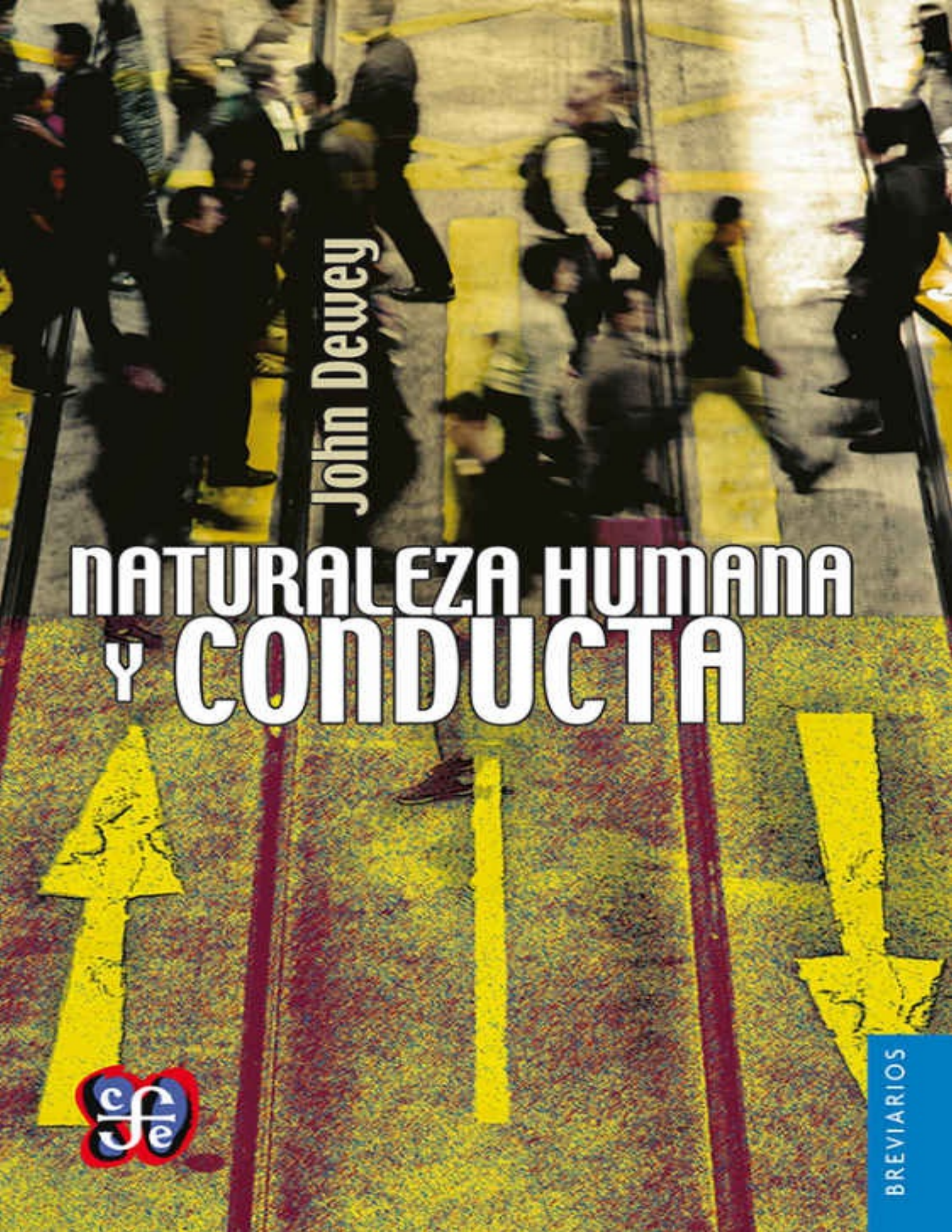


John Dewey

NATURALEZA HUMANA Y CONDUCTA

BREVIARIOS

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

177

John Dewey

Naturaleza humana y conducta

INTRODUCCIÓN A LA PSICOLOGÍA SOCIAL

Traducción de
Rafael Castillo Dibildox



Primera edición en inglés, 1922
Primera edición de The Modern Library, 1930
Primera edición en español, 1964
Segunda edición, 2014
Primera edición electrónica, 2014

Título original: *Human Nature and Conduct. Introduction to Social Psychology*
© 1922, Henry Holt and Company, Nueva York

D. R. © 1964, 2014, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

www.fondodeculturaeconomica.com

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-2667-7 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

ÍNDICE

Prólogo a la edición de The Modern Library
Prefacio
Introducción

Primera parte
EL LUGAR DEL HÁBITO EN LA CONDUCTA

I. Los hábitos como funciones sociales
II. Los hábitos y la voluntad
III. El carácter y la conducta
IV. Costumbre y hábito
V. La costumbre y la moralidad
VI. El hábito y la psicología social

Segunda parte
EL LUGAR DEL IMPULSO EN LA CONDUCTA

VII. Los impulsos y el cambio de hábitos
VIII. Plasticidad del impulso
IX. La cambiante naturaleza humana
X. El impulso y el conflicto entre los hábitos
XI. Clasificación de los instintos
XII. No hay instintos separados
XIII. Impulso y pensamiento

Tercera parte
EL LUGAR DE LA INTELIGENCIA EN LA CONDUCTA

XIV. Hábito e inteligencia

XV. La psicología del pensar
XVI. La naturaleza de la deliberación
XVII. Deliberación y cálculo
XVIII. La unicidad del bien
XIX. La naturaleza de los fines
XX. La naturaleza de los principios
XXI. Deseo e inteligencia
XXII. El presente y el futuro

Cuarta parte
CONCLUSIÓN

XXIII. El bien de la actividad
XXIV. La moral es humana
XXV. ¿Qué es la libertad?
XXVI. La moralidad es social

Indice analítico

PRÓLOGO A LA EDICIÓN DE THE MODERN LIBRARY

En la literatura inglesa del siglo XVIII se daba a la palabra "moral" un significado muy amplio en el que se incluían todos los asuntos de carácter particularmente humano, todas las disciplinas sociales en lo que respecta a su íntima conexión con la vida del hombre y a su influencia en los intereses de la humanidad. Las páginas siguientes intentan ser una contribución a la moral, así concebida, desde un solo punto de vista, que es el de la estructura y funcionamiento de la naturaleza humana, el de la psicología en el sentido más amplio de este término.

Si no fuera por una razón, podría decirse que este volumen pretende continuar la tradición de David Hume. Sin embargo, de acuerdo con la forma en que, por lo general, se interpreta a Hume, se le considera simplemente como un escritor que llevó el escepticismo filosófico hasta el límite; pero, aun cuando en las obras de Hume hay motivo suficiente para calificarlo así, esta consideración es unilateral. Nadie puede leer las observaciones preliminares que hace en el prefacio de sus dos obras filosóficas principales sin comprender que tenía también un propósito constructivo. Las controversias locales y temporales propias del periodo en que escribió contribuyeron, en grado considerable, a destacar en forma excesiva la significación escéptica de sus conclusiones. Estaba tan deseoso de oponerse a ciertos puntos de vista muy generalizados e influyentes por aquellos días, que su propósito original se iba empañando y fue quedando semioculto a medida que avanzaba. En un periodo en que esos otros puntos de vista hubieran carecido de importancia, sus teorías podrían haber tomado un curso más afortunado.

Su idea constructiva es que el conocimiento de la naturaleza humana nos proporciona un mapa o carta de todos los asuntos sociales y humanos y que, una vez en posesión de esta carta, podemos encaminar nuestros pasos de manera inteligente por entre todas las complejidades de los fenómenos de la economía, de la política, de las creencias religiosas, etc. A decir verdad, Hume fue aún más allá y sostuvo que la naturaleza humana nos da también la clave de las ciencias del mundo físico, ya que, después de todo, dichas ciencias son asimismo productos de la labor del entendimiento humano. Es

posible que Hume, en su entusiasmo por desarrollar una nueva idea la haya llevado demasiado lejos; pero hay, en mi concepto, un elemento indestructible de verdad en sus enseñanzas. La naturaleza humana es cuando menos un factor que contribuye a la *forma* que aun la ciencia natural toma, aunque no pueda darnos la clave de su *contenido* en el grado en que Hume suponía.

En las materias sociales, sin embargo, pisaba un terreno más firme. En ellas estamos, por lo menos, frente a hechos en los que la naturaleza humana es el verdadero centro y necesitamos el conocimiento de la misma para orientarnos en el complicado escenario. Si Hume se equivocó en la manera de usar su clave fue debido a que omitió observar la reacción que las instituciones y condiciones sociales producen en las diversas formas en que la naturaleza humana se manifiesta. Observó el papel desempeñado por la estructura y funcionamiento de nuestra naturaleza común en la conformación de la vida social. Pero fue incapaz de observar con igual claridad la influencia refleja de esta última sobre la forma que la plástica naturaleza humana adopta en función del medio social que la rodea. Hizo resaltar la importancia del hábito y la costumbre, pero no tuvo en cuenta que la costumbre es en esencia un producto de la vida en sociedad cuya fuerza es predominante en la formación de los hábitos de las personas.

Al señalar esta relativa omisión, sólo queremos indicar que pensó y escribió antes de la aparición de la antropología y de las ciencias afines, ya que en su época se tenían pocos indicios de la penetrante y poderosa influencia de lo que los antropólogos llaman cultura en la conformación de las manifestaciones concretas de toda naturaleza humana sujeta a dicha influencia. Fue un gran logro el insistir en la uniformidad de funcionamiento de una estructura humana común entre la diversidad de condiciones e instituciones sociales. Lo que el aumento del saber logrado a partir de aquellos días nos permite decir es que esta diversidad actúa en forma tal que origina diferentes actitudes y disposiciones en el juego de factores humanos que, en última instancia, son idénticos.

No es fácil mantener el equilibrio entre los dos aspectos de la cuestión. Siempre existirán dos escuelas, una que hace resaltar la importancia de la naturaleza humana original e innata, y otra que sea partidaria de la influencia del medio ambiente social. Aun en la antropología, hay quienes retrotraen los fenómenos sociales hasta los procesos de difusión; quienes, al encontrar creencias e instituciones comunes en diferentes partes del mundo, suponen que hubo algún contacto y asociación previos, por medio de los cuales se verificó un intercambio entre ellas. Hay, por el contrario, quienes prefieren basarse en la identidad de la naturaleza humana en todo tiempo y lugar e interpretan los fenómenos culturales a base de esta unidad esencial. Al empezar a escribir este libro, había, especialmente entre los psicólogos, la tendencia a insistir en el concepto de una naturaleza humana innata, no afectada por influencias sociales, y a explicar los fenómenos sociales en relación con rasgos de naturaleza original llamados “instintos”. A

partir de esa fecha (1922), el péndulo ha oscilado sin duda en sentido contrario. Ahora se reconoce más la importancia de la cultura como medio formativo. Tal vez la tendencia que prevalece hoy en día en muchos sectores es la de pasar inadvertida la identidad básica de la naturaleza humana en sus diferentes manifestaciones.

En todo caso, persiste la dificultad de obtener y conservar el equilibrio entre la naturaleza humana intrínseca, por una parte, y las costumbres e instituciones sociales, por la otra. Habrá sin duda muchas deficiencias en las páginas que siguen, pero deben interpretarse sólo como un esfuerzo por mantener en equilibrio ambas fuerzas. Espero haber destacado en forma debida la influencia que ejercen los hábitos y tendencias culturales sobre la diversificación de las formas adoptadas por la naturaleza humana. Hago también el intento de aclarar que siempre están en juego fuerzas intrínsecas de una naturaleza humana común; fuerzas que son a veces sofocadas por el medio social que las rodea, pero que también, a lo largo del tiempo, se esfuerzan constantemente por liberarse y modificar las instituciones sociales de manera que éstas puedan formar un medio más libre, más transparente y más de acuerdo con su funcionamiento. La "moral", en su sentido más amplio, es una función de la acción recíproca de estas dos fuerzas.

JOHN DEWEY

Nueva York, diciembre de 1929

PREFACIO

En la primavera de 1918 fui invitado por la Universidad Leland Stanford Junior a dar una serie de tres conferencias de acuerdo con el plan de la Fundación West Memorial. Uno de los temas incluidos en tal plan es la "conducta y el destino humanos". El presente volumen es el resultado de dichas conferencias, ya que, de acuerdo con los términos establecidos por la Fundación, éstas habían de ser publicadas.

He modificado, sin embargo, su texto original, ampliándolo considerablemente y añadiéndole una introducción y una conclusión. Debieron haberse publicado dentro de los dos años siguientes a la fecha en que las pronuncié, pero mi ausencia del país me dificultó dar cumplimiento estricto a esta estipulación, y agradezco a las autoridades de la Universidad el que me hayan permitido ampliar el plazo, así como las múltiples atenciones recibidas durante el tiempo en que las di.

Tal vez el subtítulo requiera unas palabras de explicación. El libro no pretende ser un tratado de psicología social, pero sí sostiene formalmente la creencia de que la comprensión del hábito y de los diferentes tipos de hábitos son la clave de esa psicología, en tanto que la actuación del impulso y de la inteligencia nos da la clave de la actividad mental individualizada. Sin embargo, el impulso y la inteligencia son secundarios respecto al hábito; de manera que, en concreto, puede considerarse la mente sólo como un sistema de creencias, deseos y propósitos que se originan en la acción recíproca entre las aptitudes biológicas y el medio social.

J. D.

Febrero de 1921

INTRODUCCIÓN

"Culpa a un perro y todos querrán ahorcarlo." La naturaleza humana ha sido el perro de los moralistas profesionales y las consecuencias están de acuerdo con el proverbio. La naturaleza del hombre ha sido vista con sospecha, con temor, con desagrado y, a veces, con entusiasmo por sus posibilidades, pero sólo cuando éstas se hacían contrastar con sus realidades. Se la ha hecho aparecer tan malignamente dispuesta que la labor de la moralidad consistía en recortarla y someterla; sería mejor si se la pudiera sustituir por alguna otra cosa. Ha llegado a suponerse que la moralidad sería completamente superflua si no fuera por la innata debilidad, rayana en la depravación, de la naturaleza humana. Algunos escritores de ideas más comprensivas han atribuido esta denigrante opinión a los teólogos que creyeron honrar lo divino, menospreciando lo humano. Es indudable que los teólogos se han formado una idea del hombre mucho peor que la de los paganos y los laicos; pero esta explicación no nos sirve de mucho, ya que dichos teólogos son a su vez humanos y habrían carecido de influencia si el elemento humano que los escuchaba no hubiera estado de acuerdo con ellos en cierta forma.

Una de las funciones principales de la moralidad es controlar la naturaleza humana. Cuando tratamos de controlar algo nos damos perfecta cuenta de lo que se nos resiste; así tal vez los moralistas llegaron a pensar que la naturaleza humana es mala, porque observaron su resistencia a someterse a control y su rebeldía a aceptar el yugo; pero esta explicación hace surgir otra pregunta: ¿por qué estableció la moralidad preceptos tan ajenos a la naturaleza humana? Si las finalidades sobre las que insistía y las reglas que imponía no eran, después de todo, sino productos de tal naturaleza humana ¿por qué, entonces, ésta les era tan contraria? Más aún las reglas sólo pueden obedecerse y los ideales comprenderse cuando conmueven algún factor de la naturaleza humana, provocando en ella una reacción positiva. Los principios morales que, para lograr su propia exaltación, la degradan, están, en realidad, anulándose ellos mismos o envolviéndola en un interminable conflicto interno y tratándola como una irremediable mescolanza de fuerzas contradictorias.

Nos vemos obligados, por lo tanto, a hacer un estudio de la índole y origen de ese control de la naturaleza humana en que interviene la moral; y el hecho con el que

ineludiblemente nos enfrentamos al hacerlo es la existencia de clases. El control se ha puesto en manos de una oligarquía, y en el espacio que media entre los gobernantes y los gobernados, se ha desarrollado la indiferencia hacia la reglamentación. Los padres de familia, los sacerdotes, los jefes, los censores sociales, etc., han fijado objetivos y metas que resultaron extrañas a aquellos a quienes se les imponían, es decir, a los jóvenes, los legos, la población ordinaria; unos cuantos han establecido y administrado los preceptos, y las masas han obedecido en forma más o menos pasadera y oponiendo cierta resistencia. Todo el mundo considera que los niños buenos son aquellos que molestan lo menos posible a sus mayores; y, como gran parte de ellos causan muchas molestias, debe suponerse que son malos por naturaleza. Hablando en términos generales, se dice que han sido buenas personas aquellas que hicieron lo que se les ordenó hacer, y se considera que la falta de interés en hacerlo es síntoma de que algo anda mal en su naturaleza.

Por mucho que los hombres investidos de autoridad hayan convertido los preceptos morales en agentes de la supremacía de clases, toda teoría que atribuya el origen de esos preceptos a un propósito deliberado es falsa. Sacar provecho de las condiciones ya existentes es una cosa, y crear esas condiciones con el objeto de que rindan un provecho es otra completamente distinta. Tenemos que retroceder hasta el hecho escueto de la división de clases en superior e inferior. Decir que las condiciones sociales fueron producidas por accidente es tanto como aceptar que no las produjo la inteligencia. La falta de comprensión de la naturaleza humana es la causa primordial del menosprecio en que se la tiene, ya que cuando no se conoce íntimamente una cosa, siempre se termina por despreciarla injustificadamente o por admirarla, sin que haya razón para ello. Cuando los seres humanos no tenían conocimiento científico de la naturaleza física, se sometían pasivamente a ella o trataban de controlarla por medio de la magia. Lo que no se entiende no puede manejarse inteligentemente y tiene que ser sometido por la fuerza desde el exterior. Sostener que la naturaleza humana es impenetrable a la razón equivale a admitir que es intrínsecamente defectuosa. De aquí que, al aumentar el interés científico por ella, ha ido decreciendo la autoridad de la oligarquía social. Esto quiere decir que la configuración y el funcionamiento de las fuerzas humanas proporcionan una base para concebir ideales y principios morales. Nuestro conocimiento de la naturaleza humana es rudimentario en comparación con el de las ciencias físicas; y en la misma medida, son elementales los principios morales relativos a la salud, eficiencia y felicidad inherentes al desarrollo de la misma. En estas páginas se examinan algunas fases del cambio ético implícito, en el respeto positivo a la naturaleza humana, cuando éste va asociado al conocimiento científico. Podemos anticipar la índole general de este cambio por medio de la observación de los males que se han originado al separar los principios morales de las realidades de la fisiología y psicología humanas. Hay una patología de la maldad así como de la bondad, es decir, de aquella clase de bondad que prospera debido

a esta separación. La maldad de la gente buena, que en su mayor parte se registra sólo en forma imaginaria, es la venganza que toma la naturaleza humana por las múltiples lesiones que se le han infligido en nombre de la moralidad. En primer lugar, una moral que no se nutre en las raíces positivas de la naturaleza del hombre, será predominantemente negativa; en su práctica se extremará el cuidado de evitar el pecado, escapar de la maldad, no ejecutar ciertos actos, acatar las prohibiciones, etc. La moral negativa adopta tantas formas como tipos de temperamentos estén sujetos a ella. En su forma más común adopta la coloración protectora de una respetabilidad neutra, de una insipidez de carácter; y por cada hombre que dé gracias a Dios por no ser como los demás, hay mil que le agradezcan el ser iguales a los otros hombres, lo bastante iguales para no llamar la atención. La limpieza de culpa social es el sello usual de la bondad, ya que indica que se ha evitado el mal, y la forma en que más fácilmente se elude la culpa es ser tan igual a los demás que pueda uno pasar inadvertido. La moralidad convencional es una moralidad anodina en la que la única cosa reprobable es sobresalir; si aún conserva cierta efectividad, es porque algunos rasgos naturales han escapado, en una u otra forma, a ser sometidos. El que, de puro bueno, llama la atención es tildado de presuntuoso, de demasiado bueno para este mundo. La misma concepción psicológica que marca para siempre al criminal convicto como un paria social, determina que la actitud correcta de un caballero es la de no hacer ostentación de sus virtudes.

El puritano jamás es popular, ni siquiera en una sociedad de puritanos. En caso de necesidad, el sujeto común prefiere ser un “buen tipo” a ser un hombre bueno; el vicio disimulado es preferible a la excentricidad y deja de ser vicio. La moral que francamente deja de tomar en cuenta a la naturaleza humana, termina por exaltar las cualidades que son más comunes y corrientes en ella y exagera el instinto gregario hacia la conformidad. Los guardianes profesionales de la moralidad, exigentes para con ellos mismos, han aceptado que el no pecar abiertamente es suficiente para las masas. Una de las cosas más instructivas en la historia de la humanidad es el sistema de concesiones, tolerancias, indulgencias y perdones que la Iglesia católica, con su sobrenatural moral oficial, ha establecido para las multitudes. La elevación del espíritu por encima de todo lo natural queda templada por la clemencia para con las flaquezas de la carne. Se admite que sólo unos cuantos pueden mantenerse en un reino aparte, formado de realidades estrictamente ideales. El protestantismo, excepto en sus formas más rigurosas, ha obtenido el mismo resultado por medio de una bien definida separación entre la religión y la moralidad, en la que la justificación superior que da la fe borra de un golpe las diarias culpas que rebajan a la persona hasta el nivel de los principios morales gregarios de la conducta común y corriente.

Siempre hay caracteres más rudos y vigorosos que no pueden someterse hasta el nivel requerido de conformidad incolora; para ellos, la moralidad usual resulta una

futilidad organizada, aunque, por lo general, no se percatan de su propia actitud ya que son fervientes partidarios de la moralidad de las masas, pues las hace más fáciles de manejar. Su única norma es tener éxito, sacar adelante sus asuntos y lograr que se hagan las cosas. Ser bueno es para ellos prácticamente sinónimo de ser inefectivo, y la realización y el triunfo son su propia justificación. Saben por experiencia que mucho se perdona a los que triunfan y dejan la bondad para los estúpidos, para aquellos a quienes califican de bobos. Su instinto gregario encuentra modo suficiente de manifestarse en el evidente respeto que muestran para todas las instituciones establecidas como guardianes de intereses ideales y en su reprobación de todos aquellos que abiertamente desafían los ideales convencionales. Pueden también descubrir que son los representantes escogidos de una moralidad superior y conducirse de acuerdo con leyes especialmente hechas para ellos. La hipocresía, en el sentido de la ocultación deliberada del deseo de obrar mal por medio de ruidosas protestas de virtud, es de las que más rara vez se presentan; pero, cuando se combinan en una misma persona un carácter intensamente ejecutivo y una marcada afición a gozar de la aprobación popular, es fácil que, desde el punto de vista de la moralidad convencional, se produzca la que los censores denominan hipocresía.

Otra de las reacciones que se originan por la separación entre la moral y la naturaleza humana, es una romántica glorificación de los impulsos naturales, considerándolos superiores a todos los preceptos morales. Hay quienes carecen de la persistente fuerza de la voluntad ejecutiva para romper con los convencionalismos y usarlos para sus propios fines, pero combinan la sensibilidad con la intensidad del deseo y sostienen que toda práctica moral es una rutina que obstaculiza el desarrollo de la individualidad, a causa del elemento rutinario que existe en la moral. A pesar de que los apetitos son las cosas más comunes, menos distintivas o individualizadas que hay en la naturaleza humana, estas personas identifican la satisfacción irrestringida de los apetitos con la libre realización de la individualidad y consideran la sujeción a las pasiones como una manifestación de libertad, tanto mayor cuanto más extrañeza cause en el hombre común y corriente. La urgente necesidad de un cambio de valores morales es caricaturizada por la idea de que el evadir las evasiones a los principios morales convencionales, constituye un positivo triunfo. Si el tipo de carácter ejecutivo mantiene su atención en las condiciones reales existentes para poder manejarlas, los seguidores de esta escuela sacrifican la inteligencia objetiva a favor del sentimiento y forman pequeñas camarillas o círculos de almas emancipadas.

Hay otros que toman muy en serio la idea de separar los principios morales de las realidades ordinarias de la humanidad e intentan vivir de acuerdo con ella. Algunos quedan hundidos en un egoísmo espiritual; están preocupados por el estado de su carácter, se inquietan por la pureza de sus motivos y la bondad de sus almas; la exaltación de la vanidad que, algunas veces, acompaña a este estado de absorción, llega a

producir una inhumanidad corrosiva que puede ser peor que cualquier otra forma conocida de egoísmo. En otros casos la preocupación persistente causada por el constante pensamiento en un reino ideal produce un descontento morboso hacia el medio circundante e induce a un fútil retiro a un mundo interior, en que todos los hechos se ven como buenos. Se descuidan las necesidades inherentes a las condiciones reales o se las atiende con escaso empeño debido a que, a la luz del ideal, son tan bajas y sórdidas. Para ellos, el hablar de males o esforzarse seriamente por lograr un cambio es indicio de una mente baja. El ideal se convierte de nuevo en un refugio, un asilo, una vía de escape de las fatigosas responsabilidades. En diversas formas, los hombres han llegado a vivir en dos mundos, uno real y otro ideal. A algunos, los tortura la sensación de que son irreconciliables; otros viven alternativamente en ambos, compensando los sacrificios de renunciación esenciales a su filiación al reino del ideal por medio de placenteras excursiones a las delicias del mundo real.

Si pasamos de los efectos concretos ejercidos sobre el carácter a las cuestiones teóricas, seleccionaremos como típica de las consecuencias que se derivan de la separación de los principios morales de la naturaleza humana, la cuestión del libre albedrío. Los hombres están cansados de su discusión infructuosa y ansían hacerla a un lado como una sutileza metafísica; pero contiene, sin embargo, en sí misma la más práctica de todas las cuestiones morales, o sea la naturaleza de la libertad y los medios para alcanzarla. La separación entre los principios morales y la naturaleza humana lleva a una separación de ésta, en sus aspectos morales, del resto de la naturaleza y de los hábitos y labores sociales comunes que se encuentran en los negocios, en la vida civil, en el curso de las amistades y diversiones. Se consideran estas cosas, cuando más, como lugares a los que hay que aplicar las nociones morales, no como lugares en que deben estudiarse las ideas y generarse las energías morales. En pocas palabras, al separar de la naturaleza humana los principios morales, se termina por retirar dichos principios del aire libre y de la luz del día para encerrarlos en la oscuridad y reclusión de una vida interior. La importancia de la discusión tradicional sobre el libre albedrío consiste en que refleja de manera precisa una separación entre la actividad moral y la naturaleza y la vida pública del hombre.

Para encontrar realidad significativa en el concepto del libre albedrío, debemos pasar de las teorías morales a la lucha general del hombre por la libertad política, económica y religiosa, por la libertad de pensamiento, palabra, asociación y credo. Nos encontramos entonces fuera de la atmósfera cerrada y sofocante de una conciencia interior y estamos al aire libre. El costo de confinar la libertad moral a una región interna es la casi absoluta separación entre la ética y la política y la economía, considerando a la primera como una suma de exhortaciones edificantes, y a las últimas conectadas con las artes prácticas y separada de las grandes cuestiones del bien.

Para abreviar, hay dos escuelas de reforma social; una de ellas se basa en la noción de una moralidad que brota de una libertad interior, algo misteriosamente alojado dentro de la personalidad. Sostiene que la única forma de cambiar las instituciones es que los hombres purifiquen sus propios corazones y que, cuando esto se haya logrado, el cambio deseado vendrá por sí mismo. La otra niega la existencia de tal fuerza interior y, al hacerlo así, piensa que ha negado también toda libertad moral. Sostiene que el hombre es como es, debido a las fuerzas del medio que lo rodea, que la naturaleza humana es meramente maleable y que nada podrá hacerse hasta que se modifiquen las instituciones. Es claro que esta teoría nos deja un resultado tan nulo como el que entrega el llamado a la rectitud y benevolencia internas, ya que no proporciona una palanca o fuerza que pueda cambiar el medio ambiente; nos hace retroceder hasta el accidente, por lo general disfrazado como una ley necesaria de la historia o de la evolución, y confía en que se presente en un abrupto milenio algún cambio violento, una guerra civil, por ejemplo. Hay una alternativa para no quedar acorralados entre estas dos teorías. Podemos admitir que toda conducta es el resultado de una *acción recíproca* entre elementos de la naturaleza humana y el medio natural y social que la rodea. Veremos entonces que el progreso procede en dos formas y que la libertad se encuentra en aquella clase de acción recíproca que mantenga un medio ambiente en el que el deseo y la elección humanos tengan alguna significación. Hay, en verdad, fuerzas internas en el hombre, como las hay fuera de él. Aunque las primeras son infinitamente débiles en comparación con las fuerzas exteriores, pueden, sin embargo, obtener el auxilio de una inteligencia previsora e ingeniosa. Cuando consideramos el problema como un ajuste al que debe llegarse inteligentemente, la cuestión se desplaza de dentro de la personalidad hasta llegar a ser un asunto de construcción, de establecimiento de artes de educación y orientación social.

Persiste la idea de que hay algo de materialismo en las ciencias naturales y que la moral se degrada cuando interviene seriamente en las cosas materiales. Si surgiera una secta que proclamara que el hombre debería purificar completamente sus pulmones antes de comenzar a respirar, es seguro que tendría numerosos adeptos entre los moralistas oficiales, ya que el descuido de las ciencias que se relacionan específicamente con los hechos del medio natural y social conduce a una desviación de las fuerzas morales hacia la reclusión ficticia en una personalidad irreal. Es imposible precisar cuántos sufrimientos remediables del mundo se deben al hecho de que las ciencias físicas se consideren como meramente físicas, y hasta qué grado la esclavización innecesaria del mundo se ha originado en el concepto de que las cuestiones morales pueden arreglarse dentro de la conciencia o sentimientos humanos sin necesidad de un estudio concienzudo de los hechos ni de la aplicación de los conocimientos específicos de la industria, las leyes y la política. Después de las industrias de manufactura y transporte, es la guerra la que ofrece a la ciencia su mejor oportunidad. Esto hace que se perpetúen la guerra y el lado más

rudo y brutal de la industria moderna. Cada demostración de menosprecio por las posibilidades morales de la ciencia física distrae la conciencia de la humanidad de la atención que debe prestar a las acciones recíprocas entre el hombre y la naturaleza, que deben dominarse para que la libertad sea una realidad; desvía la inteligencia hacia una preocupación angustiosa por las irrealidades de una vida puramente interior o incrementa la dependencia de brotes de sentimentalismo. Las masas recurren como enjambres a lo oculto en busca de ayuda, en tanto que las personas cultas sonríen despectivamente; aunque caerían en la cuenta de lo absurdo de su risa, si comprendieran hasta qué punto el recurrir a lo oculto revela la lógica práctica de sus propias creencias, puesto que ambas se basan en la separación entre las ideas y sentimientos morales y los hechos de la vida, el hombre y el mundo susceptibles de conocerse.

No se pretende que una teoría moral basada en las realidades de la naturaleza humana, y un estudio de las conexiones específicas de estas realidades con las de la ciencia física, pondrían término a la lucha y derrota morales, ni que harían que la vida moral fuera cuestión tan sencilla como el transitar por una avenida bien alumbrada. Toda acción es una invasión del futuro, de lo desconocido; la contradicción y la incertidumbre son rasgos característicos definitivos e indiscutibles; pero una moral que se base en el estudio de los hechos y que obtenga orientaciones del conocimiento de los mismos, localizaría, por lo menos, los puntos de efectiva importancia y enfocaría sobre ellos los recursos disponibles; pondría fin al intento irrealizable de vivir en dos mundos no relacionados entre sí, destruiría la distinción establecida entre lo humano y lo físico, así como la existencia entre el mundo moral y el industrial y político. Una moral basada en el estudio de la naturaleza humana y no en el menosprecio de ella, encontraría que los hechos reales del hombre se concatenan con los del resto de la naturaleza y podría aliar la ética con la física y la biología; observaría que la naturaleza y actividades de una persona tienen las mismas finalidades que las de otros seres humanos y podría, por tanto, eslabonar la ética con el estudio de la historia, de la sociología, de las leyes y de la economía.

Una moral así no resolvería automáticamente los problemas ni despejaría las perplejidades morales, pero nos capacitaría para plantear los problemas en forma tal que podríamos dirigir animosa e inteligentemente nuestras actividades hacia su solución; no nos aseguraría contra el error, pero lo convertiría en una fuente de instrucción; no nos protegería contra la futura aparición de dificultades igualmente serias, pero nos capacitaría para encararnos a las contrariedades siempre recurrentes con un caudal cada vez mayor de conocimientos, el cual añadiría un considerable valor a nuestra conducta aun en el caso de un manifiesto fracaso, lo que continuará ocurriendo. Mientras no se acepte la unión de la moral con la naturaleza humana, y la de ambas con el medio ambiente, nos veremos privados de la ayuda que pudiera prestarnos la experiencia previa

para hacer frente a los problemas más agudos y profundos de la vida. El saber exacto y extenso continuará ocupándose tan sólo de los problemas puramente técnicos. El reconocimiento inteligente de la concatenación entre la naturaleza, el hombre y la sociedad es lo único que nos asegura el desarrollo de una moral que será seria sin ser fanática, con aspiraciones pero sin sentimentalismos, adaptada a la realidad sin convencionalismos, sensata sin ser calculadora, e idealista sin ser romántica.

PRIMERA PARTE

EL LUGAR DEL HÁBITO EN LA CONDUCTA

I. LOS HÁBITOS COMO FUNCIONES SOCIALES

LOS HÁBITOS pueden ser comparados con funciones fisiológicas como las de respirar y digerir. Éstas son, desde luego, involuntarias, en tanto que los hábitos son adquiridos; pero, por importante que sea esta diferencia para muchos fines, no debe ocultar el hecho de que los hábitos se asemejan a las funciones en muchos aspectos, en especial, en que requieren la cooperación del organismo y del medio ambiente. Para respirar hace falta tanto el aire como los pulmones; digerir es cuestión tanto del alimento como de los tejidos del estómago; para ver, se necesita la luz, pero también el ojo y el nervio óptico; el caminar implica que haya suelo, pero también piernas; para hablar, se requiere aire físico y compañía y auditorio humanos, tanto como órganos vocales. Podemos pasar del uso biológico de la palabra "función" al matemático y decir que las acciones naturales, como respirar y digerir, y las adquiridas, como el habla y la honradez, son funciones tanto del medio ambiente como de una persona; son cosas hechas *por* el medio circundante a través de estructuras orgánicas o de disposiciones adquiridas. El mismo aire que, en determinadas condiciones, riza la superficie del agua en una fuente o derriba edificios, en otras purifica la sangre y es vehículo del pensamiento. El resultado depende de aquello sobre lo que el aire actúe. El ambiente social actúa por medio de impulsos innatos, y el habla y los hábitos morales se manifiestan. Hay fundadas razones específicas para la común atribución de los actos a la persona de quien directamente proceden; pero convertir esta correlación especial en una afirmación de pertenencia exclusiva es tan erróneo como suponer que la respiración y la digestión están completas dentro del cuerpo humano. Para dar una base racional al estudio de la moral debemos comenzar por aceptar que las funciones y los hábitos son formas de usar e incorporar el medio ambiente, en lo que las primeras tienen tanta intervención como los segundos.

Podemos tomar prestados términos de un campo menos técnico que el de la biología y expresar la misma idea, diciendo que los hábitos son artes. Requieren habilidad de los órganos sensitivos y motores, destreza u oficio y materiales objetivos; asimilan energías objetivas y terminan en un dominio del medio ambiente. Requieren orden, disciplina y técnica manifiesta; tienen un principio, un medio y un fin; cada etapa marca un progreso

en el manejo de los materiales y herramientas, así como en la conversión de aquéllos en cosas de uso activo. Haría reír el que se dijera maestro en el arte lapidario pero afirmase que ese arte estaba encerrado dentro de sí mismo y de ninguna manera dependía de la ayuda de objetos ni de herramientas.

En la moral, sin embargo, estamos muy acostumbrados a tal fatuidad; se consideran las disposiciones morales como algo perteneciente exclusivamente a un ser, al que, en esta forma, se le aísla del medio natural y social que lo rodea. Florece toda una escuela de moral que confina los principios morales al carácter y separa enseguida el carácter de la conducta, los motivos de los hechos. El reconocimiento de la analogía de la acción moral con las funciones y artes anula las causas que han hecho a la moral subjetiva e "individualista"; la sitúa en la tierra, y hace que, si se aspira a alcanzar el cielo, sea al cielo *de* esta tierra y no el de otro mundo. La honradez, la castidad, la malicia, la irritabilidad, el valor, la trivialidad, la laboriosidad, la irresponsabilidad, etc., no son propiedad privada de una persona, sino adaptaciones activas de las capacidades personales a las fuerzas del ambiente; todas las virtudes y vicios son hábitos que se combinan con fuerzas objetivas, son acciones recíprocas entre elementos aportados por la constitución de un individuo y otros suministrados por el mundo exterior; y pueden ser estudiados tan objetivamente como las funciones fisiológicas, así como modificados por medio de un cambio de elementos, personales o sociales.

Si un individuo estuviera solo en el mundo, formaría sus hábitos (aceptando lo imposible, o sea que pudiera formarlos) en un vacío moral. Le pertenecerían sólo a él o sólo en relación con las fuerzas físicas. La responsabilidad y la virtud serían exclusivamente suyas; pero como los hábitos requieren el apoyo de las condiciones circundantes, resulta siempre necesario que una sociedad o grupo específico de personas actúe como coadyuvante para que puedan manifestarse. Al generarse alguna actividad en un hombre, se provocan reacciones en el medio que lo rodea; los demás aprueban, desaprueban, protestan, animan, comparten y resisten; hasta el hecho de dejarlo solo es una reacción definida. La envidia, la admiración y la imitación son complicidades. La neutralidad es inexistente; la conducta siempre es compartida y esto es lo que la distingue de un proceso fisiológico. No es un "imperativo" ético el que la conducta *deba* ser social; *es* social, ya sea buena o mala.

Lavarse las manos ante las culpas de otros es una forma de compartir la culpabilidad, ya que estimula en los demás una manera viciosa de actuar. El no oponer resistencia al mal, simulando no advertirlo, es una forma de fomentarlo. El deseo de un individuo de conservar inmaculada su conciencia, manteniéndose apartado de la maldad, puede ser un medio seguro de causar mal y, por tanto, de contraer responsabilidad personal en el mismo. Hay, sin embargo, circunstancias en las que la resistencia pasiva puede ser la forma más efectiva de contrarrestar las malas acciones, o en las que condenar al

malhechor puede dar los mejores resultados para transformar la conducta. El obrar con sentimentalismo frente a un criminal, el "perdonar" sin más razón que la de demostrar buenos sentimientos, equivale a incurrir en la responsabilidad de que se multipliquen los criminales; pero suponer que basta con la imposición de penas, sin tener en cuenta las consecuencias concretas, es tanto como dejar intactas las causas eternas de la criminalidad y crear otras nuevas, al dar pábulo a la venganza y a la brutalidad. La abstracta teoría jurídica que demanda la "venganza" de la ley, haciendo a un lado la educación y reforma del malhechor, es una negativa a aceptar la responsabilidad, lo mismo que el blandengue sentimentalismo que convierte en una pobre víctima al criminal.

Los procedimientos que inculpan exclusivamente a una persona, como si su índole malévola fuera la única causa de la maldad, y los que perdonan el pecado por la contribución de las condiciones sociales a las malas costumbres, son, en la misma medida, caminos para llegar a una separación ficticia del hombre y su medio ambiente, de la mente y el mundo. Siempre existirán causas para un efecto, pero las causas no son excusas. Las cuestiones de causa y efecto son físicas y no morales, a no ser que tengan que ver con consecuencias futuras. En este último aspecto es como debemos estudiar tanto las disculpas como las acusaciones. Por un momento, cedemos a una pasión de resentimiento, pero enseguida "racionalizamos" nuestro desahogo llamándolo reivindicación de la justicia. Toda nuestra tradición con respecto a la justicia punitiva tiende a negar nuestra participación social en la generación del crimen y se adhiere a la doctrina de un metafísico libre albedrío. Exterminando a un malhechor o encerrándolo tras muros de piedra, podemos olvidarnos tanto de él como de nuestra participación en haberlo creado. La sociedad se excusa a sí misma arrojando la culpa sobre el criminal, y éste a su vez imputándosela al medio nocivo en que creció, a la tentación que otros le provocaban, a la falta de buenas oportunidades y a la persecución de la policía. Los dos tienen razón, a no ser por lo que respecta al carácter global que dan a sus recriminaciones, pero el resultado en ambos casos es llevar de nuevo toda la cuestión al concepto de que las causas estriban en los antecedentes, método que no permite someter el asunto a un juicio verdaderamente moral. Porque la moral tiene intervención en actos que están aún bajo nuestro control, en actos por realizar. Por mucho que sea el grado de culpabilidad de un malhechor, no nos absuelve de la responsabilidad en las consecuencias que haya producido en él y en otros nuestra forma de tratarlo; ni tampoco de nuestra perpetua responsabilidad por las condiciones en que las personas desarrollan hábitos perversos.

Necesitamos distinguir entre la cuestión física y la moral; la primera concierne a lo que *ha* ocurrido y a la forma en que ocurrió. Estudiar esta cuestión es indispensable para la moral, ya que, sin una respuesta a ella, no podemos saber qué fuerzas entran en juego

ni cómo encaminar nuestros actos hacia el mejoramiento de las condiciones. Mientras no conozcamos las condiciones que han contribuido a la formación de los caracteres que aprobamos o desaprobamos, nuestros esfuerzos para crear los primeros y desterrar los segundos, serán ciegos y titubeantes. La cuestión moral en cambio, concierne al futuro, tiene un carácter previsor. El contentarnos con emitir juicios acerca del mérito y el demérito, sin tener en cuenta el hecho de que nuestros juicios son a su vez actos que tienen consecuencias y cuyo valor depende de *sus* consecuencias, no es sino eludir de intento la cuestión moral; y tal vez nos estemos permitiendo la debilidad de una pasión placentera tal como se lo permitió alguna vez la persona a quien condenamos. El problema moral consiste en modificar los factores que influyen ahora en los resultados futuros. Para cambiar el carácter o la voluntad de otra persona, tenemos que alterar las condiciones objetivas que entran en sus hábitos. Nuestros propios sistemas de juzgar, de imputar culpas y atribuir méritos, de aplicar castigos y conceder honores, son parte de esas condiciones.

En la vida práctica, hay muchas pruebas del papel desempeñado por los factores sociales en la formación de rasgos personales; una de ellas es nuestro hábito de hacer clasificaciones sociales; atribuimos características distintivas al rico y al pobre, al habitante de los barrios bajos y al capitán de industria, al rústico y al hombre de la ciudad, a los funcionarios, políticos y profesores, a los miembros de razas, grupos y partidos. Estos juicios son, por lo general, demasiado burdos para ser de alguna utilidad, pero demuestran que nos damos cuenta práctica de que los rasgos personales son funciones de las situaciones sociales. Cuando generalizamos esta percepción y actuamos sobre ella de manera inteligente, nos vemos obligados a reconocer que sólo podremos modificar un carácter, mejorándolo, si cambiamos las condiciones, entre las que, una vez más, están nuestras propias maneras de tratar a aquel a quien juzgamos. No podemos cambiar un hábito directamente; eso es ilusorio; pero sí podemos hacerlo en forma indirecta modificando las condiciones, seleccionando y valorizando inteligentemente los objetos que llaman su atención y que influyen en el cumplimiento de sus deseos.

Un salvaje puede viajar a su manera en una selva, pero la actividad civilizada es demasiado compleja para que pueda desenvolverse sin buenas carreteras; requiere que haya en ellas señales y puntos de cruce, autoridades de tránsito y medios de transporte fáciles y rápidos; necesita un medio ambiente preparado con anticipación y concordante con ella. Sin esto la civilización regresaría a la barbarie, a pesar de las mejores intenciones subjetivas y disposiciones internas. La eterna dignidad del trabajo y el arte radica en que éstos efectúan esa constante restructuración del medio ambiente que es la cimentación fundamental de la seguridad y progreso futuros. Los individuos nacen, crecen y mueren como la hierba de los campos, pero los frutos de su trabajo perduran y hacen posible el desarrollo de nuevas actividades que tienen mayor significación; gracias

a ello y no a nosotros mismos, llevamos vidas civilizadas. Hay una profunda sensatez en el antiguo concepto pagano de que la gratitud es la raíz de todas las virtudes. La lealtad hacia todo aquello que, en el medio ambiente establecido, haga posible una vida de superación es el principio de todo progreso. Lo mejor que podemos hacer para la posteridad es transmitirle, sin detrimento y con mayor significado, el medio que hace posible conservar los hábitos de una vida decente y refinada. Nuestros hábitos individuales son eslabones que forman la interminable cadena de la humanidad; su significación depende del medio heredado de nuestros antecesores y se intensifica a medida que vemos por anticipado los frutos que nuestras obras rendirán en el mundo en que vivan nuestros sucesores.

Por mucho que se haya hecho, siempre queda más por realizar. Solamente por medio de una constante modificación de nuestro ambiente, podemos conservar y transmitir nuestra propia herencia. Se reverencia el pasado, no por el hecho de que lo sea, sino porque ha hecho posible un presente tan seguro y rico que podrá crear un futuro todavía mejor. Han desaparecido los individuos con sus exhortaciones, sus prédicas y reprensiones, sus aspiraciones y sentimientos internos, pero sus hábitos perduran porque esos hábitos incorporan en sí mismos condiciones objetivas. Lo mismo ocurrirá con *nuestras* actividades; podemos desear la abolición de la guerra, la justicia industrial, una mayor igualdad de oportunidades para todos, etc.; pero, por mucho que prediquemos la buena voluntad o la regla de oro del cultivo de los sentimientos de amor y de la equidad, no lograremos obtener resultados, pues para ello es indispensable efectuar cambios en los sistemas e instituciones objetivos. Debemos actuar sobre el medio, y no sólo sobre el corazón de los hombres. Pensar de otra manera es tanto como suponer que pueden cultivarse flores en un desierto o correrse automóviles en una selva; lo cual es posible sin necesidad de un milagro, siempre y cuando se modifiquen previamente la selva y el desierto.

No obstante, deben tomarse en cuenta los factores particularmente personales o subjetivos que hay en el hábito. El gusto por las flores puede ser el primer paso en la construcción de presas y canales de regadío. El estímulo del deseo y del esfuerzo es un paso preliminar en el cambio del medio circundante. Aun cuando la exhortación, consejo e instrucción personales son débiles estímulos si se les compara con los que constantemente emanan de las fuerzas impersonales y de las costumbres despersonalizadas que hay en el medio ambiente, pueden ponerlas en movimiento. El gusto, la apreciación y el esfuerzo nacen siempre de una situación objetiva ya realizada; tienen apoyo objetivo, representan la liberación de algo previamente logrado en forma tal que sea útil para seguir obrando. No puede generarse un verdadero gusto por la belleza de las flores en el interior de una conciencia encerrada en sí misma, puesto que ese gusto es reflejo de un mundo en el que ya han crecido flores hermosas y se ha disfrutado de su

belleza. El gusto y el deseo representan un hecho objetivo previo que vuelve a ocurrir para lograr perpetuarse y extenderse. El deseo de tener flores viene después de haber disfrutado realmente de ellas, pero antes del trabajo que significa hacer florecer el desierto, antes del *cultivo* de las plantas. Todo ideal es precedido por una realidad, pero el ideal es algo más que una repetición en imagen interna de lo real. Proyecta en forma más segura, amplia y completa un bien que se ha experimentado previamente de una manera precaria, accidental y pasajera.

II. LOS HÁBITOS Y LA VOLUNTAD

ES SIGNIFICATIVO el hecho de que, para precisar el lugar que ocupa el hábito en la actividad, tengamos que pensar en los malos hábitos, como la ociosidad, el juego, el alcoholismo y la afición a las drogas enervantes. Al pensar en ellos, salta a la vista la unión del hábito con el deseo y con la fuerza impulsora. Cuando se trata de hábitos como caminar, tocar un instrumento musical, mecanografiar, etc., tendemos a considerarlos como capacidades técnicas que existen independientemente de nuestros gustos y carecen de fuerza impulsora urgente; los vemos como instrumentos pasivos en espera de ser puestos en acción desde el exterior. Un mal hábito, en cambio, sugiere una tendencia inherente a actuar, y también una sujeción, un imperio sobre nosotros; nos obliga a hacer cosas de las que nos avergonzamos, cosas que, según nos decimos, preferiríamos no hacer; se sobrepone a nuestras resoluciones formales, a nuestras decisiones conscientes. Si somos honrados con nosotros mismos, reconocemos que un hábito tiene esta fuerza por ser, de manera tan íntima, parte de nuestro propio ser; nos tiene sujetos, porque nosotros somos el hábito.

Nuestro egoísmo, nuestra resistencia a enfrentarnos a los hechos, combinada tal vez con la idea de que nuestro yo puede ser mejor aunque todavía no lo sea, nos impele a desechar el pensamiento de que el hábito está en nuestro interior y a concebirlo como una fuerza maligna que en alguna forma nos ha dominado. Damos pábulo a nuestra vanidad recordando que el hábito no fue formado deliberadamente, pues nunca tuvimos la intención de volvernos perezosos, jugadores o viciosos, y nos preguntamos cómo es posible que algo que se desarrolló accidentalmente, sin intención premeditada, sea parte tan íntima de nuestro ser. Estas características de un mal hábito son precisamente las cosas más instructivas acerca de todos los hábitos y acerca de nosotros mismos; nos enseñan que los hábitos son inclinaciones, que todos ellos tienen fuerza impelente, y que una predisposición formada por cierto número de actos específicos es, en forma inconmensurablemente más íntima y fundamental, parte de nuestro yo, que los discernimientos vagos, generales y conscientes. Todos los hábitos son exigencias de ciertas clases de actividad y constituyen la personalidad; en cualquier sentido inteligible de la palabra voluntad, *son* la voluntad; forman nuestros deseos efectivos y nos

proporcionan las capacidades activas; rigen nuestros pensamientos, determinando cuáles deben surgir y fortalecerse y cuáles han de pasar de la luz a la oscuridad.

Podríamos considerar los hábitos como medios que estuvieran al igual que herramientas en una caja, en espera de ser usados por resolución consciente, pero son algo más que eso; son medios activos y que se proyectan, son formas de actuar enérgicas y dominantes. Necesitamos establecer una distinción entre los materiales, las herramientas y los medios propiamente dichos: los clavos y las tablas no son, estrictamente hablando, los medios constitutivos de una caja, sino sólo los materiales con que puede hacerse; la sierra y el martillo son medios sólo cuando se les emplea en la ejecución de algo real, si no son herramientas o medios potenciales; se convierten en medios reales cuando, en unión del ojo, el brazo y la mano ejecutan alguna operación específica. El ojo, el brazo y la mano son a su vez medios propiamente dichos sólo cuando se encuentran en funcionamiento activo; y, cuando esto ocurre cooperan con materiales y energías externas; sin la cooperación de éstas, el ojo mira al vacío y la mano se mueve sin objeto. Son medios únicamente cuando se organizan en cosas que, de manera independiente, logran resultados definidos. Estas organizaciones son los hábitos.

Este hecho tiene dos facetas. Sólo en sentido condicional, con un "si", las materias externas y los órganos corporales y mentales son en sí mismos medios. Tienen que ser empleados en conjunción coordinada los unos con los otros para ser medios reales, o sea hábitos. Esta afirmación puede parecer una frase hecha o lugar común expresada en lenguaje técnico, pero no es así. La creencia en la magia ha desempeñado un importante papel en la historia del hombre, y la esencia de todo conjuro mágico se finca en la suposición de que pueden obtenerse resultados sin la adaptación conjunta y recíproca de las fuerzas humanas y de las condiciones físicas. El deseo de que llueva puede inducir al hombre a rociar agua sacudiendo una rama de sauce. La reacción es natural e inocente, pero si los hombres pasan a creer que su acción ha tenido poder inmediato para llamar la lluvia, sin la cooperación de las condiciones que medien en la naturaleza, sería magia y, aun cuando pueda ser natural o espontánea, no es inocente. Obstruye el estudio inteligente de las condiciones activas y desperdicia el deseo y esfuerzo humanos en futilezas.

La creencia en la magia no desapareció cuando dejaron de existir las prácticas supersticiosas en sus formas más burdas; el principio de ella aparece siempre que se espera obtener resultados sin un control inteligente de los medios, y también, cuando se supone que éstos puedan existir y, sin embargo, permanecer inertes e inactivos. En la moral y en la política, aún prevalecen tales ideas; y, en igual medida, se ven todavía afectadas por la magia las más importantes fases de la acción humana. Creemos que, con ser fervientes partidarios de algo y con desearlo con intensidad suficiente, basta para obtener un resultado conveniente, como la virtuosa realización de un buen propósito, la

paz entre las naciones o la buena voluntad en la industria. Hacemos caso omiso de la necesidad de una acción cooperativa de las condiciones objetivas y pasamos por alto el hecho de que esta cooperación se obtiene sólo por medio de un estudio minucioso y persistente, o por lo contrario, nos imaginamos que podemos obtener estos resultados por medio de maquinaria externa, de herramientas o medios potenciales sin un correspondiente funcionamiento de los deseos y capacidades humanas. Con frecuencia, se combinan en una misma persona estas dos falsas y contradictorias creencias. El hombre que piensa que *sus* virtudes son triunfos personales suyos puede muy bien ser el mismo que piense que, promulgando leyes, puede infundir el temor de Dios en los demás y hacerlos virtuosos por decreto y mandato prohibitivo.

Hace poco, un amigo me hizo la observación de que existía una superstición generalizada hasta entre personas cultas: que creen que si se dice a alguien lo que debe hacer, indicándole cuál es el *fin* correcto, todo lo que se requiere para obtener la reacción debida es la voluntad o deseo de parte de aquel que debe actuar. Usó como ejemplo la postura corporal y puso como premisa que si se ordena a un hombre permanecer erecto, lo único que se requiere es voluntad y esfuerzo de su parte para que se ejecute la orden. Me hizo notar que esta creencia está a la par con la magia primitiva en su inatención a los medios que se necesitan para alcanzar un fin, y continuó diciendo que la difusión de esta creencia, que empieza con las falsas nociones acerca del control del cuerpo y sigue con las del control de la mente y el carácter, constituye el mayor obstáculo para un progreso social inteligente, ya que nos hace descuidar la investigación adecuada para descubrir los medios que produzcan el resultado que se desea y la inventiva suficiente para procurarnos esos medios. En pocas palabras, pasa por alto la importancia del hábito inteligentemente controlado.

Podemos citar su ejemplo de la verdadera naturaleza de un propósito o una orden físicos y de su ejecución, en contraste con la falsa noción general.[1] Un hombre que adopta habitualmente una postura incorrecta se dice a sí mismo o le dicen que debe erguirse. Si tiene interés y obedece, se endereza ejecutando ciertos movimientos, y puede aceptarse que prácticamente se ha obtenido el resultado deseado y que se conservará la posición correcta por lo menos mientras el sujeto mantenga en su mente la idea o la orden. Veamos lo que aquí se ha dado por supuesto: se implica que existen los medios o condiciones efectivas para la realización de un propósito, independientemente del hábito formado y que pueden ponerse en movimiento, contrariando a dicho hábito. Se supone que, existiendo los medios, el defecto de no permanecer erguido es enteramente cuestión de falta de propósito y deseo. Por tanto, se necesitaría que viéramos una anomalía como la parálisis, la fractura de una pierna o alguna otra tan patente como éstas, para hacernos apreciar la importancia de las condiciones objetivas.

Ahora bien, de hecho, un hombre que *puede* erguirse lo hace, y solamente el que puede lo hace; en el primer caso, los mandatos de la voluntad son innecesarios, en el segundo inútiles. La persona que no camina erguida forma el hábito de la postura incorrecta, un hábito positivo y vigoroso. La creencia común de que su error es meramente negativo, de que simplemente deja de hacer lo correcto y de que tal error puede rectificarse por mandato de la voluntad, es absurda; equivaldría a suponer que un esclavo de la embriaguez es todo hombre que no bebe agua. Se han formado condiciones para producir un mal resultado, el cual continuará mientras existan esas condiciones, que no podrán hacerse desaparecer con un esfuerzo directo de la voluntad; como no pueden eliminarse las condiciones que originan la sequía, silbando para invocar la lluvia. Es tan absurdo esperar que un fuego se apague cuando se le ordena que deje de arder, como suponer que un hombre pueda ponerse derecho como consecuencia de una acción directa del pensamiento y el deseo: el fuego puede extinguirse sólo cambiando condiciones objetivas y lo mismo ocurre con la rectificación de una mala postura.

Desde luego que algo ocurre cuando un hombre pone en acción su idea de mantenerse erguido. Durante algún tiempo, adopta una postura diferente, pero también mala, y enseguida toma como prueba de que ya está en posición correcta la extraña sensación que acompaña a su inusitada postura; pero como hay muchas malas posturas, simplemente ha cambiado su forma usual por otra tan mala como la primera, sólo que en sentido opuesto. Al darnos cuenta de este hecho, es probable que supongamos que ocurre porque el control del *cuerpo* es físico y, por tanto, ajeno al entendimiento y a la voluntad. Pero nos imaginamos que al llevar el mandato al terreno del carácter y del entendimiento, la idea de un fin y el deseo de realizarlo se producirán enseguida. Aun después de haber llegado a reconocer que los hábitos tienen que intervenir entre el deseo y la ejecución, en el caso de acciones corporales, acariciamos la ilusión de que podemos pasarlos por alto en el de los mentales y morales. Así, el resultado neto es hacernos agudizar la distinción entre las actividades no morales y las morales, y llevarnos a confinar estrictamente estas últimas a un reino privado e inmaterial, aunque, en realidad, tanto la formación de las ideas como su ejecución dependen del hábito. *Si* pudiéramos concebir una idea correcta sin un hábito correcto, tal vez podríamos prescindir de éste para ejecutarla; pero un deseo toma forma definida sólo cuando está conectado con una idea, y ésta a su vez la toma sólo cuando hay un hábito que la respalde. Un hombre sólo se da cuenta de lo que es adoptar una postura correcta cuando de antemano ha podido ejecutar el acto de mantenerse erguido y sólo entonces puede invocar la idea requerida para la debida ejecución de ese acto. La acción debe anteceder al pensamiento y el hábito a la capacidad de evocarlo a voluntad. La psicología ordinaria invierte el verdadero estado de las cosas.

Las ideas, la noción de los fines, no se generan espontáneamente; no hay concepto inmaculado de los designios o propósitos; la razón libre de toda influencia de algún hábito previo es una ficción, así como también lo son las sensaciones puras por medio de las cuales pueden formularse las ideas independientemente del hábito. Las sensaciones e ideas que son la "materia" del pensamiento y el propósito son igualmente afectadas por hábitos que se manifiestan en los actos que dan origen a las sensaciones y designios. Por lo general, se admite la dependencia del pensamiento, o sea del factor más intelectual de nuestras concepciones, respecto de la experiencia previa; pero aquellos que atacan la noción del pensamiento libre de la influencia de la experiencia confunden casi siempre la experiencia con sensaciones grabadas en una mente vacía y, en esta forma, sustituyen la teoría de los pensamientos puros con la de las sensaciones puras para considerarla como la esencia de todas las concepciones, propósitos y creencias. Sin embargo, las cualidades sensorias distintas e independientes, lejos de ser elementos originales son producto de un habilísimo análisis que dispone de inmensos recursos técnicos y científicos. El ser capaz de distinguir un elemento sensorio definitivo, en cualquier campo, es muestra de un alto grado de adiestramiento previo, o sea de hábitos bien formados. Con poco que observemos a un niño bastará para revelarnos que hasta diferenciaciones tan sencillas, como la del negro y el blanco, el rojo y el verde, son el resultado de algunos años de trato activo con las cosas, en el curso de los cuales se han ido formando los hábitos. No es cosa tan sencilla tener una capacidad sensitiva bien definida, esto es señal de adiestramiento, aptitud y hábito.

La admisión de que una idea, como, por ejemplo, la de mantenerse erecto, está subordinada a materiales sensorios, equivale por lo tanto a aceptar que depende de aquellas actitudes del hábito que rigen materiales sensorios concretos. La contextura del hábito filtra todo lo material que llega a nuestra percepción y pensamiento; sin embargo, el filtro no es químicamente puro; es un reactivo que añade nuevas cualidades y reacondiciona las recibidas. Nuestras ideas dependen, en verdad, de la experiencia; pero lo mismo ocurre con nuestras sensaciones, y la experiencia de que ambas dependen es el resultado de la actuación de los hábitos —originalmente, de los instintos—. En esta forma, los propósitos o mandatos que impliquen acción (ya sea física o moral) nos llegan a través de un medio refractivo de hábitos corporales y morales. La incapacidad de pensar bien es lo bastante notable para haber llamado la atención de los moralistas; pero una falsa psicología los ha inducido a interpretarla como algo debido a un conflicto necesario entre la carne y el espíritu, y no como un indicio de que las ideas son, cuando menos, tan dependientes de los hábitos como lo son las acciones respecto de los pensamientos y propósitos conscientes.

Sólo el hombre que puede conservar una postura correcta tiene el componente necesario para formar la idea de ponerse de pie bien derecho, la cual puede ser el punto

de partida de un acto correcto. Sólo el hombre cuyos hábitos ya son buenos puede saber lo que es el bien. El sentido de percepción inmediato, aparentemente instintivo, de la tendencia y fin de diversas líneas de conducta es, en realidad, el sentido de los hábitos funcionando a un nivel inferior al de la conciencia directa. La psicología de las ilusiones de percepción está llena de ejemplos de la deformación que produce el hábito en la observación de objetos; otro tanto hay que decir del elemento intuitivo en el juicio de las acciones, ya que este elemento puede ser beneficioso o nocivo, según sea la calidad de los hábitos dominantes; pues, como señaló Aristóteles, las percepciones morales espontáneas de un hombre bueno son por lo general dignas de confianza, las de un malvado no lo son. (Aun cuando debió haber añadido que deben tomarse en cuenta tanto la influencia de las costumbres sociales, como la de los hábitos personales al determinar quién es el hombre bueno y quién el buen juez.)

En consecuencia, lo que se da por cierto con respecto a la dependencia que la ejecución de una idea tiene respecto del hábito, debe concederse también cuando se trata de la formación y calidad de la idea. Suponiendo que, por una afortunada circunstancia, se haya concebido un buen propósito o una buena idea concreta, verdaderamente concreta y no sólo correcta, ¿qué ocurre cuando alguien con un hábito incorrecto trata de obrar de acuerdo con ella? Es claro que la idea sólo puede ponerse en ejecución por medio de un mecanismo ya existente, pero si éste es defectuoso, ni las mejores intenciones del mundo darán buenos resultados. En ningún caso se espera que una máquina defectuosa produzca buenos artículos simplemente porque se la invite a hacerlo; siempre se reconoce que el diseño y estructura del instrumento empleado son factores determinantes de la calidad del trabajo efectuado. Cuando el caso se aplica a un mal hábito y a la "volición" u orden mental de obtener un buen resultado, lo que en realidad se obtiene es una manifestación invertida, semejante a la imagen reflejada en un espejo, del defecto usual, es decir, una desviación equivalente en sentido contrario. La negativa a reconocer este hecho sólo nos conduce a separar la mente del cuerpo y a suponer que los mecanismos mentales o "psíquicos" son de una clase diferente de los de actividades corporales e independientes de ellos. Está tan profundamente arraigada esta noción que, hasta en una teoría tan "científica" como la del psicoanálisis moderno, se opina que los hábitos mentales pueden ser corregidos por cierta clase de manipulaciones puramente psíquicas, sin relación con los errores de sensación y percepción originados por la mala conformación corporal. El otro aspecto de este error aparece en la aseveración de los neurofisiólogos "científicos" de que sólo es necesario localizar una determinada célula enferma o una lesión local, para rectificar la conducta, independientemente de todo el complejo de hábitos orgánicos.

Los medios son medios; son intermediarios, términos medios. Captar esta idea es descartar el dualismo comúnmente admitido de medios y fines. El "fin" es meramente

una serie de actos cuya culminación se contempla en un futuro remoto, los medios son esta misma serie vista en una etapa anterior. La diferencia entre los medios y el fin salta a la vista al observar el *curso* de una propuesta *línea* de acción, o sea de una serie de actos continua en lo que respecta al tiempo. El "fin" es el último acto en que se piensa, los medios son los actos que deben ejecutarse antes de llegar a él. Para *alcanzar* un fin, debemos retirar nuestra atención de él y fijarla en el próximo acto por ejecutar y hacer de éste nuestro fin. La única excepción de esta aseveración se registra en los casos en que el hábito determina el curso de la serie, pues entonces lo único que necesita es una sugestión para que se inicie; pero cuando el fin propuesto implica una desviación de la acción usual o una rectificación de la misma, como en el caso de mantenerse derecho, lo principal es encontrar algún acto que difiera del acostumbrado. El descubrimiento y ejecución de este acto desacostumbrado es el "fin" al que debemos dedicar toda nuestra atención, pues de no ser así, simplemente haremos una y otra vez lo que solíamos hacer, cualquiera que sea el mandato consciente. La única forma de lograr este descubrimiento es por medio de un movimiento de flanqueo. Debemos dejar hasta de pensar en ponernos derechos; pensar en ello es fatal, porque nos expone a la actuación del hábito establecido de una mala postura; debemos encontrar una acción dentro de nuestra capacidad, que esté desconectada de todo pensamiento acerca de la postura. Debemos empezar a hacer otra cosa, lo que por una parte impide que caigamos en la mala postura habitual y por la otra es el principio de una serie de actos que pueden encaminarnos hacia la postura correcta.[2] El dipsómano que piensa continuamente en no beber, hace todo lo que puede para iniciar la serie de actos que lo inducen a beber; comienza con el estímulo de su hábito. Para tener buen éxito, debe encontrar algún interés o línea de acción positivos que inhiba la tendencia a beber y que, al establecer otro curso de acción, lo lleve al fin deseado. Para abreviar, el verdadero objetivo del hombre en estos casos es descubrir algún curso de acción que no tenga nada que ver con el hábito de beber o con mantenerse erguido, y que lo conduzca a donde quiere llegar. El descubrimiento de esta otra serie de actos es, al mismo tiempo, sus medios y su fin. Mientras no se tomen los actos intermedios lo bastante en serio como para verlos como fines, se pierde el tiempo en cualquier esfuerzo por cambiar los hábitos. De los actos intermedios el más importante es el *siguiente:* el primero de los medios es el *fin* más importante que hay que descubrir.

