

*Erich Fromm*  
**La Revolución De La Esperanza**

*Hacia una tecnología humanizada*

Título original: *The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology*

**I N D I C E**

Prefacio a la edición en español

Prólogo

I. La encrucijada

II. La esperanza

- 1) Lo que no es la esperanza ; 2) La paradoja y la naturaleza de la esperanza; 3) La fe,;
- 4) La fortaleza; 5) La resurrección; 6) La esperanza mesiánica; 7) El destrozamiento de la esperanza

III. ¿Dónde estamos ahora y hacia dónde vamos?

- 1) ¿Dónde estamos ahora?; 2) La visión de la sociedad deshumanizada del año 2000;
- 3) La sociedad tecnológica actual

IV. ¿Qué significa ser hombre?

- 1) La naturaleza humana y sus diversas manifestaciones; 2) Las condiciones de la existencia humana; 3) La necesidad de marcos de orientación y devoción; 4) La necesidad de sobrevivir y la de trans-sobrevivir; 5) "Experiencias humanas típicas"; 6) Valores y normas

V. Pasos para la humanización de la sociedad tecnológica.

- 1) Premisas generales; 2) La planificación humanista; 3) Activación y liberación de energías; 4) El consumo humanizado; 5) La renovación psicoespiritual

VI. ¿Podremos hacerlo?

## PREFACIO A LA EDICION EN ESPAÑOL

LA PRESENTE ES una edición revisada del libro original en inglés escrito hace dos años durante la campaña de McCarthy por la nominación presidencial, en la que participé activamente y no sin la esperanza de que McCarthy resultara electo Presidente y de que, como consecuencia de ello, la política de Estados Unidos cambiara de rumbo. Esto no sucedió. Las razones del fracaso son demasiado complejas para analizarse en este lugar. Sin embargo, cuando todo ha sido dicho, lo que permanece es el hecho de que un hombre que apenas era conocido, que era el reverso del político típico, enemigo de la exhortación basada en el sentimentalismo o en la demagogia, que se oponía verdaderamente a la guerra de Vietnam, consiguió ganar la aprobación e incluso el apoyo más entusiasta de un amplio sector de la población que iba desde la juventud radical, los *hippies* y los intelectuales hasta los liberales de las clases medias superiores. Pienso que fue una cruzada sin precedente en Estados Unidos y que casi constituyó un milagro el que este profesor y senador, un devoto de la poesía y la filosofía, pudiera convertirse en un serio aspirante a la presidencia. Esto demostró que un vasto sector de la población norteamericana se halla presta a humanizarse y ansiosa de ello.

La derrota de McCarthy, la victoria de Nixon, la continuación de la guerra de Vietnam, la creciente tendencia conservadora y reaccionaria en Estados Unidos, son todos factores que han debilitado el espíritu de esperanza que era tan evidente en el verano de 1968, pero de ninguna manera lo han destruido. La manifestación de cerca de 500 mil personas que protestaron en Washington, D. C., contra la guerra de Vietnam es sólo un síntoma que indica que la esperanza y la determinación de cambiar están vivas. La reacción de muchos hogares ante los peligros resultantes del desequilibrio ecológico es otro signo de que el interés por la vida es aún poderoso entre una gran parte del público norteamericano.

Para la publicación en español de este libro no he alterado nada esencial. Aunque lo escribí pensando primordialmente en la realidad de Estados Unidos, estudia la sociedad de este país como una manifestación de las sociedades tecnológicas predominantes en Europa y en Norteamérica, todas las cuales se enfrentan básicamente a los mismos problemas. No obstante, consideré necesario revisar la edición original en dos aspectos. En primer lugar, omití ciertas partes del último capítulo que se aplican específicamente a Estados Unidos y que tienen un interés menor para los lectores de otros países. En segundo lugar, he intentado mejorar el texto de ese mismo capítulo suprimiendo algunos párrafos y tratando de expresar algunas ideas con más claridad que como lo hice en la redacción original, escrita un tanto apresuradamente.

En contraste con mis obras anteriores, este volumen no persigue de manera principal desarrollar nuevas ideas teóricas, sino reestructurar ideas, de las que me he ocupado antes en una forma más académica, apelando al amor a la vida (biofilia) que todavía existe en muchos de nosotros. Sólo percatándonos plenamente del peligro que corre la vida puede este potencial ser puesto en marcha y llevar así a cabo modificaciones drásticas en nuestra forma de organizar la sociedad. No que sea optimista respecto de las oportunidades de tener éxito, sino que creo que no se puede pensar en términos de porcentajes o de probabilidades mientras haya una posibilidad real —por pequeña que sea— de que la vida triunfe.

*Marzo de 1970*

ERICH FROMM

## PROLOGO

Escribo este libro como reacción ante la situación de Norteamérica en el año de 1968. Y nace de mi convicción de que nos encontramos en una encrucijada: un camino nos lleva hacia una sociedad completamente mecanizada, en donde el hombre será el desvalido diente de un engranaje de la máquina, si no es que hacia la destrucción termonuclear; el otro conduce a un renacimiento del humanismo y la esperanza, a una sociedad que pondrá la técnica al servicio del bienestar del hombre.

Este libro pretende aclarar los puntos en discusión a aquellos que todavía no ven con claridad nuestro dilema, y constituye un llamado a la acción. Se funda en la convicción de que podemos hallar las nuevas soluciones necesarias con la ayuda de la razón y el amor apasionado por la vida, y no a través de la irracionalidad y el odio. Y está dirigido a un vasto sector de lectores de diferentes credos políticos y religiosos, pero que comparten este interés en la vida y este respeto por la razón y la realidad.

Este libro, como toda mi obra anterior, intenta distinguir la realidad social y la individual de las ideologías que deforman y "enjaulan" ideas valiosas con el propósito de mantener el *statu quo*. Me gustaría poner de relieve a gran parte de la joven generación que rebaja el valor del pensamiento tradicional, que estoy convencido de que aun el desarrollo más radical debe guardar la continuidad con el pasado, de que no es posible progresar si se desechan las mejores conquistas del espíritu humano y de que ¡ser joven no es suficiente!

Puesto que el presente libro trata de tópicos con los que me he ocupado en los últimos cuarenta años en varias de mis obras, no pude evitar el mencionar muchas de las mismas ideas. Pero ahora están reorganizadas alrededor del tema central: las alternativas de la deshumanización. Sin embargo, este libro contiene también numerosas ideas nuevas que trascienden mi pensamiento anterior.

Dado que escribo para un vasto público, he reducido las citas al mínimo, pero he mencionado a todos aquellos autores que han influido en mí durante la redacción de esta obra. Por regla general, tampoco hago referencia a aquellos libros míos que tienen una importancia especial para la materia que aquí trato, y que son particularmente: *El miedo a la libertad* (Paidós, 1947), *Ética y psicoanálisis* (Fondo de Cultura Económica, 1953), *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (Fondo de Cultura Económica, 1956) y *El corazón del hombre* (Fondo de Cultura Económica, 1966)<sup>1</sup>.

El enfoque general adoptado en este libro refleja el carácter del problema central que se analiza. Aunque así debería ser, en ocasiones puede plantear al lector cierta dificultad secundaria. La obra pretende reunir dos áreas de problemas que comúnmente se estudian por separado: las potencialidades, cualidades y estructura del carácter humano y los problemas sociales, políticos y económicos contemporáneos. El hincapié difiere de sección a sección, pero a lo largo de todas el objetivo más importante es integrar y entrelazar estos análisis. Hacemos esto bajo la firme creencia de que solamente podemos abordar en forma realista y afortunada los problemas de la sociedad norteamericana contemporánea si el análisis de nuestro sistema social entero incluye lo que en este libro

---

<sup>1</sup> Estos títulos corresponden a las traducciones castellanas de las obras de Fromm que en inglés se llamaron —siguiendo el mismo orden— así: *Escape from Freedom* (Holt, Rinehart and Winston, 1941), *Man for Him-self* (Holt, Rinehart and Winston, 1947), *The Sane Society* (Holt, Rinehart and Winston, 1955) y *The Heart of Man* (Harper & Row, 1964). Los años tanto de los libros originales en inglés como de sus versiones castellanas son los de la primera edición. Por lo demás, estos libros serán citados en lo sucesivo por sus títulos en español [T.].

llamo "el sistema Hombre". Espero que el lector sabrá vencer esos hábitos que hacen pensar a base de divisiones y no hallará muy difícil acompañarme en los saltos de la "psicología" a la "sociología" y a la "política", y viceversa.

Réstame expresar mi agradecimiento a quienes leyeron repetidas veces todo el manuscrito y me hicieron muchas sugerencias editoriales: a Ruth Nanda Anshen, a mi esposa y a Raymond G. Brown. Este último me prestó además un auxilio valioso en el campo de la economía. Asimismo deseo agradecer a los editores el especial esfuerzo de su parte que hizo posible que el libro se publicara diez semanas después de la entrega del manuscrito.

*Aún hay esperanza para todo aquel que está entre los vivos.* Eclesiastés 9:4

## I. LA ENCRUCIJADA

UN ESPECTRO anda al acecho entre nosotros y sólo unos pocos lo han visto con claridad. No se trata del viejo fantasma del comunismo o del fascismo, sino de un nuevo espectro: una sociedad completamente mecanizada, dedicada a la máxima producción y al máximo consumo materiales y dirigida por máquinas computadoras. En el consiguiente proceso social, el hombre mismo, bien alimentado y divertido, aunque pasivo, apagado y poco sentimental, está siendo transformado en una parte de la maquinaria total. Con la victoria de la nueva sociedad, el individualismo y la privacidad desaparecerán, los sentimientos hacia los demás serán dirigidos por condicionamiento psicológico y otros expedientes de igual índole, o por drogas, las que también proporcionarán una nueva clase de experiencia introspectiva. Como Zbigniew Brzezinski lo indica: "En la sociedad tecnocrática, el rumbo al parecer lo marcará la suma del apoyo individual de millones de ciudadanos incoordinados que caerá fácilmente dentro del radio de acción de personalidades magnéticas y atractivas, quienes explotarán de modo efectivo las técnicas más recientes de comunicación para manipular las emociones y controlar la razón."<sup>2</sup> Esta nueva forma de sociedad ha sido vaticinada en la literatura de ficción por Orwell en *1984* y por Aldous Huxley en *Un mundo feliz*.

Quizá el aspecto más ominoso de lo anterior sea hoy que parecemos perder el control de nuestro propio sistema. Cumplimos las decisiones que los cálculos de nuestras computadoras elaboran para nosotros. Como seres humanos no tenemos más fines que producir y consumir más y más. No queremos nada ni dejamos de querer algo. Las armas nucleares amenazan con extinguirnos y la pasividad —que nuestra exclusión de las decisiones responsables engendra—, con matarnos internamente.

¿Cómo fue que ocurrió? ¿Cómo llegó el hombre, en la cúspide de su victoria sobre la naturaleza, a ser el prisionero de su propia creación y a estar en grave peligro de destruirse a sí mismo?

En su búsqueda de la verdad científica, el hombre dio con el conocimiento que podía utilizar para dominar a la naturaleza y tuvo en esto un éxito formidable. Pero el hincapié unilateral que el hombre puso en la técnica y en el consumo material hizo que perdiera el contacto con él mismo y con la vida. Al perder la fe religiosa y los valores humanistas ligados a ella, se concentró en los valores técnicos y materiales y dejó de tener la capacidad de vivir experiencias emocionales profundas y de sentir la alegría o la tristeza

<sup>2</sup> "The Technetronic Society", *Encounter*, vol. XXX, núm. 1 (enero de 1968), p. 19

que suelen acompañarlas. Las máquinas que construyó llegaron a ser tan poderosas que desarrollaron 'su propio programa, el cual determina ahora el pensamiento mismo del hombre.

Uno de los más graves síntomas actuales de nuestro sistema es el hecho de que la economía descansa en la producción de armas (a más del mantenimiento de todo el complejo defensivo) y en el principio del máximo consumo. Poseemos un sistema económico que funciona bien a condición de que produzcamos cosas que nos amenazan con la destrucción física, de que transformemos al individuo en *un* cabal consumidor pasivo para, en esa forma, terminar con él, y de que hayamos creado una burocracia que haga sentirse impotente al individuo.

¿Estamos frente a un dilema trágico e insoluble? ¿Hemos de producir gente enferma para tener una economía sana, o existe la posibilidad de emplear nuestros recursos materiales, nuestros inventos y nuestras computadoras al servicio de los fines del hombre? ¿Debe la mayor parte de las personas ser pasivas y dependientes a fin de tener fuertes organizaciones que funcionen bien?

Las respuestas a estas cuestiones varían. Entre aquellos que reconocen el cambio drástico y revolucionario que la "megamáquina" puede acarrear a la vida humana, se cuentan los escritores que afirman que la nueva sociedad es inevitable y, por tanto, que no tiene caso discutir sus méritos. Al tiempo que simpatizan con la nueva sociedad expresan, *no* obstante, ligeros temores sobre cómo puede afectar al hombre tal como lo conocemos. Zbigniew Brzezinski y H. Kahn encarnan esta actitud. En el extremo opuesto se halla Jacques Ellul, quien en su obra *Technological Society* describe con gran fuerza a la nueva sociedad que estamos estudiando y su influencia destructiva en el hombre, encarando el espectro en su falta pavorosa de humanidad. Su conclusión es que la nueva sociedad no está destinada a vencer, aunque él piensa que en términos de probabilidad no sería extraño que ganara. Sin embargo, existe la posibilidad de que la sociedad deshumanizada no triunfe "si un número creciente de personas llegara a percatarse plenamente de la amenaza que el mundo tecnológico plantea a la vida personal y espiritual del hombre, y si ellas determinaran afirmar su libertad trastrocando el curso de esta evolución"<sup>3</sup>. La postura de Lewis Mumford puede considerarse similar a la de Ellul. En su profundo y brillante libro, *The Myth of the Machine*,<sup>4</sup> describe la "megamáquina", comenzando con sus primeras manifestaciones dentro de las sociedades egipcias y babilónicas. Pero la gran mayoría de los individuos, compuesta tanto por el ciudadano medio como por el que se halla en la cumbre de lo establecido, es la que no alcanza a ver el espectro, en contraste con aquellos que, como los autores antes mencionados, lo reconocen bien sea con simpatía o con horror. Esa mayoría sustenta la creencia del siglo XIX, ya caduca, de que la máquina ayuda a aligerar la carga del hombre, de que continúa siendo un medio para un fin, y no ven el peligro de que si se deja a la tecnología seguir su propia lógica, llegará a crecer como un cáncer, que finalmente amenazará el sistema estructurado de la vida social e individual. La posición adoptada en este libro<sup>5</sup> es en principio la de Mumford y Ellul. Pero difiere tal vez en que yo veo una posibilidad algo mayor de devolver al hombre el control del sistema social. Mis esperanzas en este respecto se basan en los siguientes factores:

1) El sistema social presente puede comprenderse mejor si se vincula el sistema "Hombre" con el sistema entero. La naturaleza humana no es una abstracción ni un sistema

<sup>3</sup> Edición francesa, 1954; edición norteamericana de Alfred Knopf, 1964, y de Vintage Books, 1967, p. xxx.

<sup>4</sup> Lewis Mumford, *The Myth of the Machine* (Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1966).

<sup>5</sup> Como en *El miedo a la libertad* y en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*.

infinitamente maleable y, por ende, desdeñable desde el punto de vista dinámico, sino que posee sus propias cualidades, leyes y alternativas específicas. El estudio del sistema Hombre nos permite aprehender lo que hacen al hombre ciertos factores del sistema socioeconómico y la forma en que las perturbaciones en el sistema Hombre producen desequilibrios en todo el sistema social. Con la introducción del factor humano en el análisis del sistema total, nos hallamos mejor preparados para comprender su mal funcionamiento y para fijar normas que relacionen el funcionamiento económico sano del sistema social con el bienestar óptimo de la gente que participa en él. Todo esto es válido, por supuesto, solamente si se conviene en que el desarrollo máximo del sistema humano en términos de su propia estructura —es decir, el bienestar humano— constituye la meta perseguida.

