

LA LIBERTAD Y LA PERSONALIDAD EN LA ANTHROPOLOGIA CONTEMPORANEA

por E. FREIJO BALSEBRE

SUMMARIUM.—*Syntesim personalitatis elaborare intendimus atque libertatis problema exponere hodiernae Anthropologiae contributiones prae oculis habendo; praesertim sub aspectu phenomenologico-existentiali atque psycho-analytico. Agitur ergo de statu ac libertate iuridico-politica; de libertate ethica erga anthropologicam destinationem; de personalitatis structura ac libertate; de "instantis" personalitatis necnon de eiusdem principiis regulativis; de processo "personalitatis". Tandem, quaedam conclusio breviter educitur circa conceptum libertatis et fundamentum ontologicum personalitatis.*

1.—SITUACION Y LIBERTAD JURIDICO-POLITICA

El problema de la libertad en la dirección de las ideas políticas contemporáneas viene planteado desde una raíz de corte antropológico. Resulta agobiante hoy, una encubierta tensión entre la Razón y la Vida, que se manifiesta aquí, como tensión entre lo político y lo social, sobre la cual últimamente se ha llamado repetidas veces la atención. Los excesos de las «planificaciones» sociales, profesionales, económicas y hasta urbanísticas y publicitarias, la aparición y el dominio de la «nueva clase» —la burocracia— atenazada a su vez en la propia urdimbre del aparato organizativo que se hace autónomo y automático; el desarrollo mismo de la técnica, en una carrera tan asombrosa como provocadamente «alocada» por el «llegar antes» de las Naciones, de los trust, devienen en amenaza perenne de la persona y de la libertad: amenaza que no sólo afecta a las llamadas «libertades y derechos de la persona humana», sino que se manifiesta también en forma de una «falsa libertad» sin substancia interior de ninguna clase, exteriorizada en frivolidad existencial, en perpetua y nerviosa evasión de sí mismo: «hay que divertirse», «hoy que tener coche», «hay que publicar artículos», «hay que hacer amistades»..., donde todo —el des-

canso, el coche, el trabajo intelectual o la amistad— ha perdido su profundo sentido existencial.

La rigidez e inflexibilidad del sistema político racionalista y voluntarista —en el fondo se sigue «esencializando» lo político en la «voluntad de poder»— no sólo ha alcanzado a aquellas Naciones que se encubrían, además, en una ideología en la que se hipostasiaban los nuevos Absolutos: la Raza, el Partido, la Clase..., como incondicionados que parecían razonar, planificar y actuar dialécticamente por cuenta propia, ahogando e impidiendo cualquier pensamiento o acción personal. Afecta también a las llamadas «democracias liberales», aunque por senderos más tortuosos y encubiertos: la técnica de la publicidad y propaganda, los espectáculos de masas, los resortes de los medios de expresión, las leyes económicas y sociales que sólo son del dominio de unos pocos, el «mal de fondo» en los altos organismos económicos o políticos, etc., se prestan para que, manejados por unos pocos, se salve una apariencia de libertad y se encubra una sutil tiranía. Las palabras «democracia», «derechos de la persona», «elección libre», «opinión pública», «sufragio universal», nunca se han pronunciado tanto ni tan patéticamente, pero o no denominan nada o encubren tras el «slogan» las realidades más contrarias.

El racionalismo político o económico —en cualquiera de sus formas— todo lo tiene que calcular, prever y organizar. La libertad es su «gran escándalo», pues introduce lo incalculable, lo imprevisible, lo inédito, por lo que en el fondo se busca aniquilarla.

Al hombre se le da ya pensado lo que tiene que pensar, elegido lo que tiene que elegir, hecho lo que tiene que hacer. En última instancia ca lo mismo que esto lo haga el Partido Unico o la firma comercial. Igualmente se ahoga su conciencia y su capacidad de decisión, se le obliga a vivir desde los estratos más inferiores de su personalidad: desde sus tendencias sexuales o agresivas encubiertamente satisfechas en la «revista» o en el «fútbol», o desde un «Super-Yo» colectivo e inconsciente que se impone, siempre, mediante la «presión ideológica».

Psicológicamente esta situación implica una falta de madurez humano-social, un desarrollo insuficiente que urge superar, sobre todo, cuando el progreso técnico amenaza, por este motivo, con volverse contra el hombre. Pensamos en las amplias posibilidades abiertas por la física atómica y nuclear, la electrónica, los medios de difusión..., y también en la técnica psicológica de penetración en el inconsciente personal o colectivo, la psicofarmacología, etc. Pero, sobre todo, pensamos en la inevitable ambivalencia ética que la técnica en sí misma supone. La técnica es ciega para los valores: un niño puede ser encerrado desde su nacimiento en la «torre del silencio» para estudiar la estructura de sus condicionamientos corticales; a un hombre se le puede transformar globalmente mediante el

uso coactivo combinado de una presión ideológica finamente calculada, la psicofarmacología, e, incluso, la psicocirugía; un paranoico asciende fácilmente a los altos puestos: desde la cumbre política, y a impulsos de su mesianismo delirante en cualquiera de sus formas, de sus sistemas de referencia y de su voluntad de dominio, puede hoy día destruir el mundo...

La estructura psicológica de la crisis política de libertad, depende, a nuestro juicio, en gran parte, de factores generales que derivan del «infantilismo» ético-psicológico de la persona. En el fondo, la estructura política y la económica, no se apoya, muchas veces, en una ordenación jurídica axiológicamente fundamentada, sino en las tendencias anales insatisfechas de los grandes hombres de negocios, en el carácter oral insuficientemente sublimado de los agitadores políticos, en el masoquismo larvado de los subalternos y lugartenientes, en el egodiástole paranoico o en el irresuelto conflicto paterno de los «líderes» políticos, aunque todas estas tendencias se encubran después mediante una cuidadosa «racionalización».

El problema se agiganta cuando estos infantilismos ético-psicológicos se transforman de personales en colectivos. La auténtica autonomía ético-psicológica de la persona —y, en consecuencia, de los pueblos— está tan lejos de estos excesos como de los excesos del liberalismo, pues se define en función de un sistema de valores. «Lo que es propio del hombre ha de realizarlo la Humanidad entera» (GOETHE).⁵ La personalidad autárquica es necesariamente humilde. No «puede» creer que posee la verdad, mientras los demás están en el error; que busca sola el bien, mientras los otros andan por el mal, etc. Sabe que los valores le trascienden, son supra-personales y que su realización es tarea de una comunidad funcionalmente diferenciada según las personales vocaciones. Sabe que su punto de vista es, también, limitado; y el del otro, también, valioso, por ser el de una «persona» que busca sinceramente el bien, pero que éste no es monopolio suyo,¹ etc. En definitiva, quien es realmente libre, respeta y protege la libertad de los demás. De aquí, también, que sólo tenga derecho a reclamar sus libertades políticas, quien primero haya alcanzado una suficiente libertad interior.

Urge superar la crisis político-económica de libertad mediante el establecimiento de una auténtica «comunidad de Derecho», en los distintos estratos de la vida política, tal como, por ejemplo, el neofederalismo actual, a impulsos de una filosofía menos racionalista y más vitalista, está esclareciendo. Los estudios —en tantos aspectos tan valiosos— sobre las raíces genéticas de la sociabilidad del hombre, pueden encubrir las justas dimensiones en que ha de plantearse hoy el problema de la estructura antropológica de la comunidad, por fijarse demasiado en el punto de partida, más que en el de arribada. El instinto «natural» de sociabilidad,

sea originario o derivado, las necesidades económicas o culturales del individuo radicalmente indigente, no invalidan sino que fundamentan la afirmación de que la comunidad *debe* ser la síntesis de la creación libre de las personas humanas: la comunidad la hacen los hombres libres. Esto es así, porque la libertad humana, en tanto que *humana*, se apoya —y se posibilita— en su biología. De aquí que la ordenación política, en su sentido más amplio, sólo pueda ser el resultado de la acción creadora de las personas que «fundan» la comunidad en función de un sistema de valores que desplieguen sus últimas posibilidades.

El Derecho, radical y originariamente, es de la persona humana, en tanto que libre. Es el hombre quien primariamente tiene derecho. Más aún, casi podríamos decir que «es» derecho.

Y esto por la razón de que él no sólo es «lo que es», sino también «lo que tiene que ser» y «lo que debe ser». Pero realizar lo que tiene y debe ser sólo lo logra el hombre mediante el ejercicio de sus «funciones de aprehensión», en su más amplio sentido, dentro de su «situación» en el mundo, en la comunidad y en la Historia. Es decir, mediante la incorporación del ser de las cosas, del ser de la cultura, etc. De aquí que existan, con carácter jurídicamente inviolables, los «derechos naturales de la persona humana» a la vida, al sustento, a la propiedad, a la enseñanza, etc.

Por otra parte no se puede ignorar que, en última hondura, la realización de sí mismo sólo se logra en la entrega de sí mismo. La persona se proyecta, después, sobre el mundo y la Sociedad, creadoramente. Mediante sus «funciones de expresión», la persona revierte sobre su entorno, creando valores. Diríamos que devuelve el ser asimilado, aunque ahora enriquecido, después de pasar por la elaboración potencializadora y configuradora de su intimidad libre. La plenitud de la personalidad se realizará en la entrega, en el «engagement», en el comprometerse creadoramente. De aquí el fundamento óptico-antropológico de otro grupo de «derechos naturales» de la persona, como el del libre pensamiento, palabra y acción. A nadie se le podrá negar el derecho de enriquecerse enriqueciendo.

Lo que antecede implica que por detrás de los «derechos naturales de la persona humana», se encuentra como más original y radical, el supremo derecho natural de «realizarse a sí mismo en la comunidad de los hombres». Creo que urge que la Filosofía del Derecho se haga cargo del análisis y las implicaciones del derecho natural por antonomasia de la persona humana: el de realizar en todas sus dimensiones —económicas, intelectuales, sociales, políticas, estéticas, religiosas— su propia vocación humana.

El ordenamiento jurídico-político debe garantizar a todos este derecho radical y último. Profundamente ha escrito N. BERDIAEFF: «La libertad en la vida social debe dar a todo hombre la posibilidad efectiva no sólo de

cubrir las necesidades de su existencia, sino la posibilidad de manifestar las energías creadoras y de realizar su vocación. En otros términos, el significado real y verdadero de la libertad exige de la sociedad una organización que garantice a cada hombre la posibilidad material del trabajo y de la creación»¹.

Ahora bien, garantizar la posibilidad de desenvolver la propia vocación, sólo podrá lograrlo el ordenamiento jurídico-político en función de un sistema de valores. Y esto por la razón de que la persona humana sólo se realiza a sí misma en la medida en que incorpora y crea valor. La amputación personal, o la detención en el desarrollo de posibilidades de valor, la alteración de su jerarquía justa..., sean conscientes o inconscientes, están en la raíz existencial misma de esos trastornos de la personalidad que son las psiconeurosis. Como quiera que éstas sean definidas se trata siempre de una falta de desarrollo, o de una falsa integración en el Yo de las posibilidades axiológicas de la personalidad. Para el mismo S. FREUD no es posible una neurosis si ha habido una recta sublimación de las tendencias. C. C. JUNG ve en la neurosis de la segunda mitad de la vida, el resultado de una «atrofia» o de una amputación de las posibilidades de valor religiosas y llega a escribir: «Se puede afirmar que todos [sus pacientes] habían enfermado porque habían perdido lo que toda religión ha dado a sus adeptos a través de los tiempos, y que ninguno de los que no retornaron a sus ideas religiosas había realmente curado»². A. ADLER reduce la génesis de la neurosis a una falta de desarrollo del «sentimiento de comunidad». Para I. A. CARUSO, la neurosis sería una «herejía vital» determinada por la «absolutización de lo relativo», etc.

Esta «cara axiológica» de los conflictos psico-existenciales, que en vano FREUD intentó evitar, prueba hasta la saciedad que la vocación fundamental del hombre —raíz de su derecho más originario— sólo es comprensible en función de los valores: «la consumación de la vida viene a ser como una magnitud vectorial: tiene dirección o sentido, se endereza a la posibilidad de valor, reservada a cada individuo humano y en torno a cuya realización gira la vida» (V. E. FRANKL)³.

Ahora bien, la manera como la persona humana afirma su derecho a realizarse a sí misma, viene esclarecida desde su misma estructura: consciente, libre y responsable. Queremos decir con esto; la vida del hombre se define en función de un sistema abierto de valores, que la persona debe encontrar, elegir y realizar si quiere realizarse a sí misma, consumir su vocación radical.

1. N. BERDIAEFF, *El cristianismo y la lucha de clases*. Austral, B. Aires, 1952, p. 68.

2. C. G. JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, Mont Blanc, Genève, 1948, p. 275.

3. V. E. FRANKL, *Psicoanálisis y existencialismo*, Fondo de Cultura económica, México, 1950, p. 20.

Pero-estos valores sólo lo son, *de* y *para* la persona, si ella los ha descubierto, elegido y realizado.³ El hombre sólo tiene una manera de realizarse a sí mismo, y es «sintiéndose responsable de su propia vida». Ni él tiene derecho a eludir el riesgo de su responsabilidad, ni la sociedad el de evitarle su peso. Los valores no se imponen a la persona, en todo caso se proponen. La sociedad no puede imponer la realización de la personal vocación radical, sino asegurar mediante una recta regulación jurídico-política el que esta pueda ser encontrada, elegida y realizada, y ofrecer los medios para ello. El hombre tiene el deber de realizarse a sí mismo: lo que es su deber *ético* radical y originario. Pero este «sí mismo» implica ya el que nada ni nadie pueda coartarle. La Sociedad no debe «hacernos» nada, ni incluso «hacernos a nosotros mismos», pues esto implica forzosamente una implícita contradicción. Ahora bien, debe asegurar un orden de libertad en el cual nosotros seamos capaces de hacernos o deshacernos a nosotros mismos. Y esto porque valores que se aceptaran, crearan o vivieran mediante alguna forma de imposición coactiva, que dejaran de estar «responsabilizados», dejarían «eo ipso» de ser valores *para* la persona, no serían valores *realmente* aceptados, creados o vividos.⁴

Lo que llevamos dicho implica que el orden jurídico-político se apoya necesariamente en el orden ético, pero muestra también que uno y otro no tienen semejante extensión. Los límites del orden jurídico-político, interesa hoy día subrayarlo, se encuentran precisamente allá donde empieza el ámbito de la intimidad personal.⁴ No puede existir ninguna ley jurídica, ni ninguna regulación política que pueda *obligar* a la persona a «realizarse a sí mismo», a cumplir su personal e íntima vocación. Sin embargo es éste el imperativo ético originario. Certestamente ha~~n~~ subrayado L. LEGAZ y LACAMBRA, cómo ni el Estado ni el Derecho tienen existencia en la vida personal, ni por tanto pueden proponerse, bajo ningún título, penetrar ni actuar en la intimidad: «El primer principio del orden jurídico es, pues, el necesario reconocimiento de un derecho a la intimidad»⁴.

Ahora bien, como hemos dejado dicho, el hombre sólo puede realizarse a sí mismo «incorporando» y «proyectando» valor. En esto consiste la acción *humana* sobre el mundo, la sociedad y la Historia. Hay una tarea creadora única que le está insustituiblemente reservada a la persona. Esta tiene el *deber* de realizarla y el *derecho* de poder cumplirla y de los medios para ello. *Puede* sin embargo, no cumplirla, condenarla perpetuamente al no ser. Entonces su vida se habrá malogrado; su ser, abortado. De este segundo imperativo ético —el deber de realizar la personal tarea creadora— indestructiblemente ligado con el primero —el deber de realizarse a sí

4. L. LEGAZ y LACAMBRA, *Libertad y orden jurídico*, Semanas españolas de filosofía: La libertad, Instituto Luis Vives de Filosofía del CSIC, Madrid, 1957, p. 459.

mismo—, como que, en último término, no constituye sino su proyección social y externa, brota el segundo principio jurídico en sus dos aspectos: *positivo*: en cuanto que todo ordenamiento jurídico-político debe abrir un ámbito de libertades de «apropiarse» y «proyectarse» para que la personalidad pueda expandirse creadoramente. *Negativo*: en cuanto el ordenamiento jurídico-político puede establecer normas prohibitivas y exigir las coactivamente, siempre que la acción apropiativa o proyectiva de la persona, abusando de la inviolabilidad jurídica de su intimidad, amenace el derecho del otro a realizarse a sí mismo y su personal tarea creadora.

Ahora bien, como la realización existencial libre de la persona, en sí misma y en sus proyecciones creadoras, sólo es comprensible en función de los valores, es en relación a un sistema de valores, como el Estado tiene que reconocer y dejar abierto el ámbito de libertades positivas de proyección de la personalidad, y establecer las prohibiciones que sean necesarias para asegurar aquel.

De aquí que el sistema normativo-jurídico que ha de vertebrar el Estado, ha de cobrar su sentido y justificación de su referencia a un sistema abierto de valores: «La sociedad, radicada en el patrimonio universal y común de los valores, cuya actualización es su fin, ha de ser ambiente propicio para el despliegue normal de todas las personas que la constituyen; de aquí que la persona exija o necesite de esta libertad social» (J. J. RUIZ CUEVAS) ⁵.

Aunque el sistema mismo, la estructura, y los principios normativos generales derivados de los valores gocen de una «eternidad» e «inmutabilidad» en sí mismos y en su relación con la persona y la colectividad —puesto que la Verdad es el ámbito mismo de la inteligencia, el Bien el de la voluntad, la Belleza el del sentimiento—, no se puede ignorar que su descubrimiento y creación por la persona viene afectada por la constitutiva historicidad de ésta y de su libertad. Una vez más, en el periplo histórico en el que se realiza, el hombre parte del valor que constituye ya el ámbito en que radicalmente se mueve, para llegar al valor como término al que apunta la realización de su existencia. «Camino hacia lo mismo», afirmaba ya ARISTOTELES del conocimiento. Es en este descubrir, asimilar y realizar valor, como el hombre se va realizando en la Historia, y esto mediante la comunicación libre con los demás.