Las palabras medios y fines son dos nombres con que se designa una misma realidad, no denotan una división de ésta, sino una diferenciación en la manera de juzgarla. Sin la comprensión de este hecho, no podemos entender la naturaleza de los hábitos ni pasar más allá de la separación usual entre la conducta moral y la no moral. "Fin" es el nombre que se da a una serie de actos considerados colectivamente, como el término "ejército". "Medios" quiere decir esta misma serie considerada distributivamente, como este

soldado, aquel oficial. Pensar en el fin significa prolongar y ampliar nuestra visión del acto que debe ejecutarse. Significa ver el acto siguiente en perspectiva, sin permitirle que ocupe todo el campo visual. Tener presente el fin significa que no debernos dejar de pensar en nuestro acto *siguiente* hasta no habernos formado una idea razonablemente clara del *curso* de acción que nos marca. Alcanzar un fin remoto significa considerar ese fin como una serie de medios. Decir que un fin es remoto o distante, decir simple y sencillamente que es un fin, equivale a afirmar que hay obstáculos entre él y nosotros; sin embargo, sigue siendo remoto, se convierte en un *mero* fin, o sea un sueño. Tan pronto como nos lo hayamos trazado o proyectado, debemos comenzar a pensar retrospectivamente, debemos pasar del *qué* debe hacerse a un *cómo* hacerlo, o sea, a los medios para lograrlo. El fin vuelve así a presentarse como una serie de "qué sigue" y el más importante de éstos es el que está más próximo al estado presente del que actúa. Sólo cuando el fin se transforma en los medios, se le concibe en forma definida o se le define intelectualmente, y sólo entonces es realizable. Como simple fin, es vago, nebuloso e impreciso. No *sabemos* lo que en realidad perseguimos hasta no habernos trazado mentalmente un *curso* de acción. Aladino, por su lámpara, podía prescindir de la conversión de fines en medios, pero nadie más puede hacerlo.

Ahora bien, los medios a nuestro alcance, lo que tenemos más cerca de nosotros, es un hábito. Algún hábito frenado por las circunstancias puede ser la fuente en que se origine el trazado de un fin, así como el primer medio de su realización. El medio es propulsivo y, de todas maneras, se mueve hacia algún fin o resultado, lo mismo si es planeado como objetivo inmediato que si no lo es. El hombre que puede andar camina, y el que puede hablar conversa, aunque sólo sea consigo mismo. ¿Cómo puede compaginarse esta aseveración con el hecho de que no estemos siempre caminando y hablando, de que nuestros hábitos parezcan tan a menudo ser latentes e inactivos? Esa aparente inactividad atañe únicamente a las operaciones *manifiestas,* visiblemente obvias. En realidad, cada hábito actúa durante todo el tiempo de vida de vigilia, sólo que lo hace como el miembro de una tripulación que toma su turno al timón; su actuación se convierte en el rasgo característico dominante de un acto sólo ocasional o esporádicamente.

El hábito de andar se manifiesta en lo que un hombre ve cuando se mantiene inmóvil, aun en sueños; prueba de ello es su sentido de las distancias y direcciones de las cosas desde su punto de reposo. El hábito de locomoción es latente en el sentido de que es cubierto o contrarrestado por el de ver que tiene la precedencia, pero contrarrestar no es suprimir. La locomoción es una energía potencial; no en sentido metafísico, sino en aquel sentido físico en el que tanto la energía potencial como la cinética tienen que ser tomadas en cuenta por toda descripción científica. Por esto es por lo que todo lo que hace y piensa quien tiene el sentido de locomoción, es hecho y pensado de manera diferente.

Esto es reconocido por la psicología común y corriente, pero se le adultera considerándolo como una asociación de sensaciones. Si no fuera por el funcionamiento continuo de todos los hábitos en cada acto, no podría existir lo que llamamos carácter; habría solamente un haz —y sin atar— de actos aislados. El carácter es la interpretación de los hábitos. Si cada hábito estuviera en un compartimiento aislado y actuara sin afectar o ser afectado por otros, no existiría el carácter; es decir, la conducta carecería de unidad y sería sólo una yuxtaposición de inconexas reacciones a situaciones independientes; pero como las circunstancias se empalman, como las situaciones se suceden sin interrupción y las remotas entre sí contienen elementos semejantes, los hábitos se modifican unos a otros constantemente. Un hombre puede delatarse por una mirada o por un gesto. El carácter se puede conocer por medio de actos individuales.

Desde luego, la interpenetración nunca es total, es más marcada en los caracteres que llamamos fuertes. La integración es más bien un logro que no un don. Un carácter débil, inestable y vacilante es aquel en que los diferentes hábitos alternan entre sí en vez de incorporarse unos u otros. La firmeza o solidez de un hábito no es cualidad intrínseca del mismo sino que se debe al apoyo que le presta la fuerza de otros hábitos que ha absorbido en sí. La especialización rutinaria obra siempre en contra de la interpenetración. No son raros los hombres con mente de "casillero"; y sus diversas normas y métodos de juicio sobre cuestiones científicas, religiosas y políticas son testimonio de hábitos de acción aislados, cada uno en su casilla. Un carácter incapaz de soportar satisfactoriamente la tensión de pensamiento y esfuerzo que se requiere para unificar varias tendencias contradictorias, eleva barreras entre los diferentes grupos de gustos y aversiones, evita la tensión emocional inherente al conflicto de tendencias tratando de confinarlas separadamente en vez de esforzarse por reajustarlas. Sin embargo, la excepción confirma la regla; tales personas logran mantener, en la mente más que en la acción, diferentes maneras de reaccionar independientes unas de otras. Su carácter queda marcado por esta división.

La modificación mutua de los hábitos nos permite definir la naturaleza de la situación moral. No es necesario ni aconsejable el estar pensando continuamente en la reciprocidad de acción de los hábitos o, más bien, en el efecto de un hábito particular sobre el carácter, que viene a ser lo que se llama interacción total. El hacerlo distrae la atención, alejándola del problema de desarrollar un hábito efectivo. El hombre que está aprendiendo francés, ingeniería o ajedrez tiene ya bastante que hacer con atender a esa ocupación en particular; se sentiría confundido y obstaculizado si vigilara constantemente el efecto de la misma sobre su carácter; se asemejaría al miriápodo que por atender al movimiento de cada pata en relación con las demás quedara incapacitado para andar. En determinadas circunstancias, ciertos hábitos deben darse por supuestos como cosa natural; su actuación no es cuestión de orden moral sino más bien técnico, recreativo,

profesional, higiénico, económico o estético. El introducir la moral o los efectos ulteriores sobre el carácter a cada paso, equivale a cultivar una moral enfermiza o adoptar una actitud afectada. Sin embargo, todos los actos, aun aquellos que ordinariamente pasan por triviales, pueden entrañar consecuencias tales para el hábito y el carácter, que en ocasiones requieren ser juzgados desde el punto de vista de toda la línea de conducta. Quedan entonces bajo el escrutinio moral. Saber cuándo se deben sujetar los actos a un verdadero juicio moral y cuándo no, es en sí mismo un factor importante de la moralidad. Lo grave de la cuestión es que este dilema relativamente pragmático o intelectual ha cristalizado en una distinción fija y absoluta, de manera que la generalidad considera ciertos actos como eternamente dentro del dominio moral y otros como fuera de él por siempre. El reconocimiento de las relaciones de un hábito con los demás, nos protege contra este error fatal, ya que nos hace observar que se llama carácter a la activa influencia mutua de los hábitos y que el efecto acumulativo de modificaciones imperceptibles, ejercido por un hábito en particular sobre el grupo de los gustos, puede en cualquier momento requerir nuestra atención.

Puede parecer que, al emplear la palabra hábito en la forma en que lo hemos venido haciendo, nos apartamos ligeramente de aquella en que habitualmente se la usa; pero necesitamos una palabra para expresar esa clase de actividad humana que es influida por actividades previas y, en ese sentido, adquirida; que contiene en sí misma un cierto ordenamiento o sistematización de elementos menores de acción; que puede proyectarse, que es de calidad dinámica, que está pronta a manifestarse de manera abierta y que se mantiene activa en forma subordinada, aun en los casos en que no es obviamente la actividad dominante. La palabra hábito, hasta en la forma usual, se acerca más a la denotación de estos hechos que cualquiera otra. Si reconocemos con precisión los hechos a los que se ha dado el nombre de hábito, podemos usar también las palabras actitud y disposición, pero éstas son más susceptibles de desorientar que la palabra hábito, a menos que nos hayamos formado previamente una idea clara de tales hechos. La palabra hábito trae consigo explícitamente el sentido de actividad, de realidad. Actitud y disposición, en su uso ordinario, son palabras que sugieren algo latente, potencial, algo que requiere un estímulo positivo externo para entrar en actividad. Si consideramos que denotan formas positivas de acción, que se liberan con la simple remoción de alguna tendencia "inhibitoria" que las contrarreste, haciéndose patentes, podemos usarlas en vez de la palabra hábito para indicar formas no patentes de este último.

En este caso debemos tener presente que la palabra disposición significa predisposición, aptitud para actuar abiertamente de una manera específica en el momento en que la oportunidad se presente; y dicha oportunidad consiste en la remoción de la presión ejercida por el predominio de algún hábito manifiesto; en tanto que actitud significa una forma especial de predisposición, o sea la disposición que está, por así

decirlo, a la espera de saltar a través de una puerta abierta. Aun cuando aceptamos haber usado la palabra hábito en un sentido algo más amplio que el acostumbrado, debemos protestar contra la tendencia de la literatura psicológica a limitar su significado al de repetición. Este uso está mucho menos de acuerdo con el popular que la forma más amplia en que la hemos empleado, pues implica desde un principio la identidad del hábito y la rutina. La repetición no es, en ninguna forma, la esencia del hábito; la tendencia a repetir actos es inherente a muchos de ellos pero no a todos. Un hombre que tenga el hábito de dar rienda suelta a la ira puede mostrarlo por medio de una agresión homicida en contra de alguien que lo haya ofendido; pero, no porque este hecho ocurra una sola vez en su vida, deja de deberse al hábito. La esencia del hábito es una predisposición adquirida hacia *formas* o modos de reacción y no hacia actos en particular, a menos que en condiciones especiales, éstos sean la expresión de una forma de comportamiento. Hábito quiere decir sensibilidad o accesibilidad especial a ciertas clases de estímulos, de predilecciones y aversiones permanentes; no simple repetición de actos específicos. Significa voluntad.

[1] Me remito a Alexander en *Man's Supreme Inheritance.*

[2] La técnica de este procedimiento fue expuesta en el libro de Alexander al que ya se ha hecho referencia, y la declaración teórica hecha fue tomada del análisis del propio Alexander.

III. EL CARÁCTER Y LA CONDUCTA

LA FUERZA dinámica del hábito, en lo que concierne a la conexión mutua, explica la unidad de carácter y conducta o, más concretamente, entre motivo y acción, entre voluntad y obra. Hay ciertas teorías de moral que separan con frecuencia una y otra de estas cosas. Por ejemplo, una teoría sostiene que sólo la voluntad, la disposición, el motivo, cuentan moralmente; que los actos son externos, físicos, accidentales; que el bien moral es diferente de la bondad de un acto, ya que esta última se mide por sus consecuencias, en tanto que el primero, o sea, la virtud, es intrínseca, completa en sí misma, es como una joya que brilla con luz propia, metáfora un tanto peligrosa. En cambio, otra teoría asevera que tal punto de vista equivale a decir que todo lo que se requiere para ser virtuoso es cultivar ciertos estados emocionales; que debe atribuirse mérito especial al menosprecio de las consecuencias reales de la conducta y desconocer en quienes actúan todo criterio objetivo acerca de la bondad o maldad de los actos, abandonándolos a sus propios caprichos, prejuicios y peculiaridades personales. Como casi siempre ocurre con las teorías filosóficas que sostienen extremos opuestos, ambas cometen el mismo error, que consiste en pasar por alto la fuerza de proyección del hábito y la conexión de unos hábitos con otros. Por tanto, ambas separan una acción indivisa en dos partes inconexas, una interna llamada motivo y la otra externa llamada acto.

La doctrina de que la principal virtud de un hombre es la buena voluntad gana fácilmente la aceptación de los hombres honrados, ya que el sentido común emplea una psicología más justa que cualquiera de las dos teorías que acabamos de mencionar. Por voluntad, el sentido común entiende algo práctico y en movimiento; entiende el grupo de hábitos o disposiciones activas que inducen a un hombre a hacer lo que hace. Así, la voluntad no es algo opuesto a las consecuencias o separado de ellas, sino su *causa;* es la causalidad en su aspecto personal, el aspecto que precede inmediatamente a la acción. Difícilmente parecería concebible a una persona con sentido práctico que por voluntad se signifique algo que pueda estar completo sin tener relación con las obras hechas ni con los resultados ocasionados. Ni el más refinado especialista puede evitar volver de este absurdo a la realidad del sentido común. Kant, que llegó hasta el límite de la separación entre el valor moral y las consecuencias, tuvo el juicio suficiente para sostener que una

sociedad de hombres de buena voluntad sería una sociedad que de hecho mantendría la paz social, la libertad y la cooperación. Tomamos la voluntad de hacer algo no como un sustituto de la acción o como una forma de no hacer nada, sino en el sentido de que, en igualdad de condiciones, la correcta disposición producirá la obra debida, ya que disposición significa una tendencia a actuar, una energía potencial que sólo necesita una oportunidad para hacerse cinética y manifiesta. Si no hay tal tendencia, una disposición "virtuosa" es hipocresía o engaño a uno mismo.

Para abreviar, el sentido común nunca pierde totalmente de vista los dos hechos que limitan y definen una situación moral; uno de ellos es que las consecuencias determinan la calidad moral de un acto; el otro que, en suma, o a la larga, pero no indefinidamente, las consecuencias son lo que son, debido a la naturaleza del deseo y la disposición. De aquí que se sienta un natural desdén por la moralidad del hombre "bueno" que no demuestra su bondad con el resultado de sus actos habituales. Hay también, en cambio, cierta oposición a atribuir omnipotencia aun a la mejor de las buenas disposiciones y, por tanto, cierta resistencia a aplicar sin reservas el criterio de las consecuencias. Una santidad de carácter que se manifiesta sólo en las fiestas de guardar, es ficticia; si una virtud como la honradez, la castidad o la benevolencia vive dentro de sí misma, independientemente de resultados definidos, acaba por consumirse y evaporarse por sí sola. La separación del motivo y la fuerza que lo impulsa en una acción, es causa tanto de las morbosidades y futilezas de los profesionalmente buenos, como del menosprecio más o menos subconsciente que por la moralidad tienen las personas de fuertes hábitos ejecutivos, que prefieren "hacer las cosas".

Puede, sin embargo, justificarse la creencia común de que no es posible juzgar correctamente las obras, sin tomar en consideración tanto la disposición que las anima como sus consecuencias concretas; pero la razón de esta justificación no estriba en la separación de la disposición y sus consecuencias, sino en la necesidad de ver las consecuencias con amplitud. *Este* acto es sólo uno entre muchos. Si nos limitamos a observar las consecuencias de este acto solo, el resultado de nuestra observación será muy pobre. La disposición es habitual, persistente; sólo a través de una observación continua, puesto que se muestra en muchos actos y consecuencias. Sólo llevando una cuenta abierta, podemos juzgar la disposición, desembarazando su tendencia de elementos accidentales. Una vez obtenida una idea clara de su tendencia, podemos colocar la consecuencia particular de un solo acto en un contexto más amplio de consecuencias que se suceden; evitando así tomar como trivial un hábito que tiene importancia, y exagerar la gravedad de un acto que, visto a la luz del conjunto de consecuencias, resulta inocente. No hay necesidad de apartarnos del sentido común, que nos dice que, para juzgar los actos, se debe investigar primero la disposición; pero sí la hay y grande, de que la valorización de ésta se haga a la luz de una psicología científica.

Nuestros procedimientos jurídicos, por ejemplo, vacilan entre un trato demasiado suave y otro viciosamente drástico de la criminalidad; y sólo se logrará remediar esta vacilación si se puede analizar un acto a la luz de los hábitos, y éstos a la luz de la educación, del medio ambiente y de los actos precedentes. Aparecerá la aurora de una legislación penal, verdaderamente científica, cuando se llegue al estudio de cada caso en particular con algo semejante al registro clínico completo que todo médico competente procura obtener, como cosa de rutina, al tratar a sus pacientes.

Las consecuencias incluyen los efectos sobre el carácter, sobre la confirmación y el debilitamiento de los hábitos, así como los resultados tangibles. Vigilar estos efectos sobre el carácter puede significar la más razonable de las precauciones o una de las prácticas más repugnantes. Puede significar la concentración de la atención en la rectitud personal, con descuido de las consecuencias objetivas, práctica que crea una rectitud completamente ficticia; pero puede también indicar que se ha dedicado el tiempo debido al examen de dichas consecuencias objetivas. El juego de azar, por ejemplo, es un acto que puede juzgarse por sus efectos patentes inmediatos, como son la pérdida de tiempo y energía, la perturbación de las condiciones económicas ordinarias, etc., y también por sus consecuencias sobre el carácter, como crear una afición permanente por la excitación, un persistente espíritu de especulación y un continuo menosprecio por el trabajo serio y estable. Tomar en cuenta estos últimos efectos equivale a tener una visión más amplia de las futuras consecuencias; ya que estas disposiciones influyen en las futuras amistades, vocaciones y aficiones, en todo el curso de la vida doméstica y pública.

Por razones semejantes, si bien el sentido común no acepta la marcada oposición entre las virtudes o bondades morales y las bondades naturales, que tan importante papel ha desempeñado en las morales profesadas, tampoco insiste en la exacta igualdad de las dos. Las virtudes son fines por el hecho de ser medios tan importantes. Ser honrado, valiente o amable es estar en camino de producir bondades naturales específicas o realizaciones satisfactorias. Se introduce el error en las teorías cuando se separan las bondades morales de sus consecuencias, así como cuando se intenta lograr una identificación completa e inequívoca de las mismas. Hay razón, válida hasta cierto punto, para distinguir entre la virtud como bondad moral, que reside sólo en el carácter, y las consecuencias objetivas. En realidad, un rasgo deseable de carácter no siempre produce resultados deseables, en tanto que ocurren con frecuencia cosas buenas sin ayuda de la buena voluntad; la suerte, el accidente o la contingencia tuvieron parte en ello. La acción de un buen carácter puede desviarse en su ejecución, en tanto que una monomanía egoísta puede emplear su ambición de gloria y poder para realizar actos que satisfagan ingentes necesidades sociales. La reflexión nos enseña que debemos complementar nuestra convicción de la conexión moral entre el carácter o el hábito y las consecuencias, con dos consideraciones.

Una de ellas es el hecho de que nos inclinamos a tomar las nociones de bondad en el carácter y bondad en los resultados, de una manera demasiado fija. La persistente disparidad entre la disposición virtuosa y el resultado real demuestra que nos hemos equivocado al juzgar la naturaleza de la virtud o la de la realización. Los juicios, tanto del motivo como de las consecuencias, son todavía, por falta de métodos de análisis científicos y de registro e información continuos, rudimentarios y convencionales. Nos inclinamos a hacer juicios globales del carácter, dividiendo a los hombres en dos grupos, uno de ovejas negras y el otro de ovejas blancas, en vez de reconocer que todo carácter tiene sus manchas y que el problema del juicio moral es discernir entre el complejo de acciones y hábitos, cuáles son las tendencias que deben ser *específicamente* cultivadas o destruidas. Necesitamos estudiar con más cuidado las consecuencias y tenerlas más continuamente presentes para poder emitir, con razonable seguridad, un juicio acerca del bien y el mal, tanto en la disposición como en los resultados. Aun concediendo márgenes adecuados, nos precipitaríamos al aceptar que hay, o puede llegar a haber, una ecuación exacta entre disposición y resultado. Tenemos que admitir la posible intervención del accidente.

No podemos llegar más allá de las tendencias y, forzosamente, tenemos que contentarnos con el juicio de las mismas. Se nos dice que el hombre honrado actúa por "principios" y no por razones de conveniencia, o sea, por determinadas consecuencias en particular. La verdad de este aserto está en que no es conveniente juzgar el valor de un acto propuesto por sus probables consecuencias en un caso aislado. La palabra "principio" es un eufemismo que se usa para disimular el hecho de la *tendencia.* La palabra "tendencia" es un intento de combinar dos hechos, uno, el que los hábitos tienen cierta eficacia causativa, y otro, que sus resultados, en cualquier caso en particular, están sujetos a contingencias, a circunstancias imprevisibles que hacen que un acto se desvíe de su efecto usual. En caso de duda, no queda otro recurso que apegarse al término "tendencia", o sea, al probable efecto de un hábito a la larga, es decir, sobre el conjunto de resultados. De otra manera estaremos en espera de excepciones que favorezcan nuestro deseo inmediato. Lo malo es que no nos conformamos con probabilidades modestas; por lo que, cuando encontramos que una buena disposición puede funcionar mal, decimos, como Kant, que el funcionamiento, la consecuencia, nada tiene que ver con la calidad moral de un acto o, esforzándonos por lograr lo imposible, deseamos contar con un cálculo infalible de las consecuencias que nos permita medir el valor moral en cada caso específico.

La vanidad humana ha tenido una gran intervención en ello, ha exigido que todo el universo sea juzgado desde el punto de vista de deseo y disposición o, por lo menos, de la disposición y deseo del hombre bueno. El efecto de la religión ha sido fomentar esta vanidad haciendo que los hombres piensen que todo el universo se confabula

invariablemente para impulsar el bien y contrarrestar el mal; por una lógica sutil, el efecto ha sido convertir la moral en algo irreal y trascendental. Como el mundo de la experiencia real no garantiza esta identidad de carácter y resultado, se infiere que debe haber una realidad ulterior más verdadera, que imponga una ecuación que se viola en esta vida; de ahí la noción común de la existencia de otro mundo, en donde el vicio y la virtud del carácter obtienen su exacta compensación moral. Esta idea se encuentra, igualmente, como una fuerza activa en Platón. Las realidades morales deben ser supremas. Sin embargo, son flagrantemente contradichas en un mundo en el que Sócrates bebe la cicuta que corresponde al criminal, y los viciosos ocupan los asientos de los poderosos. Por lo tanto, debe haber una realidad más verdadera y definitiva, en la que la justicia sea pura y absoluta. Algo de esta misma idea se esconde tras toda aspiración hacia la realización de la justicia, igualdad o libertad abstractas. Es el origen de todas las utopías "idealistas" y de todo el pesimismo y desconfianza en la vida.

El utilitarismo nos muestra otra forma de considerar equivocadamente la situación. La tendencia no es suficiente para los utilitarios, quienes buscan una ecuación matemática entre acto y consecuencia y, por lo tanto, desdeñan el factor permanente y controlable de la disposición y se fijan sólo en las cosas que están más sujetas a incalculables accidentes —placeres y dolores—, embarcándose en la irrealizable empresa de juzgar un acto independientemente del carácter, a partir de resultados definitivos. Una teoría verdaderamente modesta se apegaría a las probabilidades de la tendencia y no introduciría las matemáticas en la moral. Tendría vida y sensibilidad a las consecuencias tal como realmente se presentan, porque sabría que ellas nos dan la única orientación que podemos obtener sobre el significado de los hábitos y disposiciones, pero nunca aceptaría que es posible llegar a formar un juicio moral absolutamente cierto. Tenemos, pues, que sacar el mayor partido posible del estudio de los hábitos, que son las fuerzas que están más bajo nuestro control; y será más que suficiente la labor de analizar sus tendencias generales, para que nos permitamos intentar llegar a un juicio exacto sobre cada acto. Pues todo hábito asimila alguna parte del medio ambiente objetivo, no hay hábito ni conjunto de ellos que pueda asimilar la totalidad de ese medio. Siempre habrá disparidad entre ellos y los resultados realmente obtenidos; de aquí, que nunca deja de ser indispensable la labor de la inteligencia para observar las consecuencias, así como para corregir y reajustar los hábitos, aun los mejores entre los buenos hábitos. Las consecuencias revelan posibilidades inesperadas en nuestros hábitos, siempre que éstos se ejercen en un medio diferente de aquel en que se formaron. Creer que exista un medio ambiente uniforme y estable (y hasta anhelar que lo haya) no es sino una ilusión que se debe al apego a viejos hábitos.

La teoría utilitaria de la ecuación entre actos y consecuencias es una ficción de la vanidad, tanto como la creencia en un mundo inmutable y trascendental en que los

ideales éticos son eterna e invariablemente reales, Ambas niegan el efecto del tiempo y el cambio sobre la moral, siendo así que el tiempo es un factor esencial en la lucha moral.

Llegamos, pues, por un camino inesperado, a la vieja cuestión de la objetividad o subjetividad de los principios morales. En primer término son objetivos, ya que la voluntad, como hemos visto, significa en concreto hábitos, y éstos asimilan o incorporan a su interior un medio ambiente. *Efectúan ajustes en* este medio y no simplemente *se ajustan a él.* Al mismo tiempo el medio ambiente es múltiple, no unitario, por lo que la voluntad, la disposición, es plural. La diversidad no implica por sí misma contradicción, pero sí la posibilidad de que la haya, y esta posibilidad se realiza de hecho. Vivir, por ejemplo, implica el hábito de comer, el que a su vez implica una unificación del organismo y de la naturaleza; pero, de todas maneras, este hábito entra en conflicto con otros que también son "objetivos", o se pone en equilibrio con *sus* medios ambientes. Como el medio ambiente no es todo de una sola pieza, la casa de un hombre está dividida en su interior, "contra sí misma". El deseo de honrar a otras personas, o la consideración y cortesía hacia ellas, entra en conflicto con el hambre. Entonces la noción de la completa objetividad de los principios morales sufre una sacudida; quienes desean mantenerla incólume toman el camino que conduce al trascendentalismo. El mundo empírico, dicen, está ciertamente dividido y, por lo tanto, toda moralidad natural tiene que estar en conflicto consigo misma, aunque esta autocontradicción sólo indique la existencia de una realidad inalterable y más elevada, de la que su ocupa sólo una moralidad superior y verdadera. Se salva en esta forma la objetividad, pero a costa de su conexión con las cuestiones humanas. Nuestro problema es observar, desde un punto de vista natural, lo que la objetividad significa: cómo los principios morales son objetivos y, al mismo tiempo, temporales y sociales. Tal vez entonces podamos decidir en qué casos críticos dichos principios se convierten en legítimamente dependientes del carácter o del yo, o sea en "subjetivos".

Lo dicho anteriormente sugiere la solución. Un hombre hambriento no puede concebir el alimento como un bien, a menos que previamente haya experimentado, con auxilio de las condiciones circundantes, que es bueno. La satisfacción objetiva es la primera en sentirse. Pero se encuentra en una situación en que de hecho se le niega ese bien. Vive entonces en la imaginación. El hábito al que se impide expresarse abiertamente se manifiesta en idea; se forma el concepto, el ideal del alimento. Este pensamiento no es lo que a veces llamamos tal, una abstracción pálida y anémica, sino que está cargado de la urgente fuerza motriz del hábito. El alimento es ahora un bien subjetivo, personal, su fuente son unas condiciones objetivas y se mueve hacia otras de la misma especie, ya que procura lograr un cambio de medio ambiente para que el alimento esté otra vez presente de hecho. El alimento es un bien "subjetivo" durante una etapa temporal y transitoria entre uno y otro objeto.

La analogía de lo anterior con las morales salta a la vista. Un hábito al que se impide obrar abiertamente continúa actuando de todas maneras; se manifiesta en un pensamiento de deseo, o sea en un objeto ideal, o imaginado, que encierra en sí la fuerza del hábito frustrado; exige, por lo tanto, un cambio de ambiente, lo que sólo puede lograrse por medio de una modificación y reacomodo de viejos hábitos. Hasta Platón conserva un indicio de la función natural de los objetos ideales, al insistir en su valor como normas que deben usarse en la reorganización de una situación real. Lo lamentable es que no se percatara de que las normas existen sólo dentro de la reorganización y en provecho de la misma, por lo que son los factores coadyuvantes de ella, más que los objetos empíricos o naturales. Al no observar esto, convirtió la función de reorganización en una realidad metafísica. Si intentáramos expresarnos en lenguaje técnico, diríamos que la moralidad se vuelve legítimamente subjetiva o personal cuando las actividades que alguna vez incluyeron factores objetivos en su funcionamiento, pierden temporalmente el apoyo de los objetos y, sin embargo, luchan por cambiar las condiciones existentes hasta volver a ganar esa fuerza que habían perdido. Esto se asemeja a la actitud de un hombre que, recordando haber satisfecho anteriormente su sed y la forma en que lo logró, cava un pozo. Por lo pronto, el agua, con referencia a su actividad, existe sólo en su imaginación y no de hecho, pero esta imagen no es una realidad psíquica autogenerada y contenida en sí misma, sino la persistente actuación de un objeto anterior que se ha incorporado al hábito efectivo. No es ningún milagro el hecho de que un objeto actúe en una nueva forma cuando cambia el conjunto de circunstancias.

Por lo que respecta a los principios morales transcendentales, puede decirse que conservan, al menos, un indicio del carácter objetivo de propósitos y bienes. Surgen los principios morales puramente subjetivos cuando los incidentes de la crisis temporal (pero recurrente) de reorganización se consideran como completos y definitivos en sí mismos. Según ellos, un sujeto que tiene hábitos y actitudes formadas con la cooperación de objetos se anticipa a los objetos que inmediatamente lo rodean para lograr un nuevo equilibrio. Las morales subjetivas suponen, en cambio, un ser que siempre está en contra de los objetos, generando sus ideales independientemente de ellos, y en continua, y no transitoria, oposición a los mismos. La realización, toda realización, sólo lo es de algo secundario y desdeñable, algo así como un torpe sustituto de los ideales que residen sólo en la mente, una concesión hecha a la realidad por necesidad física, no por razones morales. En verdad, sólo existe un episodio temporal; por algún tiempo, un ser, una persona lleva en sus propios hábitos, y contra las fuerzas del ambiente inmediato, un bien al que dicho medio se opone. A este ser, que se mueve temporalmente, aislado de las condiciones objetivas, entre un bien, una integridad que ha existido, y otra que se espera restaurar en alguna nueva forma, ha sido sustituido en las teorías subjetivas por un alma errante que vaga sin esperanza entre un paraíso perdido en el oscuro pasado y un paraíso

por recobrar en un futuro nebuloso. En realidad, aun cuando una persona esté en algunos aspectos en oposición con su medio ambiente, lo que la obliga a actuar por el momento como único agente de un bien, en muchos otros está aún apoyada por condiciones objetivas y en posesión de bienes y virtudes que no han sido afectados. Hay en ocasiones hombres que mueren de sed; pero, por lo general, en su búsqueda de agua, se ven apoyados por otras fuerzas plenas. Las morales subjetivas, tomadas en conjunto, suponen un ser solitario, sin ligas ni apoyos objetivos. De hecho existe una mezcla alternante de vicio y virtud. Las teorías pintan un mundo con un Dios en el cielo y un demonio en el infierno. En pocas palabras, los moralistas han olvidado que el separar los deseos y propósitos morales de las realidades inmediatas, es una fase inevitable de la actividad cuando los hábitos persisten en tanto que el mundo que han asimilado sufre cambios. Tras este error está el error de no reconocer que en un mundo cambiante, los viejos hábitos deben modificarse forzosamente, por buenos que hayan sido.

Es obvio que cualquier cambio de tal naturaleza puede ser sólo experimental. El bien objetivo que se ha perdido persiste en el hábito, pero únicamente puede reaparecer en forma objetiva cuando medien determinadas circunstancias que no han sido experimentadas todavía y que, por tanto, sólo pueden preverse incierta e inexactamente. Lo esencial es que esa previsión sirviera de guía y estímulo al esfuerzo, y fuera una hipótesis activa, corregida y perfeccionada por los hechos a medida que éstos ocurrieran. Hubo un tiempo en que se creyó que todo objeto del mundo externo llevaba impresa su naturaleza como una forma, y que la inteligencia consistía simplemente en inspeccionar e interpretar esa naturaleza intrínseca, completa y contenida en sí misma. La revolución científica que se inició en el siglo XVII se produjo al abandonarse este punto de vista. Comenzó por reconocer que todo objeto natural es en verdad un acontecimiento ligado en tiempo y espacio a otros, y que sólo puede *conocerse* por medio de investigaciones experimentales que pondrán al descubierto una multitud de complicadas, oscuras y mínimas relaciones. Todo objeto o forma que se observa no es sino un desafío. No es otro el caso de los ideales de justicia, paz, fraternidad humana, igualdad u orden; éstas tampoco son cosas encerradas en nosotros mismos, que puedan conocerse por introspección, como alguna vez se supuso que los objetos podían ser conocidos por medio de la visión interna racional. Como los rayos, el arco iris o la tuberculosis, sólo pueden conocerse por medio de la observación extensa y minuciosa de las consecuencias ocasionadas por su acción. La falsa psicología de un ser aislado y de una moralidad subjetiva cierra las puertas de la moral a las cosas que le son importantes, a los actos y hábitos en sus consecuencias objetivas y, al mismo tiempo, deja de percibir el punto característico del aspecto personal y subjetivo de la moralidad, o sea la importancia que el deseo y el pensamiento tienen en el ablandamiento de viejas rigideces de hábitos y en la preparación del camino para los actos que recrean un nuevo medio ambiente.

IV. COSTUMBRE Y HÁBITO

NOS IMAGINAMOS a menudo que las instituciones, las costumbres sociales y los hábitos colectivos se han formado por la agrupación de hábitos individuales. En su mayor parte esta suposición es falsa. En un grado considerable, las costumbres o las uniformidades generalizadas de los hábitos existen porque los individuos, al enfrentarse a una misma situación, reaccionan de manera semejante, pero en mayor medida las costumbres subsisten porque los individuos forman sus hábitos personales bajo condiciones establecidas por hábitos anteriores. Una persona adquiere, por lo general, la moralidad al heredar el idioma de su grupo social; las actividades del grupo existen de antemano y se requiere que algo de los actos propios de esa persona se incorpore a las costumbres del grupo para poder participar en él y, por tanto, para tener alguna intervención en la actividad general. Toda persona nace como niño y todo niño, desde su primer aliento y su primer llanto, está sujeto a la atención y demandas de los otros. Estos otros no son sólo personas en general, con mentes en general, sino seres que ya tienen hábitos formados y que, en general, los estiman aunque sólo sea porque, al tenerlos, su imaginación está limitada por esos hábitos. La naturaleza del hábito es positiva, insistente, tiende a perpetuarse. No es ningún milagro el que, si un niño aprende un lenguaje, aprenda el que hablan y enseñan quienes lo rodean, tanto más cuanto que su capacidad de hablar ese lenguaje es condición previa a entrar en conexión efectiva con ellos, ya que hace que se conozcan y satisfagan sus necesidades. Los padres y parientes cariñosos frecuentemente adoptan algunos de los modos espontáneos de hablar del niño, los cuales, por un corto tiempo al menos, pasan a ser parte del modo de hablar del grupo; pero la proporción que guardan esas pocas palabras con el vocabulario total en uso, nos da una idea bastante aproximada del papel desempeñado por el hábito puramente individual en la formación de la costumbre, en comparación con el desempeñado por ésta en la formación de aquél. Pocas personas tienen la energía o la riqueza suficiente para construir caminos privados por los cuales viajar; encuentran conveniente, "natural", usar los ya hechos; y, aunque quisieran, no podrían construir sus propios caminos a menos que éstos entroncaran en algún punto con la carretera principal.

Me parece que estos simples hechos nos dan una explicación sencilla de ciertas cuestiones que a menudo han sido rodeadas de misterio. Hablar de la prioridad de la "sociedad" respecto del individuo es caer en una metafísica insensata; pero decir que una asociación preexistente de seres humanos es anterior a cada ser humano particular que viene a este mundo es un lugar común. Estas asociaciones son formas definidas de la interacción de unas personas con otras, es decir, forman costumbres, instituciones. En toda la historia no hay problema más artificial que el de cómo proceden los "individuos" para formar la "sociedad", pues es producto del gusto por barajar conceptos, y la discusión se prolonga porque se impide a los conceptos estar en conveniente contacto con los hechos. Basta con recordar los hechos relativos a la natalidad y al sexo, para darse cuenta de lo artificiosos que son los conceptos que intervienen en este problema.

Es, en cambio, de suma importancia el problema de la forma en que esos sistemas establecidos, y más o menos profundamente arraigados, de interacción, que llamamos grupos sociales, grandes y pequeños, modifican las actividades de los individuos que por fuerza están cogidos en ellos y la forma en que las actividades de los individuos componentes modifican y dan nueva dirección a las costumbres establecidas. Desde el punto de vista de la costumbre y de su precedencia a la formación de los hábitos en los seres humanos que nacen y van creciendo gradualmente hasta llegar a la madurez, los hechos que actualmente se agrupan por lo general en el concepto de mente colectiva, de grupo, nacionales, de multitud, etc., etc., pierden el aire de misterio que los envuelve cuando la mente se considera (como nos enseña a considerarla la psicología ortodoxa) como algo que precede a la acción. Es difícil aceptar que mente colectiva quiera decir otra cosa que una costumbre a la que en determinado momento se ha llevado a la conciencia explícita y destacada de sí misma, de manera emocional o intelectual.[1]

La familia en que uno nace es una de tantas en una población o ciudad que ejerce interacción con otros sistemas de actividad más o menos integrados y que incluye diversas agrupaciones, iglesias, partidos políticos, clubes, camarillas, sociedades, sindicatos, corporaciones, etc. Si partimos del concepto tradicional de que la mente es algo completo en sí mismo, muy bien puede causarnos confusión el problema de saber cómo se genera una mente común, unas formas comunes de sentir, creer y formular propósitos, cómo se forman después esos grupos. El caso es totalmente distinto si reconocemos que siempre debemos partir de la acción colectiva, o sea, de algún sistema bien establecido de interacción entre individuos. La solución del problema del origen y desarrollo de esos diversos grupos o costumbres definidas que existan en cualquier tiempo y lugar particulares no se encuentra en la referencia a causas, elementos y fuerzas psíquicas, sino a hechos de la acción, como las necesidades de alimento, de habitación, de tener consorte, o alguien a quien hablar y escuchar, de controlar a otros, etc., necesidades que se intensifican por el hecho ya mencionado de que cada persona al nacer

es una criatura indefensa y dependiente de los demás. Naturalmente, no quiero decir que el hambre, el miedo, el amor sexual, el espíritu gregario, la simpatía, el amor paternal, la afición a mandar o ser mandado, la imitación etc., no tengan intervención ninguna. Quiero decir que estas palabras no expresan elementos o fuerzas que sean psíquicas o mentales de primera intención sino denotan *formas de comportamiento.* Estas formas de comportamiento implican interacción y formación previa de grupos; y para comprender la existencia de maneras o hábitos organizados necesitaremos ciertamente recurrir a la física, la química y la fisiología, más que a la psicología,

Hay, sin duda, un gran misterio en por qué tiene que existir eso que se llama estar consciente; pero si la conciencia existe, no tiene nada de misterioso el hecho de que esté conectada con lo que lo está. Es decir, si una actividad que promueva la influencia mutua de diversos factores internos o una actividad colectiva, entra en estado consciente, parecería natural que tomara la forma de una emoción, creencia o propósito que reflejara la interacción, que fuera una conciencia "nuestra" o una conciencia "mía". Con esto se quiere decir que participarían de ella quienes están implicados en la costumbre colectiva, o que sería más o menos semejante en todos ellos, y también que se le consideraría tan concerniente a otros como a uno mismo. Por ejemplo, una costumbre familiar o un hábito establecido de acción se ponen en contacto y entran en conflicto con los de otra familia; la emoción del orgullo ofendido, la creencia en la propia superioridad, en ser "tan bueno como los demás", y la intención de sostener nuestros puntos de vista son, naturalmente, *nuestro* sentimiento e idea de *nuestro* valer y posición. Póngase en lugar de la familia un partido político o toda una nación, y la situación continúa siendo la misma. Las condiciones que determinan la naturaleza e intensidad del sentimiento del grupo en cuestión son materias de máxima importancia, pero no son, como tales, objeto de estudio de la psicología sino de la historia política, de las leyes, de la religión, de la economía, de los inventos, de la técnica, de las comunicaciones e intercambios, etc. La psicología interviene como un instrumento indispensable pero sólo en la cuestión de comprender estos diversos tópicos especiales y no en la de saber qué fuerzas psíquicas forman una mente colectiva y en consecuencia un grupo social, ya que esta manera de exponer el caso equivale a poner la carreta muy delante del caballo y naturalmente acumula sobre sí oscuridades y misterios. En pocas palabras, los hechos primordiales de la psicología social se centran en el hábito colectivo, en la costumbre. Además de la psicología general del hábito —que *es* general y no individual en cualquier sentido inteligible de esa palabra — necesitamos conocer exactamente cómo las diferentes costumbres dan forma a los deseos, creencias y propósitos de aquellos a quienes afectan. El problema de la psicología social no es saber cómo actúan las mentes individuales o colectivas para formar grupos sociales y costumbres, sino ver cómo las diferentes costumbres, los arreglos interactuantes establecidos, forman y fomentan mentes diferentes. De esta declaración

general volvemos a nuestro problema en particular, que es observar de qué manera el carácter rígido de las costumbres pasadas ha influido desfavorablemente en las creencias, emociones y propósitos que conciernen a la moral.

Volvemos al hecho de que los individuos comienzan su carrera en la vida como niños. Porque la maleabilidad del joven es una tentación para quienes tienen mayor experiencia y por tanto mayor poder, a la que rara vez se resisten; se la considera como arcilla que puede moldearse de acuerdo con los patrones establecidos. Se olvida el hecho de que maleabilidad significa también poder para cambiar las costumbres que prevalecen. Se considera la docilidad no como capacidad de aprender todo lo que el mundo puede enseñar, sino como la sujeción a aquellas instrucciones de otras personas, que reflejan los hábitos comunes *de ellas.* Ser verdaderamente dócil es estar dispuesto a aprender todas las lecciones de la experiencia activa, investigadora y creciente. La calidad inerte y estúpida de las costumbres comunes pervierte el aprendizaje, convirtiéndolo en una inclinación sumisa a seguir el camino que otros indican, en una conformidad, en una obligatoriedad, en un abandono del escepticismo y de la experimentación. Cuando pensamos en la docilidad de los jóvenes, lo que primero viene a nuestra mente son los volúmenes de información que los adultos desean imponerles y las maneras de actuar que quieren que se reproduzcan en ellos. Pensamos enseguida en las insolentes coerciones, en los insinuantes coechos y en las solemnidades pedagógicas con que puede marchitarse la frescura de la juventud y embotarse su vívida curiosidad. La educación se convierte en el arte de sacar ventaja de la indefensión de los jóvenes; la formación de los hábitos se vuelve una garantía de la conservación de las barreras levantadas por la costumbre.

Por supuesto, no se olvida del todo que los hábitos son habilidades, artes; cualquiera exhibición vistosa de destreza adquirida en cuestiones físicas, como la de un acróbata o un jugador de billar, despierta la admiración universal; pero preferimos que la fuerza de innovación se limite a cuestiones técnicas y reservamos nuestra admiración para aquellas manifestaciones que exhiben virtuosismo en vez de virtud. En las cuestiones morales se acepta que es suficiente con que un ideal haya sido ejemplificado en la vida de un líder, de manera tal que todo lo que tienen que hacer los demás es seguirlo y reproducirlo. En cada rama de conducta hay un Jesús o un Buda, un Napoleón o un Marx, un Froebel o un Tolstoi cuyas normas de acción, que exceden nuestra capacidad, se fueron reduciendo en escala hasta hacerse imitables, a medida que pasaron a través de varios grupos sucesivos de líderes menores.

La noción de que basta con que la idea, el fin, esté presente en la mente de alguna autoridad, domina en la educación formal y se infiltra en la educación inconsciente que se deriva del contacto e intercambio ordinarios. Cuando se piensa que seguir el ejemplo es normal, es casi seguro que se considere la originalidad como excéntrica; pero, si la

independencia fuera la regla, la originalidad estaría sujeta a duras pruebas experimentales que la librarían de una excentricidad caprichosa, como ocurre, por ejemplo, en las matemáticas superiores. El régimen de la costumbre supone que el resultado es igual, lo mismo si el individuo comprende lo que está haciendo, que si ejecuta simplemente ciertos movimientos mientras pronuncia las palabras de otros; porque se estima que la repetición de las fórmulas es de mayor importancia, en general, que la repetición de las obras. Decir lo que la secta, grupo o clase dice es la forma de probar que uno también comprende y aprueba los principios a que se adhiere. En teoría, la democracia debiera ser un medio de estimular el pensamiento original y de provocar una acción deliberada y previamente ajustada para enfrentarse a nuevas fuerzas. De hecho, está todavía tan en ciernes, que su efecto principal es multiplicar las ocasiones de imitación. El que, a pesar de este hecho, el progreso sea más rápido que en otras formas sociales, se debe a puro accidente, ya que los diversos modelos se contraponen unos a otros, dando así a la individualidad una oportunidad en el caos resultante de opiniones. En la democracia común y corriente, se aclama el éxito con más entusiasmo que en otras formas sociales, y se rodea al fracaso con una cauda de ecos más resonantes; pero el prestigio que así se da al éxito es en su mayor parte adventicio. El triunfo de una idea atrae a los demás, no tanto por sí misma como por la preeminencia debida a una publicidad multitudinaria y a un enjambre de imitadores.

Hasta los pensadores liberales han considerado el hábito como conservador en esencia, no debido al carácter de las costumbres existentes. De hecho, sólo en una sociedad dominada por modos de creencia y admiración establecidos por costumbres pasadas, es el hábito más conservador que progresista, todo depende de su calidad. El hábito es una capacidad, un arte formado a través de la experiencia pasada; pero el que una habilidad se limite a la repetición de actos anteriores adaptados a condiciones pasadas o que esté disponible para adaptarse a nuevas circunstancias, depende exclusivamente de la clase de hábito que sea. La tendencia a pensar que sólo los “malos” hábitos prestan un mal servicio y que se los puede enumerar convencionalmente, conduce a hacer a todos los hábitos más o menos malos. Pues lo que hace malo a un hábito es esclavizarlo a viejos carriles. El concepto común de que la sujeción a buenos fines convierte la rutina mecánica en un bien es una negación del principio de la bondad moral; identifica a la moralidad con lo que *fue* alguna vez racional, tal vez en alguna experiencia propia, pero más probablemente en la experiencia de otro a quien ahora se considera ciegamente como la máxima autoridad. El verdadero meollo de la racionalidad (y de la bondad de conducta) está en el efectivo dominio de las condiciones que entran en actividad *ahora;* el estar satisfecho con repetir, con seguir los carriles que en otras condiciones condujeron al bien, es la forma más segura de crear el descuido acerca del bien presente y real.

Consideremos lo que ocurre al pensamiento cuando el hábito es puramente la facultad de repetir actos sin pensar. ¿En dónde existe y actúa el pensamiento cuando se le excluye de las actividades habituales? ¿No se le priva necesariamente del poder efectivo, de la capacidad de controlar los objetos y de dominar los sucesos? Los hábitos privados de pensamiento y el pensamiento fútil son dos aspectos del mismo hecho. Alabar un hábito porque es conservador, en tanto que se estima el pensamiento como la principal fuente del progreso, equivale a tomar el camino más seguro para hacer que el pensamiento sea abstruso e incongruente y el progreso sea cuestión de accidente. El hecho concreto que respalda la separación habitual entre cuerpo y mente, práctica y teoría, realidades e ideales, es precisamente esta separación entre el hábito y el pensamiento. El pensamiento que no existe dentro de los hábitos ordinarios de acción carece de medios de ejecución; al carecer de aplicación, carece también de examen y de criterio, por lo que está condenado a vivir en un reino separado. Si tratamos de obrar de acuerdo con él, nuestras acciones son torpes y forzadas, entran en actividad hábitos contradictorios (como ya hemos visto) que traicionan nuestro propósito. Después de algunas experiencias de este tipo, se decide subconscientemente que el pensamiento es demasiado alto y precioso para exponerlo a las contingencias de la acción; se le reserva para usos aparte; el pensamiento alimenta sólo pensamientos y no acción. Los ideales no deben correr el riesgo de contaminarse y pervertirse por contacto con las condiciones reales. El pensamiento, entonces, se refugia en cuestiones especializadas y técnicas, que influyen en la acción sólo en la biblioteca o el laboratorio, o bien se convierte en sentimental.

Mientras tanto, hay ciertos hombres "prácticos" que combinan el pensamiento y el hábito y que son efectivos. Piensan en lo que puede acarrearles ventaja y sus hábitos corresponden a ello, dominan la situación real y fomentan la rutina en los demás, así como también alientan aquellas ideas y conocimientos que se mantienen lejos de las cuestiones reales. A esto le llaman sostener las normas de lo ideal, alaban la conformidad, llamándola espíritu de grupo, lealtad, devoción, obediencia, industriosidad, ley y orden. Combinan el respeto por la ley (que para ellos significa el orden del estado existente) por parte de los demás, con una diestra y cuidadosa manipulación de ella a beneficio de sus propios fines. Mientras condenan en los demás, como anarquía subversiva, cualquier señal de pensamiento independiente o de pensar por sí mismos, pues tales pensamientos podrían perturbar las condiciones de que se aprovechan, piensan y literalmente *para* ellos mismos o sea *en* ellos mismos. Este es el eterno juego de los hombres prácticos. De aquí que, sólo por accidente, el "pensamiento" apartado y rico de los pensadores profesionales se traduzca en acción y afecte a la costumbre.

La facultad de pensar no puede escapar a la influencia del hábito más que cualquiera otra cosa humana. Si no es una parte de los hábitos ordinarios, es un hábito por separado

que existe al lado de otros, aparte de ellos y tan aislado e insensible como la estructura humana lo permita. La teoría es una posesión del teórico; el intelecto, del intelectual. La llamada separación de la teoría y la práctica significa de hecho la separación de dos clases de práctica, una que se verifica en el mundo exterior y otra en el estudio. El hábito de pensar requiere el dominio de ciertos materiales (como necesariamente ocurre con todo hábito), pero éstos son técnicos, como libros, palabras; las ideas se hacen objetivas al ponerse en acción, pero la palabra y la escritura monopolizan su campo de actividad; aun entonces, se hacen esfuerzos subconscientes para que las palabras usadas no sean comprendidas por todos. Los hábitos intelectuales, como todos, requieren un medio ambiente pero su medio es el estudio, la biblioteca, el laboratorio o la academia; al igual que otros hábitos, producen resultados externos, posesiones. Algunos hombres adquieren ideas y conocimientos, como otros riqueza monetaria. Aun cuando practican el pensamiento para sus propios fines especiales, lo reprueban en las masas indoctas e inestables, para las cuales los "hábitos", o sea, las rutinas sin discernimiento, son una necesidad. Apoyan la educación popular hasta el punto de diseminar, como materia de información impuesta para los más, lo que los menos han establecido por medio del pensamiento y hasta el punto de convertir una docilidad original hacia lo nuevo en una docilidad hacia la repetición y la conformidad.

Todo hábito, empero, implica mecanización. Es imposible sin establecer un mecanismo de acción fisiológicamente arraigado que opere automática o "espontáneamente" cuando se le da la señal, pero la mecanización no es necesariamente *todo* el hábito. Veamos las condiciones en que se forman las primeras capacidades útiles para la vida. Cuando un niño empieza a andar, observa atentamente, experimenta intensa y deliberadamente, trata de ver lo que va a ocurrir y mantiene una vigilante curiosidad en cada incidente; lo que otros hacen, la ayuda que prestan y los modelos que presentan, no obran como limitaciones sino como estímulos a sus propios actos, como refuerzos a su percepción y esfuerzo personales; el primer paso vacilante es como una romántica aventura hacia lo desconocido, y cada facultad que adquiere el pequeño es un descubrimiento delicioso de las propias fuerzas y de las maravillas del mundo. Tal vez no podamos conservar en nuestros hábitos de adulto ese intenso gusto de la inteligencia, ni esa frescura de la satisfacción que causan las facultades recién descubiertas, pero hay con certeza un término medio entre el normal ejercicio de las facultades, que incluye cierta incursión en lo desconocido y una actividad mecánica circunscrita a un mundo incoloro. Hasta tratándose de máquinas inanimadas, consideramos superior aquella invención que adapta sus movimientos a condiciones variables.

Toda vida opera por medio de un mecanismo y, cuanto más elevada sea la forma de vida, más complejo, seguro y flexible será el mecanismo. Este solo hecho debiera salvarnos del error de oponer la vida al mecanismo, reduciendo con ello este último a un

automatismo irracional, y la primera, a una vanidosa exhibición carente de objeto. ¡Qué delicados, rápidos, seguros y variados son los movimientos de un violinista o de un grabador! ¡De qué manera tan certera expresan cada matiz de la emoción y cada faceta de la idea! El mecanismo es indispensable, pues, si cada acto tuviera que buscarse conscientemente en el momento de ejecutarse intencionalmente, la ejecución sería penosa y el resultado torpe y vacilante. Sin embargo, la diferencia entre el artista y el mero técnico es inconfundible; el artista es un técnico maestro; la técnica o mecanismo está fusionada con el pensamiento y el sentimiento; el ejecutor "mecánico" permite que el mecanismo rija la ejecución. Es absurdo decir que este último da muestras de hábito y el primero no. Nos enfrentamos a dos clases de hábito, el inteligente y el rutinario. Toda vida tiene su *élan* pero sólo el predominio de los hábitos muertos la desvía hasta dejarla en un mero *élan.*

No obstante, el dualismo corriente de mente y cuerpo, pensamiento y acción, está tan arraigado que se nos enseña (y se dice que la ciencia apoya esta enseñanza) que el arte, el hábito del artista, es adquirido por medio de previos ejercicios mecánicos de repetición en los que la destreza, independiente del pensamiento, es el objetivo, hasta que repentinamente, como por arte de magia, el sentimiento y la imaginación toman posesión de ese mecanismo sin alma que se convierte en dócil instrumento de la mente. El hecho, la realidad científica, es que, hasta en sus ejercicios, en sus prácticas *para* adquirir destreza, el artista usa un arte que ya posee; adquiere mayor habilidad porque la práctica *de* la destreza es más importante para él que la práctica *para* obtenerla. De otra manera los dones naturales no tendrían valor ninguno, y un ejercicio mecánico suficiente haría de cualquier persona un experto en cualquier campo. Un hábito flexible y sensitivo se hace más variado, más adaptable, por medio de la práctica y el uso. Todavía no comprendemos por completo los factores fisiológicos que intervienen en la rutina mecánica, por una parte, y la habilidad artística, por la otra; pero sí sabemos que esta última es tan hábito como la primera. Ya se trate del cocinero, del músico, del carpintero, del ciudadano o del estadista, el hábito inteligente o artístico es lo deseable y la rutina lo indeseable o, por lo menos, deseable e indeseable respectivamente desde todo punto de vista, excepto uno.

Quienes ambicionan monopolizar el poder social encuentran conveniente la separación entre hábito y pensamiento, acción y alma, tan característica en la historia. Ya que ese dualismo les permite ser ellos los que piensen y hagan los planes, en tanto que los demás siguen siendo los dóciles, aunque torpes, instrumentos de ejecución. Mientras no cambia esta situación, la democracia está expuesta a ser pervertida en su realización. Con nuestro actual sistema de educación —con lo que indica algo mucho más extenso que la instrucción—, la democracia multiplica las ocasiones de practicar la imitación, pero no aquellas en que el pensamiento entra en acción. Si el resultado visible es una confusa

mescolanza en vez de una ordenada disciplina de los hábitos, se debe a que se han puesto tantos modelos que imitar que tienden a anularse unos a otros, de manera que los individuos no tienen ni la ventaja de un adiestramiento uniforme ni la de una adaptación inteligente. De aquí que un intelectual de aquellos para quienes el pensar es en sí mismo un hábito separado, infiera que hay que elegir entre esa confusión y desorden y una burocracia, y prefiere esta última, aunque con otro nombre, por lo común el de aristocracia del talento y la inteligencia y, posiblemente, hasta el de dictadura del proletariado.

Se ha dicho en repetidas ocasiones que el dualismo filosófico de mente y cuerpo comúnmente aceptado, el dualismo de espíritu y mera acción externa, no es, en todo caso, sino un reflejo intelectual del divorcio social entre el hábito rutinario y el pensamiento, los medios y los fines, la práctica y la teoría. Es difícil saber qué admirar más, si la sagacidad con que Bergson ha penetrado a través de la acumulación de tecnicismos históricos para llegar a este hecho esencial o deplorar la habilidad artística con que ha recomendado la división y la sutileza metafísica con que se ha empeñado en establecer su necesaria e inmutable naturaleza, ya que esta última tiende a confirmar y ratificar el dualismo con toda su inaceptabilidad. En conclusión, lo principal es encontrar, descubrir. Concebir la relación de espíritu y vida con materia y cuerpo como asunto de una fuerza que se sobrepone al hábito, aun cuando deja tras de sí una secuela de hábitos rutinarios, implicará a la larga un reconocimiento de la necesidad de la unificación continua entre espíritu y hábito, y no en una ratificación de su divorcio.

Cuando Bergson lleva la lógica implícita hasta el punto de reconocer abiertamente que, sobre esta base la inteligencia concreta se ocupa sólo de los hábitos que se incorporan o tratan objetos, y que nada queda al espíritu, al pensamiento puro, a no ser un ciego ímpetu o impulso hacia adelante, la conclusión neta será, indudablemente, que hay necesidad de corregir las premisas fundamentales de la separación entre el alma y el hábito. Una fuerza creadora ciega es susceptible de resultar tanto destructiva como creadora; el impulso o *élan vital* puede deleitarse en la guerra y no en las laboriosas artes de la civilización; y la intuición mística de un impulso ostensible, pero inerte, puede ser un mal sustituto del trabajo minucioso de una inteligencia encarnada en las costumbres e instituciones, de una inteligencia que crea por medio de continuos y flexibles artificios de reorganización. Las cualidades encomiables que Bergson atribuye al *élan vital* no fluyen de la naturaleza de éste sino de una reminiscencia del optimismo romántico, optimismo que no es sino el reverso del pesimismo frente a lo real. Una vida espiritual que no es sino un ímpetu ciego separado del pensamiento (del que se dice está confinado a la manipulación mecánica de objetos materiales para uso personal) está expuesta a tener los atributos del Demonio a pesar de que se le ennoblezca con el nombre de Dios.

[1] La psicología de las masas obedece a los mismos principios, pero en sentido negativo. La multitud y la masa expresan una desintegración de los hábitos, que pone en libertad el impulso y que hace a las personas susceptibles a estímulos inmediatos, más que a un funcionamiento de los hábitos tal como el que se encuentra en el espíritu de un club, escuela de pensamiento o un partido político. Los dirigentes de una organización, o sea, de una interacción de hábitos establecidos, pueden recurrir deliberadamente, sin embargo, con el objeto de realizar algún plan, a estímulos que, atravesando la corteza de la costumbre ordinaria, liberen ciertos impulsos en escala tal que se cree una psicología de masas. Como el miedo es una reacción normal a lo desconocido, la angustia y la sospecha son las fuerzas que con más frecuencia se ponen en juego para lograr este resultado junto con la creación de vastas y vagas esperanzas contrarias. Ésta es una técnica frecuentemente usada en apasionadas campañas políticas, en la iniciación de una guerra, etc., pero la asimilación que hace Le Bon, entre la psicología de la democracia y la de la multitud, en lo que respecta a vencer al juicio individual, es muestra de falta de visión psicológica. En una democracia política se ve una subordinación del pensamiento, como la que puede observarse en cualquier convención o institución; esto es, el pensamiento se sumerge en el hábito. En la psicología de la multitud o la masa, se sumerge en emociones indefinidas. En China y Japón se acusa con mayor frecuencia la psicología de la multitud, que en los países democráticos occidentales, lo que a mi juicio no se debe a una psicología esencialmente oriental sino a antecedentes más próximos de rígidas y sólidas costumbres unidas a los fenómenos inherentes a un periodo de transición. La introducción de muchos estímulos nuevos provoca situaciones en las que los hábitos no sirven ya de lastre, por lo que las grandes olas de emoción pueden arrastrar con facilidad a las masas. A veces son olas de entusiasmo por lo nuevo; y, a veces, son una reacción violenta contra ello, pero en ambos casos son igualmente arrolladoras. La guerra ha dejado tras de sí una situación hasta cierto punto semejante en los países occidentales.

V. LA COSTUMBRE Y LA MORALIDAD

A EFECTOS prácticos, moral significa costumbres, maneras populares de obrar, hábitos colectivos establecidos. Esto es un lugar común para el antropólogo, aunque el moralista teorizante sufre generalmente la ilusión de que su propio tiempo y lugar son, o debieran ser, una excepción; pero en todo tiempo y lugar, las costumbres proporcionan las normas de las actividades personales, son el patrón en que debe entretejerse la actividad personal. Esto es tan cierto ahora como lo ha sido siempre; pero debido a la actual movilidad y la mezcla de costumbres, el individuo dispone ahora de una enorme variedad de patrones de costumbres, y puede ejercitar su ingenio personal al escoger y reacomodar sus elementos. En pocas palabras, puede, si así lo quiere, adaptar inteligentemente las costumbres a las condiciones, con lo cual las modifica. En todo caso, las costumbres constituyen normas morales, ya que son demandas activas de ciertas maneras de obrar. Todo hábito crea una expectación inconsciente y forma una determinada perspectiva. Lo que los psicólogos han expuesto laboriosamente con el título de asociación de ideas, tiene muy poco que ver con las ideas y mucho o más bien todo con la influencia del hábito sobre el recuerdo y la percepción. Un hábito rutinario, cuando se le perturba, genera incomodidad, eleva una protesta para volver a su primitivo carril y crea la sensación de que es necesario algún acto expiatorio o, de no ser así, se retrae a una reminiscencia casual. La esencia de la rutina consiste en insistir en su propia continuidad, interrumpirla equivale a una violación de derecho, desviarse de ella es una transgresión.

Todo lo que la metafísica ha dicho acerca del *nisus* del Ser por conservar su esencia, y todo lo que la psicología mitológica ha expresado con respecto a un especial instinto de conservación, es un disfraz de la autoconfirmación persistente del hábito. Éste es una energía organizada en ciertos canales; cuando se le perturba, se inflama en forma de resentimiento o de una fuerza vengadora. Decir que será obedecido, que las costumbres hacen las leyes, que el *nomos* es el señor de todo, sólo equivale, a fin de cuentas, a decir que el hábito es el hábito. La emoción es una perturbación que se origina al oponerse a un hábito o al interrumpirlo; y la reflexión, en términos generales, es el penoso esfuerzo de los hábitos perturbados por reacomodarse. Es una lástima que Westermarck en su

monumental recopilación de hechos que muestran la conexión entre la costumbre y la moral,[1] esté aún tan influido por la psicología subjetiva actual, que malinterprete el significado de sus datos; pues aunque reconoce la objetividad de la costumbre, considera al resentimiento y la aprobación por simpatía como sentimientos íntimos distintivos o como estados conscientes que dan origen a los actos. En su anhelo de hacer a un lado una ficticia fuente racional de la moral, establece una base emocional igualmente irreal. En verdad, los sentimientos, así como la razón, surgen dentro de la acción. La interrupción de una costumbre o hábito es fuente de resentimiento por simpatía, en tanto que la aprobación manifiesta se atribuye a la fidelidad a la costumbre mantenida en circunstancias excepcionales.

Quienes reconocen el sitio que ocupa la costumbre en las formas sociales inferiores, consideran por lo general que su presencia en una sociedad civilizada es una mera supervivencia o, como Sumner, imaginan que reconocer su lugar de residencia es tanto como negar toda racionalidad y principio a la moralidad, lo que equivale a afirmar que existen fuerzas ciegas y arbitrarias en la vida. Este punto de vista ya se ha estudiado. Pasa por alto el hecho de que la verdadera oposición no está entre la razón y el hábito, sino entre la rutina, el hábito carente de inteligencia, y el hábito inteligente o arte. Hasta una costumbre salvaje puede ser razonable en aquello en que se adapte a las necesidades y usos sociales; la experiencia puede añadir a tal adaptación un reconocimiento consciente de ella, y entonces la costumbre de raciocinar se suma a otra anterior.

La racionalidad externa o adaptación precede a la mental, lo que equivale a decir que, tanto en la moral como en la física, las cosas tienen que existir antes de que podamos percibirlas, y que la racionalidad mental no es un don congénito, sino que nace de la intercomunicación con adaptaciones y relaciones objetivas; punto de vista que, bajo la influencia del concepto de conocer lo semejante por lo semejante, ha sido desfigurado hasta convertirse en idealismo platónico y otros idealismos objetivos. La razón, como observación de una adaptación de los actos a resultados convenientes, no es, sin embargo, una mera y ociosa imagen reflejada de hechos preexistentes; es un suceso adicional que tiene su propio curso, que da origen a una elevada apreciación emocional y proporciona un nuevo motivo para despertar fidelidades anteriormente ciegas; crea una actitud de crítica, de investigación, y hace al hombre sensible a las brutalidades y extravagancias de las costumbres. En pocas palabras, se convierte en la costumbre de tener expectaciones y perspectivas, en una exigencia activa de razonabilidad en otras costumbres. La disposición a reflexionar no se autogenera, ni tampoco es un don divino; surge de las costumbres sociales en determinadas circunstancias excepcionales, como lo vemos en el caso de los griegos; pero, una vez engendrada, establece una nueva costumbre capaz de ejercer la más revolucionaria influencia sobre otras costumbres.