2) La creciente insatisfacción con nuestra actual forma de vida, con su pasividad y su silencioso aburrimiento, su abolición de la vida privada y su despersonalización, aunada al ansia de una existencia dichosa y significativa, que responda a esas necesidades específicas desarrolladas por el hombre durante los últimos milenios de su historia y que lo hacen diferente tanto del animal como de la máquina computadora. Esta tendencia es muy fuerte porque la clase opulenta de la población ha gustado ya de la plena satisfacción material y ha descubierto que el paraíso del consumidor no da la felicidad que promete. (El pobre, desde luego, no ha tenido aún oportunidad alguna de descubrirlo, excepto observando la falta de alegría de aquellos que "poseen todo lo que un hombre podría desear".)

Las ideologías y los conceptos han perdido mucho de su atractivo, así como los clisés tradicionales como "izquierda" y "derecha" o "comunismo" y "capitalismo" han perdido su significado. Los individuos buscan una nueva orientación, una nueva filosofía, que tenga por centro la prioridad de la vida —física y espiritual— y no la prioridad de la muerte.

Hay una polarización que va en aumento tanto en Estados Unidos como en el resto del mundo: en un polo están los que se sienten atraídos por la fuerza, "la ley y el orden", los métodos burocráticos y, en consecuencia, por lo opuesto a la vida; en el otro, los que tienen un profundo anhelo de vida, de nuevas actitudes en vez de esquemas y planes ya hechos. Este nuevo frente constituye un movimiento que combina el deseo de alterar profundamente nuestras prácticas económicas y sociales con la modificación de nuestro enfoque psíquico y espiritual de la vida. En su forma más general, su meta es la activación del individuo, el reestablecimiento del control del hombre sobre el sistema social, la humanización de la tecnología. Es un movimiento en nombre de la vida que tiene una base tan amplia y común debido a que la amenaza a la vida es hoy no una amenaza a una clase o a una nación, sino a todos los hombres.

Los capítulos que siguen pretenden examinar en detalle algunos de los problemas bosquejados arriba, en particular aquellos que tienen qué ver con la relación entre la naturaleza humana y el sistema socioeconómico.

Hay, sin embargo, un punto que debe aclararse en primer lugar. Hoy día existe una desesperanza generalizada en cuanto a que podamos cambiar el curso tomado por la humanidad. Esta desesperanza es principalmente de índole inconsciente, aunque conscientemente la gente se muestre "optimista" y espere ver nuevos "progresos". El examen de la actual situación y sus posibilidades para la esperanza estará precedido, por consiguiente, de una exposición del fenómeno de la esperanza.

## II. LA ESPERANZA

### 1) Lo que no es la esperanza

La esperanza es un elemento decisivo para cualquier intento de efectuar cambios sociales que lleven a una vivacidad, consciencia y razón mayores. Pero a menudo se mal interpreta y se confunde la naturaleza de la esperanza con actitudes que no tienen nada que ver con la esperanza y que, de hecho, son lo opuesto.

¿Qué significa esperar?

¿Significa acaso, como muchos piensan, tener anhelos y deseos? De ser así, aquellos que desean tener más y mejores automóviles, casas y artefactos eléctricos serían individuos esperanzados. Pero no lo son. Son gente ansiosa de consumir más y de ninguna manera gente con esperanza.

¿Se tiene esperanza cuando el objeto de ésta no es una cosa sino una vida más plena, un estado de mayor vivacidad, una liberación del eterno hastío, o cuando se persigue, para usar un término teológico, la salvación o, empleando uno político, la revolución? A esta clase de expectación, en verdad, podría llamársele esperanza; pero no debe hacerse así si posee la cualidad de la pasividad y de la espera, a menos que se quiera hacer de la esperanza, en efecto, una envoltura para la resignación, una mera ideología.

Kafka ha descrito bellamente esta clase de esperanza pasiva y resignada en una anécdota de *El proceso*. Un hombre llega a la puerta que conduce a la gloria (la Ley) e implora del que la guarda que lo deje pasar. El portero le dice que por el momento no puede admitirlo. Aunque la puerta que lleva a la Ley permanece abierta, el hombre decide que mejor debe esperar hasta obtener el permiso para entrar. En consecuencia, toma asiento y espera ahí durante días y años. Repetidamente pregunta si ya lo dejarán pasar, pero siempre le responden que todavía no puede hacerlo. A lo largo de todos estos años, el hombre estudia al portero casi sin interrupción y aprende a conocer todo de él, incluso las pulgas de su cuello de piel. Finalmente, está viejo y próximo a la muerte. Y, entonces, por vez primera pregunta: "¿Cómo es que en todos estos largos años nadie más que yo ha venido a pedir que lo dejen entrar?" A lo que el portero contesta: "Nadie sino usted pudo ganar esta puerta, dado que a usted estaba destinada. Ahora, voy a cerrarla."

El anciano estaba demasiado viejo para comprender, aunque tal vez tampoco hubiera comprendido de haber sido más joven. Los burócratas tienen aquí la última palabra; a la negativa de ellos, él no podía pasar. Pero si hubiera tenido algo más que esta pasiva y expectante esperanza, él habría entrado y su valor para hacer caso omiso de los burócratas habría constituido el acto liberador que lo habría conducido al reluciente palacio. Muchos individuos son como el anciano de Kafka. Conciben esperanzas, pero no les es dado actuar de acuerdo con el impulso de su corazón, y mientras los burócratas no les permiten el paso ellos esperan y esperan.<sup>6</sup>

Esta clase de esperanza pasiva se halla estrechamente relacionada con una forma generalizada de esperanza que podría describirse como *temporal*. El tiempo y el futuro vienen a ser la categoría central de este tipo de esperanza. No se espera que ocurra nada en el *ahora* sino únicamente en el momento siguiente, el día siguiente o el año venidero, y si es bastante absurdo creer que la esperanza pueda realizarse en este mundo, se espera que ocurra en otro. Tras esta creencia se encuentra la idolatría del "Futuro", la "Historia" y la "Posteridad" que comenzó con hombres, como Robespierre en la Revolución Francesa, que

<sup>6</sup> La palabra castellana *esperar* significa al mismo tiempo lo que *waiting* y *hoping* en inglés, y se refiere claramente a esa clase particular de esperanza pasiva que estoy tratando de describir aquí.

reverenciaban al futuro como a una divinidad. No hago nada, me mantengo pasivo —se decían—, porque no soy nada ni puedo nada; pero el futuro, la proyección del tiempo, llevará a cabo lo que yo no puedo conseguir. Este culto por el futuro, que es un aspecto diferente del culto por el "progreso" en el pensamiento burgués moderno, constituye precisamente la enajenación de la esperanza. En lugar de aquello que hago o llego a ser, los ídolos del futuro y de la posteridad realizarán algo sin que yo haga nada.<sup>7</sup>

La espera pasiva es una forma disfrazada de desesperanza y de impotencia, pero hay otra forma de desesperanza que adquiere exactamente el disfraz opuesto, a saber, el disfraz de la frase hecha y el aventurerismo, del desprecio por la realidad y del violentamiento de lo que no puede violentarse. Esta era la actitud de los falsos Mesías y de los líderes del *Putsch*, para quienes eran dignos de desprecio todos aquellos que no preferían, bajo cualquier circunstancia, la muerte a la derrota. En los días que corren, no es raro ver este disfraz falsamente radical de desesperanza y nihilismo entre algunos de los miembros más exaltados de la joven generación, quienes nos mueven a simpatía por su arrojo y dedicación, pero no llegan a convencernos debido a su falta de realismo y de sentido de la estrategia y, en algunos de ellos, debido a su falta de amor a la vida<sup>8</sup>.

## 2) La paradoja y la naturaleza de la esperanza

La esperanza es *paradójica*. No es ni una espera pasiva ni un violentamiento ajeno a la realidad de circunstancias que no se presentarán. Es, digámoslo así, como el tigre agazapado que sólo saltará cuando haya llegado el momento preciso. Ni el reformismo fatigado ni el aventurerismo falsamente radical son expresiones de esperanza. Tener esperanza significa, en cambio, estar presto en todo momento para lo que todavía no nace, pero sin llegar a desesperarse si el nacimiento no ocurre en el lapso de nuestra vida. Carece, así, de sentido esperar lo que ya existe o lo que no puede ser. Aquellos cuya

<sup>7</sup> La idea estalinista de que la historia decide lo correcto y lo equivocado y lo bueno y lo malo es una continuación directa de la idolatría de Robespierre respecto de la posteridad, y el polo opuesto de la posición de Marx, quien dice que "La historia no es nada ni hace nada. Quien es y hace es el nombre." O en las *Tesis sobre Feuerbach*: "La doctrina materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación y que, por consiguiente, los hombres que sufren alguna transformación son producto de circunstancias diferentes y de una educación de diverso tipo, olvida que el hombre es quien transforma las circunstancias y que el educador mismo necesita educarse."

<sup>8</sup> Tal desesperanza reluce en los trabajos de Herbert Marcuse *Eros y civilización* (México: Mortiz, 1965) y *El hombre unidimensional* (México: Mortiz, 1968). Supone que todos los valores tradicionales, como el amor, la ternura, el interés y la responsabilidad, poseen significación solamente para una sociedad pretecnológica. En la nueva sociedad tecnológica —en la que no existe la represión ni la explotación— surgirá un nuevo hombre que no le tendrá miedo a nada, incluso a la muerte, que desarrollará necesidades aún no determinadas y que dispondrá de la oportunidad de satisfacer su "sexualidad polimorfa" (remito aquí al lector a los "Tres ensayos sobre la teoría sexual" de Freud). En una palabra, se hace radicar el progreso final del hombre en la regresión a la vida infantil, el retorno a la felicidad del bebé hartado. No sorprende pues que Marcuse concluya en plena desesperanza: "La teoría crítica de la sociedad no posee concepto alguno que pueda salvar el abismo entre lo presente y su futuro; sin sostener ninguna promesa ni mostrar ningún éxito, permanece siendo negativa. Así, quiere permanecer siendo leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo." (*El hombre unidimensional*, p. 274.)

Lo dicho arriba prueba cuán equivocados se hallan los que atacan o ad miran a Marcuse como un líder revolucionario, pues la revolución nunca se ha basado en la desesperanza ni podría hacerlo. Marcuse, sin embargo, no tiene siquiera relación con la política, ya que si no le interesa lo que puede unir el presente con el futuro, no está ocupándose de política, sea radical o de otro género. Esencialmente, Marcuse ejemplifica al intelectual enajenado que presenta su personal desesperación como una teoría del radicalismo. Por desgracia, su falta de comprensión y, hasta cierto punto, de conocimiento del pensamiento de Freud lo hace construir un puente con el que une en síntesis el freudismo, el materialismo burgués y un hegelianismo falsificado en lo que para él y "radicales" semejantes parece ser la construcción teórica más progresista. No es este el lugar para mostrar de manera detallada que se trata de una ilusión ingenua, cerebral esencialmente irracional, fuera de la realidad y carente de amor hacia la vida.



esperanza es débil pugnan por la comodidad o por la violencia, mientras que aquellos cuya esperanza es fuerte ven y fomentan todos los signos de la nueva vida y están preparados en todo momento para ayudar al advenimiento de lo que se halla en condiciones de nacer.

Entre las confusiones que existen en derredor de la esperanza, una de las más grandes es no poder distinguir la esperanza consciente de la inconsciente. Esta es una falla que ocurre, desde luego, en relación con otras muchas experiencias emocionales, como la felicidad, la angustia, la depresión, el aburrimiento o el odio. Es sorprendente que a pesar de la popularidad de las teorías de Freud su concepto de lo inconsciente haya sido tan escasamente aplicado a dichos fenómenos emocionales. Existen para ello, quizás, dos razones principales. Una es que en los escritos de algunos psicoanalistas y de algunos "filósofos del psicoanálisis" el fenómeno entero de lo inconsciente —esto es, de la represión— se refiere a los deseos sexuales, y emplean represión —equivocadamente— como sinónimo de *supresión* de los apetitos y actividades sexuales, privando así a los descubrimientos de Freud de algunas de sus consecuencias más importantes. La segunda razón radica probablemente en el hecho de que para las generaciones posvictorianas es mucho menos inquietante percatarse de sus apetitos sexuales reprimidos que de experiencias tales como la enajenación, la desesperanza o la avaricia. Para dar sólo uno de los ejemplos más obvios: la mayor parte de la gente no reconoce sentir miedo, fastidio, desesperanza o soledad; es decir, son *inconscientes*<sup>9</sup> de tener estos sentimientos. Y por una simple razón.

Según el patrón social, se supone que el hombre de éxito no tiene miedo ni se siente solo o aburrido. Este mundo debe ser para él el mejor de los mundos. Por lo mismo, a fin de estar en las mejores condiciones de promoverse debe reprimir tanto el miedo y la duda como la depresión, el aburrimiento y la falta de esperanza.

Hay muchos individuos que se sienten conscientemente llenos de esperanza y que inconscientemente les falta, y hay unos pocos para quienes esto es al revés. Lo que importa en la indagación sobre la esperanza y la desesperanza no es primordialmente lo que los individuos *piensan* acerca de sus sentimientos, sino lo que verdaderamente sienten. Esto difícilmente puede saberse por sus palabras y frases, pero puede detectarse por sus expresiones faciales, su manera de caminar, por su capacidad de reaccionar con interés ante algo que tienen enfrente y por su falta de fanatismo, que se revela en su aptitud para atender argumentos razonables.

El punto de vista dinámico que se aplica en este libro a los fenómenos sociopsicológicos difiere fundamentalmente del enfoque conductista descriptivo de la mayor parte de la investigación de la ciencia social. Lo que, desde el punto de vista dinámico, nos interesa primariamente no es saber lo que una persona piensa o dice, o cómo se comporta *ahora*. Lo que nos interesa es su estructura de carácter, esto es, la estructura semipermanente de sus energías, las direcciones en que se canalizan y la intensidad con la que fluyen. Si conocemos las fuerzas impulsoras que motivan la conducta, no sólo comprenderemos la conducta presente sino que también podremos hacer conjeturas razonables acerca de la manera en que una persona actuará probablemente en circunstancias diferentes. Bajo el punto de vista dinámico, las "modificaciones" del pensamiento o la conducta de determinado individuo son cambios que pueden preverse en grado muy alto de conocerse la estructura de su carácter.

Muchas cosas más podrían decirse acerca de lo que la esperanza *no* es. Pero vayamos adelante y preguntemos ahora qué es. ¿Puede la esperanza ser descrita en palabras o únicamente puede ser comunicada en un poema o una canción, en un ademán, en una expresión facial o en un acto?

Como sucede con todas las experiencias humanas, las palabras son

---

<sup>9</sup> Quiero hacer notar que hablar de "el inconsciente" es otra forma de pensar y hablar de manera enajenada. No hay tal "inconsciente" como si fuera un órgano o una cosa en el espacio. Uno puede ser "consciente de" o "inconsciente de" sucesos externos o internos; o sea que se trata de una *función* psíquica, no de un *órgano* en un lugar determinado.

insuficientes para describir la experiencia. De hecho, en la mayor parte de las veces las palabras, por el contrario, la oscurecen, la despedazan y acaban por destruirla. Con demasiada frecuencia, mientras se habla del amor, del odio o de la esperanza, se pierde el contacto con aquello de lo que se supone que hablábamos. La poesía, la música y otras formas del arte son con mucho los medios más adecuados para describir la experiencia humana porque son precisos y evitan la abstracción y la vaguedad de las formas gastadas que se toman por representaciones idóneas de dicha experiencia.