Finalmente, entre los valores en los que se debe proyectar la acción de la persona, están los valores sociales y políticos. Tampoco se realiza el hombre a sí mismo, si no realiza libre y creadoramente la comunidad; si esta no es el resultado de la proyección creadora y libre de la persona, ni se

5. J. J. RUIZ CUEVAS, *La libertad política como exigencia de la persona humana*, l. c., p. 491.

debería hablar de verdadera comunidad. Se tratará a lo sumo de la «horda» o de la «masa». De «horda» cuando la conjunción de los individuos viene impuesta simplemente por la biología de instintos y necesidades. De «masa», cuando es la voluntad de uno o de unos pocos, o la dialéctica ciega de unos falsos incondicionados, los que se imponen frente a la espontaneidad y libertad creadora de valor de la persona. De aquí que el Estado —y también los Partidos— deben necesariamente incluir las libertades políticas, entre las posibilidades de libertad y de desarrollo de la persona, cuya apertura creadora debe asegurar. Como tantas veces se ha dicho, la persona humana no puede ser objeto de la política, sino sujeto de la misma. Y esto en los distintos estratos naturales en que se realiza la convivencia. Es la integración de la voluntad creadora del «bien común» de las personalidades libres, la que está a la base de las auténticas comunidades políticas.

Cae fuera de nuestro cometido, desarrollar más ampliamente los análisis precedentes. Pero, quisiéramos, por último, dejar apuntado aquí, que desde el punto de vista expuesto, resulta incomprensible y sin sentido cualquier intento de establecer una libertad jurídico-política —y más aún una libertad moral—, prescindiendo de la libertad antropológica o psicológica de la persona humana. Solo desde la radical libertad de la persona y de su propia posibilidad de realización, pueden resultar fundamentados su deber y su derecho de realizarse a sí mismo. Es sólo en el hombre donde pueden y han de darse el orden ético y el jurídico-político.

2. DESTINO ANTROPOLOGICO Y LIBERTAD ETICA

Desde nuestro punto de vista óntico-antropológico de la persona humana, habíamos de hacer arrancar el orden ético, del imperativo originario y radical del «deber de realizarse a sí mismo». Ciertamente que este avance ético y ontológico hacia la «mismidad» no puede ser entendido como lo pretende la filosofía existencial en alguna de sus direcciones actuales.³ El hombre no es una existencia que conquista y decide libremente sobre su esencia. No se hace la esencia que quiere, sino la esencia que es. Diríamos que el hombre, como todo ser creado, es ya, originariamente, una esencia existencializada, y que su destino es, precisamente, realizar libremente su existencia esencializada.⁴ ZUBIRI ha subrayado vigorosamente, frente a todo exceso existencialista, esta fundamental manera de pensar que engarza perfectamente con lo más hondo de la tradición escolástica: «Si el hombre no fuera un «mí mismo», un «sí propio», lo que yo haría a lo largo de mi vida sería una vida individualizada, pero podría haber sido vivida por otro hombre. El problema es que esa vida no sólo sea individual, sino que sea

mía. El hombre empieza por ser un «mí» y por eso el tema de la vida no es, dice ZUBIRI, hacerse un «mí», sino qué estoy haciendo de mí»⁶. Dicho de otra manera, el hombre cuyo modo de substantividad es la «personabilidad», arranca de ésta para realizar su «personalidad», mediante un proceso de «personalización».

Ahora bien, es justamente en esta dimensión en la que, desde un punto de vista antropológico, se establece la unión entre lo ético y lo ontológico. El «ser» del hombre es, también, su «deber ser». V. V. WEIZSAECKER considera este «deber ser» como una de las categorías páticas del hombre. Desde este punto de vista se establece en la persona una tensión fundamental y constante entre «lo que es» y «lo que debe ser», tensión que inscribe la moralidad en la ontología misma de la persona humana. Es esta una de las más hondas divisiones del hombre, como ha visto JASPERS. Cómo supera este originario e intrínseco contraste, cómo realiza su unidad, definirá en último término la personal «substancia ética». Ciertamente que a él no se le entrega su propia humanidad de repente, sino como en boceto. Su tarea es conquistar su propia humanidad, apropiarse de su misma esencia o, mejor todavía, cumplir consciente y libremente su radical unidad ontológica.⁷ Para ello se «proyecta» delante de sí, se adelanta a sí mismo, y, después, se trasciende desde sí mismo, conquista su propio ser anticipado.⁸

Ahora bien: esta conquista de sí mismo, la realiza *comprometiéndose*, poniéndose a sí mismo en juego, en el momento de su decisión o aceptación libre y responsable.⁹ En cada presente de su elección plenamente humana, es todo su ser logrado el que se compromete, y todo su ser futuro el que se arriesga. «El presente, cargado de todo el pasado, lleva dentro de sí el futuro y su misión consiste en ponerlo en marcha» (J. MARIAS)⁷.

Cada acto de elección abre a la persona y a la libertad un repertorio de posibilidades y, por tanto, nos enfrenta de nuevo con la elección. Ciertamente *tenemos* que estar eligiendo siempre y *debemos* estar eligiendo siempre. Pero no se puede «absolutizar» totalmente esta «constante elección», como quiere SARTRE. Volveremos sobre la cuestión.

⁹Por otra parte, toda elección implica, necesariamente una renuncia. Y, con ella, se cierra a nuestro ser otro conjunto de posibilidades. Eticamente, se dice hoy, debemos de elegir nuestro ser auténtico y renunciar a nuestro ser inauténtico. Entendidas las cosas así, se puede correr el riesgo de caer en una especie de fatalismo de la elección. No hay que exagerar excesivamente la angustia de la elección. Ciertamente, en cada elección com-

6. F. J. CONDE, *Introducción a la antropología de Xabier Zubiri*, Alcalá, Madrid, 1953, p. 66.

7. J. MARIAS, *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, p. 410.

promete el hombre todo su ser; de las mil posibilidades que se le ofrecen, quizá sólo en una se encontrará plenamente. Entonces, cabe pensar, que el hombre, «eterno condenado a elegir», se encontrase en cada momento amenazado con «perdersé a sí mismo» de manera definitiva e irreparable. Se llegaría a un pesimismo inevitable. En realidad, más bien hay que afirmar que son muchos los senderos a través de los cuales podemos realizar-nos a nosotros mismos, aunque quizá no por todos en el mismo grado. «Todos los caminos conducen a Roma»: afirma la sabiduría popular.

Se nos pide que nos esforcemos por acertar en nuestras elecciones. Pero también el error puede ser fecundo: también él nos abre a nuevas posibilidades de valor: la de aceptar sus consecuencias y «cargar» con ellas; la de «aprender» y «aprehenderse». Sólo tropezando se aprende. No se puede desconocer el profundo sentido existencial que encierran el error, el dolor, el fracaso y, hasta el pecado. No hay ninguna situación desesperada totalmente. También ellas tienen su mensaje. Nos hemos podido «perder» realmente, pero entonces, inmediatamente, se nos abre la posibilidad de «recuperarnos». Desfallecer y renacer, esta es la fatiga inevitable del vivir del hombre. De alguna manera estamos comenzando siempre. Cada instante, es para el hombre, un nuevo punto de partida, desde el cual puede realizar su vida, darla contenido, hacerla cobrar sentido. Cuando ya no pueda convertir su vida en «valores de creación», puede desbastar e informar su «suerte» en «valores de vivencia» o, si no, en «valores de actitud», con lo cual sigue en su tarea de alcanzar libertad interior y consumir el sentido de su existencia. El francés condenado a estar entre rejas en el campo de concentración, en la novela de GHEORGHIU, es en su intimidad una fortaleza inexpugnable; cada vez que desde ella grita: ¡Salve esclavo!, toma conciencia y hace tomar conciencia a los demás, de la inabordable libertad del hombre y del perpetuo valor de la persona. El enfermo roto y deshau-ciado que sabe *libremente* aceptar con serenidad su propio dolor y muerte es capaz —escribe FRANKL— de hacer sentir al médico hasta un poco de vergüenza, pues mientras éste se considera incapaz de llevar a término su obra de salud en el terreno físico, el enfermo está consumando su tremenda obra de valor humano, en un terreno casi metafísico.

Es más todavía, se puede afirmar que el fracaso, el dolor, son hasta necesarios al hombre para no perderse a sí mismo, para realizar con autenticidad su destino. Ya la filosofía actual ha señalado cómo es en la angustia de estas «situaciones límites» cuando el hombre descubre, sobre todo, su propia intimidad, sus posibilidades más valiosas y el más hondo sentido de su vida. Nada como ellas «ensimisman», ni nos impulsan a aceptarnos como somos. La existencia auténtica exige el tránsito por «las noches oscuras del alma», de nuestro gran místico. Es más fácil perderse por el camino del éxito y del acierto constante, pues en él la amenaza del «man» heidegge-

riano con su superficialidad, su charlatanería, etc., induce casi inevitablemente a la caída.

En último término, tiene razón HEIDEGGER al afirmar que la autenticidad de la existencia, sólo se verifica cara a la muerte. Nuestra suprema tarea es preparar, hacer, construir nuestra propia muerte como término espontáneo y síntesis última de la vida auténtica! Esa muerte tremendamente verdadera sobre la cual ha escrito bellamente RAINER M.^a RILKE: «Señor: da a cada cual su muerte, su muerte adecuada; una muerte que salga adecuadamente del fondo de nuestra vida..., porque nosotros los mortales no somos más que la corteza y la hoja. Y todo tiende entre los humanos, como el fruto natural, hacia la gran muerte que cada cual lleva en sí».

Es en la angustia de las «situaciones límites», cuando se verifica la «conversión» existencial hacia la autenticidad, porque ellas nos hacen, sobre todo, tomar conciencia de que nos habíamos «perdido-ya». En realidad nos estamos perdiendo siempre, y debemos de esforzarnos por encontrarnos constantemente a nosotros mismos. Realizarse a sí mismo, es para el hombre, intento continuo de recuperarse a sí mismo. Desde este punto de vista, hay que reconsiderar también la forma de la elección humana: «elegir, para el hombre, es también re-elegir. Debe de estar continuamente «retomando» sus propias decisiones. Y así se le ofrece de nuevo la posibilidad de reafirmar sus elecciones y renunciadas, o de corregirlas. Es reafirmando y corrigiéndose, como el hombre tiene que ir realizando su ser en su vida. No hay ningún error o fracaso existencial que sea para nuestro ser y nuestra vida irreparable. Mientras quede un latido de nuestro corazón, nos queda en principio la posibilidad de recuperarnos a nosotros mismos desde la más honda raíz, de comprometernos en él total y auténticamente, de cumplirlo y llenarlo de valor y sentido. No hay nadie que se haya malogrado de tal manera que ante su propia muerte no se enfrente con la posibilidad, por remota que ésta sea, de retomar su existencia en bloque y orientarla hacia el valor, de la misma manera que no hay nadie capaz de realizarse a sí mismo y su personal destino en una total plenitud. La existencia humana queda perpetuamente abierta a sí misma: su ser perpetuamente enfrentado a su «deber ser»!»

Y SARTRE cree que la elección y la libertad del hombre tienen que ser necesariamente absolutas. El hombre o está enteramente determinado o es totalmente libre. Desde el momento que existe la elección y la libertad, estas han de existir absolutamente. Sin duda esta manera de pensar viene impuesta por los presupuestos históricos y metafísicos del filósofo francés.

Históricos, porque SARTRE no ha podido evitar la vieja influencia cartesiana; la conciencia que SARTRE descubre como «pura presencia ante sí»,

ignora totalmente toda la realidad mostrenca e inevitable del inconsciente, incluso del psicológico, y desconoce todo lo que la psicología profunda y genética están esclareciendo sobre el mismo.

Metafísicos, porque SARTRE trata de evitar, por encima de todo, definir al hombre como «naturaleza» y «esencia»; la libertad del hombre es entonces absoluta y total precisamente por todo lo contrario por lo que lo es la de Dios. Sólo Dios es absolutamente libre, porque sólo El es plenamente su Ser, porque sólo El es plenamente presente y poseedor de su Ser, puesto que sólo en El no se da la composición ontológica entre Esencia y Ser que abriera una brecha y una distancia en Sí mismo. El «para sí» de SARTRE sería absolutamente libre, por todo lo contrario: porque su ser es, propiamente, un «agujero» o «hueco de ser»: yo soy libre en cuanto y por cuanto no soy. La libertad absoluta de Dios es la libertad del *Ipsum Esse*, la del hombre sartreano, la de la nada.

La «aporía» central del hombre sartreano está en el absurdo de su proyecto de querer ser un «en si-para sí» que le encierra en una encrucijada insuperable: la de tener que estar siempre caminando tras su proyecto y deseo de ser, mientras que, por otra parte, ha de huir constantemente del peligro de abismarse y congelarse en la opacidad bruta y nauseabunda del «en sí». Como justamente ha señalado R. JOLIVET el error radical de SARTRE está en no haber acertado a concebir la esencia sino según el tipo de ser de la cosa, y de la cosa material. De aquí que la libertad de Sartre sea la libertad de la nada, del «hueco de ser», no sea libertad de nadie, de ningún sujeto que se hace a sí mismo, puesto que el mismo sujeto —«para sí»— consiste en ser libertad, elección, disponibilidad pura. Desde el momento en que el hombre quiere ser algo —o alguien— este se le convierte a Sartre en un «en sí» opaco, bruto y nauseabundo, como cualquier cosa, cualquier trozo de materia. Falta un genuino concepto del «en-sí» y «para-sí» del espíritu y, sobre todo, del espíritu encarnado que es el hombre y que analizará MARCEL.¹

✓ 3. ESTRUCTURA Y LIBERTAD

Las posibilidades de desarrollo, desenvolvimiento y elección del hombre están enmarcadas dentro de los límites de su propia esencia. Por lo pronto, hemos de señalar que entendemos por esencia aquello que distingue, limita y estructura el ser. El ser del hombre viene afectado de una doble potencialidad, por tener su ser recibido en una esencia, que está, a su vez, afectada de materialidad. De ésta segunda potencialidad arranca su devenir, su constitutiva necesidad de hacerse, pues lo inserta en la temporalidad propia del ser histórico.

El hombre no es ni su ser, ni su esencia, dice Santo TOMAS, y ha de tratar de conquistar ambos, de realizarse a sí mismo. Por eso tiene tiempo histórico, y no eternidad ni eviternidad como Dios y el Angel. En el tiempo ha de conquistarse a sí mismo, «llegar a ser el que es». Esto es válido para su libertad, que afecta constitutivamente a su mismo ser. La libertad del hombre no es la libertad sin más, porque tampoco su ser es el Ser sin más. Pero tampoco es plenamente «su» libertad, sino que esta ha de conquistarla, ha de realizarla en su vivir, porque tampoco se le ha dado desde el principio y plenamente su propia esencia, si no sólo de una manera radical.

A nuestro entender esta estructura radical que dibuja el ámbito de las posibilidades de desenvolvimiento del hombre y en la que se inscribe, por tanto, su «deber ser», debe de aprehenderse en dos direcciones: 1) Desde su misma constitución intrínseca, y 2) desde su apertura constitutiva a un sistema de relaciones ónticas o transcendentales. Ambos puntos de vista se implican mutuamente, puesto que el ser del hombre está estructurado ya radicalmente, no es ni llega a ser sino en función a ese sistema de relaciones ónticas, «su mundo», al que está abierto y en el que está inmerso; al que está ligado constitutiva y necesariamente y del que está, al mismo tiempo, radicalmente liberado.

1. La intrínseca estructura constitutiva del hombre, debe ser enfocada hoy, a nuestro entender, desde tres ángulos diferentes: desde la teoría de los estratos de la personalidad, desde el punto de vista funcional, y desde el punto de vista ontológico.

El primer punto de vista, el de la *teoría de los estratos de la personalidad*, ha de mantener junto con la concepción fundamental de la integración de las funciones en niveles sucesivamente superiores de más amplias posibilidades de intimidad, de adaptación y de desarrollo, la idea de la unidad radical del hombre.

Los estratos de la personalidad pueden ser descritos como *aquellos niveles de organización vital que integran las funciones según una progresiva complejidad y perfección, abriendo al ser vivo nuevas posibilidades de autonomía, adaptación y desarrollo*. Enraizando con la vieja tradición griega y escolástica, y con acuerdo básico con los aportes de la antropología moderna, resulta inevitable una concepción tripartita que distinga los niveles *biótico, psíquico y noético*.

Buscando una máxima generalización que pueda ser aplicada a los distintos estratos o niveles de integración, podemos distinguir en estos mismos niveles tres tipos de funciones, con lo que *el punto de vista funcional se articula con la teoría de los estratos*.

Estas funciones pueden ser concebidas como *aquellos procesos generales, mediante los cuales el sujeto vivo se comporta operativamente a nivel de sus distintos estratos, y en relación con su entorno circundante o*

perimundo. Vienen caracterizadas, en primer lugar, por su inmanencia fundamental, por lo que pueden ser consideradas como la expresión y la expansión del sujeto mismo en el despliegue de su ser y posibilidades. De aquí, su incuestionable sentido teleológico, constantemente señalado por la psicología escolástica, que interpretó las funciones inmanentes en el sentido del perfeccionamiento y desarrollo del sujeto mismo del que emanaban.