De aquí se deriva la creciente importancia de la racionalidad o inteligencia personal, en teoría moral, si no en la práctica. El que las costumbres comunes y corrientes se contradigan unas a otras, el que muchas de ellas sean injustas y el que, sin crítica, ninguna de ellas esté capacitada para ser la guía de la vida, fue el descubrimiento con que el ateniense Sócrates inició la teorización moral consciente. Sin embargo, muy pronto se le presentó un dilema, el mismo que constituye el peso de los escritos éticos de Platón y que es el siguiente: ¿Cómo podrá el pensamiento, que es personal, llegar a normas aplicables a todos, o sea a las que, usando la terminología moderna, se llaman objetivas? La solución que encontró Platón es que la razón es en sí misma objetiva, universal, cósmica y que hace del alma individual su vehículo. El resultado, empero, fue simplemente sustituir la ética de las costumbres por una ética metafísica o trascendental. Si Platón hubiera podido observar que la reflexión y la crítica expresan un conflicto de costumbres y que su propósito y fin es reorganizar y reajustar las costumbres, el curso subsecuente de la teoría moral habría sido muy diferente. La costumbre habría proporcionado el necesario lastre objetivo y sustancial y el raciocinio personal o inteligencia reflexiva habría sido considerado como el órgano necesario de la iniciativa experimental y de la invención creadora, en la modificación de la costumbre.

Hemos de enfrentarnos a otra dificultad que, como una ola enorme, trata de sepultarnos. Se dice que derivar normas morales de las costumbres sociales es despojar a estas últimas de toda autoridad, que la moral implica la subordinación del hecho a la consideración ideal, en tanto que la concepción mencionada hace de la moral algo secundario respecto del hecho escueto, lo que equivale a privarla de dignidad y jurisdicción. La objeción tiene el respaldo de la fuerza de la costumbre de los moralistas teóricos y, por lo tanto, en su negación de las costumbres se apoya precisamente en el concepto que ataca. Esta crítica se basa en una separación falsa; se arguye, en efecto, que las normas ideales anteceden a las costumbres y les confieren su calidad moral, o bien, que, siendo posteriores a las costumbres y originándose en ellas, son meros productos secundarios accidentales. Pero ¿cómo se aplica el caso al lenguaje? Los hombres no planearon el lenguaje, no tenían el propósito consciente de lograr objetivos sociales cuando empezaron a hablar, ni tampoco principios gramaticales y fonéticos anteriores, por medio de los cuales regular sus esfuerzos para comunicarse entre sí, estas cosas vienen después del hecho y son debidas a él. El lenguaje nació de balbuceos sin inteligencia, de movimientos instintivos llamados gestos y de la presión ejercida por las circunstancias, pero, sin embargo, una vez que empieza a existir, es lenguaje y funciona como tal. No actúa para perpetuar las fuerzas que lo produjeron, sino para modificarlas y darles nueva dirección. Tiene el lenguaje tan trascendental importancia que se extrema el cuidado en su uso. Se produce la literatura y enseguida se forma un vasto aparato de gramática, retórica, diccionarios, crítica literaria, revistas, ensayos y, en fin, una literatura

derivada *ad libitum*. La educación, la instrucción, se convierten en una necesidad; el conocimiento de las letras, en un fin. Para abreviar, al producirse el lenguaje, satisface viejas necesidades y abre nuevas posibilidades, origina exigencias que producen efectos, los cuales no están limitados al habla y la literatura sino que se extienden a la vida común en forma de comunicación, consejo e instrucción.

Lo que se dice de la institución del lenguaje puede aplicarse a cualquier otra institución. La vida familiar, la propiedad, las formas legales, las iglesias y escuelas, las academias de arte y ciencia, no se originaron para servir fines conscientes, ni su generación fue regulada por la plena conciencia de principios de razón y derecho. Sin embargo, cada institución, al desarrollarse, ha traído consigo necesidades, expectaciones, reglas y normas que no son meros adornos de las fuerzas que las produjeron ni ociosas decoraciones del escenario sino fuerzas adicionales que reconstruyen, abren nuevos caminos a la empresa e imponen nuevos trabajos. Son, en resumen, civilización, cultura, moralidad.

Pero vuelve a plantearse la cuestión: ¿qué autoridad tienen las normas e ideas que se originaron en esta forma? ¿Qué derecho tienen sobre nosotros? En cierto sentido, la pregunta no tiene respuesta; y, sin embargo, en el mismo sentido, es incontestable sea cual fuere el origen y sanción que se atribuya a las obligaciones y lealtades morales. ¿Por qué tomar en cuenta las realidades ideales metafísicas y trascendentales, aunque aceptemos que sean las autoras de las normas morales? ¿Por qué hacer esto, cuando me agradaría hacer alguna otra cosa? Toda cuestión moral puede reducirse a esta interrogación si así se desea. En un sentido empírico, sin embargo, la respuesta es sencilla: la autoridad que tienen es la de la vida, ¿Para qué usar el idioma, cultivar la literatura, adquirir y aumentar la ciencia, mantener la industria y someterse a los refinamientos del arte? Todo esto equivale a preguntar: ¿para qué vivir? La única respuesta es que si se va a vivir, debe vivirse una vida cuya sustancia la constituyen todas esas cosas; y lo único sensato que podemos preguntarnos ahora es *cómo* las vamos a usar y a ser usados por las mismas, no si las usaremos o dejaremos de hacerlo. No es posible, en ningún caso, meter tras ellas a la razón y los principios morales, puesto que de ellas nacen. Pero han nacido tanto en su interior como en su exterior y existen como parte de dichas cosas. Nadie puede eludirlas aunque quiera, nadie puede escapar al problema de *cómo* comprometernos con la vida, ya que, en todo caso, tiene que hacerlo de un modo u otro o, de lo contrario, deberá renunciar a la vida y abandonarla. En resumen, no se trata de escoger entre una autoridad moral fuera de la costumbre y otra dentro de ella, sino de adoptar costumbres más o menos inteligentes e importantes.

Es bastante curioso el hecho de que el principal efecto práctico de la negativa a reconocer la conexión entre la costumbre y las normas morales, es divinizar alguna costumbre especial y considerarla como eterna, inmutable, fuera de toda crítica y

corrección. Esta consecuencia es especialmente dañina en tiempos de rápido flujo social, ya que conduce a una disparidad entre las reglas nominales —que se vuelven ineficaces e hipócritas en proporción directa con su exaltación teórica— y los hábitos reales, que tienen que tomar en cuenta las condiciones existentes. Esta disparidad engendra desorden; pero, como la irregularidad y la confusión son prácticamente intolerables, engendran una nueva regla en una u otra forma. Sólo la perturbación completa de las bases físicas de la vida y la seguridad, como la que producen las epidemias y el hambre, puede arrojar a la sociedad a un total desorden; ninguna transición intelectual, por importante que sea, puede perturbar seriamente el tenor principal de la costumbre o la moral. De aquí que el mayor peligro que hay en el intento de mantener la inmutabilidad de las viejas normas en un periodo de cambio social, no sea en un relajamiento moral generalizado, sino más bien en un choque de clases, en un conflicto irreconciliable de normas y propósitos morales, que es la forma más grave de la lucha de clases.

Pues las clases separadas forman sus propias costumbres, o sea, sus propios principios morales activos. Mientras la sociedad se mantenga en su mayor parte inmóvil, estos diversos principios y propósitos que la rigen no chocan entre sí, sino que coexisten unos al lado de otros en diferentes estratos sociales; el poder, la gloria, el honor, la magnificencia y la fe mutua, aquí; la laboriosidad, la obediencia, la abstinencia, la humildad y la reverencia allá; virtudes nobles y plebeyas. El vigor, la valentía, la energía, el espíritu de empresa aquí; la sumisión, la paciencia, el encanto y la fidelidad personal allá; virtudes masculinas y femeninas. Empero, la movilidad invade a la sociedad; la guerra, el comercio, los viajes y las comunicaciones ponen en contacto con los pensamientos y deseos de otras clases sociales; nuevos inventos de la industria productora perturban la distribución establecida de las costumbres, y entonces los hábitos congelados se derriten, y una inundación revuelve las cosas que antes estuvieron separadas.

Cada clase está plenamente convencida de la rectitud de sus propios fines y, por lo mismo, no es demasiado escrupulosa en cuanto a los medios que usa para lograrlos. Un sector proclama la supremacía del orden, la de un viejo orden que favorece sus propios intereses; el otro sostiene su derecho a la libertad e identifica la justicia con sus anhelos contenidos. No hay un terreno común, un entendimiento moral, ni se han formulado normas de arbitraje. En nuestros días, este conflicto se presenta entre las clases propietarias y las que dependen del jornal diario, entre hombres y mujeres, entre viejos y jóvenes. Cada clase apela a su propio concepto del derecho y piensa que el de la otra es creación del deseo personal, del capricho o la obstinación. La movilidad ha afectado también a los pueblos; las naciones y las razas se enfrentan unas a otras, cada una con sus propias normas inmutables. Jamás existieron en la historia tan numerosos contactos y mescolanzas, ni tantas circunstancias propicias al conflicto, las cuales adquieren mayor

importancia debido a que cada quien considera que está apoyado por principios morales. Las costumbres que se relacionan con lo que ha sido y las emociones que conciernen a lo que está por venir, siguen cada cual su camino independiente. Cada uno de los dos bandos considera a su oponente como un violador intencional de los principios morales, como una expresión de egoísmo o de superioridad de fuerza. La inteligencia, que es el único mensajero de paz posible, habita en el lejano país de la abstracción, o llega después de los acontecimientos, tan sólo para tomar nota de los hechos consumados.

[1] *The Origin and Development of Moral Ideas.*

VI. EL HÁBITO Y LA PSICOLOGÍA SOCIAL

En la exposición anterior, se ha tratado de hacer ver por qué la psicología del hábito es objetiva y social. La acción establecida y regular requiere forzosamente un ajuste de las condiciones que la rodean, condiciones que debe incorporar a sí misma. Para el ser humano, las cuestiones circundantes que directamente le importan son las originadas por las actividades de otros seres humanos. Esto se acentúa y se hace fundamental en la primera infancia, por el hecho de que cada persona comienza su vida dependiendo completamente de los demás. En consecuencia, resulta que aquello que puede llamarse distintamente individual en el comportamiento y la mente no es, como afirma la teoría tradicional, un don congénito. No hay duda de que la individualidad física o fisiológica colora siempre los actos de respuesta y, por lo tanto, modifica la forma que la costumbre adopta en las reproducciones personales. Esta cualidad es muy marcada en los caracteres fuertes y enérgicos, pero es importante observar que es una cualidad del hábito, no un elemento o fuerza que exista aparte del ajuste al medio ambiente y a la que pueda llamarse una mente individual y separada. La psicología ortodoxa, sin embargo, parte precisamente del supuesto de tales mentes independientes. Por mucho que las diferentes escuelas puedan variar en sus definiciones de la mente, todas convienen en esta premisa de la independencia y la anterioridad; por lo que la psicología social parece confusa en su esfuerzo por presentar sus principios en los términos peculiares de la psicología tradicional, ya que lo que la caracteriza es que requiere el abandono de dicha psicología.

La psicología tradicional del alma, mente o conciencia originales separadas, es en verdad un reflejo de las condiciones que apartan a la naturaleza humana de sus relaciones objetivas naturales. Implica primero la separación del hombre respecto de la naturaleza, y luego la de cada hombre respecto de sus semejantes; la primera se pone de manifiesto en la escisión entre alma y cuerpo, puesto que este último está claramente conectado con la naturaleza y es parte de la misma. En esta forma el instrumento de acción y el medio de lograr la continua modificación de ésta, de efectuar la transformación colectiva de viejas actividades en nuevas, es considerado como un misterioso intruso o como un incógnito acompañante. Justo es decir que la psicología de una conciencia separada e independiente comenzó por ser una forma de expresión intelectual de aquellos hechos

morales que consideraban las acciones de índole más importante como asunto privado, como algo que debe resolverse y ejecutarse dentro del carácter en calidad de posesión puramente personal. Los intereses religiosos y metafísicos que deseaban que el ideal fuera un reino separado, coincidieron finalmente con una rebelión práctica contra las costumbres e instituciones comunes y a favor del individualismo psicológico; pero este movimiento (hecho a nombre de la ciencia) reaccionó para confirmar las condiciones de las que surgió, convirtiéndose de un episodio histórico en una verdad esencial. Su exageración de la individualidad es en gran parte una reacción compensatoria contra la presión de las rigideces institucionales.

Toda teoría moral seriamente influida por la teoría psicológica usual tiene forzosamente que dar importancia a ciertos estados de conciencia y a una vida interior privada, a expensas de los actos que encierran significación pública y que incorporan y exigen relaciones sociales. Por lo contrario, una teoría psicológica que se base en los hábitos (y en los instintos, que se convierten en elementos de los hábitos en cuanto se les estimula) fijará su atención en las condiciones objetivas en que éstos se forman y funcionan. El surgimiento actual de una psicología clínica que se rebela contra la tradicional y ortodoxa, es un síntoma de gran importancia ética, una protesta contra la futileza de la teoría psicológica de las sensaciones, imágenes e ideas conscientes, usada como instrumento de comprensión y estudio de la naturaleza humana en concreto. Da pruebas de su sentido de la realidad con su insistencia sobre la honda importancia de las fuerzas inconscientes para determinar no sólo la conducta manifiesta, sino también el deseo, el juicio, la creencia y la idealización.

No obstante, todo movimiento de reacción y protesta acepta por lo general algunas de las ideas básicas de la teoría que combate; así, los conceptos más populares de la psicología clínica, aquellos que están asociados a los de los fundadores del psicoanálisis, retienen la noción de un reino o fuerza psíquica separada. Añaden además una declaración que señala hechos de la mayor importancia y que equivale a reconocer prácticamente la dependencia en que está la mente respecto al hábito, y la de éste respecto a las condiciones sociales. Esta es la declaración de la existencia y funcionamiento del "inconsciente", de los complejos originados por contactos y choques con otros, del censor social; pero se aferran aún a la idea de un medio psíquico separado y así llegan en efecto a hablar de una conciencia inconsciente; se les embrollan en la teoría sus conceptos con la falsa psicología de la conciencia individual congénita, tal como ocurre por su parte a la escuela de los psicólogos sociales. Sus elaboradas explicaciones artificiosas, así como el espíritu místico colectivo, la conciencia y la superalma de la psicología social, se deben al error de no partir de las realidades del hábito y la costumbre.

¿Qué es entonces lo que se entiende por mente individual, por mente *como individuo*? En realidad, ya se ha dado la respuesta. El choque de hábitos despierta actividades impulsivas que, al manifestarse, requieren una modificación de los mismos, de los usos y costumbres. Se abstrae lo que al principio era un matiz o cualidad individualizada de la actividad habitual, y se convierte en un centro de actividad que intenta reconstruir las costumbres de acuerdo con algún deseo que es rechazado por las condiciones inmediatas y que, por lo tanto, se siente como algo que pertenece a uno mismo, como señal y propiedad de un individuo que está en oposición parcial y temporal con su medio ambiente. Estas declaraciones generales y necesariamente vagas se harán más definidas y concretas en el estudio siguiente del impulso y la inteligencia; ya que el impulso, cuando se afirma deliberadamente, en contra de una costumbre existente, es el principio de la individualidad en la mente. Este principio se desarrolla y consolida en las observaciones, juicios e invenciones que tratan de transformar el medio de manera tal que un impulso capaz de hacerlo variar y desviarse pueda, a su vez, encarnar en un hábito objetivo.

SEGUNDA PARTE

EL LUGAR DEL IMPULSO EN LA CONDUCTA

VII. LOS IMPULSOS Y EL CAMBIO DE HÁBITOS

LOS HÁBITOS, como actividades organizadas, son secundarios y adquiridos, no innatos y originales. Son producto de actividades no aprendidas, las cuales forman parte de los dones que tiene el hombre al nacer. Por lo tanto, pudiera ser objetable el orden que hemos seguido al tratar los temas de nuestro estudio. En efecto, ¿por qué estudiar en la conducta lo derivado y, por lo mismo, artificial hasta cierto punto, antes que lo primitivo, natural e inevitable? ¿Por qué no comenzar con un examen de aquellas actividades instintivas a las que está condicionada la adquisición de los hábitos?

La pregunta es natural, pero nos vemos tentados a contestarla con esta paradoja: en la conducta lo adquirido es lo primitivo. Los impulsos, aunque preceden en el tiempo, nunca son primarios de hecho, son secundarios y dependientes. Esta declaración aparentemente paradójica puede explicarse en un hecho familiar. En la vida del individuo la actividad instintiva es la primera en presentarse, pero el individuo comienza su vida como recién nacido y éstos son seres dependientes, sus actividades podrían prolongarse cuando más unas cuantas horas si no fuera por la presencia y ayuda de los adultos con sus hábitos ya formados; y los recién nacidos deben a los adultos más que su procreación, más que la continua alimentación y protección que conserva sus vidas, la oportunidad de expresar sus actividades innatas en forma tal que tengan significación. Aun en el caso de que, por milagro, su actividad original pudiera subsistir sin el auxilio de la destreza y arte organizados de los adultos, no llegaría a nada, se traduciría en mero llanto y violencia.

En resumen, el *significado* de las actividades innatas no es congénito sino adquirido. Depende de la interacción con un medio social maduro. En el caso de un tigre o de un águila, la violencia puede identificarse con una actividad vital útil, con el ataque y la defensa; pero, tratándose de un ser humano es tan carente de significado como una racha de viento sobre un lodazal, cuando le falta la dirección dada por la presencia de otras personas y la reacción que en ellas produce. Es un espasmo físico, un estallido ciego y dispersado de energía desperdiciable. Adquiere importancia y significación cuando se convierte en un rencor contenido, en una interrupción molesta, en una irritación

exasperante, en un deseo de venganza homicida, en una indignación candente. Aunque estos fenómenos que tienen significación brotan de reacciones innatas al estímulo, dependen también del comportamiento que, en respuesta a ellos, observan los demás. Éstas y todas las manifestaciones humanas similares de violencia no son impulsos puros; son hábitos formados bajo la influencia de la asociación con otras personas que ya tienen hábitos y que los muestran en la acción que convierte una ciega descarga física en una violencia con intención.

Tras de desdeñar por largo tiempo los impulsos para ocuparse de las sensaciones, la psicología moderna tiende ahora a comenzar con un inventario y descripción de las actividades instintivas; éste es un indudable adelanto; pero cuando trata de explicar sucesos complicados en la vida personal y social por referencia directa a esas fuerzas innatas, la explicación se vuelve nebulosa y forzada. Es como decir que la pulga y el elefante, el liquen y el cedro rojo, la tímida liebre y el lobo rapaz, la planta con florecillas insignificantes y la que florece con los colores más resplandecientes son, en igual forma, productos de selección natural. La afirmación podría ser cierta en algún sentido; pero mientras no conozcamos las condiciones específicas del medio en que se llevó a cabo la selección, no sabremos nada en realidad. De la misma forma, necesitamos conocer las condiciones sociales que han moldeado las actividades originales hasta convertirlas en disposiciones definidas y significativas, para poder estudiar el elemento psicológico en la sociedad. Este es el verdadero objeto de la psicología social.

Supongamos que en algún lugar de la tierra y en alguna época remota todas las prácticas eran toleradas y hasta encomiadas. ¿Cómo nos explicamos la tremenda diversidad de instituciones (incluyendo códigos morales) que existen ahora? El conjunto de instintos innatos es prácticamente el mismo en todas partes. Por mucho que exageremos las diferencias originales entre patagones y griegos, pieles rojas e indostanos, bosquimanos y chinos, dichas diferencias no guardan comparación con las que se encuentran en sus costumbres y cultura. Como tal diversidad no puede atribuirse a una identidad original, el desarrollo del impulso nativo debe considerarse en función de hábitos adquiridos; y no el crecimiento de las costumbres en función de los instintos. Los sacrificios humanos en masa perpetrados en el Perú y la ternura de san Francisco, las crueldades de los piratas y la filantropía de Howard, la práctica del *sati** y el culto a la Virgen, las danzas de guerra y paz de los comanches y las instituciones parlamentarías de los británicos, el comunismo de los isleños de los mares del sur y el apego a la propiedad de los yanquis, la magia del brujo curandero y los experimentos del químico en su laboratorio, la resistencia pasiva del chino y el militarismo agresivo de la Prusia imperial, la monarquía por derecho divino y el gobierno emanado del pueblo y, en fin, la incontable diversidad de hábitos que esta lista pueda sugerir brota prácticamente del mismo conjunto original de instintos nativos.

Nos gustaría poder escoger las instituciones de nuestra preferencia y atribuirlas a la naturaleza humana, imputando el resto a algún demonio, o las primeras a nuestra clase de naturaleza humana y las otras a la de naturaleza de extranjeros despreciables, basándonos en que, en realidad, no son "innatas" en absoluto. Nos parecería más sencillo señalar ciertas costumbres, diciendo que son productos no adulterados de determinados instintos, en tanto que los demás arreglos sociales deben atribuirse totalmente a impulsos diferentes; pero tales métodos no son factibles. Los mismos temores, iras, amores y odios originales están irremediablemente entrelazados en las instituciones más opuestas. Lo que necesitamos saber es cómo se ha modificado, por interacción de los diferentes medios ambientes, ese conjunto innato.

Ni que decir tiene que la actividad original, no aprendida, posee un lugar distintivo y muy importante en la conducta. Los impulsos son los ejes en que gira la reorganización de las actividades, son factores de desviación para dar nuevas direcciones a los viejos hábitos y cambiar su calidad. Por lo tanto, siempre que tratemos de comprender la transición y el flujo social o de proyectar reformas personales y colectivas, debemos llevar nuestro estudio al análisis de las tendencias innatas. El interés por el progreso y reforma es, sin duda, la causa del gran adelanto actual de la atención científica que se presta a la naturaleza humana primitiva. Si tratamos de averiguar por qué no se percató el hombre durante tanto tiempo de la existencia de poderosos y diversos instintos en los seres humanos, veremos que se debe a que no se tuvo un concepto de progreso ordenado. Resulta cada vez más increíble que los psicólogos hayan disputado acerca de si debían escoger entre las ideas innatas o una mente vacía, pasiva y semejante a la cera, ya que una simple mirada a un niño hubiera revelado que la verdad no estaba en ninguna de las dos doctrinas; tan obvio es el surgimiento de actividades innatas específicas. Pero esta ceguera a los hechos fue prueba de una falta de interés en lo que podía haberse hecho con los impulsos, la cual se debió a su vez a la falta de interés por modificar las instituciones existentes. No es mera casualidad el que los hombres llegaran a interesarse por la psicología de los salvajes y de los niños, cuando se interesaron por acabar con las antiguas instituciones.

La combinación del individualismo tradicional con el reciente interés por el progreso nos explica por qué el descubrimiento del alcance y fuerza de los instintos ha llevado a muchos psicólogos a considerarlos como fuente de toda conducta, y como ocupantes de un lugar anterior y no posterior al de los hábitos. La tradición psicológica ortodoxa se basa en el aislamiento de los individuos respecto al medio que los rodea. Se consideraba al alma, mente o conciencia como contenida y encerrada en sí misma. Ahora bien, si en el curso de la vida de un individuo se la considera como completa en sí misma, se ve claramente que los instintos preceden a los hábitos. Generalicemos este concepto individualista, y llegaremos a la admisión de que el origen de todas las costumbres, de

todos los episodios importantes de la vida de las personas puede rastrearse directamente hasta el funcionamiento de los instintos.

Pero, como ya hemos observado, si se aísla a un individuo de esta manera, junto con el hecho de la primacía del instinto encontraremos también el hecho de la muerte. Los impulsos incipientes y dispersos de un recién nacido no se coordinan para hacerse fuerzas utilizables, sino por medio de dependencias y compañerismos sociales. Sus impulsos son meramente puntos de partida para la asimilación del saber y destreza de los seres más maduros de quienes depende; son como tentáculos que se distienden para absorber de las costumbres la nutrición que con el tiempo hará al niño capaz de actuar independientemente; son factores de la transferencia del poder social existente a la capacidad personal; son, en fin, los medios para lograr un crecimiento reconstructivo. Si desechamos una imposible psicología individualista llegaremos al hecho de que las actividades nativas son órganos de reorganización y reajuste. La gallina precede al huevo, pero este huevo en particular puede ser capaz de modificar el tipo futuro de la gallina.

* Cremación de las viudas en la pira funeraria del marido. [T.]

VIII. PLASTICIDAD DEL IMPULSO

EN EL caso de los jóvenes, es patente que los impulsos son puntos de partida muy flexibles de las actividades, las cuales se diversifican de acuerdo con las formas en que son usadas. Cualquier impulso puede convertirse en una disposición cualquiera, según su interacción con el medio que lo rodea: el temor puede tornarse abyecta cobardía, prudente cautela, veneración por los superiores o respeto por los iguales; así como también, factor determinante de la crédula aceptación de supersticiones absurdas o de un desconfiado escepticismo. Un hombre puede sentir el mayor temor por los espíritus de sus antepasados, por los funcionarios públicos, por la desaprobación de sus semejantes, por ser engañado, por el aire fresco o por el bolchevismo; todo depende de cómo se entreteja el impulso del temor con otros impulsos, y esto a su vez depende de los escapes e inhibiciones proporcionados por el medio social.

Puede entonces decirse, en definitiva, que la sociedad humana está siempre empezando de nuevo, que está en un continuo proceso de renovación y que subsiste sólo gracias a esta renovación. Llamamos a los pueblos de la Europa meridional pueblos latinos. Sus idiomas actuales son muy distintos entre sí, y difieren también mucho de la lengua que los originó, o sea el latín, y, sin embargo, nunca fue intencional o explícita esta alteración del lenguaje. Los hombres siempre tuvieron la intención de reproducir el habla que escuchaban de sus mayores y suponían que lo estaban logrando. Este hecho puede servir como una especie de símbolo de la reconstrucción de los hábitos, que se debe a la circunstancia de que éstos sólo pueden transmitirse y hacerse duraderos por medio de las rudas actividades de los jóvenes o por contacto con personas que tienen hábitos diferentes.

En su mayor parte, esta continua alteración ha sido inconsciente y sin intención; una actividad incipiente e inmadura ha logrado modificar la actividad organizada adulta de manera accidental y subrepticia; pero con el nacimiento de la idea de un mejoramiento progresivo y de un interés mayor por los nuevos usos de los impulsos, ha nacido también cierta conciencia del límite a que puede llegarse en la creación de una nueva sociedad futura de propósitos y deseos distintos, por medio de un deliberado manejo humano de los impulsos de la juventud. Este es el objetivo de la educación, ya que una educación

verdaderamente humana consiste en una dirección inteligente de las actividades innatas, a la luz de las posibilidades y necesidades de la situación social. Sin embargo, en su mayoría, los adultos han dado adiestramiento en vez de educación. Se ha deseado llegar a una mecanización impaciente y prematura de la actividad impulsiva, que siga las normas establecidas por los hábitos de pensamiento y afecto de los adultos. El efecto combinado del amor al poder, de la timidez ante lo nuevo y de una complacencia autoadmirativa, ha sido demasiado fuerte para permitir a los impulsos incipientes ejercer sus posibilidades reorganizadoras. La generación más joven no ha llegado todavía a llamar francamente a las puertas de las costumbres adultas, ni mucho menos ha sido invitada a pasar para rectificar, por medio de una mejor educación, las brutalidades y desigualdades establecidas en los hábitos de los mayores. Cada nueva generación se ha infiltrado ciega y furtivamente a través de las entradas que por casualidad han quedado abiertas. Por lo demás, ha sido modelada de acuerdo con las costumbres de la generación anterior.

Ya hemos observado cómo se ha pervertido la plasticidad original y cómo se ha sacado injusta ventaja de la docilidad. Se las ha usado no para referirse a una capacidad de aprender liberal y generosamente, sino a una sumisión para aprender las costumbres de sus semejantes adultos, una capacidad para aprender únicamente aquellas cosas que deseen enseñar quienes tienen el poder y la autoridad. No se ha dado a la mutabilidad la debida oportunidad de actuar como fideicomisario de una mejor vida humana; se la ha sobrecargado de convencionalismos y retorcido para conveniencia de los adultos; prácticamente se la ha convertido en un equivalente de la negación de la originalidad, en algo que se acomoda a las opiniones encarnadas de los demás.

En consecuencia, se ha identificado la docilidad con la facultad de imitar, y no con la fuerza capaz de reformar viejos hábitos y de crear otros nuevos. Se ha hecho que la plasticidad sea contraria a la originalidad; se ha pasado por alto el hecho de que lo más valioso de la plasticidad está en su capacidad de formar hábitos de juicio independiente y de iniciación inventiva, ya que se requiere una docilidad más completa e intensa para formar hábitos flexibles y fácilmente reajustables, que para adquirir los que copian estrictamente las costumbres de los otros. En resumen, entre las actividades innatas de los jóvenes, hay algunas que propenden a la acomodación, asimilación y reproducción y otras a la exploración, descubrimiento y creación; pero las costumbres adultas han favorecido la conservación y el fortalecimiento de las tendencias a la conformidad, y en contra de aquellas que luchan por la variación y la independencia. Los hábitos de las personas en crecimiento se mantienen celosamente dentro de los límites de las costumbres de los adultos; se domestica la deliciosa originalidad del niño al mismo tiempo que se impone la veneración por las instituciones y personajes que carecen de visión imaginativa, de observación versátil y de pensamiento liberal.

Desde muy temprana edad, se forman en los niños tendencias mentales sin atención reflexiva, las cuales persisten y controlan la mente adulta. El niño aprende a evitar el choque de la desagradable desavenencia, a encontrar la manera fácil de salir del paso, a aparentar conformidad con costumbres que le parecen totalmente misteriosas con el fin de hacer lo que le place, o sea, desplegar algún impulso natural sin provocar la atención desfavorable de quienes tienen la autoridad. Los adultos desconfían de la inteligencia del niño, pero en cambio le exigen una clase de conducta que requiere un alto grado de inteligencia, si ha de tratarse de algo inteligente. Esta incongruencia la corrigen, inculcándole hábitos "morales" que tienen un máximo de calor emocional y de inquebrantable apego, con un mínimo de comprensión. Estas costumbres profundamente arraigadas antes del despertar del pensamiento, y aun antes de experiencias que pudieran recordarse más tarde, gobiernan el ulterior pensamiento consciente. Se hacen más recónditas e inalcanzables precisamente en el punto en que más se necesita el pensamiento crítico, o sea en la moral, la religión y la política. A estos "infantilismos" se debe el cúmulo de irracionalidades que prevalece entre personas que, por lo demás, tienen gustos racionales; estos "efectos retardados" son la causa de lo que los estudiantes de las culturas llaman supervivencias; pero éstas, desgraciadamente, son mucho más numerosas y se infiltran mucho más de lo que el antropólogo y el historiador estarían dispuestos a admitir; la sola mención de ellas bastaría, tal vez, para que se nos expulsara de una sociedad "respetable".

Sin embargo, nunca nos abandona por completo la idea de que hay, en las actividades todavía informes de la niñez y la juventud, posibilidades de una vida para la comunidad y también para los individuos aislados. Esta vaga sensación es el campo en que se forma nuestra continua idealización de la niñez, pues con todas sus extravagancias e incertidumbres, sus efusiones y reticencias, continúa siendo la prueba constante de una vida en la que el crecimiento es normal y no una anomalía, la actividad un placer y no una tarea, y la formación de los hábitos una expansión del poder y no una reducción del mismo. El hábito y el impulso pueden combatirse mutuamente, pero es éste un combate entre los hábitos de los adultos y los impulsos de los jóvenes y no, como en el caso del adulto, una guerra civil en la que la personalidad se desgarra en varias partes. Nuestra medida usual de la "bondad" de los niños es la cantidad de molestias que causan a los mayores, o lo que es lo mismo, el grado en que se desvían de los hábitos y expectaciones de éstos. En cambio, a manera de expiación, envidiamos a los niños su amor por las nuevas experiencias, la intensidad con que extraen hasta la última gota de significado de cada situación, la seriedad vital con que ven cosas para nosotros ya gastadas.

Para compensarnos de la severidad y monotonía de nuestra presente insistencia en los hábitos formados, imaginamos un cielo futuro en el que también responderemos fresca y generosamente a cada incidente de la vida. Como consecuencia de esta división

de nuestra actitud, nuestros ideales se contradicen a sí mismos; soñamos por una parte con una perfección alcanzada, con una meta estática y definitiva en la que cesará el esfuerzo, y el deseo y la ejecución estarán de una vez para siempre en completo equilibrio. Deseamos tener un carácter que sea firme, y concebimos esta deseada fidelidad como algo inmutable; anhelamos un carácter que sea hoy exactamente igual que ayer, que hoy y que siempre, pero, al mismo tiempo, sentimos cierta disimulada simpatía por el valor de un Emerson al declarar que la inmutabilidad debe desecharse cuando se interpone entre nosotros y las oportunidades de la vida presente. Llegamos hasta el extremo opuesto de nuestro ideal de la firmeza; y, bajo el disfraz de un retorno a la naturaleza, soñamos con una libertad romántica en la que *toda* la vida se amolde al impulso y sea una continua fuente de espontaneidades improvisadas y de nuevas inspiraciones. Nos rebelamos contra toda organización y estabilidad. Para que el pensamiento y el sentimiento modernos puedan escapar de esta división de sus ideales, es necesario utilizar el impulso liberado como factor de una reorganización permanente de las costumbres e instituciones.

Si bien la infancia es la prueba patente de la renovación del hábito que el impulso hace posible, éste jamás deja de desempeñar del todo su papel renovador en la vida adulta; si lo hiciera, la vida se petrificaría y la sociedad se estancaría. Las reacciones instintivas son a veces demasiado intensas para entrelazarse en el terso tejido de los hábitos; en circunstancias ordinarias, parecen haberse sometido a la obediencia a su amo, la costumbre; pero, si una circunstancia crítica las despierta, nos muestran, por medio de una energía violenta y desordenada, lo superficial que es el control de la rutina. El dicho de que la civilización no pasa de la epidermis, que dentro de las ropas de un hombre civilizado sigue viviendo un salvaje, no es sino el reconocimiento común de este hecho; en momentos críticos en que actúan estímulos inusitados, el torrente emocional de los instintos domina toda actividad y nos permite ver cuán superficial es la modificación que un hábito rígido ha sido capaz de efectuar.

Cuando consideramos este hecho en su significación general, nos encontramos frente a uno de los aspectos sombríos de la historia del hombre; nos damos cuenta de lo poco que ha tenido que ver con el progreso del hombre una orientación inteligente y vemos hasta qué grado ha sido un efecto secundario de erupciones emocionales, aunque, por interés apologético a beneficio de algunas instituciones privilegiadas, transmutemos posteriormente la casualidad en providencia. Para cambiar las instituciones establecidas, hemos dependido de la conmoción de las guerras, de la tensión de las revoluciones, del surgimiento de individuos heroicos, de la influencia de las migraciones generadas por la guerra y el hambre, de la invasión de los bárbaros, etc. En vez de utilizar constantemente los impulsos, no usados, para efectuar una continua reconstrucción, hemos esperado a que un cúmulo de tensiones haga reventar repentinamente los diques de la costumbre.

Se ha supuesto a menudo que, así como los ancianos mueren, deben morir también los pueblos viejos; y hay en la historia múltiples hechos que corroboran esta creencia; la decadencia y la degeneración parecen inevitables a medida que aumenta la edad; si, en estas circunstancias, sobreviene la irrupción de una horda incivilizada, el pueblo decadente recibe una inyección de nueva sangre y de vida fresca, hasta el grado de que la historia ha podido definirse como un proceso de reversión a la barbarie. En realidad, la analogía entre persona y nación por lo que respecta a senectud y muerte es inexacta, pues una nación está siempre renovándose con la muerte de sus viejos habitantes y el nacimiento de los nuevos, tan jóvenes y llenos de vida como los ciudadanos de esa nación en sus días de gloria; no es la nación sino sus costumbres las que envejecen; sus instituciones se petrifican en una rigidez caduca y se presenta la arterioesclerosis social. Viene entonces gente no sobrecargada de hábitos complicados e inflexibles y se hace cargo de llevar adelante el móvil proceso de la vida; pero, desgraciadamente, la reserva de pueblos jóvenes está llegando a su fin. No es conveniente atenerse a este costoso método de renovar la civilización; necesitamos descubrir el modo de rejuvenecerla desde su interior. La perpetuación normal se convierte en un hecho en el grado en que se dé libertad al impulso y el hábito es moldeable al contacto de aquél; cuando las costumbres son flexibles y se educa a los jóvenes como tales y no como adultos prematuros, ninguna nación envejece.

Siempre existe una buena cantidad de impulsos sin funcionar de los que se puede echar mano; a su manifestación y utilización, cuando se presenta súbitamente, se la llama conversión o regeneración; pero deben irse utilizando continua y moderadamente, y a esto lo llamamos aprendizaje o desarrollo educativo. La rigidez de la costumbre no significa que no existan tales impulsos sino que no se los está aprovechando orgánicamente. De hecho, cuanto más inflexible y arraigadas sean las costumbres, mayor será el número de actividades instintivas que, al no encontrar un escape regular, esperan sólo la oportunidad para hacerlo, de una manera irregular y sin coordinación. Los hábitos rutinarios nunca alcanzan a corregir las cosas totalmente, sólo son efectivos cuando las condiciones permanecen iguales o se presentan una y otra vez de manera uniforme; no se adaptan a lo extraño ni a lo nuevo.

En consecuencia, los códigos morales rígidos que intentan establecer preceptos y prohibiciones definitivos para cada circunstancia de la vida, resultan de hecho ineficaces. Prolónguese el alcance de los diez mandamientos o de cualquier otro número de ellos tanto como se quiera por medio de una ingeniosa exégesis, y todavía ocurrirán actos no previstos en ellos. Ningún estatuto legal puede prever las variantes de todos los casos ni evadir la necesidad de darles una interpretación *ad hoc*. Los regímenes morales y legales que intentan lo imposible al tratar de llegar a una reglamentación definitiva, compensan su severidad explícita en unos aspectos con una lenidad implícita en otros. El único

código verdaderamente severo es aquel que renuncia a la codificación, dejando la responsabilidad de juzgar cada caso a quienes en él intervienen e imponiéndoles la carga del descubrimiento y la adaptación.

Un ejemplo de la relación que actualmente existe entre el instinto no dirigido y la costumbre superorganizada, se encuentra en los dos conceptos que prevalecen acerca de la vida salvaje. Según el concepto popular, se considera al salvaje como un ser primitivo que no sabe de principios o reglas que controlen sus actos, que sigue libremente su propio impulso, capricho o deseo cuando y donde quiera que lo siente. Los antropólogos se inclinan por el concepto opuesto, es decir, ven a los salvajes como siervos de la costumbre. Observan la red de reglamentaciones que rigen sus maneras de sentarse y ponerse de pie, de entrar y salir, y llegan a la conclusión de que, comparado con el hombre civilizado, el salvaje es un esclavo gobernado en su conducta e ideas por una multitud de hábitos tribales inflexibles.

La verdad acerca de la vida salvaje está en una combinación de estos dos conceptos. Donde existen costumbres, siguen una norma y encadenan los sentimientos y pensamientos personales hasta un grado no conocido en la vida civilizada; pero, como es imposible que abarque todos los cambiantes detalles de la vida diaria, todo aquello que no cae bajo el dominio de las costumbres queda libre de reglamentación y, por lo tanto, se deja a merced de los apetitos y circunstancias momentáneas. Así, la esclavitud a las costumbres y el libertinaje de los impulsos existen una al lado de la otra. La estricta conformidad y el salvajismo sin freno se intensifican mutuamente. Este cuadro de la vida nos muestra en forma exagerada la corriente psicológica que prevalece en la vida civilizada cuando las costumbres se hacen rígidas y atrapan a los individuos en sus redes. Dentro de la civilización existe aún el salvaje; se conoce el grado de su salvajismo por la oscilación entre una blanda indulgencia y un hábito inflexible.

En síntesis, el impulso trae consigo la posibilidad, aunque no la certeza, de una reorganización permanente de los hábitos que les permita enfrentarse a nuevos elementos en nuevas situaciones. El problema moral, tanto en el niño como en el adulto, en lo que respecta al impulso y al instinto, es utilizarlos en la formación de nuevos hábitos o, lo que es lo mismo, en la modificación de un hábito viejo en forma de que pueda prestar un servicio adecuado en condiciones nuevas. El lugar del impulso en la conducta, como eje de reajuste y reorganización de los hábitos, puede definirse como sigue: por una parte se le mantiene fuera del territorio de los hábitos contenidos y arraigados; por otra, no se le permite la entrada a la región en que el impulso es ley por sí mismo.[1] Generalizando estas distinciones, una teoría moral válida contrasta con todas aquellas que fijan metas estáticas (aun cuando se las llame perfección) y con las que idealizan el impulso bruto y encuentran en sus espontaneidades una forma adecuada de libertad humana. El impulso

es una fuente, una fuente indispensable de liberación, pero sólo libera poder en la medida en que se le emplea para dar a los hábitos flexibilidad y frescura.

[1] El uso de las palabras “instinto” e “impulso”, con un sentido prácticamente equivalente, es intencional, aun cuando pudiera no agradar a los lectores aficionados a la crítica. La palabra instinto tomada aisladamente está aún muy cargada de la antigua noción de que un instinto está siempre definitivamente organizado y adaptado, que es, precisamente, lo que no suele ocurrir en los seres humanos. La palabra impulso sugiere algo primitivo pero suelto, sin dirección, inicial. El hombre puede progresar, cosa que no ocurre con las bestias, precisamente porque tiene tantos “instintos”, que se entrecruzan unos con otros, por lo que las acciones más útiles deben ser aprendidas. Al aprender hábitos, le es posible al hombre adquirir el hábito de aprender. El mejoramiento se convierte entonces en un principio consciente de la vida.

IX. LA CAMBIANTE NATURALEZA HUMANA

HEMOS tocado incidentalmente uno de los problemas de más largo alcance, el de la alterabilidad de la naturaleza humana. Los primeros reformadores, siguiendo a John Locke, se inclinaban a reducir al mínimo la significación de las actividades innatas y a destacar las posibilidades inherentes a la adquisición y práctica de los hábitos. Había un cierto matiz político en esta negación de lo innato y lo *a priori,* en esta exageración de las realizaciones de la experiencia adquirida. Se sostenía la posibilidad de un desarrollo continuo, de un mejoramiento sin fin. Después, escritores como Helvetius hicieron de la idea de la completa maleabilidad de la naturaleza humana, que en su origen es completamente vacía y pasiva, la base para afirmar la omnipotencia de la educación en la conformación de la sociedad humana y el fundamento para proclamar la infinita capacidad de perfeccionamiento de la humanidad.

Los hombres de mundo, cautelosos y experimentados, han visto siempre con escepticismo los proyectos tendientes a lograr un mejoramiento ilimitado. Propenden a ver con sospecha los planes de cambio social, pues encuentran en ellos pruebas de la inclinación de la juventud hacia la ilusión y de la incapacidad por parte de quienes han llegado a viejos de aprender algo por medio de la experiencia. Los conservadores de este tipo han creído encontrar en la doctrina de los instintos innatos un apoyo científico para sostener la práctica inalterabilidad de la naturaleza humana. Podrán cambiar las circunstancias pero la naturaleza humana permanece igual a través de las edades. La herencia es más fuerte que el medio ambiente y la herencia humana no ha sido tocada por el intento del hombre. Todo esfuerzo para lograr un cambio serio de las instituciones humanas es utópico. Las cosas serán como han sido; cuanto más cambian, más iguales permanecen.

Es curioso que ambas partes apoyen sus argumentos precisamente en el factor que, al ser analizado, debilita sus respectivas conclusiones. Es decir, el reformador radical funda su aseveración en el concepto de que las instituciones pueden efectuar un cambio fácil y rápido en la psicología de los hábitos de las instituciones, al conformar la naturaleza en bruto, en tanto que el conservador basa su réplica en la psicología de los instintos. De

hecho, es precisamente la costumbre la que tiene la mayor inercia, la que es menos susceptible de alteración; en tanto que los instintos son más fácilmente modificables por el uso y están más sujetos a la dirección educativa. El conservador que solicita el apoyo científico de la psicología de los instintos es víctima de una psicología atrasada que derivaba su noción del instinto de una exageración de la constancia y certeza del funcionamiento de los instintos entre los animales inferiores; se deja llevar por el popular concepto zoológico de la forma en que obran en las aves, las abejas y los castores, concepto que, en su mayor parte, se formó para mayor gloria de Dios. Ignora que en los animales los instintos son menos infalibles y definidos de lo que se supone y también que el ser humano difiere de los animales inferiores justo en el hecho de que sus actividades innatas carecen de la compleja organización ya establecida que tienen las capacidades originales de aquellos.

Pero el partidario de una revolución rápida y expedita no llega a comprender la fuerza cabal de aquellas cosas de las que más habla, o sea, de las instituciones como hábitos encarnados. Cualquier persona que tenga conocimiento de la estabilidad y fuerza del hábito dudaría antes de proponer o profetizar cambios sociales rápidos y generales. Una revolución social puede efectuar alteraciones bruscas y profundas en las costumbres externas, en las instituciones jurídicas y políticas, pero los hábitos que están detrás de esas instituciones y que forzosamente han sido conformados por condiciones objetivas, los hábitos de pensar y sentir, no se modifican tan fácilmente. Persisten e insensiblemente absorben las innovaciones externas de manera muy semejante a aquella en que los jueces norteamericanos anulan las enmiendas propuestas a las leyes estatutarias, interpretando la legislación a la luz de la ley común. La fuerza de retención en la vida humana es enorme.

El cambio social real nunca es tan grande como el cambio aparente. Las maneras de creer, de esperar, de juzgar y las consecuentes disposiciones emocionales de agrado y desagrado, no se modifican con facilidad una vez que han tomado forma. Las instituciones políticas y legales pueden ser alteradas y aun abolidas, pero el grueso del pensamiento popular que ha sido moldeado por ellas persiste. Por esto las deslumbrantes predicciones de la inmediata llegada del milenio social terminan, de manera tan uniforme, en decepciones, lo que da pie a la constante desconfianza del conservador cínico en los cambios radicales. Los hábitos mentales sobreviven a las modificaciones efectuadas en los hábitos de acción manifiesta. Los primeros son vitales, y los segundos, sin el sustento que les da la existencia de aquellas, serían meras habilidades musculares. En consecuencia, es regla general que los efectos morales, aun los de las grandes revoluciones políticas, después de un corto tiempo de alteraciones externas ostensibles, no se hagan notar sino hasta después de transcurridos algunos años. Para ello se requiere que entre en escena una nueva generación cuyos hábitos mentales hayan sido formados en las nuevas condiciones. Ésta es la razón del dicho de que las reformas importantes no

pueden alcanzar su efectividad real sino hasta después de la muerte de cierto número de personas influyentes. Cuando a una revolución externa la acompañan cambios morales generales y duraderos, se debe a que previamente habían madurado de manera insensible los hábitos mentales adecuados; el cambio externo simplemente registra la remoción de una barrera superficial exterior puesta al funcionamiento de las tendencias intelectuales existentes.

Quienes aducen que la reforma social y moral es imposible, basándose en que el viejo Adán de la naturaleza humana permanece eternamente igual, atribuyen sin embargo a las actividades innatas la estabilidad e inercia que en realidad corresponden sólo a las costumbres adquiridas. Para Aristóteles, la esclavitud tenía sus raíces en la naturaleza humana original, ya que existen diferencias innatas de calidad tales que algunos hombres están dotados por la naturaleza de la facultad de planear, mandar y supervisar, en tanto que otros sólo tienen capacidad para obedecer y ejecutar, por lo que la esclavitud es natural e inevitable. Se incurre en error al suponer que por el hecho de que la esclavitud de personas y propiedades ha sido legalmente abolida, haya desaparecido la que concebía Aristóteles; pero las cosas han progresado cuando menos hasta el punto de poderse ver con claridad que es un estado social y no una necesidad psicológica. No obstante, los sabihondos Aristóteles de hoy en día sostienen que las instituciones de la guerra y del actual sistema de sueldos están tan arraigadas en la inmutable naturaleza humana, que todo esfuerzo tendiente a cambiarlas es inútil.

Como la esclavitud griega o la servidumbre feudal, la guerra y el régimen económico existentes son modalidades sociales elaboradas con la materia de las actividades instintivas; la naturaleza humana innata proporciona las materias primas, pero la costumbre aporta la maquinaria y los patrones. La guerra no sería posible sin la violencia, la belicosidad, la rivalidad, la ostentosidad y otras tendencias innatas semejantes. La actividad es intrínseca a ellas, y persistirá en cualesquiera condiciones de la vida. Imaginar que esas tendencias puedan desarraigarse es tanto como hacerse la ilusión de que la sociedad pueda subsistir sin alimento y sin la unión de los sexos; pero suponer que irremisiblemente tengan que causar la guerra es como si un salvaje creyera que, por usar fibras con propiedades naturales invariables para tejer cestos, las normas ancestrales de su tribu fueran necesidades naturales y formas inmutables.

Desde un punto de vista humanista, nuestro estudio de la historia es todavía demasiado primitivo; nos es posible estudiar una multitud de narraciones y, sin embargo, permitir que la historia, o sea, el registro de las transiciones y transformaciones de las actividades humanas, se nos escape. Tomando la historia en porciones separadas relativas a diversos países, la vemos como una sucesión de finalidades aisladas, cada una de las cuales cede el paso a su debido tiempo a otra, tal como las comparsas se suceden una a otra en el escenario, y así nos perdemos la realidad de la historia y su enseñanza: la

diversidad de las formas y costumbres institucionales que la misma naturaleza humana puede producir y utilizar. Una lógica infantil, afortunadamente ya expulsada de la ciencia física, nos enseñaba que el opio hacía dormir a la gente debido a su poder soporífero. Nos dejamos llevar por esa misma lógica en materias sociales, cuando creemos que la guerra existe debido a los instintos belicosos, o que es necesario un determinado régimen económico porque existen impulsos adquisitivos y de rivalidad que necesitan encontrar formas de expresión.

La belicosidad y el temor no son más innatos que la piedad y la simpatía. Lo importante, desde el punto de vista moral, es la forma en que esas tendencias innatas actúan unas sobre otras, ya que su interacción puede producir una transformación química y no una combinación mecánica. En forma semejante, no hay institución social que se mantenga por sí sola como producto de una fuerza dominante; todas ellas son fenómenos o funciones de una multitud de factores sociales con sus inhibiciones y apoyos mutuos. Si seguimos esa lógica infantil duplicaremos la unidad del resultado, al asumir una unidad de fuerza tras él, como en alguna ocasión se hizo con los fenómenos naturales, empleando la teleología como muestra de la eficiencia causal. Al hacerlo así se da un doble carácter a la misma costumbre social, pues primero se la considera como un hecho existente y luego como una fuerza original que lo produjo; y se profieren solemnes simplezas acerca del inalterable funcionamiento de la naturaleza humana o de la raza. Así como se imputa la guerra a la belicosidad y el sistema capitalista a la necesidad de un incentivo de lucro que despierte la ambición y el esfuerzo, se atribuye a Grecia el poder de observación estética, a Roma la capacidad administrativa, a la Edad Media el interés por la religión, etc. Hemos construido una complicada zoología política tan mitológica y no tan poética como la del ave fénix, los grifos y los unicornios. El espíritu racial innato, el espíritu del pueblo o de la época y el destino nacional son figuras conocidas en este parque zoológico social; cuando se las usa para designar efectos o costumbres existentes, son a veces útiles; pero como designación de fuerzas explicatorias devastan la inteligencia.

Estamos en gran deuda con William James por el simple título de su ensayo *The Moral Equivalents of War* ("Los equivalentes morales de la guerra"), que como un rayo de luz nos revela la verdadera psicología. Los clanes, tribus, razas, ciudades, imperios, naciones y estados han hecho la guerra. El argumento de que este hecho prueba la existencia de un indestructible instinto bélico que hace que la guerra sea inevitable para siempre, es mucho más respetable que muchos argumentos acerca de la inmutabilidad de tal o cual tradición social, ya que se apoya en cierta generalidad empírica. Sin embargo, la sugestión de un *equivalente* de la guerra llama nuestra atención hacia la mezcla de impulsos que desaliñadamente agrupamos bajo el título de impulso bélico y nos hace observar el hecho de que los elementos de esa mezcla pueden combinarse en muchos

tipos diferentes de actividad, en algunos de los cuales los impulsos innatos pueden funcionar de mucho mejor manera que en la guerra.

La belicosidad, la rivalidad, la vanagloria, la ambición del botín, el miedo, la sospecha, la cólera, el deseo de liberarse de los convencionalismos y restricciones impuestos por la paz, el amor al poder y el odio a la opresión, la oportunidad de manifestarse en nuevas formas, el amor al hogar y la tierra, la adhesión al pueblo propio y al altar y el hogar, el valor, la lealtad, la oportunidad de forjarse un nombre, de hacer dinero o carrera, el afecto, la veneración a los antepasados y a los dioses ancestrales, etc., todas estas cosas y muchas otras más pueden formar la fuerza guerrera. Suponer que exista alguna fuerza innata única e invariable que genere la guerra es tan ingenuo como la creencia común de que a nuestro enemigo lo mueven sólo las peores de las tendencias mencionadas, y a nosotros únicamente las más nobles. En los tiempos primitivos había algo más que una conexión verbal entre pugnacidad y pelea; la cólera y el temor se movían prontamente a través de los puños; pero, entre ese desordenado pugilismo y la tremenda organización bélica de la actualidad interviene una larga historia económica, científica y política. Son las condiciones sociales y no el viejo e inalterable Adán las que han engendrado las guerras; los indestructibles impulsos que en ellas se utilizan son susceptibles de canalizarse hacia muchos otros fines. El siglo que ha sido testigo del triunfo de la doctrina científica de la transformación de las energías naturales no debería vacilar en aceptar el milagro menor de las equivalencias y sustitutos sociales.

Es probable que si William James hubiera sido testigo de la Guerra Mundial, habría modificado su forma de consideración. Se han introducido tantas nuevas transformaciones en la guerra, que ésta parece probar que, aunque no se le ha encontrado un equivalente, las fuerzas psicológicas que tradicionalmente se le asocian ya han sufrido cambios profundos. Podemos tomar la *Ilíada* como una expresión clásica de la psicología tradicional de la guerra, y también como la fuente de la tradición literaria relativa a sus motivos y glorias. Pero ¿dónde están Helena, Héctor y Aquiles en la guerra moderna? Las actividades que provocan y encarnan una guerra no son ya el amor personal, el anhelo de gloria o la codicia del soldado por amasar su botín, son ahora actividades de índole colectiva y prosaicamente política y económica.

La conscripción universal, la movilización general de todas las fuerzas agrícolas e industriales de la gente que no está combatiendo en las trincheras, la aplicación de cualquier medio científico y mecánico concebible, los grandes movimientos de tropas, regulados desde un centro común por un estado mayor impersonal, todos estos factores relegan el tradicional aparato psicológico de la guerra a una antigüedad ya remota. Los motivos a que antes se apelaba resultan ahora anacrónicos y no inducen a ir a la guerra; se les pone simplemente en juego después, cuando la guerra es un hecho, con objeto de mantener a los soldados de línea a tono con su misión. Cuanto más horrenda se vuelve

una guerra científica despersonalizada, más necesario es encontrar motivos ideales universales que la justifiquen. El amor a Helena de Troya se ha convertido en un ardiente amor a toda la humanidad, y el odio hacia el enemigo simboliza un odio a todos los agravios, injusticias y opresiones que en él se personalizan; cuanto más prosaicas sean las causas reales, más necesario es encontrar motivos deslumbradoramente sublimes.

Tales consideraciones distan mucho de demostrar que la guerra vaya a ser abolida en alguna época futura, pero destruyen el argumento a favor de su necesaria perpetuidad, que se basa en la inmutabilidad de determinadas fuerzas en la naturaleza humana original. Las fuerzas que alguna vez originaron las guerras han encontrado ya otras vías de escape, en tanto que han surgido nuevas provocaciones basadas en nuevas condiciones políticas y económicas. Vista así la guerra es una función de las instituciones sociales, y no de lo originalmente invariable en la constitución humana. Hay que confesar que la gran guerra última no ha hecho más simple ni más fácil el problema de encontrar equivalentes sociales. Resulta ahora ingenuo atribuir la guerra a impulsos humanos específicos y aislables para los que pueden encontrarse canales de expresión separados, en tanto que se deja al resto de la vida continuar casi sin alteración. Se requiere una reorganización social general que redistribuya fuerzas y las haga inocuas, las desvíe y las nulifique. Hinton tenía razón sin duda cuando escribió que la única forma de abolir la guerra era haciendo heroica la paz. Resulta ahora que las emociones heroicas no son algo que pueda especializarse en una actividad colateral, de manera tal que los impulsos guerreros puedan encontrar una sublimación en prácticas y ocupaciones especiales. Deben tener expresión en todas las actividades de la paz.

En consecuencia, el argumento a favor de la permanente necesidad de la guerra resulta tener el siguiente valor: nos hace sabiamente suspicaces de todas las equivalencias fáciles y corrientes, nos convence de lo torpe que es luchar por eliminar la guerra con medios que dejan a otras instituciones sociales prácticamente sin cambios. La historia no prueba que la guerra sea inevitable, pero sí demuestra que las costumbres e instituciones que amoldan las fuerzas congénitas a determinados patrones de la política y la economía, engendran también el patrón de la guerra. El problema de la guerra es difícil porque es grave. No es sino el más extenso de la efectiva moralización o humanización de los impulsos innatos en tiempos de paz.

El caso de las instituciones económicas es tan sugerente como el de la guerra. El sistema económico actual es, desde luego, mucho más reciente y local que la institución de la guerra. Pero todavía no ha habido un sistema de esa índole que no haya implicado en alguna forma la explotación de unos seres humanos en beneficio de otros; y se aduce que este hecho es irremediable porque nace de las cualidades inmutables inherentes a la naturaleza humana. Se dice, por ejemplo, que las inferioridades e incapacidades económicas son incidentes propios de una institución de propiedad privada que nace del

instinto original de propiedad; se afirma que brotan de una lucha en que se compite por la riqueza, la cual, a su vez, se origina en la absoluta necesidad de la ganancia como incentivo a la laboriosidad. Vale la pena examinar estos argumentos por la luz que proyectan sobre el lugar de los impulsos en la conducta organizada.

Ningún observador imparcial negaría a la ligera la existencia de una tendencia original a asimilar objetos y hechos al propio yo, a hacer de ellos una parte de "mí". Podemos hasta admitir que el "yo" no puede existir sin lo "mío". El ser propio adquiere solidez y forma por medio de una apropiación de cosas, que identifica con aquello que llamamos "yo mismo". Hasta el trabajador de una fábrica moderna, en que la despersonalización se ha llevado al extremo, llega a tener "su" máquina y lo molesta que se la cambien. La posesión da forma y consolida al "Yo" de los filósofos. La frase "Poseo luego existo" expresa una verdad psicológica mayor que la del "Pienso, luego existo" de Descartes. Los hechos de un hombre se le imputan como si fuese su propietario y no meramente su creador; el hecho de que no pueda negarlos después de haber ocurrido es la raíz de la responsabilidad tanto moral como legal.

Pero estas mismas consideraciones hacen evidente la versatilidad de la actividad posesiva. Mis bienes terrenales, mi buen nombre, mis amigos, mi honor y mi vergüenza, dependen todos de una tendencia posesiva. La necesidad de apropiación ha tenido que ser satisfecha, pero sólo una imaginación burda puede concebir que la institución de la propiedad privada, tal como existe en la actualidad, sea el único o indispensable medio de su realización; toda vida buena es un experimento con las diferentes formas de llenarla; se emplea en agresiones rapaces, en la formación de amistades, en la búsqueda de la fama, en la creación literaria o en la producción científica. Frente a esta elasticidad, se requiere una arrogante ignorancia para considerar el complejo sistema económico existente de acciones y bonos, de testamentos y herencias, que se sostiene en todos sus puntos gracias a múltiples disposiciones legales y políticas, como el único hijo legítimo y bautizado del instinto de apropiación. Algunas veces, aun en la actualidad, un hombre acentúa más el hecho de su propiedad cuando obsequia algo; ya que el uso, el consumo es el fin normal de la posesión. Podemos concebir un estado de cosas en que el impulso de propiedad obtendría satisfacción plena al considerar como míos los bienes justo en la medida en que sean visiblemente administrados a fin de proporcionar un beneficio en el que participe una comunidad corporativa.

¿Es distinto el caso del otro principio psicológico aludido, o sea el de la necesidad de un incentivo de lucro personal para mantener a los hombres empeñados en un trabajo útil? No debemos conformarnos con señalar la elasticidad de la idea del lucro, las posibles equivalencias de la ganancia pecuniaria y la posibilidad de la existencia de un estado de cosas en que sólo se consideren como utilidades personales las cosas que sean

en provecho de un grupo. El estudio avanzará si, en cambio, analizamos todo el concepto de incentivo y motivo.

Hay, sin duda, cierta razón para decir que todo acto consciente tiene un incentivo o motivo; pero esto es tan obvio como decir que no hay efecto sin causa; ninguna de estas frases arroja luz alguna sobre ningún suceso particular; sirve, todo lo más, como una máxima que nos aconseja buscar algún otro hecho con el que pueda estar correlacionado el que nos ocupa. Quienes intentan defender la causa de que las instituciones económicas existentes son necesarias como manifestaciones de la naturaleza humana, convierten esta sugestión de investigación concreta en una verdad generalizada y, por ende, en una falsedad definitiva. Dan a este concepto el significado de que nadie haría nada o, por lo menos, nada de utilidad para los demás, sin la esperanza de alguna compensación tangible. Bajo esta falsa proposición se oculta otra aseveración aún más monstruosa, o sea que el hombre existe naturalmente en estado de inercia, por lo que se requiere alguna fuerza externa para ponerlo en actividad.

La idea de una cosa intrínseca y totalmente inerte, en el sentido de una pasividad absoluta, ha sido desterrada de la física y se ha refugiado en la psicología económica corriente. La verdad es que el hombre actúa siempre y que no puede remediarlo. En cualquier sentido es falso que un hombre necesite un motivo para hacer algo. Para un hombre sano la inactividad es la mayor de las calamidades; quienquiera que observe a los niños sabe que, aun cuando ciertos periodos de descanso son naturales, la indolencia es un vicio o virtud adquirido. Mientras un hombre esté despierto, hará algo, aunque sólo sean castillos en el aire. Podemos decir, si nos agrada la frase, que el hombre come sólo porque es "movido" por el hambre; pero la afirmación sería una mera tautología, pues ¿qué quiere decir hambre sino que una de las cosas que el hombre hace natural e instintivamente es buscar alimento, y que su actividad natural se encamina a ello? Hambre significa primordialmente un acto o proceso activo, y no el motivo de un acto. Es un acto cuando se le considera burdamente, como en el caso de la ciega búsqueda del niño por el seno materno, y es una actividad cuando lo consideramos minuciosamente como un fenómeno químico-fisiológico.

Todo el concepto de los motivos es, en realidad, extrapsicológico; es el resultado de un intento del hombre por influir sobre la acción humana; primero la de otros y después la propia. Ninguna persona sensata piensa en atribuir los actos de un animal o los de un idiota a un motivo. A un perro que muerde lo llamamos malo; pero no investigamos el motivo que tiene para morder. Si fuéramos capaces de dirigir la acción del perro induciéndolo a reflexionar sobre sus actos, nos interesaríamos inmediatamente por sus motivos para actuar como lo hace, y trataríamos de hacerlo interesarse por ellos. Es absurdo preguntar qué es lo que induce a un hombre a la actividad, hablando en términos generales. El hombre es un ser activo, y eso es todo lo que puede decirse al respecto;

pero, cuando queremos hacerlo actuar en esta forma específica y no en otra, es decir, cuando queremos dirigir su actividad hacia un canal determinado, resulta pertinente la cuestión del motivo. En ese caso, un motivo es aquel elemento del complejo total de la actividad de un hombre que, si se le puede estimular lo bastante, se manifestará en un acto que tiene consecuencias específicas. Y una parte del proceso de intensificación (o reducción) de ciertos elementos en la actividad total para regular así las consecuencias reales, es el imputar a esos elementos el carácter de motivos de acción de una persona.

Por ejemplo, un niño, naturalmente, coge con ambas manos el alimento; pero como lo hace en nuestra presencia calificamos sus modales de socialmente desagradables y atribuimos su acto, hasta ese momento totalmente inocente, el motivo de la gula o el egoísmo. La glotonería menciona simplemente la cualidad de su acto, que es observado y desaprobado socialmente. Pero, al atribuírsela como motivo para actuar en forma reprobable, se le induce a reprimirse. Analizamos totalmente su acto y le llamamos la atención sobre un elemento reprochable en el resultado. En cambio, otro niño, con la misma espontaneidad e inconsciencia, deja que otros tomen el alimento; se le hace ver con beneplácito que actuó amable y generosamente, y la índole de su acción, al ser observada y encomiada se convierte en un estímulo fortificante del factor que lo inducirá a efectuar actos semejantes en el futuro. Motivo es aquel elemento de un acto que se considera como una tendencia a producir tales o cuales consecuencias. No existe el motivo con anterioridad al acto ni lo produce, es un acto *más* un juicio acerca de algún elemento del mismo, juicio que se forma a la luz de las consecuencias del acto.

Al principio, como ya se dijo, los demás califican un acto de acuerdo con sus características favorables o desfavorables, que atribuyen al carácter de la persona; y lo hacen así para animarla o disuadirla, según sea el caso, de actos futuros de la misma índole o, en pocas palabras, para formar o destruir un hábito. Esta calificación es parte de la técnica que se usa para influir en el desarrollo del carácter y la conducta. Es un refinamiento de las reacciones ordinarias de alabanza y reprobación. Después de algún tiempo y hasta cierto grado, la persona aprende por sí misma a pensar en los resultados de obrar en tal o cual forma antes de hacerlo; recuerda que si hace esto o aquello, algún observador real o imaginario le atribuirá disposiciones nobles o malvadas y motivos de virtud o de vicio, y así aprende a regir su propia conducta. La actividad incipiente adoptada con esta previsora referencia a los resultados, en especial a los de aprobación o condena, constituye un motivo. En vez de decir entonces que un hombre necesita un motivo que lo induzca a actuar, diremos que, cuando un hombre va a actuar, necesita saber qué es lo que va a hacer, cuál es la índole de su acto en relación con las consecuencias del mismo. Para actuar debidamente necesita ver sus actos como los demás los ven, o sea como la manifestación de un carácter o voluntad que es bueno o malo según como se incline hacia las cosas específicas que son deseables o reprobables.