No obstante, a pesar de estas serias limitaciones, no es imposible expresar la experiencia de sentimientos con palabras no poéticas. Resultaría, en verdad, imposible si el interlocutor no compartiese en ninguna forma la experiencia de que se habla. Describir una experiencia significa indicar los diversos aspectos de la misma y establecer así una comunicación en la que escritor y lector, en este caso, saben que se refieren a la misma cosa. Para lograr lo anterior, debo pedir al lector que colabore, que labore conmigo, y no espere que le ofrezca una respuesta a su pregunta de lo que la esperanza es. Le ruego, pues, que ponga en movimiento su propia experiencia para que podamos iniciar el diálogo.

La esperanza es un estado, una forma de ser. Es una disposición interna, un intenso estar listo para actuar (*activeness*)<sup>10</sup>. El concepto de "actividad" descansa en una de las más difundidas ilusiones del hombre dentro de la moderna sociedad industrial. Toda nuestra cultura está impregnada de actividad en el sentido de estar ocupado, de tener ocupaciones (la ocupación que requieren los negocios). En efecto, la mayoría de la gente se halla tan "activa" que no soporta estar sin hacer nada, llegando incluso a convertir el llamado tiempo libre en otra forma de actividad. Cuando no estamos activos "haciendo" dinero, lo estamos paseándonos, jugando golf o charlando precisamente acerca de nada. A lo que tememos es al momento en que realmente no tenemos nada que "hacer". El que a esta clase de conducta se la llame actividad es mera cuestión de términos. Pero sí es inquietante que gran parte de la gente que cree que es muy activa no se dé cuenta de que es, en realidad, extremadamente pasiva a pesar de sus "ocupaciones". Estos individuos requieren constantemente de estímulos externos, como la cháchara de la gente, las imágenes del cine, el trabajo u otras formas de excitación más emocionantes, así se trate sólo de una nueva conquista sexual. Necesitan ser incitados, "encendidos", tentados, seducidos. Corren siempre sin parar jamás. Andan siempre "sucumbiendo" y nunca se levantan. Pero se imaginan que son enormemente activos, siendo que los empuja la obsesión de hacer algo para, así, huir de la angustia que provoca el enfrentarse a sí mismos.

La esperanza es un concomitante psíquico de la vida y el crecimiento. Si un árbol que no recibe los rayos del sol inclina su tronco hacia donde da el sol, no podemos afirmar que el árbol "espera" en el mismo sentido en que un hombre espera, puesto que la esperanza del hombre está relacionada con unos sentimientos y una consciencia que el árbol no puede tener. No obstante, no es una falsedad decir que el árbol espera la luz del sol y que expresa esta esperanza doblando su tronco hacia

---

<sup>10</sup> Estoy en deuda con Michael Maccoby por este término de "activeness" (en vez del término usual en inglés "activity"). De manera similar, empleo *passiveness* en vez de *passivity* cuando *passiveness*, o en su caso *activeness*, se refiere a una actitud o estado anímicos.

En varios de mis libros he tratado el problema de la actividad y la pasividad, especialmente en relación con la orientación productiva. Deseo, sin embargo, llamar la atención del lector hacia la excelente y profunda discusión de ambos conceptos que se encuentra en el libro de Ernest Schachtel, *Metamorfosis* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962).

aquella. ¿Sucede, acaso, de otra manera en el niño por nacer? Quizá no tenga consciencia, pero su actividad está expresando su esperanza de que nacerá y que respirará independientemente. ¿No espera el lactante el pecho de la madre? ¿Y el infante, acaso no espera mantenerse en pie y caminar? ¿No espera el enfermo ponerse bien, el prisionero quedar libre, el hambriento comer? ¿Es que no esperamos cuando nos acostamos que nos levantaremos al día siguiente? ¿Hacer el amor no implica que el varón tiene esperanza en su potencia, en su capacidad para satisfacer a su compañera, y que la mujer la tiene en responderle y en satisfacerlo a su vez?

### 3) La fe

Cuando la esperanza fenece, la vida termina, de hecho o virtualmente. La esperanza es un elemento intrínseco de la estructura de la vida, de la dinámica del espíritu del hombre. Se halla estrechamente ligada a otro elemento de la estructura vital: *la fe*. Esta no es una forma endeble de creencia o de conocimiento; no es fe en esto o en aquello. La fe es la convicción acerca de lo aún no probado, el conocimiento de la posibilidad real, la consciencia de la gestación. La fe es racional cuando se refiere al conocimiento de lo real que todavía no nace, y se funda en esa facultad de conocer y de aprehender que penetra la superficie de las cosas y ve el meollo. La fe, al igual que la esperanza, no es predecir el *futuro*, sino la visión del *presente* en un estado de gestación.

La afirmación de que la fe es certidumbre necesita una precisión. La fe es certidumbre en la realidad de la posibilidad, pero no lo es en el sentido de una predictibilidad indudable. El niño puede nacer muerto, puede morir durante el parto, o bien en las primeras dos semanas. Esta es la paradoja de la fe: *ser la certidumbre de lo incierto*<sup>11</sup>. Certidumbre en cuanto visión y comprensión humanas, no en cuanto resultado final de la realidad. No se necesita, por ende, tener fe en aquello que puede predecirse científicamente ni en lo que es imposible. La fe se basa en nuestra experiencia de vivir y de transformarnos. Así, la fe en que los demás pueden cambiar deriva de la experiencia de que yo puedo cambiar<sup>12</sup>.

Hay una importante diferencia entre la fe racional y la fe irracional<sup>13</sup>. Mientras la fe racional es el resultado de la propia disposición interna a la acción (*activeness*) intelectual o afectiva, la fe irracional es el sometimiento a algo dado que se admite como verdadero sin importar si lo es o no. El elemento esencial de toda fe irracional es su carácter pasivo, bien sea su objeto un ídolo, un líder o una ideología. Hasta el científico necesita liberarse de la fe irracional en las ideas tradicionales para tener una fe racional en el poder de su pensamiento creador. Una vez que su descubrimiento es "demostrado" ya no necesita tener fe, excepto en el próximo paso que dará. En el ámbito de las relaciones humanas, "tener fe" en una persona significa estar seguro de su *centro*, esto es, de que sus actitudes fundamentales permanecerán y no cambiarán. En el mismo sentido, podemos tener fe en nosotros mismos: no en la constancia de nuestras opiniones, sino en nuestra orientación básica hacia la vida, en la matriz de nuestra estructura de carácter. Semejante fe está condicionada por la experiencia de sí mismo, por nuestra capacidad para decir "yo" legítimamente, por la sensación de nuestra identidad.

La esperanza es el temple de ánimo que acompaña a la fe, la cual no podría

<sup>11</sup> En hebreo la palabra "fe" (emunah) significa certidumbre. Y amen quiere decir "ciertamente".

<sup>12</sup> La necesidad de certidumbre se analizará en el capítulo III.

<sup>13</sup> El significado de "racional" e "irracional" se discutirá en el capítulo IV.

mantenerse sin la disposición anímica de la esperanza. La esperanza no puede asentarse más que en la fe.

#### 4) La fortaleza

Hay todavía otro elemento vinculado con la esperanza y la fe en la estructura de la vida: el coraje o, como Spinoza dice, la fortaleza. Quizá fortaleza sea un término menos ambiguo, ya que hoy en día coraje se emplea con mayor frecuencia para indicar más bien el valor ante la muerte que el valor para vivir. La fortaleza es la capacidad para resistir la tentación de comprometer la esperanza y la fe transformándolas —y, por ende, destruyéndolas— en optimismo vacío o en fe irracional. Fortaleza es la capacidad de decir "no" cuando el mundo quería oír un "sí".

Pero no se comprenderá plenamente lo que la fortaleza es a menos que mencionemos otro aspecto de la misma: la intrepidez u osadía. La persona intrépida no teme a las amenazas, ni siquiera a la muerte. Mas, como suele ocurrir, la palabra "intrépido" ampara varias actitudes completamente diferentes. Citaré sólo las tres más importantes. Un individuo puede ser intrépido, primeramente, debido a que no le importa vivir; para él, la vida no es muy valiosa. Por tanto, es intrépido cuando se ve enfrentado al peligro de morir; pero, aunque no tema a la muerte, puede tener miedo a la vida. Su intrepidez se basa, entonces, en su falta de amor a la vida. Por lo común, este tipo de individuos no es intrépido en modo alguno si no se halla en trance de arriesgar la vida. De hecho, busca con frecuencia situaciones peligrosas para eludir su temor a la vida, a los otros y a sí propio.

La segunda clase de osadía es la del individuo que vive sometido simbióticamente a un ídolo, sea éste una persona, una institución o una idea. Las órdenes del ídolo son sagradas y resultan mucho más apremiantes que ni siquiera las disposiciones de supervivencia de su mismo cuerpo. Si llegara a desobedecer o a dudar de las órdenes del ídolo, encararía el peligro de perder su identidad con éste; lo que significa que correría el riesgo de hallarse enteramente aislado y, de esta manera, al borde de la locura. El miedo a exponerse a este peligro lo hace preferir la muerte.

La tercera clase de intrepidez la encontramos en la persona totalmente desarrollada, que descansa en sí misma y ama a la vida. Quien se ha sobrepuesto a la avidez no se adhiere a ningún ídolo o cosa y, por lo mismo, no tiene nada que perder: es rico porque nada posee, es fuerte porque no es esclavo de sus deseos. Este tipo de persona puede prescindir de ídolos, deseos irracionales y fantasías, porque está en pleno contacto con la realidad, tanto interna como externa. Y cuando ha llegado a una plena "iluminación", entonces es del todo intrépida. Pero si ha avanzado hacia su meta sin haberla alcanzado, su intrepidez no será completa. No obstante, quienquiera que trate de avanzar hacia el estado de ser él mismo plenamente sabe que se produce una inconfundible sensación de fuerza y de alegría en donde fuere que se dé un nuevo paso hacia la osadía. Siente como si hubiera comenzado una nueva fase de la vida. Y de esta suerte podrá experimentar la verdad de la frase de Goethe: "*Ich babe mein Haus auf nichts gestellt, deshalb gehört mir die ganze Welt.*" [He puesto mi casa sobre nada, en vista de que el mundo entero me pertenece.]

La esperanza y la fe, siendo cualidades esenciales de la vida, se dirigen por su misma naturaleza a trascender el *statu quo* individual y social. Una de las características de la vida es que se halla en constante cambio y que en ningún momento permanece igual<sup>14</sup>. La vida que se estanca tiende a desaparecer. Y si el estancamiento es completo, se produce la muerte. De aquí se sigue que la vida con su propiedad de cambio y movimiento tiende a romper y a superar el *statu quo*. Creemos o más fuertes o más débiles, más sabios o más tontos, más valerosos o más cobardes. Cada segundo es un momento de decisión para lo mejor o para lo peor.

<sup>14</sup> No es éste el lugar para abordar la cuestión de definir la vida orgánica, así como la materia inorgánica, ni la línea limítrofe entre ambas. Es verdad que desde el punto de vista de la biología y la genética actuales, las distinciones tradicionales han llegado a ser discutibles. Pero sería erróneo suponer que tales distinciones han perdido su validez: más que reemplazarlas, lo que necesitan es refinamiento.

Alimentamos nuestra pereza, nuestra avaricia o nuestro odio, o bien los dejamos morir. Cuanto más los cultivamos, tanto más fuertes crecen; y en la medida en que los descuidamos, se vuelven tanto más débiles.

Lo que vale para el individuo vale también para la sociedad. Esta jamás es estática: si no crece, decae; si no trasciende el *statu quo* hacia lo mejor, se desvía hacia lo peor. A menudo tenemos, la gente que conforma una sociedad o como individuos, la ilusión de que podríamos estar quietos y no alterar la situación dada en uno u otro sentido. Esta es una de las ilusiones más peligrosas. En el momento en que nos detenemos, comienza la decadencia.

### 5) La resurrección

Este concepto de transformación personal o social nos permite e incluso nos obliga a redefinir el sentido de resurrección, sin referencia alguna a sus implicaciones teológicas en el cristianismo. Resurrección en su nueva significación —para la cual el significado cristiano sería una de sus posibles expresiones simbólicas—no es la creación de *otra realidad* después de la realidad de *esta* vida, sino la transformación de *esta* realidad encaminada a aumentar la vida. El hombre y la sociedad resucitan a cada momento en el acto de esperanza y de fe del aquí y el ahora. Cada acto de amor, de consciencia y de compasión es resurrección; cada acto de pereza, de avidez y de egoísmo es muerte. La existencia nos enfrenta en cada momento con la alternativa entre resurrección y muerte, y en todo momento respondemos. La respuesta no consiste en aquello que decimos o pensamos, sino en lo que somos, en el modo en que obramos, en el lugar en que nos desenvolvemos.

### 6) La esperanza mesiánica

La fe y la esperanza y la resurrección en este mundo han encontrado su expresión clásica en la visión mesiánica de los profetas. Estos no predicen el *futuro*, *cual* una Casandra o el coro de la tragedia griega, sino que ven la *realidad presente* exenta de las miopías de la opinión pública y de la autoridad. No desean ser profetas, sino se sienten forzados a expresar la voz de su conciencia —de su "co-saber"—, a decir qué posibilidades contemplan y a mostrar a la gente las alternativas que existen, así como a prevenirla. Esto es todo lo que ellos aspiran a lograr. Es cosa ya de la gente tomar sus advertencias en serio y modificar sus costumbres, o permanecer sorda y ciega y, por ende, sufrir. El lenguaje profético es siempre un lenguaje de alternativas, de elección y de libertad, y nunca el del determinismo, sea para bien o para mal. La formulación más breve de la opción profética se encuentra en el verso del Deuteronomio: "¡Puse ante ti hoy la vida y la muerte, y tú elegiste la vida!"<sup>15</sup>

En la literatura profética la visión mesiánica reposaba sobre la tensión entre "lo que existía o aún había y lo que estaba gestándose o llegando a ser"<sup>16</sup> Pero en el periodo inmediato posterior tuvo lugar un cambio en el significado de la idea mesiánica, que aparece por primera vez en el Libro de Daniel, alrededor del año 164 a. c., y en la

<sup>15</sup> He analizado con gran detalle la naturaleza del alternativismo profético en mi libro *Y seréis como dioses* (Buenos Aires: Paidós, 1967). Cf. también en este libro la discusión de la tendencia apocalíptica en el pensamiento mesiánico judío en contraste con la tendencia alternativista original (pp. 119 ss.).

<sup>16</sup> Leo Baeck, *Judaism and Christianity* (Nueva York: The Jewish Publication Society of America, 1958), con una introducción del traductor W. Kaufman.

literatura pseudoepigráfica que no tuvo cabida en el Viejo Testamento. Esta literatura tiene una idea "vertical" de la salvación, opuesta a la idea histórica "horizontal"<sup>17</sup> de los profetas, y en ella se acentúa la transformación del individuo y, sobre todo, el término catastrófico de la historia, que ocurrirá mediante un cataclismo final. Tal versión apocalíptica no admite alternativas, sino que es predictiva; es la versión del determinismo y no la de la libertad.

En la tradición talmúdica o rabínica posterior predominó la visión profética original del alternativismo. Pero el pensamiento cristiano, en sus comienzos, estuvo más fuertemente influido por la versión apocalíptica del pensamiento mesiánico, aun cuando, en forma paradójica, como institución la Iglesia se redujo por lo común a una posición de espera pasiva.