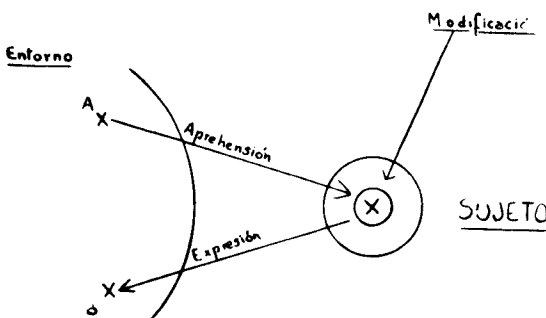
Adoptando un esquemático general y sencillo podemos distinguir tres tipos de funciones: a) *funciones de aprehensión* o de incorporación intus-susceptiva o intencional de elementos del entorno, que se ofrecen en forma de alimentos, estímulos, objetos... Abarcaríamos —en ellas— los procesos de alimentación, figuración, conocimiento, etc.; b) *funciones de expresión* o acomodaciones, proyecciones, y respuestas del ser vivo sobre su entorno..., abarcaríamos los procesos reflejos, tendentivos, apetitivos, volitivos, etc.; c) *funciones de modificación* o alteraciones que en los anteriores procesos se verifican en el sujeto... Desde la «mneme» en el sentido de SEMON, hasta los procesos afectivos, emotivos, sentimentales.

Estas tres formas fundamentales de función se desarrollarían en creciente complejidad y perfección en los tres estratos o niveles de integración vital de la personalidad, dando lugar a la unidad dinámicamente estructurada de la misma.

Es inevitable en este momento hacer una alusión a la neurofisiología. No se puede urgir excesivamente, hoy día, el paralelismo o correspondencia neuro-psicológica. Tampoco se puede ignorar que éste, con la suficiente amplitud de márgenes,

es casi un hecho adquirido. Nuestra descripción intenta ser lo suficientemente general para poder abarcar, también, los más modernos aportes de la neurología. La organización del prosencéfalo se nos muestra también como «estratificada», mientras que, por otra parte, la escuela rusa de PAVLOV y colaboradores nos han dejado el aporte fundamental de la comprensión neurofisiológica sobre la base del funcionamiento reflejo que se extiende hasta la misma dinámica cortical.

Señalemos finalmante, que E. KRETSCHMER, ha formulado las leyes que rigen la integración de los centros nerviosos en los niveles prosencefálicos (diencefalo-paleoencéfalo y neoencéfalo):



a) La persistencia escalonada de los centros inferiores, que no se extinguen a medida que progresa la telencefalización, sino que se integran en la organización unitaria del S. N., funcionando «al servicio» de centros superiores.

b) La traslación funcional hacia centros superiores, en el sentido de que funciones que eran desempeñadas por centros más primitivos son cedidas, más o menos totalmente, a centros más evolucionados.

c) La posibilidad de emancipación neuro-fisiológica o neuro-patológica, de centros inferiores, a consecuencia de la inhibición de los superiores, con la liberación consecuente de funciones de significado arcaico. Por otra parte los más recientes estudios sobre el Sistema Reticular de Activación nos presentan funcionalmente al mismo como responsable de la «concienciación» cortical, de la selección de estímulos y modulado de respuestas, y de la integración de la actividad nerviosa total.

Este punto de vista de la neurofisiología coincide con la teoría de los estratos de la personalidad, que hace concebir formalmente a la misma como un sistema radicalmente unitario y totalitario. Las funciones peculiares de cada estrato sólo gozan de una autonomía relativa y parcial, y sólo resultan aprehensibles en función de la totalidad. Diríamos que en la unidad del todo es donde cobran su sentido y su comprensión. Cada uno de los estratos de la personalidad no constituye un sistema cerrado que se afirmase en sí mismo y se agregase a los demás. La persona no es el resultado de la sumación de una planta, un animal y un espíritu. Sino un sistema unitario dinámicamente estructurado y configurado.

Los estratos más inferiores quedan abiertos «por arriba» apuntando y exigiendo formas superiores de integración y equilibrio, que se cumplen en los superiores. Estos, a su vez, se apoyan fundamentalmente en las funciones abiertas de los inferiores a las que complementan. De aquí el peligro de una concepción excesivamente univocista de las funciones bióticas y psíquicas de la persona: las funciones biológicas del hombre están radicalmente psicologizadas y noetizadas; las psicológicas, biologizadas y noetizadas, etc. Profundamente escribe JASPERS⁸ «...en el hombre la realidad biológica no se deja separar de la realidad espiritual, esto quiere decir que al hombre no se le puede concebir primero como una especie zoológica que se pudiera desarrollar como tal y a la que después, un día el espíritu se le hubiera agregado como algo nuevo. El hombre debe ser aun dentro de lo biológico, ya biológicamente en su origen, algo distinto de todas las otras vidas»⁸.

Quizá cabría hablar aquí de una «analogía inaequalitatis» en el senti-

8. K. JASPERS, *Origen y meta de la Historia*, Rev. de Occ., Madrid, 1950, p. 46.

do de CAYETANO. En la misma dirección de pensamiento define ZUBIRI «la habitud radical del hombre como inteligencia sentiente o sensibilidad inteligente. No se trata, pues de que en el hombre haya una especie de función intelectual montada sobre una función sensitiva. Lo intelectual y lo sensitivo son dos vertientes de una realidad única»⁹.

Es interesante en este momento detenernos brevemente en las ideas centrales de antropología desarrolladas por ZUBIRI, al menos tal y como han podido llegar a nosotros. Parece fundamental en la antropología zubiriana el concepto de «formalización» de las funciones que había que entender como posibilidad de crear situaciones nuevas.

El progreso de la formalización implicaría «habitudes» nuevas, es decir, nuevas maneras fundamentales de habérselas con las cosas. Pues bien, se afirma que «si suponemos el mecanismo de formalización llegado a un punto en que a fuerza de complicación e individualización el organismo pierda la posibilidad biológica de dar una respuesta adecuada, nos encontraríamos ante un tipo de organismo que sería biológicamente inviable si no se hiciera cargo de la situación, y exigiría por sí mismo, biológicamente, la intervención de una realidad nueva que no se da en ningún caso del puro sentir animal: la inteligencia»¹⁰. Este texto no tiene desperdicio: como resultado de una progresiva complicación del proceso de formalización, un sistema bio-psíquico ha quedado abierto en sí mismo, por lo que ha quedado sin posibilidad de dar una respuesta adaptativa adecuada: exige para ello ser completado «por arriba» por una realidad superior que inscriba una nueva «habitud» —la de hacerse cargo de la situación— para que se cierre así una nueva forma biológica de adaptación más elevada y perfecta. Esta nueva habitud que define a la inteligencia, significa sin más que el sujeto vivo que es la persona pasa sencillamente a estar abierto a la realidad, a «estar en la realidad».

La inteligencia se instala formalmente en la línea de ser, dice A. A. ORTEGA; es decir, las cosas que eran para el animal «estímulo», para el hombre pasan a ser «realidad». El hombre es un sujeto que se mueve entre *realidades*.

Ahora bien, ZUBIRI afirma que esta inteligencia humana es una «inteligencia sentiente» y recalca firmemente la unidad radical del conocimiento humano. «Los sentidos humanos, cada uno de ellos, la vista, el oído, el tacto, no dan solamente al hombre una cualidad que es real, le dan a una, en la impresión de la misma, la impresión real de esa cualidad. La inteligencia no es una facultad unificadora de sensaciones, sino el principio de la unidad de los sentidos como modo de darnos la impresión de

9. F. J. CONDE, l. c., p. 62:

10. F. J. CONDE, l. c., p. 60.

realidad. No es, pues, algo que se agrega a otras facultades. De la misma manera que no se obtiene un animal agregando la función de sentir a un vegetal, tampoco se obtiene un hombre sumando la función de intelegir a un animal. Los estímulos para el animal no son reales ni irreales, son arreales. El hombre se mueve siempre entre realidades. A veces se mueve entre realidades que no lo son efectivamente, que son irreales; pero si puede moverse entre irrealidades es porque inexcusablemente es un animal de realidades» ¹¹.

Digamos que, a nuestro entender, esta manera de concebir la inteligencia de ZUBIRI está substancialmente de acuerdo: *primero*, con la antigua tesis tomista que afirmaba una estrecha relación entre el «fantasma» y el entendimiento, ya que el proceso cognoscitivo intelectual, había de revertir, «*per quandam conversionem ad phantasmata*», según reza la fórmula tomista tradicional; en *segundo lugar*, con la moderna psicología de la percepción, verdadera encrucijada entre «sensibilidad» e «inteligencia» y que ha pasado a ser el punto nodal mismo de la psicología del conocimiento: GEMELLI, KRETSCHMER, etc., hablan de un necesario factor intelectual, que es el que completa el proceso de la percepción, y hace que percibamos, en el conjunto de elementos sensoriales estructurados y configurados, un «significado» y una «impresión de realidad», de que estamos ante «cosas reales» y no ante simples representaciones o imágenes.

También, el sistema biológico de tendencias del hombre, ha alcanzado tal holgura que, lejos ya del sencillo automatismo, ha quedado abierto e incompleto. El «animal» que hay en el hombre no puede alcanzar la respuesta adaptativa perfecta porque su sistema de tendencias queda dinámicamente abierto e indeterminado. Su vialidad sólo es posible si sobre él se inscribe el *espíritu libre* que resuelva su indeterminación con la autodeterminación. En éste sentido son las mismas tendencias del hombre las que «exigen» la libertad del hombre, la intervención de la decisión.

En este sentido parece moverse ZUBIRI: «Si el mecanismo de las tendencias del hombre fuera un ajuste y la adaptación una resultante de las tendencias, no es que la libertad no existiría, sino que no hubiera ocurrido nunca el fenómeno de la conciencia. Precisamente porque el hombre existe como realidad inconclusa, por ser las tendencias inconclusas, es por lo que queda abierta el área de mi intervención. En el momento en que afloran a la conciencia, las tendencias, no sólo tienden, sino que se presentan como una pretensión. La situación reclama que yo me haga cargo de ella, reclama mi intervención. ¿En qué consiste esta intervención, este reclamar? La intervención está exigida por las tendencias

11. F. J. CONDE, l. c., p. 63.

mismas. De una manera inicial y radical, análogamente a como el tener que resolver la situación emerge de estas tendencias. La libertad está exigida por lo que no es la libertad, esto es, por las tendencias. No es exacto decir sencillamente que las tendencias se dejan gobernar por la razón. No es que las tendencias se dejen gobernar, sino que exigen que, en un momento determinado, el hombre ejercite estos actos por los que se gobierna... Es la estructura íntima de las tendencias quien abre la posibilidad de hacerse cargo de la situación y, por tanto, del ejercicio de la libertad. Las tendencias exigen que el hombre intervenga, que el hombre sea libre...»¹².

El ser vivo está, considerado biológicamente, indestructiblemente ligado con su entorno, y teniéndose que «adaptarse» a él. La manera fundamental que tiene el ser vivo de habérselas con las cosas de su entorno, constituye su «habitud». La habitud del hombre ha de ser la de hacerse cargo de la situación —inteligir—, pues si no quedaría como un sistema biosicológico inconcluso y, por tanto, inviable. Y esto, porque el grado de «formalización» ha llegado en él a tal momento de complejidad y complicación que su cuadro perceptivo deja abierta su sensibilidad y exige la intervención de una realidad nueva que es la inteligencia, que le ofrezca las cosas no como estímulos, sino como realidades; de la misma manera las tendencias que en el animal ajustan la respuesta precisa, quedan en el hombre inconclusas y exigen por lo tanto ser completadas mediante «mi» intervención libre.

Ahora bien, las consecuencias de lo que acabamos de decir se proyectan tanto en el orden del sujeto vivo, como en el de la adaptación y en el genético-evolutivo:

a) *En el orden subjetivo*; quiere decirse que se ha logrado un nuevo tipo de «substancialidad»: el hombre inscribe en la realidad de la materia viva, algo enteramente nuevo: *la intimidad*. Hay ahora propiamente un Yo, un sujeto, una persona. ZUBIRI ha llamado a este nuevo tipo de substantividad: personicidad. Según esto, el hombre representaría la «personificación inteligente de la vida». El animal «siente», pero no «se» siente. No tiene radicalmente este «me», este «yo», del que parece brotar toda su vida y en el que convergen y se integran todas sus funciones. No es, como el hombre, «sui ipsius».

Toda vida, por elemental que sea, implica un comienzo de desgaje de la naturaleza, un repliegue sobre sí misma. En todo ser vivo hay un deslinde, un destacarse del entorno, cierta intimidad y autonomía. Pero

12. X. ZUBIRI, citado por J. ROF CARBALLO, *Cerebro interno y mundo emocional*, Labor, Barcelona, 1952, p. 443.

estos anuncios sólo se cumplen totalmente en el hombre, que se recoge ya plenamente sobre sí, «reditio completa», como decía Santo Tomás. Sólo el hombre es capaz de incidir sobre sí con plena radicalidad, sólo él tiene propiamente intimidad.

Esta coincidencia del ser sobre sí, implica una radical superación de la materia, que por su misma naturaleza no es capaz de volver sobre sí misma de una manera completa, y define la espiritualidad. De ella depende su auto-presencialidad y su auto-poseción. En otro lugar hemos escrito: «el hombre es capaz de distanciarse, recogerse de todas las cosas, y replegarse dentro de sí; de estar consigo mismo y poseerse a sí mismo». «Ser hombre es estar profundamente sólo», dice Hölderlin. Para Santo Tomás la «forma» del hombre, no era una forma «effusa», derramada en el «fuera», en las cosas, si no que se recogía en sí misma, e incidía sobre sí, con una reflexión completa: en el hombre hay una «auto-presencialidad» y una «auto-poseción» radical de sí mismo» (E. FREIJO)¹³.

b) Intimamente en conexión con esta dimensión radical de la persona de afirmar su intimidad como espíritu, está la nueva *relación adaptativa con el entorno*, con «su mundo». El espíritu logra por ser tal una superior forma de equilibrio con el medio circundante, que ha sido caracterizada por A. A. ORTEGA por la «objetividad». Porque el sujeto es capaz de recogerse en sí, será igualmente capaz de distanciarse, alejarse de las cosas. El hombre no está inmerso y derramado en las cosas, como el animal, para el que éstas son sólo «estímulos» que le afectan y determinan respuestas prefijadas. Sólo la metódica ceguera para la intimidad del «behaviorismo» o la «reflexología», puede analizar las cosas de esta manera parcial. El hombre se destaca de su mundo, al que está, por otra parte, constitutivamente ligado: las cosas són para el hombre «objetos» que se le enfrentan y se le ofrecen, pero de las que está ya radicalmente liberado; son seres, realidades, que están ahí, «frente» a él, que se le «pro-ponen».

De aquí que su respuesta a los «objetos» no puede estar previamente elaborada; no sea estereotipada ni automática, ni prefijada: es «él» el que ha de responder, aceptando o rechazando estos «objetos», definiéndose ante ellos; por eso su respuesta es libre. SCHELER ha visto bien cuando ha afirmado que el hombre es el único animal que puede lanzar un «no» a la realidad, no está «necesitado» por ella: los automatismos bio-psicológicos, sus estereotipos dinámicos, quedan inconclusos, abiertos, y han de «cerrarse» para elaborar la respuesta, mediante la intervención personal

13. E. FREIJO, *Freud y la religión*, en prensa.

de un «Yo» que delibera, elige y decide, porque es dueño y señor de sí mismo, porque está ya constitutivamente liberado.

c) A propósito de esta radical liberación del ser del hombre, que transforma su «entorno biológico» en un «mundo», son por demás interesantes las investigaciones *genéticas* de J. PIAGET sobre la inteligencia y la modalidad. J. PIAGET, que adopta un punto de vista similar al de la Psicología de la forma, aunque amplificado por una consideración evolutiva, define la inteligencia por referencia a su punto de llegada, como «aquél estado de equilibrio hacia el cual tienden todas las adaptaciones sucesivas de orden sensomotor y cognoscitivo, así como todos los intercambios asimiladores y acomodadores entre el organismo y el medio»¹⁴.

Ahora bien, a este terminal y supremo estado de equilibrio se llegaría por el aumento de la «distancia gradualmente creciente de los intercambios, o sea, del equilibrio entre una asimilación de realidades cada vez más alejadas de la acción propia y de una acomodación de ésta a aquéllas». Los estímulos pueden ser cada vez menos inmediatos en el espacio y en el tiempo —percepción, hábito, memoria— y las respuestas cada vez más distanciadas y alejadas. Hasta que finalmente se logra un equilibrio adaptativo que supera todo límite espacio-temporal —es decir, las condiciones mismas de la materia— buscando una suprema adaptación a la totalidad de la realidad: «únicamente la inteligencia, capaz de todas las sutilezas y de todos los subterfugios por la acción y por el pensamiento, tiende al equilibrio total con vistas a asimilar el conjunto de lo real y a acomodar a él la acción que ella desase de su sujeción al *hic* y al *nunc* iniciales».

Desde un punto de vista genético-evolutivo, creemos que hay que afirmar igualmente que la dirección del desarrollo del sujeto, se orienta en el sentido de la búsqueda de una máxima intimidad, una mayor liberación del entorno o autonomía y una máxima posibilidad de equilibrio. En el mismo sentido apuntan las investigaciones de PIAGET sobre el desarrollo de la moralidad en el niño.

Ahora bien, la inscripción de la intimidad, de la autonomía respecto del entorno, y de la adaptación con el conjunto de lo real, implican la aparición de una nueva realidad que logre la superación de las condiciones de la materialidad. Por lo que entre las distintas formas de equilibrio de complicación gradualmente creciente, la aparición de la inteligencia puede resultar comprensible mediante una continuación exigitiva, pero no mediante una continuación esencial. El espíritu es lo radicalmente nuevo, que en su origen excluye toda materialidad de procedencia: exige

14. J. PIAGET, *Psicología de la inteligencia*, Psique, Buenos Aires, 1955, pp. 19-23.

proceder por creación, y «dejar de ser» por aniquilación: estamos ante la raíz de la inmortalidad.