No hay para qué proporcionar al hombre incentivos para su actividad en general, pero sí es necesario, y mucho, inducirlo a guiar sus propios actos por medio de una inteligente percepción de sus resultados ya que, a la larga, ésta es la forma más efectiva de influir sobre la actividad para que tome la dirección conveniente y no la objetable.

Para abreviar, un motivo es simplemente un impulso visto como parte integrante de un hábito, es un factor de una disposición. En general, su significado es simple, pero, de hecho, los motivos son tan numerosos como las actividades impulsivas originales multiplicadas por las variadas consecuencias que producen al actuar en condiciones diversas. ¿A qué se debe, entonces, que la psicología económica corriente haya hecho una simplificación tan tremenda de la situación? ¿Por qué no reconoce más que un solo tipo de motivo, aquel que se refiere al lucro personal? Una parte de la respuesta se encuentra en la natural tendencia de todas las ciencias a sustituir con simplificaciones conceptuales artificiales las mezclas confusas de los hechos empíricos concretos; pero la parte más importante de la respuesta se relaciona con las condiciones sociales en que se ejecuta el trabajo, las cuales son de índole tal que destacan las perspectivas de retribución. Ejemplifica de nuevo nuestra proposición principal de que las costumbres sociales no son consecuencias directas y necesarias de impulsos específicos, sino que las instituciones y expectaciones sociales conforman y cristalizan los impulsos en hábitos dominantes.

La peculiaridad social que explica el hincapié que se hace en la ganancia como incentivo para ejecutar un trabajo útil y productivo, resalta notablemente cuando se hace una identificación entre obra y trabajo. En la teoría económica se entiende por trabajo algo molesto, algo tan opresivamente desagradable o "arduo", que toda persona lo elude si le es posible y sólo lo ejecuta mediante la promesa de una ganancia que lo compense. Por tanto, lo que nos vemos invitados a estudiar es la condición social que hace que la actividad productiva sea fatigosa y carente de interés. ¿Por qué es la psicología del industrial tan diferente de la del inventor, el explorador, el artista, el deportista, el investigador científico, el médico o el maestro? En el caso de estos últimos no afirmamos que su actividad sea un sacrificio tan pesado que, si se dedican a ella, es sólo por el aliciente de una recompensa o por el temor de una pérdida.

Las condiciones sociales en que se emprende el "trabajo" se han hecho tan contrarias a la naturaleza humana que no se realiza por lo que intrínsecamente significa. Se lleva a cabo en condiciones que lo vuelven inmediatamente irritante. La pretendida necesidad de un incentivo para sacar al hombre de su inercia pasiva no es sino la necesidad de un aliciente bastante poderoso para sobreponerse a los estímulos contrarios que derivan de las condiciones sociales. Las circunstancias que rodean al servicio productivo privan ahora de toda satisfacción directa a quienes lo ejecutan. Así, pues, la psicología

económica corriente contiene un hecho real e importante, pero es un hecho acerca de las condiciones industriales existentes, y no acerca de la actividad original.

Es "natural" que la actividad sea agradable. La actividad tiende a lograr una realización, y el solo hecho de encontrar una forma de manifestarse es en sí satisfactorio, ya que indica una realización parcial. El que la actividad productiva se haya hecho tan completamente insatisfactoria que el hombre tenga que ser inducido artificialmente a ejecutarla, es prueba suficiente de que las condiciones en que la obra se lleva a cabo retrasan, y no activan, el complejo de las actividades, irritan y frustran las tendencias naturales en vez de hacerlas llegar a producir gusto. La obra se convierte entonces en trabajo, con la consecuencia de una maldición original que obliga al hombre a hacer lo que no haría si pudiera evitarlo, con el resultado de un pecado original que arrojó al hombre de un paraíso en el que el deseo se satisfacía sin esfuerzo, forzándolo a pagar los medios de vida con el sudor de su frente. De esto se sigue naturalmente que paraíso recobrado significa una acumulación de inversiones tal que un hombre pueda vivir de sus utilidades sin trabajar. Repetimos que hay una gran verdad en este cuadro, pero no concierne a la naturaleza y actividad humanas originales, sino a la forma que los impulsos han tomado bajo la influencia de un medio social determinado. Si hay dificultades en el camino de la modificación social, como ciertamente las hay, no se deben a una aversión original de la naturaleza humana hacia la acción útil, sino a las condiciones históricas que han diferenciado el trabajo de un asalariado de la obra de un artista, un explorador, un deportista, un militar, un administrador y un especulador.

X. EL IMPULSO Y EL CONFLICTO ENTRE LOS HÁBITOS

NO HEMOS estudiado primordialmente las cuestiones de la guerra y el régimen económico actual por lo que en sí significan. Son casos críticos de la relación que existe entre el impulso original y el hábito adquirido y están tan cargados de malas consecuencias que quien así lo desee puede acumular sobre ellos un sinfín de críticas; sin embargo, persisten. Esta persistencia sirve de apoyo al conservador, que argumenta que tales instituciones están arraigadas en una naturaleza humana inalterable. Una teoría psicológica más real localiza la dificultad en otro lugar, demuestra que se encuentra en la inercia del hábito establecido. Por muy accidentales e irracionales que sean las circunstancias que lo originan, y por mucho que difieran las condiciones actuales de aquellas en que el hábito se formó, éste persiste hasta que el medio ambiente lo rechaza con obstinación. Los hábitos, una vez formados, se perpetúan al actuar incesantemente sobre el conjunto de actividades innatas; estimulan, cohíben, intensifican, debilitan, seleccionan, concentran y organizan estas últimas para hacerlas a su semejanza. Del vacío informe de los impulsos crean un mundo hecho a su propia imagen. El hombre es una criatura de hábito y no de razón ni de instinto.

La aceptación de la teoría psicológica correcta localiza el problema, pero no garantiza su solución. A primera vista parece, desde luego, indicar que todo intento de resolverlo y de lograr reorganizaciones fundamentales, cae en un círculo vicioso, puesto que la dirección de la actividad innata depende de los hábitos adquiridos, y éstos sólo pueden ser modificados dando una nueva dirección a los impulsos. Las instituciones existentes estampan su sello y marca sobre el impulso y el instinto; encarnan las modificaciones que éstos hayan sufrido. ¿Cómo y dónde podemos, entonces, encontrar la palanca con que cambiarlas? ¿Cómo puede el impulso ejercer esa función de reajuste que se le ha asignado? ¿Tendremos que depender, en el futuro como en el pasado, de los disturbios y accidentes que dislocan las costumbres para liberar impulsos que sirvan de puntos de partida a nuevos hábitos?

La psicología existente, aplicada al trabajador industrial, por ejemplo, es blanda, irresponsable; combina un máximo de rutina mecánica con un máximo de impulsividad

explosiva y desordenada. Estos factores han sido generados por el sistema económico actual; pero existen y son obstáculos formidables para el cambio social. No podemos hacer nacer en el hombre el deseo de obtener algo a cambio de lo mínimo posible, y al final no pagar el precio. Nos conformamos mezquinamente con predicar el encanto de la productividad, culpando al egoísmo intrínseco de la naturaleza humana y exigiendo un gran resurgir del espíritu moral y religioso. Los males señalan en realidad la necesidad de un cambio en las instituciones económicas, pero en el entretanto presentan serios obstáculos a ese cambio. Al mismo tiempo, el sistema económico existente ha incorporado a sus filas, a beneficio de su propia perpetuación, las capacidades técnicas y administrativas que deben servir a la causa del trabajador si éste va a ser emancipado. Frente a estas dificultades, otras personas buscan una satisfacción igualmente mezquina en la idea de una revolución y guerra civil universal.

¿Hay alguna forma de salir de este círculo vicioso? En primer lugar, hay posibilidades en la educación de los jóvenes que nunca han sido aprovechadas. La idea de la educación universal apenas tiene un siglo de existencia y es todavía más una idea que una realidad, si tomamos en cuenta la temprana edad en que termina para las masas. Al mismo tiempo, la instrucción ha sido utilizada hasta ahora en gran parte como un instrumento conveniente de los regímenes nacionalistas y económicos existentes. Por lo tanto, es fácil señalar defectos y perversiones en todo sistema escolar actual. Resulta también fácil a un crítico ridiculizar la religiosa devoción por la educación que ha caracterizado a los Estados Unidos, por ejemplo, pues no es difícil presentarla como un celo sin conocimiento, como una fe fanática sin raciocinio; y, sin embargo, la verdad escueta de la situación es que el medio principal para lograr un mejoramiento económico y una rectificación social continuos y graduales, consiste en utilizar las oportunidades de educar a los jóvenes de forma que se modifiquen las corrientes de pensamiento y deseo que prevalecen.

Los jóvenes no están todavía tan sujetos a la total influencia de las costumbres establecidas; su existencia llena de actividad impulsiva es vívida, flexible, deseosa de experimentar, curiosa, en tanto que los adultos tienen sus hábitos ya formados y fijos, por lo menos comparativamente, y son esclavos, por no decir víctimas, de un medio al que sólo pueden modificar directamente con un máximo de esfuerzo y perturbación; pueden ser incapaces de percibir con claridad los cambios necesarios, o no estar dispuestos a pagar lo que cueste el efectuarlos y, sin embargo, desean una vida diferente para la generación venidera. Para realizar ese deseo, pueden crear un medio especial cuya principal función sea la educación. Y a fin de que ésta tenga eficacia para inducir a una sociedad mejor, es necesario que los adultos no se hayan forjado un ideal preconcebido y definitivo de un estado mejor. Una empresa educativa que se guiara por tal espíritu acabaría probablemente por lograr la mera sustitución de una inflexibilidad por

otra. Lo que se requiere es formar hábitos que sean más inteligentes, más sensitivamente perceptivos, más dotados de previsión, más conscientes de sus fines, más directos y sinceros, y que reaccionen con mayor flexibilidad que los que ahora prevalecen. Entonces los jóvenes se enfrentarán a sus propios problemas y propondrán sus propias mejoras.

La evolución educativa de los jóvenes no es la única forma en que puede emplearse la vida del impulso para efectuar mejoras sociales, aun cuando es el menos costoso y el más ordenado. Ningún medio adulto es de una sola pieza; cuanto más compleja sea una cultura, más seguramente comprenderá hábitos formados en patrones diferentes y hasta contrarios. Toda costumbre puede ser rígida y poco inteligente en sí misma y es posible que esa rigidez sea causa de roce con otras; la fricción resultante puede despertar un impulso hacia nuevas experiencias. La época actual es ocasión patente de tales fricciones y liberaciones internas. La vida social parece más bien caótica y desorganizada que regida con demasiada inflexibilidad; las instituciones políticas y legales resultan ahora incongruentes con los hábitos que dominan las relaciones amistosas, las ciencias y las artes; distintas instituciones fomentan impulsos antagónicos y forman disposiciones contrarias.

Si tuviéramos que esperar a que las exhortaciones y los "ideales" no encarnados efectuaran los cambios sociales, la espera sería bien larga, pero el conflicto de normas que surge de la existencia de instituciones inarmónicas entre sí, está produciendo ya grandes cambios. El que las modificaciones continúen ocurriendo o no, carece de importancia, lo que la tiene es la disyuntiva de si estarán caracterizadas principalmente por la incomodidad, el descontento y las ciegas luchas antagónicas, o si una dirección inteligente podrá modular las asperezas del conflicto y tornar los elementos de desintegración en una síntesis constructiva. En todo caso, la situación social en los países "avanzados" es tal que da un aspecto de absurdo a nuestra insistencia sobre la rigidez de las costumbres. Hay muchas personas que nos dicen que la verdadera dificultad está en la falta de fijeza de los hábitos y principios, en el abandono de normas y estructuras inmutables, constituidas de una vez para siempre. Se nos dice que adolecemos de un exceso de instinto y de una blandura de hábitos, debido a la sumisión al impulso como ley de la vida. Se afirma que el remedio está en volver de la fluidez contemporánea a las normas estables y amplias de una antigüedad clásica en la que se observaba la ley y la proporción, pues la antigüedad siempre es clásica. Cuando la inestabilidad, la incertidumbre, el cambio errático se han difundido por toda la situación, ¿para qué insistir, se nos pregunta, en los males que origina el hábito establecido y en la necesidad de la liberación de los impulsos como iniciadores de la reorganización? ¿Por qué no condenar mejor el impulso y enaltecer los hábitos de reverenciar el orden y la verdad inmutables?

La pregunta es natural, pero el resultado sugerido es fútil. No es fácil exagerar el grado en que pasamos de una fuente de asimilación a otra cuando vamos de los negocios a la iglesia, de la ciencia al periódico, de la ocupación al arte, del compañerismo a la política, del hogar a la escuela. El individuo está, hoy en día, sujeto a muchos sistemas contrarios de educación y, por lo tanto, los hábitos están divididos entre sí, la personalidad es discontinua, el plan de conducta es confuso y desintegrado. El remedio está, sin embargo, en el desarrollo de nuevos principios morales a los que puede llegarse sólo en la misma medida en que los impulsos liberados se usen inteligentemente para formar hábitos armónicos que se adapten entre sí para enfrentarse a una nueva situación. La laxitud debida a la decadencia de los viejos hábitos no puede corregirse con exhortaciones para restaurarlos en su rigidez original. Aun cuando esto fuera deseable abstractamente, resulta imposible, y no es conveniente porque la inflexibilidad de los viejos hábitos es precisamente la causa principal de su decadencia y desintegración. Las lamentaciones por el predominio de los cambios y las llamadas abstractas a la restauración de la autoridad senil son muestra de debilidad personal, de incapacidad de adaptación al cambio. Son una “reacción defensiva”.

XI. CLASIFICACIÓN DE LOS INSTINTOS

PODEMOS resumir nuestra exposición en unas cuantas afirmaciones generales. En primer lugar, diremos que no es científico tratar de restringir las actividades originales a un determinado número de clases de instintos exactamente delimitadas, pues el resultado práctico de tal intento será nocivo. En cambio, clasificarlas es tan útil como natural. Para ordenar la indefinida multitud de hechos variables e individuales, la mente procede a definirlos, a hacer un inventario y catálogo de ellos, a agruparlos según sus características comunes y a separar estos grupos entre sí. Estos actos, como otros actos inteligentes, se ejecutan con un propósito cuya realización es su única justificación. Hablando en términos generales, ese propósito es facilitarnos la manera de tratar los casos de individuos únicos y de sucesos cambiantes. Cuando suponemos que nuestras subdivisiones y grupos representan separaciones y agrupamientos fijos *in rerum natura,* dificultamos nuestra apreciación de las cosas en vez de facilitarla; nos hacemos reos de una presunción que la naturaleza castiga prontamente. Resultamos incompetentes para estimar la delicadeza y frescura de los hechos de la naturaleza y la vida. Nuestro pensamiento es rígido cuando los hechos son móviles, espeso y viscoso cuando los sucesos son fluidos y solubles.

La tendencia a olvidar la función de las distinciones y clasificaciones, considerándolas como si por sí mismas fueran marcas distintivas de las cosas, es la falacia que prevalece en la especialización científica, es uno de los rasgos sobresalientes de la pedantería, la esencia del falso abstraccionismo. Esta actitud que alguna vez medró en las ciencias físicas, rige ahora las teorías sobre la naturaleza humana. Se ha convertido al hombre en un conjunto definido de instintos primarios, que pueden ser numerados, catalogados y descritos minuciosamente uno por uno. En lo único en que difieren los teóricos es en su número y jerarquía; algunos dicen que es uno, o sea el amor a uno mismo; otros que dos, el egoísmo y el altruismo; otros dicen que son tres, la codicia, el miedo y la gloria; en tanto que algunos escritores contemporáneos, de modo más empírico, hacen llegar el número hasta cincuenta y sesenta. La verdad es que hay tantas reacciones específicas a las diferentes condiciones que las estimulen, como tiempo para ellas. Nuestras listas pueden considerarse sólo como clasificaciones con un fin.

Uno de los grandes males de esta simplificación artificial es su influencia sobre las ciencias sociales. Se han asignado sectores complicados de la vida a la jurisdicción de algún instinto o grupo de instintos especiales que ha reinado despóticamente sobre ellos, con las consecuencias naturales del despotismo. La política ha remplazado a la religión como conjunto de fenómenos que se basan en el miedo o, tras de haber sido el fruto de una especial facultad política aristotélica, se ha convertido en la condición necesaria para restringir los impulsos espontáneos del hombre. Se da cuenta de todos los hechos sociológicos en unos cuantos gruesos volúmenes, como productos de imitación e invención o de cooperación y conflicto. La ética descansa en la simpatía, la piedad y la benevolencia; la economía es la ciencia de los fenómenos que se deben a una afición y una aversión, o sea, la ganancia y el trabajo respectivo. Parece increíble que haya personas que se ocupen de estos asuntos sin que les venga a la memoria su exacta similitud con las ciencias naturales antes de que se descubriera el método científico en el siglo XVII. Precisamente ahora, circula esta otra simplificación: todos los instintos tienen su origen en el sexual, por lo que *cherchez la femme* (bajo una multitud de simbólicos disfraces) es la última palabra de la ciencia con respecto al análisis de la conducta.

Ciertas simplificaciones artificiosas, que alguna vez tuvieron gran influencia, son ya principalmente cuestiones de importancia histórica, pero aun así, resultan instructivas. Muestran la forma en que las condiciones sociales colocan una pesada carga sobre ciertas tendencias, de manera tal que finalmente se considera una disposición adquirida como si fuera original, y casi como si fuera la única actividad original. Consideremos, por ejemplo, la carga de poder causal colocada por Hobbes sobre la reacción del miedo. Para quien vive con la razonable seguridad y comodidad actuales, la conciencia omnipresente que tenía Hobbes del miedo parece ser la idiosincrasia de un temperamento anormalmente tímido; pero un examen de las condiciones reinantes en su tiempo, de los desórdenes que engendraban una desconfianza y antagonismo generales y que conducían al abuso brutal y a la intriga desintegradora, hacen ver la situación en un aspecto muy diferente. Las condiciones sociales conducían a la pusilanimidad. Como razón de la psicología del hombre natural, su teoría es inexacta pero como informe de las condiciones sociales de su tiempo tiene mucho de verdad.

Algo semejante puede decirse respecto al hincapié que hacían los moralistas del siglo XVIII en la benevolencia como resorte moral de toda acción, hincapié que representa en el siglo XIX la exaltación del altruismo de Comte. La carga era excesiva, pero da testimonio del nacimiento de un nuevo espíritu filantrópico. Con el derrumbamiento de las barreras feudales y la consecuente mezcla de personas antes divididas entre sí, se desarrolla un sentido de responsabilidad por la felicidad de los demás y por el alivio de su miseria. Las condiciones no eran aún propicias para traducirse en acción política, y de ahí se deriva la importancia atribuida a la disposición personal hacia la benevolencia voluntaria.

Si nos remontamos aún más en la historia, mucho nos iluminará la división platónica tripartita del alma humana, formada por un elemento racional, otro espiritualmente activo y un tercero apetitivo, que concernía al aumento o ganancia. Como es bien sabido, Platón decía que la sociedad es una amplificación del alma humana. Encontraba en ella tres clases: la de los filósofos y científicos, la de los soldados y ciudadanos, y la de los comerciantes y artesanos. De aquí la generalización acerca de las fuerzas dominantes en la naturaleza humana. Invirtiendo la cuestión podemos observar que, en sus días, el comercio atraía especialmente a los deseos terrenales, la ciudadanía a un generoso *élan* de abnegada lealtad, y el estudio científico a un amor desinteresado por la sabiduría que aparentemente era monopolizado por un pequeño grupo aislado de los demás. Las distinciones no se proyectaban en realidad del corazón del individuo natural a la sociedad, sino que se cultivaban en las distintas clases de individuos por la fuerza de las costumbres y expectaciones sociales.

Ahora bien, el prestigio que alguna vez se atribuyó al "instinto" del amor a uno mismo no se ha esfumado por completo; el caso es aún digno de examen. En su forma "científica", se partió de un pretendido instinto de autoconservación, tan característico del hombre como de otros animales; y de este supuesto aparentemente inocuo brotó una psicología mitológica. Los animales, incluso el hombre, realizan ciertamente muchos actos cuya consecuencia es proteger y conservar la vida. Si en general sus actos no tuvieran esa tendencia, ni el individuo ni la especie subsistirían largo tiempo. Los actos que nacen de la vida misma tienden también principalmente a conservarla. Éste es un hecho incontrovertible; pero ¿qué valor tiene esta aseveración? Simplemente el del lugar común de que la vida es la vida, de que será una actividad ininterrumpida mientras sea vida. Desgraciadamente, la doctrina del amor a uno mismo ha convertido el hecho de que la vida tienda a perpetuarse, en una fuerza especial e independiente, que, en alguna forma, está tras ella y es la causa de sus diversos actos. Un animal muestra en su actividad vital una multitud de actos, como respirar, digerir, secretar, excretar, atacar, defenderse, buscar alimento, etc., y una multitud de reacciones específicas a determinados estímulos del medio ambiente; pero entra en juego la mitología y los atribuye todos a un esfuerzo de autoconservación. De aquí no hay más que un paso a la idea de que todos los actos conscientes son promovidos por el amor a uno mismo. Se adorna enseguida esta premisa con ingeniosas elucubraciones, a menudo divertidas, si las anima un conocimiento cínico del "mundo", y tediosas cuando son de índole supuestamente lógica, para probar que todos los actos del hombre, incluyendo sus aparentes generosidades, no son sino variaciones sobre un mismo tema: el interés por uno mismo.

La falacia salta a la vista: por el hecho de que un animal no puede vivir sino mientras está vivo, es decir, mientras sus actos produzcan el resultado de sostener la vida, se saca

la conclusión de que todos sus actos son instigados por el impulso de autoconservación. Como todos los actos afectan en una u otra forma al bienestar de quien los ejecuta, y siempre que una persona reflexiona sobre sus actos prefiere ejecutar aquellos que tienen consecuencias que la benefician y no los que la perjudican, se debe deducir que todos estos actos son debidos al amor a sí mismo. En sustancia, una afirmación manifiesta que la vida es la vida y la otra dice que un ser es un ser; la primera indica que los actos especiales son actos de una criatura viviente y la otra que son actos de un ser. En la afirmación biológica se oculta la diversidad concreta entre los actos de una ostra y los de un perro, por ejemplo, al señalar que los actos de cada uno de ellos tienden a la autoconservación, y se pasa por alto el hecho, bastante importante, de que en un caso es la vida de una ostra y en el otro la de un perro la que se prolonga. En la moral, las diferencias concretas entre un Jesús, un Pedro, un Juan y un Judas, se hacen desaparecer con la sentenciosa observación de que, en último análisis, todos ellos son seres y actúan como tales. En ambos casos se considera el resultado o "fin" como la verdadera causa determinante.

La falacia consiste en transformar el hecho (lugar común) de actuar *como* un ser, en la ficción de que actúa siempre *para* un ser. Todo acto —otra vez es un lugar común— tiende a cierta realización o satisfacción de algún hábito que es un elemento indudable en la estructura del carácter. Cada satisfacción es cualitativamente lo que es, según la disposición que se satisfaga en el objetivo logrado, ya sea traición o lealtad, bondad o crueldad; pero entra en juego la teoría y cubre con un manto la tremenda diversidad de calidades de las satisfacciones que se experimentan, alegando que todas son satisfacciones. Se completa enseguida el daño causado transformando esta artificial uniformidad de resultados en un amor original por la satisfacción como fuerza que genera todos los actos de la misma manera. Se sostiene que por el hecho de que tanto Nerón como Peabody obtuvieron satisfacción al actuar como lo hicieron, debe inferirse que la satisfacción de cada uno de ellos es igual en calidad, y que ambas fueron inducidas por el amor al mismo objetivo. En realidad, cuanto más nos fijemos en el hecho común de la satisfacción mejor comprenderemos la diferencia en las clases de seres satisfechos. Cuando afirmamos que tanto el polo norte como el sur son polos, no eliminamos la diferencia que hay entre norte y sur, sino por lo contrario, la acentuamos.

La explicación de la falacia es sin embargo demasiado fácil para ser convincente. Forzosamente existió alguna razón material empírica para que personas inteligentes se dejaran enredar tan fácilmente en una falacia tan patente; ese error material fue creer en la fijeza y simplicidad del ser, creencia que ha sido alentada por una doctrina muy alejada de la que examinamos, a saber, la doctrina de los teólogos, con un dogma de la unidad e integridad original del alma. Sólo podremos llegar al verdadero concepto de los móviles e intereses si reconocemos que la personalidad (a no ser que se haya encerrado en la

concha de la rutina) está en proceso de formación, y que todo ser es capaz de contener en sí mismo cierto número de elementos incompatibles, de disposiciones inarmónicas. Hasta un Nerón puede ser capaz de ejecutar en ocasiones actos de bondad, es concebible que en determinadas circunstancias se sintiera aterrorizado por las consecuencias de la crueldad y se inclinara a alimentar impulsos más benignos. Una persona bondadosa no es inmune a la altivez y la arrogancia, y puede verse envuelta en tantas dificultades a consecuencia de un acto de bondad que se vea obligada a refrenar sus impulsos generosos y a regir de ahí en adelante su conducta con los dictados de la más estricta prudencia mundana. Las incongruencias y variaciones en el carácter son las cosas más comunes de la experiencia; y sólo la creencia en el concepto tradicional de la singularidad y simplicidad del alma y el ser nos impide ver lo que significan: la relativa fluidez y diversidad de los componentes de la personalidad. No hay un ser ya formado detrás de las actividades; hay actitudes, hábitos e impulsos complejos, inestables y contradictorios, que gradualmente se adaptan unos a otros, adquiriendo cierta coherencia en su configuración, aun cuando sólo sea por medio de una distribución de incompatibilidades que las mantenga en compartimientos impenetrables, dándoles turnos sucesivos de acción.

Muchas bellas palabras como lástima, confianza, sacrificio, control, amor, etc., pierden su hermosura cuando se les añade a manera de sufijo las palabras “a uno mismo”, y no hay que ir muy lejos en busca de la razón. Ese sufijo les inocula una introversión y aislamiento fijos, implica que el acto de amar, confiar o controlar se vuelve a un ser que ya tiene cabal existencia y a cuyo beneficio actúan. La compasión da mayor plenitud y crea a un ser cuando se dirige hacia afuera, abriendo la mente a nuevos contactos y recepciones. La compasión por uno mismo retrae la mente a su propio interior, haciendo que el sujeto sea incapaz de aprender a través de las adversidades de la fortuna. El sacrificio puede engrandecer a un ser al producir la entrega de propiedades adquiridas por éste para satisfacer requisitos de nueva creación. El sacrificio de uno mismo significa una automutilación que pide que se le compense con alguna posesión o prerrogativa posterior. La confianza, como acto que se proyecta hacia el exterior, es rectitud y valor para enfrentarse a los hechos de la vida, confiando en que aportarán instrucción y fuerza a un ser en desarrollo. La confianza que se limita a uno mismo significa una satisfecha complacencia, que vuelve a la persona refractaria a recibir instrucción a través de los sucesos. Control significa un dominio de los recursos que engrandece al ser; control de uno mismo denota un ser que se contrae y concentra en sus propias realizaciones, a las que se abraza estrechamente, obstaculizando con ello el desarrollo que se produce cuando el ser es liberado generosamente; es como un atletismo moral que acaba por hacer crecer desproporcionadamente algún órgano.

Lo que hace distinto a cada uno de estos casos es la diferencia que hay entre un ser tomado como algo ya formado y otro que aún está formándose por medio de las acciones. En el primer caso, la acción tiene que aportar utilidades, seguridad o consuelo *a* un ser; en el segundo, la acción impulsiva se convierte en la aventura del descubrimiento de un ser que es posible, pero que aún no se ha realizado, en el experimento de la creación de un ser que será más completo que el que ya existe. La idea de que sólo tienen validez moral aquellos impulsos que tienden al bienestar de otros, o que son altruistas, es una doctrina casi tan unilateral como el dogma del amor a uno mismo; aunque el altruismo tiene una marcada superioridad, pues, cuando menos, sugiere una generosidad de acción exteriorizada, una liberación de fuerza en contraste con la atmósfera encerrada, estrecha y protegida de un ego ya formado.

La reducción de todos los impulsos a formas de amor a uno mismo merece investigarse, pues nos da la oportunidad de hacer algunos comentarios acerca del ser como proceso en movimiento. La doctrina es incolora de por sí, y sus defensores, anacrónicos; la noción es demasiado inocua para ejercer atractivo sobre una generación que ha experimentado el romanticismo y que se ha embriagado al beber en la corriente de la fuerza liberada por la revolución industrial. La unificación que está de moda en nuestros días lleva el nombre de voluntad de poder.

En principio, éste casi no es más que un nombre para designar una cualidad de toda actividad. Cada actividad cumplida termina por aumentar el control de las condiciones, por convertirse en el arte de administrar los objetos. Las palabras ejecución, satisfacción, realización, terminación, son nombres que se dan al hecho de que una actividad implica una realización que sólo es posible lograr dominando a las circunstancias para que sirvan como coadyuvantes para ello. Cada impulso o hábito es, por tanto, una voluntad de poder *propio*. Decir esto es hacer una figura retórica con un lugar común. El que afirma que el enojo, el miedo, el amor o el odio logran éxito cuando efectúan algún cambio fuera del organismo que mide su fuerza y registra su eficacia. El resultado obtenido señala la diferencia entre la acción y el sentimiento encerrado que se consume en sí mismo. El ojo está ávido de luz, el oído de sonido, la mano de superficies, el brazo de cosas que alcanzar, arrojar y levantar; la pierna de distancias, la ira de un enemigo que destruir, la curiosidad de algo con que estremecerse y ajustarse, el amor de una compañera. Cada impulso es una demanda de un objeto que lo ponga en capacidad de funcionar. Si se le niega el objeto en la realidad, tiende a crear otro en la imaginación, como lo demuestra la patología.

Hasta ahora, no tenemos una voluntad de poder generalizada, sino sólo la presión inherente a toda actividad por encontrar una manifestación adecuada. No es tanto una exigencia de poder como la búsqueda de una oportunidad para ejercer el ya existente. Si las oportunidades corresponden a la necesidad, es difícil que surja el deseo *del* poder,

pues éste se usaría y las satisfacciones se lograrían; pero supongamos que el impulso es refrenado. Si las condiciones son adecuadas para un desarrollo educativo, el impulso acallado será "sublimado", es decir, se convertirá en un factor que contribuirá a alguna actividad más extensa y compleja, en la que quedará relegado a un lugar secundario aunque efectivo. A veces, sin embargo, la frustración pone un dique a la actividad, haciéndola subir de nivel e intensificándola; entonces se engendra un anhelo de satisfacción a toda costa; y, cuando las condiciones sociales son de tal naturaleza que hagan que la vía de menor resistencia se encuentre en la subyugación de las energías de los demás, la voluntad de poder alcanza su plenitud.

Esto explica por qué atribuimos la voluntad de poder a los demás pero no a nosotros mismos, a no ser en el sentido halagador de que, siendo fuertes, deseamos naturalmente ejercitar nuestro vigor. Por lo demás, para nosotros mismos, sólo queremos lo que deseamos cuando lo deseamos, sin ser demasiado escrupulosos acerca de los medios que empleamos para obtenerlo. Esta psicología es ingenua, pero se apega más a la verdad que la suposición de que existe por sí misma y como cosa separada y original una voluntad de poder, ya que indica que hay, en realidad, algún poder existente que requiere manifestarse y se hace consciente de sí mismo sólo cuando es demasiado débil para sobreponerse a los obstáculos. Por costumbre, se imputa la voluntad de poder sólo a un número comparativamente corto de hombres ambiciosos y despiadados, quienes por lo general no tienen probablemente la menor conciencia de tal voluntad, ya que están dominados por intensos impulsos específicos cuya realización logran más fácilmente obligando a los demás a servirles de instrumento para sus objetivos. La voluntad consciente de poder se encuentra principalmente en quienes tienen el llamado complejo de inferioridad, y se compensan de una sensación de desventaja personal (adquirida en la tierna infancia) causando una deslumbrante impresión en los demás, cuyos reflejos les dan la sensación de que su fuerza es apreciada. El *littérateur* que tiene que llevar su acción a un campo imaginativo es mucho más susceptible de dar muestras de voluntad de poder que un Napoleón, que ve los objetos definidos con extraordinaria claridad y va directamente hacia ellos. Las irritaciones explosivas, las impaciencias, la obstinación de las personas débiles, los sueños de grandeza y la violencia de quienes por lo general son sumisos, son las señales ordinarias de la voluntad de poder.

El estudio de las falsas simplificaciones implícitas en esta doctrina sugiere otra clasificación indebidamente fija y limitada. Los críticos del régimen económico existente han dividido los instintos en creadores y adquisitivos y condenan el orden presente por haber dado cuerpo a estos últimos a expensas de los primeros. La división es conveniente, aunque errónea; conveniente porque condensa ciertos hechos del actual sistema; errónea porque confunde los productos sociales con los psicológicos originales. Hablando en términos generales podemos decir que la actividad innata es tanto creadora

como adquisitiva; creadora como un proceso, y adquisitiva porque termina, por regla general, en algún resultado tangible que trae el proceso a la conciencia de sí mismo.

La actividad es creadora cuando funciona para su propio enriquecimiento como actividad, es decir, acarreando la liberación de ulteriores actividades. La investigación científica, la producción artística y la vida en sociedad poseen en alto grado esta característica, que también acompaña normalmente a toda acción bien coordinada. Aun cuando, desde el punto de vista de lo que antecede, es una realización, resulta una expansión liberadora en relación con lo que viene después. No hay, en este caso, antagonismo entre la expresión creadora y la producción de resultados perdurables que le dan un sentido de realización. La arquitectura, por ejemplo, en su forma más pura, parecería tal vez a la mayoría de las personas *más* creadora, no menos, que la danza en su mejor forma. No hay en la producción industrial nada que necesariamente excluya la actividad creadora, el hecho de que se traduzca en utilidades tangibles no rebaja su jerarquía, como el uso de un puente no impide que el arte creador tome parte en su diseño y construcción. Lo que requiere explicación es por qué el proceso está tan definitivamente subordinado al producto en gran parte de la industria moderna, o sea, ¿por qué lo importante es el uso posterior y no la realización presente? Puede contestarse a esta pregunta de dos maneras.

Una parte cada vez mayor del trabajo económico se hace con máquinas, las que por regla general no están bajo el control personal de quienes las manejan y funcionan con fines en cuya formación el operario no tiene participación ni interés que no sea el de su salario. No comprende las máquinas ni le importan sus propósitos; está ocupado en una actividad en la que los medios van separados de los fines, y los instrumentos de lo que ejecutan. La actividad sumamente mecanizada tiende, como dijo Emerson, a tornar a los hombres en arañas y agujas; pero si éstos comprendieran lo que están haciendo, si observaran el proceso total del que es parte necesaria su trabajo especial, les importaría y se preocuparían de todo ello, y el efecto mecanizante sería contrarrestado. En cambio, cuando el hombre es sólo el guardián de una máquina, no puede tener conocimiento íntimo ni afecto, y la actividad creadora queda eliminada.

Lo que queda al trabajador, sin embargo, no es tanto el impulso adquisitivo como el amor por la seguridad y el deseo de diversión. La importancia excesiva que se da a la seguridad nace de las precarias condiciones del trabajador; y el deseo de diversión, si es que necesita explicarse, se origina en la demanda de alivio del aburrimiento, debido a la ausencia de factores educativos en el trabajo ejecutado. En vez de que la adquisición sea un fin primordial, el efecto neto del proceso es destruir el razonable cuidado de los materiales y productos, e inducir a un descuidado desperdicio de ellos, en la medida en que esto sea posible sin mengua del salario semanal. Desde el punto de vista de la teoría económica ortodoxa, lo más sorprendente de la industria moderna es el corto número de

personas que tienen un interés efectivo en la adquisición de riqueza; esta indiferencia facilita las cosas a quienes quieren hacer su voluntad y monopolizan la riqueza amasada. Con sólo desarrollar más uniformemente un impulso adquisitivo, con hacer que fuera un hecho más real de lo que es, se lograría con toda seguridad que las cosas fueran mejor de lo que son.

Aun en el caso de las personas que llegan a acumular riquezas, es un error suponer que el espíritu adquisitivo desempeñe en la mayoría de ellas un papel importante, fuera del de obtener el control de los instrumentos del juego. La adquisición es necesaria como un resultado; pero no nace del amor a la acumulación, sino del hecho de que, sin una gran cantidad de propiedades, no puede uno dedicarse con eficiencia a los negocios modernos; es inherente al amor del poder, al deseo de impresionar a los semejantes, de obtener prestigio, de adquirir influencia, de manifestar habilidad y, en una palabra, de "triunfar" en las condiciones de un régimen dado. Ahora bien, si pretendemos inmiscuir una psicología mitológica de los instintos en la economía moderna, sería mejor que inventáramos instintos de seguridad, diversión, poder y triunfo, en vez de atenernos a un instinto adquisitivo; y tendríamos también que conceder mucha importancia a un peculiar instinto deportivo, pues lo interesante no sería adquirir dinero, sino perseguirlo y cazarlo. La adquisición desempeña su papel en la cacería, pues hasta el deportista más puro prefiere, en igualdad de circunstancias, llevarse a casa la cola de la zorra. Tanto para uno mismo como para los demás, un resultado tangible es la señal del éxito en el deporte.

Antes de hacer una separación precisa entre el impulso adquisitivo que se observa en los negocios y del instinto creador que se manifiesta en la ciencia, el arte y la vida en sociedad, deberíamos investigar por qué una parte tan considerable de la actividad creadora se desvía en nuestros días hacia los negocios, y averiguar después por qué razón la oportunidad de ejercer esa actividad creadora en los negocios está restringida ahora a una clase tan poco numerosa como es la de quienes intervienen en la banca, en la localización de mercados y en la manipulación de inversiones; y, por último, deberíamos preguntar por qué se ha pervertido la actividad creadora, convirtiéndola en una operación demasiado especializada y frecuentemente inhumana; ya que, después de todo, lo que cuenta no es el hecho escueto de la creación sino su calidad.

Los capitanes de la industria son artistas creadores de cierta especie; y es innegable el hecho de que la industria absorbe una proporción excesiva de la actividad creadora de nuestros días. Sostener que los dirigentes de la industria y el comercio obran simplemente por motivos adquisitivos es no sólo carecer de visión sobre su conducta, sino también perder la clave del mejoramiento de las condiciones, ya que una distribución más proporcional del poder creador entre los negocios y otras ocupaciones, y un uso más humano y amplio del mismo en los negocios, dependen de que se capten correctamente las fuerzas que en realidad entran en juego. Los directores industriales combinan el

interés por formar planes de largo alcance, el hacer grandes síntesis de condiciones basadas en el estudio, el dominio de refinadas y complejas capacidades técnicas y el control de fuerzas y sucesos naturales, con el amor a la aventura, a la emoción y a la sumisión de sus semejantes. Cuando estos intereses se ven reforzados por la posesión real de todos los medios del lujo, la exhibición y la capacidad de causar admiración en los menos afortunados, no es de extrañar que la fuerza creadora se canalice en gran parte hacia los negocios, y que la competencia por la oportunidad de hacer ostentación del poder se vuelva brutal.

La cuestión estratégica, como ya se dijo, consiste en comprender cómo y por qué las condiciones políticas, legales, científicas y educativas de la sociedad, durante los últimos siglos, han estimulado y alimentado un desenvolvimiento tan unilateral de las actividades creadoras. Enfocar el problema desde este punto de vista es mucho más prometedor, aun cuando infinitamente más complejo en lo intelectual, que tratar de resolverlo a partir de un dualismo fijo entre los impulsos adquisitivo y creador. Este último sistema presupone una completa división entre lo superior y lo inferior en la constitución original del hombre. De ser así, no habría remedio orgánico; a lo único que podría recurrirse sería a la exhortación sentimental a los hombres para que se apartaran de la afición a aquellas cosas que son preferidas por la parte más baja y material de su naturaleza; si el recurso tuviera un éxito aunque fuera moderado, el resultado social sería una permanente división de clases. Quedaría una clase inferior, que sería vista desdeñosamente por la superior y estaría constituida por aquellos en quienes el instinto adquisitivo predomina y que ejecutan el trabajo necesario de la vida; en tanto que la clase superior o "creadora" se dedicaría a las relaciones sociales, a la ciencia y al arte.

Como la teoría psicológica en que se basan es errónea, el problema y su solución toman de hecho una forma radicalmente diferente. Hay un número indefinido de actividades originales o instintivas que se organizan formando intereses y disposiciones de acuerdo con las situaciones a las que responden. Incrementar la fase creadora y la calidad humana de esas actividades es cuestión de modificar las condiciones sociales que estimulan, seleccionan, intensifican, debilitan y coordinan las actividades innatas, y el primer paso para ello es aumentar nuestro conocimiento científico detallado.

Necesitamos conocer exactamente la fuerza seleccionadora y directiva de cada situación social, y la forma en que se estimula y se retarda cada tendencia. No se inició el dominio del medio físico en grande y deliberada escala, sino hasta que se desechó la creencia en fuerzas y entidades globales. El control de las energías físicas se debe a la investigación que establece las correlaciones específicas que hay entre elementos diminutos; lo mismo ocurre con el control y ajuste social. Una vez en posesión del conocimiento, podemos ponernos a trabajar llenos de esperanza, en un curso de invención social y de administración experimental. El estudio del efecto educativo, de la

influencia que sobre el hábito ejerce cada forma de relación humana, es condición previa a una reforma efectiva.

XII. NO HAY INSTINTOS SEPARADOS

A PESAR de lo que se ha dicho, habrá quien afirme que existen instintos originales, definidos e independientes, que se manifiestan en actos específicos, en proporción de un instinto para cada acto. Se dirá que el miedo es una realidad, y que también lo son la ira, la rivalidad, la afición a dominar a los demás, la abnegación, el amor maternal, el deseo sexual, el espíritu gregario y la envidia; y en cada uno de ellos tiene como resultado un acto que le es propio y correspondiente. Claro está que son realidades, como lo son la succión, la corrosión de los metales, el trueno y el relámpago y los aerostatos más ligeros que el aire; pero la ciencia y la invención no progresaron mientras los hombres aceptaban la noción de fuerzas especiales que eran causa de tales fenómenos. Se intentó seguir ese camino y sólo se logró llegar a una docta ignorancia. Se habló del horror al vacío que tiene la naturaleza, de una fuerza de combustión, de un *nisus* intrínseco hacia esto o lo otro, de la gravedad y la ingravidez como fuerzas, etc.; y resultó que esas "fuerzas" eran sólo los mismos fenómenos transferidos de una forma específica y concreta (en la que por lo menos eran reales) a otra generalizada en la que eran verbales. Se convirtió un problema en una solución, lo que proporcionó una satisfacción aparente.

El adelanto en el conocimiento y control sólo vino al hacerse un viraje mental. Cuando los investigadores empezaron a comprender que sus pretendidas fuerzas causales no eran más que nombres que condensaban en forma duplicada una diversidad de ocurrencias complejas, se dedicaron a desmenuzar los fenómenos en sus detalles mínimos, en busca de correlaciones, es decir, de elementos que también variaran en otros fenómenos globales. La correspondencia en las variaciones de los elementos tomó el lugar de las grandes e imponentes fuerzas. La psicología de la conducta apenas empieza a sujetarse a un tratamiento similar. Es probable que la popularidad de la psicología de las sensaciones se debiera al hecho de que parecía prometer un tratamiento detallado similar con respecto a los fenómenos personales, pero todavía tendemos a considerar al sexo, al hambre, al miedo, y hasta a intereses activos mucho más complejos, como si fueran fuerzas globales, a semejanza de la combustión y la gravedad de la vieja ciencia física.

No es difícil ver cómo se desarrolló la noción de una tendencia sola y separada en el caso de los actos más simples, como el hambre y el sexo. Las vías de escape o descarga

motriz son comparativamente pocas y bastante bien definidas; en su manifestación intervienen en forma obvia determinados órganos corporales; de aquí que sugieran la noción de una correspondiente fuerza o impulso psíquico separado. Hay dos falacias en este supuesto: la primera consiste en pasar por alto el hecho de que ninguna actividad (ni aun las limitadas por el hábito rutinario) está confinada al canal que más visiblemente interviene en su ejecución, pues todo el organismo toma parte, hasta cierto límite y en cierta forma, en cada acto, lo mismo los órganos internos que los musculares, los de la circulación, secreción, etc. Como el estado total del organismo nunca se repite exactamente en la misma forma, tampoco los fenómenos del hambre y el sexo son en realidad iguales en las distintas ocasiones. La diferencia puede ser desdeñable para algunos fines, pero nos da la clave de los propósitos de un análisis psicológico que termine en un juicio correcto de valor. Aun fisiológicamente, la índole de los cambios orgánicos que acompañan a un acto de satisfacción del hambre o del sexo marca la diferencia entre un fenómeno normal y uno morboso.

En segundo lugar, el medio en que el acto se verifica nunca es dos veces igual; aun cuando la manifestación orgánica visible sea en sustancia la misma, los actos se realizan en diferentes medios y, por tanto, tienen diferentes consecuencias. Es imposible considerar estas diferencias del resultado objetivo como ajenas a la calidad de los actos; se tiene una inmediata sensación de ellas, aunque no se las perciba con claridad, y son los únicos *componentes del significado* del acto. Cuando se suponía que los sentimientos, que residían previamente en el alma, eran la causa de los actos, era natural creer que cada elemento psíquico tenía su propia calidad inherente, que podía leerse directamente por introspección. Al desechar esta creencia, resulta evidente que la única manera de saber cómo es un acto orgánico es por medio de los cambios sensibles o perceptibles que ocasiona. Algunos de éstos serán intraorgánicos y (como se acaba de indicar) variarán con cada acto; otros serán extrínsecos al organismo, y sus consecuencias son más importantes que las de los internos para determinar la calidad del acto, porque son consecuencias que afectan a otras personas y provocan reacciones en favor y en contra, así como actividades de cooperación y resistencia, de índole más indirecta.

Con frecuencia el llamado autoengaño se debe al empleo de las sensaciones orgánicas inmediatas como medida del valor de un acto. Decir que se siente bien o que produce una satisfacción directa, equivale a decir que origina un estado interno confortable. El juicio basado en esta sensación puede ser totalmente distinto del emitido por los demás, en razón de sus consecuencias objetivas o sociales. A esto se debe el que toda persona aprenda, por la más rudimentaria precaución, a discernir en cierto grado la calidad de un acto, fundándose en sus consecuencias sobre los actos de los demás; pero, aun sin este juicio, los cambios exteriores producidos por un acto se sienten inmediatamente y, como están asociados al mismo, se convierten en un rasgo de su calidad.

Hasta un niño puede observar la destrucción de alguna cosa ocasionada por su ira, y esa destrucción puede competir con la satisfacción de la energía descargada, como índice de valor.

Un niño se deja llevar por lo que, indebidamente, llamamos ira. La calidad sentida o percibida de ésta depende en primer lugar de las condiciones momentáneas de su organismo, que nunca son iguales. En segundo lugar, el acto es inmediatamente modificado por el medio en que repercute, de tal manera que sus consecuencias se reflejan sin demora hacia quien lo ejecuta. Supongamos que, en un caso, la ira se dirige contra compañeros de juego mayores y más fuertes, quienes, desde luego, toman venganza, a veces cruel, de quien los ofendió. En otro caso, va en contra de niños más débiles e impotentes, y la consecuencia refleja es de triunfo, de victoria, de poder y de conocimiento de los medios para hacer la propia voluntad. La noción de que la ira sigue siendo una fuerza aislada pertenece a una mitología fácil. Hasta en los casos del hambre y el sexo, en que los cursos de acción están bien demarcados por las condiciones ya existentes (la "naturaleza"), el verdadero contenido y sentimiento de tales necesidades varían infinitamente de acuerdo con su significado social. Sólo cuando un hombre está muriendo de inanición puede considerarse el hambre como un impulso natural sin modificaciones; a medida que se acerca a este límite tiende, además, a perder su característica psicológica y a convertirse en apetito voraz de todo el organismo.

El tratamiento que los psicoanalistas dan al sexo es sumamente instructivo, pues exhibe palpablemente tanto las consecuencias de la simplificación artificial como la transformación de los resultados sociales en causas psíquicas. Hay escritores, hombres por lo general, que hablan de la psicología de la mujer como si estuvieran tratando con una entidad universal platónica, aun cuando consideran habitualmente a los hombres como individuos que varían con la estructura social y el medio ambiente. Tratan fenómenos que son síntomas peculiares de la civilización occidental del presente como si fueran los efectos necesarios de impulsos innatos fijos de la naturaleza humana. El amor romántico, tal como existe hoy en día con todas las variables perturbaciones que ocasiona, es un signo de nuestras condiciones históricas específicas tan definido como lo son los grandes acorazados con turbinas, los motores de combustión interna y las máquinas movidas por electricidad. Sería tan erróneo considerar a estos últimos como efectos de una sola causa psíquica, que pensar que los fenómenos de perturbación y conflicto que acompañan a las relaciones sexuales presentes son manifestaciones de una sola fuerza psíquica original, la de la *libido*. A este respecto, cuando menos, una simplificación marxista se acerca más a la verdad que la de Jung.

Es también habitual suponer que hay un solo instinto del miedo o, en todo caso, unas cuantas subespecies bien definidas del mismo. En realidad, cuando una persona está amedrentada, todo su ser reacciona, y nunca todo este organismo de respuesta es dos

veces igual. Además, y de hecho, cada reacción se verifica en un medio diferente, y su significado nunca es idéntico, ya que la diferencia en el medio hace que las consecuencias sean distintas. Sólo la mitología establece una fuerza psíquica idéntica y única que "causa" todas las reacciones del miedo, fuerza que empieza y acaba en sí misma. Es bien cierto que en todos los casos podemos identificar ciertos actos característicos más o menos separables: contracciones musculares, intentos de retirarse, de huir, de esconderse; pero, con las últimas palabras, ya hemos hecho intervenir un medio ambiente. Términos tales como retirarse y esconderse no tienen significación sino como actitudes con respecto a otros objetos. No existe lo que pueda considerarse un medio ambiente general; hay objetos y hechos específicos y variables, por lo que la clase de evasión, huida u ocultación que se verifique está relacionada directamente con las condiciones circundantes específicas. No hay un miedo que tenga diversas manifestaciones, sino tantos miedos cualitativamente diferentes como objetos a que se reacciona, y diferentes consecuencias que se sienten y observan.

El miedo a la oscuridad es distinto del miedo a la publicidad, el miedo al dentista del miedo a los fantasmas, el miedo al éxito notorio del miedo a la humillación, el miedo a un murciélago del miedo a un oso. La cobardía, la timidez, la cautela y la reverencia pueden ser consideradas como formas del miedo; todas ellas tienen ciertos actos físicos orgánicos en común, como son el encogimiento, la vacilación y la huida; pero cada una de ellas es cualitativamente única, cada una tiene su propia índole en virtud de su interacción o correlaciones totales con otros actos, con el medio ambiente y con las consecuencias. Los explosivos de gran potencia y los aeroplanos han dado origen a algo nuevo en la conducta. No es un error llamarlo miedo, pero sí lo es, aun desde un limitado punto de vista clínico, el permitir que el nombre con que los hemos calificado nos oculte la diferencia entre el miedo a las bombas que se arrojan desde el aire y los miedos que previamente existían. El nuevo miedo no es ni más ni menos original e innato que el temor de un niño a un extraño.

Toda actividad es original cuando ocurre por primera vez, y, como las condiciones cambian constantemente, hay actividades nuevas y *primitivas* que ocurren de manera continua. La psicología tradicional de los instintos nos enturbia el reconocimiento de este hecho, establece una clase inalterable previamente ordenada bajo la cual se subsumen los actos específicos de tal manera que su propia calidad y originalidad se pierden de vista. Ésta es la razón por la que el novelista y el dramaturgo son comentadores de la conducta mucho más instructivos e interesantes que el psicólogo sistemático. El artista hace perceptibles las reacciones individuales y, en esa forma, exhibe una nueva fase de la naturaleza humana originada por nuevas situaciones; al presentar el caso visible y dramáticamente, revela realidades vitales, en tanto que el científico sistemático trata cada

acto como si fuera meramente una manifestación más de algún viejo principio, o una combinación mecánica de elementos tomados de un catálogo ya establecido.

Cuando nos damos cuenta de la diversidad de actividades naturales y de las distintas formas en que se modifican unas a otras por su influencia recíproca, en respuesta a diferentes condiciones, podemos comprender los fenómenos morales que de otra manera serían desconcertantes. En el curso de toda actividad impulsiva, se presentan, por lo general, tres posibilidades. Puede encontrar una vía de descarga incontenible y explosiva, ciega e irracional; puede también sublimarse, es decir, convertirse en un factor inteligentemente coordinado con otros en un curso de acción continua. En esta forma, un arranque de cólera, al incorporarse dinámicamente a una disposición, puede convertirse en una convicción permanente de que deben remediarse, por ejemplo, las injusticias sociales, y proporciona la fuerza dinámica para llevar a cabo esa convicción. O puede reproducirse la excitación de una atracción sexual en el arte o en el apacible desempeño de los servicios domésticos. Este resultado representaría el funcionamiento normal o deseable del impulso en que, para usar los términos que anteriormente empleamos, obraría como un eje, o reorganización del hábito. Por último, la actividad impulsiva liberada puede no expresarse inmediatamente en una acción espasmódica aislada, ni emplearse indirectamente en un objetivo perdurable; puede ser "reprimida".

Represión no equivale a aniquilamiento. La energía "psíquica" no es más susceptible de ser anulada que las fuerzas que reconocemos como físicas. Si no se explota o se transforma, revierte a su interior, para continuar viviendo de manera subrepticia y subterránea. La manifestación aislada o espasmódica es señal de inmadurez, de crudeza o salvajismo; la actividad reprimida es causa de toda clase de daños intelectuales y morales. Uno de los males que resultan de ello es la "reacción", en el sentido en que los historiadores hablan de reacciones. Ejemplo clásico y muy conocido de éstas es el libertinaje de la época de los Estuardo después de las restricciones puritanas: ejemplos más recientes y notables son la orgía de despilfarro que siguió a las forzadas economías y penurias de la guerra, la declinación moral que sucedió al tenso y exaltado idealismo motivado por la misma y el deliberado descuido tras una vigilancia demasiado intensa y concentrada. Las manifestaciones externas de muchas actividades morales habían sido suprimidas en estos casos pero no así las actividades mismas, éstas sólo estaban contenidas y en espera de oportunidad para manifestarse.

Ahora bien, estas "reacciones" son tanto simultáneas como sucesivas. Ejemplo de ello es la estimulación artificial, el exceso alcohólico, la corrupción sexual, el opio y los narcóticos; pues los impulsos e inclinaciones que se manifiestan en el curso regular de una actividad útil o en esparcimiento exigen y logran una manifestación especial; y es interesante observar que lo hacen en dos formas opuestas. Algunos fenómenos son característicos de personas que llevan una vida rutinaria y monótona dedicada a un

trabajo arduo que desempeñan con fatiga y dificultad; otros se encuentran en personas intelectuales y ejecutivas, en hombres cuyas actividades no tienen nada de monótonas, pero que están estrechamente limitadas a causa de una especialización excesiva. Tales hombres piensan demasiado, pero en un sentido *particular:* sus responsabilidades son demasiado pesadas, es decir, los servicios que tienen que desempeñar no son adecuadamente compartidos con otras personas, y buscan alivio refugiándose en un mundo más sociable y placentero; su necesidad imperativa de amistoso compañerismo, no satisfecha en la actividad ordinaria, encuentra expresión en una convivencia despreocupada. La otra clase recurre a los excesos, porque sus miembros no tienen en sus ocupaciones ordinarias casi ninguna oportunidad de ejercitar la imaginación, realizan una incursión en un mundo de más bellos colores a falta del ejercicio normal de la invención, la planeación y el discernimiento; al carecer de responsabilidades establecidas regularmente, tratan de recobrar una ilusión, de potencia y significación social por medio de la exaltación artificial de sus personalidades subyugadas y humilladas.

De aquí se deriva el amor al placer, contra el que los moralistas han lanzado tantas amonestaciones, lo que no quiere decir que sea desmoralizante en ninguna forma. El amor a los placeres de la alegría y el compañerismo es una de las influencias estabilizadoras de la conducta; pero se ha confundido a menudo el placer con ciertas emociones especiales, con excitaciones e instigaciones de los sentidos y con incitaciones de los apetitos, con el propósito expreso de gozar del estímulo inmediato sin tener en cuenta las consecuencias. Tales placeres son señales de disipación y de disolución en sentido literal. Una actividad a la que se priva de su estímulo ordinario y de su función normal queda obligada a actuar aisladamente, y el resultado es una división, una disociación. Una vida de rutina y de especialización excesiva en materias no rutinarias busca la ocasión de despertar por medios anormales un *sentimiento* de satisfacción sin ninguna realización objetiva que lo acompañe. De ahí, como han indicado los moralistas, el carácter insaciable de tales apetitos; las actividades no se satisfacen realmente, es decir, no se realizan en objetos. Continúan buscando esa satisfacción por medio de estímulos más intensos, dando como resultado esas orgías en busca de placer que pueden ser verdaderas saturnales o inofensivas juergas.

No debe deducirse, sin embargo, que la única alternativa sea la satisfacción por medio de una acción objetivamente útil que realice cambios útiles en el medio ambiente. Hay una teoría optimista acerca de la naturaleza según la cual dondequiera que exista una ley natural habrá también una natural armonía, y como tanto el hombre como el mundo están incluidos en el radio de acción de las leyes naturales, se infiere que hay una armonía natural entre las actividades humanas y las condiciones que las rodean, armonía que sólo se desequilibra cuando el hombre tiene la debilidad de apartarse de manera "artificial" de la naturaleza. Según esta idea, todo lo que el hombre tiene que hacer para

ser feliz y al mismo tiempo eficiente, es mantener sus ocupaciones en equilibrio con las energías del medio ambiente. Puede encontrar descanso, recuperación y alivio alternando adecuadamente diversos trabajos útiles; si hace aquellas cosas que el medio ambiente indica que deben hacerse, el éxito, el contento y la restauración de sus fuerzas vendrán por sí solos.

Este favorable concepto de la naturaleza coincide con la devoción puritana hacia el trabajo por sí mismo; y crea desconfianza hacia la diversión, el juego y el esparcimiento, cosas que se consideran como desviaciones innecesarias y hasta peligrosas de la senda de la actividad útil, que es también la senda del deber. Verdaderamente, las condiciones sociales ponen en las ocupaciones, tal como ahora se desempeñan, un indebido elemento de fatiga, esfuerzo y aburrimiento. En consecuencia, las ocupaciones útiles que, de acuerdo con el orden social, requieren el uso del pensamiento, alimentan a la imaginación y neutralizan el efecto de la tensión, traerían seguramente consigo una tranquilidad y recreo de que ahora se carece; pero hay buenas razones para pensar que aun en las mejores condiciones existe el suficiente desajuste entre las necesidades del medio y las actividades "naturales" del hombre, para que la imposición y la fatiga sean eternas acompañantes de la actividad, y para que se requieran formas especiales de acción, a las que significativamente se las llama recreación.

De aquí se deriva la inmensa importancia moral del juego y las bellas artes o artes de la imaginación, es decir, de aquellas actividades que son ficticias si se las compara con las artes útiles que impone el medio. Cuando los moralistas no ven el juego y el arte con ojos de censura, se imaginan haber llegado a adoptar un matiz de generosidad, al conceder que moralmente son inocuos o inocentes; pero, en verdad, son necesidades morales. Se las requiere para encargarse del excedente que hay entre el conjunto total de impulsos que exigen salida y la cantidad que se gasta en la actividad ordinaria. Mantienen el equilibrio que el trabajo no puede conservar indefinidamente y son necesarias para introducir variedad, flexibilidad y sensibilidad en la disposición. Pero se han descuidado por lo general las capacidades humanizadoras del deporte en sus diversas formas, del teatro, la novela, la música, la poesía y el periodismo; se las ha dejado en una especie de tierra moral de nadie. Han llenado parte de su función, pero no han hecho todo lo que son capaces de hacer; en muchos casos han actuado meramente como reacciones semejantes a aquellos estímulos artificiales ya mencionados.

La simple sugestión de que la diversión y el arte tienen una función moral indispensable que debiera recibir la atención que ahora se le niega, provocaría una inmediata y vehemente protesta. No nos referimos a la que procede de los moralistas profesionales, para quienes el arte, la diversión y el deporte son cosas habitualmente sospechosas, sino a la que formularán los interesados en el arte, los estetas profesionales, que será aún más ruidosa, pues imaginarán desde luego que se planea una supervisión

organizada, cuando no una censura del juego, el teatro y la novela, para convertirlos en medios de edificación moral. De no pensar en una intromisión al estilo de Comstock por un supuesto interés por la moral pública, pensarían por lo menos que lo que se pretende es eliminar, con intervención de personas de temperamento puritano y prosaico, todo aquello que no se considere suficientemente sublime y elevado; lo que equivaldría a patrocinar el arte, no por el arte mismo, sino con objeto de hacer un bien a alguien por medio de algo. Hay un natural temor a inyectar en el arte un espíritu de ardiente elevación, a poner el arte en manos de los reformadores.

Lo que se desea es, empero, totalmente distinto. Descansar de la continua actividad moral, en el sentido convencional de ésta, es de suyo una necesidad moral. La función del arte y el juego es emplear y liberar impulsos en formas completamente diferentes de aquellas en las que se les utiliza en las actividades ordinarias, así como frenar y remediar los usuales excesos e insuficiencias en el desempeño de las actividades, aun de la actividad "moral", y evitar la paralización de la atención. Decir que la sociedad se despreocupa demasiado del valor moral del arte no equivale a afirmar que el descuido de las ocupaciones útiles no sea una necesidad para el arte. Por lo contrario, todo aquello que prive al juego y al arte de su descuidado encanto, les impide desempeñar su función moral. Naturalmente, el arte se empobrece entonces como tal y en la misma medida se vuelve también menos efectivo en lo que respecta a su función moral. Trata de hacer lo que otras cosas pueden realizar mejor y no hace lo que ninguna, sino el arte mismo, puede llevar a cabo a favor de la naturaleza humana, o sea suavizar asperezas, neutralizar tensiones, dulcificar amarguras, disipar tedios y ampliar las estrecheces que son consecuencia de las tareas especializadas.

Aun presentando la cuestión en esta forma negativa, el valor moral del arte no puede ser menospreciado, pero existe una función más positiva; el juego y el arte añaden un significado más fresco y profundo a las actividades usuales de la vida. En contraste con la prosaica relegación de las artes a un papel de juego trivial, apartado de las ocupaciones serias, hay más verdad en decir que la mayor parte de la significación que ahora se encuentra en esas ocupaciones se originó en actividades que no tenían utilidad inmediata, y que poco a poco fue encontrando su camino desde ellas hasta llegar a los usos objetivamente utilizables, pues su espontaneidad y liberación de las necesidades externas permite a las artes una exaltación y vitalidad de significado que no es posible encontrar en la preocupación por las necesidades inmediatas. Posteriormente, este significado se transfiere a las actividades útiles y se convierte en parte de su funcionamiento ordinario. Al decir, entonces, que el arte y el juego tienen una función moral que no se ha aprovechado convenientemente, se afirma que responden a la vida, al enriquecimiento y liberación de sus significados y no a un código moral ni a un mandato o deber especial de orden ético.

Desde un punto de vista burdo —y quienes profesan un refinamiento moral son muy dados a adoptar esta clase de puntos de vista—, hay algo de vulgar no sólo en recurrir a excitaciones artificiales y anormales, sino también en el interés por los juegos y artes inútiles. Visto en forma negativa, las dos cosas tienen rasgos iguales; ambas se originan en el hecho de que las ocupaciones ordinarias no han logrado emplear toda la gama de impulsos e instintos en una forma elásticamente equilibrada y demuestran que hay excedente de imaginación sobre la realidad, una necesidad de actividad imaginativa, de encontrar un escape que se le niega en la actividad manifiesta. Ambas propenden a reducir la dominación de lo prosaico y son protestas contra el rebajamiento del significado que se da a las ocupaciones ordinarias. Por lo tanto, no puede establecerse una regla para distinguir por inspección directa, entre los estímulos perjudiciales y las excursiones de inestimable valor a la apreciación de las bellezas de la vida; la diferencia estriba en la forma en que operan y en los cursos de acción que nos imponen.

El arte libera la energía, enfocándola y tranquilizándola al mismo tiempo, la libera en formas constructivas. Los castillos en el aire, como el arte, se originan cuando los impulsos se apartan de la producción útil; ambos se deben a una falla en la constitución del hombre para asegurar su realización por vías ordinarias; pero, en un caso, la conversión de la energía directa en imaginación es el punto de partida de una actividad que *da forma* a lo material; la imaginación se alimenta con una sustancia de la vida que bajo su influencia asume una forma rejuvenecida, ordenada y sublimada. En otro caso, la imaginación permanece como un fin en sí misma, se convierte en un abandono a fantasías que traen consigo el alejamiento de todas las realidades, en tanto que los deseos, impotentes en la acción, construyen un mundo que les rinde una excitación temporal. Toda actividad imaginativa es señal de que el impulso ha sido reprimido y busca a tientas la manera de expresarse. El resultado es, en unas ocasiones, un hábito fresco y útil; en otras, una articulación del arte creador; y en algunas, un romanticismo fútil que actúa en algunos caracteres como la conmiseración por uno mismo actúa en otros. La cantidad de energía potencial de reconstrucción que se desperdicia en fantasías no expresadas nos da una medida muy aproximada del grado en que la organización actual de las ocupaciones obstaculiza y tuerce los impulsos; y, así, de la proporción de la función del arte que no se utiliza aún.