No obstante, la concepción profética se mantuvo viva en el concepto de la "Segunda Venida" y la interpretación profética de la fe cristiana ha encontrado una y otra vez su expresión en las sectas revolucionarias y "heréticas". En nuestros días, el ala radical dentro de la Iglesia Católica Romana, al igual que la de las diversas denominaciones cristianas no católicas, muestra un señalado retorno al principio profético, a su alternativismo, tanto como al concepto de que los objetivos espirituales deben aplicarse al proceso político y al social. Fuera de la Iglesia, el socialismo marxista original fue el exponente más significativo de la visión mesiánica en lenguaje secular, sólo corrompido y destruido por la deformación comunista de Marx. El elemento mesiánico del marxismo ha recuperado su voz, en años recientes, a través de cierto número de socialistas humanistas, especialmente en Yugoslavia, Polonia, Checoslovaquia y Hungría. Marxistas y cristianos han venido, así, a comprometerse en un diálogo mundial, que se basa en la herencia mesiánica común<sup>18</sup>

### 7) El destrozamiento de la esperanza

¿Cómo es que tantas personas pierden la esperanza, la fe y la fortaleza y aman su servidumbre y dependencia, si las tres son concomitantes de la vida? La posibilidad de esta pérdida es precisamente lo característico de la existencia humana. Todos principiamos con esperanza, fe y fortaleza, pues que son las cualidades "no pensadas", inconscientes, del esperma y del óvulo, de su unión, del crecimiento del feto y de su nacimiento. Pero cuando la vida comienza, las vicisitudes del medio ambiente y los accidentes también comienzan a favorecer o a obstruir el potencial de esperanza.

Muchos de nosotros hemos tenido esperanza de que nos amen, no precisamente de que nos mimen y nos alimenten, sino de que nos comprendan, que cuiden de nosotros, que nos respeten. Muchos también hemos esperado ser dignos de confianza. Cuando fuimos

<sup>17</sup> Estos términos han sido empleados por Baek, op. cit. Por su parte, Teilhard de Chardin en *El porvenir del hombre* (Madrid: Taurus, 1967) ha intentado hacer una síntesis de dichos conceptos.

<sup>18</sup> Ernst Bloch, en su *Das Prinzip Hoffnung* [El principio de la esperanza], ha retomado más que ningún otro autor el principio profético de la esperanza en el pensamiento marxista. Asimismo, un importante número de escritores socialistas humanistas contribuyeron en el volumen *Humanismo socialista* (Buenos Aires: Paidós, 1966), editado por mí. Cf. también la edición en inglés de la publicación yugoslava *Praxis y Dialogue*, que edita G. Nanning, revistas internacionales publicadas por *Forum*, las cuales difunden un diálogo concertado entre humanistas cristianos y no cristianos.

El extendido criterio de que Marx tenía un punto de vista determinista respecto de la historia que afirma que era inevitable el socialismo, no es correcto en mi opinión. Se tiene la impresión de determinismo a través de algunas formulaciones de Marx, cuyo origen hay que buscar en su estilo exhortativo y propagandístico, el cual se entremezcla a menudo con su estilo científico analítico. Rosa Luxemburgo, quizá la más brillante intérprete de las teorías de Marx, ha subrayado el punto de vista alternativista en la formulación de "la alternativa entre el Socialismo y la Barbarie".

pequeños no tuvimos noticia de esa invención humana que es la mentira: no únicamente la mentira que se expresa con palabras, sino la que se manifiesta con la voz, el ademán, los ojos, el rostro. ¿De qué manera podríamos preparar al niño para esta ingenuidad típicamente humana: la mentira? La mayoría de nosotros encaró, más o menos en forma brutal, el hecho de que la gente con frecuencia no quiere decir lo que dice o dice lo contrario de lo que quiere decir. Y no sólo la "gente", sino justo las personas en quienes más confiábamos: nuestros padres, nuestros maestros, nuestros guías.

Pocos individuos escapan al destino de que en un momento u otro de su desarrollo sus esperanzas se vean malogradas y algunas veces completamente destruidas. Quizá esto sea bueno. Si un hombre no tiene la experiencia de que se frustre su esperanza, ¿cómo podría ésta llegar a ser fuerte e inextinguible? ¿Cómo podría él evitar el peligro de convertirse en un soñador optimista? Mas, por otra parte, a menudo la esperanza es destruida a tal grado que un hombre puede no recobrarla jamás.

De hecho, las respuestas y reacciones al despedazamiento de la esperanza varían en gran medida, dependiendo de muchas circunstancias: históricas, personales, psicológicas y constitucionales. Muchas personas, probablemente la gran mayoría, reaccionan ante el malogro de sus esperanzas ajustándose al optimismo medio, el cual espera lo mejor sin detenerse a reconocer que ni siquiera lo bueno, sino tal vez, en verdad, lo peor puede sobrevenir. Por cuanto que todo el mundo silba\*, tales personas también silban, y en lugar de sentir su desesperanza parecen participar en una especie de concierto "pop". Ellas limitan sus pretensiones a lo que pueden obtener y no sueñan siquiera con aquello que parece estar fuera de su alcance. Constituyen, desde luego, un rebaño de miembros bien ajustados que jamás experimentan desesperanza porque nadie parece experimentarla. Y muestran al observador una clase peculiar de optimismo resignado que presenciamos en tantos miembros de la sociedad occidental contemporánea, siendo comúnmente el optimismo consciente y la resignación inconsciente.

Otra consecuencia del destrozamiento de la esperanza es el "endurecimiento del corazón". Sabemos de muchos individuos —desde delincuentes juveniles hasta adultos "curtidos" ajenos al crimen— que en un momento dado de sus vidas, sea a los cinco años, a los doce o a los veinte, no pueden tolerar que les hagan más daño. Algunos de ellos deciden, como en una visión o conversión repentina, que ya han tenido bastante, que no sentirán nada nunca más, que nadie podrá ya lastimarlos, pero que ellos sí harán daño a otros. En ocasiones se lamentan de su mala suerte en no encontrar amigos o alguien que los ame, pero es su destino, no su mala suerte. Habiendo perdido la empatía y la compasión, no tienen contacto con nadie ni puede entrarse en contacto con ellos. Su triunfo en la vida es no necesitar de nadie. Se enorgullecen de su intocabilidad y gozan con poder hacer daño. El que esto se cumpla bajo formas legítimas o criminales depende mucho más de los factores sociales que de los psicológicos. La mayoría de ellos, pasan su existencia congelados afectivamente, siendo, por lo tanto, infelices hasta que sus vidas se acaban. Mas no es raro que ocurra un milagro y dé principio el descongelamiento. Simplemente puede ser que encuentren a una persona en cuya preocupación o interés ellos crean, y se abran nuevas dimensiones sentimentales. Si tienen suerte, se descongelarán totalmente y las semillas de la esperanza, que parecían haber sido destruidas, cobrarán vida una vez más.

Otro resultado y mucho más severo del destrozo de la esperanza es la destructividad y la violencia. Justamente porque los hombres no pueden vivir sin esperanza, aquel cuya esperanza ha sido completamente destruida aborrece la vida. Y puesto que no puede crear

---

\* En inglés *whistle*, el verbo que se usa aquí, significa silbar, pero en el habla coloquial significa asimismo esperar inútilmente, una resonancia semántica que no debe haber escapado a Fromm al emplearlo [T.].

vida, quiere destruirla, lo cual es apenas poco menos que un milagro, aunque más fácil de realizar. No desea sino vengarse a causa de la vida que no ha vivido, y lo lleva a cabo arrojándose a una destructividad total, de tal modo que poco importa si destruye a los demás o lo destruyen a él<sup>19</sup>.

Por lo general, la reacción destructiva provocada por la esperanza destrozada suele encontrarse entre aquellos que, por razones económicas o sociales, se hallan excluidos de las comodidades de la mayoría y no tienen sitio qué ocupar social o económicamente. No es, sobre todas las cosas, la frustración económica la que conduce al odio y la violencia. Lo que lleva a ésta y a la destructividad es la falta de esperanza de la situación, las promesas rotas siempre repetidas. En efecto, hay pocas dudas de que los grupos que sufren tanta privación y maltrato, que no son capaces siquiera de sentirse sin esperanza debido a que no tienen idea de ella, son menos violentos que aquellos que ven la posibilidad de la esperanza y, sin embargo, reconocen al mismo tiempo que las circunstancias hacen imposible su realización. Psicológicamente hablando, la destructividad es la alternativa ante la esperanza, justamente como la atracción por la muerte es la alternativa ante el amor a la vida, y justo todavía como la alegría es la alternativa ante el aburrimiento.

No únicamente el individuo vive gracias a la esperanza. Las naciones y las clases sociales viven también gracias a la esperanza, la fe y la fortaleza, y si pierden este potencial, desaparecen, sea por falta de vitalidad o por la destructividad irracional que desarrollan.

Debiera repararse en el hecho de que el desenvolvimiento de la esperanza o la desesperanza en un individuo lo determina en buena medida la presencia de cualquiera de las dos en su sociedad o clase. Por ello, si éste vive en un periodo de esperanza y fe, por más que puedan haber destrozado su esperanza en la niñez, arderá de nuevo en él. Y, al contrario, el individuo cuyas experiencias lo hacen estar lleno de esperanza se inclinará frecuentemente a la depresión y a la desesperanza, si su sociedad o clase ha perdido el espíritu de la esperanza.

Hoy día la esperanza está desapareciendo con rapidez en el mundo occidental, rapidez que ha venido aumentando a partir del inicio de la primera Guerra Mundial, y específicamente en Norteamérica ya desde la derrota de la Liga Antiimperialista a fines de la centuria pasada. Como dije antes, la desesperanza se disfraza de optimismo y, en unos pocos, de nihilismo revolucionario. Pero sea lo que fuere que un hombre piense de sí mismo resultará de poca monta en comparación con lo que él es, con lo que verdaderamente siente; y la mayor parte de nosotros no nos percatamos de lo que sentimos.

Los signos de la desesperanza están en todas partes. Mírese la expresión aburrida del promedio de las personas, o la falta de contacto entre las mismas —incluso cuando tratan desesperadamente de "entablar contacto"—. Obsérvese la incapacidad para dar seriamente solución al cada vez más crítico problema del envenenamiento del aire y el agua de las ciudades, o al del hambre en los países pobres, para no hablar de la inhabilidad para poner fin a la cotidiana amenaza a las vidas y proyectos de todos nosotros: las armas termonucleares. Pero no importa qué digamos o pensemos sobre la esperanza, nuestra ineptitud para obrar o hacer proyectos para la vida revela nuestra desesperanza.

Sabemos algo de las razones de esta creciente falta de esperanza. Antes de 1914, la gente pensaba que el mundo era un lugar seguro, que las guerras, con su completo desdén hacia la vida humana, eran cosa del pasado. Sin embargo, vino la primera Guerra Mundial

---

<sup>19</sup> Este problema y el de otras manifestaciones de la destructividad los trato detalladamente en mi próximo libro *Las causas de la destructividad humana*.



y cada gobierno mintió acerca de sus motivos. Luego vino la Guerra Civil española, con su comedia de simulaciones tanto por parte de las potencias occidentales como de la Unión Soviética; el terror del sistema de Hitler y del sistema estalinista; la segunda Guerra Mundial, con su desprecio total por las vidas de los civiles; y, ahora, la guerra de Vietnam, en donde durante años el gobierno norteamericano ha tratado de usar su poder para aplastar a un pequeño pueblo con objeto de "salvarlo". Ninguna de las grandes potencias ha dado el único paso que habría de infundir esperanzas a todos: acabar con sus propias armas nucleares confiando en que las otras serán lo bastante sensatas como para hacer lo mismo.

Pero hay todavía otras razones del incremento de la falta de esperanza: la formación de la sociedad industrial enteramente burocratizada y la impotencia del individuo *vis-a-vis* la organización, que estudiaremos en el próximo capítulo.

Si Estados Unidos y el mundo occidental prosiguen en su situación de falta de esperanza, de fe y de fortaleza inconscientes, es previsible que no podrán resistir a la tentación de hacer estallar sus armas nucleares, con lo que terminarán todos los problemas —la superpoblación, el aburrimiento, el hambre—, puesto que acabarán con la vida.

Avanzar hacia un orden social y cultural en el que el hombre lleve las riendas depende de nuestra capacidad de enfrentar nuestra desesperanza. Antes que nada, debemos percatarnos de su existencia. Y en segundo lugar, debemos comprobar si hay la posibilidad real de cambiar nuestra vida cultural, económica y social y dirigirla por un nuevo rumbo que haga posible recobrar la esperanza. Si no hay tal posibilidad real, entonces la esperanza, en verdad, es una absoluta tontería. Pero si la posibilidad existe efectivamente, podrá haber esperanza, la cual se basará en el examen de nuevas alternativas y opciones y en las acciones concertadas para volver realidad estas nuevas alternativas.

### III. ¿DÓNDE ESTAMOS AHORA Y HACIA DONDE VAMOS?

#### 1) *¿Dónde estamos ahora?*

Es difícil fijar nuestra posición exacta en el trayecto histórico que lleva del industrialismo del siglo XVIII y el XIX al futuro. Resulta mucho más fácil decir dónde *no* estamos. No estamos en la ruta de la libre empresa, sino que nos alejamos rápidamente de ella. No marchamos rumbo a un mayor individualismo, sino estamos convirtiéndonos en una civilización de masas manipuladas cada vez en escala más grande. No estamos por llegar a los lugares hacia donde nuestros mapas ideológicos indican que nos dirigimos, sino que avanzamos por un camino enteramente diferente. Algunos ven el camino muy claramente, y entre ellos hay quienes lo aplauden y quienes lo temen. Pero la mayoría de nosotros se atiene a esquemas tan distintos de la realidad como lo eran los mapas del globo terrestre en el año 500 a. c. No es suficiente, sin embargo, saber que nuestros esquemas son falsos. Lo importante es contar con mapas correctos, si es que vamos a marchar en la dirección en que queremos ir. El rasgo del nuevo mapa que más interesa es la indicación de que hemos dejado atrás la etapa de la primera Revolución Industrial y hemos entrado en la era de la segunda.

La primera Revolución Industrial se caracterizó por el hecho de que el hombre aprendió a sustituir la energía viva (la de los animales y la de él propio) por la energía mecánica (la producida por el vapor, el petróleo, la electricidad y el átomo). Estas nuevas fuentes de energía permitieron cambiar fundamentalmente la producción industrial. Y acorde con este nuevo potencial industrial se originó un determinado tipo de organización industrial,

formado por numerosas empresas, que hoy llamaríamos pequeñas o medianas, que eran administradas por sus propietarios, competían entre sí y explotaban a sus trabajadores y peleaban con ellos para impedir que participaran de los beneficios. Miembros de la clase media y de la superior eran dueños de su empresa, tal como lo eran de sus casas, y se consideraban también dueños de su destino. La explotación despiadada de la población no blanca marchó junto con la reforma intestina, las actitudes hacia el pobre cada vez más benévolas y, finalmente, en la primera mitad de este siglo, la elevación de la clase trabajadora de una pobreza extrema a una vida relativamente cómoda.

A la primera Revolución Industrial sigue una segunda, de cuyo principio somos testigos en este momento. La caracteriza no sólo el hecho de que reemplaza la *energía viva* por la mecánica, sino que está reemplazando *el pensamiento humano* por el de las máquinas. La cibernética y la automatización ("cibernetización") ha hecho posible construir máquinas, que funcionan mucho más rápidamente y con mayor exactitud que el cerebro humano, para resolver importantes problemas técnicos y de organización. La cibernetización está creando la posibilidad de una nueva clase de organización económica y social. Un número relativamente reducido de gigantescas empresas ha venido a ser el centro de la máquina económica y la dominará totalmente en un futuro no muy distante. Estas empresas, aunque legalmente propiedad de cientos de miles de accionistas, son administradas (y en la práctica administradas independientemente de sus propietarios legales) por una burocracia que se perpetúa a sí misma. La alianza entre las empresas privadas y el gobierno es cada vez más estrecha al grado que nunca ambos miembros de esta alianza han sido menos discernibles. La mayoría de la población estadounidense se alimenta bien, tiene buenas casas y buenas diversiones, y el sector de habitantes "subdesarrollados", que todavía viven en condiciones inferiores a las medias, probablemente se incorporará a la mayoría en un futuro previsible. Seguimos profesando el individualismo, la libertad y la fe en Dios, pero nuestra adhesión a ellos es débil en comparación con la realidad de la conformidad obsesiva del hombre organización, que se guía por el principio del materialismo hedonista.