Es así como este rápido bosquejo sobre la teoría de los estratos de la personalidad y el punto de vista funcional, nos lleva, finalmente, al punto de vista ontológico. La psicología y antropología contemporáneas tratan de evitar, frecuentemente, este punto de vista, preocupadas por no rebasar el ámbito fenoménico. En realidad este intento suele resultar fallido, y la antropología —como, en otro terreno, la física— acaba necesitando de conceptos que han de señalar realidades que no son simplemente fenoménicas. Los mismos esfuerzos, del neo-positivismo vigente —tan valiosos en otros aspectos— resultan, en última raíz, ineficaces, en este sentido.

El punto de vista ontológico nos debería detener aquí, con la revisión y actualización de la clásica articulación aristotélica: «ousía» —«dynamis»— «enérgeia» (substancia-potencia-acto). Creo que nos saldríamos, sin embargo, de nuestro intento inmediato. Por lo que nos limitaremos a remitir a unas substanciosas páginas de X. ZUBIRI en su artículo «el ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina», y a los profundos análisis ontológicos que A. A. ORTEGA ha desenvuelto en su artículo «Dios y el problema del mal».

De este último autor tomamos la siguiente referencia: «el ser espiritual se caracteriza precisamente por ésto: por ser un ser que es capaz de reversión sobre sí mismo hasta su propia dimensión de ser. Desde aquí se abre al ser, a todo ser. Se abre en dos direcciones: en una dirección de Verdad —de aparecimiento, de desvelación del ser— como entendimiento, y en una dirección de Bien —de tendencia al ser manifestado— como voluntad. El entendimiento puede conocerlo todo desde el ser, y la voluntad amarlo todo también desde el ser mirado por ella, en razón de bien. Se abre, pues, desde su ser, es decir, desde su «mismidad» formalmente lograda, al ser de cada ser, trascendida toda esencialidad»¹⁵.

En las anteriores palabras, A. A. ORTEGA, ha afirmado, tanto la radical liberación del ser del espíritu que proviene de su capacidad de volver sobre sí mismo hasta su propia dimensión de ser, como la radical liberación de las facultades espirituales —entendimiento y voluntad—, que proviene de su condición de «potencias objetivas», en el sentido del autor, es decir, entendida la «potencia objetiva» como «aquella dimensión desde la cual determinados seres vienen referidos o se orientan potencialmente a otros, pero en tanto que éstos son «objetos». Por lo mismo, no desde su entidad

15. A. ANDRES ORTEGA, *Dios y el problema del mal*, II Semana de Filosofía, Inst. Luis Vives de filosofía, CSIC, Madrid, 1955, p. 335.

real física, sino desde su dimensión más honda metafísica. Es decir, desde su dimensión de ser. Desde la cual adquieren una radical libertad...»¹⁶.

De aquí que, propiamente, la dimensión de Verdad en que se mueve el entendimiento, y la dimensión de Bien en que se mueve la voluntad, no sean en realidad nada que «limiten» sus propias actualizaciones y actividades, sino el ámbito mismo de suprema universalidad por el que se constituyen formalmente en «potencias objetivas», radicalmente liberadas. Verdad y Bien no «necesitan» al entendimiento y a la voluntad, sino que las «liberan» radicalmente como potencias de «entender» y de «querer». Así, creemos, que —miradas las cosas desde esta radicalidad— no tiene sentido la afirmación de que, por ejemplo, la voluntad no es libre con referencia a su objeto formal, el «bonum in commune», y mucho menos todavía, ello implica ninguna limitación a la libertad de la voluntad.

4.—LAS INSTANCIAS DE LA PERSONALIDAD Y SUS PRINCIPIOS REGULATIVOS

Los límites a la libertad de la voluntad del hombre le han de venir de las zonas de ser no esclarecidas por su entendimiento, ni poseídas por su voluntad. Podemos llamar a estas zonas «inconscientes», pero digamos entonces, inmediatamente, que este inconsciente no es sólo «biológico», ni «psicológico», sino también «espiritual». Los modernos psico-fármacos atarácicos —como la clorpromacina, la reserpina, los meprobamatos, la benacticina, etc.—, «liberan» porque actúan sobre las estructuras neurológicas que se encuentran a la base de la llamada «timopsique». La «psicoterapia», en el sentido del «psicoanálisis» de S. FREUD, o, incluso, de la «psicología individual» de A. ADLER, «liberan» porque resuelven los conflictos dinámicos a nivel del inconsciente psicológico. Pero no hay que olvidar que también pueden «liberar» la «logoterapia» de V. E. FRANKL, o los análisis heideggerianos de L. BISWANGER o M. BOSS. Y esto ocurrirá porque se resuelven conflictos axiológicos y existenciales que se desenvuelven en un nivel superior.

Llegamos con esto a una conclusión de gran trascendencia: la condición de «consciente» o de «inconsciente» no ha de adscribirse sin más a un determinado estrato o nivel de la personalidad. Las zonas «superiores» de ésta no son, sin más, las «conscientes», ni las «inferiores», las «inconscientes».

En el desarrollo de la teoría, psicoanalítica, FREUD se encontró con esta identidad y hubo de superarla, empujado por los hechos de su experiencia

16. A. ANDRES ORTEGA l. c., p. 321.

psicológico-clínica, lo que supuso un gran avance en el desarrollo teórico del psicoanálisis. En un principio le había bastado una representación *descriptiva* de la psique, tomando como criterio la cualidad de la «consciencia». Distinguió tres sistemas: consciente (Cc.), preconsciente (Prc.), e inconsciente (Inc.). Según este primitivo esquema freudiano, el *sistema consciente* (Cc.) comprende todo aquello que actualmente posee el carácter de ser consciente; el *sistema preconsciente*, (Prc.) comprende aquello que no poseyendo la propiedad de lo consciente, es capaz de devenir consciente. Descriptivamente se trataría de algo inconsciente. Freud prefiere denominarlo latente, porque es capaz de consciencia. En este sistema se encontrarían las «huellas mnésicas»; el *sistema inconsciente* (Inc.), lo que tanto descriptiva como dinámicamente se comporta como tal. No es capaz de consciencia a no ser con la ayuda del psicoanálisis. Sin embargo, aún incapaces de consciencia, las representaciones inconscientes son dinámicamente eficaces y pueden provocar en la vida anímica las más variadas consecuencias. Lo inconsciente era «lo reprimido».

Con esta esquematización, FREUD se había apartado definitivamente de la psicología tradicional, de inspiración cartesiana, que identificaba «lo psíquico» con «lo consciente». Había descubierto «el inconsciente psicológico» con su gran eficacia dinámica, y con ello inauguraba una nueva etapa en la Historia de la Psicología. Pero el intento de lograr una representación teórica que diera suficiente cuenta del desarrollo dinámico de la «psique», de los conflictos energéticos que mostraban sus pacientes, de las fuerzas, en gran medida inconscientes, que en ellos se entrelazaban..., le obligó a sustituir esta representación descriptiva —que resultaba muchas veces insuficiente—, por otra tópica, más compleja y elaborada.

- Según el nuevo esquema *tópico* freudiano, en el dinamismo de la psique juegan tres *instancias* de progresiva diferenciación, y en las cuales las cualidades de «consciente» e «inconsciente» se entremezclan y no resultan privativas de ninguna de ellas. Estas instancias son: el Ello, el Yo y el Super-Yo.

El *Ello* es la formación básica, la más elemental y arcaica. En ella arraigan los distintos componentes de los instintos fundamentales: el erótico, o instinto de vida, y el agresivo, o instinto de destrucción y muerte. El Ello se rige por el principio del placer, que se origina por la descarga tensional de los instintos. Todo el contenido del Ello es dinámicamente inconsciente. En él se acumulan no sólo aquello que fue reprimido en el transcurso de la vida personal, sino también los resultados de la experiencia de la especie, que, como «herencia arcaica», han llegado a imprimirse en el Ello. El Ello es, pues, la formación psíquica primordial y originaria; inconsciente, irracional, instintiva y desposeída de toda organización estructural.

De la superficie del Ello se va diferenciando paulatinamente la segunda instancia psíquica: el Yo. El Yo es una modificación de parte del Ello, debida a la influencia del mundo exterior. Desde sus capas más exteriores y superficiales, el Ello se ha puesto en contacto con el mundo exterior, por medio de la percepción. De esta manera se va diferenciando el Yo, que busca regirse por el principio de la realidad. El Yo representa ya una organización coherente, que integra la consciencia (aunque algunas de sus funciones sean también inconscientes), domina el acceso a la motilidad, es decir, la descarga de las excitaciones instintivas en el mundo exterior, fiscaliza los intentos de los instintos, verifica la represión. «El Yo representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuesta-mente al Ello, que contiene las pasiones»¹⁷.

A partir del Yo va a tener lugar la diferenciación de la tercera instancia: el *Super-Yo* o Ideal del Yo. Es el heredero internalizado de la autoridad paterna que regia la conducta del niño, y por tanto, el representante de las aspiraciones éticas del hombre: sus funciones son: la auto-observación, la conciencia moral, la censura onírica y la influencia principal en la represión (FREUD). Grandes porciones del *Super-Yo* pueden permanecer inconscientes, por lo que puede darse que su autocrítica, sus imperativos y el subsiguiente sentimiento de culpabilidad sean inconscientes.

Con la introducción de la representación tópica, Freud había cometido una nueva audacia en psicología de importantísimas consecuencias, pues ahora había negado la identidad del Yo con la consciencia. El Yo contaba con sus «mecanismos de defensa» inconscientes. Por otra parte, también el *Super-Yo*, y quizá el Ello, podían tener zonas conscientes.

Esta representación tópica, había de completarse con la *económica*, que adscribía a cada instancia un principio regulador de su conducta. Los instintos del Ello vendrían regulados por el *principio del placer*: la acumulación de tensión instintiva energética producía displacer, y su descarga, placer. El Ello buscaba satisfacer sus instintos de una manera directa si nada se oponía a su descarga, y de una manera indirecta, mediante compromisos, enmascaramientos o sublimaciones, si el camino no se encontraba expedito.

Los mecanismos del Yo funcionaban guiados por el *principio de la realidad*, siguiendo al cual, el Yo trataba de cumplir la difícil tarea de equilibrar las tensiones instintivas del Ello, las exigencias morales del *Super-Yo* y la oposición, muchas veces dura, que a ambos oponía el mundo exterior.

17. S. FREUD, *El Yo y el Ello*, o. c., S. Rueda, Buenos Aires, t. IX, p. 206.

Finalmente, las exigencias e imperativos del Super-Yo vendrían regidos por el *principio de autoridad*. Ciertamente que FREUD no ha usado nunca esta denominación, pero, sin duda, el concepto es típicamente freudiano, pues el Super-Yo es el heredero interiorizado de la imagen infantil del padre que como instancia ética, sigue imponiendo al Yo sus preceptos y prohibiciones: se intentaba así una explicación genética de la cualidad esencial y constitutiva de la moral: la obligatoriedad. Por eso ha podido caracterizar CH. BAUDOIN con todo acierto, al principio de autoridad como el rector de la actividad del Super-Yo.

Con esta representación tópica, el psicoanálisis conseguía un punto de vista nuevo desde el cual abordar el problema de la estructura de la personalidad. FREUD ha hablado de «instancias», JUNG se limita a constatar la aparición de «personajes» en los sueños o en la imaginación del individuo que invitan a un verdadero diálogo con el Yo, CH. BAUDOIN, que retoma el tema en busca de una síntesis superior, habla de los «compañeros del Yo». Sin duda nos encontramos ante constataciones de realidades psíquicas que se dejan difícilmente definir o conceptualizar, quizás porque remitan inevitablemente hacia una meta-psicológica, a una especie de filosofía psicológica.

De aquí que, a nuestro entender, el nuevo camino abierto por el psicoanálisis implica un ahondar en la dimensión de profundidad de la estructura de la personalidad y, en este sentido, una cierta vuelta de la psicología a los cauces de la tradición aristotélico-tomista, que nunca olvidó esta dimensión, como hemos señalado con anterioridad. Claro que sería demasiado precipitado intentar identificar los nuevos conceptos, todavía poco elaborados, con la vieja idea de las «potencias» o «facultades» del alma, por muchas que sean sus semejanzas: se enfoca aquí el objeto desde un ángulo distinto.

JASTROW critica fuertemente a FREUD este paso al «atributismo», con la «mitología» del Ello, Yo, Super-Yo, porque «acepta como realidad un concepto abstracto elaborado por el pensador para la conveniencia de su pensamiento»¹⁸. Este «atributismo» sería propio de una mentalidad teutónica. Pero no es cuestión de entrar aquí en la justificación de la necesidad de una Antropología teórica, que JASTROW parece querer evitar, quizá llevado también por el peso demasiado unilateral de una mentalidad y de una tradición psicológica americanas. Interesa, sin embargo, constatar cómo con el nuevo giro, FREUD vuelve a engarzar la psicología experimental con la Antropología filosófica al estilo del viejo modo de ver tomista. Los mismos esfuerzos de JUNG por mantenerse rigurosamente en

18. J. JASTROW, *Freud: his dream and sex theories*, N. Y., 1948, p. 220.

el terreno de la experiencia no hacen sino abundar en la legitimidad de este paso.

Las instancias de la personalidad serían «agrupamientos o sinergias muy vastas, especies de «sub-personalidades», es decir, grandes regiones energéticas que subordinan a sí elementos organizados para ejercer una acción de una cierta coherencia y de un sentido definido» (BAUDOUIN)¹⁹.

Es inútil intentar adscribir a éstas instancias funciones determinadas en el sentido en que las hemos definido con anterioridad, pues participan de varias de ellas, aunque en distinto grado y, también, según peculiar modalidad. Tampoco se sitúan, claramente, en un determinado estrato o nivel de integración, pues incluso las más «biológicas» deben ser vistas —en la totalidad de la persona humana— como «espiritualizadas» en alguna medida y viceversa. Se trata aquí, como hemos señalado, de una integración que añade una tercera dimensión en profundidad a la estructura de la personalidad. La condición de «consciente-inconsciente» es participada en distinto grado y cualidad por las instancias de la personalidad. Y lo mismo se debe afirmar de la libertad.

Ahora bien las tres instancias de la psique, descritas por FREUD, se mostraron insuficientes para dar cuenta de todos los fenómenos, manifestaciones y dinamismos de la personalidad que la psicología profunda fue descubriendo. Esto dependía, en gran parte, de la insuficiencia de los prejuicios filosóficos que restó posibilidades al fundador del psicoanálisis para captar el «alma» en toda su profundidad. Ciertamente que con el Super-Yo, FREUD dio alguna entrada en los esquemas psicoanalíticos a «la esencia superior del hombre», «a lo que hay de elevado, de moral, de supra-personal en el hombre». Pero, con ello, FREUD no hacía sino abrir un nuevo camino que se iba a mostrar por demás fecundo.

Ya a ADLER los esquemas freudianos resultaron enteramente insuficientes. Para él, el sentido de la vida estaba en la realización de Sí-Mismo y la «superación era la ley fundamental de la vida». Ahora bien, el logro de esta finalidad pasaba necesariamente a través del Nosotros, de la comunidad. Lástima que ADLER tan fino observador y tan excelente pedagogo no haya desarrollado, también, una suficiente construcción científica y teórica. La teoría antropológica del Nosotros ha sido así quizás más estudiada desde el lado fenomenológico por la antropología existencialista, que profundizada desde el lado psicoanalítico. El hombre lleva dentro de sí a la Humanidad entera. En síntesis, podemos decir que en la dirección de la psicología de ADLER, el dinamismo psíquico habría que explicarlo desde tres instancias: Yo, Nosotros, Sí-Mismo.

19. Ch. BAUDOUIN, *De l'instinct à l'esprit*, Etudes carmélitaines, Desclée, Brujes, 1950, p. 207.

El Yo, la primera de ellas, forma el *estilo de vida*, la *ley de su movimiento* en los primeros años de la infancia, y viene desde su origen movido por la ley de superación, por la tendencia creadora hacia un «plus», un «arriba», puesto que «ser hombre quiere decir poseer un sentimiento de inferioridad (de minusvalía) que nos impele de continuo hacia su superación»²⁰.

Ahora bien, la línea ascendente que, a través de la *tendencia de superación*, va desde el Yo al Sí-Mismo, ha de pasar e incorporar al Nosotros, mediante el desarrollo del *sentimiento de comunidad*, segunda tendencia básica y fundamental. Es la solución de los tres problemas básicos del amor, la profesión y el prójimo que plantea el Nosotros inexorablemente al destino del hombre, lo que permite al Yo desarrollar sus valores, integrarse en la comunidad y realizarse a Sí-Mismo y su personal destino. La neurosis sería el resultado del fracaso de este desarrollo, motivado por un excesivo complejo de inferioridad que rehuye colaborar eficazmente con los demás, aunque siempre mantiene su sentido de acto creador que busca, aunque por caminos falsos, mediante «arreglitos ficticios», lograr una solución a la tendencia de superioridad.

C. G. JUNG ha partido también del Yo y, todavía de manera más clara que ADLER, ha puesto en la aspiración a la realización de Sí-Mismo la esencia misma del llamado *proceso de individuación*, que constituye el eje de la psicología y psicoterapia jungiana.

Ahora bien, en este proceso aparecen sucesivamente otros «personajes» hasta ahora desconocidos y cuya condición de inconscientes es todavía más acentuada. Por «delante» del Yo y de cara al mundo exterior se encuentra la Persona, la Máscara social con que nos presentamos en el escenario del gran teatro del mundo, formada de la opinión que los demás tienen de nosotros o que queremos que tengan de nosotros y con la cual tendemos a identificarnos con el riesgo de perder nuestra autenticidad.

«Detrás» del Yo se encuentra, por el contrario, nuestra Sombra, «el otro lado de nosotros mismos», el «hermano tenebroso», lo que no se sabe de nosotros mismos y que incluso hemos reprimido en el inconsciente e ignoramos. Digamos, para evitar el posible equívoco, que en la Sombra hay también rechazados elementos del más alto valor, por lo que el Yo habrá de ponerse de acuerdo e incorporar a la Sombra en la síntesis de la personalidad, si quiere llegar hasta el fondo de Sí-Mismo.