El desarrollo de padecimientos mentales hasta el extremo de requerir atención clínica ha reforzado últimamente el conocimiento, bien difundido, de algunos de los males que provienen de la represión de los impulsos. Los estudios de los psiquiatras han puesto en claro que los impulsos reprimidos, encerrados, destilan veneno y producen úlceras virulentas. La organización del impulso en un hábito activo forma un interés, en tanto que la organización furtiva y subrepticia que no se constituye en expresión aceptada forma un "complejo". La psicología clínica corriente ha exagerado sin duda la influencia

del impulso sexual a este respecto, negándose, a través de varios escritores, a reconocer que existan y actúen ningunas otras formas de perturbación. Hay algunas explicaciones de esta parcialidad: la intensidad del instinto sexual y sus ramificaciones orgánicas producen muchos de los casos más notorios, que requieren atención médica; y la prohibición social de hacer mención de ellos, así como la tradición del secreto profesional, han puesto a este impulso bajo una tensión mayor que a otros. Si hubiera una sociedad en que la existencia del impulso hacia el alimento fuera socialmente desaprobada hasta el grado de obligar a dicho impulso a vivir de manera ilícita y oculta, los alienistas tendrían multitud de casos de perturbación moral y mental que se relacionaran con el hambre.

El hecho significativo es que los males que se originan en el instinto sexual son un claro ejemplo de un principio universal. Todo impulso es fuerza, urgencia que debe ser usada en alguna función, directa o sublimada, o constreñirse a una actividad oculta y escondida. Se ha dicho desde hace mucho de manera empírica que la represión y la esclavización dan por resultado la corrupción y la perversión; y por fin hemos descubierto la razón de este hecho. La benéfica y salvadora fuerza de la libertad de pensamiento y de expresión hablada o escrita de la opinión tiene ahora el sello de la sanción científica. Lo malo de refrenar los impulsos no está precisamente en refrenarlos, pues sin inhibiciones no se instiga la imaginación ni se la puede encaminar hacia actividades más amplias y selectas; el mal estriba en negarles una atención directa, lo que obliga a los impulsos a disfrazarse y ocultarse, y a llevar una vida privada incómoda, inaceptable y carente de toda inspección y control.

La disposición rebelde es también una forma de romanticismo. Cuando menos, los rebeldes empiezan por ser románticos o, como vulgarmente se dice, idealistas. No hay amargura semejante a la de la impotencia consciente, al sentimiento de represión sofocante y completa; el mundo no tiene objeto para quien carece de esperanza, y la furia originada por la desesperación total es un vano esfuerzo de destrucción ciega. La represión parcial sugiere en algunos caracteres un cuadro de completa libertad, provocando al mismo tiempo una destructora protesta contra las instituciones existentes, que son vastas como enemigos que obstaculizan el camino hacia la libertad. La rebelión tiene por lo menos una ventaja sobre el recurso a los estímulos artificiales y el cuidado subconsciente de úlceras virulentas. Entra en acción y en esa forma se pone en contacto con las realidades, ofrece la posibilidad de aprender algo; si bien el aprendizaje por este método resulta inmensamente caro. Como dijo Napoleón, toda revolución gira en un círculo vicioso, comienza y termina en el exceso.

Considerar a las instituciones como enemigas de la libertad, y a todas las costumbres como esclavitudes, es negar el único medio por el que se puede lograr una positiva libertad de acción. Una liberación general de impulsos podría poner en marcha las cosas

que estuvieran estancadas; pero, si las fuerzas liberadas se encaminan hacia algo a lo que no saben cómo llegar, o si no saben a dónde ir, con seguridad serán mutuamente contradictorias y por tanto destructivas, no sólo de los hábitos que quieren destruir sino de sí mismas, de su propia eficacia. Los convencionalismos y las costumbres son necesarios para llevar al impulso a un buen fin. El romántico retorno a la naturaleza y la búsqueda de una libertad dentro del individuo, sin tener en cuenta el medio existente, terminan en el caos. Toda creencia en contrario combina el pesimismo con respecto a lo real con una fe aún más optimista en alguna armonía natural de una u otra especie, fe que es una supervivencia de algunas de las teorías metafísicas y teológicas que manifiestamente tienen que ser desechadas. No todos los convencionalismos, sino sólo los estúpidos y rígidos, son el enemigo; y, como hemos observado, un convencionalismo establecido sólo puede reorganizarse y hacerse móvil usando otra costumbre para dar fuerza a un impulso.

Es demasiado fácil decir frases hechas acerca de la superioridad de la acción constructiva sobre la destructiva. La victoria que busca el partidario clásico y conservador de la tradición sobre el rebelde es, en último caso, un triunfo demasiado pobre, ya que el rebelde no se engendra a sí mismo. En principio, nadie es revolucionario por el simple gusto de serlo; pero puede convertirse en uno tan pronto como el furor de la fuerza destructiva se haya puesto en marcha. El rebelde es producto de la extrema fijación y de la inmovilidad carente de inteligencia. La vida sólo se perpetúa por medio de la renovación, y si las condiciones no permiten que ésta se efectúe de manera continua, se manifestará explosivamente, por lo que el costo de la revolución debe cargarse a quienes han tomado como objetivo la inmovilización de las costumbres en vez de su reajuste. Los únicos que tienen derecho a criticar a los “radicales” —adoptando por el momento el barbarismo que identifica radical con rebelde destructor— son aquellos que dedican tanto esfuerzo a la reconstrucción como los rebeldes ponen en la destrucción. La primera acusación contra los revolucionarios debe lanzarse a quienes, teniendo el poder, se niegan a usarlo para el mejoramiento; ellos son los que hacen que se acumule el odio asolador de las costumbres e instituciones, como una avalancha ciega. Es muy frecuente que la persona que debiera criticar las instituciones gaste su energía en criticar a quienes quisieran reformarlas; lo que realmente le parece objetable es cualquier perturbación a sus propias seguridades establecidas, a sus comodidades y facultades privilegiadas.

XIII. IMPULSO Y PENSAMIENTO

VOLVEMOS a la proposición original. La posición del impulso en la conducta es la de un intermediario. La moralidad es un esfuerzo para dar a la manifestación del impulso, en situaciones especiales, una función de frescura y renovación; pero el esfuerzo no es fácil de realizar; es más fácil abandonar los principales canales públicos de acción y creencia a la perezosa lentitud de la costumbre e idealizar la tradición por medio de una adhesión emocional a su facilidad, comodidades y privilegios, en vez de idealizarla en la práctica, haciéndola más equilibrada con las necesidades presentes. Repetimos que los impulsos que no se emplean en la obra de rejuvenecimiento y recuperación vital se desvían hacia sus propias barbaridades ilícitas o sus propios refinamientos sentimentales; o, en otro caso, se pervierten y toman cursos de acción enfermizos, algunos de los cuales han sido ya mencionados.

Con el transcurso del tiempo, la costumbre se vuelve intolerable a causa de todo aquello que reprime; es entonces cuando un accidente de guerra o una catástrofe interna libera impulsos que se expresan desenfrenadamente. En tales ocasiones tenemos teorías filosóficas que confunden el progreso con el movimiento, la espontaneidad ciega con la libertad, y que, en nombre del sagrado respeto a la individualidad o de un retorno a las normas de la naturaleza, hacen del impulso en sí mismo una ley. La oscilación entre el impulso refrenado y congelado en rígida costumbre y el impulso aislado y sin dirección se observa más notablemente cuando las épocas de espíritu conservador alternan con las de ardor revolucionario; y el mismo fenómeno se repite, en menor escala, en los individuos. En la sociedad existen simultáneamente las dos tendencias y teorías filosóficas, que desperdician en pugnas y controversias la energía necesaria para la crítica y reconstrucción específicas.

La liberación de una parte del conjunto de impulsos es una oportunidad y no un fin. En su origen, es producto de la casualidad, pero da a la imaginación y a la invención *sus* respectivas oportunidades. La correlación moral del impulso liberado no es una actividad inmediata, sino la reflexión acerca de la forma de usar el impulso para renovar la disposición y reorganizar el hábito. Al escapar de la tiranía de la costumbre, existe la oportunidad de hacer cosas viejas en formas nuevas, y crear así nuevos medios y fines.

Al romperse la corteza que cubre a la costumbre, se liberan impulsos; y la labor de la inteligencia es encontrar la forma de utilizarlos. Hay otra posibilidad entre anclar un bote en la bahía hasta que se pudra su casco, o dejarlo al garete para que jueguen con él todas las rachas de vientos contrarios; descubrir y definir esta posibilidad es labor de la mente, de una disposición que observa, recuerda y proyecta.

El hábito como arte vital depende de la forma en que el impulso lo anime; sólo esta inspiración se interpone entre la actividad y el estancamiento; pero el arte, tanto el pequeño como el grande, tanto el anónimo como el distinguido con títulos de dignidad, no puede ser improvisado. Es imposible sin espontaneidad, pero no es espontaneidad en sí. Se requiere el impulso para despertar el pensamiento, incitar la reflexión y avivar la creencia; pero sólo el pensamiento se da cuenta de los obstáculos, inventa herramientas, concibe metas, dirige la técnica y, en esta forma, convierte el impulso en un arte que vive en los objetos. El pensamiento nace como hermano mellizo del impulso en cualquier momento en que se reprime un hábito; pero, a menos que se le alimente, muere con rapidez y el hábito y el instinto continúan en su pugna interna. Hay una sabiduría instintiva en la tendencia de los jóvenes a pasar por alto las limitaciones del medio ambiente; sólo en esta forma pueden descubrir su propia fuerza y apreciar las diferencias entre distintas clases de limitaciones del medio; pero este descubrimiento, una vez hecho, señala el nacimiento de la inteligencia, y con este nacimiento viene la responsabilidad del ser maduro, de observar, recordar y prever. Toda vida moral tiene su radicalismo; pero este factor radical no encuentra su cabal expresión en la acción directa, sino en el valor de la inteligencia para penetrar más de lo que pueden hacerlo la tradición o el impulso inmediato.

Volvamos ahora nuestra atención al estudio de la inteligencia en acción.

TERCERA PARTE

EL LUGAR DE LA INTELIGENCIA EN LA CONDUCTA

XIV. HÁBITO E INTELIGENCIA

AL ESTUDIAR el hábito y el impulso, nos hemos encontrado repetidas veces con tópicos en los que era imperativo hacer referencia a la labor del pensamiento. No puede iniciarse una exposición clara y explícita del lugar y la función de la inteligencia en la conducta sin reunir esas referencias incidentales y reafirmar su significación. El estímulo que el impulso da a la imaginación reflexiva, su dependencia de los hábitos establecidos, y su efecto en la transformación del hábito y la regulación del impulso constituyen, en consecuencia, nuestro primer tema.

Los hábitos son condiciones de eficiencia intelectual que actúan en dos formas sobre el entendimiento: restringen su alcance y fijan sus límites. Son anteojeras que limitan los ojos de la mente al camino que tienen enfrente. Impiden que el pensamiento se desvíe de su ocupación inmediata y se fije en un paisaje más variado y pintoresco pero sin relación con la práctica. Fuera del ámbito de los hábitos, el pensamiento trabaja a tientas, vacilando en una incertidumbre confusa y, sin embargo, cuando el hábito se convierte por completo en rutina, encierra de manera tan efectiva al pensamiento que éste ya no es necesario ni posible. El camino del rutinario es como una zanja de la que no puede salirse; sus paredes lo encierran, dirigiendo su curso de manera tan completa que deja de pensar en su senda o en su destino. Toda formación de hábitos trae consigo el principio de una especialización intelectual que si no se frena termina en acción sin pensamiento.

A este resultado se le llama distracción. El estímulo y la reacción están mecánicamente eslabonados en una cadena ininterrumpida; cada acto sucesivo, fácilmente provocado por su predecesor, nos empuja automáticamente hacia el siguiente de una serie determinada, y sólo una señal de alarma vuelve a hacer que la conciencia funcione. Afortunadamente, la naturaleza que nos invita a seguir este camino de menor resistencia nos pone también obstáculos para la completa aceptación de su invitación. El éxito de llegar a una eficiencia de acción sorda y despiadada puede ser frustrado por circunstancias infortunadas; hasta la más diestra aptitud tropieza a veces con lo inesperado y se ve así envuelta en dificultades de las que sólo la observación y la invención pueden sacarla. La eficiencia para seguir una senda trillada tiene que aplicarse entonces a abrir un nuevo camino a través de tierras extrañas.

Sin embargo, a lo que en realidad es amor a la comodidad se le ha disfrazado moralmente de amor a la perfección. Se le ha fijado una meta de plena realización que, si llegara a alcanzarse, resultaría ser sólo una acción inconsciente; se le ha llamado actividad libre y completa cuando en realidad es sólo una actividad que gira en torno de un punto o que marcha sin salir del mismo lugar. Se ha reconocido la imposibilidad práctica de alcanzar de manera total e inmediata tal "perfección"; y, a pesar de ello, se ha concebido esa meta como el ideal y toda aproximación a la misma se ha considerado como progreso. Bajo diversos cielos intelectuales, el ideal ha adoptado distintas formas y colores, pero todas ellas han implicado el concepto de una actividad completa, de una perfección estática; el deseo y la necesidad han sido considerados como señales de deficiencia y el esfuerzo como prueba no de fuerza sino de imperfección.

En Aristóteles, este concepto de un fin que agota toda realización y excluye toda posibilidad aparece como una definición de la suprema excelencia; por necesidad elimina toda carencia y lucha, así como toda dependencia y, por lo tanto, no es práctico ni social. No queda sino un pensamiento que gira sobre sí, se basta a sí mismo, y está dedicado a contemplar su propia suficiencia. Algunas formas orientales de moral han unido esta teoría lógica a una psicología más profunda, y han visto que el término final de este camino es el Nirvana, o sea, la desaparición de todo pensamiento y deseo. En la ciencia medieval el ideal reapareció como la definición de una bendición celestial que alcanzaba sólo el alma inmortal redimida. Herbert Spencer está muy alejado de Aristóteles, del cristianismo medieval y del budismo, pero la idea vuelve a surgir en su concepto de una meta de evolución en que la adaptación del organismo al medio es completa y final. En el pensamiento popular, el concepto perdura en la vaga idea de un remoto estado de perfección en el que estaremos más allá de la "tentación" y en que la virtud, por su propia inercia, persistirá como una consumación triunfante. Hasta Kant, que comienza con un completo desprecio por la felicidad, acaba con un "ideal" de la eterna e imperturbable unión de la virtud con la alegría; aunque, en su caso, no se admite como factible más que una aproximación simbólica.

La falacia que hay en estas versiones de la misma idea es tal vez la que con mayor facilidad se difunde de todas las falacias de la filosofía. Es tan común que nos preguntamos si no podríamos llamarla *la* falacia filosófica. Consiste en suponer que todo aquello que resulte ser cierto en un caso y en determinadas circunstancias puede desde luego considerarse como cierto en todos los casos y sin límites ni condiciones; lo que es como pensar que, si un hombre sediento encuentra satisfacción en beber agua, la felicidad consiste en ahogarse en ella. Como el éxito en cualquier lucha en particular se mide por la llegada a un punto de la acción sin fricciones, debe haber una meta omnicomprensiva de una actividad tersa y sin esfuerzo, que se mantiene indefinidamente. Se olvida que el éxito es el triunfo *de* un esfuerzo específico y que la satisfacción es el

cumplimiento *de* una necesidad en particular, de manera tal que el éxito y la satisfacción pierden su significación cuando se les separa de las necesidades y luchas cuya finalidad son, o cuando se les toma universalmente. La filosofía del Nirvana es la que más se acerca a la admisión de este hecho; pero aun ella acepta que el Nirvana es deseable.

El hábito es, sin embargo, algo más que una restricción del pensamiento. Los hábitos se convierten en límites negativos, porque al principio fueron factores positivos. Cuanto más numerosos sean nuestros hábitos, más amplio será el campo de observación y previsión posible; y, cuanto más flexibles sean, más refinada será la percepción de su elección y más delicada la presentación evocada por la imaginación. El marino se siente intelectualmente en su casa cuando está en el mar; igual que el cazador en la selva, el pintor en su estudio y el hombre de ciencia en su laboratorio. Estos lugares comunes son universalmente aceptados en lo concreto, pero su significado se vela y su verdad se desmiente en la teoría general corriente de la mente. Pues significan ni más ni menos que los hábitos formados en el proceso de ejercicio de las aptitudes biológicas son los únicos factores de observación, recuerdo, previsión y discernimiento; es un mito la existencia de una mente, conciencia o alma en general que ejecute esas operaciones.

La doctrina de la existencia de un alma sola, simple e indisoluble, fue la causa y el efecto del error cometido al no admitir que los hábitos concretos son los medios de que se sirven el conocimiento y el pensamiento. Muchas personas que se creen científicamente emancipadas y pregonan en forma abierta que el alma es una superstición, perpetúan a pesar de ello una falsa noción acerca de aquello que sabe, es decir, de un cognoscente separado. En nuestros días, lo atribuyen usualmente a la conciencia en general, como corriente, proceso o entidad, o también, más específicamente, a las sensaciones e imágenes como instrumentos del entendimiento. O a veces creen haber escalado las más altas cumbres del realismo, al llamar ostentosamente la atención hacia un cognoscente formal en general y que desempeña el papel de uno de los términos en la relación cognoscitiva; al desechar la psicología por no tener relación con el conocimiento y la lógica, se imaginan ocultar el monstruo psicológico que han conjurado.

Se ha asegurado dogmáticamente que este concepto de sede, factor, facultad o vehículo no puede ser aceptable para la psicología actual. Los hábitos concretos desarrollan toda la labor de percibir, reconocer, imaginar, recordar, juzgar, concebir y razonar que se lleva a cabo. La "conciencia", ya sea vista como corriente o como sensaciones e imágenes especiales, expresa las funciones de los hábitos, los fenómenos de su formación, de su funcionamiento, su interrupción y su reorganización.

Pero el hábito en sí no conoce, porque no se detiene de por sí a pensar, observar o recordar; tampoco el impulso se dedica de por sí a la reflexión o contemplación, simplemente se deja ir. Los hábitos son de suyo demasiado organizados, insistentes y

determinados para necesitar recurrir a la investigación o a la imaginación; y los impulsos son demasiado caóticos, tumultuosos y confusos para ser capaces de conocer, aunque quisieran. El hábito, como tal, está tan definitivamente adaptado al medio que no puede examinarlo o analizarlo; y la relación del impulso con el medio es tan indeterminada que no le permite darnos a conocer nada acerca del mismo. El hábito se incorpora, ejecuta o hace a un lado los objetos, pero no los conoce; el impulso los dispersa y anula con su incesante agitación. Se requiere cierta delicada combinación de hábito e impulso para la observación, la memoria y el juicio. Un conocimiento que no se proyecta contra lo oscuro y desconocido vive en los músculos, no en el estado consciente.

Podemos decir ciertamente que *sabemos cómo,* por medio de nuestros hábitos. Una noción razonable de la función práctica del conocimiento ha llevado a los hombres a confundir toda la destreza práctica adquirida, y hasta el instinto de los animales, con el conocimiento. Podemos andar y leer en voz alta, abordar y descender de un tranvía, vestirnos y desvestirnos y hacer mil cosas útiles sin pensar en ellas. Sabemos algo, o sea cómo hacerlas. La filosofía de la intuición de Bergson no es otra cosa que un comentario laboriosamente documentado acerca del concepto popular de que por instinto las aves saben cómo hacer sus nidos y las arañas cómo tejer sus telas. Pero, después de todo, a este trabajo práctico hecho por hábito e instinto, para lograr un pronto y exacto ajuste con el medio, no se le puede llamar conocimiento más que por cortesía. En el caso de que optemos por llamarlo conocimiento —y nadie tiene el derecho de prohibírnoslo— habrá otras cosas llamadas también conocimiento, conocimiento *de* y *acerca* de las cosas, conocimiento *de que* las cosas son así o asá, conocimiento que implica reflexión y apreciación consciente, que quedarán sin explicación ni descripción como si fueran de especie diferente.

Es bien sabido que cuanto más suavemente eficaz sea un hábito, más maquinalmente funcionará; sólo un tropiezo en su funcionamiento origina la emoción e incita el pensamiento. Carlyle y Rousseau, aunque antagónicos en temperamento y opinión, coinciden al considerar la conciencia como una especie de enfermedad, ya que no tenemos conciencia de los órganos corporales o mentales mientras trabajen con comodidad y en perfecta salud. La idea de la enfermedad está, sin embargo, fuera de la cuestión, a menos que seamos lo bastante pesimistas para considerar toda discrepancia en el total ajuste de una persona con su medio como algo anormal, punto de vista que, una vez más, identificaría el bienestar y el perfecto automatismo. La verdad es que en todo momento de vigilia se pierde y recupera constantemente el perfecto equilibrio entre el organismo y su medio ambiente. De aquí la "corriente de la conciencia" en general y en particular aquella fase de la misma, alabada por William James como una sucesión alterna de vuelos y paradas. La vida es una cadena de interrupciones y reanudaciones; no es posible una interrupción permanente de las actividades de un individuo; la falta de

equilibrio perfecto no equivale a la completa destrucción de la actividad organizada. Cuando la perturbación llega a tal extremo, el ser se anonada como si sufriera la conmoción cerebral causada por una explosión. De manera normal, el medio ambiente permanece lo bastante en armonía con el conjunto de actividades organizadas para mantener a la mayor parte de ellas en función activa; pero si un nuevo factor en el medio libera algún impulso que tiende a iniciar una actividad diferente e incompatible, se produce una redistribución entre los elementos de la actividad organizada que han sido centrales y secundarios, respectivamente. Por ejemplo, la mano guiada por el ojo se mueve hacia una superficie; la cualidad visual es hasta entonces el elemento dominante; cuando la mano se pone en contacto con el objeto, el ojo no cesa de actuar; pero, si el tacto percibe una cualidad inesperada, ya sea una voluptuosa suavidad o un calor molesto, exige un reajuste en que la actividad táctil y manual lucha por dominar la acción. En esos momentos de cambio en la actividad surgen y se acentúan las sensaciones y los pensamientos conscientes. El ajuste perturbado entre el organismo y el medio se reflejan en una lucha temporal que concluye en un acuerdo entre el viejo hábito y el nuevo impulso.

En este periodo de redistribución, el impulso determina la dirección del movimiento y proporciona el vórtice en torno al cual se arremolina la reorganización. En resumen, nuestra atención se dirige siempre hacia adelante para hacernos observar algo que es inminente, pero que todavía se nos escapa; y el impulso aclara y define la observación, la búsqueda y la investigación. Es, en lenguaje lógico, el movimiento hacia lo desconocido; no hacia el inmenso vacío de lo desconocido en general, sino hacia esa incógnita especial que cuando se despeja restaura una acción ordenada y unificada.

Durante este periodo de búsqueda, el viejo hábito nos proporciona un sujeto —materia cabal, plena, definida y reconocible—. Comienza como un vago presentimiento de aquello hacia lo que nos dirigimos; y, a medida que los hábitos organizados se despliegan y enfocan, la confusa situación va tomando forma y se “aclara”, lo que es la función esencial de la inteligencia. Los procesos se convierten en objetos. Sin hábito, sólo hay irritación y vacilación confusa. Con el hábito solo no hay sino una repetición maquinal, una recurrente duplicación de viejos actos; en cambio, con el conflicto de los hábitos y la liberación de impulsos se realiza la búsqueda consciente.

XV. LA PSICOLOGÍA DEL PENSAR

NOS ESTAMOS alejando mucho de toda cuestión directamente moral; pero el problema de precisar el lugar del conocimiento y el juicio en la conducta depende de que se aclare la psicología fundamental del pensamiento. Así que debemos continuar excursionando en ese campo. Comparemos la vida con un viajero en marcha. Podemos considerarlo primero en un momento en que su actividad es confiada, franca y organizada, sigue su marcha sin prestar atención directa a su camino ni pensar en su destino final. Repentinamente, siente que algo lo retiene y le impide continuar andando. Algo no funciona bien en su actividad. Desde el punto de vista de un observador, ha encontrado un obstáculo que debe sortear antes de que sus esfuerzos se unifiquen en una efectiva continuación de la marcha. Pero, desde el suyo propio, experimenta confusión, extrañeza, perturbación e incertidumbre. Por el momento, no sabe lo que le ocurre ni a dónde va, pero se despierta un nuevo impulso que se convierte en el punto de partida de una investigación, de un examen de las cosas, de un intento de observarlas para averiguar lo que está ocurriendo; los hábitos que fueron perturbados empiezan a tomar una nueva dirección a medida que se agrupan en torno al impulso de observar. Los hábitos de locomoción obstaculizados le dan la idea de a dónde se *estaba* dirigiendo, de lo que se había propuesto hacer y del camino que ya había recorrido. A medida que observa, ve cosas definidas, no simplemente cosas en general, sino que están relacionadas con su curso de acción. La importancia de la actividad emprendida persiste como un sentido de dirección, de objetivo; se convierte en un proyecto anticipado. En suma, el viajero recuerda, observa y formula planes.

La trinidad que forman estas previsiones, percepciones y recuerdos constituye la materia de los objetos que difieren o se asemejan entre sí. Estos objetos representan hábitos vueltos del revés, que dejan a la vista lo que tienen en su interior. Muestran tanto la tendencia progresiva del hábito como las condiciones objetivas que se le han incorporado. Las sensaciones en la conciencia inmediata son elementos de acción dislocados por el efecto de la interrupción; sin embargo, nunca llegan a monopolizar completamente la escena, porque queda un resto de hábitos no perturbados que se refleja en objetos recordados y percibidos que tienen significación. Así, del desconcierto y la

confusión emerge poco a poco una elaborada estructura de objetos pasados, presentes y futuros que se esfuman, de diversas formas, en una vasta penumbra de cosas vagas e informes, constituyendo un cuadro que se da por aceptado sin que de ninguna manera se le presente explícitamente. La complejidad del cuadro ya formado, en lo que respecta a la disposición y el refinamiento de su contenido, depende por completo de los hábitos previamente adquiridos y de su organización. La razón de que, al enfrentarse a las mismas cosas, un niño sepa poco y un adulto experimentado sepa mucho, no consiste en que este último tenga una "mente" de la que el primero carece, sino en que ya se ha formado hábitos que el niño todavía tiene que adquirir. El hombre de ciencia y el filósofo, lo mismo que el carpintero, el médico y el político, saben con sus hábitos y no con su "conciencia". Ésta es ocasional y no una fuente. Cuando se presenta, es señal de una conexión especialmente delicada entre hábitos muy organizados e impulsos que no lo están. Su contenido u objetos, observados, recordados, proyectados y generalizados en principios, representan el material incorporado de los hábitos que sale a la superficie porque se están desintegrando al contacto de impulsos contradictorios. Pero también se congregan para asimilar el impulso y hacerlo efectivo.

Esta exposición es más o menos extraña como teoría psicológica, pero ciertos aspectos de la misma son bien conocidos desde el punto de vista de la lógica estática. Es, por ejemplo, casi un lugar común que el conocimiento es sintético y analítico al mismo tiempo, que es un conjunto de elementos distintos, unidos por relaciones. Esta combinación de factores opuestos de unidad y diferencia, de elementos y relaciones, ha sido la constante paradoja y el enigma de la teoría del conocimiento, y continuará siéndolo mientras no podamos conectar dicha teoría con otra, empíricamente comprobable, del comportamiento. Los pasos necesarios para llegar a esta relación han sido ya bosquejados y podemos enumerarlos. En aquellos casos en que los hábitos son reprimidos, sabemos cuándo se origina un conflicto en que se libera un impulso. En la medida en que éste establece una definida tendencia proyectiva, constituye el carácter proyectivo y previsor al conocimiento. En esta fase, se encuentra la unidad o la síntesis; luchamos por unificar nuestras respuestas para lograr un medio coherente que restaure la unidad de la conducta. La unidad y las relaciones ven hacia adelante, marcan líneas que convergen en un centro, son "ideales". En cambio, *lo que* sabemos, los objetos que se presentan de manera definida y segura, son retrospectivos; son las condiciones que han sido dominadas y asimiladas en el pasado. Son elementos diferenciados y analíticos, precisamente por el hecho de que los viejos hábitos, en la medida en que se frenan, se fraccionan también en objetos que definen la obstrucción de la actividad que se estaba desarrollando. Son "reales" y no ideales. La unidad es algo que se busca; la separación, la división es algo que se tiene, que está a la mano. Si nos propusiéramos llevar esta misma teoría psicológica hasta el detalle, llegaríamos a la explicación de las

particularidades percibidas y de las universalidades concebidas, de la relación entre descubrimiento y prueba, entre inducción y deducción, entre lo discontinuo y lo continuo. Cualquier cosa que se aproxime a un estudio adecuado de esta cuestión resultaría demasiado técnica para caber aquí; pero el punto principal, por técnica y abstracta que pudiera ser la manera de exponerlo, es de gran importancia para todo lo concerniente a las creencias morales, a la conciencia y el discernimiento del bien y del mal.

La cuestión más general, aunque la más vaga, concierne a la naturaleza del órgano del conocimiento moral. Mientras se considere que el conocimiento en general es obra de un agente especial, llámese alma, conciencia, intelecto o cognoscente en general, habrá una tendencia lógica a postular también un agente especial para el conocimiento de las distinciones morales. El estado consciente y la conciencia tienen algo más que una mera semejanza verbal; si el primero es algo en sí mismo, una sede o facultad que precede a las funciones intelectuales ¿por qué no debiera ser también la segunda una facultad única, con su propia jurisdicción independiente? Si la razón en general es independiente de las realidades empíricamente comprobables de la naturaleza humana, tales como los instintos y los hábitos organizados ¿por qué no debería existir también una razón moral o práctica independiente de las operaciones naturales? Por otra parte, si se acepta que el conocimiento se efectúa por medio de factores naturales, la suposición de facultades especiales para el conocimiento moral resulta inaceptable y absurda. Ahora bien, la cuestión de la existencia o inexistencia de tales facultades especiales no es técnicamente remota. La creencia en un órgano separado implica la creencia en un sujeto-materia separado e independiente. La cuestión fundamental que se discute es, ni más ni menos, si los valores, normas, principios y objetos morales forman un dominio separado e independiente, o si son parte integrante del curso normal del proceso de la vida.

Estas consideraciones explican por qué la negación de un órgano separado del conocimiento, de un instinto o impulso independiente hacia el conocer, no es la voluntaria torpeza que en ocasiones se dice que es. Hay, naturalmente, un sentido en el que hay un impulso distintivo, o más bien dicho una disposición habitual a conocer; pero en el mismo sentido hay un impulso a volar en avión, a mecanografiar o a escribir cuentos para una revista. Algunas actividades dan como resultado el conocimiento, así como otras producen otras cosas. El resultado puede ser tan importante como para dirigir una atención distintiva hacia las actividades, con objeto de fomentarlas. El descubrimiento de la verdad física, social y moral puede convertirse de incidente —casi un subproducto— en la característica dominante de algunas actividades que, en tales circunstancias, se transforman. El conocer es entonces una actividad distintiva, con sus propios fines y sus procesos peculiarmente adaptados. Todo esto es fácilmente comprensible; habiendo acertado a dar con el conocimiento, por accidente, por así decirlo, habiendo gustado del

producto y observado su importancia, la obtención de conocimientos se convierte en ocasiones en una ocupación definida, y la educación reafirma esta disposición como puede reafirmar la de un músico, un carpintero o un tenista; pero en ninguno de los dos casos existe ya un impulso o facultad original por separado. Todo hábito es impulsivo, es decir, tiene fuerza de proyección, es agresivo, y el hábito de conocer no es una excepción.

La razón para insistir en este hecho no es el desconocimiento del valor distintivo que tiene el conocimiento una vez que existe; este valor es tan inmenso que puede llamarse único. El objeto de la discusión no es subordinar el conocimiento a algún fin duro, prosaico y utilitario. La razón de la insistencia en la posición derivada del conocimiento dentro de la actividad está enraizada en el sentido de los hechos, y en el convencimiento de que la doctrina acerca de una fuerza o impulso separado y original del conocer aparta a éste de otras fases de la naturaleza humana y el resultado es que se le considera de manera antinatural. El aislamiento de la disposición intelectual frente a los hechos concretos y empíricos del impulso biológico y la formación de hábitos, entraña el desconocimiento de la continuidad de mente y naturaleza. Aristóteles afirmaba que la facultad del conocer puro penetra en el hombre desde el exterior como a través de una puerta; y muchos, desde aquellos días, han asegurado que conocer y hacer no tienen conexión intrínseca entre sí. Se afirma que la razón no tiene responsabilidad frente a la experiencia, se dice que la conciencia es un oráculo sublime independiente de la educación y de las influencias sociales. Todas estas concepciones son consecuencia natural de una falta al no reconocer que todo conocimiento, juicio y creencia representan el resultado obtenido por el funcionamiento de los impulsos naturales en relación con el medio ambiente.

En el aspecto ético, como ya se ha indicado, la cuestión que se discute concierne a la naturaleza de la conciencia. Los moralistas ortodoxos han afirmado que la conciencia es única en origen y sustancia. El mismo concepto se ha incorporado por implicación a todos esos métodos populares de educación moral que pretenden fijar rígidas y autoritarias nociones del bien y del mal, separando el juicio moral de las pruebas y medios auxiliares que se usan en otras formas de conocimiento. Así se ha sostenido que la conciencia es una facultad original de iluminación, que (si no ha sido oscurecida por haber caído en el pecado) brilla sobre las verdades y objetos morales y los hace ver precisamente como son, sin esfuerzo alguno. Quienes sostienen este punto de vista discrepan enormemente entre sí por lo que respecta a la naturaleza de los objetos de la conciencia; algunos dicen que son principios generales, otros que son actos individuales; algunos creen que representan el orden de los valores entre los motivos, otros que son el sentido del deber en general; todavía hay quien opina que son la irrestricta autoridad del derecho y, finalmente, hay quienes llevan las consecuencias lógicas de la autoridad a una

conclusión e identifican el conocimiento de las verdades morales con la revelación sobrenatural y divina de un código de mandamientos.

A pesar de estas discrepancias, convienen en algo fundamental: necesariamente debe haber una facultad separada y no natural del conocimiento moral; porque las cosas que deben saberse, las cuestiones del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, de la obligación y la responsabilidad, forman un dominio separado, es decir, separado de aquel de la acción ordinaria en su usual significación humana y social. Según ellos, tales actividades pueden ser prudentes, políticas, científicas o económicas; pero, de acuerdo con sus teorías, no tienen significación moral a menos que se pongan dentro del radio de acción de este departamento separado y único de nuestra naturaleza. Resulta así que las llamadas teorías intuitivas del conocimiento moral concentran en sí mismas todas las ideas que son objeto de nuestra crítica en estas páginas, o sea, la aseveración de que la moralidad es distinta en origen, funcionamiento y destino, de la estructura natural y del curso de la naturaleza humana. Este hecho es la excusa que presentamos, si fuera necesario hacerlo, por habernos adentrado en esta excursión aparentemente técnica que liga la actividad intelectual con la operación conjunta del hábito y el impulso.

XVI. LA NATURALEZA DE LA DELIBERACIÓN

HASTA ahora nuestro estudio ha ignorado el hecho de que existe una influyente escuela de moralistas (mejor representada en el pensamiento contemporáneo por los utilitaristas) que insiste también en el carácter natural y empírico de los juicios y creencias morales. Desgraciadamente, esta escuela ha seguido una falsa teoría psicológica y ha sido causa, al provocar una reacción, de que se fortalezca en realidad la posición de quienes persisten en asignar a la moral un campo de acción separado y en requerir un agente de conocimiento moral independiente. Los errores esenciales que caracterizan a esta psicología son dos: el primero, que el conocimiento se origina en las sensaciones (y no en los hábitos e impulsos); y el segundo, que el juicio acerca del bien y del mal en las acciones consiste en el cálculo de las consecuencias agradables y desagradables, de utilidad y pérdida. No es de extrañar que a muchos les parezca que este concepto degrada la moral y es falso y ajeno a la realidad. Si el resultado lógico de una concepción empírica del conocimiento moral es que toda moralidad consiste en calcular lo que es conveniente, político, prudente, medido por sus consecuencias en forma de sensaciones placenteras o molestas, dicen los moralistas de la escuela ortodoxa que no quieren tener nada que ver con tan sórdida idea, porque es una reducción al absurdo de sus propias premisas. Necesitaremos un departamento separado para la moral y un órgano separado de conocimiento ético.

Nuestro primer problema es, por tanto, investigar la naturaleza de los juicios ordinarios acerca de lo que es mejor o más acertado; o, hablando en lenguaje común, la naturaleza de la deliberación. Comenzamos con la afirmación sumaria de que la deliberación es como un ensayo teatral (imaginario) de diversas líneas posibles de acción que están en competencia. Principia dicho ensayo con la obstrucción de la acción eficiente y manifiesta, causada por aquel conflicto entre el hábito adquirido y el impulso recién liberado a que hemos hecho referencia. Entonces cada hábito, cada impulso afectado por la suspensión temporal de la acción manifiesta, toma su turno para ser probado. La deliberación es un experimento para averiguar cómo son en realidad las diversas líneas de acción posibles, y también para hacer diversas combinaciones entre

elementos seleccionados de los hábitos e impulsos, con objeto de ver cómo sería la acción resultante si se la emprendiera. Pero la prueba se hace en la imaginación, no en el hecho real. Se continúa el experimento con ensayos tentativos mentales que no afectan a las realidades físicas externas al cuerpo. El pensamiento se anticipa y prevé los resultados, evitando con esto tener que esperar la enseñanza del error y del fracaso reales. Un acto ejecutado en la realidad es irrevocable, y sus consecuencias no pueden borrarse; un acto ensayado en la imaginación no es definitivo ni irremediable; es recuperable.

Cada hábito e impulso en conflicto toma su turno para proyectarse en la pantalla de la imaginación; exhibe como una película cinematográfica su historia futura y el curso que tomaría si se le permitiera actuar. Aun cuando la exhibición patente esté limitada por la presión de tendencias que se contraponen, esta misma inhibición da oportunidad al hábito de manifestarse en el pensamiento. La deliberación estriba precisamente en que la actividad se desintegra y sus diversos elementos se estorban unos a otros; aunque ninguno tiene la fuerza suficiente para convertirse en el centro de la actividad que ha tomado una nueva dirección, cada uno de ellos puede impedir a los demás que ejerzan el dominio. La actividad no cesa para dar paso a la reflexión, sino que, en vez de ejecutarse, se vuelve hacia canales intraorgánicos produciendo algo semejante al ensayo teatral.

Si la actividad fuera exhibida directamente, ocurrirían ciertas cosas, ciertos contactos con el medio ambiente; lograría desarrollarse haciendo a los objetos que la rodean, tanto cosas como personas, participantes en su movimiento progresivo; o, de no hacerlo así, tropezaría con obstáculos y se vería perturbada, posiblemente frustrada. Estas ocasiones de contacto con los objetos y sus cualidades dan significado y carácter a una actividad que, de otra manera, sería fluida e inconsciente. Sabemos lo que significa ver por medio de los objetos que son vistos. Estos constituyen la significación de la actividad visual, que sin ellos permanecería en blanco. La actividad "pura" es para la conciencia un mero vacío. Sólo adquiere un contenido o significación en términos estáticos, en los que descansa, o en los obstáculos que frenan y desvían su movimiento progresivo. Como se ha observado, objeto es aquello que objeta.

No hay diferencia, a este respecto, entre un curso visible de conducta y otro propuesto en deliberación. No tenemos conciencia directa de aquello que nos proponemos hacer; sólo podemos juzgar su naturaleza y precisar su significado, siguiéndolo en las diversas situaciones a que conduce, observando los objetos con que se encuentra y viendo la forma en que éstos lo rechazan o inesperadamente lo alientan. En la imaginación, como en la realidad, sólo conocemos un camino gracias a lo que vemos a medida que lo vamos recorriendo. Además, los objetos que marcan el curso de un acto propuesto hasta permitimos ver su finalidad, sirven también para dirigir la actividad

manifiesta. Todo objeto encontrado a medida que el hábito recorre su camino imaginario, tiene un efecto directo sobre las actividades existentes; refuerza, inhibe y da nueva dirección a los hábitos que ya funcionan, o despierta otros que no estaban previamente en actividad. Tanto en el pensamiento como en la acción manifiesta, los objetos experimentados al seguir un curso de acción atraen, repelen, satisfacen, molestan, activan y retardan. Así procede la deliberación; decir que por fin cesó equivale a asegurar que se ha llegado a la elección y a la decisión.

¿Qué es entonces la elección? Simplemente, encontrar en la imaginación un objeto que proporcione el estímulo adecuado para la reanudación de la acción manifiesta. Se hace la elección tan pronto como un hábito o una combinación de elementos de hábitos e impulsos encuentra un camino francamente abierto; en ese momento se libera la energía, la mente se organiza y se unifica. Mientras la deliberación imagine escollos y bancos de arena o vendavales peligrosos en la ruta de un viaje en proyecto, continuará trabajando; pero, cuando los diversos factores en acción se unen armoniosamente, cuando la imaginación no encuentra estorbos molestos, cuando se contempla un cuadro de mares abiertos, velas desplegadas y vientos favorables, el viaje se emprende definitivamente. Esta orientación decisiva de la acción constituye la elección. Es un gran error suponer que no tenemos preferencias mientras no se haya llegado a una elección. Somos seres que siempre tenemos prejuicios, que nos inclinamos a seguir una dirección más bien que otra. Lo que ocasiona la deliberación es un *exceso* de preferencias y no una natural apatía o una carencia de gustos; deseamos cosas que son incompatibles entre sí y, por lo tanto, tenemos que elegir lo que *realmente* queremos, el curso de acción que debemos tomar, es decir, lo que más cabalmente libere las actividades. La elección no es una preferencia que nace de la indiferencia, es una preferencia unificada que nace de las que están en competencia. Las inclinaciones que se frenan recíprocamente se apoyan ahora unas a las otras, temporalmente al menos, y constituyen una actitud unificada. Llega el momento en que la imaginación contempla una consecuencia objetiva de la acción, la cual proporciona un estímulo adecuado y da libertad a la acción definitiva. Toda deliberación es la búsqueda de una *forma* de actuar, no de un término final. Su función es facilitar el estímulo.

De aquí que haya elecciones razonables e insensatas. Por ejemplo: el objeto en que se piensa puede simplemente estimular algún impulso o hábito hasta un grado de intensidad en que llega a ser temporalmente irresistible; se sobrepone entonces a todos los competidores y logra para sí el único derecho de paso. El objeto se agiganta en la imaginación y se expande hasta llenar el campo visual sin dejar lugar para ninguna alternativa; nos absorbe, nos entusiasma, nos transporta y nos arrebata con su propia fuerza atractiva. La elección es arbitraria, insensata. En cambio, el objeto en que se piensa puede ser de tal naturaleza que estimule, unificándolas y armonizándolas,

diferentes tendencias en competencia. Puede liberar una actividad en la que todas sean satisfechas, no desde luego en su forma original, sino de una manera "sublimada", es decir, de tal suerte que modifique la dirección original de cada una de ellas, reduciéndola a formar un componente entre otros en una acción transformada en su calidad. Nada hay más extraordinario que la delicadeza, prontitud e ingeniosidad con que la deliberación es capaz de efectuar eliminaciones y nuevas combinaciones, al proyectar el curso de una posible actividad. Para cada matiz de cualquier circunstancia imaginada hay una vibrante respuesta; y para cada situación compleja, una sensibilidad acerca de su integridad, un sentimiento de si hace justicia a todos los hechos o si subordina a unos en provecho de otros. Cuando la deliberación se conduce en esta forma, la decisión es razonable. Puede haber error en el resultado, pero se debe a la falta de datos y no a ineptitud para manejarlos.

Estos hechos nos dan la clave de la vieja controversia acerca de los respectivos lugares del deseo y la razón en la conducta. Es bien sabido que algunos moralistas han deplorado la influencia del deseo; han encontrado la raíz de la lucha entre el bien y el mal en la pugna del deseo con la razón, en la que el primero tiene la fuerza de su parte y la segunda cuenta con la autoridad; pero la sensatez es de hecho una cualidad de relación efectiva entre los deseos, y no una facultad que se opone a ellos. Representa el orden, la perspectiva y la proporción que se alcanzan durante la deliberación, a partir de una diversidad de preferencias antes incompatibles. La elección es razonable cuando nos induce a actuar con sensatez, es decir, con consideración a los derechos de cada uno de los hábitos e impulsos antagónicos. Esto implica, naturalmente, la presencia de un objeto que, abarcándolos a todos, coordine, organice y haga funcionar a cada uno de los factores de la situación que dio origen a la pugna, la suspensión y la deliberación. Esto es tan cierto cuando se introducen algunos "malos" impulsos o hábitos como cuando los aprobados requieren unificación. Ya hemos visto los efectos que produce sofocar esos malos hábitos o tratar de reprimirlos directamente; sólo puede sometérseles utilizándolos como elementos de un nuevo plan de acción más generoso y cabal, y sólo un uso semejante puede evitar que los buenos hábitos se desvirtúen.

La naturaleza de la lucha entre la razón y la pasión ha sido bien expuesta por William James. Dice, en efecto, que el papel de la pasión es mantener la imaginación apegada a aquellos objetos que le son agradables, que la alimentan y que, al hacerlo, intensifican su fuerza hasta que logra expulsar todo pensamiento sobre otros objetos. Un impulso o hábito que sea fuertemente emocional amplifica todos los objetos que concuerdan con él y sofoca los que se le oponen en cualquier ocasión. Una actividad apasionada aprende a excitarse artificialmente, como Oliverio Cromwell se dejaba llevar por accesos de furor cuando quería hacer cosas que su conciencia no justificaría. Se presiente que, si se permite al pensamiento de objetos contrarios posarse y alojarse en la imaginación, esos

objetos empezarán a trabajar y seguirán trabajando hasta enfriar y congelar la ardiente pasión del momento.

La conclusión no es que la fase emocional y apasionada de la acción pueda o deba ser eliminada a beneficio de una razón fría e impasible. Más "pasiones", no menos, es lo que se necesita. Para frenar la influencia del odio debe haber simpatía, en tanto que para racionalizar a la simpatía se necesitan emociones de curiosidad, cautela, respeto por la libertad de los demás, disposiciones éstas que sugieren objetos compensadores de los invocados por la simpatía, evitando que degenere en un sentimentalismo lacrimoso o en una intromisión impertinente. El raciocinio, repetimos, no es una fuerza a la que se recurra contra el impulso y el hábito, sino el logro de una armonía de funcionamiento entre los diversos deseos. "Razón", como sustantivo, significa la feliz cooperación de una multitud de disposiciones tales como simpatía, curiosidad, exploración, experimentación, franqueza, persecución hasta ver el final de las cosas, circunspección para examinar el contexto, etc. Los elaborados sistemas de la ciencia no nacen de la razón, sino de impulsos que al principio son leves y vacilantes, impulsos a manejar cosas, a buscar, a moverse, a descubrir, a mezclar lo que estaba separado y a separar lo combinado, a hablar y a escuchar. El método es su organización efectiva en una disposición continua de investigación, descubrimiento y prueba; se forma de conformidad con estos actos y se debe a sus consecuencias. La razón, la actitud racional, es la disposición que resulta, no un antecedente ya formado que puede ser invocado y puesto a funcionar a voluntad. El hombre que cultivara inteligentemente su mente, ampliaría y no reduciría su vida de fuertes impulsos cuando tendieran a su feliz coincidencia en la operación.

El papel del impulso es iniciar algo, está de prisa y nos obliga a apresurarnos, no da tiempo para examinar, recordar ni prever. En cambio, el papel de la razón es detenerse y pensar. Sin embargo, para detener la marcha del hábito o el impulso se requiere fuerza, y ésta la proporciona otro hábito. El resultante periodo de demora, de suspensión y aplazamiento de la acción manifiesta es el periodo durante el cual las actividades a que se ha negado salida directa proyectan reproducciones imaginarias de sí mismas. A esto se denomina en términos técnicos la mediación del impulso. Un impulso aislado *es* inmediato, reduce el mundo a lo que está directamente presente. La variedad de tendencias en competencia agranda ese mundo, trae a la mente una diversidad de consideraciones y, por último, permite que la acción se ejecute, cuando tiene a la vista un objeto generosamente concebido y delicadamente refinado, compuesto a través de un largo proceso de selecciones y combinaciones. En términos populares, todo lo deliberado es lento, despacioso, ya que la deliberación requiere tiempo para poner las cosas en orden.

Hay, sin embargo, vicios tanto de reflexión como de impulso. Podemos no ver lo bastante hacia adelante porque la tensión del impulso nos precipita a actuar; pero también

podemos interesarnos demasiado en el placer de la reflexión, sentir temor a asumir la responsabilidad de una elección y acción decisivas y, en general, sentir una indecisión enfermiza ante la pálida sombra de un pensamiento. Podemos volvernos tan curiosos acerca de cuestiones remotas y abstractas que sólo prestemos una obligada e impaciente atención a las cosas que inmediatamente nos rodean. Podemos imaginarnos que estamos glorificando el amor a la verdad por la verdad en sí, cuando sólo nos estamos entregando a una ocupación favorita y desatendiendo las exigencias de la situación inmediata. Los hombres que se consagran a pensar son propensos a ser extremadamente distraídos en algunos aspectos como, por ejemplo, el de las relaciones personales más próximas. Un hombre para quien el conocimiento exacto es un objetivo absorbente puede ser más que extraordinariamente vago y confuso en cuestiones ordinarias. Puede mostrar humildad e imparcialidad en un campo especializado y petulancia y orgullo al tratar con otras personas. La "razón" no es una fuerza antecedente que pueda usarse como panacea, es la obra laboriosa del hábito y requiere que se la ejercite continuamente. El acomodo equilibrado de las actividades propulsivas, manifestado en la deliberación, o sea la razón, depende de una delicada y proporcionada sensibilidad emocional. Sólo una emoción unilateral y excesivamente especializada induce a considerarla como independiente de la emoción misma. La tradicional asociación de la justicia y la razón tiene un buen apoyo psicológico, ambas implican una equilibrada distribución de pensamiento y energía. La deliberación puede considerarse irracional en el mismo grado en que un fin sea tan fijo, una pasión o interés tan absorbente, que deformen la previsión de las consecuencias, de manera que incluya solamente aquello que activa la ejecución de su inclinación predeterminada. La deliberación puede considerarse racional en el grado en que la previsión construya flexiblemente los objetivos y hábitos anteriores e instituya la percepción de nuevos fines y actos y la afición a los mismos.

XVII. DELIBERACIÓN Y CÁLCULO

PASAMOS ahora a hacer un estudio de la teoría utilitarista, según la cual la deliberación consiste en el cálculo de los cursos de acción, basado en la utilidad y pérdida a que conducen. El contraste entre esta noción y la realidad es obvio. La función de la deliberación no es dar un incentivo para actuar, calculando en dónde puede obtenerse la mayor ventaja, sino despejar confusiones en la actividad existente, reanudar la continuidad, recobrar la armonía, utilizar los impulsos sueltos y dar nueva dirección al hábito. A este fin están dedicadas la observación de las condiciones presentes y el recuerdo de las situaciones previas. La deliberación tiene su origen en la perturbación de la actividad, y su término en la elección de un curso de acción que restablezca el orden. Se asemeja tanto a la totalización de las cuentas de pérdidas y ganancias, como un actor dramático al tenedor de libros que registra partidas de activo y pasivo en su libro mayor.

El hecho primordial es que el hombre es un ser que responde con sus acciones a los estímulos del medio ambiente. Este hecho se complica con la deliberación, pero ciertamente no se suprime. Continuamos reaccionando ante un objeto que se nos presenta en la imaginación, en la misma forma en que reaccionamos ante los que se nos presentan en la observación. El recién nacido no se acerca al seno materno porque calcule las ventajas del calor y el alimento sobre las molestias del esfuerzo, así como el avaro no ansía el oro, ni el arquitecto se afana en hacer planos, ni el médico en curar, porque hagan un cálculo de las ventajas y desventajas respectivas. El hábito o la ocupación crean la necesidad de actuar en un caso como el instinto lo hace en el otro. No actuamos *partiendo* del razonamiento, pero éste nos pone enfrente objetos que no están directa o sensiblemente presentes, de manera que podamos reaccionar directamente ante ellos con aversión, atracción, indiferencia o afición, justo en la forma en que reaccionaríamos ante los propios objetos si estuviéramos físicamente presentes. Al final, el resultado es un caso de estímulo y respuesta directos. En un caso, el estímulo se presenta de inmediato a través de los sentidos; en otro, nos llega indirectamente por medio de la memoria y de la imaginación constructiva; pero la cuestión de qué sea directo o indirecto concierne a la forma en que nos llega el estímulo y no a la manera en que éste opera.

El gozo y el sufrimiento, el dolor y el placer, lo agradable y lo desagradable desempeñan sus importantes papeles en la deliberación, pero no en forma de un cálculo aproximado de las futuras delicias y miserias, sino por experimentación de las presentes. Las reacciones de alegría y tristeza, exaltación y depresión son una respuesta tan natural a los objetos presentados en la imaginación como a los presentados en la realidad. La complacencia y el desagrado siguen tan de cerca a cualquier objeto que se nos presente en imagen como a los que conocemos a través de la experiencia sensible. Algunos objetos, al ser pensados, concuerdan con nuestro existente estado de actividad, se acoplan y son bien recibidos, coinciden con nosotros o nos agradan, no como cuestión de cálculo sino de un hecho experimentado. Otros objetos irritan, se interponen a la actividad, son cansados, odiosos y detestables, no concuerdan con el curso existente de la actividad, es decir, son desagradables, nos repugnan en la misma forma que un importuno que prolonga su visita, una deuda que no podemos pagar, un mosquito que zumba sin interrupción. No pensamos en futuras pérdidas y ganancias; pensamos, a través de la imaginación, en objetos para cuya realización se seguirá algún curso de acción en el futuro, y nos sentimos *ahora* encantados o deprimidos, contentos o molestos con lo que se nos presente. Este ligero comentario de las aficiones y aversiones, atracciones y repulsiones, alegrías y tristezas, revela a cualquier persona que tenga la inteligencia suficiente para observarlas y estudiar lo que las ocasiona su propio carácter; lo instruye acerca de la composición y dirección de las actividades que lo hacen ser lo que es. Saber lo que se opone a una actividad y lo que está de acuerdo con ella es conocer algo importante acerca de la actividad y acerca de uno mismo.

Alguien podría preguntar: ¿qué diferencia práctica hay en que influyan en nosotros el cálculo de las futuras alegrías y tristezas o la experiencia de las presentes? A tal pregunta no puede contestarse más que con estas palabras: “la mayor diferencia que pudiera imaginarse”. En primer lugar, no hay diferencia que pueda ser más importante que la que concierne a la naturaleza de la *materia* de la deliberación. La teoría calculadora sostiene que esta materia se compone de futuros sentimientos y sensaciones y que las acciones y el pensamiento son medios externos para tener o evitar estas sensaciones. Si tal teoría tuviera alguna influencia práctica, sería la de aconsejar a una persona que se concentrara en sus sentimientos más subjetivos e íntimos. No le daría oportunidad de escoger sino entre una introspección enfermiza o un intrincado cálculo de resultados remotos, inaccesibles e indeterminados. De hecho, la deliberación considerada como ensayo tentativo de diversos cursos de acción es previsora; vuela hacia adelante y se asienta en situaciones objetivas y no en sentimientos. Es indudable que algunas veces nos ponemos a deliberar sobre el efecto de la acción en nuestros sentimientos futuros, analizando una situación por lo que respecta principalmente a las comodidades y molestias que pueda excitar en nosotros; pero éstos son, precisamente, nuestros momentos sentimentales de

compasión hacia nosotros mismos o de orgullo. Conduce a la morbosidad, a la ostentación y al aislamiento; en tanto que el enfrentarnos a nuestros actos, en relación con sus consecuencias objetivas, nos conduce a la ilustración y consideración de los demás. Por lo tanto, la primera objeción al concepto de la deliberación como cálculo de sentimientos futuros es que la firme adhesión a la misma convierte en anormal cualquier caso común y corriente.

Si, a pesar de esto, se intenta un cálculo objetivo, el pensamiento se extravía rápidamente en una tarea imposible de realizar. Los placeres y penas futuros están influidos por dos factores independientes de la elección y esfuerzo presentes; dependen de nuestro propio estado en algún momento futuro y de las circunstancias que prevalezcan en ese momento. Ambas cosas son variables y cambian independientemente de la resolución y acción presentes. Son determinantes de las sensaciones futuras, de mucho más peso que cualquier cálculo que pudiera hacerse en el presente. Cosas que se presuponen dulces, resultan amargas al probarlas en realidad; otras de las que ahora nos alejamos con repugnancia, nos agradan en otro momento de nuestra vida. Aparte de los cambios profundos en el carácter, tales como el pasar de bondadoso a cruel o de pesimista a optimista, hay cambios inevitables en las fases crecientes y menguantes de la actividad. Un niño se pinta un futuro de juguetes innumerables y golosinas sin límite; el adulto imagina un objeto placentero cuando se siente vacío, y le llega en momentos de saciedad. Una persona bondadosa reconoce que, según el concepto utilitarista, las penas de los demás son como asientos de deudas en su contabilidad; pero ¿por qué no endurecerse de manera que las penas ajenas no le afecten?, ¿por qué no fomentar una arrogante crueldad, para que los sufrimientos causados a los demás por las propias acciones puedan asentarse como créditos en la cuenta, ser placenteros, ser todo para bien?

Los placeres y dolores futuros, aun los de uno mismo, son una de las cosas que más escapan al cálculo; son las que con menos facilidad se prestan a algo que se aproxime a un cálculo matemático. Y cuanto más lejos extendamos la vista hacia el futuro y más entren en la cuenta los placeres de los demás, mayor será la imposibilidad de resolver el problema de calcular las futuras consecuencias. Todos los elementos se hacen cada vez más indeterminados. Aun cuando alguien pudiera formarse una idea bastante aproximada de las cosas placenteras para la mayoría de la gente en el momento actual —labor extremadamente difícil—, no podría prever en detalle las circunstancias que pudieran dar un giro decisivo al placer en ocasiones futuras y lugares remotos. ¿Acaso los placeres debidos a una educación defectuosa o a una disposición poco refinada, para no mencionar los de la sensualidad y la brutalidad, tienen la misma categoría que los de las personas cultas que poseen una aguda sensibilidad social? La única razón por la que la imposibilidad del cálculo hedonista no es evidente de suyo, es que los teóricos al

estudiarla sustituyen inconscientemente el cálculo de los placeres futuros por una apreciación de los presentes, por una imaginaria realización presente de situaciones objetivas futuras.

El juicio que un hombre se forma de las futuras alegrías y tristezas no es, en verdad, sino la proyección de lo que actualmente le satisface o le molesta. Una persona de disposición bondadosa se siente lastimada ahora al pensar en un acto futuro que ocasione daño a los demás y, por lo tanto, está al acecho de consecuencias de esa clase, a las que concede gran importancia: Puede ser tan anormalmente sensible a tales consecuencias, que le impidan iniciar una acción vigorosa y necesaria. Teme hacer cosas que redundan en verdadero beneficio de otros, porque le repugna el pensamiento de la pena que se le va a causar al tomar ciertas medidas necesarias. Un hombre del tipo ejecutivo, enfrascado en llevar a cabo un plan, reaccionará con sus emociones presentes a todo lo que concierna a su éxito externo; el dolor que la ejecución de su plan cause a los demás no le pasa por la mente o lo desecha con toda facilidad. Esta clase de consecuencia le parece de escasa importancia en comparación con los cambios comerciales o políticos que destacan en sus proyectos. Lo que un hombre ve o deja de ver con anticipación, lo que tiene en gran estima o en menosprecio, lo que considera importante o trivial, aquello a que se apega o que pasa por alto, lo que recuerda fácilmente u olvida de manera natural, son cosas que dependen de su carácter. Su cálculo de las futuras consecuencias agradables y molestas es, por lo tanto, de mucho más valor como índice de lo que es él actualmente, que como predicción de los resultados futuros.

Es preciso leer entre líneas para ver la enorme diferencia que distingue al utilitarismo moderno del epicureísmo, a pesar de la similitud de las psicologías que profesan. El epicureísmo es demasiado mundano para descender al intento de basar la acción presente en cálculos precarios de los placeres y dolores futuros y universales. Por lo contrario, dice: “Olvidaos del futuro porque la vida es incierta; ¿quién sabe cuándo va a terminar o qué fortuna nos traerá el mañana? Recibid, pues, con celoso cuidado, todo regalo placentero que ahora os sea concedido, apegaos a él con perdurable amor y prolongadlo lo mejor que podáis”. El utilitarismo, en cambio, fue parte de un movimiento filantrópico y reformador del siglo XIX. Su recomendación de un cálculo elaborado e imposible era, en realidad, parte de un movimiento para desarrollar un tipo de carácter que debería tener una amplia visión social, comprensión de los sentimientos de todos los seres animados, celo por los efectos sociales de todos los actos propuestos, en especial los de legislación y administración colectivas. No se preocupaba por extraer la miel del momento pasajero, sino por criar abejas mejores y construir colmenas.

Después de todo, el objeto de la previsión de las consecuencias no es predecir el futuro sino cerciorarse del significado de las actividades presentes y lograr, hasta donde sea posible, una actividad presente con un objetivo unificado. No somos los creadores

del cielo y de la tierra, no tenemos responsabilidad por sus respectivos funcionamientos, a menos que sus movimientos sean alterados por los nuestros. Nuestra función se limita a la significación de aquella imperceptible fracción de la actividad total que se inicia en nosotros mismos. Los planes mejor trazados del hombre, igual que los de los ratones, se desbaratan o deforman por la misma causa: la incapacidad de dominar el futuro. El poder del hombre, como el del ratón, es infinitamente restringido en comparación con el de los acontecimientos. Los hombres siempre actúan mejor o peor de lo que creen, porque sus actos son arrastrados por la anchurosa corriente de los hechos.

De aquí que el problema de la deliberación no sea calcular acontecimientos futuros, sino valorizar las acciones propuestas en el presente. Juzgamos los deseos y hábitos presentes por su tendencia a producir ciertas consecuencias. Debemos vigilar el curso de nuestras acciones para poder ver cuál es la significación, la importancia de nuestros hábitos y disposiciones. El resultado futuro es incierto, como también es inseguro lo que el fuego presente vaya a hacer en el futuro; puede ser inesperadamente alimentado o extinguido pero su *tendencia,* es decir, lo que hará en ciertas circunstancias, es cognoscible. Y, en la misma forma, podemos saber cuál es la tendencia de la malicia, la caridad, la vanidad, la paciencia. Podemos hablar de la calidad de un acto propuesto ahora, observando sus consecuencias, recordando lo que hemos observado, usando este recuerdo para prever en la imaginación el futuro y utilizando el pensamiento de sus futuras consecuencias.

La deliberación no es el cálculo de futuros resultados indeterminados. El presente es nuestro, el futuro no, y no habrá sagacidad ni cúmulo de informaciones y conocimientos que lo haga nuestro; pero, por medio de una constante vigilancia sobre la tendencia de los actos, de una observación de las disparidades entre juicios anteriores y resultados actuales y de la localización de aquella parte de la disparidad que se debió a insuficiencia o exceso en la disposición, llegamos a conocer el sentido de los actos presentes y a guiarlos de acuerdo con él. Lo moral es desarrollar el discernimiento, la capacidad para juzgar el sentido de lo que estamos haciendo y para usar ese juicio en la orientación de lo que hacemos, no por medio del cultivo directo de algo llamado conciencia, razón o facultad de conocimiento moral, sino fomentando aquellos impulsos y hábitos que por experiencia sabemos que nos hacen sensibles, generosos, imaginativos e imparciales para percibir la tendencia de nuestras incipientes actividades. Todo intento de predecir el futuro está sujeto, en fin de cuentas, a la revisión y aprobación de los impulsos y hábitos concretos presentes. Por lo tanto, lo importante es fomentar aquellos hábitos e impulsos que nos llevan a una inspección amplia, justa y armónica de las situaciones.

La causa de la deliberación, o sea del intento de encontrar un estímulo para completar la acción manifiesta, pensando en algún objeto futuro, es la confusión y la incertidumbre de las actividades presentes. La división de las actividades y la necesidad

de una actividad deliberadora para reunificarlas son cosas que se presentarán seguramente una y otra y mil veces, por sabia que sea la decisión tomada. Hasta la deliberación más completa que conduzca a la elección más importante, fija sólo una disposición que tiene que ser aplicada continuamente en nuevas e imprevistas condiciones y readaptada por futuras deliberaciones. Nuestros viejos hábitos y disposiciones nos llevan siempre a nuevos campos, tenemos que estar siempre aprendiendo y volviendo a aprender el significado de nuestras tendencias activas. ¿No reduce esto la vida moral a la inútil tarea de Sísifo, condenado para siempre a subir una roca a la cima de una montaña, sólo para que caiga de nuevo y tenga que volver a subirla? Se puede decir que sí cuando se juzga por el progreso logrado en el control de condiciones que deben permanecer estables y que excluye la necesidad de deliberaciones y reconsideraciones futuras. Se puede decir que no, porque la continua investigación y experimentación para descubrir el sentido de la actividad cambiante mantiene a ésta viva y creciendo en importancia. La situación futura, objeto de la deliberación, está señalada necesariamente por las contingencias; lo que será en efecto sigue dependiendo de condiciones que escapan a nuestra previsión y poder de reglamentación; pero la previsión, que puede disponer libremente de las lecciones de la experiencia pasada, revela la tendencia, el sentido de la acción presente; y, repetimos una vez más, lo que cuenta es este sentido actual y no el resultado futuro. La previsión imaginativa de las probables consecuencias de un acto propuesto evita que éste descienda del nivel de la conciencia al del hábito rutinario o al de la brutalidad caprichosa; conserva vivo y creciente en profundidad y refinamiento el sentido de este acto. Es ilimitada la cantidad de sentido que el hábito reflexivo y meditativo puede poner hasta en actos simples, lo mismo que los más espléndidos éxitos del diestro ejecutivo que manipula los acontecimientos pueden ir acompañados de un discernimiento increíblemente escaso y superficial.