Si la sociedad ha podido mantenerse en pie —en la misma escasa medida en que lo hace el individuo—, las cosas podrían no ser tan ominosas como lo son. Mas estamos yendo en la dirección de un nuevo tipo de sociedad y un nuevo género de vida humana, de los cuales únicamente conocemos el comienzo, pero que avanzan con celeridad.

## 2) La visión de la sociedad deshumanizada del año 2000

¿Qué clase de sociedad y qué tipo de hombre habremos de encontrar en el año 2000, suponiendo que la guerra nuclear no haya destruido a la raza humana antes de entonces?

Si la gente supiera el curso probable que tomará la sociedad estadounidense, gran parte de ella, por no decir la gran mayoría, se horrorizaría a tal grado que adoptaría las medidas adecuadas para que pudiera alterarse ese curso. Pero si la gente no se da cuenta de la dirección en que marcha, despertará cuando sea ya demasiado tarde y su destino haya sido sellado irrevocablemente. Por desgracia, la vasta mayoría no se percata del camino por donde va, ni de que la nueva sociedad hacia la que avanza es tan radicalmente diferente de las sociedades griega y romana, la medieval y la industrial tradicional como lo fue la sociedad agrícola de la de los recolectores de alimentos y de los cazadores. La mayor parte de los individuos todavía piensan a través de los conceptos pertenecientes a la sociedad de la primera Revolución Industrial. Ellos advierten que tenemos máquinas mejores y en mayor número que las que el hombre pudo tener hace cincuenta años y ven en esto un

progreso. Creen también que la ausencia de opresión política directa es una manifestación de la conquista de la libertad personal. Su visión del año 2000 se identifica con la plena realización de las aspiraciones que el hombre tiene desde el término de la Edad Media, y no se dan cuenta de que el año 2000 puede no ser la culminación rotunda y feliz de un periodo en que el hombre luchó por la libertad y la felicidad, sino el principio de una era en la que el hombre cese de ser humano y se transforme en una máquina sin sentimientos y sin ideas.

Es interesante observar que los peligros de la nueva sociedad deshumanizada fueron vistos ya con nitidez por espíritus intuitivos del siglo pasado en una forma impresionante, espíritus que, por cierto, militaron en campos políticos opuestos<sup>20</sup>.

Un conservador como Disraeli y un socialista como Marx estaban prácticamente de acuerdo en cuanto al peligro que el hombre correría por el crecimiento incontrolable de la producción y el consumo. Ambos percibieron la forma en que el hombre se debilitaría al volverse esclavo de la máquina y a causa del constante aumento de su codicia. Disraeli creyó que podría hallarse la solución a esto refrenando el poder de la nueva burguesía. Marx pensó que una sociedad altamente industrializada podría convertirse en una sociedad humanizada, en la cual el hombre, y no los bienes materiales, sería la meta de todos los esfuerzos sociales.<sup>21</sup> Uno de los pensadores progresistas más brillantes del siglo XIX, John Stuart Mill, captó el problema con toda claridad:

Confieso que no me seduce el ideal de vida que defienden aquellos que piensan que el estado normal de los seres humanos es luchar por estar adelante; y que el pisotear, el empujar, el abrirse camino a codazos y el pisarse los talones, que constituyen el tipo actual de vida social, sean el destino más deseable para el género humano, no siendo otra cosa que los síntomas desagradables de una de las fases del progreso industrial. . . Más conveniente, a decir verdad, es que en tanto que la riqueza sea poder y hacerse lo más rico posible el objeto universal de la ambición, el camino para obtenerla debe estar abierto para todos, sin favoritismo ni parcialidad. Pero el mejor estado para la naturaleza humana es aquel en que, en tanto nadie es pobre, nadie desea ser más rico ni tiene motivo alguno para temer que lo desplacen los esfuerzos de otros por ponerse a la delantera.<sup>22</sup>

Parecería que algunas mentes notables de la centuria pasada percibieron lo que ocurriría hoy o mañana; en cambio, nosotros, a quienes esto les está ocurriendo, permanecemos ciegos a fin de no perturbar nuestra diaria rutina. Parece también que liberales y conservadores se hallan en este respecto igualmente ciegos. Únicamente unos pocos escritores de visión son quienes han percibido con claridad el monstruo que estamos trayendo al mundo. Y no se trata del *Leviatán* de Hobbes, sino de un Moloch, el ídolo que todo lo destruye, al cual habrá de ser sacrificada la vida humana. Este Moloch ha sido descrito con la mayor imaginación por Orwell y Huxley, y por cierto número de escritores de ficción científica, quienes han demostrado poseer una perspicacia más elevada que muchos sociólogos y psicólogos profesionales.

He citado antes la descripción de Brzezinski de la sociedad tecnetrónica, pero quiero

---

<sup>20</sup> Cf. las aseveraciones de Burckhardt, Proudhon, Baudelaire, Thoreau, Marx y Tolstoi citadas en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (México: Fondo de Cultura Económica, 1956), pp. 176 ss.

<sup>21</sup> Cf. Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962).

<sup>22</sup> Mill, John Stuart, *Principios de economía política* (México: Fondo de Cultura Económica, 2ª edición revisada, 1951), p. 641.

añadir ahora lo que sigue: "El disidente intelectual orientado ampliamente por el humanismo, ocasionalmente inclinado a lo ideológico... está siendo desplazado rápidamente por expertos y especialistas. . . o por integradores generalizadores, quienes vienen a ser, en efecto, ideólogos caseros para aquellos que están en el poder al suministrarles una completa integración intelectual para llevar a cabo acciones dispares."<sup>23</sup>

Un cuadro de la nueva sociedad profundo y brillante ha sido trazado recientemente por Lewis Mumford,<sup>24</sup> uno de los humanistas más eminentes de nuestra época. Los futuros historiadores, si los hay, juzgarán su obra como una de las advertencias proféticas de nuestro tiempo. Mumford da una nueva perspectiva y profundidad al futuro analizando sus raíces hundidas en el pasado. Al fenómeno central, tal como él lo ve, que conecta el pasado con el futuro lo llama la "megamáquina".

La "megamáquina" es el sistema social totalmente organizado y homogeneizado en el que la sociedad como tal funciona como una máquina y los hombres como sus partes. Este tipo de organización a causa de su total coordinación, del "constante aumento del orden, del poder, de la predictibilidad y, ante todo, del control", obtuvo resultados técnicos casi milagrosos en las primeras megamáquinas como la sociedad egipcia y la mesopotámica, y tendrá su más plena expresión —con ayuda de la moderna tecnología— en la sociedad tecnológica del futuro.

El concepto mumfordiano de megamáquina ayuda a clarificar ciertos fenómenos recientes. La primera vez que se haya utilizado en gran escala la megamáquina en los tiempos modernos fue, a mi parecer, en el sistema de industrialización estalinista y, posteriormente, en el sistema empleado por la China comunista. Mientras Lenin y Trotsky tenían la esperanza de que la Revolución llevaría finalmente al dominio de la sociedad por el individuo, como Marx lo había previsto, Stalin traicionó cuanto pudo haber quedado de esa esperanza y selló su traición liquidando físicamente a todos aquellos en quienes la esperanza no se había extinguido completamente. Stalin pudo construir su megamáquina en el corazón de un sector industrial bien desarrollado, aun cuando era bastante inferior a los de países como Inglaterra o Estados Unidos. Los líderes comunistas chinos se encontraron, en cambio, ante una situación diferente, pues no podían hablar de ningún núcleo industrial. El único capital con que contaban era la energía física y las pasiones y pensamientos de 700 millones de individuos. Ellos decidieron, sin embargo, que mediante la coordinación absoluta de este material humano podían crear el equivalente de la acumulación original de capital que requerirían para conseguir un desarrollo técnico que, en un tiempo relativamente corto, alcanzara el nivel del de Occidente. Dicha coordinación total habría de obtenerse por medio de una mezcla de fuerza, culto a la personalidad e indoctrinación, que se halla en contraste con la libertad y el individualismo que Marx había previsto como los elementos esenciales de una sociedad socialista. No obstante, no debe olvidarse que los ideales de sobrepasar el egoísmo privado y el consumo máximo han continuado siendo elementos del sistema chino, al menos hasta ahora, aunque combinados con totalitarismo, nacionalismo y control del pensamiento, viciando en esta forma la visión humanista de Marx.

La aprehensión de esta brecha radical entre la primera fase de la industrialización y la segunda Revolución Industrial, en la cual la sociedad misma llega a ser una gran máquina de la que el hombre es apenas una partícula viviente, se halla oscurecida por ciertas diferencias importantes entre la megamáquina de Egipto y la del siglo xx. Primero que

---

<sup>23</sup> "The Technetronic Society", p. 19.

<sup>24</sup> *The Myth of the Machine*.

nada, el trabajo de las partes vivas de la máquina egipcia era un trabajo forzado. La cruda amenaza de la muerte o la inanición obligaba al trabajador egipcio a cumplir su labor. Hoy, en nuestro siglo xx, el trabajador de los países industriales más desarrollados, tal como Estados Unidos, goza de una vida de comodidades, una vida que habría parecido a sus ancestros que trabajaban hace cien años una vida de lujos jamás soñada. Ha participado en el progreso económico de la sociedad capitalista —aquí radica uno de los errores de Marx—, se ha beneficiado de él, y tiene, en realidad, bastante más que perder que sus cadenas.

La burocracia que dirige el trabajo es muy diferente de la *élite* burocrática de la antigua megamáquina. La actual guía su vida en mayor o menor grado por las mismas virtudes pertenecientes a la clase media que son válidas para el trabajador; y a pesar de que sus miembros están mejor pagados que éste, la diferencia en cuanto al consumo es cuantitativa más bien que cualitativa. Empresarios y trabajadores fuman los mismos cigarrillos y viajan en autos iguales en apariencia, aun cuando los de mayor calidad corran más suavemente que los más baratos. Acuden a los mismos cines y ven los mismos programas de televisión, y sus mujeres usan los mismos refrigeradores.<sup>25</sup>

La *élite* directiva difiere asimismo en otro punto respecto de la antigua: es justo un apéndice de la máquina en igual grado que aquellos a quienes dirige. Y vive tan enajenada, o tal vez más; tan ansiosa, o quizá más, como el trabajador de alguna de sus fábricas. Sus miembros se aburren, como cualquier otro individuo, y emplean los mismos antidotos contra el aburrimiento. No son como los de la *élite* antigua: un grupo creador de cultura. Aunque gastan buena parte de su dinero en promover la ciencia y el arte, como clase resultan tan consumidores de este "bienestar cultural" como los que la reciben. El grupo creador de cultura vive al margen de esto. Son científicos y artistas igualmente creativos, pero hasta ahora parece que la flor más bella de la sociedad del siglo xx crece en el árbol de la ciencia y no en el del arte.

### 3) La sociedad tecnológica actual

#### A) Sus PRINCIPIOS

La sociedad tecnetrónica puede ser el sistema del futuro, pero todavía no lo es hoy; puede desarrollarse a partir de lo que ya está aquí, y lo hará probablemente a menos que un número suficiente de individuos vea el peligro y rectifique el curso. Pero para que así suceda, es preciso entender con un detalle mayor la forma en que opera el sistema tecnológico actual y su efecto sobre el hombre.

¿Cuáles son los principios que guían este sistema tal como es hoy? Dos son los principios rectores que dirigen los esfuerzos y pensamientos de todos los que laboran en él. El primer principio es la máxima de que algo *debe* hacerse porque resulta *posible* técnicamente hacerlo. Si es posible fabricar armas nucleares, deben fabricarse aun cuando puedan destruirnos a todos. Si es posible viajar a la Luna o a los planetas, debe hacerse aun a costa de dejar insatisfechas numerosas necesidades aquí en la Tierra. Este principio implica la negación de todos los valores que ha desarrollado la tradición humanista, tradición que

---

<sup>25</sup> El hecho de que el sector subdesarrollado de la población no tome parte en este nuevo estilo de vida fue mencionado antes.

sostiene que algo debe hacerse porque es necesario para el hombre, para su crecimiento, su alegría y su razón, o porque es bello, bueno o verdadero. Una vez que se acepta este principio de que las cosas deben hacerse porque técnicamente son posibles, todos los demás valores caen por tierra y el desarrollo tecnológico se convierte en el fundamento de la ética.<sup>26</sup>

El segundo principio es el de *la máxima eficiencia y rendimiento*. Pero el requisito de eficiencia máxima lleva como consecuencia al requisito de la mínima individualidad. Se cree que la máquina social trabaja más eficientemente cuando los individuos son rebajados a unidades puramente cuantificables, cuyas personalidades pueden expresarse en tarjetas perforadas. Tales unidades pueden manejarse de modo más fácil mediante reglas burocráticas, porque no causan molestias ni crean fricciones. Mas para alcanzar este resultado, el hombre debe ser desindividualizado y enseñado a hallar su identidad en la corporación antes que en él mismo.

La cuestión de la eficiencia económica precisa de una consideración cuidadosa. El ser económicamente eficiente, es decir, el usar la menor cantidad posible de recursos a fin de obtener el máximo efecto, debiera colocarse en un contexto histórico y evolutivo. Obviamente, el problema es más importante en una sociedad en la que la escasez material es el hecho primario de la vida, pero en la medida en que los poderes productivos de una sociedad adelanten disminuirá su importancia.

La segunda línea de investigación sería examinar atentamente el hecho de que la eficiencia es un elemento conocido únicamente en actividades que ya existen. Puesto que no sabemos gran cosa acerca de la eficiencia o ineficiencia de aproximaciones no ensayadas, se debe tener cuidado al enjuiciar cosas que pudieran entrar en el terreno de la eficiencia. Más aún, se debe tener sumo cuidado al considerar y especificar el área y el periodo de tiempo que se examina. Lo que puede parecer eficiente, gracias a una definición estrecha, puede ser muy ineficiente si se amplía el tiempo y el alcance de la discusión. En economía, para ilustrar el caso, hay una consciencia en aumento de los llamados "efectos circunvecinos": esto es, efectos que van más allá de la actividad inmediata y que, a menudo, se pasan por alto al considerar los beneficios y los costos. Un ejemplo sería evaluar la eficiencia de un proyecto industrial particular sólo de acuerdo con los efectos inmediatos de esta empresa, olvidando, por ejemplo, que desperdicios depositados en corrientes cercanas y en el aire representan una seria y costosa ineficiencia en relación con la comunidad. Se necesita, por ende, desarrollar claramente normas de eficiencia que tomen en cuenta el tiempo y el interés de la sociedad como un todo. Finalmente, es menester tener presente al elemento humano como factor básico dentro del sistema cuya eficiencia tratamos de examinar.

La deshumanización en nombre de la eficiencia es un acontecimiento demasiado común hoy. Es el caso de los sistemas telefónicos gigantescos que utilizan técnicas de grabación del trato de las operadoras con los usuarios, dignas de *Un mundo feliz*, y preguntan a éstos

---

<sup>26</sup> Mientras revisaba este manuscrito leí un trabajo de Hasar. Ozbekhan, *"The Triumph of Technology: 'Can' Implies 'Ought' "* (El triunfo de la tecnología: 'Poder' implica 'Deber'). Este trabajo, adaptado de una sugerente exposición llevada a cabo en el Instituto Tecnológico de Massachussets y publicado en mimeógrafo por System Development Corporation, Santa Mónica, California, me fue enviado gracias a una cortesía del señor George Weinwurm. Como su título lo indica, Ozbekhan expresa ahí la misma idea que yo expongo en el texto. Su presentación del problema desde el punto de vista de un prominente especialista en el campo de la ciencia administrativa es brillante, y me parece un hecho muy alentador el que el mismo concepto aparezca en escritos de autores de campos tan diferentes como el suyo y el mío. A continuación cito una frase que muestra la identidad de su concepto y el manifestado en el texto: "JUL la factibilidad, que es un concepto estratégico, llega a ser elevado a un concepto normativo, con el resultado de que cualquiera realidad tecnológica indica que el *podemos* hacerlo se toma en el sentido de *debemos* hacerlo" (p. 7).

a fin de evaluar el trabajo y las actitudes de aquéllas. Todo dirigido a fijar actitudes "adecuadas" en los empleados, a estandarizar el servicio y a incrementar la eficiencia. Desde la reducida perspectiva de los propósitos inmediatos de la compañía, esto puede producir trabajadores dóciles y manejables y, en consecuencia, aumentar la eficiencia de la compañía. Pero desde el ángulo de los empleados en cuanto seres humanos, su efecto es engendrar sentimientos de insuficiencia, angustia y frustración que podrán llevarlos bien a la indiferencia, bien a la hostilidad. E incluso, visto con una amplitud mayor, la eficiencia puede no servir de nada, considerando que la compañía y la sociedad a la larga pagan, sin duda, un alto precio por estas prácticas.