El Sí-Mismo se concibe como el término mismo del proceso de individuación —de *personalización*, diríamos nosotros—. El ideal supremo y más auténtico de lo que debemos ser, la síntesis última hacia la que

20. A. ADLER, *El sentido de la vida*, Miracé, Barcelona, 1941, p. 80.

apuntan todas nuestras tendencias, la suprema armonía y equilibrio de nuestra personalidad, la realización de nuestro destino y vocación.

CH. BAUDOUIN ha recogido estos resultados y ha tratado de elaborar una síntesis que diera cuenta de la función y situación de las distintas instancias de la personalidad y el camino a recorrer en el proceso de realización de Sí-Mismo. Fundado en algunas observaciones ha creído necesario añadir a los «compañeros del Yo», otro no descrito por FREUD ni JUNG: el Autómata, ese personaje que pierde todo sentido de la «subjetividad», para perderse en la «objetividad» pura de lo automático, lo técnico, lo positivo: esa especie de «existencia cosificada» de SARTRE, ciega a todo tipo de valores y a toda libertad.

Vamos a tratar de sintetizar estos resultados, siguiendo a BAUDOUIN, pero con alguna modificación, que se refiere principalmente a la inclusión de la instancia del Nosotros en el esquema de la estructura de la personalidad propuesto por este autor. Según esto, debemos de caracterizar ocho instancias, cuyo papel en el desarrollo de la personalidad y de la libertad trataremos de resumir y de sintetizar.

1. EL AUTOMATA.

En primer lugar, en el polo más «objetivo», nos encontramos con el Autómata, regido en su actividad y comportamiento por el *principio de repetición*, descrito por FREUD incluso como más originario que el principio del placer, pero que para BAUDOUIN regiría la actividad de esta primera y más original instancia. El Autómata sería la instancia menos personal y libre. Se apoyaría sobre las arcaicas tendencias biológicas a la repetición y al ritmo. El tipo de individuo en el que dominara el autómata, «si tiene la desgracia de querer ser psicólogo, se hará un behaviorista; en sociología, considerará como «cosas» no solamente a los hechos sociales, sino incluso a los hombres, y practicará esa «dimisión de la persona» denunciada por los filósofos personalistas. En fin, en la vida práctica, tenderá peligrosamente al «robot» (BAUDOUIN) ²¹.

El Autómata es, por tanto, quién rige la lógica de la civilización «objetiva» de las técnicas que amenaza a transformar al hombre en «robot». La existencia técnica con su tipo de pensamiento «positivista-objetivo», el dominio del cálculo y de la medida, la «cosificación» de la persona, el sentimiento de la regularidad y de lo previsto y la ausencia total de todo tipo de subjetividad, libertad y responsabilidad.

Cuando el Autómata «devora» al Yo crea el tipo humano del «robot». Pero el Yo puede incorporar en la síntesis personal al Autómata y poner

21. Ch. BAUDOUIN, l. c., p. 226:

al servicio de la unidad de la personalidad sus automatismos, sus hábitos, sus mecanismos objetivos. Entonces el Autómata facilita nuevas posibilidades de libertad. Sin el polo «objetivo» de la personalidad, no sería posible *en el hombre*, el polo «subjetivo» con sus posibilidades de libertad. No podemos estar eligiendo constantemente, ni decidiendo los más pequeños detalles de nuestra actividad o conducta. El Autómata viene a la ayuda del Yo con sus automatismos, su «objetividad», su sentido de regularidad y orden; y ahorra al Yo mil elecciones que le permiten enfrentar otras nuevas y más importantes.

El determinismo rítmico del Autómata hace posible, al mismo tiempo que limita, la libertad del Yo. «Sin el automatismo virtual de una masa de hábitos..., la obligación de elegir y deliberar sería irrealizable. Si por ejemplo, un adulto debiera de deliberar con ocasión de los innumerables actos asociados a la bebida, la alimentación, la «toilette», la propiedad, etc., su energía psíquica —estando limitada como lo está— no tendría, por así decirlo, ningún «plus» disponible para cumplir sus deberes primordiales que son las deliberaciones espirituales y las elecciones relativas a los problemas más graves de su vida cotidiana» (DEMPSEY)²². El Autómata, tiene en el conjunto de la personalidad, la función de ir poniendo la disposición del Yo automatismos que lo liberen de la necesidad de tener que ocuparse de ellos, mientras que acrecientan y fundamentan la posibilidad de ocuparse de nuevos ámbitos de posibilidades de libertad.

2. EL PRIMITIVO.

En segundo lugar, el Primitivo (BAUDOUIN) o el Ello (FREUD). Contiene las pasiones, los impulsos primitivos y originales con su carga energética psíquica y que buscan inmediatamente la descarga o liberación, origen del placer sensible. Por eso venían regidos por el *principio del placer*: los instintos tenderían a descargarse sin más, de una manera espontánea y directa.

Cuando el acento de la personalidad descansa sobre el Primitivo, éste se impondría al Yo y a las demás instancias, dando lugar a una forma de existencia de tipo instintivista, brutalmente hedonista, primaria y sin frenos, a la que ninguna educación, ni cultura, ni dominio de sí parecen imponerse. No está lejos de este tipo el ideal del super-hombre nietzscheano, con su potencialización hasta el máximo de la agresividad y la sexualidad: el ejemplar biológico del macho o de la hembra humanas, con sus instintos espontáneos, libres y brutales que ciertos apóstoles de la diferenciación

²² J. R. DEMPSEY, *Freud, psychanalyse et catholicisme*, Edits. du Cerf, Paris, 1958, p. 133.

sexual y de la cultura física parecen propugnar. Ese hombre hecho para el placer y para la lucha: fogoso, impulsivo, violento, burdo.

Pero ya hemos dejado indicado cómo én el conjunto de la personalidad, los instintos quedan abiertos, «exigiendo» la intervención de la decisión de la libertad, mediante la cual el Yo se afirma a sí mismo y se hace responsable.

No cabe duda que los instintos enmarcan un cauce y señalan unos linderos dentro de los cuales se mueve la elección. No tiene razón SARTRE cuando parece buscar para el hombre una responsabilidad sin límites y absoluta. No se nace héroe ni cobarde: ciertamente, pero se viene al mundo con un bagaje instintivo, material a desbrozar e informar, que no es posible crear de la nada. SZONDI se acerca más a la verdad. Para este autor el sistema de nuestras tendencias lo recibimos a la manera de dos grandes riberas entre las cuales ha de transcurrir nuestra vida. El «Yo Pontífice» podrá navegar entre ellas, será responsable de lo que hace con sus instintos, pero no podrá salirse del esquema general de los mismos.

El Primitivo representa un caudal de energías que nos impulsan en determinadas direcciones aunque no necesitándonos ciegamente. Ha de intervenir el Yo y ha de apropiarse de estas energías. Las podrá dar salida libremente, las podrá reprimir, las podrá sublimar, es decir, ponerlas al servicio de su actividad creadora superior. Entonces, el Primitivo —como el Autómata— lejos de ser obstáculo o anulador de la libertad humana, se transforma en posibilitador de la misma. El hombre empieza a ser libre cuando ha logrado dominar y encauzar sus pasiones. Pero dominar no es atrofiar. Las grandes personalidades humanas han sido tipos enérgicos, apasionados, de fuertes instintos, pero que lograron integrarlos en el equilibrio dinámico de la personalidad madura.

Magníficamente ha desarrollado estas ideas R. SIEBECK: «La masa de impulsos, su juego combinado y contradictorio, no lo experimentamos en forma de tensión o inquietud, como «producto de impulso», sino como esclavitud y libertad, como obligación y responsabilidad. Por primitivo, impetuoso o salvaje que sea el hombre, algo queda dentro de él que le hace querer y sentirse obligado, algo que le obliga —por lo menos trata de obligarle—. Dentro de nosotros encontramos algo de ambas cosas: nos sentimos ligados y empujados, pero también libres, destinados a la decisión. Ciertamente que mientras vivimos no estamos desligados de nuestros impulsos, mas también nos sentimos llamados a exponer nuestra vida, obrar dentro de la comunidad humana que nos rodea, acabar la obra que nos ha sido impuesta y a la cual nos sentimos unidos de todo corazón...».

«Somos prisioneros de nuestro ser —en cuerpo y alma—; así hemos sido creados. Pero podemos decidirnos a intervenir en nuestra vida impulsiva. Nuestra razón es algo más que el producto de nuestra vida impul-

siva, pero al mismo tiempo su poder es limitado. Es verdad que nos es dado dominar nuestros impulsos, elegir entre ellos, encauzarlos hacia metas muy sublimes —por ellos nos ha sido impuesto luchar sin descanso—; pero, ¡cuán fácil es el fracaso! El impulso aparentemente dominado se desata en otra coyuntura con tanta más fuerza y fatalidad; no ha sido dominado, sino desplazado; el problema que nos ha impuesto la vida ha sido mal resuelto. La decisión está en el fiel de la balanza; nuestra vida es como el paso por una cresta aguda. Tan solo al apreciar el peligro plenamente, nos es dado esquivarlo. «La razón se halla incapacitada para regular las pasiones, salvo cuando ella misma se vuelve pasión». Nuestra voluntad puede dirigir y conducir, pero, ¡cuán frecuente es el fallo de nuestra mejor voluntad!»²³.

3. LA MASCARA.

La tercera instancia de la personalidad ha sido designada por C. G. JUNG, con el nombre de Persona. La persona —«prosopon», griego— designaba la máscara del actor antiguo que estaba provista de un aparato en la boca que permitía a la voz «resonar a través» (personare). De aquí que para JUNG la Persona es esa máscara de que se cubre el rostro el Yo para jugar su papel en la vida. Está constituida de los rasgos con que tratamos de recubrirnos y presentarnos ante los demás y que encubren nuestra personalidad auténtica. Es nuestro Yo social, el efecto que producimos ante los demás, la opinión que queremos que se tenga de nosotros.

J. GOLDBRUNNER ha subrayado como factores que intervienen en la formación de la Máscara²⁴:

1.º La profesión, la función o el papel social que el individuo ha de desempeñar en la colectividad: una enérgica tendencia a identificarse con el papel que toca desempeñar en la vida, llevaría consigo un fuerte desarrollo de la Máscara, a expensas de la autenticidad personal. El Yo amenazaría ser devorado por su Máscara profesional. No son raros los individuos que siempre y en todas partes están tomando su «pose» profesional con la cual se muestran para «impresionar», «estar arriba» o simular importancia, autoridad, saber o poder...

2.º La educación, familiar, colegial, impone también los rasgos de una Máscara social, hecha de costumbres, tradiciones, formas, gestos, de una «fachada» que puede recubrir y amenazar con ahogar la auténtica personalidad.

23. R. SIEBECK, *La medicina en movimiento*, Científico-médica, Barcelona, 1957, p. 14.

24. Usaremos el término «Máscara» para evitar el equívoco que en castellano supondría el de «Persona», de mucha más profundidad psicológica y ontológica.

3.º La opinión pública, el dominio del «man», del «se» impersonal heideggeriano, con sus modas, opiniones, sentimientos, charlatanería..., que hace vivir a la caza de la última novedad, o atarse a un exagerado conservativismo.

4.º La misma auto-formación, representa la manera más sutil de desarrollar una ficticia y peligrosa Máscara que amenaza con el malogro de la más rica sustancia interior. Se forma un pseudo-ideal de sí mismo en función de causar un efecto determinado, de desempeñar un papel ante los demás. Y este pseudo-ideal, de «fabricación casera», con el que se confunde uno a sí mismo, oculta ficticiamente los propios defectos, insuficiencias, limitaciones e ignorancias; puede llevar a una vida totalmente ficticia e inauténtica, donde la propia personalidad sufre el tremendo vacío y mentira de su falsa existencia, donde «la abundancia y plenitud de la vida queda excluida, se vive una vida extraña que soslaya la decisión personal, se malogra la propia manera de ser» (J. GOLDBRUNNER)²⁵.

El principio de conducta de la Máscara es, para BAUDOUIN, el *principio de adaptación*: la Máscara nos adapta a lo que la sociedad, los demás esperan y opinan de nosotros, y al mismo tiempo nos defiende de ella, al ocultar nuestros puntos débiles, nuestras insuficiencias y también, nuestra más rica sustancia interior. Entonces juega, sin duda, un papel positivo: la intimidad necesita ser defendida; precisa guardarse y sólo sufre descubrirse en la profundidad existencial de la relación del amor, de la amistad, de la relación psicoterápica o de la dirección de las conciencias. La Máscara puede hipertrofiarse y amenazar al Yo imponiéndole una existencia inauténtica, vacía y ficticia.

Pero en su función legítima para con la totalidad de la personalidad, la Máscara —sin necesidad de ser insincera ni inauténtica— cubre con un velo el secreto de la intimidad, y, por ende, protege la libertad y la individualidad. El pudor, en su sentido antropológico más amplio, es una función necesaria de la personalidad, si ésta no quiere correr el riesgo inevitable de deshilacharse, de frustrarse y morir ahogada,prehendida en la red de los lazos sociales. Se nos debe pedir que nos mostremos sinceramente a los demás en nuestros actos, en nuestras palabras, en nuestros gestos, en nuestra conducta en definitiva; pero no que nos desnudemos públicamente. La Máscara, la Persona, debe mostrar el rostro de nuestra alma; pero el rostro no es el alma entera. De aquí que ella sea la gran salvaguardadora de nuestra libertad, constantemente amenazada desde fuera. Mientras que, por otra parte, el confrontarnos con lo que se piensa, se opina y se espera de nosotros, por nuestro «papel en la vida», debe

25. J. GOLDBRUNNER, *Pastoral personal, psicología profunda y cura de almas*, Fax, Madrid, 1956, p. 64.

impedir que nos desviemos de nuestro camino, debe ayudar a que, al elegir, nos elijamos a nosotros mismos.

4. EL YO.

Según FREUD, el Yo sería la instancia que ha de acordar el equilibrio entre las demás instancias de la personalidad y las exigencias, oposiciones y obstáculos de la realidad. A él le corresponde, por lo tanto, una función de intermediario. Tratará de establecer la síntesis, el equilibrio dinámico y armónico, la asimilación en una unidad integrada de las distintas fuerzas puestas en juego. El Yo es requerido y hasta «amenazado» por las demás instancias, como hemos señalado. El debe de tratar de satisfacer e integrarlas a todas, sin dejarse invadir por ninguna de ellas, ni tampoco tratar de ignorarlas o anularlas.

Para ello el Yo cuenta: con el intelecto o la razón que le da un sentido de realidad que hará precisamente del *principio de realidad*, el regulador de su conducta; y con la capacidad de decisión y de elección por la cual determinará en qué medida y de qué modo deben ser cumplidas las exigencias de las demás instancias. Percibir la realidad, deliberar, elegir..., he aquí las funciones mediante las cuales el Yo ha de buscar la síntesis de las fuerzas de la personalidad. Esta tarea es difícil y el Yo no es siempre igualmente capaz de realizar la síntesis. El Yo puede fracasar en su intento por la pujanza excesiva de las exigencias de algunos de sus «compañeros», pero también, por la debilidad de su propio sistema. Se insiste últimamente, con acierto, en la necesidad de un fortalecimiento, de una educación del Yo débil de ciertos sujetos neuróticos, con un desarrollo insuficiente del Yo. Tampoco la psicología profunda que ha orientado su análisis preferentemente a las otras instancias de la personalidad, ha invalidado los principios fundamentales de la pedagogía clásica orientada hacia un robustecimiento de las fuerzas del Yo, todavía muy inmaduro, en los adolescentes y sujetos jóvenes con poca experiencia de la vida, sublimaciones frágiles y educación inacabada.

No se puede perder nunca de vista —por muchos y muy importantes que sean los esclarecimientos de la psicología profunda— que es el Yo la instancia que delibera, decide y elige. Una recta educación intelectual y volitiva, una sana orientación de las represiones conscientes, las sublimaciones, las aceptaciones..., conducirán a un Yo fuerte, capaz de poder verificar la delicada síntesis que se le pide.

Aceptar, rechazar, sublimar, armonizar: ser más conscientes y más dueños de la situación interior y exterior: he aquí la tarea del Yo. Por «debajo» de él tiene las instancias que le reclaman para descender, traicionarse y huir de sí mismo: los automatismos del Automata, los impulsos

del Ello, las ficciones de la Máscara. A su «lado», el Yo va acompañado de su Sombra con la que ha de estar siempre dialogando, que le lleva a un vaivén perpetuo, a una eterna contradicción. Por «encima», las exigencias de las instancias superiores, que le invitan a elevarse perpetuamente sobre sí, a trascender siempre el equilibrio logrado. El Yo debe decidir en medio de la red de todas estas exigencias: es libre para poder hacerlo, es defensor de su propia libertad en medio de todas las esclavitudes que le amenazan, y creador de su propia libertad en la medida en que logra ponerlas a su servicio.

No cabe hablar propiamente de un desarrollo excesivo del Yo, que funde un tipo unilateral, por desplazamiento del centro de gravedad de la personalidad hacia esta instancia. «Por definición», el Yo debe de incorporar a su síntesis a las demás instancias, su papel no es anularlas, ni devorarlas. Un individuo que se desarrolla sobre el Yo nos daría el ejemplo del hombre hábil e inteligente, bien adaptado, equilibrado y sereno; consciente, libre y plenamente responsable; sanamente impulsado hacia los altos ideales y la búsqueda de la perfección humana en todos los órdenes, pero sin perder nunca el sentido de la realidad. Su Yo buscará incorporar a su síntesis las demás instancias, lo que quiere decir, que tratará de «enseñorear» rectamente a las «inferiores», «ponerse de acuerdo» con su Sombra y «trascenderse» en las «superiores». Por el camino de la conciencia, de la libertad y de la responsabilidad, es decir, de la autenticidad, avanza hacia la realización de Sí-Mismo.