XVIII. LA UNICIDAD DEL BIEN

LA RAZÓN para dividir la conducta en dos sectores distintos, uno práctico y otro moral, desaparece cuando se desecha la teoría psicológica que identifica la deliberación ordinaria con el cálculo. Puede verse entonces que no hay sino una sola cuestión de toda reflexión acerca de la conducta: la rectificación de las dificultades presentes, la armonización de las actuales incompatibilidades, proyectar un curso de acción que reúna en sí el sentido de todas ellas. La aceptación de una psicología verdadera nos revela también la naturaleza del bien o de la satisfacción: consiste en el sentido que se experimenta como perteneciente a una actividad cuando un conflicto y confusión de diversos impulsos y hábitos incompatibles termina en una acción unificada y ordenada que se pone en ejecución. Este bien humano, por ser una realización condicionada al pensamiento, difiere de los placeres con que una naturaleza animal (desde luego, seguimos siendo animales mientras no pensamos) tropieza accidentalmente. Más aún, existe una diferencia real entre un falso bien, una satisfacción espuria y un "verdadero" bien; y hay una prueba empírica para descubrir la diferencia. La unificación que hace terminar el pensamiento en un acto puede ser sólo una transacción superficial; no una decisión real, sino un aplazamiento de la cuestión. Muchas de nuestras llamadas decisiones son de esta naturaleza o pueden representar, como ya hemos visto, el triunfo de un intenso impulso temporal sobre sus rivales, una unidad lograda por medio de la opresión y la supresión, no de la coordinación. Estas aparentes unificaciones, que no lo son de hecho, se revelan en los futuros acontecimientos. Una de las penitencias de la mala elección, tal vez la más severa de todas, es que el transgresor se vuelve cada vez más incapaz de descubrir estas revelaciones objetivas de sí mismo.

En calidad, el bien nunca es dos veces igual, nunca se copia a sí mismo, se renueva cada mañana y cada noche, es único en cada una de sus presentaciones, pues señala la resolución de una distintiva complicación de hábitos e impulsos en competencia que nunca puede repetirse. Sólo con un hábito rígido hasta el extremo de llegar a la inmovilidad podría repetirse exactamente el mismo bien. Y sin embargo con tales rutinas rígidas tampoco se repite, puesto que ni siquiera podría ocurrir, ya que en ellas no hay ninguna conciencia, ni del bien ni del mal. Los hábitos rígidos quedan bajo el nivel de

cualquier sentido. Y como vivimos en un mundo en movimiento, nos arrojan finalmente contra condiciones a las que no están adaptados y terminan desastrosamente.

Al utilitarismo, con todos sus defectos, corresponde la distinción de hacer hincapié, de manera inolvidable, en que el hecho de que el bien moral, como todos los bienes, consiste en la satisfacción de las fuerzas de la naturaleza humana, en el bienestar y en la felicidad. A Bentham, pese a todas sus crudezas y excentricidades, le queda el imperecedero renombre de haber grabado en la conciencia popular que la "conciencia", la inteligencia aplicada a cuestiones morales, con demasiada frecuencia no es inteligencia sino un capricho velado, un dogmático *ipse dixitismo,* un interés de clase. Es verdadera conciencia sólo en la medida en que contribuye al alivio de la miseria y al fomento de la felicidad. Un examen del utilitarismo revela, sin embargo, la catástrofe que implica pensar en el bien al que la inteligencia se aplica, como basado en futuros placeres y dolores y considerar la reflexión moral como si fuera su cálculo algebraico. Recalca el contraste entre dichas concepciones del bien y de la inteligencia y las realidades de la naturaleza humana, según las cuales el bien y la felicidad se encuentran en el sentido actual de la actividad y dependen de la proporción, orden y libertad que el pensamiento haya introducido en ella, a medida que descubre objetos que liberan y unifican elementos que de otra manera serían antagónicos.

Un estudio adecuado de por qué el utilitarismo, con su justa visión del lugar central del bien y su ferviente devoción por hacer la moral más inteligente y equitativamente humana, tomó este curso unilateral (provocando con ello una intensa reacción hacia la moral trascendental y dogmática), nos internaría demasiado en el campo de las condiciones sociales y de la historia precedente del pensamiento. Podemos tratar de un solo factor, el dominio del interés intelectual por las consideraciones económicas. La Revolución industrial, en todo caso, tenía que dar una nueva dirección al pensamiento. Impuso la liberación de las cuestiones del otro mundo, fijando la atención en la posibilidad del mejoramiento de éste, por medio del control y la utilización de las fuerzas naturales; abrió maravillosas oportunidades para la industria y el comercio y creó nuevas condiciones sociales conducentes al invento, a la expresión del ingenio, a la empresa, a la energía constructiva y a un hábito impersonal de la mente relacionado con los mecanismos más que con las apariencias; pero los nuevos movimientos no se inician en un campo nuevo y despejado. El espíritu de las antiguas instituciones y de sus correspondientes hábitos de pensamiento persistió, y el nuevo movimiento se pervirtió en teoría porque las condiciones previamente establecidas lo desviaron en la práctica. Así el nuevo industrialismo asumió en gran parte el papel del viejo feudalismo, con su sede en el banco en vez del castillo, y blandiendo el libro de cheques en vez de la espada.

Se continuó una antigua doctrina teológica de depravación total, y se la convirtió en la idea de una pereza inherente a la naturaleza humana, que la hacía sentir aversión a todo

trabajo útil, a menos que se la cohechara por la esperanza de placeres o se la forzara por el temor a las penas. Siendo éste el "incentivo" de la acción, se concluyó que la función de la razón es sólo iluminar la búsqueda del bien o la ganancia, estableciendo un cálculo más exacto de utilidades y pérdidas. La felicidad se identificó así con una máxima ganancia neta de placeres, basándose en la analogía con los negocios hechos para obtener utilidad pecuniaria regidos por una ciencia contable que se ocupa de las cantidades de ingresos y gastos expresadas en unidades monetarias definidas.[1] Como los negocios tenían, en realidad, el objeto principal de obtener utilidades y evitar pérdidas, unas y otras se calculaban en términos de unidades monetarias que se suponían fijas e iguales, exactamente comparables lo mismo en las pérdidas que en las ganancias, en tanto que la previsión mercantil reducía las perspectivas futuras a formas medidas con precisión, a dólares y centavos. Un dólar es un dólar, pasado, presente o futuro y toda transacción mercantil, todo gasto y consumo de tiempo, energía o productos puede, en teoría, ser expresado exactamente en términos de dólares. Ensanchemos este punto de vista hasta llegar a la noción de que la ganancia es el objeto de *toda* acción y de que la ganancia toma la forma del placer; de que hay unidades de placer definidas y mensurables, que son exactamente compensables con unidades de dolor (pérdida), y tendremos a la mano la psicología usada por la escuela de Bentham.

Ahora bien, admitiendo que el sistema de llevar cuentas monetarias haga posible calcular las consecuencias de muchos actos con mayor exactitud que por otros medios, y que, por lo tanto, el uso del dinero y la contabilidad pudieran significar un triunfo para la aplicación de la inteligencia a las cuestiones cotidianas, hay, sin embargo, una diferencia de clase entre el cálculo mercantil de pérdidas y ganancias y la deliberación acerca de los propósitos que deban formarse. Algunas de estas diferencias son inherentes e insuperables, otras se deben a la naturaleza de los negocios actuales con fines de utilidad pecuniaria, y desaparecerían si éste se explotara principalmente para satisfacer necesidades; pero es importante ver *cómo* se asemejarían en este último caso la contabilidad mercantil y la deliberación normal. No se trataría de identificar la deliberación y el cálculo de pérdidas y ganancias sino que se procedería en sentido contrario; se haría de la contabilidad y la auditoría un factor subordinado en el descubrimiento del propósito de la actividad presente. El cálculo sería un medio de expresar los futuros resultados más exacta y objetivamente, y de hacer así más humana la acción. Su función sería la de las estadísticas en todas las ciencias sociales.

Veamos, primero, la diferencia que existe entre la deliberación relativa a las pérdidas y ganancias mercantiles y la que se refiere a la conducta ordinaria. Ya se ha hecho notar la distinción entre un uso amplio y otro estrecho de la razón. Este último tiene a la vista un fin fijo y sólo delibera acerca de los medios para alcanzarlo; el primero considera el fin objeto de la deliberación como tentativo, y no sólo permite sino favorece la

visualización de las consecuencias que podrán transformarlo y crear un nuevo propósito o plan. El cálculo mercantil es obviamente de la clase en que el fin se da por establecido y no entra en la deliberación; se asemeja al caso de un hombre que ya ha tomado la decisión final de pasear, por ejemplo, y sólo delibera acerca de qué camino tomar en su paseo. Su finalidad ya existe y no se discute, la cuestión está en comparar las ventajas de ir a una u otra parte; la deliberación en ese caso no es libre, porque se efectúa dentro de los límites de una decisión a la que se ha llegado a través de alguna deliberación previa, o ha sido adoptada por una rutina maquinal. Supongamos, en cambio, que la disyuntiva de ese hombre no está en qué camino tomar, sino entre caminar o permanecer con un amigo a quien el continuo encierro ha vuelto irritable y poco interesante como compañero; la teoría utilitarista sostiene que, en el último caso, las dos alternativas siguen siendo de la misma clase, iguales en calidad, y que la única diferencia es cuantitativa, una diferencia de más o menos placer. Sostener que todos los deseos y disposiciones, todos los hábitos e impulsos son iguales en calidad equivale a afirmar que no es posible la existencia de conflictos reales o importantes entre ellos y que, por lo tanto, no hay necesidad de descubrir un objeto ni una actividad que los ponga y los unifique. Se afirma, en consecuencia, que no hay verdadera duda o vacilación acerca del sentido de cualquier impulso o hábito, que este sentido está ya hecho, establecido: el placer; el único "problema" o duda es la *cantidad* de placer (o dolor) que se pueda obtener.

Este supuesto está en pugna con los hechos. La agudeza de las situaciones que incitan a la reflexión estriba en el hecho de que realmente desconocemos la finalidad de las tendencias que presionan por actuar; tenemos que investigar y experimentar, y la deliberación es una labor de descubrimiento. Cuando el conflicto es agudo, un impulso nos induce a tomar un camino hacia una situación, y otro nos impele a seguir una dirección distinta hacia un resultado objetivo radicalmente diferente. La deliberación no es un intento de borrar esta oposición cualitativa, reduciéndola a una diferencia en cantidad: es un intento de *descubrir* el conflicto en todo su alcance y significación. Lo que deseamos es saber qué diferencia supone cada impulso y cada hábito, descubrir las incompatibilidades cualitativas observando los diferentes cursos a que nos inducen las diferentes disposiciones que forman y alimentan las diversas situaciones en que nos colocan.

Para abreviar, lo que verdaderamente está en juego en cualquier deliberación seria no es una diferencia en cantidad, sino la clase de persona en que se va uno a convertir, qué especie de ser está en formación y qué clase de mundo está haciendo. Esto es bastante claro en aquellas situaciones decisivas en que el curso de la vida se puede encaminar por canales muy diferentes en que el patrón de la misma puede hacerse diferente y tomar distinto color, según sea la alternativa que se adopte. La deliberación acerca de si se va a ser un comerciante o un maestro de escuela, un médico o un político, no es una elección

de cantidades, sino exactamente lo que parece ser una elección de carreras incompatibles entre sí, dentro de cada una de las cuales hay que efectuar inclusiones y exclusiones definitivas. Con la diferencia de carrera va una diferencia en la constitución del ser, en sus hábitos de pensar y sentir y en su acción externa. Con ella, se presentan profundas diferencias en todas las futuras relaciones objetivas. Nuestras decisiones menores difieren en agudeza y alcance, pero no en principio. Nuestro mundo, como es obvio, no depende de ninguna de ellas; pero, cuando se juntan, hacen del mundo lo que es en su significado para cada uno de nosotros. Las decisiones críticas no son sino el resultado del descubrimiento de la fuerza acumulativa de las elecciones triviales.

Así, pues, existe una diferencia radical entre la deliberación, cuyo único objeto es saber si se debe invertir dinero en estos bonos o en aquellas acciones, y aquella en que la decisión primordial se refiere a la *clase* de actividad que vaya a emprenderse. En el primer caso, es posible hacer un cálculo cuantitativo exacto porque no hace falta tomar una decisión acerca de la clase o dirección de la acción, puesto que ya se ha decidido, sea por persistencia del hábito o por deliberación previa, que el hombre va a hacer una inversión; pero lo que es importante en las decisiones propiamente dichas, es decir, el curso de acción o la clase de persona que se desea ser, está fuera de la cuestión, no entra en ella. Asemejar todos los casos de juicio de las acciones a este simplificado y comparativamente trivial caso de cálculo de cantidades es perder por completo de vista el objeto de la deliberación.[2]

Equivaldría a decir lo mismo con distintas palabras, observar que los cálculos mercantiles acerca de las ganancias pecuniarias nunca conciernen al uso directo en la experiencia. Dichos cálculos, como tales, no son de ninguna manera deliberaciones sobre el bien o la satisfacción. El hombre que decide anteponer la actividad mercantil a toda otra consideración, ya sea la de la familia o la patria, el arte o la ciencia, hace una elección que concierne a la satisfacción o al bien; pero la hace como hombre, no como hombre de negocios. Por otra parte, lo que vaya a *hacerse* con las utilidades del negocio cuando se obtengan (excepto el invertirlas en empresas similares) no entra para nada en una deliberación estrictamente mercantil. Su uso, lo único en que se encuentra el bien o la satisfacción, queda sin determinar, sujeto a posterior deliberación, o se le deja como cuestión de hábito rutinario. No comemos dinero, ni lo usamos como ropa, ni nos casamos con él, ni pretendemos escuchar acordes musicales que del dinero emanen. Si, por casualidad, un hombre prefiere una pequeña cantidad de dinero a otra mayor no será por razones económicas. En otras palabras, la utilidad pecuniaria en sí es siempre un instrumento que, por naturaleza, tiene una efectividad proporcional a su magnitud. Al escoger en lo que a ella respecta no estamos haciendo una elección significativa, o sea, una elección de fines.

Ya hemos visto, sin embargo, que hay algo anormal, y hasta imposible en sentido estricto, en el concepto de los medios puros, es decir, de instrumentos totalmente segregados de los fines. Podemos forjarnos una imagen abstracta de la actividad económica, pero no *existe* por sí misma. En los negocios, se acepta como natural la existencia de usos no mercantiles a los que se aplicarán sus resultados. Los estímulos de la actividad económica (en el sentido en que los negocios signifiquen una actividad sujeta al cálculo monetario) se encuentran en actividades no pecuniarias y no económicas. En sí misma la acción económica no arroja ninguna luz sobre la naturaleza de la satisfacción ni sobre su relación con la inteligencia, porque da por aceptada toda la cuestión de la satisfacción o la pasa por alto. Sólo cuando el hacer dinero se considera en sí como un bien muestra algo que pueda ser pertinente a la cuestión y, entonces, ésta ya no es asunto de la futura ganancia, sino de la presente actividad y de su sentido. El negocio se convierte en una actividad que se desempeña por sí misma; es entonces una carrera, una ocupación continua en la que se desarrolla la agresividad, el espíritu de aventura, la fuerza, la rivalidad, el dominio de los competidores, la realización manifiesta que provoca admiración, el juego de la imaginación, el conocimiento técnico, la destreza para prever y hacer combinaciones, el manejo de hombres y mercancías, etc. En este caso, es ejemplo de lo que se ha dicho acerca del bien o felicidad en el sentido de que encarnan en el *presente* las futuras consecuencias previstas que son resultado de una acción inteligente. El problema concierne a la calidad de tal bien.

Para abreviar, el intento de asemejar otras actividades al modelo de la económica (definida como una búsqueda calculada de ganancias) invierte la situación de los hechos. El "hombre económico", definido como una persona dedicada a la búsqueda inteligente o calculada de ganancias, es moralmente objetable, porque el concepto de tal ser falsifica empíricamente hechos empíricos. El amor a la ganancia pecuniaria es un hecho indudable y poderoso; pero tanto el hecho como la importancia que pueda tener son cuestiones de naturaleza social y no psicológica; no es un hecho primario que pueda usarse para producir otros fenómenos, depende de otros impulsos y hábitos, expresa y organiza el uso a que se destinan. No puede utilizarse para definir la naturaleza del deseo, el esfuerzo y la satisfacción, porque representa un tipo socialmente seleccionado de deseo y satisfacción. Proporciona, como las carreras de obstáculos, la filatelia, la caza de puestos políticos o la observación astronómica de los cielos, una forma especial de deseo, esfuerzo y felicidad, y, como todas estas cosas, está sujeto a examen, crítica y valoración, de acuerdo con el lugar que ocupa en el sistema de las actividades en desarrollo.

La razón de que sea tan fácil y, para ciertos fines tan útil, escoger las actividades económicas para sujetarlas a un tratamiento científico por separado, es que quienes a ellas se dedican son personas que al propio tiempo son algo más que hombres de

negocios, cuyos hábitos usuales pueden predecirse con más o menos seguridad. Como seres humanos, tienen deseos y ocupaciones que son afectadas por las costumbres, expectaciones y admiración sociales. Los usos a que se destinarán las ganancias, esto es, el conjunto de actividades corrientes en que entran como factores, sólo se mencionan por estar tan inevitablemente presentes. El sostenimiento de la familia, de la iglesia o de obras filantrópicas, la influencia política, el automovilismo, la posesión de cosas lujosas, la libertad de movimiento, obtener el respeto de los demás, etc., son, en términos generales, algunas de las actividades manifiestas a las que se ajusta la económica. Este conjunto de actividades entra en la verdadera configuración y propósito de la misma. La búsqueda calculada de ganancias nunca es en realidad lo que se pretende que sea cuando la acción económica se separa del resto de la vida, porque, de hecho, es lo que es por un medio social complejo que comprende condiciones científicas, legales, políticas y domésticas.

Parece estar reservado cierto destino trágico a todos los movimientos intelectuales. El del utilitarismo nos lo sugieren las frecuentes críticas que se le hacen, imputándole haber exagerado el papel del pensamiento racional en la conducta humana y haber sostenido que todos nos movemos por consideraciones conscientes, y que lo único que se necesita, en realidad, es poner suficiente inteligencia en el proceso de esas consideraciones. Se le combate, por otra parte, con el argumento de que una mejor teoría psicológica revela que los hombres no son movidos por el pensamiento, sino por el instinto y el hábito. En esta forma, se emplea una crítica parcialmente sólida para ocultar justo aquel factor del utilitarismo del que podríamos sacar alguna enseñanza, y para fomentar la doctrina oscurantista de atenerse al impulso, al instinto o a la intuición. Ni los utilitaristas ni nadie pueden exagerar la debida función de la reflexión y de la inteligencia en la conducta; el error no está aquí, sino en un falso concepto de lo que constituye la reflexión, la deliberación. El hecho de que los hombres no sean movidos por consideraciones de interés propio, y de que no sean buenos jueces para determinar dónde están sus intereses, ni sean movidos por esos juicios para actuar, no puede convertirse con toda propiedad en la creencia de que la reflexión sobre las consecuencias es un factor desdeñable en la conducta. De hecho, cuanto más desdeñable se le considere, más revelará el carácter rudimentario de la civilización. Podemos partir con seguridad del supuesto de que el impulso y el hábito, no el pensamiento, son los determinantes primarios de la conducta; pero la conclusión que puede sacarse de estos hechos es qué tanto mayor es la necesidad de cultivar el pensamiento. El error del utilitarismo no está en este punto, se encuentra en el concepto equivocado de lo que son y hacen el pensamiento y la deliberación.

[1] Debo la sugestión de esta forma de interpretar el cálculo hedonista del utilitarismo al doctor Wesley Mitchell. Véase su artículo en el *Journal of Political Economy,* vol. 18. *Cf*. también su artículo en el *Political Science* Quarterly, vol. 33.

[2] Según sé, el doctor H. W. Stuart fue el primero en señalar esta diferencia entre las valoraciones económicas y las morales en su ensayo *Studies in Logical Theory.*

XIX. LA NATURALEZA DE LOS FINES

NUESTRO problema es ahora la naturaleza de los fines, es decir, de las metas u objetivos. Los elementos esenciales de este problema ya han sido expuestos. Se ha indicado que los fines u objetivos de la conducta son aquellas consecuencias previstas que influyen sobre la deliberación presente y finalmente la hacen cesar, al proporcionarle un estímulo adecuado para la acción manifiesta. Así, pues, los fines surgen y funcionan dentro de la acción. No son, como suponen con demasiada frecuencia algunas teorías actuales, cosas que queden fuera de la actividad a los que ésta se encamina. Tampoco son, estrictamente hablando, los fines o términos de la acción. Son las terminaciones de la deliberación y, por tanto, puntos cruciales de la actividad. Muchas teorías morales contradictorias convienen, sin embargo, en colocar los fines más allá de la acción, aunque difieran en su idea de lo que tales fines son. La doctrina utilitarista considera el placer como algo externo y más allá de la acción, como algo necesario para inducirla, y en lo cual termina. Muchos duros críticos del utilitarismo han aceptado, empero, que existe algún fin en que la acción termina, una meta final. Niegan que el placer sea tal objetivo externo y han colocado en su lugar a la perfección o autorrealización. Toda la noción popular de los "ideales" ha quedado contaminada por este concepto de un fin fijo que está más allá de la actividad y al cual deberíamos dirigirnos. Según este punto de vista, los fines en sí están antes que los objetivos. Tenemos un objetivo moral sólo cuando nuestro propósito coincide con algún fin en sí mismo. *Deberíamos* dirigirnos a este último, lo hagamos o no en realidad.

Cuando los hombres creían en la existencia de fines fijos para todos los cambios normales en la naturaleza, el concepto de fines similares para los seres humanos no era sino un caso particular de la creencia general. Si los cambios sufridos por un árbol al pasar de bellota a gigantesco roble se regían por un fin que de algún modo era inmanente o potencial en todas las formas menos perfectas, y si el cambio era simplemente un esfuerzo por realizar una forma más completa o perfecta, entonces la aceptación de un punto de vista semejante respecto de la conducta humana concordaría con el resto de lo que se creía ciencia. Tal concepción, firme y sistemática, fue introducida por Aristóteles en la cultura occidental y duró dos mil años. Cuando la noción fue expulsada de las

ciencias naturales por la revolución intelectual del siglo XVII, lógicamente debería haberse eliminado también de la teoría de la acción humana; pero el hombre no es lógico, y su historia intelectual está sembrada de reservas y transacciones. Se aferra cuanto puede a sus viejas creencias, aunque haya tenido que renunciar a la base lógica de las mismas; y así fue como la doctrina de los fines en sí fijos, a los que se dirigen —o deben dirigirse— los actos humanos regidos por ellos, si es que acaso lo están, persistió en la moral y se convirtió en la piedra angular de la teoría moral ortodoxa. El efecto inmediato fue separar la moral de la ciencia natural y dividir el mundo del hombre como nunca lo había sido en culturas anteriores. Un punto de vista, un método y espíritu animaba la investigación de los sucesos naturales, y otro sistema de ideas diametralmente opuesto prevalecía acerca de las cuestiones del hombre. Para completar el cambio científico iniciado en el siglo XVII, es necesario corregir la noción común de los fines de la acción como límites y conclusiones fijos.

De hecho, los fines son metas u objetivos. Surgen de efectos o consecuencias naturales con los que en un principio se tropezó por casualidad, es decir, sin propósito deliberado de encontrarlos. A los hombres les *agradan* algunas de estas consecuencias y les *desagradan* otras; partiendo de ahí (o hasta que la atracción o repulsión se alteren) lograr o evitar respectivamente consecuencias similares son fines u objetivos. Estas consecuencias constituyen el sentido y valor de una actividad cuando entra en deliberación. Mientras tanto, la imaginación está activa, como es natural; en ella se intensifican, reacomodan y modifican consecuencias anteriores; la inventiva actúa. Las consecuencias reales, es decir, los efectos que se han presentado en el pasado, se convierten en posibles consecuencias futuras de actos aún por realizar. Esta operación del pensamiento imaginativo complica la relación entre los fines y la actividad, pero no altera el hecho sustancial: los fines son consecuencias previstas que surgen en el curso de la actividad y se emplean para darle un mayor sentido y dirigir su curso posterior. No son fines *de* la acción; siendo fines de la *deliberación* son ejes orientadores *en* acción.

Por ejemplo, los hombres lanzan y arrojan piedras; al principio, esto se hace como una reacción "instintiva" o natural a alguna situación; el resultado, al ser observado, da un nuevo sentido a la actividad; de ahí en adelante, al arrojarlas piensan en su acto relacionándolo con el resultado del mismo, actúan inteligentemente, tienen un fin. Habiéndoles agradado la actividad con el sentido que ha adquirido, no sólo "apuntan" cuando van a tirar, en vez de hacerlo al azar, sino que buscan o establecen blancos a que apuntar. Este es el origen y naturaleza de las "metas" de acción, que son formas de definir y profundizar el sentido de la actividad; y así, tener un fin u objetivo es una característica de la actividad *presente*. Es el medio de que ésta se vale para adaptarse, pues, de otra manera, sería ciega y desordenada, o para tener un sentido, ya que de no ser así sería maquinal. En sentido estricto, una meta es un *medio* en la acción presente;

la acción presente no es un medio para alcanzar un fin remoto. Los hombres no disparan porque existan blancos, sino que ponen éstos para que la acción de disparar sea más efectiva y significativa.

Un marino no navega hacia las estrellas, pero, observándolas, se ayuda en la orientación de su actividad de navegación presente; su objetivo es algún puerto o bahía, pero sólo en el sentido de *alcanzarlo* y no de tomar posesión de él. El puerto está en su mente como un punto significativo al que su actividad necesita redirigirse. La actividad no cesará cuando se llegue al puerto, lo que habrá terminado será sólo su *dirección presente*. El puerto es tanto la iniciación de otra forma de actividad como la terminación de la presente. La única razón de que ignoremos este hecho es que se le da por aceptado empíricamente. Sabemos, sin pensar en ello, que nuestros "fines" son forzosamente principios. Pero las teorías de los fines e ideales han convertido una ignorancia teórica, que equivale a un reconocimiento práctico, en una negación intelectual, y con ello han pervertido y hecho confusa la naturaleza de los fines.

Ni siquiera la consecuencia más importante de un acto es necesariamente su objetivo; quizá ni se haya pensado en algunos resultados que objetivamente son los más importantes; por lo común una persona no piensa, en relación con el ejercicio de su profesión, que ésta será la que la mantenga a ella y a su familia. El fin en que se piensa tiene una importancia única; pero es indispensable expresar en qué aspecto es importante. Da la clave decisiva del acto que debe realizarse en las circunstancias existentes. El objeto particular previsto que estimulará el acto es el que alivie las molestias y ordene las confusiones existentes. En el caso de una molestia pasajera, aun cuando sólo sea la que causa el zumbar de un mosquito, el pensamiento de lo que proporcione alivio puede ocupar la mente, aunque haya otras consecuencias mucho más importantes, hablando con objetividad. Los moralistas han deplorado tales actos como muestra de superficialidad; pero el remedio, si alguno se requiere, no se encuentra en la insistencia sobre la importancia de los fines en general, sino en un cambio de las disposiciones que hacen que las cosas sean inmediatamente molestas o tolerables y agradables.

Cuando los fines se consideran literalmente como fines de la acción y no como estímulos orientadores de la elección presente, quedan congelados y aislados. No importa que el "fin" sea un bien "natural", como la salud, o "moral", como la honradez. Concebidos como completos y exclusivos, como algo que exige y justifica la acción como medio para su propio logro, conducen a la estrechez de criterio; en casos extremos, al fanatismo, a la desconsideración, a la arrogancia y a la hipocresía. El triunfo que se atribuye a Josué al lograr detener el sol para que se ajustase a su deseo, requirió, según se reconoce, un milagro, pero los moralistas teóricos suponen constantemente que el curso continuo de los acontecimientos puede ser detenido en el punto en que lo requiera un objeto determinado; que los hombres pueden arrojarse con sus propios deseos a la

ininterrumpida corriente de cambios y apoderarse de algún objeto que consideran como su fin, sin tener en cuenta todo lo demás. Se desecha el uso de la inteligencia para descubrir el objeto que podrá actuar mejor como estímulo a la unificación y liberación en la situación existente. Se recuerda uno a sí mismo que el propio fin es la justicia, la caridad, el triunfo profesional, o el cierre de una operación para hacer una mejora pública necesaria; y se acallan todas las vacilaciones y escrúpulos.

Se acostumbra suponer que tales métodos simplemente hacen a un lado la cuestión de la moralidad de los medios de que se sirven para lograr el fin deseado. El sentido común se rebela contra la máxima, que se imputa convenientemente a los jesuitas u otras personas ajenas, de que el fin justifica los medios. No hay error en decir que, en tales casos, se ha pasado por alto la cuestión de los medios empleados; pero el análisis se profundizaría si también se hiciera notar que el no parar mientes en los medios es sólo un artificio para no observar aquellos fines o consecuencias que, si se les pusiera atención, parecerían tan perniciosos que la acción se detendría. En verdad, no hay nada que pueda justificar o condenar los medios, excepto los fines, los resultados; pero tenemos que considerar todas las consecuencias imparcialmente. Aun si admitimos que una mentira pudiera salvar el alma de un hombre, sea lo que fuere lo que esto quiera decir, seguiría siendo cierto que mentir tiene otras consecuencias, a saber, las usuales cuando se juega con la buena fe y que han conducido a reprobar la mentira. Es una insensatez voluntaria fijar la atención exclusivamente en un fin o consecuencia que nos agrade, y permitir que la contemplación de éste nos impida percibir las demás consecuencias no deseadas ni deseables; es como suponer que cuando un dedo colocado cerca del ojo oculta una montaña distante, el dedo es, en realidad, más grande que la montaña. No es *el* fin (en singular) lo que justifica los medios porque no existe un fin único de absoluta importancia. Suponer que existe es como realizar una vez más, en obsequio de nuestros deseos particulares, el milagro de Josué al detener el curso de la naturaleza. No es posible describir adecuadamente la presunción, la falsedad y la perversión deliberada de la inteligencia que entraña la negativa a observar los múltiples efectos que emanan de todo acto, negativa que se ha adoptado con el objeto de poder justificar un acto, escogiendo de entre sus consecuencias la que nos permita hacer lo que deseamos y para lo que sentimos la necesidad de justificación.

Sin embargo, esta suposición se hace de continuo. Está implícita en la concepción común de que los propósitos o metas son en sí objetos, en vez de medios de unificación y liberación de los presentes hábitos e impulsos, contradictorios y confusos. Hay algo casi siniestro en el deseo de colocar a la doctrina de que el fin justifica los medios la etiqueta de alguna escuela impopular. Los políticos, sobre todo los que intervienen en las relaciones exteriores de una nación y llevan el nombre de estadistas, actúan casi uniformemente basándose en la doctrina de que el bienestar de su país justifica cualquier

medida, sea cual fuere la desmoralización que produzca. Los capitanes de la industria, los grandes funcionarios en todas las ramas, obran por lo general siguiendo este mismo plan, pero no son de ninguna manera los primeros transgresores; todo hombre lo sigue en la medida en que se deja absorber tanto por un aspecto de lo que está haciendo, que pierde de vista sus diversas consecuencias, hipnotizando su atención en la contemplación exclusiva de aquellas que, en abstracto, son deseables, y pasando por alto otras consecuencias igualmente reales. Todo hombre lo sigue cuando se interesa tan excesivamente en cualquier causa o proyecto, que usa la conveniencia abstracta del mismo para justificar el empleo de cualesquier medios que le ayuden a realizarlo, pasando por alto todos los "fines" colaterales de su conducta. Se hace notar con frecuencia que existe un tipo de hombre-ejecutivo cuya conducta parece ser tan amoral como la acción de las fuerzas de la naturaleza; todos tendemos a caer en esta condición amoral siempre que deseamos ardientemente cualquier cosa. En general, la identificación de un fin prominente en el deseo y esfuerzo conscientes con *el* fin es parte de la técnica para eludir un examen razonable de las consecuencias. Se elude el examen por un reconocimiento subconsciente de que revelaría el deseo en su verdadero valor, anulando así la acción para satisfacerlo, o por lo menos incomodaría nuestra conciencia al tratar de realizarlo. En esta forma, la doctrina del fin aislado, completo o fijo, limita el examen inteligente, fomenta la insinceridad y pone un falso seno de justificación moral al triunfo a cualquier precio.

Hay moralistas que, al tratar de escapar de este error, caen en otro. Niegan que las consecuencias tengan algo que ver con la moralidad de los actos, y dicen que no son los fines sino los motivos los que justifican o condenan los actos; según esto, lo que hay que hacer es cultivar ciertos motivos o disposiciones como la benevolencia, la pureza, el amor a la perfección o la lealtad. La negación de las consecuencias resulta así cuestión formal o verbal, pues, en realidad, lo que se hace es fijar una consecuencia hacia la cual dirigirse, sólo que es una consecuencia subjetiva. Se escoge la "buena intención" como *la* consecuencia o fin que debe cultivarse a todo costo, como fin que todo lo justifica y al que todo lo demás se ofrece en sacrificio. El resultado es una fútil complacencia sentimental en vez de la brutal eficiencia del ejecutivo; pero la raíz de ambos males es la misma, sólo que un hombre elije una consecuencia externa y el otro un estado de sentimiento interno para que les sirvan como fin. La doctrina de considerar la buena intención como *el* fin es, en todo caso, la más despreciable de las dos, ya que se abstiene de aceptar responsabilidad alguna por los resultados reales; es negativa, autodefensiva y débil; lleva al completo autoengaño.

¿Por qué se han vuelto los hombres tan apegados a los fines fijos y externos? ¿Por qué no se reconoce universalmente que un fin es un instrumento de que se sirve la inteligencia para orientar la acción y que ayuda a liberar y armonizar tendencias

perturbadas y divididas? La respuesta está virtualmente contenida en lo que antes se dijo acerca de los hábitos rígidos y de sus efectos sobre la inteligencia. De hecho, los fines son literalmente infinitos, surgen sin cesar a medida que nuevas actividades ocasionan nuevas consecuencias. Decir "fines infinitos" es una forma de expresar que no hay fines, esto es, finalidades fijas y encerradas en sí. Sin embargo, aunque de hecho no podemos evitar que el cambio ocurra, sí podemos considerarlo y lo consideramos como un mal. Nos esforzamos por mantener la acción en senderos ya abiertos y considerarnos peligroso lo nuevo; vemos los experimentos como ilícitos y las desviaciones como cosas prohibidas. Los fines fijos y separados reflejan una proyección de nuestros propios hábitos fijos, confinados en departamentos separados y sin influencia recíproca. Vemos sólo las consecuencias que concuerdan con nuestro curso habitual de acción. Como ya dijimos, los hombres no comenzaron a disparar porque ya hubiera blancos a los cuales apuntar, sino que convirtieron a las cosas en blancos al dispararles, y luego hicieron blancos especiales para que el tiro fuera más significativamente interesante; pero, si a los hombres, generación tras generación, se les mostraran blancos en cuya construcción no hubieran tomado parte, si se les entregaran arcos y flechas y se les obligara a disparar continuamente, año tras año, no faltaría alguna alma fatigada que propusiera a un auditorio bien dispuesto la teoría de que tirar era antinatural, que el ser humano debería estar naturalmente en completo reposo, y que los blancos existían sólo con el objeto de que pudiera obligarse a los hombres a estar en actividad; que el deber de tirar y la virtud de dar en el blanco son cosas impuestas y fomentadas desde el exterior, y que, de no ser así, no existiría la actividad de disparar, o sea, la moralidad.

La doctrina de los fines fijos no sólo desvía la atención del examen de las consecuencias y de la creación inteligente de un propósito, sino que, como los medios y los fines son dos formas de considerar la misma realidad, hace también que los hombres descuiden su inspección de las condiciones existentes. Un objetivo que no se forma basándose en el examen de las condiciones presentes que deban ser empleadas como medios para su realización, simplemente nos hace retroceder a los hábitos anteriores. No hacemos entonces lo que nos proponíamos, sino lo que estamos acostumbrados a hacer o, de no ser así, vamos de un lado a otro de manera ciega e inefectiva. El resultado es el fracaso, al que sigue el desaliento, mitigado tal vez por el pensamiento de que, en último caso, el fin es demasiado ideal, demasiado noble y remoto para que pueda realizarse. Nos refugiamos en la consoladora idea de que nuestros ideales morales son demasiado buenos para este mundo, y de que debemos acostumbrarnos a pensar que hay un abismo entre el objetivo y su realización. La vida real se concibe entonces como una transacción en la que, de no obtener lo mejor, nos vemos obligados a conformarnos con lo que le sigue en segundo o tercer lugar; como un triste destierro de nuestro verdadero hogar en el ideal o un periodo de molesta prueba temporal, al que sucederá otro de interminable éxito y paz.

Al mismo tiempo, como se ha indicado repetidamente, las personas de índole mental más práctica aceptan al mundo "como es", o mejor dicho, como las costumbres pasadas lo han hecho, y estudian las ventajas que en su propio provecho pueden sacarle. Se forman objetivos, basándose en los hábitos de vida existentes que pueden servir a su propio interés; emplean la inteligencia para concebir los fines y seleccionar y disponer los medios. Pero la inteligencia queda confinada a la manipulación, no llega hasta la construcción. La inteligencia del político, del administrador y del ejecutivo profesionales es la clase de inteligencia que ha dado mala fama a una palabra que debería tenerla buena, a la palabra oportunismo, ya que la más elevada labor de la inteligencia es darse cuenta y captar la verdadera oportunidad, la posibilidad.

En términos generales, el curso de la formación de objetivos es el siguiente: se principia con un deseo, una reacción emocional contra el presente estado de cosas y una esperanza de algo diferente. La acción no logra acoplarse satisfactoriamente a las condiciones circundantes y, viéndose obligada a replegarse en sí misma, se proyecta en la imaginación de una escena que, si fuera real, le proporcionaría satisfacción. A este cuadro se le llama a menudo un objetivo y con mayor frecuencia un ideal; pero es en sí una ilusión que puede resultar sólo fantasía, sueño, castillo en el aire. En sí es un embellecimiento romántico del presente; cuando más es un buen material para la poesía o la novela; su residencia natural no está en el futuro, sino en el oscuro pasado o en alguna parte lejana, y supuestamente mejor, del mundo actual. Cada objeto, así idealizado, es sugerido por algo que realmente se ha experimentado, como el vuelo del ave sugiere la liberación de los seres humanos de las restricciones de la lenta locomoción en la tierra. Se convierte en objetivo o fin sólo cuando se le concibe en función de las condiciones concretas de que se dispone para su realización, es decir, de acuerdo con los "medios".

Esta transformación depende del estudio de las condiciones que generan o hacen posible el acto y que, según se ha observado, ya existen. La ilusión de lo delicioso que sería moverse a voluntad a través del aire sólo se convirtió en realidad después de que los hombres estudiaron cuidadosamente la forma en que un ave, aun siendo más pesada que el aire, se sostiene en él. Para abreviar, una ilusión se convierte en objetivo cuando alguna cadena anterior de causas y efectos conocidos se proyecta al futuro, y cuando, agrupando sus condiciones causales, nos esforzamos por generar un resultado semejante. Tenemos que retroceder hasta lo que ya ha ocurrido naturalmente, sin propósito, y estudiarlo, para ver *cómo* ocurrió, que es lo que se entiende por causación. Este conocimiento unido al deseo crea un propósito. Muchos hombres habían soñado, sin duda, con la posibilidad de tener luz en la oscuridad, sin la molestia del aceite, las lámparas y la fricción; las luciérnagas, los relámpagos y las chispas que brotan al cortar un conductor eléctrico sugerían tal posibilidad; pero la idea siguió siendo un sueño hasta que un Edison estudió todo lo que podía averiguarse acerca del fenómeno causal de la

luz y se puso luego a trabajar para descubrir y juntar los medios de reproducirlo. El gran inconveniente de lo que se toma por fines e ideales morales es que no pasan de la etapa de imagen de algo agradable y conveniente basándose en un deseo emocional; y aun, con mucha frecuencia, ni siquiera es un deseo original, sino el de algún guía, que se ha hecho convencional y se ha trasmitido por los canales de la autoridad. Todo logro de la ciencia natural hace posibles nuevos objetivos; es decir, el descubrimiento de cómo *ocurren* las cosas nos permite concebir que ocurran a voluntad, y nos da una primera indicación acerca de cómo seleccionar y combinar las condiciones, los medios, para hacer que ocurran. En cuestiones técnicas, esta lección se ha aprendido bastante bien; pero, en asuntos morales, los hombres todavía descuidan en gran parte la necesidad de estudiar la forma en que realmente puedan producir resultados semejantes a los que deseamos. Se desprecia el mecanismo por considerar que no es importante sino en las bajas cosas materiales. El consiguiente divorcio entre los fines morales y el estudio científico de los sucesos naturales convierte a los primeros en deseos impotentes, en sueños compensatorios en la conciencia. En *realidad,* los fines o consecuencias están aún determinados por el hábito fijo y la fuerza de las circunstancias. Los perjuicios del ensueño ocioso y de la rutina se experimentan conjuntamente; en primer lugar, desde luego, el "idealismo", o sea, la imaginación de un estado mejor generado por el deseo. Pero a menos que los ideales sean sólo sueños, y el idealismo sinónimo de romanticismo y fantasmagorías, debe hacerse el estudio más realista de las condiciones existentes y de los procesos o leyes de los hechos naturales, para dar al objeto imaginado o ideal una forma definida y una sólida sustancia; en otras palabras, para hacerlo practicable y convertirlo en un fin activo.

La aceptación de fines fijos en sí mismos es una fase de la devoción del hombre a un ideal de certidumbre. Esta devoción se fomentó inevitablemente mientras los hombres creyeron que las cosas más elevadas en la naturaleza física están en descanso, y que la ciencia sólo es posible comprendiendo las formas y especies inmutables; en otras palabras, se fomentó durante la mayor parte de la historia intelectual de la humanidad. Sólo un escéptico temerario se hubiera atrevido a sostener, a propósito de los fines, una idea que no fuera la de considerarlos fijos en sí mismos, mientras la estructura total de la ciencia se cimentaba sobre lo inmóvil. Sin embargo, tras el concepto de fijeza, ya sea en la ciencia o en la moral, está la adhesión a la certidumbre de la "verdad", la necesidad de aferrarse a algo fijo, que nace del temor a lo nuevo y del apego a las posesiones. Cuando el moralista clásico condena el ceder al impulso y encomia los moldes probados por la tradición, apenas sospecha lo mucho que él mismo está afectado por impulsos inconfesados, como la timidez que lo obliga a atenerse a la autoridad, la vanidad que lo induce a querer ser él la autoridad que hable en nombre de la misma, el espíritu de posesión que le hace sentir el temor de arriesgar lo adquirido en nuevas aventuras. El

amor a la certidumbre es una exigencia de garantías anticipadas a la acción. Sin tener en cuenta el hecho de que la verdad sólo puede comprarse aventurándose en el experimento, el dogmatismo la convierte en una compañía de seguros. Los fines fijos, por una parte, y los "principios" fijos, esto es, las reglas autoritarias, por otra, son los sostenes del sentimiento de seguridad, el refugio del tímido y los medios de que se vale el audaz para hacerlo su presa.

XX. LA NATURALEZA DE LOS PRINCIPIOS

A LA inteligencia concierne prever el futuro para que la acción pueda tener orden y dirección. Se ocupa también de los principios y criterios de juicio. El ancho y espacioso campo de aplicación de los hábitos se refleja en el carácter *general* de los principios. Un principio es a la inteligencia lo que un hábito a la acción directa. Así como los hábitos encausados por carriles fijos dominan la actividad y la desvían de las condiciones reales en vez de aumentar su adaptabilidad, así los principios, considerados como reglas fijas y no como métodos auxiliares, apartan a los hombres de la experiencia. Cuanto más complicada sea una situación y menos sepamos en verdad de ella, con mayor obstinación insistirá el tipo ortodoxo de teoría moral en la existencia previa de algún principio o ley fija y universal que deberá aplicarse y seguirse directamente. Las reglas ya establecidas, de las que se puede disponer en cualquier momento para resolver toda clase de dificultades y dudas morales, han sido el principal objeto de la ambición de los moralistas. En las cuestiones mucho menos complicadas y variables de la salud corporal, se consideran tales pretensiones como charlatanerías; pero en la moral, el anhelo de certidumbre nacido de la timidez y alimentado por el amor al prestigio que da la autoridad, ha hecho nacer la idea de que la ausencia de principios inmutables y universalmente aplicables equivale al caos moral.

De hecho, las situaciones en que el cambio y lo inesperado intervienen son un desafío a la inteligencia para que formule nuevos principios. La moral, para que pueda considerarse como ciencia, debe estar en continua evolución, no sólo porque la mente humana no ha logrado captar aún toda la verdad, sino porque la vida es un proceso en movimiento en que la antigua verdad moral deja de tener aplicación. Los principios son métodos de investigación y previsión que requieren ser comprobados por los acontecimientos; y el esfuerzo, dignificado por el tiempo, de asimilar la moral a las matemáticas, es sólo una forma de dar apoyo a una antigua autoridad dogmática o de sentar una nueva en el trono de aquella; pero el carácter experimental de los juicios morales no significa que sean completamente inciertos y efímeros. Los principios existen como hipótesis con las cuales experimentar. La historia de la humanidad es larga y hay un enorme registro de experimentación previa sobre la conducta, así como una

acumulación de pruebas que dan a muchos principios un bien ganado prestigio; desdeñarlas a la ligera es llegar a la cúspide de la insensatez. Pero las situaciones sociales varían, y también sería insensato no observar cómo los viejos principios actúan de hecho en las nuevas condiciones, y no modificarlos de manera que sean instrumentos más eficaces para juzgar casos nuevos. Muchos hombres se dan cuenta ahora del daño causado en cuestiones legales al aceptar la existencia anterior de principios fijos, a los que puede sujetarse todo nuevo caso; reconocen que esta aceptación simplemente da un valor artificial a ideas que se desarrollaron en condiciones pretéritas, y que su perpetuación en el presente produce una falta de equidad. Sin embargo, el dilema no se plantea entre desechar reglas previamente establecidas o apegarse obstinadamente a ellas; la alternativa inteligente es revisarlas, adaptarlas, expandirlas y alternarlas. El problema es de una readaptación continua y vital.

La objeción popular a la casuística es semejante a la también popular oposición a la máxima de que el fin justifica los medios. Puede atribuirse al sentido moral práctico, pero no a la solidez lógica popular. Recurrir a la casuística es la única conclusión que puede sacarse de la creencia en principios universales fijos; así como la máxima jesuítica es la única conclusión adecuada a que puede llegarse con la creencia en fines fijos. Todo acto, toda obra es individual, ¿Cuál es el objeto de tener reglas, mandamientos o leyes generales fijas, si no son de naturaleza tal que confieran a los casos individuales de acción (donde sólo, en última instancia, es necesaria la instrucción) algo de su propia certeza infalible? La llamada casuística es simplemente el esfuerzo sistemático por lograr, para casos particulares de conducta, la ventaja de las reglas generales que se afirman y profesan. Quienes aceptan la noción de los principios reguladores inmutables deberían alabar la casuística por su sinceridad y utilidad, y no despreciarla como generalmente lo hacen; o bien, los hombres deberían hacer retroceder su aversión a la forma de manipular los casos particulares para forzarlos a ajustarse al tamaño del lecho de Procrusto de las reglas fijas hasta el punto en que se vea claramente que todos los principios son generalizaciones empíricas de las formas en que los juicios anteriores de la conducta han funcionado en la práctica. Cuando este hecho sea patente se verá que dichas generalizaciones no son reglas fijas para decidir casos dudosos, sino instrumentos para su investigación, métodos por medio de los cuales se puede disponer de todo el valor de la experiencia pasada para el escrutinio presente de nuevas situaciones dudosas. Entonces se concluirá también que son hipótesis que deben probarse y corregirse a través de su funcionamiento futuro.[1]

Toda afirmación de este tipo es objeto inmediato de oposición. Se nos dice que, en la deliberación, se presentan bienes antagónicos, que se nos enfrentan deseos y fines en competencia e incompatibles entre sí, siendo todos ellos atractivos y seductores. ¿Cómo escoger entonces? Sólo podemos elegir racionalmente entre valores, continúa la réplica,

cuando tenemos alguna medida fija de los mismos, tal como precisamos las respectivas longitudes de las cosas materiales recurriendo a la regla métrica establecida. Podríamos contestar que, en última instancia, no hay regla métrica ni unidad de medida fijas "en sí mismas", y que la longitud o el peso estándar de la medida es sólo otra porción particular de materia que está sujeta a cambiar por el calor, la humedad y la posición en que gravite, definidas sólo por las condiciones y las relaciones. Podríamos también replicar que la regla métrica es un instrumento que fue elaborado por medio de previas comparaciones reales de cosas concretas, para facilitarnos las comparaciones posteriores. Pero nos conformaremos con hacer notar que encontramos en este concepto de una norma fija anterior otra manifestación del deseo de escapar a la tensión de la situación moral real, a la verdadera incertidumbre de las posibilidades y consecuencias. Nos vemos frente a otro caso del amor tan humano a la certidumbre, del deseo de una patente intelectual expedida por la autoridad. Después de todo, el asunto es de hechos. El crítico no tiene derecho a imponer, en contra de los hechos, su deseo particular de una norma ya establecida, que lo libre de la carga del examen, la observación y las subsecuentes generalización y prueba.

El valor de este deseo particular es además dudoso a la luz de la historia del desarrollo de la ciencia natural. Hubo un tiempo en que los hombres sostenían que, en la astronomía, la química y la biología, sólo era posible juzgar los fenómenos individuales porque la mente estaba ya en posesión de verdades fijas, de principios universales y de axiomas preordenados, que eran el único medio de conocer verdaderamente los fenómenos particulares contingentes y variables. Se aducía que no había forma de juzgar la verdad de cualquiera afirmación particular acerca de una determinada planta, cuerpo celeste o combustión, si no se tenía a mano una verdad general con la cual comparar ese acontecimiento empírico particular. Tal aseveración tuvo éxito, es decir, por largo tiempo mantuvo su dominio sobre las mentes de los hombres, pero su efecto fue sólo fomentar la pereza intelectual, la dependencia de la autoridad y la ciega aceptación de conceptos que, en una forma u otra, se habían hecho tradicionales. El verdadero adelanto de la ciencia no principió sino hasta que los hombres se apartaron de este método. Mientras insistieron en juzgar los fenómenos astronómicos poniéndolos directamente bajo verdades establecidas, las de la geometría, no hubo astronomía sino sólo una construcción estética privada. La astronomía se inició cuando se aventuraron a embarcarse en el incierto mar de los sucesos y estuvieron dispuestos a dejarse instruir por los cambios en lo concreto. Entonces se emplearon tentativamente los principios ya establecidos como métodos de observación y experimentación y para organizar hechos especiales; es decir, se usaron como hipótesis.

Hoy en día en la moral, como en la ciencia física entonces, la labor de la inteligencia al alcanzar aquella certeza relativa a probabilidad comprobada a la que el hombre puede

llegar, es retardada por la falsa noción de las verdades fijas anteriores. Se confirma el prejuicio, y se protegen contra toda crítica reglas formadas accidentalmente o bajo la presión de condiciones pretéritas, perpetuándolas así. Todo grupo o persona investido de autoridad fortifica el poder que posee insistiendo en la santidad del principio inmutable. Los hechos morales, esto es, la dirección concreta de los cursos especiales de acción, no se estudian; no se imita la medicina clínica; se confía en clasificaciones rígidas forzadamente impuestas a los hechos; y todo esto se hace, como se hacía en la ciencia natural, a nombre de la razón y por temor a la variedad y fluctuación de los sucesos reales.

Se declara anárquica la hipótesis de que cada situación moral es única y que, en consecuencia, los principios morales generales son instrumentos para revelar el significado individual de las situaciones. Se la califica de atomismo ético que pulveriza el orden y la dignidad de la moral. La cuestión, una vez más, no es saber lo que nos induce a preferir nuestros hábitos heredados, sino adónde nos llevan los hechos; en este caso no nos conducen al atomismo y a la anarquía. Tales cosas son espectros vistos por el crítico al sentirse repentinamente confundido por la pérdida de sus acostumbrados lentes. Toma su propia confusión, que se debe a la falta de ayudas artificiales, como una situación objetiva. Los principios generales son necesarios *porque* las situaciones que requieren deliberación son nuevas y, por tanto, únicas. Sólo una vaguedad poco crítica podrá suponer que la única alternativa a la generalidad fija es la ausencia de continuidad. Los hábitos rígidos insisten en la copia, la repetición, la recurrencia, por ello hay principios fijos; sólo que el *principio* no existe en absoluto, es decir, no hay regla intelectual consciente, porque el pensamiento no hace falta. Pero todo hábito tiene *continuidad* y, aunque un hábito flexible no logra como resultado de su operación una mera recurrencia ni una absoluta seguridad, tampoco nos sumerge en la desesperada confusión de lo absolutamente diferente. Insistir en el cambio y en lo nuevo es insistir en la alteración *de* lo viejo. Al negar que el sentido de cualquier caso genuino de deliberación puede agotarse tratándolo como un mero caso de una clasificación establecida, no se niega el valor de la clasificación. Se señala en qué consiste ese valor, a saber, en dirigir la atención hacia las semejanzas y diferencias en el nuevo caso y economizar esfuerzo en la previsión. Llamar instrumento a una generalización no es decir que sea inútil, sino todo lo contrario; un instrumento es algo que se ha hecho para usarse y, por lo tanto, es algo que debe mejorarse observando cómo trabaja. La necesidad de tales observaciones y mejoras es indispensable si, como en el caso de los principios morales, el instrumento tiene que usarse en circunstancias inusitadas. La continuidad del desarrollo, y no el atomismo, es pues la alternativa a la inmutabilidad de los principios y objetivos. Esta no es la idea bergsoniana de dividir el universo en dos partes, una llena de hábitos fijos y recurrentes,

y la otra de fluidez espontánea. Sólo en un universo así la razón aplicada a la moral tendría que escoger entre la absoluta fijeza y la absoluta soltura.

Nada hay más instructivo acerca del legítimo valor de la generalización en la conducta que los errores de Kant, quien tomó la doctrina de que la esencia de la razón es la completa universalidad (y por tanto la necesidad y la inmutabilidad), con la seriedad que conviene a un profesor de lógica. Al aplicar esa doctrina a la moralidad vio que esta concepción separaba a la moral de toda conexión con la experiencia. Otros moralistas habían llegado hasta ese punto antes que él, pero ninguno había hecho lo que Kant hizo después, o sea, llevar esta separación entre los principios e ideales morales y la experiencia a su conclusión lógica. Observó que el excluir de los principios toda conexión con los detalles empíricos significaba excluir toda referencia a cualquier clase de consecuencias; vio enseguida, con una claridad que hace honor a su lógica, que, con tal exclusión, la razón queda enteramente vacía; no queda sino la universalidad de lo universal. Tuvo entonces que enfrentarse al problema, aparentemente insoluble, de sacar alguna enseñanza moral, en relación con casos especiales, de un principio que, por rechazar toda intercomunicación con la experiencia, era estéril y vacío. El ingenioso método que empleó fue el siguiente: la universalidad formal significa, por lo menos, una identidad lógica, significa concordancia consigo misma o falta de contradicción. De ahí el método según el cual un sujeto que quisiera ser verdaderamente moral procedería a juzgar la rectitud de cualquier acto propuesto. Se preguntaría: ¿puede el motivo de este acto hacerse universal para todos los casos? ¿Me agradaría que, a causa de un acto mío, el motivo del mismo fuera erigido en una ley universal de naturaleza real? ¿Estaría dispuesto entonces a repetir la elección?

Es seguro que un hombre titubearía antes de robar si, por su decisión de hacer que el robo fuera el motivo de su acto, lo erigiese además en una ley natural tan firme que de ahí en adelante él y todos los demás robaran siempre que hubiera alguna propiedad. Sin propiedad no hay robo, y con el robo universal no hay propiedad, se cae pues en un patente contrasentido. Visto a la luz de la razón, todo motivo malévolo, insincero y desconsiderado de acción se reduce a una excepción particular de la que una persona quisiera aprovecharse en su propio beneficio, aunque le horrorizaría que otros lo hicieran. Viola el gran principio lógico de que A es igual a A. En cambio, los actos amables y decentes se extienden y multiplican por sí mismos en una continuada armonía.

Este método kantiano demuestra una profunda comprensión de la función de la inteligencia y el principio en la conducta, pero implica una contradicción palmaria con la intención original del propio Kant de excluir la consideración de las consecuencias concretas. Resulta ser un método que recomienda un concepto amplio e imparcial de las consecuencias. Nuestra previsión de éstas, como ya hemos observado, está siempre sujeta a la desviación del impulso y el hábito. Vemos lo que queremos ver, y ocultamos lo

desfavorable a un deseo largamente acariciado y tal vez inconfesado. Nos apegamos a las circunstancias favorables hasta que adquieren mayor peso debido a consideraciones que las refuerzan; no damos a las consecuencias opuestas la menor oportunidad de desarrollarse en el pensamiento. La deliberación necesita de toda la ayuda posible contra la tendencia a la desviación, exageración y ligereza que hay en la pasión y el hábito. Formarnos el hábito de preguntarnos cómo estaríamos dispuestos a ser tratados en un caso similar (a esto equivale la máxima de Kant) es ganar un aliado para la deliberación y juicio imparciales y sinceros. Es una salvaguardia contra la tendencia a considerar nuestro propio caso como excepcional en comparación con el de los demás. "Sólo esta vez", petición de aislamiento, y "en secreto", petición de no ser investigado, son fuerzas que operan en todo deseo apasionado. La necesidad de concordancia, de "universalidad", lejos de implicar un rechazo de todas las consecuencias, es una exigencia de un amplio examen de ellas para ligar efecto con efecto en una cadena de continuidad. Cualquier fuerza que actúe hacia este fin *es* razón. Permítasenos repetir que la razón es un resultado, una función, no una fuerza primitiva. Lo que necesitamos son los hábitos y disposiciones que nos conduzcan a una previsión imparcial y congruente de las consecuencias. Nuestros juicios serán entonces razonables; y nosotros, seres razonables.

[1] Podemos decir que entre los moralistas contemporáneos, G. E. Moore es casi el único que ha tenido el valor de expresar las convicciones compartidas por muchos otros. Ha insistido en que la verdadera función de la teoría moral es capacitar a los hombres a formarse juicios precisos y seguros en casos concretos de perplejidad moral.

XXI. DESEO E INTELIGENCIA

CIERTOS críticos que simpatizan, al menos, con la argumentación negativa, o sea, con el lado crítico de la teoría que se ha expuesto, consideran que destaca demasiado la inteligencia, lo encuentran intelectualista y frío. Dicen que debemos cambiar el deseo, el amor, la aspiración o la admiración, y que, entonces, se transformará la acción; un nuevo afecto, una apreciación distinta, trae consigo una revaloración de la vida e insiste en su realización. Un refinamiento del intelecto, a lo más que llega, es a imaginar formas mejores para alcanzar viejos y acostumbrados fines. De hecho, tendremos mucha suerte si la inteligencia no congela el ardor de un deseo generoso y paraliza el esfuerzo creador. La inteligencia, dicen, es crítica, improductiva, en tanto que el deseo es generador; en su desapasionamiento, la inteligencia se mantiene apartada de la humanidad y de sus necesidades, alimenta el despego donde se necesita la simpatía, cultiva la contemplación cuando la salvación está en liberar el deseo. Añaden que la inteligencia es analítica, que separa las distintas partes que componen las cosas, que sus instrumentos son el escalpelo y la probeta, mientras que el afecto es sintético y unificador. Este argumento nos da una oportunidad para hacer más explícitas las funciones respectivas del deseo y el pensamiento en la formación de fines que ya hemos mencionado.

Primero, debemos practicar un análisis independiente del deseo. Se acostumbra describir los deseos en términos de sus objetos, llamando objetos las cosas que figuran en la imaginación como sus metas. Según que el objeto sea noble o bajo, se piensa que así será el deseo. En todo caso, las emociones surgen y se agrupan en torno al objeto. Esto se destaca de manera tan evidente en la experiencia inmediata, que monopoliza el puesto central en la teoría psicológica tradicional del deseo. De no producirse un burdo autoengaño o una frustración causada por circunstancias externas, el resultado o fin que resulta del deseo es considerado, según esta teoría, como similar a la meta u objeto conscientemente deseado; pero no es éste el caso, como puede verse fácilmente en el análisis de la deliberación. Al decir que el resultado real del deseo es de clase diferente al objeto en que el deseo se fija conscientemente, no intento repetir la vieja lamentación acerca de la falibilidad y debilidad de los mortales, en virtud de la cual las esperanzas del

hombre se frustran y deforman al realizarse. La diferencia está en la diversidad de las dimensiones, no en el grado o cantidad.

El objeto deseado y la realización del deseo son tan distintos entre sí como el cartel de anuncio puesto al borde de la carretera y el garaje que señala y recomienda al viajero. El deseo es la fuerza impulsora de los seres vivientes. Cuando el empuje y el ansia de la vida no encuentran obstáculos, no existe nada que podamos llamar deseo; hay simplemente la actividad vital. Pero cuando se presentan las obstrucciones, esa actividad es dispersada y dividida, dando como resultado el deseo. Este es la actividad que empuja hacia adelante para romper los diques que la contienen; el "objeto" que entonces viene al pensamiento como meta del deseo es aquél, de entre los del medio ambiente, que, *de estar presente,* lograría una reunificación de la actividad y la restauración de su unidad en marcha. La meta del deseo es el objeto que, si estuviera presente, ligaría en un todo organizado las actividades ahora parciales y en competencia. No es más semejante al fin real del deseo, o al estado resultante a que se ha llegado, que el acoplamiento de los vagones que habían estado separados a un solo tren en marcha; y, sin embargo, el tren no puede proceder sin el acoplamiento.

Tales declaraciones pueden parecer contrarias al sentido común y se negará que hace al caso la ilustración usada. Ningún hombre desea el cartel de anuncio que ve; lo que desea es el garaje, el objetivo, la cosa ulterior; pero ¿es así?; o ¿es el garaje simplemente un medio para reintegrar o coordinar un conjunto de actividades divididas?, ¿se le desea en alguna forma por sí mismo, o sólo porque es el medio de lograr un efectivo ajuste de todo un conjunto de hábitos latentes? Aunque el sentido común responde a la afirmación ordinaria del fin del deseo, responde también a la afirmación de que nadie desea el objeto por él mismo, sino sólo por lo que pueda obtener de él. Este es precisamente el punto en que interviene la teoría de que el placer es el objetivo real del deseo. Señala que no es el objeto material, ni siquiera su posesión, lo que realmente se desea; que éstos sólo son medios para alcanzar algo personal y ya experimentado. De aquí que se arguya que son los medios para el placer. La presente hipótesis ofrece una alternativa: sostiene que son medios para despejar los obstáculos puestos a un sistema unificado de actividades en marcha. Es fácil ver por qué un objetivo se agiganta y por qué la urgencia y la tensión emocional se agrupan en torno a él y lo elevan sobre el nivel de la conciencia. El objetivo es (o se cree que es) la clave de la situación; si podemos alcanzarlo y tenerlo en nuestras manos el triunfo se habrá logrado. Es como el pedazo de papel que contiene la suspensión de la sentencia que espera un condenado. De él dependen cuestiones vitales. El objeto deseado no es, en forma alguna, el fin o meta del deseo, pero sí la condición *sine qua non* de ese fin. Un hombre práctico fija su atención en él y no sueña con resultados probables, que sólo son sueños si el objetivo no se logra, pero que seguirán su propio curso natural si se alcanza, pues entonces se convierte en un factor del sistema de

actividades. En esto consiste la verdad contenida en las llamadas paradojas del deseo. Si el placer o la perfección fueran el verdadero fin del deseo, seguiría siendo cierto que la forma de alcanzarlos es no pensar en ellos, ya que el objeto en que se piensa y el que se logra existen en diferentes dimensiones.

Además de las nociones populares de que, ya sea el objeto vislumbrado o el placer el que constituya el fin del deseo, existe la teoría, menos conocida, de que la aquiescencia es el resultado real o la verdadera terminal del deseo. La teoría encuentra su más completa manifestación práctica en el budismo y está más cerca de la verdad psicológica que cualquiera de las otras nociones; pero ve el resultado obtenido sólo en su aspecto negativo. El fin alcanzado hace cesar la lucha y elimina la molestia inherente a la división y obstrucción de la actividad. La incomodidad y la inquietud características del deseo se adormecen. Por esta razón, algunas personas recurren a las drogas intoxicantes y estupefacientes. Si la aquiescencia fuera el fin y pudiera perpetuarse, esta forma de eliminar la desagradable incomodidad sería tan satisfactoria como la del esfuerzo objetivo. Pero, en realidad, el deseo satisfecho no produce la aquiescencia indistintamente, sino aquella *clase* de aquiescencia que señala la recuperación de la actividad unificada, la ausencia de pugna interna entre hábitos e instintos. El verdadero resultado del deseo satisfecho es el equilibrio de las actividades, más que la aquiescencia. Así se designa al resultado de manera positiva, y no comparativa o negativamente.

La disparidad de dimensiones en el deseo, entre el objeto en que se piensa y el resultado que se alcanza, es la explicación de aquellos autoengaños que el psicoanálisis nos ha hecho ver tan a la fuerza, pero sobre los cuales nos da explicaciones tan elaboradas y torpes. El objeto en que se piensa y el resultado nunca coinciden, y no hay autoengaño en este hecho. ¿Qué es, entonces, lo que verdaderamente ocurre cuando el resultado real de la venganza satisfecha aparece en el pensamiento como una virtuosa sed de justicia o cuando la vanidad de provocar la admiración social se disfraza de puro amor al saber? El mal está en la negativa de una persona a tomar en cuenta la calidad del resultado, no en la inevitable disparidad entre el objeto del deseo y el resultado. La mente honrada o íntegra atiende al resultado y ve lo que realmente es. No hay condición terminal que sea exclusivamente terminal; puesto que existe en el tiempo, tiene consecuencias así como antecedentes; al ser una consumación, es también una fuerza que tiene posibilidades causales, es tanto inicial como terminal.