Otra costumbre general en el trabajo organizado consiste en suprimir de continuo los elementos de creatividad (que implican un componente de riesgo o incertidumbre) y el trabajo de grupo dividiendo y subdividiendo las tareas hasta el punto en que no queda, o no se requiere, ningún juicio o contacto interpersonales. De ningún modo se quiere decir que los trabajadores y técnicos sean insensibles a este proceso. Su frustración es, con frecuencia, percibida y articulada, y comentarios como "Somos humanos" y "Este trabajo no es para seres humanos" no son raros. Una vez más, la eficiencia entendida de manera estrecha puede ser desmoralizadora y costosa tanto para el individuo como para la sociedad.

Un sistema puede dar la impresión de eficiencia, si sólo nos interesa la inversión y el rendimiento. Pero si tomamos en cuenta lo que los métodos dados en el sistema hacen con los seres humanos, podremos descubrir que éstos se hallan aburridos, ansiosos, deprimidos, tensos, etc. Los resultados podrían ser dos: 1) La imaginación de tales individuos discurriría con gran trabajo debido a su patología psíquica, no serían creativos, su pensamiento sería rutinario y burocratizado y, en consecuencia, no brotarán de ellos nuevas ideas o soluciones que contribuyan a un desenvolvimiento más productivo del sistema; su energía, además, estaría considerablemente menguada. 2) Padeecerían muchas enfermedades físicas, producto de la tensión; y este menoscabo en la salud es también un perjuicio para el sistema. Si, encima, advertimos lo que esta tensión y angustia producen en su relación con sus esposas e hijos y en su desempeño como ciudadanos responsables, puede colegirse que para el sistema como un todo el método, eficiente en apariencia, resulta ineficiente no sólo bajo un criterio humano, sino también de acuerdo con un criterio meramente económico.

Resumiendo: la eficiencia es deseable en toda clase de actividad orientada por un fin. Empero, debiera considerarse en función de sistemas más amplios, de los cuales el sistema estudiado es sólo una parte; debiera también tenerse presente dentro del sistema al factor humano. La eficiencia, en fin, como tal no deberla ser norma *dominante* en ninguna empresa.

El otro aspecto del mismo principio, el del *máximo rendimiento*, sostiene, formulado de manera muy simple, que cuanto más se produzca lo que sea que produzcamos, tanto mejor. El éxito de la economía del país se mide por el ascenso de la producción total. Es el caso del éxito de una compañía. Ford puede perder varios cientos de millones de dólares al fracasar un nuevo modelo caro, como el Edsel, pero esto es sólo un contratiempo menor en tanto la curva de producción siga ascendiendo. El crecimiento de la economía se estima en términos de una producción en constante aumento, no existiendo idea de un límite donde la producción pudiera estabilizarse. De modo similar, la comparación entre países se basa en el mismo principio. La Unión Soviética, por ejemplo, espera sobrepasar a Estados Unidos mediante el logro de un ascenso más rápido del crecimiento económico.

El principio de la aceleración continua y sin límite rige no sólo a la producción industrial. También el sistema educativo utiliza igual criterio: tanto más estudiantes se gradúen, tanto mejor. Y lo mismo ocurre en los deportes: cada nueva marca es vista como un avance. Hasta la actitud hacia el estado del tiempo parece estar determinada por el mismo principio. Así, un día se destaca por ser "el día más caluroso de la década", o el más frío, según el caso, e imagino que algunas personas se consuelan de las inconveniencias que acarrea sintiéndose orgullosas de ser testigos de la marca en la temperatura. Podría poner muchísimos más ejemplos de que el constante aumento en la cantidad constituye la meta de nuestra vida. En efecto, a esto es a lo que se refiere el concepto de "progreso".

Poca gente plantea la cuestión de la *calidad*, o qué utilidad tiene todo este acrecentamiento de la cantidad. Esta omisión resulta evidente en una sociedad que no tiene ya como centro al hombre y en la que un aspecto, el de la cantidad, ha ahogado a todos los demás. Es fácil ver que el predominio de este principio de "cuanto más, mejor" conduce a un desequilibrio del sistema total. Si todos los esfuerzos están encaminados a hacer *más*, la calidad vivir pierde toda importancia, y actividades que una vez fueron medios se convierten en fines.<sup>27</sup>

Si el principio económico preponderante es producir más y más, el consumidor debe estar preparado a querer —esto es, a consumir— más y más. La industria no confía en el deseo espontáneo de más y más mercancías por parte del consumidor. Construyendo para volver anticuados sus artículos, obliga a éste con frecuencia a comprar nuevas cosas cuando las viejas podrían servirle mucho tiempo más. Cambiando la forma y la presentación de sus productos, vestidos, artículos durables e incluso alimentos, lo fuerza psicológicamente a comprar más de lo que pudiera desear o necesitar. La industria, bajo el apremio de aumentar su producción, no confía, pues, en las necesidades y apetitos del consumidor, sino en considerable medida en la publicidad —que constituye la ofensiva más importante contra el derecho del consumidor a saber lo que desea. El gasto de 16 mil 500 millones de dólares en publicidad directa durante 1966 (en periódicos, revistas, radio y TV) puede parecer un empleo irracional y despilfarrado del talento humano, de tinta y de papel. Pero no le falta razón en un sistema que cree que acrecentar la producción y, por ende, el consumo es un rasgo vital de nuestro sistema económico, sin el cual se derrumbaría. Si añadiéramos al costo de la publicidad la considerable suma que cuesta cambiar el diseño de artículos duraderos, especialmente los automóviles, y el de los empaques —que en parte constituye otra forma de incitar el apetito del consumidor—, se vería claramente que la industria paga con gusto un alto precio a fin de asegurarse una producción y una curva de

<sup>27</sup> C. West Churchman formula el problema en *Challenge to Reason* (Nueva York: McGraw-Hill, 1968) de manera excelente:

"Si indagamos esta idea de un modelo de sistemas cada vez más grande, acaso entendamos en qué sentido el completamiento representa un desafío a la razón. Un modelo que parece adecuarse bien al completamiento se llama un modelo de *colocación*, y toma el mundo por un sistema de actividades que emplean recursos para 'sacar' productos utilizables.

"El proceso de razonamiento en este modelo es muy simple. Se busca una medida cuantitativa central de actuación del sistema que tenga la siguiente característica: cuanto más de esta cantidad, tanto mejor. Por ejemplo, cuanto mayores ganancias obtenga una empresa, tanto mejor. Cuanto mayor número de estudiantes se habiliten en la universidad, tanto mejor. Mientras más alimentos se produzcan, mucho mejor. Se comprende que la particular elección de la medida de actuación del sistema no sea crítica, por cuanto es una medida de interés general.

"Tomemos esta medida deseable de actuación y relacionémosla con las actividades factibles del sistema. Estas actividades pueden ser la explotación de varias fábricas, el trabajo de escuelas y universidades, el funcionamiento de granjas, etc. Cada actividad significativa contribuye a alcanzar la cantidad deseable en alguna forma reconocible. Esta contribución, de hecho, puede a menudo expresarse mediante una función matemática que registra el monto de actividad sobre el monto de la cantidad deseable. Cuanto más se venda un determinado producto, tanto más ganará el fabricante. Cuanto más cursos demos, tantos más titulados tendremos. Cuanto más abono usemos, tanto mejores alimentos habrá." (pp. 156-57)



ventas en constante aumento.<sup>28</sup>

La ansiedad de la industria respecto de lo que podría sucederle a nuestra economía si nuestro estilo de vida cambiara, se halla expresada en esta breve cita de un prominente inversionista de la banca:

La ropa sería comprada por su utilidad; los alimentos se adquirirían con base en su valor económico y nutritivo; los automóviles quedarían reducidos a lo esencial y permanecerían con sus mismos propietarios durante todos los 10 o 15 años de su vida útil; las casas serían construidas y conservadas por sus cualidades habitacionales y no por su diseño o el valor del terreno. Pero ¿qué le pasaría a un mercado que depende de los nuevos modelos, los nuevos estilos y las nuevas ideas?<sup>29</sup>

## B) Sus EFECTOS EN EL HOMBRE

¿Qué efecto tiene este tipo de organización en el hombre? Lo reduce a un apéndice de la máquina, regido por el solo ritmo y exigencias de ésta. Lo transforma en un *Horno consumens*, el consumidor total, cuya única finalidad es *tener* más y *usar* más. Esta sociedad produce muchas cosas inútiles y, en igual proporción, mucha gente inútil. El hombre, en tanto mero diente de un engranaje de la máquina de producción, se vuelve una cosa y cesa de ser humano. Gasta su tiempo haciendo cosas en las que no tiene interés, con gente por la que no está interesado, produciendo cosas que no le interesan. Y cuando no está produciendo, está consumiendo. Es el eterno "succionador" con la boca siempre abierta, ingiriendo, sin esfuerzo y sin disposición interna alguna a la acción, cuanto la industria preventiva del aburrimiento (y productora de él) le impone —cigarrillos, licores, cine, televisión, deportes, conferencias—, con el solo límite de lo que puede soportar. No obstante, la industria contra el aburrimiento, a saber, la industria de artefactos eléctricos, la industria automotriz, la del cine, la de la televisión y demás semejantes, sólo tiene éxito en impedir el aburrimiento que llega a ser consciente. En efecto, lejos de anularlo lo aumenta, tal como una bebida salada que se toma para calmar la sed lejos de apagarla la aumenta. No importa cuán inconsciente sea, el aburrimiento sigue siendo aburrimiento.

Marx reconoció con mucha claridad el efecto del consumo en aumento constante. Buena prueba de ello son las siguientes afirmaciones de sus "Manuscritos económico-filosóficos" de 1844:

...la producción de demasiadas cosas útiles da como resultado demasiados hombres *inútiles*.

La maquinaria se adapta a la debilidad del ser humano para convertir al débil ser humano en una máquina.

Dentro del sistema de la propiedad privada... Todo hombre especula con la creación de una *nueva* necesidad en otro para obligarlo a hacer un nuevo sacrificio, para colocarlo en una nueva dependencia y atraerlo a un nuevo tipo de placer y, por tanto, a la ruina económica... Con la masa de objetos, pues, crece también la esfera de entidades ajenas a las que está sometido el hombre. Todo nuevo producto es una

<sup>28</sup> El problema de si la ilimitada elevación de la producción y el consumo es una necesidad económica será discutido en el capítulo V.

<sup>29</sup> Paul Mazur, *The Standards We Raise*, Nueva York, 1953. p. 32.

nueva potencialidad de engaño y robo mutuos. El hombre se vuelve cada vez más pobre en cuanto hombre. . . \*

La actitud pasiva (*passiveness*) del individuo en la sociedad industrial es hoy uno de sus rasgos patológicos más característicos. El individuo se halla presto a ingerir, a ser alimentado, pero no hace nada, no da un paso; no asimila, por decirlo así, el alimento. No reafirma de un modo productivo lo que ha heredado, pero lo retiene o lo gasta. Sufre de una grave deficiencia en su sistema, no muy diferente de la que se encuentra en las formas más extremas de depresión.

La actitud pasiva del hombre es solamente un síntoma de un síndrome total que podemos llamar el "síndrome de la enajenación". Siendo pasivo no se relaciona activamente con el mundo y se ve obligado a someterse a sus ídolos y a las exigencias de éstos. Se siente, por tanto, impotente, solo y angustiado, Posee escaso sentido de su integridad y de su identidad. El conformismo parece ser el único recurso de eludir la angustia intolerable, pero incluso la conformidad no siempre alivia su angustia.

Ningún escritor norteamericano ha percibido con más claridad este dinamismo que Thorstein Veblen, quien escribió:

En todas las exposiciones aceptadas sobre teoría económica, provengan de los economistas ingleses o de los continentales, el material humano de que tratan las investigaciones es concebido en términos hedonistas; es decir, en términos de una naturaleza humana pasiva y sustancialmente inerte e inmutablemente dada... La concepción hedonista del hombre es la de un calculista relámpago de placeres y dolores que oscila como un glóbulo homogéneo deseoso de felicidad al impulso de estímulos que lo mueven alrededor del área, pero que lo dejan intacto. No posee antecedentes ni consecuentes. Es un dato humano aislado y definitivo, de equilibrio estable, excepto por los tirones de las fuerzas encontradas que lo empujan en una dirección o en otra. Autoimpuesto en un espacio elemental, gira simétricamente en derredor de su propio eje espiritual hasta que el paralelogramo de fuerzas ejerce presión sobre él, con lo cual adopta la resultante. Cuando la fuerza del impacto se ha agotado, entra en reposo, un glóbulo completo de deseo como antes. El hombre hedonista no es espiritualmente una fuente motriz. *No es la sede de un proceso viviente, salvo en el sentido de que está sujeto a una serie de mutaciones cumplimentadas en él por circunstancias externas y ajenas a él.*<sup>30</sup>

Además de los rasgos patológicos arraigados en la disposición pasiva, existen otros que son importantes para comprender la patología actual de la normalidad. Me refiero a la creciente separación de la función cerebro intelectual de la experiencia afectivo-emocional; a la escisión entre el pensamiento y el sentimiento, entre la mente y el corazón, entre la verdad y la pasión.

El pensamiento lógico no es racional si es puramente lógico<sup>31</sup> y no lo guía el interés por la vida y el estudio del proceso total del vivir en toda su concreción y con todas sus

---

\* Las tres citas aparecen en las pp. 153, 151 y 149, respectivamente, del libro de Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), que incluye como Apéndice I los "Manuscritos económico-filosóficos" [T.].

<sup>30</sup> "Why Is Economics Not an Evolutionary Science?", en *The Place of Science in Modern Civilization and Other Essays* (Nueva York: B. W. Huebsch, 1919), p. 73. (Las cursivas son mías.)

<sup>31</sup> El pensamiento paranoide se caracteriza porque puede ser totalmente lógico y faltarle, sin embargo, la guía del interés por la realidad o toda averiguación concreta de ella. En otras palabras, la lógica no excluye la locura.

contradicciones. Por otra parte, no sólo el pensamiento sino también la emoción puede ser racional. "*Le coeur a ses raisons que la raison ne connait point*" (El corazón tiene razones que la razón ignora por completo), como dijo Pascal. La racionalidad respecto de la vida emocional significa que las emociones afirman y ayudan a la estructura psíquica de la persona a mantener un equilibrio armónico a la vez que favorecen su desarrollo. Así, por ejemplo, el amor irracional es aquel que incrementa la dependencia del individuo y, por tanto, su angustia y hostilidad. El amor racional, en cambio, es un amor que relaciona íntimamente a una persona con otra y al mismo tiempo preserva su independencia e integridad.

La razón mana de la combinación del pensamiento racional y el sentimiento. Si separamos las dos funciones, el pensamiento se deteriora volviéndose una actividad intelectual esquizoide y el sentimiento se disuelve en pasiones neuróticas que dañan a la vida.

La división entre pensamiento y afecto conduce a una enfermedad, a una esquizofrenia crónica poco profunda, que el nuevo hombre de la era tecnocrática comienza a padecer. En las ciencias sociales se ha puesto de moda pensar acerca de los problemas humanos sin referirse en absoluto a los sentimientos vinculados a estos problemas. Se supone que la objetividad científica exige que se elimine de los pensamientos y las teorías respecto del hombre toda relación emotiva con él.