Ahora bien, a veces, el Yo que ha integrado a su síntesis las «instancias inferiores», parece querer renunciar a las exigencias que le invitan a elevarse y trascenderse de parte de las superiores, como si no quisiera esa elevación, esa perfección. Quizá esos sujetos realistas, adaptados, equilibrados, dueños de sus automatismos y sus instintos, pero que esconden un profundo egoísmo, que parecen haber renunciado a «más», por temor al riesgo de toda elevación y que define tantas veces una «existencia burguesa» con su transfondo de falta de autenticidad que se ha puesto de relieve repetidas veces, sobre todo, por la filosofía existencialista, defina esa existencia parcialmente apoyada sobre el Yo. En el fondo de la misma, el Yo sufre la renuncia ficticia, en forma de tedio, de aburrimiento, puesto que no se renuncia impunemente a lo mejor de nosotros mismos, ni a la aventura sublime de realizarnos a nosotros mismos.

5. LA SOMBRA.

La vida es diálogo, y es diálogo, en primer lugar, con nosotros mismos. El intento de realización de la personalidad es, por lo pronto, una aspiración a la unidad, lo que quiere decir que una partición, una divi-

sión existencial nos constituye: «...el hombre en su más honda existencia, es partito... Lo decisivo es que ha de estar siempre en contraste. El ser humano no es sin división. Pero en ella no puede detenerse. Cómo la supera resuelve el modo cómo se aprehende a sí mismo» (F. JASPERS) ²⁶.

Ha visto bien JUNG, cuando ha hablado de la Sombra, ese compañero y hermano de las tinieblas del Yo que nos acompaña siempre como invitándonos a un diálogo misterioso; «el otro lado de nosotros mismos», aquello que rechazamos y tratamos de ignorar de nosotros mismos, pero que no por eso queda totalmente anulado, y que, en cualquier momento, puede aparecer como un principio de degradación o de elevación. Hacia la Sombra nosotros rechazamos toda la parte de nuestra autenticidad que descartamos de la síntesis de nuestro Yo.

Es nuestro «Doble» (RANK), el otro Yo que nos acompaña, que puede contener en sí elementos de todas las demás instancias: por eso a veces «se presenta, cuando aflora, con ciertos caracteres primitivos propios del Ello: el sujeto la ve como un personaje simiesco, como un negro bárbaro, como un salvaje y un rústico. Pero ella contiene también otra cosa: a medida que el Yo, que la rechaza, consiente en confrontarse con ella, se transforma, y saca a la luz elementos de alto valor» (BAUDOIN) ²⁷. LACORDAIRE afirmaba profundamente que en todo hombre había un criminal y un santo.

En la Sombra se encontraría, formando como una síntesis de la personalidad oculta y contrapuesta al Yo —la cara y la cruz de la personalidad—, todo aquello que no ha sido aceptado, que ha sido reprimido o que, simplemente, permanece aún ignorado: viejos automatismos ontogenéticos y filogenéticos, desconocidos u olvidados, y que en un momento dado, con ocasión de una inhibición del Yo más o menos generalizada, desencadenan conductas insospechadas e inesperadas, que asombran incluso al mismo sujeto que las realiza. KRETSCHMER ha estudiado estos mecanismos situados «por debajo» de la síntesis aperceptiva e intelectual y del dominio de la voluntad del Yo, con el nombre de «mecanismos hiponóicos» e «hipobúlicos». A veces se observa la manifestación de estos mecanismos en estados normales, como el sueño, o patológicos, como en los estados crepusculares de la histeria y de la epilepsia, en los desarrollos esquizofrénicos, etc. Dan lugar a la aparición de sorprendentes ritmos arcaicos, reacciones de inmovilización, negativismos; tempestad de movimientos; reacciones explosivas o en cortocircuito, etc.

También se encuentran en la Sombra, instintos no integrados, ocultos en la profundidad de la personalidad, como fuerzas inéditas que, en un

26. K. JASPERS, *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Labor, Barc., 1933, p. 146.

27. Ch. BAUDOIN, l. c., p. 220.

momento dado, pueden pasar a un primer plano. L. SZONDI se vio obligado, como resultado de sus estudios experimentales sobre el «análisis del destino», a introducir esta dialéctica entre el sistema instintivo del primer plano y del segundo, donde se encontraba toda la contrapartida instintiva de los factores sintomáticos latentes del primer plano y que podían dar lugar a la aparición de aspiraciones muy distintas a las de la personalidad del primer plano.

Pero en la Sombra pueden encontrarse también elementos pertenecientes a las instancias «superiores». En ella también se encuentra lo más elevado de nosotros mismos que ha querido ser ignorado por el Yo, —como en aquel tipo de integración parcial en el Yo de que hablábamos más arriba— o que todavía permanece oculto y desconocido, esperando ser despertado para irrumpir con vigoroso poder renovador. Somos mucho más —y mucho menos— de lo que sabemos de nosotros mismos. Ocultas tras de nuestra síntesis del Yo, ignoradas de nosotros mismos, aguardan también las más auténticas aspiraciones y posibilidades de valor y de vida: todo lo que pudimos haber sido y no somos, porque el «encanto» de ningún amor lo supo despertar o porque quisimos ignorarlo y ahora nos acompañan como los viejos fantasmas irrealizados de IBSEN.

CH. BAUDOUIN se pregunta si es posible un tipo de personalidad en que el centro de la misma gravite sobre la Sombra: «Siendo la sombra lo que el sujeto ha rehusado ser, no se ve muy bien que es lo que pueda significar el decir que el sujeto carga el acento sobre la Sombra, o se identifica con ella: ¿no es ésto una contradicción?»²⁸. La contradicción es sin embargo una posibilidad psicológica, desde el psicoanálisis, y recibe el nombre de ambivalencia: *principio de ambivalencia* que para BAUDOUIN, rige la actividad y el comportamiento de la Sombra. Sobre la Sombra se desarrollan esas personalidades bifrontes, contradictorias, de dos caras; de las que nunca se puede saber cómo van a pensar o pueden reaccionar, que se encuentran, frecuentemente, en ciertas actividades políticas. En ellas no es posible definir cuál de su doble Yo es el que centra e integra la personalidad. Llevan sobre sí al mismo tiempo, al héroe y al traidor, al libertador y al esclavizador, al santo y al criminal. Quizá en Fouché, el «genio tenebroso» (SZWEIG) se puede ver el tipo representativo más acabado.

Pero al Yo que trata de dialogar y ponerse de acuerdo con su Sombra se le abren, en verdad, nuevas posibilidades de libertad y de elección. Sería la Sombra la que permitiría, muchas veces, al Yo, volver sobre sus propios criterios y elecciones, retomarlas de nuevo, y así corregir o reelegir, puesto que ella le obliga a vivir en perpetua confrontación consigo mismo.

28. CH. BAUDOUIN, l. c., p. 228.

Así la Sombra, para el que siga el camino de la autenticidad, se convierte en la gran compañera de la vida, en la «piedra de toque» de sus convicciones y decisiones, desde donde corregir los errores y retomar las elecciones. Y puede ser la gran salvadora y liberadora.

6. EL SUPER-YO.

La descripción del Super-Yo por FREUD supuso una de las modificaciones más trascendentales en el desarrollo de la teoría psicoanalítica. Con él FREUD daba entrada en el psicoanálisis a «aquello que hay de elevado, de moral y de suprapersonal en el hombre».

Digamos, por lo pronto, que el Super-Yo es una instancia ética, una de cuyas principales funciones era, ya para FREUD, contener la conciencia moral. Ahora bien, uno de los principales descubrimientos de FREUD, al respecto, fue que esta instancia moral no era sin más consciente, sino que tenía —sobre todo en su origen— muchos elementos inconscientes que provenían de mecanismos infantiles incorporados tanto del Yo como del Ello. Ciertamente, en el Super-Yo patológico, estos mecanismos inconscientes jugaban un papel preponderante, dando lugar a un sistema moral inmaduro, infantil y hasta falso. Mientras que en el hombre maduro el Super-Yo consciente, racional y libre se iba desarrollando cada vez más a expensas de su porción inconsciente, dando lugar a la autonomía ética propia de la personalidad madura, aunque difícilmente se logre que ciertos elementos inconscientes desaparezcan totalmente de la conciencia moral.

CH. BAUDOVIN, E. PESCH..., reclaman esta concepción del Super-Yo más conforme, en este aspecto, con los escritos freudianos, frente a otros psicoanalistas, que como G. RICHARD, CH. H. NODET, CH. ODIER, etc., identifican sin más el Super-Yo a la «moral inconsciente». No es, sin embargo, momento de entrar en estas disputas. Digamos, únicamente, que un concepto del Super-Yo entendido con la suficiente amplitud, sin restringirlo sin más a una instancia inconsciente cargada de automatismos infantiles, de arcaísmos prohibitivos y punitivos incorporados irracionalmente, está sustancialmente de acuerdo, tanto con las ideas sobre la «moral cerrada» y la «moral abierta» de H. BERGSON, como con los resultados de las investigaciones sobre el desarrollo de la conciencia moral llevadas a cabo por P. BOVET, J. PIAGET y I. A. CARUSO.

Otra identificación freudiana que ha sido discutida es la del Super-Yo, Ideal del Yo o Yo-Ideal. Para FREUD, sin duda, se trataban de una única instancia. Pero la diferenciación de nombres nos puede aclarar el contenido de esta instancia superior que estamos estudiando. El Super-Yo, como instancia ética superior, contiene:

a) Un sistema de preceptos o de normas éticas, internalizadas. FREUD ha estudiado el origen de estas normas y el mecanismo de su interiorización remontándose, como es sabido, a la relación infantil con el padre. Dejemos la cuestión. Estas normas se imponen al Yo con carácter de obligatoriedad y de deber, lo cual no va necesariamente contra una recta concepción de la autonomía de la moral o de la moral del bien, como frecuentemente se ha afirmado. No cabe hablar de moral sin obligatoriedad para la conciencia.

En la personalidad madura este sistema superyoico es fundamentalmente consciente; el Super-Yo está amplia y autónomamente razonado por su inscripción a un sistema objetivo de valores; sus motivaciones son conscientes, adultas y auténticamente morales; se impone al Yo con la fuerza de la obligatoriedad moral, del imperativo ético, aunque dejando siempre a salvo la libertad de elección del mismo para obrar conforme o contra sus imperativos.

Difícilmente, sin embargo, el Super-Yo adulto se habrá librado totalmente de los elementos inconscientes pseudo-morales, con su estructura infantil, que sirvió de esbozo premoral a la auténtica conciencia moral del Super-Yo que se fue formando en el niño. Entonces, la motivación inconsciente pseudo-moral, regresiva e infantil puede contaminar la auténtica y autónoma conciencia moral con sus arcaísmos e infantilismos inconscientes.

b) Un ideal personal de perfección que, como ideal del Yo, reclama constantemente al Yo a trascenderse a sí mismo. Está constituido por el conjunto más o menos preciso de lo que el Yo quisiera ser, tener, saber y poder. FREUD hace remontar la formación de este ideal a la más temprana infancia, como resultado de la identificación del niño con la figura paterna, que a la primera mirada del niño, lo es, lo tiene, lo sabe y lo puede todo. Este segundo aspecto del Super-Yo, —el ideal personal— contendrá igualmente muchos elementos inconscientes, pero al igual que el sistema de normas del Super-Yo va siendo razonado y perfilado a medida que madura la personalidad, hasta devenir, en el adulto teóricamente al menos, en un ideal plenamente consciente, razonado y autónomo que reclama al Yo hacia la perfección personal.

Ambos aspectos del Super-Yo están íntimamente ligados entre sí, no solamente por su común origen psicológico, sino también por que las normas de conductas son vistas como el camino necesario que conduce a la realización del Ideal del Yo.

BAUDOUIN ha tratado de demostrar la realidad concreta de esta instancia freudiana, aparentemente demasiado abstracta y teórica, y ve en ella un nuevo «personaje» al estilo de los de la psicología jungiana, cuya rea-

lidad tangible hace su aparición frecuentemente en los sueños de los individuos, sanos y enfermos, siempre con el carácter «jupiteriano» de la autoridad, del imperativo, por lo que sería el *principio de autoridad* el regulador de su conducta.

Las personalidades gravitadas sobre el Super-Yo corresponderían a hombres de principios elevados e incommovibles, quizá demasiado rígidos y rigurosos, estrictos cumplidores de su deber y que lo exigen también en los más, sin limarlos demasiado con un espíritu comprensivo, benevolente, anchuroso. Son directores espirituales adustos y austeros, de «manga estrecha» para consigo mismos y para con los demás. Moralistas conservadores y rígidos que aplican las normas sin fijarse demasiado en circunstancias o atenuantes, que tienden al rigorismo y al tutorismo. Renovadores sociales o revolucionarios idealistas con cualidades de jefe, que arrastran a la muchedumbre por su pureza, integridad e intransigencia de ideas y de conducta. Educadores que hacen radicar su tarea en la formación del carácter, el ideal de virilidad, en la dureza de la voluntad, mediante sistemas de orden, autoridad y disciplina. Profesores esclavizados al cumplimiento del deber y de rígida moralidad, etc.

El Super-Yo «eleva» la libertad del Yo a un ideal de «dominio de sí mismo» de «self-control», de superación de la influencia de las circunstancias y de los ambientes a los cuales se ha de imponer siempre la norma, sin apenas flexibilidad para la adaptación. La elección se ha de hacer siempre en favor de la norma o del ideal de perfección. Sin duda alguna el Yo que se incorpora al Super-Yo gana en fuerza interior se eleva sobre sí, cuenta con energía y virtud. Se libera de mil esclavitudes inconscientes, domina sobre los automatismos del Autómata, los instintos o pasiones del Ello, las ficciones de la Máscara y las contradicciones de la Sombra. Su elección se hace más libre y más unitaria, pues la norma o el ideal al que se liga y en favor de la cual elige, es una norma y un ideal incorporado, asimilado e integrado en la subjetividad: es la jerarquía objetiva de valores, pero realizada y vivida en el interior de la personalidad, la que le libera.

Sin embargo, un Super-Yo excesivo que amenaza por apoderarse del Yo, tiene sus grandes peligros y puede dar lugar a una de las peores formas de esclavitud: la del orgullo, la del «angelismo», que amenazará siempre con la ruina psicológica y moral de la personalidad: «La prosecución de un ideal constituye la fuerza más constructiva pero también la más destructiva que anima al psiquismo humano. Aquí también se aplica el adagio «*corruptio optimi, pessima*». Nada es más perjudicial para el equilibrio del hombre que la orientación de las tensiones hacia la realización de una forma irreal de ideal de la personalidad o hacia la eliminación de ciertos obstáculos en la prosecución de ese Ideal. En este caso, en efec-

to, el esfuerzo deviene paroxístico y la tensión se transforma en obsesión» (J. NUTTIN)²⁹. Otra instancia ha de impedir este peligro: la llamaremos Nosotros.

7. EL NOSOTROS.

Al sistema de las instancias de la personalidad de BAUDOUIN, hemos creído necesario añadir una nueva instancia que, recogiendo la nomenclatura de F. KÜNDEL, denominaremos Nosotros.

Sin duda alguna, esto precisa de unas palabras de justificación que sólo muy rápidamente podemos intentar aquí. En primer lugar, saquemos una rápida conclusión de lo afirmado al hablar del Super-Yo: la integración del Super-Yo en el Yo no es suficiente, ni basta para la realización de Sí-Mismo, de la personalidad plenamente acabada. Este proceso sólo puede consumarse mediante un tránsito por el prójimo. Sólo en los otros es posible realizarse a sí mismo. El Yo ha *introyectado* personalidades exteriores en el Super-Yo; pero en el camino hacia Sí-Mismo este proceso no basta; ahora es necesario que *proyecte* su interioridad en el Otro, que acabe encontrándose a Sí Mismo en la comunidad del Nosotros.

Ahora bien, este Nosotros no puede entenderse como algo puramente exterior, «extra-sujetivo»: el círculo estructural de la personalidad cierra un circuito subjetivo-objetivo: sólo hay objetos para el sujeto; sólo hay un Tú para un Yo. Lo que traducido en psicología profunda nos debe llevar a afirmar que el Nosotros será —además de una relación transubjetiva— una estructura, una instancia de la personalidad.

Es decir, si el Otro es una referencia necesaria para realizarme a mí mismo, quiere decir que el Otro vive ya dentro de mí mismo: «Una única «imagen primordial», un único «arquetipo» el cual parece existir igualmente en todas las razas humanas, desempeña siempre, en la base de las enfermedades psíquicas, un papel descollante. Es la imagen del grupo o del Nosotros, que, como anhelo, expectación o exigencia, hace prueba de actividad en el interior de cada hombre. Este Nosotros, como ideal religioso, puede llevar a fundar una comunidad; puede transformar el mundo como programa político; puede determinar el sacrificio de la vida del individuo, casi como si fuera algo natural; pero también puede degenerar y convertirse, caricaturescamente, en una egoísta demanda de auxilio. La disposición que adopta el individuo frente a los grupos de la realidad circundante, su actitud ante la familia, los camaradas, el Estado y el pueblo, procede de la imagen de aquel Nosotros interior que el hombre

29. J. NUTTIN, *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, Louvain, 1955, p. 166.

respectivo lleva consigo por doquiera, consciente o inconscientemente» (KÜNDEL) ³⁰.

La existencia de esta instancia interior del Nosotros puede apoyarse tanto desde un lado abstracto, teórico o metapsicológico, como desde un lado concreto, «experimental». El primer punto de vista no exige un especial detenimiento: tanto la psicología profunda como la analítica existencial desde el lado fenomenológico, han puesto machaconamente de relieve la relación constitutiva y necesaria del Yo al Tú. El «sentimiento de comunidad» de ADLER, el «Nosotros» de KÜNDEL, los «arquetipos» transubjetivos de JUNG (Anima, Animus, etc.), la «relación trasferencial» de los psicoanalistas fundamento de toda posible psicoterapia...; y, por otra parte, el «ser-con» de HEIDEGGER; «la comunidad vital de la comunicación existencial» de JASPERS; la «comunidad» en el Tú de MARCEL, etc., señalan, tanto desde la psicología profunda como desde la fenomenología una adquisición definitiva de la Antropología.