El autoengaño se origina al ver un resultado en un solo sentido, como satisfacción de lo que ya ha pasado, sin tener en cuenta el hecho de que lo que se logra es un estado de hábitos que continuarán en acción y determinarán futuros resultados. Los resultados de los deseos son también iniciaciones de nuevos actos y, por tanto, portentosos. La venganza satisfecha puede *sentirse* como justicia reivindicada; el prestigio que da el saber puede *sentirse* como la amplificación y rectificación de una visión objetiva; pero, como

en ellas han entrado diferentes instintos y hábitos, son, en realidad, o sea, dinámicamente, distintas. La función del juicio moral es descubrir esta desemejanza. Aquí, una vez más, la creencia de que podemos conocernos inmediatamente, es tan desastrosa para la ciencia moral, como la correspondiente idea relativa al conocimiento de la naturaleza lo fue para la ciencia física. La objetable "subjetividad" del juicio moral se debe al hecho de que la calidad inmediata o estética se abulta cada vez más y desplaza al pensamiento de la potencia activa, que da su calidad moral a la actividad.

Todos somos por naturaleza como Jack Horner. Si la ciruela sale cuando metemos y luego sacamos nuestro pulgar, atribuimos el resultado satisfactorio a virtud personal. La ciruela se obtiene y no es fácil distinguir entre obtener y merecer, entre adquirir y ganar. Jack Horner realizó *cierto* esfuerzo; y los resultados y los esfuerzos son siempre más o menos discrepantes en su medida, ya que el resultado depende siempre, hasta cierto punto, de que las circunstancias sean favorables o desfavorables. ¿Por qué, entonces, la grata ciruela no podría proyectar retrospectivamente la luz de su halo sobre el pasado y ser tomada como señal de virtud? Así se crean los héroes y los caudillos. Así es el culto al éxito. Y el mal de este culto es precisamente aquél de que hemos venido tratando. El "éxito" nunca es meramente final o terminal; algo más lo sucede, y los sucesores están influidos por su naturaleza, esto es, por los hábitos e impulsos persistentes que entran en él. El mundo no se detiene cuando la persona afortunada saca sus ciruelas; ni tampoco esta persona se detiene, y la clase de éxito que consigue, así como su actitud hacia el mismo, son factores de lo que vendrá después. Por un extraño giro de la fortuna, el éxito del hombre ultrapráctico es psicológicamente igual al refinado goce de la persona ultraestética; ambos pasan por alto las eventualidades de que está cargado todo estado de experiencia. No hay razón para no gozar del presente, pero las hay infinitas para practicar el examen de los factores objetivos de *lo que* se disfruta, antes de que interpretemos el goce como una creencia en la excelencia. En otras palabras, hay infinitas razones para cultivar otro goce, el del hábito de examinar las posibilidades productivas del objeto gozado.

El análisis del deseo revela así la falsedad de las teorías que lo magnifican a expensas de la inteligencia. El impulso es primario, la inteligencia es secundaria y, en cierto sentido, derivada. No debe titubearse ante este hecho, pero el reconocimiento del mismo como tal exalta la inteligencia, ya que el pensamiento no es esclavo que cumpla los mandatos del impulso; éste no sabe qué es lo que persigue, no puede dar órdenes aunque quiera hacerlo, se arroja ciegamente por cualquier abertura que por casualidad encuentra, cualquier cosa que lo consuma lo satisface; le da lo mismo una salida que otra, no discierne. Sus extravíos y excesos son el tema de que echan mano los moralistas clásicos; y, aun cuando éstos señalan el error moral de urgir la abdicación del impulso a favor de la razón, su caracterización del impulso no es del todo errónea. Lo que la inteligencia tiene

que hacer a favor del impulso es actuar, no como su obediente siervo, sino como su esclarecedor y libertador. Esto no puede lograrse sino por medio de un estudio de las condiciones y de las causas, de las obras y de las consecuencias de la mayor variedad posible de deseos y combinaciones de éstos. La inteligencia convierte los deseos en planes, en planes sistemáticos basados en la recopilación de hechos, que informan sobre los acontecimientos a medida que ocurren, los registran y analizan.

Nada puede ser burlado tan fácilmente como el impulso, y nadie puede ser engañado con mayor facilidad que la persona que se encuentra bajo una fuerte emoción; de aquí que el idealismo humano pueda reducirse con tanta facilidad a la nada. Los impulsos generosos se despiertan, hay un vago presentimiento, una ardiente esperanza de un futuro maravilloso; las cosas viejas morirán rápidamente y surgirán un nuevo cielo y una nueva tierra; pero el impulso arde hasta consumirse, la emoción no puede conservarse en toda su intensidad. Se encuentran obstáculos contra los que la acción choca desbaratándose en inútil espuma, o si, por azar, logra un éxito transitorio, se intoxica y envanece en su victoria, cuando en realidad va camino de una repentina derrota. Mientras tanto, otros hombres que no se han dejado llevar por el impulso usan los hábitos establecidos y una sagaz y fría inteligencia que los manipula. El resultado es una victoria del deseo vulgar dirigido por la visión y la sagacidad, sobre el deseo generoso que no conoce su camino.

El hombre de mundo realista ha desarrollado una técnica adecuada para manejar los brotes idealistas que amenacen su supremacía. Sus miras son bajas, pero conoce los medios para ejecutarlas; su conocimiento de las condiciones es estrecho, pero efectivo dentro de sus límites; su previsión se reduce a los resultados que conciernen al éxito personal, pero es aguda y precisa. No tiene gran dificultad en arrastrar el deseo idealista de los demás, con sus vagos entusiasmos y nebulosas percepciones, hacia canales en que servirá a sus propios fines. Las energías excitadas por el idealismo emocional afluyen a los depósitos materialistas dispuestos por el habilidoso pensamiento de aquellos que no han subordinado sus mentes a sus sentimientos.

La glorificación del afecto y la aspiración a expensas del pensamiento es una supervivencia del optimismo romántico; presupone una armonía previa entre el impulso natural y los objetos naturales. Sólo esa armonía justifica la creencia de que el sentimiento generoso hallará su camino iluminado por la patente nobleza de su propia calidad. Las personas de mentalidad literaria son tan propensas a aceptar esta falacia como los especialistas intelectuales a aceptar la contraria, o sea, la de que el teorizar, independientemente de la fuerza del impulso y el hábito, hará que las cosas adelanten. Tienden a imaginarse que las cosas son tan plegables a la imaginación como las palabras, que una emoción puede disponer de las cosas como si fueran materiales para un poema lírico; pero, si los objetos que nos rodean fueran siquiera tan moldeables como los

materiales del arte poético, los hombres nunca se hubieran visto obligados a recurrir a la creación de obras en el medio de las palabras. Idealizamos con la imaginación porque se frustran nuestros ideales en la realidad; y, aunque estos últimos deban comenzar por ser idealizaciones imaginativas instigadas por la liberación de impulsos generosos, sólo pueden realizarse cuando la ardua labor de observación, memoria y previsión une la visión de la imaginación con la eficiencia organizada del hábito.

Algunas veces el deseo significa no un mero impulso, sino un impulso que tiene el sentido de un objetivo. En este caso, el deseo y el pensamiento no pueden oponerse, ya que el primero incluye en sí mismo al segundo. La cuestión es, entonces, saber hasta dónde ha llegado la labor del pensamiento, cuán adecuada es su percepción del objeto que lo dirige; pues la fuerza impulsora puede ser un vago presentimiento creado por una anhelante esperanza, y no por el estudio de las condiciones; puede ser una complacencia emocional, en vez de un sólido plan edificado sobre las rocas de la realidad, descubiertas por investigaciones precisas. No hay pensamiento que no sea obstruido por el impulso; pero la obstrucción puede tan sólo intensificar su ciego impulso hacia adelante, o bien desviar la fuerza de éste hacia la observación de las condiciones existentes y la previsión de sus consecuencias futuras. Este largo rodeo es el camino más corto para el deseo.

No hay cuestión moral que tenga más largo alcance que la que aquí hemos delineado. Históricamente hablando, no carecen de razón los ataques de quienes hablan con desprecio de la ciencia y la inteligencia y limitan su significación moral a proporcionar ayuda incidental a la ejecución de los propósitos nacidos del afecto. El pensamiento se dedica con demasiada frecuencia a perseguir exclusivamente algo remoto y separado, o se emplea tesoneramente en idear y combinar los instrumentos del "éxito". Muy a menudo, se hace de la inteligencia un instrumento para la apología sistematizada de las cosas "como son", es decir, de las costumbres que benefician a la clase en el poder, o se le convierte en un camino que conduce a una ocupación interesante que acumula hechos e ideas como otros hombres acumulan dólares, en tanto que se enorgullecen de su calidad ideal. No es extraño que, en ocasiones, sean bien recibidas las catástrofes que afectan a los hombres en común, pues por un momento alejan a la ciencia de los tecnicismos abstractos y la hacen un sirviente de alguna aspiración humana; los cálculos duros y fríos de la inteligencia son barridos por las corrientes de simpatías y lealtades comunes.

Pero desgraciadamente, la emoción sin pensamiento es inestable, sube y baja como la marea sin tener en cuenta lo que ha llevado a cabo, se desvía fácilmente hacia cualquier canal lateral abierto por los viejos hábitos o dispuesto por la fría astucia, o se dispersa sin objetivo. Viene entonces la reacción del desencanto; los hombres se dedican con la mayor pasión a la persecución de fines mezquinos, en que están habituados a usar la observación y a hacer planes, y en que han adquirido cierto control de las condiciones.

La separación entre la cálida emoción y la fría inteligencia es la gran tragedia moral. Esta separación es perpetuada por aquellos que rechazan la ciencia y la previsión a favor del afecto, así como por quienes, en nombre de un ídolo llamado razón, quisieran sofocar la pasión. La inteligencia se inspira siempre en algún impulso. Hasta el más empedernido especialista científico y el filósofo más abstracto son movidos por alguna pasión. Pero un impulso en acción cristaliza fácilmente en un hábito aislado. Es latente y desconectado. El remedio no está en apartarse del pensamiento, sino en acelerarlo y extenderlo para observar las continuidades de la existencia y restablecer la conexión entre el deseo aislado y la compañía de sus semejantes. La glorificación de la "volición" separada del pensamiento resulta ser la realización de una acción ciega que sirve a los fines de quienes guían sus obras por planes mezquinos, o bien, una fe sentimental y romántica en las armonías de la naturaleza, la cual conduce directamente al desastre.

La asociación del idealismo con la emoción y el impulso ha sido varias veces sugerida, verbalmente al menos, en lo que antecede; pero la conexión es más que verbal. Todo fin que el hombre se propone, todo proyecto que contempla es ideal. Indica algo deseado, más que algo existente. Es deseado porque la existencia, tal como *ahora* es, no lo proporciona. Trae consigo, entonces, un sentido de contraste con lo realizado, con lo existente; supera lo visto y tocado; es obra de la fe y la esperanza, aun cuando sea concebido por el más obstinado hombre "práctico". Pero, aunque en este sentido sea ideal, no es un ideal. Al sentido común le repugna llamar ideal a todo proyecto, a todo designio, a todo artificio de la inventiva; porque el sentido común incluye, sobre todo en su concepto del ideal, la *calidad* del plan propuesto.

La rebelión idealista es ciega y, como toda reacción ciega, nos arrastra consigo. La calidad del ideal es exaltada hasta tal punto que se le pone fuera de toda posibilidad de planeación y ejecución definidas. Su sublimidad lo hace inaccesiblemente remoto. Se convierte el ideal en sinónimo de todo aquello que inspira, aunque sea imposible. Entonces, como la inteligencia no puede ser suprimida del todo, el ideal se materializa en el pensamiento coma un objeto elevado y remoto, tan elevado y remoto que no pertenece a este mundo ni a la experiencia. Es lo que, en términos técnicos, se llama transcendental y, en lenguaje común, sobrenatural, celestial y no terrestre. El ideal es entonces una meta de perfección final, completa y total que sólo puede definirse por medio de un absoluto contraste con lo real. Aunque sea imposible de concebir y realizar, se le considera como manantial de todo el generoso descontento con las realidades y de toda la inspiración hacia el progreso.

Esta noción de la naturaleza y función de los ideales combina en un conjunto contradictorio todo lo que hay de vicioso en la separación del deseo y el pensamiento. Se esfuerza, mientras conserva la vaguedad de la emoción, por simular la definitiva objetividad del pensamiento. Sigue el curso natural de la inteligencia al exigir un objeto

que unifique y satisfaga el deseo, y luego anula la labor del pensamiento, considerando el objeto como inefable y sin relación con la acción y experiencia presentes. Convierte el ímpetu del impulso presente en un fin futuro, sólo para sumergir en un torrente de sentimiento irreflexivo el esfuerzo por percibir con claridad este fin. Se supone que es necesario pensar en el ideal para despertar la inconformidad con el presente y despertar el esfuerzo para cambiarlo; pero, en realidad, el ideal es en sí el producto del descontento con las condiciones, aunque en vez de servir para organizar y dirigir el esfuerzo opera como un ensueño compensatorio; se convierte en otro mundo prefabricado, en vez de fomentar el esfuerzo para la concreta transformación de lo que existe, constituye otra clase de vida que ya existe en alguna parte. Es un refugio, un asilo contra el esfuerzo. Así, la energía que pudiera usarse para transformar los males presentes se gasta en fugas titubeantes hacia un lejano mundo perfecto y el tedio del forzoso retorno a las necesidades del mundo presente de males.

Sólo despejando esta confusión irreal de pensamiento y emoción podremos recobrar la verdadera significación de los ideales y el idealismo. La acción de la deliberación consiste, como ya hemos visto, en seleccionar alguna consecuencia prevista para que sirva como estímulo a la acción presente. Trae posibilidades futuras a la situación actual y con ello libera y ensancha tendencias presentes; pero la consecuencia elegida está incluida en un contexto indefinido de otras consecuencias tan reales como ella, muchas de las cuales son más ciertas en realidad. Los "fines" previstos y utilizados señalan una pequeña isla en un mar infinito. Esta limitación sería fatal si la función propia de los fines fuera distinta de la de liberar y guiar la acción presente para sacarla de sus perplejidades y confusiones; pero éste es el único sentido de los objetivos y propósitos. De aquí que su insignificancia en comparación con las consecuencias ignoradas e imprevistas no tenga importancia en sí misma. El "ideal", tal como lo concibe la mente popular, la noción de una realización completa y cabal, está muy lejos de la verdadera función de los fines, y sólo nos confundiría si tuviera que comprenderse en el pensamiento en vez de ser, como es, un tema de las emociones.

Porque el sentido de un conjunto indefinido de consecuencias, de entre las cuales se selecciona el objetivo, entra en la significación *presente* de la actividad. El "fin" es como un dibujo colocado en el centro de un cuadro, a través del cual pasa el eje de la conducta. En torno a este dibujo central, se extiende infinitamente un fondo que forma un todo vago, indefinido e indistinto. Lo más que puede lograr la inteligencia es arrojar un rayo de luz sobre aquella pequeña parte del todo que señala el eje del movimiento; y, aunque la luz sea vacilante y la porción iluminada sólo se destaque confusamente en el sombrío fondo, nos bastará si se nos indica cómo movernos. Al resto de las consecuencias, colaterales y remotas, corresponde un fondo de sentimientos, de emociones difusas. Esta es la materia constitutiva del ideal.

Desde el punto de vista de su objetivo definido, todo acto es insignificante en comparación con la totalidad de los sucesos naturales. Lo que se logra directamente como resultado de un giro dado por nuestra acción al curso de los hechos, es infinitesimal en comparación con su empuje total. Sólo una vanidad ilusoria puede persuadirnos de que la diferencia cósmica pueda depender ni siquiera de nuestro más sabio y tremendo esfuerzo. Sin embargo, el descontento con esta limitación es tan irracional como el apoyarse en una ilusión de importancia externa para mantenernos en marcha. En un sentido verdadero, todo acto está ya dotado de infinito alcance. La pequeña parte del estado de cosas que nuestros esfuerzos pueden modificar está concatenada con el resto del mundo, tal como los límites de nuestro jardín lo juntan con el mundo de nuestros vecinos y de los vecinos de éstos. El pequeño esfuerzo que podemos realizar está a su vez conectado con una infinidad de hechos que lo sostienen y apoyan. La conciencia de esta envolvente infinidad de conexiones es ideal. Cuando nos damos cuenta del infinito alcance de un acto que ocurre materialmente en un pequeño punto en el espacio y dura un breve instante en el tiempo, vemos que la *significación* de un acto presente es vasta, inconmensurable e inconcebible. Este ideal no es una meta que debe alcanzarse, es una significación que debe sentirse, apreciarse. Aunque la conciencia del mismo no puede intelectualizarse (identificarse en objetos de carácter distinto), su apreciación emocional la obtienen sólo quienes están dispuestos a pensar.

Es función del arte y de la religión evocar tales apreciaciones e intimaciones, intensificarlas y fijarlas hasta que penetren en el tejido de nuestras vidas. Algunos filósofos consideran que la conciencia religiosa comienza donde la conciencia moral y la intelectual terminan. En el sentido de que los propósitos y métodos definidos se desvanecen necesariamente en un vasto todo al que no se puede dar presentación objetiva, este concepto es acertado; pero lo han adulterado al considerar la conciencia religiosa como algo que viene *después* de una experiencia en la que se encuentran esfuerzo, resolución y previsión. Para ellos, la moralidad y la ciencia están en pugna; cuando ésta cesa, se inicia un día de fiesta moral, una excursión hasta más allá del máximo vuelo del pensamiento y esfuerzo legítimos. Pero en *toda* actividad inteligente hay un punto en que el esfuerzo cesa, en que el pensamiento y la acción retroceden a un curso de hechos que el esfuerzo y la reflexión no pueden tocar. Hay un punto *en* la acción deliberada en que el pensamiento definido se desvanece en lo inefable e indefinible, en la emoción. Si la sensación de este descansado e insondable todo viene sólo alternándose con la de la tensión en la acción y la labor en el pensamiento, pasamos nuestras vidas oscilando entre lo que se nos imbuye a la fuerza y las breves y transitorias fugas. La función de la religión está, entonces, más bien caricaturizada que comprendida. La moral, como la guerra, se considera un infierno, y la religión como la paz, un descanso. La experiencia religiosa es una realidad en la medida en que, en medio del

esfuerzo para prever y regular objetos futuros, nos sentimos sostenidos y apoyados en nuestra debilidad e ineficacia por la sensación de un todo que nos envuelve. La paz durante la acción, no después de ella, es la contribución del ideal a la conducta.

XXII. EL PRESENTE Y EL FUTURO

UNA y otra vez se ha hecho objeto de críticas un punto, a saber, la subordinación de la actividad a un resultado extrínseco a ella. El que se considere que la meta sea el placer, la virtud, la perfección o el goce final de la salvación es algo secundario ante el hecho de que los moralistas que han sostenido que los fines son fijos, convienen, pese a sus discrepancias recíprocas, en la idea básica de que la actividad presente no es sino un medio. Hemos insistido en que la felicidad, la sensatez, la virtud y el perfeccionamiento son, por lo contrario, partes de la significación actual de la acción presente. El recuerdo del pasado, la observación del presente y la previsión del futuro son indispensables, pero lo son *para* una liberación presente, para un floreciente desarrollo de la acción. La felicidad es fundamental en la moral, sólo porque no es algo que tenga que buscarse sino algo que se alcanza ahora, aun en medio de penas y dificultades, siempre que el reconocimiento de nuestros lazos con la naturaleza y con nuestros semejantes pone en movimiento y da forma a nuestra acción. La sensatez es una necesidad porque, por medio de ella, se perciben las continuidades que sacan la acción de su instantaneidad y aislamiento y la conectan con el pasado y el futuro.

Tal vez, la insistencia en la crítica haya sido demasiado incesante y haya provocado una reacción contraria en el lector, quien puede conceder fácilmente que las teorías ortodoxas han sido unilaterales, al sacrificar el presente, en aras de un bien futuro, haciendo de aquél una mera obligación penosa o un sacrificio que se soporta en espera de una ganancia futura. Pero podría protestar, diciendo: ¿por qué llegar hasta el extremo opuesto y hacer del futuro sólo un medio para la significación del presente? ¿Por qué menospreciar la fuerza de la previsión y el esfuerzo para dar forma al futuro, para regular lo que vaya a ocurrir? ¿No sería el efecto de tal doctrina debilitar la ejecución del propósito de hacer el futuro mejor que el presente? El control del futuro puede ser limitado en grado pero es correspondientemente precioso; deberíamos cuidar celosamente todo aquello que aliente y mantenga el esfuerzo tendiente a ese fin; desdeñar esta posibilidad es disminuir el cuidado y el propósito de que depende el progreso

El control del futuro es, ciertamente, precioso en proporción exacta con su dificultad, con el moderado grado en que puede lograrse. Todo aquello que realmente tienda a hacer

ese control menor de lo que ahora es, será un movimiento de retroceso hacia la torpeza y la trivialidad; pero hay una diferencia entre el mejoramiento del futuro visto como resultado y como objetivo directo. Hacer de él un objetivo es desechar el medio más seguro de lograrlo, o sea, la atención al uso total de los recursos presentes en la situación actual. La previsión de las condiciones futuras, el estudio científico del pasado y el presente para que esa previsión pueda ser inteligente son, desde luego, necesarios. La concentración de la atención intelectual en el futuro, la diligencia para conocer el alcance y precisión de las características calculadas de toda acción bien conducida, dan naturalmente la impresión de que el propósito que las anima es el control del futuro. Pero pensar sobre los sucesos futuros es la única forma en que podemos juzgar el presente, el único camino para valorar su significación. Sin tal imagen no se pueden hacer proyectos ni formularse planes para administrar las energías presentes y vencer los obstáculos actuales. Subordinar en forma deliberada el presente al futuro es sujetar lo comparativamente seguro a lo precario, cambiar recursos por deudas, entregar lo que está bajo control a cambio de lo que es relativamente incontrolable.

La *cantidad* de control que se obtendrá en el futuro no está bajo control; pero toda la que se obtenga será sólo consecuencia del mejor manejo posible de los medios y los obstáculos presentes. Dominar la preocupación *intelectual* por el futuro es la forma en que se obtiene la eficiencia para tratar con el presente; pero es una forma, no una meta. Y según sus perspectivas más halagadoras, el estudio y la planeación son más importantes en el significado, en el enriquecimiento de contenido que añaden a la actividad presente, que el aumento de control externo que efectúan. Esta doctrina no es de tendencia pasiva. ¿Qué objeto tiene aumentar el control externo, sino intensificar la significación intrínseca del vivir? El futuro que se prevé se convertirá dentro de algún tiempo en presente. ¿Se pospondrá también el valor de *ese* presente a una fecha futura y así indefinidamente? O, si el bien que luchamos por alcanzar en el futuro es un bien que efectivamente se realizará cuando ese futuro se convierta en presente ¿por qué no habría de ser igualmente precioso el bien de *este* presente? Y, una vez más, ¿hay alguna forma inteligente de modificar el futuro que no sea la de atender a las posibilidades totales del presente? Descuidar el presente por atender al futuro sólo conduce a hacer ese futuro más difícil de manejar, aumenta la posibilidad de sufrir molestias por sucesos futuros.

Las observaciones hechas en esta forma tal vez se parezcan demasiado, para ser convincentes, a una manipulación lógica de los conceptos del presente y el futuro. Pongamos, pues, un ejemplo: construir una casa es un caso típico de actividad inteligente; la actividad es dirigida por un plan, un designio; el plan se basa en la previsión de los usos futuros, y la previsión, a su vez, depende de un examen organizado de las experiencias pasadas y de las condiciones presentes, del recuerdo de experiencias anteriores de vivir en casas y del conocimiento de los materiales presentes, precios,

recursos, etc. Ahora bien, si en alguna parte se encuentra un caso legítimo de subordinación del presente para regular el futuro es en un caso como éste; puesto que el hombre casi siempre construye una casa por la comodidad, seguridad, "control" que así obtiene sobre su futura manera de vivir, y no simplemente por el gusto (o la molestia) de construir. Si en un caso como éste el examen demuestra que, después de todo, la preocupación intelectual por el pasado y el futuro sirve para dirigir la actividad presente y darle sentido, puede aceptarse la misma conclusión para otros casos.

Obsérvese que la actividad presente es la única que está realmente bajo control. El hombre puede morir, sus condiciones económicas variar o bien puede verse obligado a cambiarse a otro lugar antes de que la casa quede terminada. Si intenta precaverse contra todas las contingencias nunca hará nada; si permite que éstas distraigan demasiado su atención no realizará bien su presente labor de planeación y ejecución. Cuanto más tenga en cuenta los usos futuros a que la casa pueda ser destinada, mejor podrá hacer su labor presente, que es la actividad de construir. El control de la futura manera de vivir, tal como ésta pueda resultar, depende por completo de que tome su actividad presente, seria y dedicadamente, como un fin y no como un medio; el hombre estará ya bastante ocupado con hacer bien lo que necesita hacerse ahora. Mientras los hombres no se hayan formado el hábito de usar por completo la inteligencia como guía de la acción presente, nunca podrán saber hasta dónde es posible controlar las futuras contingencias. De hecho, descuidan de manera tan habitual la acción presente por cuidar de los "fines" futuros, que los factores para calcular el grado de posibilidad de reducción de las futuras contingencias no han sido descubiertos. Lo que un hombre *está* haciendo limita tanto su control directo como su responsabilidad. No debemos confundir el acto de construir con la casa ya construida; ésta *es* un medio, no una realización, pero lo es sólo porque entra en una nueva actividad, que es presente y no futura. La vida es continua. El acto de construir cede a su vez el paso a otros actos conectados con un domicilio, pero siempre, el bien, la realización, el propósito de la actividad reside en un presente hecho posible por el discernimiento de las condiciones existentes en sus conexiones.

Si buscamos un ejemplo en mayor escala, la educación nos proporciona uno evidente. En la forma en que, siguiendo la tradición, se la encauza, muestra claramente la subordinación del presente vivo a un remoto e incierto futuro. Su lema es prepararse, estar listo; el resultado real es la falta de preparación adecuada, de adaptación inteligente. La exaltación del futuro resulta en la práctica una docilidad ciega a la tradición, una regla rutinaria que se sigue en forma confusa día a día; o, como en algunos de los métodos llamados de educación industrial, un decidido esfuerzo por parte de una clase de la comunidad para asegurar *su* futuro a expensas de otra. Si la educación fuera un proceso para lograr la más completa utilización de los recursos presentes, poniendo en marcha y guiando capacidades que exigen atención, ni que decir tiene que las vidas de los jóvenes

serían mucho más ricas de significado que ahora. Se desprende también que la inteligencia se mantendría ocupada en estudiar todas las señales de fuerza, todos los obstáculos y perversiones y todos los productos del pasado que arrojen luz sobre la capacidad presente, y en prever el curso futuro del impulso y el hábito que están ahora en actividad, no con el fin de subordinar a estos últimos, sino con el de tratarlos inteligentemente. En consecuencia, se lograría cualquier fortalecimiento y expansión del futuro que fueran posibles, cosa que ahora, por desgracia, no se logra.

Un ejemplo más complicado se encuentra en la cualidad dominante de nuestra actividad industrial. Puede declararse en forma dogmática que la raíz de todos sus males se encuentra en la separación entre la producción y el consumo, esto es, la consumación, la realización verdadera. Un caso normal de su relación puede verse en el acto de alimentarse. Se consume alimento y se produce vigor. La diferencia entre las dos cosas es una diferencia de direcciones o dimensiones, distinguida por la inteligencia. En realidad, hay simplemente una conversión de energía de una forma a otra en que es de más utilidad, de mayor significación. Las actividades del artista, del deportista o del investigador científico son ejemplos del mismo equilibrio. La actividad debería ser productiva, es decir, debería tener una influencia sobre el futuro, debería ejercer control sobre el mismo; pero, en la medida en que una acción productiva sea intrínsecamente creadora, tendrá su propio valor intrínseco. Su referencia a futuros productos y a futuros goces no es sino una forma de intensificar la percepción de un propósito inmanente. El artesano hábil, que goza con su trabajo, sabe que lo que está haciendo se destina a un uso futuro. Externamente, su acción es lo que se llama técnicamente una "producción". En apariencia, es muestra de la sujeción de la actividad presente a fines remotos; pero, real, moral y psicológicamente, la sensación de la utilidad del artículo producido es un factor de la significación presente de la acción, debido a la utilización actual de las capacidades que ponen en juego el buen gusto y la destreza, realizando algo ahora. En el momento en que la producción se aparta de la inmediata satisfacción se convierte en "trabajo", en esclavitud, en tarea realizada con repugnancia.

Sin embargo, la tendencia total de la vida económica moderna ha sido presuponer que el consumo se cuidará a sí mismo con sólo atender abundante e intensamente la producción. La manufactura de artículos se acelera frenéticamente y se usa todo aparato mecánico para aumentar el insensato volumen; como resultado, la mayoría de los trabajadores no encuentra plenitud, ni renovación y desarrollo mental, ni satisfacción en el trabajo. Laboran sólo para procurarse medios de satisfacción posterior. Cuando ésta se obtiene, está a su vez aislada de la producción y reducida a una estéril cuestión material o a una compensación sensual por los bienes normales denegados. Mientras tanto, la fatuidad de separar la producción del consumo, del enriquecimiento presente de la vida, se hace evidente en las crisis económicas, en los periodos de desempleo que alternan con

otros de trabajo excesivo o "sobreproducción". La producción separada de la satisfacción se convierte en mera cuestión de cantidad, ya que la distinción y la calidad son materias de significación presente. Excluidos los elementos estéticos, se imponen los mecánicos. La producción carece de criterio; una cosa es mejor que otra si puede hacerse más rápidamente o en mayor cantidad. El ocio no es el alimento de la mente que trabaja, tampoco lo es el esparcimiento, sino una ansiedad febril de diversión, excitación y ostentación; sin esto, no hay otro ocio que un torpe estupor. Es inevitable la fatiga debida, en unos, a la monotonía y, en otros, a la excesiva tensión para mantener el ritmo de trabajo. Socialmente, la separación de la producción y el consumo, de los medios y los fines, es la raíz de la más profunda división de clases; quienes fijan los "fines" de la producción pertenecen a la clase dominante, quienes se dedican a la actividad productiva aislada, a la laborante. Pero, si esta última está oprimida, la primera no es verdaderamente libre. Sus consumos son ostentaciones y extravagancias accidentales, no una consumación normal, una satisfacción de la actividad; el resto de sus vidas lo pasan en esclavitud para mantener la maquinaria en marcha a un paso cada vez más rápido.

Mientras tanto, se acrecienta la lucha de clases entre aquellos cuyo trabajo productivo es impuesto por la necesidad y los consumidores privilegiados. La exageración de la producción, debida a su aislamiento del menospreciado consumo, hipnotiza en tal forma la atención que hasta los presuntos reformadores, por ejemplo, los socialistas marxistas, aseveran que todo el problema social tiene su centro en la producción. Como esta separación de medios y fines significa una conversión de los medios en fines, no es de extrañar que emerja un "concepto materialista de la historia", que no es una invención de Marx, sino un registro de hechos por lo que se refiere a la separación en cuestión. El idealismo práctico sólo se encuentra en una satisfacción, en un consumo que reconstituya, desarrolle y renueve la mente y el cuerpo. La armonía de los intereses sociales está en la general participación en actividades significativas de suyo, es decir, en el punto del *consumo,*[1] pero la forzada separación de la producción y el consumo conduce a la monstruosa creencia de que la guerra civil de la lucha de clases es un medio para lograr el progreso social, no un recuento de las barreras que se oponen a su realización. Sin, embargo, también aquí interpreta el marxista correctamente el carácter de la actividad económica más común y corriente.

La historia de la actividad económica nos da así un ejemplo de las consecuencias morales derivadas de la separación que existe entre la actividad presente y los "fines". Encarna también la dificultad del problema, o sea la carga que impone al pensamiento y a la buena voluntad. Tanto el idealista profesional como el obstinado materialista u hombre "práctico" han contribuido a mantener esta situación. El "idealista" establece como ideal no la plenitud de significación del presente, sino una meta remota; por tanto, el presente queda privado de significación y reducido a mero instrumento externo, a una penosa

necesidad debida a la distancia que nos separa de la satisfacción válida y significativa. La apreciación, el gozo y la paz en la actividad presente son sospechosas, se las ve como desviaciones, tentaciones o descansos indignos. Entonces, como la naturaleza humana *debe* tener realización presente, se sustituye la actividad inteligente y remunerativa por un goce sentimental y romántico del ideal. La utopía no puede hacerse realidad, pero sí puede ser hecha nuestra por la fantasía y servir como analgésico para mitigar la sensación de una miseria que a pesar de todo perdura. Se pretende encontrar una nave particular para que el presente pase a una remota y superior bienaventuranza, tal como el protestante disfruta de una placentera y superior sensación de salvación no lograda por los demás mortales. Así, la demanda normal de realización, de satisfacción en el presente, se satisface en forma anormal.

En cambio, el hombre práctico quiere trabajar por algo definido, tangible y posible de obtener; busca una "buena cosa", como el hombre común busca una "buena diversión" que es la caricatura natural de una actividad intrínsecamente significativa. Sin embargo, su actividad no es práctica, está buscando la satisfacción en todas partes menos en aquella en que puede encontrarla; en su busca utópica de un bien futuro no ve el único lugar en que puede hallarlo. Priva de todo significado a la actividad presente haciéndola mero instrumento; y, cuando el futuro llega, no es, después de todo, más que otro despreciado presente. Tanto por hábito como por definición sigue siendo un medio para lograr algo que aún está por venir. Una vez más, la naturaleza humana exige la satisfacción de sus necesidades y la sensualidad es el recurso inevitable. Generalmente, se llega a un convenio por el cual un hombre acepta, en sus horas de trabajo, el concepto filosófico de la actividad en bien de un futuro resultado; mientras que, en sus raros momentos de ocio, entra, por canales convencionalmente reconocidos, en disfrute de bendiciones "espirituales" y refinamientos "ideales". De esta manera se resuelve el problema de servir a Dios y a Mammón. Tal situación muestra el significado concreto de la separación de los medios y los fines, reflejo intelectual del divorcio entre la teoría y la práctica, la inteligencia y el hábito, la previsión y el impulso presente. Los moralistas han gastado tiempo y energía en mostrar lo que ocurre cuando se cede al apetito, al impulso, sin tener en cuenta las consecuencias y la razón; pero, en gran parte, han pasado por alto los males equivalentes de una inteligencia que concibe ideales y bienes que no entran en el impulso y hábito presentes. Se ha especializado la vida de la razón, se la ha hecho romántica o se la ha convertido en una pesada carga. Esta situación hace tangible la importancia del problema de precisar el lugar de la inteligencia en la conducta.

Toda nuestra exposición acerca del lugar de la inteligencia en la conducta es susceptible, sin embargo, de que se le reproche ser, a su vez, romántica, una idealización compensadora. La historia de la mente es un registro de la inteligencia en que se anotan con mayor o menor inexactitud los sucesos después de ocurridos. La crisis en que se

necesita la intervención de la previsión y la dirección de la mente pasa inadvertida por estar la atención dirigida a cosas incidentales y superfluas. La labor de la inteligencia es *post mortem.* Se señalará que el surgimiento de la ciencia social ha aumentado la cantidad de anotaciones, y los *post mortem* sociales se presentan con mucha mayor frecuencia que antes; pero una de las cosas que la mente imparcial registrará es la impotencia del estudio, el análisis y la información para modificar el curso de los sucesos, que sigue imperturbablemente su camino. La respuesta de que esta condición de las cosas no demuestra la importancia de la inteligencia sino que lo que pasa por ciencia no lo es, resulta una réplica demasiado fácil para ser satisfactoria. Tenemos que recurrir a algunos hechos concretos o abandonar nuestra doctrina, justo en el momento en que la hemos formulado.

Las cuestiones técnicas demuestran que la labor de investigación, información y análisis no siempre carece de efectividad. La formación de una cadena de tabaquerías que se extienda "por toda la nación", de un bien manejado sistema telefónico nacional, o la extensión del servicio de una planta de luz eléctrica, comprueban el hecho de que el estudio, la reflexión y la formación de planes determinan, en algunos casos, el curso de los hechos. El efecto se observa tanto en la administración de obras de ingeniería como en la expansión comercial nacional. Debe admitirse, sin embargo, que tal facultad se limita precisamente a aquellas materias que se denominan técnicas, para distinguirlas de las más grandes cuestiones de la humanidad. Pero, si procuramos obtener, como debiéramos, una definición del término "técnico", difícilmente encontraremos otra que no sea la que cae en un círculo vicioso; es decir, son cuestiones técnicas aquellas en que la observación, el análisis y la organización intelectual son factores determinantes. ¿Debemos sacar como conclusión la convicción de que nuestros más grandes intereses sociales son tan diferentes de aquellos en que la inteligencia es un factor dirigente; que, en el caso de los primeros, la ciencia deba seguir siendo siempre un visitante retrasado que llega al lugar de los hechos después que éstos han quedado arreglados? No, la conclusión lógica es que todavía no tenemos técnica en cuestiones económicas, políticas e internacionales importantes. La complejidad de las condiciones hace que sean enormes las dificultades para el desarrollo de una técnica; puede imaginarse que nunca se superarán; pero debemos escoger entre el desarrollo de una técnica, por la cual la inteligencia será un socio activo, y la continuación de un régimen de accidente, esterilidad y sufrimiento.

[1] Expreso mi agradecimiento a *The Social Interpretation of History* de Maurice William.

CUARTA PARTE

CONCLUSIÓN

Al distribuir el estudio de la conducta en partes que tratan del hábito, el impulso y la inteligencia, la hemos desmenuzado artificialmente. Al tratar cada uno de estos tópicos, nos hemos introducido en los otros. Concluiremos, entonces, con un intento de reunir algunas consideraciones importantes acerca de la conducta en general.

XXIII. EL BIEN DE LA ACTIVIDAD

LA PRIMERA conclusión es que la moral interviene en toda actividad en que se presenten otras posibilidades, ya que, donde quiera que éstas entran, surge una diferencia entre lo mejor y lo peor. Reflexionar sobre una acción significa que existe la incertidumbre y la necesidad consiguiente de una decisión acerca de cuál curso es el mejor. El mejor es el bueno, el óptimo no es mejor que el bueno sino simplemente el bien descubierto; los grados comparativo y superlativo sólo son indicios del grado positivo de la acción. El peor o malo es un bien rechazado. En la deliberación, y antes de la elección, ningún mal se presenta como tal; mientras no es rechazado es un bien en competencia; después de rechazado ya no figura como un bien menor, sino que es lo malo de esa situación.

Así, pues, de hecho, sólo la acción deliberada, la conducta en que interviene la elección reflexiva, es distintivamente moral, ya que sólo entonces se presenta la cuestión de lo mejor y lo peor. Sin embargo, es un error peligroso trazar una línea firme y precisa entre la acción en que entran la deliberación y la elección, y la que se debe al impulso y al hábito natural. Una de las consecuencias de la acción es hacernos pasar por vicisitudes en que tenemos que reflexionar sobre cosas que antes se hacían sin pensar en ellas. Entre los principales problemas de nuestro trato con los demás está el inducirlos a reflexionar sobre cuestiones que corrientemente realizan por hábito irreflexivo. Por otra parte, toda elección reflexiva tiende a convertir alguna cuestión consciente en una acción o hábito que de ahí en adelante se da por aceptado y en el cual no se piensa. Por lo tanto, todos y cada uno de los actos están potencialmente dentro del radio de acción de la moral y son candidatos a un posible juicio acerca de sus calidades mejores o peores. En esta forma, el descubrir hasta dónde hay que llevar la reflexión, qué es lo que se debe sujetar a examen y qué dejar al hábito irreflexivo, se convierte en uno de los problemas más difíciles de la deliberación. Como no hay fórmula definitiva para decidir esta cuestión todo juicio moral es experimental y está sujeto a revisión.

El reconocimiento de que la conducta comprende todo acto juzgado de acuerdo con su índole mejor o peor, y que la necesidad de este juicio es potencialmente del mismo grado en todas las fases de la conducta, nos salva del error que hace de la moralidad un departamento separado de la vida. En potencia, la conducta es el ciento por ciento de

nuestros actos. De aquí que debamos oponernos a admitir teorías que identifican la moral con la purificación de los motivos, la edificación del carácter, la persecución de una perfección remota y elusiva, la obediencia al mandato sobrenatural o el reconocimiento de la fuerza del deber. Tales nociones tienen un doble mal efecto: primero, estorban la observación de las condiciones y consecuencias, desvían el pensamiento hacia cuestiones secundarias; y segundo, mientras atribuyen una exagerada calidad morbosa a algunas cosas vistas en el aspecto moral, dejan la mayor parte de los actos de la vida sin un examen serio, es decir, moral. La ansiosa solicitud por los pocos actos que se consideran morales va acompañada de edictos de exención y baños de inmunidad para la mayoría de las acciones; prevalece una moratoria moral para las cuestiones cotidianas.

Cuando observamos que la moral se encuentra en donde quiera que intervengan consideraciones sobre lo mejor y lo peor, estamos obligados a notar que la moralidad es un proceso continuo, y no una realización fija. Moral significa desarrollo del sentido de la conducta, significa por lo menos aquella clase de ampliación del sentido que es consecuencia de la observación de las condiciones y resultado de la conducta. Es igual que crecimiento; éste y el desarrollo son el mismo hecho ampliado en la realidad o agrandado en el pensamiento. En el sentido más amplio de la palabra, moral es educación; es aprender el sentido de lo que estamos haciendo y emplearlo en la acción. El bien, la satisfacción, el "fin" del desarrollo de la acción presente, en los matices y alcance de su sentido, es el único bien dentro de nuestro control y, por tanto, el único del que somos responsables. El resto se debe a la suerte, al azar. La tragedia de las nociones morales sobre las que más insisten quienes se sienten moralmente incómodos es la relegación del único bien que puede ocupar totalmente al pensamiento, o sea, el sentido presente de la acción, al lugar de un incidente de un bien remoto, ya se conciba este bien futuro como placer, perfección, salvación o formación de un carácter virtuoso.

La actividad "presente" no es una hoja afilada y aguda en el tiempo. El presente es complejo, contiene en sí una multitud de hábitos e impulsos. Es perdurable, es un curso de acción, un proceso que incluye memoria, observación y previsión, una presión hacia adelante, una mirada hacia atrás y una visión hacia el exterior. Es de importancia *moral* porque señala una transición en la dirección hacia la amplitud y claridad de la acción o hacia la trivialidad y confusión de la misma. El progreso es una reconstrucción presente que aporta plenitud y claridad de sentido; y el retroceso es un presente que se despoja y aleja de la significación, determinación y poder de retención. Quienes sostienen que el progreso sólo puede percibirse y medirse con referencia a una meta remota confunden, primero, el sentido con el espacio y consideran, después, la posición en el espacio como absoluta, como limitadora del movimiento, no como limitada al mismo y por el mismo. En la mayoría de las situaciones de la vida hay muchos elementos negativos debidos a conflicto, confusión y oscuridad, y no necesitamos la revelación de alguna perfección

suprema para saber si estamos progresando o no en la rectificación presente. Nos apartamos de lo peor no sólo para dirigirnos hacia lo mejor, sino para llegar a él, y estamos seguros de él no por comparación con lo de fuera, sino por lo que tiene de innato. Si el progreso no es una reconstrucción presente, no es nada; si no se le puede distinguir por las cualidades inherentes al movimiento de transición, nunca podrá ser juzgado.

Los hombres han edificado un extraño mundo fantástico al suponer que sin el ideal fijo de un bien remoto que los inspire no tienen nada que los induzca a aliviar las dificultades presentes, ni deseos de liberación de lo que los oprime, ni de aclaración de lo que confunde la acción presente. Un mundo en que sólo pudiéramos ilustrarnos e instruirnos acerca de la dirección en que nos movemos, a través del vago concepto de una perfección inalcanzable, sería totalmente distinto del presente. Bastantes son los males causados hasta hoy por esa noción; es decir, son suficientes para estimularnos a emprender una acción que los remedie, a esforzarnos por convertir la pugna en armonía, la monotonía en variedad y la limitación en ampliación. Esta conversión es un progreso, el único progreso que el hombre puede concebir o alcanzar. Por tanto, toda situación tiene su propia medida y calidad de progreso, y la necesidad de que ésta exista es repetida y constante. Si es mejor viajar que llegar es porque el viaje es una constante llegada; en tanto que una llegada que impida continuar viajando es más fácil de alcanzar echándose a dormir o muriendo. Encontramos las señales para orientar nuestra dirección en los recuerdos proyectados de bienes definidos experimentados, no en un vago presentimiento, aunque demos a éste el nombre de perfección o de ideal y procedamos a manipular su definición con una seca dialéctica lógica. Progreso quiere decir aumento de la significación presente, lo cual supone multiplicación de las distinciones sentidas, así como armonía y unificación. Esta afirmación tal vez pueda generalizarse, aplicándola a la experiencia de la humanidad. Si la historia muestra algún progreso, difícilmente podrá encontrarse en otra parte que no sea en esta complicación y extensión del significado que se halla dentro de la experiencia. Claro está que tal progreso no acarrea inmunidad contra la perplejidad y la molestia, ni las hace cesar. Si quisiéramos transmutar esta generalización en un imperativo categórico, diríamos: “Obra de manera que aumentes el significado de la experiencia presente”. Pero, aun entonces, para instruirnos acerca de la calidad concreta de dicho significado aumentado, tendríamos que apartarnos de la ley y estudiar las necesidades y posibilidades que entran en una situación única y localizada. El imperativo, como todo lo absoluto, es estéril. Mientras los hombres no abandonen la búsqueda de una fórmula general de progreso no sabrán dónde encontrarlo.

Un hombre de negocios compara el activo y el pasivo de hoy con los de ayer y hace planes para mañana por medio de un estudio del movimiento así indicado, en combinación con otro de las condiciones actuales del medio. Lo mismo debe hacerse en

el negocio de la vida. El futuro es una proyección de la materia del presente, proyección que no es arbitraria en lo que respecta al grado en que prevé el movimiento del presente móvil. Estaría perdido el médico que quisiera guiar sus actividades curativas, formándose una imagen de perfecta salud, igual para todos y, por naturaleza, completa y cerrada en sí misma de una vez para siempre. El médico emplea lo que ha descubierto sobre casos reales de buena y mala salud y sus causas para investigar al enfermo presente, con objeto de que vaya recuperándose; decimos "recuperándose", que es un proceso intrínseco y vivo; no "recuperación", que es comparativa y estática. Las teorías morales que no se han limitado a seguir siendo meras teorías, sino que se han introducido en las opiniones del hombre común, han invertido la situación y han subordinado el presente a un futuro rígido y, sin embargo, abstracto.

La importancia ética de la doctrina de la evolución es enorme; pero se la ha interpretado mal, porque ha sido adoptada precisamente por las nociones tradicionales que en realidad viene a derrocar. Se ha pensado que la doctrina de la evolución significa la completa subordinación de los cambios presentes a una meta futura. Ha sido constreñida a enseñar un fútil dogma de aproximación, en vez del evangelio del crecimiento presente. La vieja tradición de los fines fijos y externos se ha adueñado del usufructo de la nueva ciencia. De hecho, evolución significa continuidad en el cambio, y el que éste pueda tomar la forma de un crecimiento presente de complejidad e interacción. Las etapas importantes del cambio no se hallan en el acceso a la inmutabilidad de la realización, sino en las crisis en que una aparente fijeza de hábitos cede el paso a una liberación de capacidades que no habían funcionado previamente; es decir, en ocasiones de reajuste y reorientación.

Por grande que haya sido el éxito presente en la rectificación de dificultades y armonización de conflictos, es seguro que los problemas volverán a presentarse en el futuro, en una nueva forma o en un plano diferente. En verdad, toda realización legítima, en vez de dar por terminado un asunto guardándolo como una joya en su estuche para futura contemplación, complica la situación práctica, hace una nueva distribución de energías que, en lo sucesivo, tendrán que ser empleadas en formas que no nos han sido enseñadas exactamente por la experiencia anterior. Toda satisfacción importante de una vieja necesidad crea otra nueva y ésta tiene que entrar en una aventura experimental para encontrar su satisfacción. Desde el punto de vista de lo ocurrido antes, la realización logra resolver algo; pero, desde el de lo que está por venir, lo complica introduciendo nuevos problemas y factores de desequilibrio. Hay algo de lamentable infantilidad en la idea de que la "evolución", el progreso, significa una suma determinada de realizaciones lograda para siempre y que, en su monto exacto, disminuyen la cantidad de lo que está aún por hacerse, eliminando definitivamente el mismo número de perplejidades y avanzando exactamente la misma distancia en nuestro camino hacia una meta final

estable y definida. Sin embargo, el concepto típico que en el siglo XIX, a mediados de la época victoriana, se tenía de la evolución, era precisamente la expresión de tan consumado infantilismo.

Si el verdadero ideal es el de una condición estable, libre de conflicto y perturbación, hay numerosas teorías cuyos derechos son superiores a los de la doctrina popular de la evolución. La lógica se inclinaría más bien en dirección a Rousseau y Tolstoi, quienes recurrirían a alguna simplicidad primitiva y retornarían de una civilización complicada y dificultosa a un estado de naturaleza, ya que, en realidad, el progreso logrado en la civilización no sólo ha significado un aumento en el alcance y la complicación de los problemas, sino que entraña una inestabilidad creciente, pues al multiplicar las necesidades, los instrumentos y las posibilidades, aumenta la variedad de fuerzas que entran en relaciones recíprocas y tienen que ser inteligentemente dirigidas. O, de nuevo, la indiferencia estoica o la calma budista tienen mejores derechos, ya que podría argumentarse que, si toda realización objetiva no hace otra cosa que complicar la situación, el triunfo de una estabilidad final únicamente puede alcanzarse por medio de la renuncia al deseo. Como toda satisfacción del deseo aumenta la fuerza y ésta a su vez crea nuevos deseos, el retiro a un estado interno desapasionado, a una indiferencia respecto a la acción y a la realización, sería el único camino que condujera a la posesión de la realidad eterna, estable y final.

Nuevamente, desde el punto de vista de la aproximación definida a una meta final, la balanza se inclina en forma notable hacia el lado del pesimismo. Tal vez cuanto más se luche más se alcance; pero, con seguridad, será mayor el número de necesidades y de desengaños. Cuanto más hagamos y realicemos, más se convierte el fin en vanidad y mortificación. Desde el punto de vista de alcanzar un bien estático, que constituya una suma determinada de realizaciones y disminuya la cantidad de esfuerzo requerida para alcanzar la última meta del bien final, el progreso es una ilusión. Pero lo estamos buscando donde no debemos. La Guerra Mundial fue un amargo comentario sobre el falso concepto que en el siglo XIX se tenía de la realización moral, falso concepto que, sin embargo, sólo heredó de la teoría tradicional de los fines fijos, que trata de apoyar esa doctrina con la ayuda de la teoría "científica" de la evolución. La doctrina del progreso no está, empero, en bancarrota; la quiebra de la noción de los bienes fijos que deben alcanzarse y poseerse de manera estable puede, tal vez, ser el medio de tornar la mente del hombre hacia una teoría sostenible del progreso, hacia la atención de las dificultades y posibilidades presentes.

Los adeptos a la idea de que el mejoramiento, el aumento de la bondad, consiste en la aproximación a un fin o un bien exhaustivo, estable e inmutable, se han visto obligados a reconocer la verdad de que, en realidad, concebimos el bien en términos específicos relacionados con las necesidades existentes, y que la consecución de todo bien específico

se funde insensiblemente en una nueva condición de desajuste, con la consiguiente necesidad de un nuevo fin y un renovado esfuerzo; pero han elaborado una ingeniosa teoría dialéctica para dar cuenta de los hechos y mantener, a la vez, su teoría intacta. La meta, dicen, el ideal, es infinito, en tanto que el hombre es finito y está sujeto a las condiciones que le imponen el espacio y el tiempo. El carácter específico de los fines que el hombre se propone y de la satisfacción que logra se debe, por tanto, justo a su naturaleza empírica y finita, en contraste con el carácter finito y completo de la verdadera realidad, del fin. En consecuencia, cuando el hombre llega a lo que había creído ser el destino final de su jornada, se encuentra con que sólo ha avanzado un trecho en el camino; ante él se extienden panoramas infinitos. De nuevo se fija una marca un poco más adelante y, una vez más, cuando llega a la estación que se había fijado, encuentra que el camino se abre ante él en formas inesperadas y ve nuevos objetos distantes que lo invitan a avanzar. Tal es la doctrina popular.

Merced a alguna extraña perversión, esta teoría pasa por idealismo moral; se atribuye un papel de inspiración y guía al pensamiento en la meta de plenitud o perfección definitiva. En realidad, la idea, si se la sostiene con sinceridad, produce descorazonamiento y desesperación, no inspiración ni esperanza. Hay algo de ridículo o de trágico en la noción de que se da inspiración al progreso continuado con decir al hombre que, sin importar lo que haga o lo que logre, el resultado será insignificante en comparación con lo que se había propuesto hacer, que todo lo que emprenda está condenado al fracaso si se compara con lo que debiera hacerse, y que toda satisfacción lograda propenderá siempre a convertirse en desengaño. La conclusión sincera es el pesimismo; todo es sufrimiento, y éste será más intenso cuanto mayor sea el esfuerzo; pero en realidad no es el aspecto negativo de un resultado, ni su incapacidad para alcanzar la infinitud, lo que renueva el ánimo y la esperanza. El logro positivo, el enriquecimiento real del significado y las fuerzas, abre nuevos horizontes y fija nuevas tareas, crea nuevos objetivos y estimula nuevos esfuerzos. Los hechos no son como para producir un optimismo y consuelo inconscientes, ya que hacen imposible el descanso en los bienes logrados; son inevitables nuevas luchas y nuevos fracasos. El campo total de acción permanece como antes, sólo que nos resulta más complejo y más sutilmente inestable; pero precisamente esta situación es consecuencia de la ampliación, no de la ineficacia de las fuerzas; y, cuando se comprende y admite, es un desafío a la inteligencia. El conocimiento de lo que debemos hacer enseguida nunca puede venirnos de una meta infinita que acaso nos resulte vacía; sólo puede derivarse del estudio de las deficiencias, irregularidades y posibilidades de la situación real.

Sin embargo, en todo caso, los argumentos acerca del pesimismo y el optimismo, que se basan en consideraciones relativas al logro permanente del bien y del mal, son, en su mayoría, de orden literario. El hombre sigue viviendo porque es un ser vivo, no porque la

razón lo convenza de la certeza o probabilidad de futuras satisfacciones y realizaciones; está pleno de actividades que lo llevan hacia adelante. Hay individuos que se desploman aquí y allá; otros, la mayoría, se rezagan, retiran y buscan refugio en este o aquel punto; pero el hombre conserva la muda fuerza de arrastre del animal, tiene resistencia, esperanza, curiosidad, disposición y amor a la acción. Estos rasgos le son propios por estructura, no adquiridos en virtud del pensamiento. El recuerdo del pasado y la previsión del futuro hacen que la mudez se convierta en habla articulada hasta cierto punto, dan luz a la curiosidad y firmeza al ánimo; entonces, cuando el futuro se hace presente con sus inevitables desengaños y realizaciones y con nuevas fuentes de dificultades, el fracaso pierde algo de su fatalidad y el sufrimiento rinde frutos de instrucción, no de amargura. La humildad es más necesaria en nuestros momentos de triunfo que en los de fracaso. Porque la humildad no es una enfermiza subestimación, sino el sentimiento de nuestra pobre incapacidad para dominar los acontecimientos, aunque en ello pongamos toda nuestra inteligencia y nuestros mayores esfuerzos; es el sentimiento de nuestra dependencia de fuerzas que siguen su camino sin tomar en cuenta nuestros deseos y planes. Su función no es relajar el esfuerzo, sino hacernos valorar toda oportunidad de mejoramiento presente. En la moral, el infinitivo y el imperativo se derivan del participio presente; así, perfeccionar viene de perfeccionante; realización, de realizante y el bien se logra ahora o nunca.

Las filosofías idealistas, las de Platón, Aristóteles y Spinoza, como la hipótesis que ahora se presenta, han hecho consistir el bien en conceptos que corresponden a una vida consciente, a una vida de razón, no en la realización externa; como ella, han exaltado el lugar de la inteligencia en el aseguramiento de la realización de la vida consciente. Por lo menos estas teorías no han subordinado la vida consciente a la obediencia externa, ni pensado en la virtud como algo diferente de la excelencia de la vida. Sin embargo, establecen un sentido y razón trascendentales, alejados de la experiencia presente y opuestos a ella, o insisten en una forma especial de sentido y conciencia que se alcanza por medios peculiares de conocimiento, inaccesibles al hombre común, y que no requieren una reconstrucción continua de la experiencia ordinaria, sino su reversión total. Han considerado la regeneración y el cambio de intención como completos y cerrados en sí, no como continuos.

Los utilitaristas también hicieron del bien y el mal, de lo correcto y lo erróneo, cuestiones de experiencia consciente. Además los hicieron descender a la tierra, a la experiencia cotidiana. Lucharon por humanizar los bienes del otro mundo, pero persistieron en la idea de que el bien es futuro y, por tanto, ajeno al sentido de la actividad presente. Es, en consecuencia, esporádico, excepcional, sujeto a accidente y pasivo; es un gozo, no una felicidad; un azar, no una satisfacción. Para ellos el bien futuro no está *tan* lejos de la acción presente como el reino platónico de los ideales, el

pensamiento racional aristotélico, el cielo de los cristianos o el concepto del todo universal de Spinoza, pero continúa apartado, en principio y en realidad, de la actividad presente. El paso siguiente es identificar la búsqueda del bien con el sentido de nuestros impulsos y hábitos, y el bien *moral* específico, o virtud, con el *conocimiento* de su sentido, conocimiento que nos hace retroceder no hacia un ser aislado, sino hacia el mundo al aire libre de los objetos y lazos sociales, que termina en un aumento de la significación presente.

Habrá sin duda quienes piensen que nos escapamos así de los fines remotos sólo para caer en un epicureísmo que nos enseña a subordinarlo todo a la satisfacción presente. La hipótesis presentada puede parecer a algunos que recomiendan una vida subjetiva y centrada en sí misma, de conciencia intensificada, un tipo de egoísmo estéticamente *dilettante*. ¿Acaso no enseña que cada uno de nosotros debiera concentrar su atención en la conciencia que acompaña a nuestra acción para refinarla y desarrollarla? ¿No es ésta, como todas las morales subjetivas, una doctrina antisocial que nos enseña a subordinar las consecuencias objetivas de nuestros actos, las que fomentan el bienestar de los demás, a un enriquecimiento de nuestra vida consciente privada?

Difícilmente podría negarse que, en comparación con los dogmas contra los que reaccionó, hay un elemento de verdad en el epicureísmo. Se esforzó por centrar la atención en lo que realmente es controlable y por encontrar el bien en el presente, y no en un futuro incierto y contingente. Su dificultad estriba en su exposición del bien presente; no relacionó este bien con el total alcance de las actividades; lo hizo consistir en un retiro, no en una participación activa; es decir, la objeción al epicureísmo se encuentra en su concepto de lo que constituye el bien presente, no en su hincapié en la satisfacción presente. Puede hacerse la misma observación acerca de toda teoría que reconozca al ser individual. Si cualquiera de tales teorías es discutible, la objeción se dirige contra el carácter o calidad asignado al ser. Naturalmente que todo individuo es portador de experiencia, ¿y qué? Lo importante es la clase de experiencia que se centra en él. No es la morada de la experiencia lo que cuenta, sino su contenido; es decir, lo que hay dentro de esa morada. El centro no está en lo abstracto que se pueda sujetar a nuestro control, sino que lo que nos interesa es lo que se agrupa a su alrededor. No podemos remediar que cada uno de nosotros sea un ser individual. Si la individualidad como tal es algo malo, la culpa no es del ser, sino del universo, de la providencia. De hecho, la distinción entre un egoísmo que encontramos reprobable y una generosidad que estimamos está en la calidad de las actividades que proceden del ser y entran en él, según sean de contracción y exclusión o de expansión y ensanchamiento. El sentido existe para algún ser, pero esta verdad común no precisa la calidad de un sentido en particular. Puede ser tal que empequeñezca al ser o, por lo contrario, que lo exalte y dignifique. Es tan improcedente depreciar el valor de la experiencia sólo por estar conectada con un ser,

como fantástico el idealizar a la personalidad como tal sin tener en cuenta la clase de persona que uno sea.

Las demás personas son también seres. Si nuestra propia experiencia presente debe ser depreciada en su sentido porque se centra en un ser ¿para qué actuar en beneficio de los demás? De egoísmo a egoísmo, uno es tan bueno como el otro, el nuestro vale tanto como el de los demás; pero el reconocimiento de que el bien se encuentra siempre en un aumento presente de la significación de la actividad nos impide pensar que el hacer el bien pueda consistir en regalar un plato de sopa, en placeres que podamos otorgar a los demás desde el exterior. Nos muestra que el bien tiene la misma calidad en donde quiera que se le encuentre, en otro ser o en el nuestro. Una actividad tiene sentido en la medida en que establece y reconoce la variedad e intimidad de conexiones. Mientras un impulso social perdure, una actividad que se encierre en sí misma producirá insatisfacción interna y entrañará una lucha por obtener bienes compensadores, por muchos que sean los placeres o éxito externos que aclamen su curso.

Decir que el bienestar de los demás, como el propio, consiste en ampliar y profundizar las percepciones que dan sentido a la actividad, en un crecimiento educativo, es asentar una proposición de importancia política. “Hacer felices a los demás”, si no es por medio de la liberación de sus facultades para emplearlas en actividades que den mayor sentido a la vida, es perjudicarlos, escudándose tras la idea de que estamos ejercitando una virtud especial. Nuestra medida moral para valorar cualquier disposición existente o cualquier reforma propuesta es su efecto sobre los impulsos y los hábitos. ¿Libera o suprime al interés, lo osifica o lo hace flexible, lo divide o lo unifica? ¿Se agudiza o se embota la percepción? ¿Hace a la memoria apta y extensa o estrecha y difusamente improcedente? ¿Es desviada la imaginación hacia la fantasía y los sueños de compensación, o da fertilidad a la vida? ¿El pensamiento es creador, o se le empuja a especialismos pedantes? En cierto sentido, considerar el bienestar social como fin de la acción sólo fomenta una condescendencia ofensiva, una áspera interferencia o un untuoso despliegue de amabilidad complaciente. Siempre se tiende a esta dirección cuando se intenta llevar la felicidad a los demás directamente, o sea, en la misma forma en que podemos dar una cosa material a otra persona. Fomentar las condiciones que ensanchan el horizonte de los demás y les den dominio de sus facultades para que puedan lograr su propia felicidad a su manera es el verdadero camino de la acción “social”. De otra manera, el hombre libre elevará una plegaria para que se le deje en paz y se le libere, sobre todo, de los “reformadores” y de la gente “bondadosa”.

XXIV. LA MORAL ES HUMANA

COMO la moral se ocupa de la conducta, nace de hechos empíricos específicos. Casi todas las teorías morales con influencia, a excepción de la utilitarista, se han negado a admitir esta idea. El cristianismo en general ha relacionado la moralidad con mandamientos, recompensas y castigos sobrenaturales. Los que han escapado a esta superstición se han contentado con convertir la diferencia entre este mundo y el siguiente en una distinción entre lo real y lo ideal, lo que es y lo que debiera ser. El mundo real no ha sido cedido al demonio nominalmente; pero se le considera como un despliegue de fuerzas físicas incapaces de generar valores morales. En consecuencia, las consideraciones morales deben venir de lo alto. Quizá no se declare oficialmente que la naturaleza humana esté contaminada por el pecado original, pero se dice que es sensual, impulsiva, sujeta a la necesidad y que, al propio tiempo, la inteligencia natural es tal que no puede elevarse por encima del cálculo de la conveniencia privada.

La moral, empero, es el más humano de todos los temas de estudio. Es el que está más próximo a la naturaleza humana, es irremediablemente empírico, no teológico ni metafísico ni matemático. Como concierne directamente a la naturaleza humana, todo lo que pueda saberse sobre la mente y el cuerpo del hombre en la fisiología, la medicina, la antropología y la psicología, es pertinente a la investigación moral. La naturaleza humana existe y opera en un medio ambiente; no está *en* ese medio como las monedas dentro de una caja, sino como una planta está en el suelo y a la luz del sol. Es de ellos, concatenada con sus energías, dependiente del sustento que le dan, capaz de crecer sólo a medida que los utiliza y gradualmente reconstruye, utilizando su total indiferencia, un medio cordialmente civilizado. Por lo tanto, la física, la química, la historia, la estadística y la ingeniería son parte del conocimiento moral disciplinado en cuanto nos capacitan para comprender las condiciones y factores a través de los cuales vive el hombre, y a causa de los cuales forma y ejecuta sus planes. La ciencia moral no es algo que ocupe un territorio separado; es el conocimiento físico, biológico e histórico puesto en un contexto humano, en el que iluminará y guiará las actividades del hombre.

La senda de la verdad es estrecha y penosa, resulta demasiado fácil salirse de su curso y vagar de un lado a otro. Como reacción al error que ha hecho a la moral fanática

o fantástica, sentimental o autoritaria al separarla de los hechos y fuerzas reales, los teóricos han llegado al extremo opuesto. Han insistido en que las leyes naturales son a su vez leyes morales, por lo que, después de observarlas, sólo queda conformarse a ellas. Esta doctrina de concordancia con la naturaleza ha señalado, por lo general, un periodo de transición. Cuando la mitología agoniza en sus formas abiertas y la vida social está tan perturbada que la tradición no puede aportar su acostumbrado control, los hombres recurren a la naturaleza como norma. Aplican a la naturaleza todos los atributos encomiásticos anteriormente asociados a la ley divina, o conciben la ley natural como la única y verdadera ley divina. Esto se presentó en una forma con el estoicismo y en otra con el deísmo del siglo XVIII, con su noción de un orden de la naturaleza benévolo, armonioso y totalmente racional.