Ejemplo de este pensamiento libre de emociones es el libro de Herman Kahn sobre la guerra termonuclear. La cuestión se discute en estos términos: cuántos millones de muertos norteamericanos serían "aceptables" de emplearse como criterio la capacidad para reconstruir la maquinaria económica, una vez ocurrida la guerra nuclear, en un tiempo razonablemente corto, de tal manera que vuelva a ser tan buena, o mejor, que antes. Las cifras del producto nacional bruto y las del aumento o disminución de la población son las categorías básicas de esta clase de pensamiento, mientras que deja de lado la estimación en sufrimiento, dolor, brutalización, etc. de los resultados de la guerra nuclear en la especie humana.

*The Year 2000*\* de este autor constituye un ejemplo de los libros que pueden esperarse de la sociedad completamente enajenada de la megamáquina. Lo que a Kahn le interesa son las cifras para la producción, el incremento de la población y las diversas tramas conducentes a la guerra o la paz, según sea el caso. Si consigue impresionar a tantos lectores, se debe a que éstos confunden los miles de pequeños datos que dicho autor combina en cuadros caleidoscópicos siempre cambiantes con la erudición o la profundidad. No perciben la superficialidad básica de su razonamiento ni la ausencia de las dimensiones humanas en su descripción del futuro.

Al hablar aquí de una esquizofrenia crónica de poca profundidad, juzgo necesario dar una breve explicación. La esquizofrenia, como cualquier otro estado psicótico, debe definirse no sólo en términos psiquiátricos, sino igualmente en términos sociales. La experiencia esquizofrénica *más allá* de cierto límite debe considerarse una enfermedad en cualquiera sociedad, puesto que quienes la sufren son incapaces de actuar dentro de circunstancia social alguna (a menos que el esquizofrénico sea elevado a la categoría de un dios, un hechicero, un santo, un sacerdote, etc.). Sin embargo, hay formas crónicas poco graves de psicosis que pueden ser compartidas por millones de personas y que no les impide —precisamente porque no van más allá de cierto umbral— funcionar socialmente. Por cuanto esas personas comparten su enfermedad con millones de individuos, tienen el

---

\* Trad. esp.: *El año 2000* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1969) [T.].

sentimiento satisfactorio de no estar solas; en otras palabras, evitan esa sensación de aislamiento total tan característico de las psicosis plenamente afianzadas. Y se consideran a sí mismas normales. Por el contrario, a quienes no han perdido el vínculo entre el corazón y la mente se les tacha de "locos". En todas las formas poco profundas de psicosis, la definición de enfermedad depende de que se comparta o no la patología en cuestión.

Ahora bien, así como hay una esquizofrenia crónica de escasa gravedad, de igual manera hay también una paranoia y una depresión crónicas poco graves. Y existe suficiente evidencia de que entre ciertos estratos de la población, particularmente cuando hay amenaza de guerra, aumentan los elementos paranoides, aunque no son experimentados como patológicos por ser algo común.<sup>32</sup>

La tendencia a colocar el progreso técnico como el valor más alto se halla ligada no sólo al énfasis excesivo que concedemos al intelecto sino, y en una mayor medida, a una profunda atracción emocional hacia lo mecánico, hacia todo lo no vivo, hacia todo lo hecho por el hombre. Esta atracción hacia lo que no está vivo, que en su forma más extrema constituye la atracción por la muerte y la descomposición (necrofilia), lleva, aun en su forma menos drástica, a la indiferencia hacia la vida en lugar de a "la reverencia por la vida". Aquellos que se sienten atraídos por lo no vivo son los que prefieren "la ley y el orden" a las estructuras vivas, los métodos burocráticos a los espontáneos, lo artificial a lo viviente, la repetición a la originalidad, lo neto a lo exuberante, el atesoramiento a la largueza. Querrían dominar la vida porque temen a su espontaneidad incontrolable; y antes que exponerse a ella y fundirse con el mundo que los rodea, la matarían. A menudo juegan con la muerte porque no están arraigados en la vida; su valentía es la valentía para morir y el símbolo de su valentía última es la ruleta rusa.<sup>33</sup> La proporción de accidentes automovilísticos y los preparativos para la guerra termonuclear son testimonios de esta disposición a jugar con la muerte. Y, a fin de cuentas, ¿quién no preferiría este excitante juego a la falta de vitalidad del hombre organización?

Un síntoma de la atracción que ejerce lo meramente mecánico es la creciente popularidad, entre el público y algunos hombres de ciencia, de la idea de que es posible en el futuro próximo construir computadoras que no diferirán del hombre en cuanto a su pensamiento, sus sentimientos, o cualquier otro aspecto de sus funciones.<sup>34</sup> El principal problema, a mi parecer, no es si tal hombre-computadora puede construirse, sino por qué la idea se está volviendo tan popular en un periodo histórico en que nada parece más importante que transformar al hombre del presente en un ente más racional, armonioso y amante de la paz. Uno no puede dejar de sospechar que la atracción que

---

<sup>32</sup> La diferencia entre lo que se considera enfermo y lo normal se hace patente en el siguiente ejemplo. Si alguien declarara que a fin de librar a nuestras ciudades de la contaminación del aire habría que destruir las fábricas, los automóviles, los aviones, etc., nadie dudaría de que estaba enfermo. Pero si hubiera un consenso de que para proteger nuestras vidas, nuestra libertad, nuestra cultura, o las de otras naciones a las que Estados Unidos se siente obligado a resguardar, se precisaría, como un último recurso, de la guerra termonuclear, tal opinión parecería ser perfectamente sana. La diferencia no reside en modo alguno en el tipo de pensamiento utilizado, sino meramente en que la primera idea no es compartida por millones de seres humanos y por poderosos gobiernos y, por tanto, se la considera anormal, mientras que la segunda sí lo es y, por tanto, parece normal.

<sup>33</sup> Michael Maccoby ha demostrado la incidencia del síndrome del amor a la vida *versus* el del amor a la muerte en diversas poblaciones mediante la aplicación de un cuestionario "interpretativo". Cf. su artículo "Las actitudes emocionales en relación con las elecciones políticas", en *Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología*, núm. 11 (México: Fondo de Cultura Económica, enero-abril de 1969).

<sup>34</sup> Dean E. Wooldridge, por ejemplo, escribe en *Mechanical Man* (Nueva York: McGraw-Hill, 1968) que es posible fabricar computadoras sintéticamente que serán "completamente indiscernibles de los seres humanos producidos a la manera usual" [!] (p. 172). Por su parte, Marvin L. Minsky, una gran autoridad en computadoras, escribe en su libro *Computation* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967): "No hay razón para suponer que las máquinas tengan algunas limitaciones que el hombre no comparte." (p. VII.)

ejerce la idea del hombre-computadora es, a menudo, expresión de una huida de la vida y de la experiencia humana hacia lo mecánico y lo puramente cerebral.

La posibilidad de construir robots semejantes al hombre pertenece, de llegar a haberlos, al futuro. Pero en el presente tenemos ya hombres que actúan como robots. Cuando la mayoría de los individuos sean como robots, entonces no habrá, en verdad, problema para construir robots semejantes a los hombres. La idea de una computadora humanoide es un buen ejemplo de la alternativa entre el uso humano de las máquinas y el inhumano. La computadora puede enriquecer la vida en muchos aspectos. Pero la idea de que reemplace al hombre y a la vida es la manifestación de la patología actual.

La fascinación que suscita lo meramente mecánico se complementa con la creciente popularidad de concepciones que acentúan la naturaleza animal del hombre y las raíces instintivas de sus emociones o acciones. Una psicología instintiva así fue la de Freud. Pero la importancia de su concepto de la libido resulta secundaria en comparación con su fundamental descubrimiento de los procesos inconscientes en la vigilia o en el sueño. Los autores recientes más populares que subrayan nuestra herencia instintiva animal, como Konrad Lorenz (*On Aggression*) o Desmond Morris (*The Naked Ape*)\*, no ofrecen ningún conocimiento nuevo o valioso del problema humano específico, cosa que sí hizo Freud. Ellos satisfacen el deseo de muchos individuos de considerarse determinados por los instintos y en dicha forma disfrazar sus verdaderos y molestos problemas humanos.<sup>35</sup> El sueño de mucha gente parece ser combinar las emociones de un primate con un cerebro similar a una computadora. De poder cumplirse este sueño, el problema de la libertad y de la responsabilidad humanas parecería desaparecer. Los sentimientos del hombre estarían determinados por sus instintos y su razón por la computadora; no tendría que dar respuesta a las cuestiones que su existencia le plantea. Nos agrada o no tal sueño, su realización es imposible: el mono desnudo con su cerebro de computadora dejaría de ser humano o, más bien, no *sería*<sup>36</sup>

Entre los efectos patogénicos que la sociedad tecnológica produce en el hombre, deben mencionarse dos más: la desaparición de la *privarí*a y la del *contacto humano personal*.

"Privarí" es un concepto complejo. Fue y es un privilegio de las clases media y superior, puesto que su base misma, el espacio privado, es caro. Sin embargo, este privilegio puede llegar a ser un bien común junto con otros privilegios económicos. Aparte de este factor económico, se ha basado también en una tendencia a atesorar en la cual *mi* vida privada era *mía* y de nadie más, tal como lo era *mi* casa y cualquiera otra propiedad. Fue asimismo un concomitante de la *hipocresía*, de la discrepancia entre las apariencias morales y la realidad. Anotadas todas estas precisiones, la privacía parece ser todavía así condición importante para el desarrollo productivo de una persona. Ante todo,

---

\* Trad. esp.: El mono *desnudo* (Barcelona: Plaza & Janés, 1969) [T.].

<sup>35</sup> Esta crítica de Lorenz se refiere solamente a esa parte de su obra en que trata por analogía de los problemas psicológicos del hombre, no a su trabajo en el campo de la conducta animal y de la teoría del instinto.

<sup>36</sup> Revisando este manuscrito llegué a enterarme de que Lewis Mumford habla expresado en 1954 la misma idea en *In the Name of Sanity* (Nueva York: Harcourt, Brace & Co.):

"El hombre moderno, por consiguiente, se acerca ahora al último acto de su tragedia, y yo no podría ocultar, aunque quisiera, su finalidad o su horror. Hemos vivido para dar fe del acoplamiento íntimo del autómatas con el ello, el ello que se eleva de las profundidades más bajas del inconsciente, y el autómatas, el pensador semejante a la máquina y la máquina que remeda al hombre, desligado por completo de otras funciones mantenedoras de la vida y de reacciones humanas, que desciende de las alturas del pensamiento consciente. La primera fuerza ha demostrado ser más brutal, si se desprende de la personalidad total, que la más salvaje de las bestias; la otra resulta tan impenetrable a las emociones humanas, a las angustias humanas, a las intenciones humanas, tan obligada a responder únicamente la limitada serie de cuestiones para la que su dispositivo fue originalmente cargado, que carece de la inteligencia salvadora para desconectar su propio mecanismo compulsivo, a pesar de que esté empujando tanto a la ciencia como a la civilización a su ruina misma." (p. 198.)

porque se necesita de privacidad para recogerse en sí mismo y para librarse del "ruido" constante de la cháchara y la intromisión de la gente, que perturba los propios procesos mentales. Si todos los datos privados se volviesen públicos, las experiencias tenderían a ser más superficiales y parecidas. La gente tendría temor de sentir "en forma incorrecta" y se haría más accesible a la manipulación psicológica que intenta establecer, mediante el examen con *tests*, normas para las actitudes "deseables", "normales" o "sanas". Tomando en consideración que este examen se aplica a fin de ayudar a las compañías y a las agencias gubernamentales a hallar personas con las "mejores" actitudes, la utilización de los *tests* psicológicos —por ahora una condición casi general para obtener un buen empleo— constituye una grave violación de la libertad del ciudadano. Por desgracia, un número elevado de psicólogos dedica cuanto sabe sobre el hombre a manipularlo en aras de los intereses de lo que la gran organización considera eficiencia. De este modo, los psicólogos vienen a ser una parte importante del sistema industrial y gubernamental, aunque ellos pretenden que su actividad profesional está al servicio del desarrollo óptimo del hombre. Esta pretensión se funda en la racionalización de que lo mejor para la corporación es lo mejor para el hombre. Es importante que los directores de empresa entiendan que mucho de lo que se obtiene de los exámenes psicológicos se basa en un cuadro muy limitado del hombre que, de hecho, son ellos mismos quienes lo transmiten al psicólogo mediante los requisitos que le fijan. Este a su vez lo devuelve a aquellos en forma de un supuesto resultado de un estudio independiente del hombre. Apenas necesito decir que esta invasión de la privariedad puede conducir a un control de los individuos más completo y acaso más devastador que el que hasta ahora han logrado probadamente los estados totalitarios. El año 1984 de Orwell requerirá del gran auxilio de los psicómetros, de los psicólogos condicionadores y de los "ablandadores" para ser verdad. Distinguir entre el psicólogo que capta y persigue el bienestar del hombre y el psicólogo que estudia al hombre como un objeto con la mira de hacerlo más útil a la sociedad tecnológica es de una importancia vital.

### C) LA NECESIDAD DE CERTIDUMBRE

Hasta aquí he omitido en nuestro examen un factor de la mayor importancia para comprender la conducta del hombre en la sociedad actual: la necesidad humana de *certidumbre*. El hombre no se halla provisto de un conjunto de instintos que regulen de manera casi automática su conducta. El tiene que elegir, lo cual significa enfrentarse, en todo asunto importante, a graves riesgos para su vida si elige equivocadamente. La duda que lo acosa cuando tiene que decidir —a menudo con rapidez— le causa una dolorosa tensión e incluso puede comprometer seriamente su capacidad para tomar decisiones rápidas. El hombre, en consecuencia, tiene una viva necesidad de certidumbre. Necesita creer que no existen dudas acerca de lo correcto del método que utiliza para tomar sus decisiones. En efecto, prefiere hacer una decisión "equivocada" y estar seguro de ella que tomar una decisión "correcta" y atormentarse con la duda respecto de su validez. Esta es una de las razones psicológicas de que el hombre crea en ídolos y en guías políticos. ídolos y líderes eliminan la duda y el riesgo de sus decisiones, no porque, *después* de tomada la decisión, no haya riesgos para su vida, su libertad, etc., sino porque no hay riesgo alguno de que el *método* usado para hacer sus decisiones sea erróneo.

La certidumbre estuvo garantizada durante muchos siglos por el concepto de Dios. Omnisciente y omnipotente, Dios no sólo creó el mundo, sino que anunció también los

principios de acción sobre los que no había ninguna duda. La Iglesia "interpretó" estos principios en detalle, y el individuo, al asegurar su sitio en la Iglesia mediante la observancia de sus reglas, tuvo la certidumbre de que, ocurriera lo que ocurriese, él estaba en el camino de la salvación y de la vida eterna en los cielos.<sup>37</sup>

Con el advenimiento del enfoque científico y la corrosión de la certidumbre religiosa, el hombre se vio impelido a buscar una nueva certidumbre. La ciencia pareció, en un principio, ser capaz de brindar la nueva base; y así fue para el hombre racional de los últimos siglos. Pero con la creciente complejidad de la vida, que ha perdido toda proporción humana, con el sentimiento cada vez mayor de impotencia y aislamiento individual, el hombre orientado por la ciencia dejó de ser racional e independiente. Perdió el valor para pensar por sí mismo y tomar decisiones basadas en su pleno compromiso intelectual y emocional con la vida. Quiso cambiar la "certidumbre incierta" que proporciona el pensamiento racional por una "certidumbre absoluta": la certidumbre pretendidamente "científica" que se funda en la predictibilidad.