Que el Nosotros no sea solamente una abstracción metapsicológica, sino un «personaje concreto» que aparece emergiendo desde el fondo del inconsciente colectivo, tampoco nos ha de detener demasiado. En las producciones oníricas se presentan frecuentemente personajes que al psicólogo jungiano le llevan a una interpretación, «desde el lado subjetivo», que expresan arquetipos de los distintos modos fundamentales de vivencia del Otro: anima, animus, padre, madre, médico, sacerdote, redentor, rey,..., las eternas referencias inmanentes de la personalidad.

Las fantasías semi-vigiles, los mitos y los cuentos, expresan de mil maneras este trasfondo de la personalidad, en el cual el Otro nos acompaña siempre en la comunidad del Nosotros. El niño Marcelino —del bello cuento de Silva— dialoga en su soledad infantil, con el compañero y amigo misterioso que lleva dentro de sí, y en el cual se encuentra y realiza. En un sentido más amplio que el de CARUSO, Cristo (personal y místico) sería, desde este punto de vista antropológico, el más perfecto y acabado símbolo de este Nosotros liberador ³¹.

Toda relación amorosa con el prójimo funda esta comunidad del Nosotros y nos remite a la instancia de que hablamos. Es el Nosotros quien crea la familia, la Nación, la Comunidad; la amistad; la auténtica relación pedagógica, psicoterápica, mística (en su infraestructura natural: la gracia eleva esta infraestructura al plano sobrenatural).

30. F. KÜNDEL, *Del Yo al Nosotros*, Miralé, Barcelona, 1940, p. 57.

31. «Dejemos al lado al hablar del valor simbólico del cristianismo, los puntos de vista teológicos, que son los fundamentales, pero que caen fuera —aunque no contradicen— de la consideración psicológica. Únicamente se afirma: que si el Cristianismo fuera falso, al menos habría que reconocer que era la más asombrosa invención psicológica: esto tampoco es apologética, sino una simple constatación antropológica».

La energía del Nosotros es el amor —eros— abundante e indigente como lo describió PLATÓN. Sólo una insuficiente antropología, viciada por prejuicios de una burda metafísica mecanicista y biologista, pudo haber identificado el amor con la libido sexual. FREUD lo hizo así, pero está cargado de significación el hecho de que para mantener esta identidad haya tenido que verificar una extraordinaria ampliación del concepto de sexualidad, para que pudiera abarcar las distintas formas de la relación amorosa. Tras las fuertes sublimaciones freudianas de la sexualidad, «coartada en su fin», «desexualizada», esta sexualidad apenas resulta identificable.

Cierto que libido sexual y amor erótico coinciden en la unidad estructurada de la personalidad. Pero «continuidad no significa identidad». Entre la energía erótica y la sexual hay una dialéctica, condición necesaria del proceso mismo de sublimación. Lo sexual puede ser «elevado» y cumplido en lo erótico. Pero, al revés, lo erótico puede degradarse y envilecerse en lo sexual lo que da lugar a las mil variedades del amor perverso. Pero esta dialéctica entre el eros y la sexualidad, no hace sino apoyar una suficiente diferenciación: «Eros despierta lo noble por todas partes donde mira. Bajo sus cálidos rayos nace la vida. En esto lo reconocemos. Cuando nada nuevo ni elevado nace de él, puede ser pasión o deseo, no verdadero eros» (E. SPRANGER)³².

El amor, energía del Nosotros, que enriquece su indigencia entregando de su abundancia, establece los distintos tipos de relaciones con el Tú, en las cuales el Yo se enriquece, se realiza y encuentra a sí mismo. El padre se prolonga y se «eternaliza» en el hijo, en el cual quiere también seguir un perpetuo proceso de superación: el auténtico amor paterno quiere que el hijo sea «más». El hijo se proyecta, se adelanta e idealiza en el padre, eterno ideal de perfección. Los esposos se complementan, suplen el uno en el otro las lagunas y los vacíos de su propia indigencia. Los amigos se encuentran mutuamente el uno en el otro. El maestro —en la auténtica relación pedagógica— se rejuvenece y renueva en el manantial puro y sin desnaturalizar de la vida juvenil que despierta. El discípulo despierta y madura en la forma ya sazónada y lograda del maestro. En la paternidad espiritual y mística cristiana, el pastor de almas se santifica en su entrega a sus «ovejas». Mientras éstas se redimen y salvan siguiendo a quien ha sabido y debido encarnar al Buen Pastor que «las conoce» «las llama por su nombre» y «da la vida por ellas». A través de todos sus arquetipos que fundan las distintas formas del amor, el Yo se realiza, enriquece y eleva formando el Nosotros.

De aquí que el principio de conducta del Nosotros haya que verlo en

32. E. SPRANGER, *Cultura y Educación*, Parte temática, Austral, Buenos Aires, 1948, p. 121.

el *principio de la entrega*. Sólo en la entrega al Otro nos realizamos a Nosotros mismos: «la personalidad se despliega ella misma al máximo cuando llega a salir de sí misma para darse a «otro». La renuncia al Yo, entendida en este sentido, constituye por consiguiente la forma «vital» del despliegue de sí mismo...» (J. NUTTIN) ³³.

Esta suprema ley paradójica de la entrega hace eterna —también desde el lado antropológico— el mandamiento nuevo de caridad de Cristo: sólo entregándonos a nosotros mismos en el prójimo, nos salvaremos a nosotros mismos: «Cristo mismo, hace siglos, ha puesto uno de los principios de salud mental que reconocemos frecuentemente como de los más importantes. Mateo, Marcos, Lucas, han citado de El estas palabras: «Quien quiera salvar su vida la perderá y quien pierde su vida por Mí la salvará». Esta frase resume todas las atribuciones del hombre perfecto: algunos pueden amar lo suficiente a su prójimo para sacar más satisfacción que de ser amados ellos mismos. Este precepto de Cristo continúa siempre tan magnífico y si vosotros lo podéis seguir, no tendréis necesidad jamás de psiquiatría» (W. MENNIGER) ³⁴.

El tipo de personalidad que ha cargado el acento sobre el Nosotros se encontraría en individuos «entregados a los suyos», ya en el círculo familiar, de amistad, profesional o social en general. Generosos, comprensivos, inclinados a «hacerse cargo» y a justificar las flaquezas de los demás; serviciales, que parecen tener siempre un «sí» para todos, incapaces de negarse a nada; de gran riqueza de sentimientos, de capacidad de empatía o proyección sentimental. Gentes con «corazón de oro» que llegan a ser tan amados como víctimas de su entrega al otro: acaban frecuentemente como Cristo, muriendo en manos de quienes ama.

Contrasta la dulzura y mansedumbre del tipo Nosotros con esa cierta dureza e intransigencia del tipo Super-Yo. Aquél busca directamente a las personas, éste los ideales. Vocacionalmente, se orientarán por estados y profesiones donde pueda tener cumplimiento su necesidad de entrega y su capacidad de empatía. Sacerdotes, lo entregarán todo sin medida y, muchas veces también, sin prudencia, por «sus» almas: bienes, tiempo, salud, descanso...; médicos o enfermeras, sufrirán con «sus» enfermos para quienes viven...; esposos o padres buscarán siempre la felicidad y el bien de cónyuges e hijos...; maestros, profesores, encontrarán en la entrega generosa y profunda a «sus» niños o adolescentes todo el sentido de su vida.

También en el Nosotros se encuentran mezclados elementos conscien-

33. J. NUTTIN, l. c., p. 272.

34. W. MENNIGER, *Meet Your Mind*, Narrator and Technical Advisor, Lowellen's Productions, 1947.

tes e inconscientes. El amor del Nosotros maduro, que ha esclarecido ya sus elementos inconscientes, es tan generoso como respetuoso de la libertad y de la personalidad del Otro: inclinándose respetuosamente —y no sin una cierta profunda emoción ante el misterio último de la intimidad y de la individualidad, de la libertad y de la vocación del Otro— es como el Nosotros maduro alcanza la máxima pureza de su amor, que acierta a despertar en sí mismo y en el otro la suprema riqueza de la sustancia interior.

Ya no resulta inoportuno por sus efusiones, por sus servicios, por sus «sermones»; no quebranta ni humilla, ni enerva la voluntad ni el pensamiento del Otro con las «superioridades» de su bondad o de su ciencia; no trata de imponer sus prejuicios o ideas, ni sus rutinas y costumbres, ni sus gustos ni querer. No quiere que el Otro llegue a ser como él, sino que cumpla su personal e irrepetible vocación según su peculiar manera de ser. Por eso busca el diálogo, la confrontación de opiniones, la armonía de las voluntades, la variedad de las personalidades, moviéndose en un terreno común de respeto y libertad. El llega a ser Sí Mismo, mientras el Otro, llega a ser también Sí Mismo. Frente al Nosotros consciente y maduro, las personalidades también maduran.

Desde el punto de vista de la libertad, la integración del Nosotros al Yo, o mejor, la realización del Yo en el Nosotros, cumple la última etapa de purificación y liberación. Aquí cobra su sentido el dicho de San Agustín: «Ama y haz lo que quieras». Se está ante la suprema libertad del amor auténtico que crea libertad por todas partes donde mira. Quizás sea ésta una de las objeciones que haya que oponer a SARTRE. El Otro es, para SARTRE, el enemigo que esclaviza —«el infierno son los otros»—. Su mirada, siempre hostil, trata de esclavizarme, de anular mi libertad, de reducirme y limitarme, de transformarme en «cosa nauseabunda». Pero no es ésta la mirada cargada de amor y de respeto del Nosotros maduro. Cuando la siento sobre mí —como cuando Cristo miraba— algo despierta, se realiza y brota en mí. Me siento más puro, más ágil y más libre. La mirada del auténtico amor es siempre fecunda: abre el espíritu al mundo en su plenitud de valor, a la totalidad de los valores. En el amor verdadero el amante deviene más libre, mientras el amado deviene también más libre.

8.—EL SÍ-MISMO.

Llegamos a la última de las instancias, que JUNG ha llamado «Selbst»: Sí-Mismo. Si de las anteriores instancias no es posible dar ninguna definición, sino sólo descripciones —pues se trata de amplias síntesis psíquicas extraordinariamente complejas, de sinergias funcionales que integran di-

versas funciones, estructura y vivencias psíquicas—, mucho menos aún del Sí-Mismo, instancia «la más elevada y la más profunda» de la personalidad, que resume todo lo que encierra el misterio de la individualidad y la mística del destino del hombre.

JUNG ha tratado de describirnos el Sí-Mismo con toda la fuerza de su esoterismo y de su mística, lo cual no quiere decir —como se ha afirmado demasiado frecuente y superficialmente— que él haya infiltrado tras la ciencia psicológica una pseudo-mística o una metafísica barata. Con el Sí-Mismo, JUNG, ha topado con aquella zona profunda y elevada de la personalidad, desde la cual han surgido eternamente en la Humanidad, las filosofías, las místicas, las metafísicas y las religiones...

JUNG nos ha mostrado —como resultado de su experiencia científica, de la constatación de los hechos— que el hombre, psicológicamente, es un ser naturalmente metafísico y religioso. Ninguna de las constataciones de JUNG prejuzga sobre el valor objetivo de la religión. Aunque sí sobre su valor psicológico. El hombre es un ser religioso. Decidir sobre si este hecho, que JUNG ha esclarecido, tiene algún sentido y si las exigencias más elevadas de la personalidad se cumplen o no, es ya cuestión que escapa a la Antropología y pertenece a la Teología.

El Sí-Mismo es ese último centro de convergencia y de síntesis de nosotros mismos, que, como aspiración límite, se encuentra siempre «por encima» y «por dentro» de nosotros, al cual siempre tenderemos con un progreso indefinido, con una aspiración constante de transcendencia. Es nuestro ser auténtico, nuestra última y radical verdad, lo que auténticamente somos, o mejor, debemos ser. Es el momento de la serenidad suma, de la integración perfecta, donde se encuentran realizadas todas nuestras posibilidades, cumplidas todas nuestras aspiraciones, logradas todas las funciones de nuestras instancias; en fin, aquel punto —tremendamente concreto, tan concreto como misterioso— donde nos encontramos con Nosotros mismos. La consciencia, incidiendo en él, lo llena todo de claridad y de luz. La libertad alcanza en él su plenitud, puesto que sólo en él nos poseemos plenamente a nosotros mismos. La personalidad, su perfección: sólo en él es plenamente sí misma, autónoma y realizada.

El Sí-Mismo es el «lugar» en el que el entendimiento y la ciencia se transforman en «sabiduría», la voluntad y la libertad en «autonomía». De aquí que BAUDOUIN vea en el *principio de autonomía*, el rector a este nivel.

Sólo en esos hombres «sabios», serenos, equilibrados; llenos de aspiración y nobleza; comprensivos y sanamente rebeldes; dueños de sí y de cualquier contratiempo y circunstancias; sencillos y profundos; libres y respetuosos..., sólo en los «santos» de todos los tiempos y religiones: personalidades auténticas que parecen aunar fácilmente todas las contradic-

ciones y tensiones; que se afirman a sí mismos y están abiertos a todo valor y empuje noble..., se puede ver la plenitud de la personalidad que se apoya sobre Sí-Mismo.

Es a este nivel donde puede abordarse el problema psicológico de la vocación: «la voz del Sí Mismo haciéndose entender al Yo», «la llamada del destino». Esa misteriosa llamada que invita desde dentro y delante: siguiéndola se encuentra el gozo más puro: desoyéndola la tristeza más radical: «...el joven se fue triste» (Mt. 19, 22). Es la eterna y misteriosa aspiración inscrita en lo profundo del hombre: algo se espera de nosotros, algo que es único, insoslayable e irrepetible. Tenemos que ser «alguien» y este «alguien» nos está reservado sobre todo riesgo y se impone por encima de toda excusa: es nuestra responsabilidad misma puesta en marcha.

Esta voz de la vocación del Sí Mismo parece tener siempre un sentido religioso: la voz del Sí-Mismo es la voz de Dios. «El hombre religioso, psicológicamente considerado, es aquél que vive con lo hablado a quien habla, cuyo oído, por tanto, es en cierto modo más agudo que el del hombre no religioso: en el diálogo con su conciencia, en este diálogo consigo mismo, el más íntimo de todos los coloquios, escucha también la voz del Interlocutor» (FRANKL) ³⁵. Por eso, en esta altura y profundidad de la personalidad, la Antropología no sólo engarza con la Ética, sino también con la Metafísica y con la Religión.

En primer lugar, con la Metafísica. Puesto que desde el punto de vista empírico-fenomenológico de la personalidad, se pasa insensiblemente ya al punto de vista antropológico-metafísico.

Ese Sí-Mismo que empíricamente se simboliza en el «mandala» que aparece en los sueños, en las fantasías o en los mitos, nos pone en la pista de la estructura de la personalidad. Los dos puntos de vista coinciden ahora: «para que la persona se exprese realmente desde sí misma, esté presente a sí misma, «ex-sista»... es necesario que ella haga algo con sí misma: tiene que ganarse, comprenderse, realizarse a sí misma. Entonces el hombre es cuando «se encuentra presente» en sí mismo y «ex-siste» en el pleno sentido de la palabra. Y esta ex-sistencia, que se contrapone al mero existir, al simple «hallarse» (como una piedra en una cantera), es la que al hombre le corresponde como ser personal en el mundo. Esta ex-sistencia denota al individuo que de hecho se comprende a sí mismo y tiene en sus manos la decisión sobre su vida (KIERKEGAARD). Ex-sistencia significa realización del ser sí-mismo, del ser por uno mismo lo que se es (JASPERS), el salir de sí para remontarse hasta el ser real

35. V. E. FRANKL, l. c., p. 86.

(ex-sistere) y tener comprensión del ser (HEIDEGGER). En su libre decisión el hombre se está elevando por encima del mero ser de las cosas de la naturaleza y se está realizando como lo que es por nacimiento: como persona. Lo existencial y lo personal se compenetran» (J. GOLDBRUNNER) ³⁶.

En segundo lugar, con la Religión, puesto que, en último término, el Sí Mismo aparece como lo «numinoso» en el hombre, como esa eterna llamada misteriosa, cuyo secreto está escondido en Dios. Dios nos da el Ser y nos da también nuestro «hacer» y «nuestro hacernos». Nuestra «mis-midad» está en El y de El la recibimos, pero no como «de golpe», de una sola vez, sino que nos la va dando poco a poco, solicitando con su amor el concurso de nuestra libertad. Por eso podemos logrnarnos o frustrarnos y en ello comprometemos nuestra máxima responsabilidad. «A Dios —dice A. A. ORTEGA—, no le puede interesar que una persona sea conducida hasta El por leyes de necesidad. Así se deshace la persona. No es ella ya. La persona, o responde a Dios libremente, es decir, o responde con amor al Amor, o, aversivamente, con odio, o no existe tal persona» ³⁷.

5.—EL PROCESO DE «PERSONALIZACION»

Lo dicho hasta aquí nos lleva directamente a tratar, aunque sea brevemente, el tema del *proceso de individuación* (JUNG), que, actualmente viene siendo abordado tanto desde el lado de la sicología profunda como desde el de la Antropología filosófica. Jung define la individuación como el proceso de «devenir individuo, y, en la medida en que nosotros comprendemos por individualidad nuestro carácter íntimo, único, incomparable y último: venir al propio Sí-Mismo» ³⁸.