En nuestros días se ha perpetuado esta noción, relacionándola con una filosofía social del *laissez-faire* y con la teoría de la evolución. Se cree que la inteligencia humana produce una interferencia artificial si no se limita a observar las leyes naturales fijas y a considerarlas como reglas de la acción humana. Se concibe el proceso de evolución natural como el modelo exacto del esfuerzo humano. Las dos ideas se encontraron en Spencer. Para el "ilustrado" de una generación anterior, la filosofía evolucionista de Spencer parecía dar autoridad científica a la necesidad de progreso moral, aunque demostraba también hasta la saciedad la futileza de la idea de una "interferencia" deliberada en las benévolas operaciones de la naturaleza. La noción de la justicia se identificó con la ley de causa y efecto. La transgresión de la ley acarreó, en la lucha por la existencia, el castigo de su propia eliminación, y la conformidad con esa ley trajo consigo la recompensa de una mayor vitalidad y felicidad. De acuerdo con este proceso, el deseo egoísta va poniéndose gradualmente en armonía con las necesidades del medio, hasta que, al fin, el individuo encuentra automáticamente la felicidad al hacer lo que el medio social y natural requiere, sirviéndose a sí mismo al servir a los demás. Desde este punto de vista, los primeros filósofos "científicos" cometieron un error; pero fue solamente el de anticipar la fecha de la completa armonía natural. Todo lo que la razón puede hacer es reconocer las fuerzas evolutivas y, por ello, abstenerse de retardar la llegada del día feliz en que se logre la perfecta armonía. La justicia exige que el débil y el ignorante sufran los efectos de la violación de la ley natural, en tanto que el sabio y el apto cosechan los frutos de su superioridad.

El defecto fundamental de estas concepciones es que no observan el cambio efectuado en las condiciones y energías por la percepción de ellas. La primera obligación de la mente es ser "realista", ver las cosas "como son". Si la biología, por ejemplo, nos puede dar el conocimiento de las causas de la competencia e incompetencia, de la fuerza y la debilidad, ese conocimiento es plenamente provechoso. Una moral no sentimental tratará de obtener toda la enseñanza que la ciencia natural pueda darle respecto a las

condiciones y consecuencias biológicas de la inferioridad y la superioridad; pero el conocimiento de los hechos no entraña conformidad y aceptación, sino todo lo contrario; la percepción de las cosas tales como son no es más que una etapa en el proceso de hacerlas diferentes; y han comenzado a serlo desde el momento en que se las conoce, pues por este hecho entran en un contexto diferente, en un contexto de previsión y juicio de lo mejor y lo peor. La falsa teoría psicológica de la existencia de un reino separado de la conciencia es la única razón de que este hecho no sea generalmente aceptado. La moralidad no reside en la percepción del hecho, sino en el *uso* que se dé a su percepción. Es absurdo suponer que su único uso sea el de impartir bendiciones sobre el hecho y sus resultados. El papel de la inteligencia es saber cuándo hay que usar el hecho para conformarse a él y perpetuar las condiciones y consecuencias, y cuándo para modificarlas.

Igualmente absurdo es suponer que el conocimiento de la relación entre la inferioridad y sus consecuencias prescribe la adhesión a esa relación; es como suponer que el conocimiento de la relación entre la malaria y el anofeles impone la cría de esos mosquitos. El hecho, al ser conocido, entra en un nuevo medio; sin dejar de pertenecer al medio físico, entra también en el de las actividades humanas, deseos y aversiones, hábitos e instintos, y con ello gana nuevas facultades, nuevas capacidades. La pólvora no actúa igual dentro del agua que cerca de una llama. Un hecho conocido no obra de la misma manera que uno no percibido; al ser conocido, entra en contacto con la llama del deseo o con el baño frío de la antipatía. El conocimiento de las condiciones que generan incapacidad puede acomodarse a cierto deseo de mantener a los demás en ese estado, mientras se le evita para uno mismo, y puede también ajustarse a un carácter que se encuentra obstaculizado por tales hechos y, por tanto, se esfuerza en usar el conocimiento de las causas para cambiar los efectos. La moralidad comienza en este punto del uso del conocimiento de la ley natural, uso que varía según el sistema activo de disposiciones y deseos. La acción inteligente no se preocupa por las consecuencias escuetas de la cosa conocida, sino por las consecuencias que puedan originarse por la acción condicionada a ese conocimiento. Los hombres pueden usar su conocimiento para producir conformidad o exageración, o para lograr el cambio y la desaparición de las condiciones. La calidad de esas consecuencias determina la cuestión de lo mejor y de lo peor.

La exageración de la armonía atribuida a la naturaleza incitó a los hombres a observar sus discordancias. La concepción optimista de la bondad natural fue seguida por una percepción más sincera y menos romántica de la lucha y el conflicto que hay en ellas. Tras Helvetius y Bentham vinieron Malthus y Darwin. El problema de la moral es el que plantea el deseo y la inteligencia. ¿Qué debe hacerse con estos hechos de discordancia y conflicto? Tras descubrir el lugar y las consecuencias del conflicto en la naturaleza, nos

queda aún por averiguar su lugar y funcionamiento en la necesidad y el pensamiento humanos. ¿Cuál es su papel, su función, su *posibilidad* o uso? Por lo general, la contestación es simple: el conflicto es el tábano del pensamiento. Nos mueve a la observación y el recuerdo, nos incita a la invención, nos saca de la pasividad ovejuna y nos obliga a tomar nota y a utilizar nuestro ingenio. No queremos decir que siempre produzca este resultado, sino que el conflicto es una condición *sine qua non* de la reflexión y la inventiva. Una vez que se ha advertido esta posibilidad de usar el conflicto, puede utilizársele sistemáticamente para sustituir, con el arbitraje de la mente, el del ataque brutal y el colapso material; pero la tendencia a tomar la ley natural como norma de acción, que los presuntos científicos han heredado del racionalismo del siglo XVIII, conduce a una idealización del propio principio de conflicto. Se pasa por alto su función de fomentar el progreso por medio de la excitación de la inteligencia y se le erige en generador de ese progreso. Karl Marx tomó de la dialéctica de Hegel la idea de la necesidad de un elemento negativo, de oposición, para lograr el adelanto; lo proyectó a las cuestiones sociales y llegó a la conclusión de que todo el desarrollo social proviene de un conflicto entre las clases y que, por tanto, debe fomentarse la lucha de éstas. De aquí que una forma supuestamente científica de la doctrina de evolución social preconice la hostilidad entre los miembros de la sociedad para llegar a la armonía. Sería difícil encontrar un ejemplo más patente de lo que ocurre cuando se confiere a los hechos naturales una santificación social y práctica. El darwinismo ha sido usado de manera semejante para justificar la guerra y las brutalidades de la lucha por la riqueza y el poder.

La excusa, el motivo, aunque no la justificación de tal doctrina, se encuentra en la actitud de quienes claman "¡paz, paz!", cuando no la hay, que se niegan a reconocer los hechos como son, y que proclaman una armonía natural de riqueza y mérito, de capital y trabajo, así como la justicia natural, en lo fundamental, de las condiciones existentes. Hay algo horrible, algo que nos infunde temor por la civilización, en las denuncias contra la diferencia y lucha de clases que proceden de la clase en el poder, que se vale de todos los medios, hasta el del monopolio de los ideales morales, para llevar adelante su lucha por el poder. Esta clase añade hipocresía al conflicto y desacredita todo idealismo; hace cuanto la sagacidad y el prestigio pueden hacer para dar un matiz de veracidad a las aseveraciones de quienes dicen que todas las consideraciones morales son de poca monta y que sólo se trata de una contienda brutal de las fuerzas de uno y otro lado. Aquí, como en todas partes, la alternativa no está entre negar los hechos en nombre de algo que se denomina ideales morales o aceptarlos como definitivos, pues queda la posibilidad de reconocer los hechos y usarlos como un desafío a la inteligencia para modificar el medio y cambiar los hábitos.

XXV. ¿QUÉ ES LA LIBERTAD?

EL LUGAR que ocupan el hecho y la ley naturales en la moral nos plantea el problema de la libertad. Se nos dice que introducir formalmente los hechos empíricos en la moral equivale a abrogar la libertad, y que los hechos y leyes implican necesidades; que el camino hacia la libertad se encuentra volviéndoles la espalda y emprendiendo la huida hacia un reino ideal separado. Aun cuando esa huida pudiera llevarse a cabo con éxito, la eficacia de la receta puede ponerse en duda, puesto que necesitamos la libertad en los sucesos reales y entre ellos, no aparte de los mismos; por lo que es de esperar que quede otra posibilidad, la de que el camino a la libertad pueda encontrarse en el conocimiento de los hechos que nos capacite a emplearlos en relación con los deseos y fines. Un médico o un ingeniero son libres en sus pensamientos y acciones hasta el grado en que conocen aquello con que trabajan. Posiblemente encontremos aquí la clave para llegar a cualquier clase de libertad.

Lo que los hombres han estimado bajo el nombre de libertad, y por lo que han luchado, es variado y complejo, pero, en verdad, nunca ha sido un libre albedrío metafísico. Parece que comprende tres elementos de importancia, aunque no todos sean directamente compatibles. *1)* El primero se refiere a la eficiencia en la acción, a la habilidad para realizar los planes y a la ausencia de obstáculos que lo paralicen y desvíen. *2)* También se refiere a la capacidad para modificar planes, para cambiar el curso de acción, para experimentar cosas nuevas. *3)* Significa que la facultad de desear y de elegir son factores en los sucesos.

Pocos hombres comprarían una gran cantidad de eficiencia, según lineamientos determinados, al precio de la monotonía, o el éxito en la acción al precio del total abandono de sus preferencias personales. Es probable que pensaran que tenían una libertad más preciosa en una vida de realización objetiva insegura, que implicara correr riesgos, aventurarse a nuevos campos, oponer la elección personal al juego de los hechos y una mezcla de éxitos y fracasos, siempre y cuando hubiera elección. Esclavo es el hombre que ejecuta los deseos de otras personas, que está condenado a actuar de acuerdo con directrices regulares predeterminadas. Quienes han definido la libertad como una capacidad de actuar, han aceptado inconscientemente que esta capacidad se ejercita

de acuerdo con el deseo, y que su funcionamiento introduce al sujeto en campos antes inexplorados. De aquí que se conciba la libertad como constituida por tres factores.

Sin embargo, no puede pasarse por alto la eficiencia en la ejecución. Decir que un hombre tiene libertad para escoger un paseo, cuando el único camino que puede tomar lo conduce a un precipicio, es llevar al extremo tanto las palabras como los hechos. La inteligencia es la clave de la libertad de acción. Nuestras probabilidades de proceder con éxito están en relación directa con el grado en que hayamos estudiado las condiciones y formado un plan que permita aprovechar su cooperación voluntaria. No podemos permitirnos desdeñar la ayuda gratuita de las circunstancias imprevistas. La suerte, mala o buena, siempre estará con nosotros, aunque tiende a favorecer al inteligente y a volver la espalda al estúpido. Los dones de la fortuna, cuando llegan, son fugaces, a menos que se les sujete por medio de una inteligente adaptación a las condiciones. En circunstancias neutras o adversas, el estudio y la previsión son los únicos medios de despejar de obstáculos el camino de la acción. La insistencia en un libre albedrío metafísico llega a su tono más estridente cuando proviene de los que desprecian el conocimiento de las realidades, quienes pagan por su desprecio al lograr sólo una acción titubeante y limitada. La exaltación de la libertad en general, a expensas de las capacidades positivas en particular, ha caracterizado a menudo el credo oficial del liberalismo histórico. Su manifestación externa es la separación de la política y la ley respecto de la economía. Gran parte de lo que se llama el "individualismo" de principios del siglo XIX tiene, en verdad, poco que ver con la naturaleza de los individuos. Se remonta hasta una metafísica que sostiene que la armonía entre el hombre y la naturaleza puede darse de hecho, una vez que se hayan eliminado ciertas restricciones artificiales impuestas al hombre, con lo que pasa por alto la necesidad de estudiar y reglamentar las condiciones industriales para que la libertad nominal pueda convertirse en realidad. Si encontramos un hombre que crea que lo único que los seres humanos necesitan es liberarse *de* las medidas de opresión legales y políticas, habremos encontrado a uno que, a menos que sólo esté sosteniendo obstinadamente sus privilegios particulares, lleva en la cabeza cierta herencia de la doctrina metafísica del libre albedrío, a la que se añade una confianza optimista en la armonía natural. Este hombre necesita una filosofía que reconozca el carácter objetivo de la libertad y su dependencia de una congruencia entre el medio ambiente y las necesidades humanas, concordancia que sólo puede lograrse por medio de una profunda reflexión y una aplicación incesante, ya que la libertad real depende de condiciones de trabajo, social y científicamente estructuradas. Como la industria comprende las relaciones más estrechas del hombre con su medio ambiente, no es real la libertad que no tenga como base el dominio económico de ese medio.

No deseo añadir una más a las muchas soluciones corrientes y fáciles que se dan al aparente conflicto entre libertad y organización. Es bastante obvio que la segunda puede

convertirse en un estorbo para la primera, y no hay que ir muy lejos para ver que el mal no está en la organización sino en la exageración de ésta. Al mismo tiempo, debe admitirse que no hay libertad efectiva u objetiva sin organización. Es fácil criticar la teoría contractual del Estado que afirma que los individuos deben renunciar cuando menos a algunas de sus libertades naturales con objeto de asegurar, como libertades cívicas, las que conservan. Hay, sin embargo, algo de cierto en la idea de la renuncia y el intercambio. El hombre posee una cierta libertad natural; es decir, en algunos respectos, existe, entre las energías del hombre y el medio que lo rodea, una armonía que permite que éste apoye y ejecute los propósitos de aquél. Hasta ese punto es libre; sin tal apoyo natural básico no pueden funcionar los instrumentos conscientes de legislación, administración y deliberada institución humana de acomodamiento social. En este sentido, la libertad natural es anterior a la política y condición de la misma; pero no podemos confiar enteramente en una libertad así obtenida, porque está a merced del accidente. Los acuerdos conscientes entre los hombres deben complementar, y en cierto grado sustituir, a la libertad de acción, que es don de la naturaleza; y, para llegar a esos acuerdos, los individuos tienen que hacer concesiones, tienen que consentir en la reducción de algunas libertades naturales para que las demás se hagan seguras y perdurables; tienen, en suma, que entrar en una organización con otros seres humanos, de tal manera que pueda contarse siempre con las actividades de los demás para asegurar la regularidad de la acción y dar largo alcance a los planes y cursos de la misma. El procedimiento, hasta aquí, no es distinto de la entrega de una parte de los ingresos personales para comprar un seguro contra futuras contingencias, dando así al futuro curso de la vida una mayor seguridad. Sería una torpeza alegar que no hay sacrificio en ello, pero puede asegurarse que el sacrificio es razonable y que los resultados lo justifican.

Así vista, la relación entre la libertad individual y la organización resulta ser una cuestión experimental que no puede arreglarse por medio de teorías abstractas. Tomemos como ejemplo la cuestión de los sindicatos obreros y la afiliación forzosa o voluntaria a los mismos. Es una insensatez imaginar que el desarrollo de esta forma particular de organización no implica restricciones y renuncias a libertades anteriores y a posibilidades de libertades futuras; pero condenar la organización por el motivo teórico de que entraña una restricción a la libertad, es adoptar una postura que hubiera sido fatal para todo progreso de la civilización y para toda utilidad neta de libertad efectiva. Toda cuestión de este tipo debe juzgarse no a partir de una teoría antecedente, sino de las consecuencias concretas. El problema está en comparar el saldo de libertad y seguridad adquiridas con el que pudiera lograrse con otras alternativas posibles. Hasta la cuestión del punto en que la afiliación a una organización deja de ser voluntaria y se convierte en coercitiva o requerida, es también experimental, es cosa que debe decidirse por medio de un estudio,

científicamente orientado, de las consecuencias, del pro y el contra. Es, de manera definitiva, asunto de detalle específico y no de teoría global. Es igualmente divertido ver a un hombre denunciar, basado en la teoría pura, la coerción impuesta a los trabajadores por un sindicato, cuando él mismo aprovecha el mayor poder que surge de la acción colectiva en los negocios y alaba la coerción política del Estado, y ver a otro denunciar esta última como tiranía pura, en tanto que alaba la fuerza de las organizaciones de trabajadores industriales. La posición de uno u otro quizá esté justificada en casos particulares, pero su justificación se debe a los resultados en la práctica, no a la teoría general.

La organización tiende, sin embargo, a volverse rígida y a limitar la libertad. Además de la seguridad y energía en la acción, la novedad, el riesgo y el cambio son ingredientes de la libertad que el hombre desea; la variedad es más que la sal de la vida; es, en gran parte, esencia de la misma y lo que distingue al hombre libre del esclavo. La virtud invariable resulta ser tan mecánica como el vicio ininterrumpido, ya que la verdadera excelencia cambia de acuerdo con las condiciones. Mientras su carácter no se yerga para sobreponerse a alguna nueva dificultad o vencer alguna tentación proveniente de un sector inesperado, sospechamos que su color se debe sólo a una laqueada superficial. La elección es un elemento de la libertad, y no puede haber elección si no hay posibilidades desconocidas e inciertas. Esta demanda de contingencia verdadera es caricaturizada en la doctrina ortodoxa de la libertad de indiferencia, que es la facultad de escoger una u otra cosa sin intervención de ningún hábito o impulso, sin siquiera la muestra de un deseo por parte de la voluntad. Esta forma tan indefinida de elección no la desea ni el amante de la razón ni el de la emoción. La teoría de la elección libre arbitraria representa una intedeterminación de las condiciones que se captaron de manera vaga y perezosa y se hicieron cristalizar como un atributo deseable de la voluntad. Bajo el título de libertad, los hombres aprecian la incertidumbre de condiciones que da a la deliberación y elección una oportunidad de actuar; pero la incertidumbre de la volición, cuando es algo más que reflejo de la incertidumbre de las condiciones, es síntoma de que el carácter de una persona se ha embotado o idiotizado, a causa del continuo debilitamiento de sus resortes de acción.

Es difícil dilucidar la cuestión de si la indeterminación, la incertidumbre, existe realmente en el mundo. Resulta más fácil pensar que el mundo es algo fijo, establecido de una vez por todas, y que el hombre acumula en su voluntad todas las incertidumbres que existen y en su inteligencia todas las dudas que hay. El advenimiento de la ciencia natural ha facilitado esta distribución dualista, haciendo de la naturaleza algo totalmente fijo, y de la mente algo abierto y vacío por completo. Afortunadamente no somos nosotros los que tenemos que resolver este problema y consideramos que será suficiente con dar una contestación hipotética. *Si* el mundo ya está hecho y terminado, si su

carácter se ha formado del todo, de manera que su comportamiento es igual al de un hombre perdido en la rutina, la única libertad que el hombre puede esperar es la de eficiencia en la acción manifiesta; pero, *si* el cambio es verdadero, si las cuentas están aún en proceso de formación y la incertidumbre objetiva es el estímulo a la reflexión, entonces la variedad en la acción, la novedad y la experimentación tienen un verdadero significado. En todo caso, la cuestión es objetiva y no concierne al hombre aislado del mundo sino al que está en relación con él. Un mundo que en algún tiempo y lugar es lo bastante indeterminado para necesitar de la deliberación y poner en juego la elección con el fin de dar forma a su futuro, es un mundo en que la voluntad es libre, no porque sea intrínsecamente vacilante e inestable, sino porque la deliberación y la elección son sus factores determinantes y estabilizadores.

Desde un punto de vista empírico, la incertidumbre, la duda, la vacilación, la contingencia y la novedad, el cambio verdadero que no es una mera repetición disfrazada, son hechos. Sólo el razonamiento deductivo, derivado de ciertas premisas establecidas, crea cierta inclinación a favor de la completa determinación y finalidad. Decir que estas cosas existen sólo en la experiencia humana, no en el mundo, y que existen en ella sólo por nuestra "finitud", es peligrosamente parecido a engañarnos con palabras. De manera empírica la vida del hombre parece expresar, a este y otros respectos, una culminación de hechos en la naturaleza. Admitir la ignorancia e incertidumbre en el hombre y negarlas en cambio en la naturaleza, implica un curioso dualismo. La variabilidad, la iniciativa, la innovación, el alejamiento de la rutina y la experimentación, son la manifestación empírica de un legítimo interés en las cosas; en todo caso, son estas cosas las que nos son preciosas bajo el nombre de libertad. Su eliminación de la vida de un esclavo es la que la hace servil e intolerable para el hombre libre que alguna vez ha sido dueño de sí mismo sin importarle su comodidad y seguridad materiales. El hombre libre preferiría correr riesgos en un mundo abierto a sentirse seguro en uno cerrado.

Estas consideraciones dan lugar a que tratemos del tercer elemento del amor a la libertad, que es el anhelo de que el deseo constituya un factor, una fuerza. Aun en el caso de que la voluntad escoja irreflexivamente, aunque su elección no sea sino un caprichoso impulso, no puede decirse que haya verdaderas alternativas ni posibilidades reales abiertas en el futuro, pues lo que necesitamos son posibilidades abiertas en el *mundo,* no la voluntad, a menos que ésta o la actividad deliberada se reflejen al mundo. La facultad de prever las futuras alternativas objetivas y la capacidad de escoger una de ellas por medio de la deliberación, valorando así sus oportunidades en la lucha por la futura existencia, son la medida de nuestra libertad. Se supone a veces que, en vista de que la deliberación determina la elección y es determinada a su vez por el carácter y las condiciones, no existe la libertad. Esto equivale a decir que porque una flor viene de la

raíz y del tallo no puede dar fruto. La cuestión no está en saber cuáles son los antecedentes de la deliberación y la elección sino cuáles son sus consecuencias. ¿Qué hacen que sea distintivo? La respuesta es que nos dan todo el control que podemos obtener sobre las posibilidades futuras y este control es el factor esencial de nuestra libertad. Sin él vamos como si se nos empujara por detrás, con él caminamos a la luz.

La doctrina de que el conocimiento, la inteligencia, no la voluntad, es lo que constituye la libertad, no es nueva. Ha sido predicada por moralistas de muchas escuelas. Todos los racionalistas han identificado la libertad con la acción emancipada por el conocimiento íntimo de la verdad, pero han sustituido el conocimiento íntimo de las necesidades por la previsión de las posibilidades. Tolstoi, por ejemplo, expresó las ideas de Spinoza y Hegel cuando dijo que el buey es un esclavo mientras se rehúse a aceptar el yugo y se irrite bajo él, en tanto que, si se identifica con su necesidad y tira voluntariamente de él, en vez de hacerlo con rebeldía, es libre; pero mientras un yugo sea yugo es imposible que ocurra la voluntaria identificación con él. La sumisión consciente sería, en tal caso, una sumisión fatalista o una cobardía; lo que el buey acepta de hecho no es el yugo, sino el pesebre y el forraje, para cuya obtención el yugo es un incidente necesario. En cambio, si el buey previera las consecuencias del uso del yugo y las posibilidades de una cosecha, y se identificara no con el yugo sino con la realización de sus posibilidades, actuaría libre y voluntariamente. No ha aceptado una necesidad como inevitable, sino que ha recibido con beneplácito una posibilidad y una conveniencia.

La percepción de las leyes necesarias desempeña desde luego un papel, pero ningún conocimiento íntimo de la necesidad, por grande que sea, trae consigo, como tal, otra cosa que la conciencia de esa necesidad. La libertad es la "verdad de necesidad" sólo cuando usamos una "necesidad" para modificar otra. Cuando utilizamos la ley para prever consecuencias y estudiar cómo pueden evitarse o conseguirse, es cuando empieza la libertad. Emplear el conocimiento de la ley para impulsar el deseo hacia la ejecución da poder a quien lo emplea; pero usarlo para someterse a él sin oposición constituye un fatalismo como quiera que se le disfrace. Por tanto, volvemos a nuestra argumentación central: la moralidad depende de los sucesos, no de mandamientos e ideales ajenos a la naturaleza; pero la inteligencia concibe los sucesos como cosas móviles, cargadas de posibilidades, no como asuntos terminados y finales. Al prever sus posibilidades, surge la distinción entre lo mejor y lo peor. El deseo y la capacidad humanos cooperan con una fuerza natural o con otra, según se juzgue mejor ésta o aquella eventualidad. No usamos el presente para controlar el futuro; usamos la previsión del futuro para refinar y expandir la actividad presente. En este uso del deseo, de la deliberación y la elección, la libertad se hace real.

XXVI. LA MORALIDAD ES SOCIAL

LA INTELIGENCIA se va haciendo nuestra en el grado en que la usamos y aceptamos la responsabilidad de las consecuencias. No es nuestra ni por origen ni por producción. Cuando decimos que la inteligencia "piensa", expresarnos una verdad psicológica mayor que cuando aseguramos "yo pienso". Los pensamientos nacen y vegetan, las ideas proliferan, manan de profundas fuentes inconscientes. "Yo pienso" es una declaración acerca de una acción voluntaria. Alguna sugestión surge de lo desconocido; nuestro conjunto activo de hábitos se la apropia, con lo que se convierte en una aseveración; ya no sólo nos llega, sino que es aceptada y formulada por nosotros, actuamos de acuerdo con ella y, por lo tanto, asumimos de manera implícita sus consecuencias. La materia de que se componen la creencia y la proposición no es originada por nosotros, nos viene de otras personas, por educación o tradición y de la sugestión del medio ambiente. Nuestra inteligencia está ligada, en lo que a sus materiales concierne, a la vida de la comunidad de que formamos parte; sabemos lo que ésta nos comunica, y lo sabemos de acuerdo con los hábitos que forma en nosotros. La ciencia es asunto de civilización, no de inteligencia individual.

Lo mismo ocurre con la conciencia. Cuando un niño actúa, quienes lo rodean reaccionan a su acto colmándolo de alabanza y viéndolo con aprobación o con gestos de disgusto y reprobación. Lo que los demás nos hacen cuando actuamos es una consecuencia tan natural de nuestra acción como la que produciría el fuego si metiéramos la mano en él. El medio social puede ser tan artificial como se quiera pero su acción en respuesta a la nuestra es natural y no artificial. Tanto verbal como imaginariamente, ensayamos las reacciones de los demás, tal como teatralmente probamos otras consecuencias. Sabemos por anticipado cómo actuarán los demás, y ese conocimiento es el principio del juicio emitido sobre la acción. Sabemos *con* ellos; hay conciencia. Dentro de nosotros se forma una asamblea que discute y valora los actos propuestos y realizados. La comunidad exterior se convierte en un foro y tribunal interno en que se juzgan los cargos, acusaciones y exculpaciones. Nuestros pensamientos acerca de nuestras propias acciones están saturados de las ideas que otros tienen de ellas, y que han

sido expresadas no sólo de manera explícita sino, más efectivamente aún, en reacciones a nuestros actos.

La obligación es el principio de la responsabilidad. Tenemos que dar cuenta a otros de las consecuencias de nuestros actos, y ellos hacen recaer sobre nosotros el agrado o desagrado que les producen esas consecuencias. Será en vano que aleguemos que no son nuestras, que son productos de la ignorancia y no del propósito, o que son incidentes en la ejecución de un plan digno de alabanza. Se nos imputará, de todas maneras, que son obra nuestra; se nos mostrará desaprobación, lo cual no es un estado mental interno sino un acto muy definido. Los otros nos dirán, con sus actos, que les importa un bledo que hayamos hecho tal o cual cosa deliberadamente o no; que quieren que *deliberemos* antes de hacerla otra vez y que, de ser posible, la deliberación impida una repetición del acto que se desaprueba. La referencia de la culpa y de todo juicio desfavorable se proyecta hacia adelante, no hacia atrás. Las teorías acerca de la responsabilidad pueden hacerse confusas; pero en la práctica ninguna es lo bastante estúpida para pretender cambiar el pasado. La aprobación y la desaprobación son maneras de influir en la formación de hábitos y objetivos, o sea, en los actos futuros. Al individuo se le *hace* responsable de lo que *ha* hecho, con objeto de que pueda responder de lo que *va* a hacer. Las personas aprenden poco a poco por imitación a sentirse responsables, y la responsabilidad se convierte en un reconocimiento voluntario y deliberado de que las obras son propias y de que sus consecuencias derivan de uno mismo.

El hecho de que el juicio y la responsabilidad morales sean el trabajo ejecutado en nosotros por el medio social significa que toda moralidad es social, no porque *debamos* tener en cuenta el efecto de nuestros actos en el bienestar de los demás, sino por los hechos reales. Los demás *llevan* cuenta de lo que hacemos y responden de acuerdo con nuestros actos. Sus reacciones *afectan* realmente el sentido de lo que hacemos, y la significación que así aportan es tan inevitable como el efecto de la influencia mutua en el medio físico. De hecho, a medida que la civilización progresa, el medio físico se humaniza cada vez más, pues el objeto de las energías y de los hechos materiales se enlaza con el papel que desempeñan en las actividades humanas. Nuestra conducta está condicionada por la sociedad, démonos cuenta o no de este hecho.

El efecto de la costumbre sobre el hábito y del hábito sobre el pensamiento es suficiente para probar esta afirmación. Cuando comenzamos a prever las consecuencias, las que más se destacan son las que procederán de otras personas. La resistencia o la cooperación de los demás es el factor determinante de la realización o fracaso de nuestros planes. Las relaciones con nuestros semejantes nos proporcionan tanto las oportunidades de actuar como los instrumentos para sacar provecho de la oportunidad. Todas las acciones de un individuo llevan el sello de su comunidad tan firmemente como el lenguaje que habla. La dificultad para interpretar el sello se debe a las muchas

impresiones que son consecuencia de ser miembro de muchos grupos. Esta saturación social es, repetimos, un hecho, no algo que debiera ser ni de lo que es deseable o indeseable; no garantiza la rectitud o la bondad de un acto; no hay, por tanto, excusa para pensar que la acción mala es individual y la correcta social. La persecución deliberada y sin escrúpulo del propio interés está tan condicionada a las oportunidades sociales, al adiestramiento y a la ayuda, como el curso de acción sugerido por una gran benevolencia. La diferencia está en la calidad y el grado de la percepción de los lazos e interdependencias; en el uso a que se destinan. Estudiemos la forma de buscar el propio provecho que por lo común se adopta hoy en día, o sea el dominio del dinero y del poder económico. El dinero es una institución social, la propiedad es una costumbre legal, las oportunidades económicas dependen del estado de la sociedad, los objetos que se persiguen y las recompensas que se buscan son lo que son debido a la admiración, prestigio, competencia y poder sociales. Si el hacer dinero es moralmente objetable, se debe a la forma en que se manejan esos hechos sociales, no porque el hombre dedicado a acumularlo se haya retirado de la sociedad para encerrarse en una personalidad aislada, ni porque haya vuelto la espalda a la sociedad. Su "individualismo" no se encuentra en su naturaleza original, sino en los hábitos que ha adquirido bajo influencias sociales. Se encuentra en sus objetivos concretos, y éstos son, a su vez, reflejo de las condiciones sociales. Una bien fundada objeción moral a determinada forma de conducta se basa en la clase de relaciones que intervienen, no en la falta de objetivo social. Un hombre puede intentar utilizar sus relaciones sociales, en provecho propio, de una manera injusta; puede tratar intencional o inconscientemente de hacer que alimenten uno de sus apetitos personales; entonces se le acusa de egoísmo; pero tanto su curso de acción como la desaprobación de que es objeto son factores *dentro* de la sociedad; son fenómenos sociales; él busca su injusta ventaja como una partida de ingreso en su activo social.

El reconocimiento explícito de este hecho es un requisito previo para el mejoramiento de la educación moral y para la comprensión inteligente de las principales ideas o "categorías" de la moral. Esta es cuestión de la interacción de una persona y su medio social, en el mismo grado que el andar es la interacción de las piernas con su medio físico. La índole de ese andar depende de la fuerza y competencia de las piernas, pero también de que el hombre camine por un lodazal o por una calle pavimentada, de que vaya por una acera protegida o entre vehículos peligrosos. Si el nivel moral es bajo se debe a que la educación dada por la interacción del individuo y su medio social es defectuosa. ¿De qué sirve predicar una simplicidad humilde y una conformidad con la vida, cuando la admiración colectiva se concentra en el hombre que "triunfa", que se hace notable y es envidiado porque dispone de dinero y otras formas de poder? Si un niño consigue satisfacer sus caprichos o maldades, resultan cómplices suyos quienes lo ayudan a desarrollar los hábitos que se está formando. La noción de que en los

individuos existe una conciencia abstracta y ya formada, a la que sólo es necesario apelar de vez en cuando y administrarle algunas reprimendas y castigos ocasionales, es una de las causas de la falta de progreso moral definitivo y ordenado, ya que va unida a la falta de atención a las fuerzas sociales.

Hay una peculiar incongruencia en la idea general acerca de que la moral *debería* ser social. La introducción del concepto "debería" en la idea contiene una aceptación implícita de que la moral depende de algo separado de las relaciones sociales. La moral *es* social. La cuestión del "debiera" o "tendría que", es una cuestión de mejor o peor en asuntos sociales. El grado en que se ha impuesto el peso de las teorías sobre la percepción del lugar que los lazos y relaciones sociales ocupan en la actividad moral, es una buena medida del grado en que las fuerzas sociales obran ciegamente y desarrollan una moralidad accidental. Por ejemplo, el principal obstáculo para reconocer la verdad de una proposición frecuentemente expuesta en estas páginas, en el sentido de que toda conducta es en potencia, si no en acto, cuestión de juicio moral, es el hábito de identificar este último con la alabanza y el vituperio. Tan grande es la influencia de este hábito, que puede decirse con seguridad que todo moralista convencido, cuando abandona la teoría y se enfrenta con algún caso real de su propio comportamiento o del de los demás, piensa primero o "instintivamente" en que los actos son morales o inmorales, según que merezcan reprobación o aprobación. No es en verdad conveniente pasar por alto un juicio de esta clase, ya que su influencia es muy necesaria, pero la tendencia a equipararlo con todo juicio moral es responsable en gran parte de que circule la idea de la existencia de una línea de demarcación precisa entre la conducta moral y una región más vasta de conducta ajena a la moral que es asunto de conveniencia, sagacidad, éxito o educación.

Esta tendencia es, además, una de las razones capitales de que las fuerzas sociales que intervienen en la conformación de la moralidad real obren ciega e insatisfactoriamente. El juicio que destaca la culpa o la aprobación tiene más calor que luz, es más emocional que intelectual, se guía por la costumbre, por la conveniencia o resentimiento personales, y no por el conocimiento íntimo de las causas y consecuencias; tiende a reducir la instrucción moral, la influencia educativa de la opinión social, a una cuestión personal inmediata, es decir, a un ajuste a los gustos y aversiones personales. La inculpación crea resentimiento en el acusado y la aprobación produce complacencia, más bien que un hábito del escrutinio objetivo de la conducta; colocan a las personas sensibles a los juicios de los demás en una permanente actitud defensiva y crea un hábito mental de apología, autoacusación y autodisculpa, cuando lo que se necesita es un hábito de observación impersonal e imparcial. Las personas "morales" llegan a estar tan ocupadas en defender su conducta contra críticas reales o imaginarias, que les queda poco tiempo

para ver la importancia real de sus actos, y el hábito de la propia inculpación se extiende inevitablemente a los demás, puesto que es un hábito.

Es conveniente para cualquier persona estar advertida de que una acción irreflexiva y egoísta de su parte expone a la indignación o desagrado de los demás. A nadie puede considerarse con seguridad como exento de las reacciones inmediatas de crítica, y muy pocos son los que no necesitan ser alentados a veces por expresiones de aprobación; pero estas influencias son mínimas si se las compara con la ayuda que puede proporcionar la influencia de los juicios sociales que obran sin el acompañamiento de la alabanza y la censura; que capacitan al individuo a ver por sí mismo lo que hace y ponen a su disposición un método para analizar las fuerzas oscuras y generalmente inexpresadas que lo mueven a actuar. Necesitamos que los juicios penetren en la conducta con el método y materiales de una ciencia de la naturaleza humana. Sin esta ilustración hasta los esfuerzos mejor intencionados de orientación y mejoramiento moral se convierten, a menudo, en tragedias de incomprensión y división, como con tanta frecuencia se observa en las relaciones entre padres e hijos.

Por lo tanto, el desarrollo de una ciencia de la naturaleza humana más adecuada es cuestión de la mayor importancia. La rebelión actual contra la noción de que la psicología es una ciencia de la conciencia puede muy bien convertirse, en el futuro, en el principio de un cambio definitivo de pensamiento y de acción. Históricamente, hay razones positivas para justificar el aislamiento y la exageración de la fase consciente de la acción humana; aislamiento que olvidó que "consciente" es un adjetivo aplicado a algunos actos, y que convirtió la abstracción resultante, o sea "conciencia", en un sustantivo, en una existencia separada y completa. Estas razones son interesantes no sólo para el estudiante de filosofía técnica, sino también para el de la historia de la cultura y aun para el de política. Tienen que ver con el intento de extraer realidades de las esencias ocultas y de las fuerzas recónditas para ponerlas a la luz del día. Formaron parte del movimiento general llamado fenomenología y de la creciente importancia de la vida individual y de los intereses privados y voluntarios; pero su efecto fue aislar al individuo de sus relaciones tanto con sus semejantes como con la naturaleza, creando así una naturaleza humana artificial, incapaz de ser comprendida y dirigida con eficiencia por medio del entendimiento analítico; apartó la vista, por no hablar del examen científico, de las fuerzas que realmente mueven a la naturaleza humana. Consideró unos cuantos fenómenos superficiales como representantes de todo el conjunto de motivos-fuerzas y actos humanos importantes.

En consecuencia, la ciencia física y sus aplicaciones técnicas evolucionaron en alto grado, en tanto que la ciencia del hombre, la ciencia moral, quedó rezagada. Creo que no es posible calcular cuántas dificultades de la presente situación mundial se deben a la desproporción y el desequilibrio así introducidos en el estado de cosas. Hubiera parecido

absurdo decir, en el siglo XVII, que la alteración de los métodos de investigación física, que entonces se iniciaba, resultaría a la postre ser más importante que las guerras religiosas de esa época. Sin embargo, dichas guerras señalaron el fin de una era, y el amanecer de la ciencia física, la iniciación de otra nueva. Una imaginación bien adiestrada puede descubrir que las guerras nacionalistas y económicas, que son la más notable característica externa del presente, resultarán al final menos importantes que el desarrollo de una ciencia de la naturaleza humana ahora incipiente.

Decir que un mejoramiento sustancioso de las relaciones sociales está en espera y depende del desarrollo de una psicología social científica, tiene un tono académico, ya que el término sugiere algo especializado y remoto. Pero la formación de hábitos de creencia, deseo y juicio, prosigue en todo instante bajo la influencia de las condiciones establecidas por los contactos, comunicaciones y asociaciones de unos hombres con otros. Este es el hecho fundamental en la vida social y en el carácter personal, el hecho sobre el cual no nos da ninguna luz el humanismo tradicional, que lo empaña y virtualmente lo niega. El enorme papel desempeñado en la moral popular por el recurso a lo sobrenatural y semimágico es, en efecto, una desesperada admisión de la inutilidad de nuestra ciencia. En consecuencia, toda la cuestión de formar las predisposiciones que controlen efectivamente las relaciones humanas se deja a merced del accidente, la costumbre y las inmediatas aficiones, resentimientos y ambiciones personales. Es cosa sabida que la industria y el comercio modernos están condicionados por un control de las energías materiales que se debe al uso de métodos adecuados de investigación y análisis físicos. Carecemos de artes sociales que les sean comparables, porque no tenemos casi nada en lo que respecta a ciencia psicológica. Sin embargo, por medio del fomento de las ciencias naturales y, en especial, de la química, la biología, la fisiología, la medicina y la antropología, tenemos ahora la base para el desarrollo de esa ciencia del hombre. Se observan señales de su nacimiento en los movimientos de la psicología clínica, behaviorista y social (en su más estricto sentido).

Al presente no sólo carecemos de un medio seguro para formar el carácter, que no sea el burdo recurso a la culpa, a la alabanza, a la exhortación y al castigo, sino que hasta el mismo significado de las nociones generales de investigación moral es materia de duda y disputa. La causa es que estas nociones se estudian separadas de los hechos concretos de las influencias recíprocas entre los seres humanos —abstracción tan fatal como la vieja discusión sobre el flogisto, la gravedad y la fuerza vital, independientemente de las correlaciones concretas que los sucesos variables tienen entre sí—. Tomemos como ejemplo un concepto básico como el de la rectitud en lo que atañe al papel de la autoridad en la conducta. No hay necesidad de mencionar en este caso la multitud de puntos de vista contradictorios, que demuestran que la discusión de este asunto está aún en el terreno de la opinión. Nos contentamos con hacer notar que esta noción es el último

recurso de la escuela antiempírica en la moral y que prueba el efecto de no tomar en cuenta las condiciones sociales.

En efecto, sus adeptos argumentan lo que sigue: "Concedamos que dentro de la experiencia se hayan desarrollado ideas concretas acerca de lo bueno y lo malo y nociones particulares sobre lo obligatorio; pero no podemos admitirlo cuando se trata de la idea misma de la rectitud, de la obligación. ¿Por qué existe la autoridad moral? ¿Por qué reconocen, en conciencia, la fuerza de la rectitud hasta aquellos que la violan con sus obras? Nuestros oponentes dicen que tal o cual curso de acción es sensato, expedito o mejor. Pero *¿por qué* obrar a beneficio de lo sensato, lo bueno o lo mejor? ¿Por qué no operar por nuestros propios medios inmediatos si así lo deseamos? Hay una sola respuesta: tenemos una naturaleza moral, una conciencia, llámesela como se quiera, y esta naturaleza responde directamente en reconocimiento de la suprema autoridad de la rectitud sobre todas las influencias de la inclinación y el hábito. Podemos no actuar de acuerdo con ese reconocimiento, pero sabemos que la autoridad de la ley moral, ya que no su fuerza, es indudable. Los hombres podrán diferir indefinidamente en cuanto a su experiencia de *qué* es precisamente la Rectitud y cuál su contenido; pero convienen espontáneamente en reconocer la supremacía de los derechos de aquello que crean. De no ser así, no existiría la moralidad, sino meros cálculos de cómo satisfacer los deseos".

De aceptar el razonamiento que antecede, todo el aparato de moralismo abstracto lo seguiría en consecuencia. Una remota meta de perfección, ideales que de manera global son contrarios a lo real, un libre albedrío para elegir arbitrariamente, todos estos conceptos se unirían al de una autoridad no empírica de la rectitud y a una conciencia no empírica que la reconoce, y constituirían su séquito ceremonial o formal.

¿Por qué, en efecto, reconocer la autoridad de la rectitud? En el argumento, se concede que muchas personas no la reconocen, de hecho, en la acción, y que todas ellas la desconocen en ocasiones. ¿Cuál es, precisamente, la significación de un presunto reconocimiento de esa supremacía continuamente negada en la realidad? ¿Cuánto se perdería si se desechara y quedáramos frente a frente con los hechos reales? Si un hombre viviera solo en el mundo, habría cierta razón para preguntar: ¿para qué ser moral? Sólo que, entonces, no podría surgir esa interrogación. En realidad, vivimos en un mundo en que viven también otras personas que son afectadas por nuestros actos, que perciben sus efectos y reaccionan en consecuencia hacia nosotros. Por el hecho de ser seres vivientes, nos exigen ciertas cosas. Aprueban y condenan, no en teoría abstracta, sino por medio de lo que nos hacen. A la pregunta ¿por qué no pones la mano en la lumbre?, se da una contestación apegada a la realidad: "Si lo haces tu mano se quema". La contestación a la pregunta de por qué hay que reconocer la rectitud debe ser de la misma clase, ya que rectitud sólo es el nombre abstracto que damos a una multitud de exigencias concretas de acción que los demás nos plantean y que, si queremos vivir, nos

vemos obligados a tomar en cuenta. Su autoridad se mide por la exigencia de sus demandas, por la eficacia de sus insistencias. Puede haber una sólida base para afirmar que, en teoría, la idea de la rectitud está subordinada a la del bien, por ser la indicación del camino adecuado para llegar a ese bien. Pero, de hecho, representa la totalidad de las presiones sociales que se ejercen sobre nosotros para inducirnos a pensar y desear en determinadas formas. De aquí que la rectitud sólo pueda convertirse de hecho en el camino hacia el bien, en la medida en que sean ilustrados los elementos que componen esta incesante presión, y en tanto que las relaciones sociales sean, a su vez, razonables.

Se replicará que toda presión es cuestión ajena a la moral, que tiene carácter de fuerza, no de derecho, y que éste debe ser ideal. Se nos invita así a entrar de nuevo en el círculo en que el ideal no tiene fuerza y las realidades sociales no tienen calidad ideal. Rechazamos la invitación, porque la presión social forma parte de nuestra propia vida lo mismo que el aire que respiramos y el suelo que pisamos. Si tuviéramos deseos, juicios, planes, si tuviéramos, en suma, una mente aparte de las relaciones sociales, éstas serían externas y su acción podría considerarse como la de una fuerza ajena a la moral; pero vivimos mental y físicamente sólo en nuestro medio y *por* él. La presión social no es sino el nombre que se da a la interacción continua de la que participamos, viviendo en la medida en que tomemos parte en ella y muriendo en la medida en que no lo hacemos. La presión no es ideal sino empírica, aunque en este caso empírica sólo significa real. Debe observarse el hecho de que las consideraciones de derecho son demandas que no se originan fuera de la vida sino dentro de ella, y que son "ideales" en el grado exacto en que las reconocemos y actuamos inteligentemente de acuerdo con ellas, tal como los colores y la tela se convierten en un ideal cuando se usan de forma que den un mayor significado a la vida.

Por lo tanto, la incapacidad para reconocer la autoridad del derecho revela una deficiencia en la percepción efectiva de las realidades de la asociación humana, no un ejercicio arbitrario del libre albedrío. Esta deficiencia y perversión en la percepción indica un defecto en la educación, es decir, en el manejo de las condiciones reales, de las consecuencias sobre el deseo y el pensamiento de las interacciones e interdependencias existentes. Es falso decir que toda persona tiene conciencia de la suprema autoridad de la rectitud y que, a pesar de ello, la interpreta mal o no la toma en cuenta en la acción. Tenemos un sentido de las exigencias de las relaciones sociales en la medida en que éstas se imponen sobre nuestros deseos y observaciones. La creencia en una rectitud separada, ideal o trascendental, e ineficaz en la práctica; es un reflejo de la ineptitud con que las instituciones existentes realizan su función educativa, su función de generar la observación de las concatenaciones sociales; es un esfuerzo por "racionalizar" este defecto, y, como todas las racionalizaciones, actúa en tal forma que desvía la atención del verdadero estado de cosas. Ayuda así a mantener las condiciones que lo crearon,

interponiéndose en el camino del esfuerzo por hacer nuestras instituciones más humanas y equitativas. El reconocimiento teórico de la suprema autoridad de la rectitud, de la ley moral, se deforma y convierte en sustituto efectivo de los actos que pudieran mejorar las costumbres, que en la actualidad producen una observación vaga, confusa, vacilante y evasiva de los verdaderos lazos sociales. No estamos encerrados en un círculo vicioso, nos desplazamos en una espiral en la que las costumbres sociales generan cierta conciencia de las interdependencias, la cual toma cuerpo en actos que, al mejorar el medio, producen nuevas percepciones de las ligas sociales, y así sucesivamente, hasta el infinito. Las relaciones, las interacciones, existen por siempre como un hecho, pero sólo adquieren significación en los deseos, juicios y propósitos que despiertan.

Volvemos a nuestras proposiciones fundamentales. La moral está conectada con las realidades de la existencia, no con ideales, fines y obligaciones independientes de esas realidades concretas. Los hechos de que depende son aquellos que surgen de las relaciones activas de los seres humanos entre sí, de las consecuencias de sus actividades mutuamente entrelazadas en la vida del deseo, la creencia, el juicio, la satisfacción y la inconformidad. En este sentido, la conducta y, por tanto la moral, son sociales; no son sólo cosas que *debieran* ser sociales y que no logran llegar a serlo. Hay, empero, enormes diferencias en la calidad mejor o peor de lo social. La moral ideal comienza con la percepción de esas diferencias. La interacción y los lazos humanos existen; son, en todo caso, capaces de actuar, pero sólo pueden regularse y emplearse de manera ordenada para producir el bien, en la medida en que sepamos cómo observarlos; y no los podemos observar correctamente, ni comprender y utilizar, cuando dejamos a la mente obrar por sí sola, sin la ayuda de la ciencia. Porque la mente natural, sin tal auxilio, representa justo los hábitos de creencia, pensamiento y deseo que han sido generados y confirmados al azar por las instituciones o costumbres sociales. A pesar de esta mezcla de accidente y raciocinio hemos llegado, al fin, a un punto en que las condiciones sociales generan una mente apta para la visión e investigación científicas. Alimentar y fomentar este espíritu es una obligación social del presente porque se necesita perentoriamente.

Sin embargo, no se dice la última palabra al hablar de obligación, ni de futuro, pues existen ya infinitas relaciones del hombre con sus semejantes y con la naturaleza. El ideal significa, como ya hemos visto, una sensación de esas continuidades que todo lo abarcan con su infinito alcance. Este sentido pertenece, aun ahora, a las actividades presentes, porque éstas están situadas en un todo al que pertenecen y les pertenece. Aun en mitad de un conflicto, lucha o derrota, es posible tener conciencia de este todo perdurable y comprehensivo.

Para captar y mantener esta conciencia se requieren, como en toda forma de estado consciente, objetos, símbolos. En el pasado, la humanidad buscó muchos símbolos que ya no sirven, sobre todo considerando que los hombres han sido idólatras que veneraban

los símbolos como cosas reales; y, sin embargo, entre esos símbolos que tan a menudo han pretendido ser realidades y que se han impuesto como dogmas e intolerancias, rara vez ha dejado de haber algún rasgo de una realidad vital y perdurable, la de una vida común en que se consuma la continuidad de la existencia. La conciencia del todo se ha ido relacionando con devociones, afectos y lealtades colectivas; pero se han establecido formas especiales de expresar el sentido colectivo. Éstas se han limitado a un selecto grupo social, se han convertido en ritos obligatorios e impuestas como condiciones para la salvación. La religión se ha extraviado en cultos, dogmas y mitos. En consecuencia, la función de la religión como sentimiento de comunidad y del lugar que uno ocupa en ésta, se ha perdido. En efecto, la religión se ha desfigurado y convertido en propiedad (o carga) de una pequeña parte de los seres humanos, de una limitada porción de la humanidad que no encuentra otra forma de universalizarla, salvo la de imponer sus propios dogmas y ceremonias a los demás; ha quedado en manos de una clase limitada dentro de un grupo parcial: los sacerdotes, los santos, la Iglesia. En esta forma se han antepuesto otros dioses al único Dios. La religión, como sentimiento del todo, es la más individualizada de todas las cosas, la más espontánea, indefinible y variada, pues cada individuo significa una conexión única con el todo. Sin embargo, ha sido pervertida y convertida en algo uniforme e inmutable, ha sido formulada en creencias fijas y definidas que se expresan en actos y ceremonias obligatorias. En vez de señalar la libertad y paz del individuo como miembro de un todo infinito, ha sido petrificada en una esclavitud de pensamiento y sentimiento, en una intolerable superioridad por parte de los menos y en una intolerable carga para los más.

Sin embargo, todo acto puede traer consigo una conciencia confortante y consoladora del todo a que pertenece y que, en cierto sentido, le pertenece. La responsabilidad de la determinación inteligente de los actos particulares puede venir acompañada de una feliz emancipación de la carga de responsabilidad del todo que los sostiene, dándoles su índole y calidad final. Hay una vanidad, alimentada por la perversión de la religión, en pretender que el universo se pliegue a nuestros deseos personales; pero también la hay en pretender llevar la carga del universo, de la que la religión nos libera. Dentro de los actos efímeros e insignificantes de los seres aislados reside un sentido del todo que los reclama y dignifica. En su presencia nos despojamos de la mortalidad y vivimos en lo universal. La vida de la comunidad en que moramos y en que está nuestro ser es el símbolo adecuado de esta relación. Los actos con que expresamos nuestra percepción de los lazos que nos unen a los demás son sus únicos ritos y ceremonias.

INDICE ANALÍTICO

accidente: *véase* casualidad
actitud: 56; *véase también* hábitos
actividad, creadora y adquisitiva: 157-163; natural, 134-145, 174, 240, 306
Alexander, M.: 44n, 51n
alma: 99, 109, 152, 153, 166, 192, 193
altruismo: 147, 149, 154, 306, 307
ambiente: 23, 24, 31-33, 37-39, 65, 66, 166, 173, 174, 286
amor a uno mismo: 149-154, 307
analítico, conocimiento: 200-205
apetito: 21, 287; *véase* impulso
aprendizaje: *véase* educación
apropiación: 132, 133, 157-163
Aristóteles: 48, 125, 191, 203, 239, 304
armonía natural: 174, 181, 269, 270, 311, 318
artes: 32, 85, 173-178, 276
atomismo ético: 257
autoengaño: 166, 167, 266, 267
autoridad: 17, 79, 93, 204, 335

benevolencia: 148, 149
Bentham, J.: 227, 230, 313
Bergson, H.: 86, 87, 194, 258
bien: 58, 81, 226-237, 287, 293-308; y actividad, 293-308; unicidad del, 226-237
bondad: 18-21, 58-60, 62, 63, 80, 81
Buda: 79
buena voluntad: 38, 58, 59, 62

cálculo: 206, 216-225; *véase* deliberación
cálculo hedonista: 220-222
carácter: 32, 61-65, 321; y conducta, 58-71; definición, 53
Carlyle, T.: 195
casualidad, en la historia: 80, 117
casuística: 254
causa y efecto: 34, 35, 59
certidumbre, devoción a la: 251
ciencia: 17, 18, 24, 25, 70, 71, 239, 240, 256, 257, 299, 333
clases sociales: 16, 17, 96, 97, 282
clasificación: 146-155, 225
códigos morales: 119

compensaciones: 22, 288
Comstock, A.: 175
Comte, A.: 149
conciencia: 76, 193, 199-204, 225, 227, 326-327
conducta, e impulso: 105-185; y hábito, 31-101; e inteligencia, 189-289
confianza: 153
conflicto: 54, 96, 211, 224, 225, 231, 232, 313-315; *véase* contradicción
conocimiento moral: 198-205; *véase* conciencia, inteligencia
consecuencias: 60-63, 240-244, 259-261
conservatismo: 80, 81, 122, 123, 182
contingencia de los actos: 64, 223-225, 256, 267, 317, 322
continuidad: 37, 246, 253, 254, 258, 272
contradicción: 25, 54
control: 116, 153, 162-164, 180, 279-283; *véase* contingencia
convencionalismos: 20, 21, 113, 181
conveniencia: 63, 206, 226, 227, 331; *véase* deliberación
costumbre, rigidez de la: 119-121; y hábito, 72-88; y moralidad, 89-97
Cromwell, O.: 212
culpa: 34-36, 136, 137, 332

Darwin, Ch.: 313, 314
deliberación, como descubrimiento: 232; y cálculo, 216-225; su naturaleza, 206-215
democracia: 74n, 75n, 79, 80, 86
deseo: 40, 211, 248, 249, 268-270, 313, 316, 317; e inteligencia, 262-277; objeto del, 263-266
disposición: 56-61; *véase* hábitos
distracción: 190
docilidad: 78, 113
dualismo: 22, 23, 26, 55, 70, 81, 85, 86, 161, 287, 322

economía: 23, 26, 137-139, 147, 157-163, 228-237, 284-286, 318
educación: 78, 79, 86, 93, 94, 107, 112, 123, 142, 143, 282, 331, 332
egoísmo: 21, 141, 147, 306
ejecución de una idea o deseo: 46, 48-52
elección: 209-212, 227, 317, 321-324
Emerson, R. W.: 116, 158
emoción: 97, 272, 277, 278; *véase* impulso
epicureísmo: 221, 222, 305, 306
equilibrio: 195, 266
estimulación artificial: 172, 173
estímulo y respuesta: 216-225
evolución: 298-302, 311
éxito: 20, 80, 190, 267, 271
experiencia: 47, 259
experimentación moral: 70, 71, 320

falacia filosófica: 191
fanatismo: 244, 245
fantasías: 172, 173, 178, 250
fin: 43, 50-53; conocimiento como, 203, 231; del deseo, 264, 274, 275; y medios, 282-285; su naturaleza, 238-251; *véase* consecuencias, medios
Froebel, F.: 79
funciones: 31

ganancia: 227-237; *véase* lucro
guerra: 25, 126-131

hábitos: 31-101; cambio de, 105-110; como artes, 32, 78, 80, 85, 91, 184; como funciones, 31 -39; conflicto entre, 140-145; definición, 56; e impulsos, 105-114, 123-128; e inteligencia, 189-197; y pensamiento, 46-49, 80-83; y principios, 252, 253; y psicología social, 98-101; y voluntad, 40-57
Hegel, G. W. F.: 314, 324
Helvetius, C. A.: 122, 313
Hinton, J.: 131
hipocresía: 20
hipótesis moral: 253, 257
historia: 117, 126
Hobbes, T.: 148
"hombre económico": 235
humildad: 303

ideales, idealismo: 16, 21, 22, 65, 81, 82, 94, 115, 171, 172, 180, 200, 247, 248, 250, 269, 272-277, 285-287, 296-302, 315
ideas: *véase* fin, pensamiento
idioma: *véase* lenguaje
Iglesia católica: 19
imaginación: 67, 68, 177, 178, 207-210, 240, 248
imitación: 80, 113, 147
impulso, como medio de organización, 108, 118, 120, 195; su clasificación, 146-163; y conducta, 105-185; falsa simplificación, 147-163; y hábitos, 105-110, 123-128, 140-145; igual a instinto, 121n; intermediario, 183, 184; su plasticidad, 111-121; y pensamiento, 183-185; y razón, 212, 213, 268; secundario, 105
individualismo: 20, 21, 98, 99, 109
industria: 25
infancia: 16, 77, 78, 105, 106, 112, 113, 115
infantilismo: 114, 299
instinto gregario: 19, 20
instintos, clasificación: 146-163; y conocimiento, 194; unidad de, 164-182; *véase* impulso
instituciones: 23, 72, 94, 118, 124, 127, 131
instrumentos, herramientas: 41-43, 49; intelectuales, 258
inteligencia: 24, 26, 66, 287, 288, 311, 312, 325; y conducta, 189-289; y deseo, 228-277; y hábito, 189-197
interpretación de los hábitos: 52-55
intuiciones: 48, 205
ira: 167

James, W.: 128, 129, 195, 212
Jesús: 79, 151
juego: 174-178
Jung, C. G.: 168
justicia punitiva: 35, 215
juventud: *véase* infancia

Kant, I.: 59, 64, 191, 258-260

Le Bon, C.: 74n, 75n
lenguaje: 72, 73, 93, 94, 111
ley y moral naturales: 309-314

liberalismo: 318, 319
libertad: 22, 23, 180, 316-325; *véase* voluntad
libre albedrío: 22, 23, 35, 318; *véase* voluntad
Locke, J.: 122
lucro: 133, 137, 138

magia: 17, 42, 43
Malthus, T. R.: 313
mandato de la voluntad: 45, 46
Marx, K.: 79, 285, 314
masas, psicología de las: 74n
mecanización: 83, 84, 112, 158, 159
mediación del impulso: 213
medio: *véase* ambiente
medios: 36, 37; su relación con los fines, 41-52, 234-236, 264, 265; *véase* hábitos
mente: 74, 75, 98, 109; y cuerpo, 45, 81, 85; y hábito, 192-197
meta: 273, 278, 286, 296, 301-303; *véase* evolución, perfección
miedo, temor: 127, 147, 148, 168-170, 251
Mitchell, W. C.: 229n
Moore, G. E.: 255n
moral: 15-27, 34-36, 54, 55, 66-, 67, 70, 309-315
moral subjetiva: 32, 33, 68-70, 99
moralidad, es social: 326-342; su alcance, 293-296; y costumbre, 89-97
motivos: 58-60, 133-137, 229, 245, 246

Napoleón: 79, 157, 180
naturaleza humana: 15-27, 229; cambiante, 122-139; y moral, 15-27, 309-315
necesidad: 324, 325
niñez: *véase* infancia
Nirvana: 191, 192, 300
no moral: 22, 55, 205, 245
normas: 89-97, 255, 256

objetivos: *véase* consecuencias, fin
oculto: 25
oligarquía: 16, 17
oportunismo: 248
optimismo: 87, 173, 174, 269, 270, 299-303
organización: 319-321

pasión: 209-213
patología: 18, 19, 155
pensamiento: 46, 47, 81, 82, 114, 124, 183-185, 196, 206-225, 237, 271; vicios de, 214
perfección: 190-192, 238, 273, 294, 296, 302
pesimismo: 87, 300-303
placer: 172, 173, 217-222, 264
Platón: 64, 68, 92, 149, 304
poder, voluntad de: 155-157
postura: 44-48
pragmático, pensamiento: 198-205
previsión: 220-224, 252, 253, 278-289; *véase* deliberación, fin

principios: 16; su naturaleza, 252-261; y tendencias, 63
proceso y producto: 157, 158, 295
progreso: 24, 37, 80, 108, 109, 112, 117, 121n; en la ciencia, 164; su naturaleza, 295-302
propiedad: 132, 133; *véase* economía
propósito: *véase* fin
protestantismo: 19
psicoanálisis: 49, 100, 148, 168, 266
psicología: 140, 148; falsa, 48, 99, 100, 123, 134, 141, 150, 156, 162, 168, 170, 179, 193, 200, 206; y método científico, 165, 166, 333-335; del pensar, 198-205; social, 74-77, 98-101, 107; y teoría moral, 25, 26, 61, 106, 107, 226
puritanismo: 19, 171, 174

racionalidad: 81, 91, 210-215, 231, 232
"radicalismo": 182
razón pura: 46, 212-215
reacciones: 171
realismo: 193, 269, 312
rebeldía: 180, 181
reconstrucción: 178
rectitud: 335-339
religión: 19, 114, 276, 277, 341, 342
represión: 171, 178-180
responsabilidad: 327, 328
revolución: 124, 180
romanticismo: 20, 116, 180, 269
Rousseau, J. J.: 195, 300
rutina: 57, 80, 83, 89, 90, 173, 227, 246, 247, 252

salvajes: 109, 117, 119, 120
satisfacción: 155, 173, 192, 226, 227, 230, 284, 295, 299, 305
sensaciones: 46, 47, 165, 206
sentido: *véase* significado
sentimentalismo: 34
ser: 32, 69, 70, 90, 98-101, 151-154, 232, 305, 306
sexo: 148, 165, 166, 167, 168, 179
significado: 106, 166, 223, 275, 276, 284, 295
sintético, conocimiento: 200-202
Sócrates: 65, 92
Spencer, H.: 191, 311
Spinoza, B.: 304, 324
Stuart, H. W: 233n
subjetivo: 38, 43
sublimación: 156, 171, 178, 210
Sumner, W. G.: 91

tendencia: 63
Tolstoi, A. N.: 79, 300, 324
trabajo: 138, 158-163
trascendentalismo: 64-67, 69, 94

universalidad: 259-261

utilitarismo: 65, 66, 206, 216-225, 227, 236-238, 304

violencia: 106
virtudes: 19, 33
voluntad: 40-57, 58, 59, 272

Westermarck, E. A.: 90
William, M.: 286n

Este Breviario recoge el fruto de las investigaciones que John Dewey realizó a lo largo de su vida. El autor analiza aquí la relación entre naturaleza humana y contexto social; y, a diferencia de aquellos que aseguraban un predominio de la naturaleza sobre otros ámbitos o de los que afirmaban la influencia del medio social en la moral, el filósofo norteamericano propone una teoría de "justo medio", de equilibrio. Aunque admite la influencia de los hábitos y tendencias culturales sobre las diversas formas adoptadas por la naturaleza humana, da importancia a las fuerzas intrínsecas de una naturaleza humana común; fuerzas que pueden ser sofocadas a veces por el medio social, pero que intentan siempre liberarse y modificar las instituciones sociales. En suma, las conclusiones de Dewey presentan un grupo de valores que el hombre moderno puede hacer plenamente suyo.

John Dewey (Burlington, Vermont, 1859-Nueva York, 1952), psicólogo, filósofo, educador y activista político. Se doctoró en filosofía en la Universidad Johns Hopkins e impartió clases en Minnesota, Chicago y Columbia. En sus viajes por el mundo se dedicó a estudiar los sistemas educativos de países como México, China, Turquía, Japón y la Unión Soviética. Aunque es mejor conocido por sus libros sobre pedagogía, escribió también sobre filosofía y psicología; destacan *Democracia y educación* y *La teoría de la valoración*.

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice

Índice 6
Prólogo a la edición de The Modern Library 9
Prefacio 12
Introducción 13
Primera parte. EL LUGAR DEL HÁBITO EN LA CONDUCTA 22
I. Los hábitos como funciones sociales 23
II. Los hábitos y la voluntad 29
III. El carácter y la conducta 42
IV. Costumbre y hábito 51
V. La costumbre y la moralidad 62
VI. El hábito y la psicología social 70
Segunda parte. EL LUGAR DEL IMPULSO EN LA CONDUCTA 74
VII. Los impulsos y el cambio de hábitos 75
VIII. Plasticidad del impulso 81
IX. La cambiante naturaleza humana 90
X. El impulso y el conflicto entre los hábitos 101
XI. Clasificación de los instintos 105
XII. No hay instintos separados 116
XIII. Impulso y pensamiento 127
Tercera parte. EL LUGAR DE LA INTELIGENCIA EN LA CONDUCTA 130
XIV. Hábito e inteligencia 131
XV. La psicología del pensar 136
XVI. La naturaleza de la deliberación 141
XVII. Deliberación y cálculo 147
XVIII. La unicidad del bien 153
XIX. La naturaleza de los fines 162
XX. La naturaleza de los principios 171
XXI. Deseo e inteligencia 179
XXII. El presente y el futuro 189
Cuarta parte. CONCLUSIÓN 199
XXIII. El bien de la actividad 200

XXIV. La moral es humana 209
XXV. ¿Qué es la libertad? 214
XXVI. La moralidad es social 221
Indice analítico 231