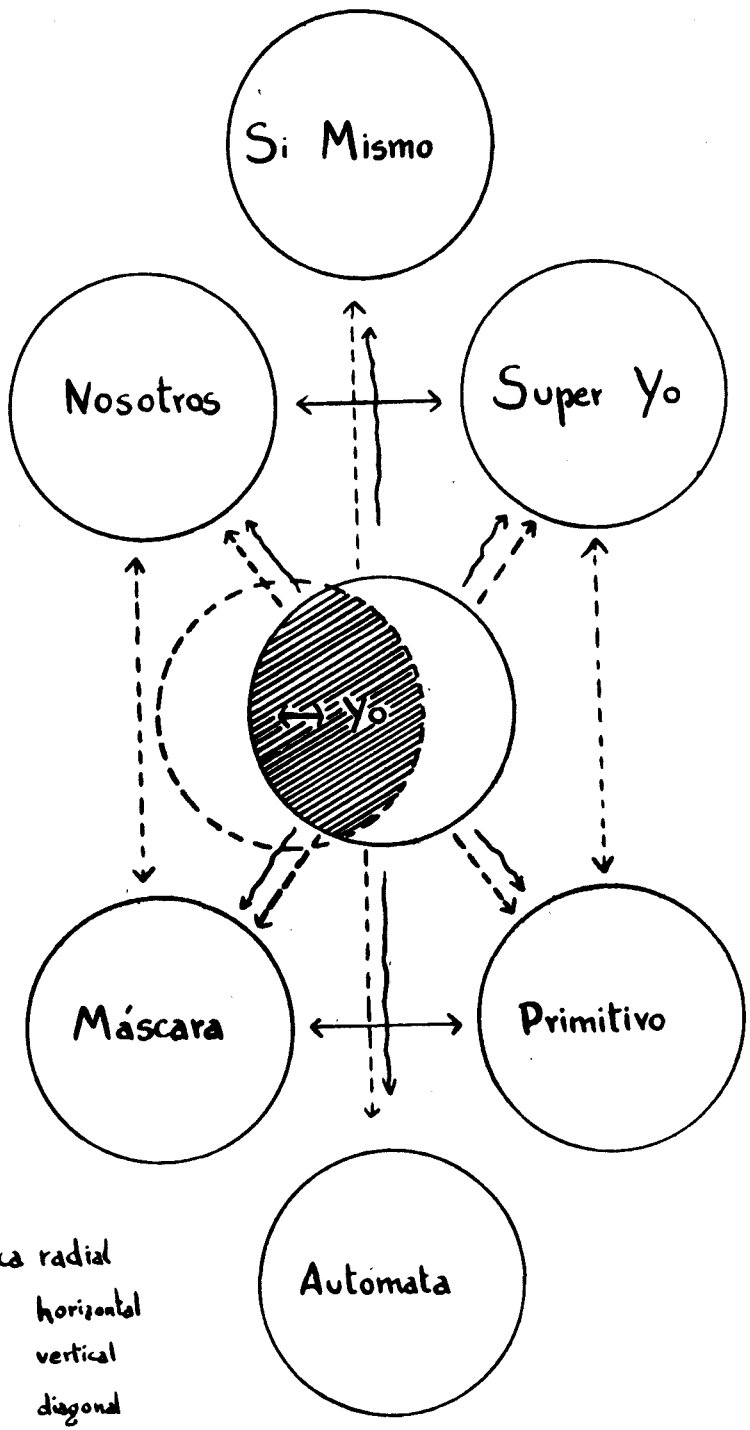
El proceso de individuación representa, pro lo tanto, la integración de todas las instancias o sinergias a la personalidad a la altura del Sí-Mismo, en un perpetuo movimiento de toma de consciencia y de posesión de Sí.

Esto nos debe llevar a establecer las distintas formas de la dialéctica personal que se establecen entre las instancias de la personalidad (Ver figura adjunta):

36. J. GOLDBRUNNER, l. c., p. 26.

37. A. ANDRES ORTEGA, l. c., p. 351.

38. C. G. JUNG, *Die Beziehungen awischen dem Ich und dem Unbewuusten*, Zürich, 1935, p. 91.



a) *Dialéctica radial*. — Entre el Yo (y la Sombra), con las demás instancias. Al Yo (y a la Sombra, como su contrapartida), le corresponde, como hemos visto, una función de síntesis. BAUDOUIN, ha tratado de mostrar cómo el Yo que no cumple con esta función de acuerdo, de armonía, e invade inadecuadamente las demás instancias, siente estas invasiones como *culpabilidad*, que adquiere —en relación a cada una de ellas— modulaciones y significaciones distintas. Culpabilidad que será neurótica o moral, hablando esquemáticamente, según esta disarmonía de la integración radial yoica en relación a sus «compañeros», sea consciente o inconsciente. Pero, en resumen, sería el sentimiento de culpabilidad el mecanismo regulador de la dialéctica radial del Yo.

b) *Dialéctica horizontal*. — Entre el Primitivo —Máscara; Yo —Sombra; Super-Yo —Nosotros. Que en una especie de mecanismo hegeliano, de lucha de contrarios, de tesis-antítesis, impulsa hacia la superación ascendente. Las formas externas de la Máscara, compensan las fuerzas espontáneas de los instintos del Primitivo; la Sombra contradice y compensa la síntesis del Yo; el Nosotros compensa la rigidez del Super-Yo.

c) *Dialéctica diagonal*. — En dos direcciones: *dextrógira*: entre la Máscara y el Super-Yo: la tensión se sitúa aquí entre las reglas del «trato social», de la moda, del «snob», del «comportamiento», del bien aparentar..., y las reglas más elevadas e internas del Super-Yo, del deber, de la moral. *Levógira*: entre el Primitivo y el Nosotros: tensión entre los instintos del Ello y los amores del Nosotros, de la que ya hemos hablado.

d) *Dialéctica vertical*.—Entre las instancias "sociales": las formas de la Máscara han de sublimarse y cumplirse en la entrega del Nosotros. Entre las instancias "morales": los instintos del Primitivo han de sublimarse y espiritualizarse en los imperativos del Super-Yo, como describió FREUD, Pero sobre todo, el Yo (y su Sombra) han de *integrar al Autómata y al Sí-Mismo* en un sentido ascendente o descendente, y que, en sus extremos, representan las dos posibilidades límites del quehacer existencial personal. «Según un lugar común —escribe MARITAIN—, muy profundo por cierto (el hombre), debe devenir lo que es. Y ésto asumiendo riesgos y dolores, a un precio doloroso y con posibilidades tremendas; debe ganar en el orden ético y moral su personalidad y su libertad, imprimir él mismo, en su propia vida, el sello de su radical unidad ontológica. En este sentido uno conocerá la verdadera personalidad y la verdadera libertad, mientras que el otro no las conocerá... Si se realiza en la dirección de la individualidad material, se encamina hacia el Yo odioso, cuya ley es tomar, absorber para sí, y a la par la personalidad como tal tenderá a alterarse, a disolverse... Si al contrario, el desarrollo se realiza conforme a la personalidad

espiritual, entonces andará el hombre en la dirección del yo generoso de los héroes y de los Santos...»³⁹.

Este camino hacia Sí-Mismo, este avance hacia la auténtica personalidad ha de realizarse integrando desde el Yo las posibilidades y fuerzas inclusas en cada una de las demás instancias. Integrar no es destruir: se precisa una armonía, una unidad de equilibrio, dinámica. Puede quedar acentuada en el conjunto una determinada sinergia que domine sobre las demás y trate de anular, rechazar hacia la Sombra a alguna otra con la que forma un par dialéctico. Pero entonces se produce realmente un momento de estancamiento en el proceso de integración de la personalidad, con desviación hacia una de las instancias: «El camino que conduce hacia la auténtica virilidad se pierde en multitud de callejones sin salida», dice E. SPRANGER.

CH. BAUDOIN ha estudiado este avance dialéctico a través de las distintas instancias de la psique en comparación con las distintas etapas de purificación propuestas por las místicas y los símbolos religiosos antiguos. Así ha encontrado una feliz concordancia, por demás interesante y que abre nuevas perspectivas a los estudios de espiritualidad, con la doctrina de «Las Móradas» de STA. TERESA DE JESUS. La Santa parece haber descrito desde el lado espiritual las etapas que conducen a través de las distintas instancias hacia el núcleo de la personalidad que alcanza su personalidad en el Sí-Mismo.

Al hombre no se le da su personalidad de repente, ya hecha desde un principio. Si no, más bien, como un programa, un boceto que ha de desplegarse y realizarse. El es quien debe de conquistar y realizar su personalidad. Hay un proceso de «personalización», de tránsito de la «personidad» —o condición radical del ser personal— a la «personalidad». Este tránsito sólo se realiza por el camino de la consciencia y de la libertad.

El Yo sólo logra la integración y la síntesis de sus compañeros, sólo alcanza su mismidad, por el camino de la consciencia y de la libertad. Toda tarea psicoterápica, como quizá todo camino de perfección, lleva consigo esto: un aumento de consciencia y de libertad interior, en la medida en que un Yo fuerte va logrando hacerse y va consiguiendo integrar las posibilidades y las energías de las demás instancias.

El Yo debe «enseñorear» las instancias interiores y «transcenderse» en las superiores. Debe de aumentar «el campo regulador de la consciencia» (DALBIEZ), conociéndose a sí mismo, las fuerzas ocultas que le constituyen, los conflictos dinámicos que entre ellas son posibles, la complicada dialéctica a

39. J. MARITAIN, *Reflexiones sobre la persona humana y la filosofía de la cultura*, en «La defensa de la persona humana», Studium de cultura, Buenos Aires, 1949, p. 48.

través de la cual se avanza hacia el equilibrio, la adaptación y la consumación.

El Yo debe alcanzar y conquistar su propia libertad incorporando las distintas posibilidades de libertad que le ofrecen las demás instancias. La libertad de la persona, más allá que en la capacidad de elección del Yo, estará también, en la utilización por el mismo de los automatismos del Autómata, en el dominio y encauzamiento de los distintos del Ello, en la adaptación de la Máscara, en la incorporación de la Sombra. Y todavía apunta a una libertad mayor: se es libre cuando se siguen las normas y se aspira al Ideal de un Super-Yo consciente y sano; y, sobre todo, cuando el amor recto de un Nosotros plenamente desarrollado, hace posible en la entrega la suprema liberación, pues sólo en la entrega de sí mismo el hombre se posee a sí mismo.

↳Personalidad es «ser-se», «ser si mismo»; consciencia es «saber-se», «conocerse a si mismo»; libertad es «poseer-se», «enseñorear a si mismo». Las tres cosas no se le dan al hombre de repente, sino sólo en su condición radical; el hombre las debe de conquistar para si y para Dios, tras duro combate: he aquí su responsabilidad. La vida del hombre no es sólo «adaptación» como la del animal, más allá de ésta es «consumación» (E. FROMM, V. E. FRANKL), es decir, «desarrollo de las potencialidades de una persona y la realización de su individualidad..., lograr los fines de la vida humana: la independencia, la integridad y la capacidad de amar»⁴⁰.

6.—EL CONCEPTO DE LIBERTAD

De todo lo que hemos dicho podemos concluir que la libertad no es, radicalmente, ni del entendimiento ni de la voluntad. La libertad es radicalmente del Sujeto. Es el Sujeto humano, la Persona, la que es libre. Como consecuencia, ambos, el entendimiento y la voluntad, serán también libres. Aunque de manera formalmente diferente. La libertad no es radicalmente ninguna potencia o facultad, ni incluso ninguna propiedad peculiar de éstas. La libertad es la condición existencial misma del ser en tanto que espíritu, que persona. Es el ser, en tanto que espíritu, el que está constitutiva y radicalmente liberado.

Constitutivamente, porque el Ser que se logra en espíritu está liberado ya; y en aquella medida exacta en que es espíritu. Es espíritu aquel ser que supera, se destaca y se enfrenta a la «naturaleza» —«fysis»—. Mientras en la filosofía griega el hombre fue considerado como parte de la «fysis»,

40. E. FROMM, *Psicoanálisis y religión*, Psique, Buenos Aires, 1956, p. 101.

no hubo lugar para una fundamentación ontológica de la libertad. Esta sólo se da, cuando SAN AGUSTIN —sobre todo— elabora metafísicamente el concepto judeocristiano de «espíritu». En este sentido, la raíz de la libertad —como la del conocimiento— está también en la «inmaterialidad». Aunque, posiblemente, haya que entender aquí inmaterialidad en una conexión comprensiva más amplia: como superación de lo potencial y enriquecimiento de ser. De todas formas esto no deja de ser una connotación ontológica negativa.

Positivamente, el ser se libera, porque se recupera. El ser del hombre es libre porque «se es», aunque no totalmente. En esta constitutiva condición de «ser-se» hay que poner su condición de ser liberado. Porque su ser es capaz de volver sobre sí —«reditio completa»: decía SANTO TOMAS— de incidir sobre sí y de coincidir, en alguna medida, consigo, es por lo que se libera de la «naturaleza», y la trasciende. Esta radical condición de «ser-sí-mismo», de tener mismidad, hace que ontológicamente sea persona y persona libre, que se posee, se afirma y se tiene a sí misma.

Radicalmente, porque la liberación se le da al ser del hombre como punto de partida, como posibilidad tremenda de hacerse o deshacerse, aunque en determinada medida. En este sentido diríamos que no se nace libre, sino que se llega a ser libre. La principal tarea del hombre es hacerse a sí mismo logrando su propia libertad. Esta es su esencial vocación, de la cual, «las vocaciones», no son sino distintos aspectos. Y ha de conquistar su libertad personalizada, partiendo de su libertad radical.

7.—MAS ALLA DEL SI-MISMO

Finalmente, la raíz, el fundamento mismo de nuestro ser, no está en nosotros mismos —el hombre es radicalmente un ser insuficiente— sino en el Ser. «Dios nos es más íntimo que nosotros mismos», decía SAN AGUSTIN. Hay pues, un último salto dialéctico, totalmente decisivo. Negarse a darlo es el pecado angélico, soberbia, la esencia misma del ateísmo existencial.

Hay un más allá que el Si-Mismo, sobre el que éste descansa y se justifica. Quiere decirse con esto que lo que nosotros somos y debemos ser, lo somos antes en Dios que en nosotros mismos. Más allá que a nosotros mismos hay que buscar a Dios; más allá que a nosotros mismos hay que conocer a Dios; más allá que a nosotros mismos hay que amar a Dios. «Amamos a Dios más que a nosotros mismos», y SANTO TOMAS apuntaba a la dirección radical y última del «appetitus fundamentalis» de nuestro ser.

El ser del hombre es también, desde esta dimensión «ex-stático»: sólo en Dios puede encontrarse, conocerse, amarse, realizarse y liberarse. Su centro no está en Si-Mismo, sino en Dios, su apetito lo remite a Dios. Una

vez más aparecen las palabras Evangélicas: «quién busca su alma, éste la perderá; quién pierde su alma por amor a Mí, éste la encontrará». Somos primaria y radicalmente un proyecto de Dios, del Ser; una idea expectante de Dios. Lo que nosotros auténticamente somos, no lo podemos buscar sólo en nosotros mismos, hay que acabar buscándolo en Dios. La última pregunta será: ¿qué es lo que yo soy en Dios?, ¿lo que Dios espera de mí?

Dios nos atrae por todas partes: a El buscamos, cuando nos buscamos. Nuestro amor busca el Ser. Por eso, sólo la aceptación plena y gozosa de «ser - fundamentalmente - religado - a - Dios», es justamente la que me hace ser Yo mismo. En el seguimiento y aceptación de su Voluntad, es donde se cumple y realiza mi personalidad y libertad humanas. Es decir, recibiendo y aceptando constantemente de El nuestra mismidad. Pues, en última instancia, es en el misterio de su Voluntad donde se esconde el misterio de mi personalidad, de mi libertad y mi vocación. Sólo en ella me encuentro a Mí mismo, llego a ser auténticamente Yo mismo; nazco a mi verdadera libertad; sólo en este último «éxtasis» en el Ser —la entrega amorosa a Dios— se logra mi personalidad; se realiza el proyecto que es mi vida; se llena de ser la idea expectante divina que soy yo mismo; la «personidad» se transforma en «personalidad».

Perfectamente ha profundizado en esta relación A. A. ORTEGA: «digamos todavía como un ser creado —limitado— con distinción entre su esencia y ser— y, sobre todo, el hombre, con composición esencial de espíritu y materia— tiende de un lado, hacia sí mismo, de otro, hacia las cosas. Y, sobre todo, a Dios. A Dios más que a sí mismo.

Efectivamente, desde el lado del Ser, está transido en su más íntima esencia por una relación transcendental a Dios, no sólo tiende a él irrefrenablemente, sino que tiende más que a sí mismo. Todo ser creado, desde este punto de vista, es extático. Tiende a salir de sí para encontrarse con su mejor sí mismo, con su trascendente sí mismo, en Dios.

Tiendo a sí dentro del ámbito de su propia esencia, pero como violentado. Tiende a las cosas en cuanto participación de Dios y camina para llegar a El. Todo ser creado —porque limitado— es ser menesteroso.

Convendrá, sin embargo, subrayar cómo, originariamente, esta tendencia a Dios, a las cosas, nace, ni más ni menos, de una tendencia a sí mismo.

Dios no es propiamente el «otro». Dios viene a entrar dentro de los seres para completarlos en sí mismos, para otorgarles en una «sobremisividad» su «mismidad». Porque sin Dios:

a) Los seres no podrían lograr ser sí mismos, ni siquiera dentro de la propia esfera. Se cierran en Dios con un salto a la trascendencia.

b) Porque la mismidad de los seres, cumplida dentro de su esfera esencial, no es sino una rebajada —descalificada— mismidad de esos seres. Por eso ellos aspiran a una mismidad más alta en Dios. La cual no se les logra sino en un orden de la gracia sobrenatural, exactamente divino.

Entonces diremos que la voluntad humana naturalmente se ama a si misma, pero que naturalmente ama más a Dios. Y que le está amando siempre, incansablemente, porque, en fin de cuenta, amar a Dios —tender a Dios— es su ser, su estar siendo. Se identifica este amor con su propio acto de ser»⁴¹.

41. A. ANDRES ORTEGA, l. c., p. 332.