La garantía de esta certidumbre no reside en el saber y las emociones, nunca seguros, del hombre, sino en las computadoras que hacen posible la predicción y, en tal forma, garantizan la certidumbre. Tómese como ejemplo la planificación de la gran empresa. Con ayuda de las computadoras, pueden hacerse planes por muchos años (incluyendo la manipulación del intelecto y del gusto humanos), de tal modo que quien la dirige no tenga que confiar en su juicio individual, sino en la "verdad" asentada por las computadoras. La decisión del directivo puede ser errónea y dar malos resultados, pero ya no precisa desconfiar de los procesos por los que efectúa su decisión. Cree que es libre para aceptar o rechazar el resultado del vaticinio de la computadora, pero para los propósitos prácticos lo es tan escasamente como un cristiano piadoso puede serlo frente a la voluntad de Dios. Claro que podría desafiarla, pero tendría que renunciar a aceptar el riesgo, puesto que no existe fuente mayor de certeza que Dios . . . o que la solución de la computadora en este caso.

Esta necesidad de certidumbre origina la necesidad imperiosa de creer ciegamente en la eficacia del método de la planificación mediante computadoras. Los directores de empresa están eximidos de dudar, y lo mismo ocurre con los empleados de la organización. Es justamente este hecho de que los juicios y las emociones humanas no interfieran, según se afirma, el proceso de tomar decisiones lo que le confiere a la planificación mediante computadoras su carácter deiforme.<sup>38</sup>

Un sistema de planificación igual está ganando popularidad en la política y la estrategia gubernamentales. El ideal es que la política exterior —que hoy incluye también la planificación militar— se vea libre de la arbitrariedad de la voluntad humana y se confíe a un sistema de computadoras, el cual dice siempre la "verdad", ya que no es falible como el hombre ni persigue ningún fin interesado. El ideal es que toda política exterior y toda estrategia militar se basen en la decisión de las computadoras, lo que implica que éstas

---

<sup>37</sup> La rama luterano-calvinista de la teología cristiana enseñó al hombre a no temer, de un modo paradójico, los riesgos de utilizar falsos criterios en sus decisiones. Empequeñeciendo la libertad del hombre y el papel que desempeñan sus buenas obras, Lutero enseñó que la única decisión que tiene que hacer el hombre es entregar su voluntad enteramente a Dios, con lo cual se lo exonera del riesgo de decidir en base a sus propios conocimientos y responsabilidad. En la concepción de Calvino, por su parte, todo se halla predestinado y la decisión del hombre no importa en realidad; su buen éxito, sin embargo, es signo de que él es uno de los elegidos. En *El miedo a la libertad*, he indicado la desesperación y la angustia en que hundieron sus raíces estas doctrinas.

<sup>38</sup> Cf. la discusión de las metas individuales en la toma de decisiones en Peer Soelberg, *Structure of Individual Goals: Implication for Organization Theory, the Psychology of Management Decision*, obra editada por George Fisk (Lund, Sweden: C. W. K. Gleerup, 1967), pp. 15-32.

deben conocer, considerar y disponer de todos los hechos. Con este método se desecha la duda, aunque en modo alguno se evite necesariamente el desastre. Mas si éste ocurre después de haber hecho la decisión con base en los "hechos" indiscutibles, entonces el desastre equivale a un acto de Dios que debe acatarse, puesto que los hombres no pueden hacer otra cosa que tomar la mejor decisión que saben tomar.

Estas consideraciones, me parece, son los únicos términos en que cabe responder a esta desconcertante cuestión: ¿Cómo pueden los planificadores de nuestra política y estrategia soportar la idea de que en un cierto momento tengan la posibilidad de dar órdenes, cuyas consecuencias significarán la destrucción de sus propias familias, la de la mayoría de sus compatriotas y "cuando mucho" la de la mayor parte del mundo industrializado? Al confiar en la decisión que los hechos parecen haber tomado *por ellos*, sus conciencias quedan limpias. Por muy espantosas que puedan ser las consecuencias de sus decisiones, no tienen por qué sentir remordimientos acerca de la rectitud y legitimidad del método por el que llegaron a sus decisiones. Su acto de fe no difiere en esencia de la fe en que fundaban sus acciones los inquisidores del Santo Oficio. Como el Gran Inquisidor de Dostoievski, algunos tal vez son trágicas figuras que no pueden obrar de manera diferente debido a que no ven otra vía de estar seguros de que hacen lo mejor que pueden hacer. El carácter presuntamente racional de dichos planificadores no difiere en su base de las decisiones fundadas en la religión de la era precientífica. Debemos puntualizar aquí lo siguiente: tanto la decisión religiosa, que es un ciego abandono a la voluntad de Dios, como la decisión mediante computadoras, que descansa en la fe en la lógica de los "hechos", son formas de decisión enajenadas en las que el hombre entrega su perspicacia, su conocimiento, su capacidad de indagación y su responsabilidad a un ídolo, trátase de Dios o de la computadora. La religión humanista de los profetas no conoció tal capitulación: la decisión era del hombre. El tenía que comprender la situación, ver las alternativas y entonces decidir. La verdadera racionalidad científica no es diferente. La computadora puede ayudar al hombre a contemplar varias posibilidades, pero no es él quien decide, no sólo en el sentido de que pueda elegir entre los diversos modelos, sino también en el de que debe utilizar su razón, relacionarse con la realidad con la que trata y responder a ella, así como obtener de la computadora aquellos hechos que sean importantes desde el punto de vista de la razón, esto es, desde el punto de vista del sostenimiento y la realización de lo vivo en el hombre.

La confianza ciega e irracional en las decisiones de las computadoras se vuelve peligrosa tanto en la planificación de la política exterior como en la de la estrategia cuando es compartida entre enemigos, cada uno de los cuales se atiene a su propio sistema de procesamiento de datos. Se anticipan los movimientos del oponente, se planean los propios y se erigen escenarios para las X posibilidades de movimiento de ambas partes. Cada quien puede construir su juego de muchas maneras: para ganar, para empatar o para perder los dos. Pero si alguno "ganara", como lo ha señalado Harvey Wheeler,<sup>39</sup> sería el fin de ambos. Aun cuando el propósito de la partida sea alcanzar un empate, las reglas del juego hacen a éste muy improbable. Ambos contendientes, tanto por su método como por su necesidad de certidumbre, renuncian al camino que había sido hasta ahora el de la diplomacia y la estrategia antes de las computadoras: el diálogo, con su posibilidad de dar y tomar, de retirarse abierta o veladamente, de comprometerse o incluso de rendirse cuando no queda otra opción racional. Este diálogo, con todas sus posibilidades para evitar una catástrofe, se halla excluido del presente método. La acción de los líderes es fanática porque la prosiguen incluso hasta el punto de la autodestrucción, aunque ellos, en un sentido psicológico, no

---

<sup>39</sup> En *Unless Peace Comes*, editado por Nigel Calder (Nueva York: The Viking Press, 1968), pp. 91 ss.



son fanáticos, dado que sus acciones se basan en una creencia libre de emociones en la racionalidad (calculabilidad) del método de las computadoras.

La línea roja entre Washington y Moscú es una irónica ilustración de este método de las decisiones impersonales. Cuando las computadoras parecen haber colocado a las dos potencias en el camino de una colisión, de la cual ninguna podría sustraerse, ambas partes se valen del recurso pasado de moda de la comunicación personal como *ultima ratio* del procedimiento político. La crisis de los proyectiles cubanos fue resuelta gracias a un cierto número de comunicaciones personales entre Kennedy y Jruschiov. En 1967, con ocasión de la guerra árabe-israelí, sucedió algo semejante. El ataque israelí al buque norteamericano de inteligencia, *Liberty*, produjo una inusitada actividad de la aviación de Estados Unidos. Los rusos estuvieron siguiendo y registrando los movimientos estadounidenses: ¿cómo habrían de interpretarlos si no como la preparación de un acto de agresión? Así las cosas, Washington explicó a Moscú sus actos por medio de la línea roja, Moscú aceptó la explicación y, en esta forma, se previno un posible enfrentamiento militar. La línea roja evidencia que los líderes del sistema pueden recuperar sus sentidos un instante antes de que sea demasiado tarde y que reconocen que el diálogo humano es una manera más segura de resolver las confrontaciones peligrosas que los movimientos trazados por las computadoras. Pero considerando la tendencia en conjunto, la línea roja resulta una débil protección para la supervivencia de la humanidad, ya que los dos jugadores pueden errar el momento justo de la explicación, o por lo menos el de la verosimilitud de ésta.

Hasta aquí únicamente he hablado de la necesidad de certidumbre en los procesos estratégicos de la economía y de la política. El sistema moderno, sin embargo, satisface esta necesidad en otras muchas áreas. La carrera personal se ha vuelto predecible: los años de la escuela primaria agregados a los de la secundaria y el bachillerato, más el empleo de pruebas psicológicas, permiten predecir la carrera de un individuo (dependiendo, desde luego, de las fluctuaciones del sistema económico) . Existe, en efecto, un gran sentimiento de incertidumbre y angustia que obsede la vida de un hombre que quiere escalar los peldaños de la gran corporación. En cualquier momento puede resbalar. Puede no alcanzar la meta anhelada y convertirse en un fracaso a los ojos de su familia y de sus amigos. Pero su angustia sólo acrecienta su deseo de certidumbre. Y si, a pesar de la certidumbre que le brinda el método de tomar decisiones, fracasa, no tiene al menos de qué culparse.

La misma necesidad de estar en lo cierto se presenta en el terreno del pensamiento, del sentimiento y de la apreciación estética. Con la expansión de la habilidad para leer y escribir y de los medios masivos, el individuo aprende muy pronto cuáles son los pensamientos "adecuados", cuál la conducta correcta, cuáles los sentimientos normales, cuál gusto es conveniente. Todo lo que tiene que hacer es estar atento a las indicaciones de los diversos medios y ya puede tener la certeza de no cometer ninguna equivocación. Las revistas de modas nos dicen qué estilos van a gustar, los clubes de libros qué libros hay que leer, y para rematar todo esto el método más reciente para encontrar el cónyuge apropiado descansa en la decisión de las computadoras.

Nuestra época ha dado con un sustituto de Dios: el cálculo impersonal. Este nuevo dios se ha convertido en un ídolo a quien pueden ser sacrificados todos los hombres. Está naciendo un nuevo concepto de lo sagrado y lo indiscutible: el de calculabilidad, de probabilidad, de factualidad.

Debemos ahora aplicarnos a la cuestión: ¿Qué es lo erróneo del principio de que la

computadora puede hacer la mejor decisión posible acerca de las acciones futuras, si le suministramos todos los hechos?

Pero ¿qué son los hechos? En sí mismos, los hechos, aun cuando sean correctos y no estén deformados por inclinaciones personales o políticas, no pueden solamente carecer de significación; pueden ser falsos a causa de su misma selección, ya desatendiendo lo relevante, ya esparciendo y desmenuzando tanto el propio pensamiento que se es menos capaz de tomar decisiones significativas cuanto más "información" se recibe. Seleccionar los hechos supone valorar y elegir. Percatarse de esto es una condición necesaria para utilizar racionalmente los hechos. Whitehead ha hecho una importante afirmación sobre ellos. "La base de toda autoridad —escribe en *The Function of Reason*<sup>40</sup>— es la supremacía del hecho sobre el pensamiento. Aunque este contrastar el hecho y el pensamiento puede concebirse falazmente. Pues el pensamiento es un factor en el hecho de la experiencia. Y así el hecho inmediato es lo que es, en parte en razón del pensamiento implicado en él."

Los hechos deben ser pertinentes. Pero pertinentes ¿para qué o para quién? Si me informan que A ha estado preso por haber herido a un rival en un arranque intenso de celos, he sido informado de un hecho. Puedo dar la misma información expresando que A estuvo en la cárcel, que A es (o fue) un hombre violento, o que A es (o fue) un individuo celoso. No obstante, todos estos hechos dicen muy poco sobre A. Tal vez sea un hombre muy impetuoso, un hombre orgulloso, un hombre de gran integridad; tal vez mi información factual\* no logre informarme que cuando A habla con niños sus ojos se iluminan y se muestra interesado y servicial. Este hecho puede haberse omitido por no parecer pertinente como dato del crimen. Además, es difícil —hasta ahora— para la computadora registrar una determinada expresión en los ojos de un hombre, u observar y poner en clave los finos matices de la expresión de su boca.

Para decirlo brevemente, los "hechos" son interpretaciones de acontecimientos, y la interpretación presupone ciertos intereses que conforman la pertinencia del acontecimiento. La cuestión decisiva es darse cuenta de cuáles son esos intereses y, por tanto, de cómo tienen que ser los hechos para resultar pertinentes. ¿Soy un amigo de A, un detective o simplemente una persona que quiere ver al hombre completo en su humanidad? Es más: darme cuenta de mi interés no basta. Sería preciso que conociera todos los detalles del episodio. E incluso entonces, los detalles quizás no me dirían cómo valorar su acto. Muy cerca ya de conocer al *hombre*, en cuanto tal y en su individualidad, su carácter —incluyendo aquellos elementos de los que él mismo puede no ser consciente— me permitiría evaluar su acto. Mas para estar correctamente informado necesitaría también conocerme a mí mismo, conocer mi propio sistema de valores, tanto lo que de él es genuino como lo que es ideología, y conocer mis intereses, sean egoístas o de otro tipo. El hecho, presentado exclusivamente en forma descriptiva, puede darme información en más o en menos, y sabemos bien que no hay modo más efectivo de deformar las cosas que brindar únicamente una serie de "hechos".

Lo que revela este ejemplo de cómo evaluar un episodio de la vida de un hombre resulta muchísimo más complicado y de mucho mayores consecuencias cuando hablamos de hechos que pertenecen a la vida política y social. Si presentamos como un hecho el que los

---

<sup>40</sup> Edición en rústica de Beacon, 1958, p. 80.

\* Hemos traducido *factual* y antes *factuality* por "factual" y "factualidad" para evitar toda confusión con el concepto de *facticidad* —tan acreditado ya— de ciertas teorías positivistas de la ciencia y, principalmente, con el de las doctrinas existencialistas. Ambos términos no pretenden ser más que simples derivados de la palabra "hecho" (*factum* en latín); y nos parecen tan legítimos como las voces inglesas y, desde luego, no menos necesarios [T.].

comunistas se están preparando para asumir el poder en un país del Lejano Oriente, ¿implica este hecho que están preparándose para conquistar todo el sudeste de Asia, o toda Asia? ¿Significaría esto último que los comunistas amenazan la "existencia" de Estados Unidos? ¿La amenaza a la "existencia" de Estados Unidos significa una amenaza a la existencia física de los norteamericanos, a la de nuestro sistema social o a nuestra libertad de expresión y de acción, o significa que pretenden reemplazar a nuestra propia *élite* por una de ellos? ¿Cuál de todos estos posibles resultados justificaría o exigiría la probable destrucción de 100 millones de norteamericanos o de todo género de vida? El "hecho" de la amenaza comunista adopta un significado diferente según la valoración de la estrategia y la planificación totales de los comunistas. Pero, ¿quiénes son los comunistas? ¿El gobierno soviético, el gobierno chino, o quién? ¿Y cuál es el gobierno soviético? ¿El de Kosygin y Brezhnev o el de sus sucesores, que obtendrán el poder si fracasa la estrategia de los primeros?

Lo que quiero demostrar es que cual fuere el hecho de que partamos, éste no significa nada sin la valoración de todo el sistema, lo cual supone hacer un análisis de un proceso en el que estamos incluidos también como observadores. Finalmente, debe dejarse sentado que ya el decidirse a seleccionar ciertos acontecimientos como hechos tiene su efecto sobre nosotros mismos. Con esta decisión nos hemos comprometido a marchar en una determinada dirección, y este compromiso prefiija nuestra posterior selección de los hechos. Y lo mismo pasa con nuestros opositores: ellos también están determinados por su propia selección de hechos, así como por la nuestra.

Pero no sólo los hechos mismos están escogidos y ordenados de acuerdo con valores. La programación de la propia computadora se basa en valores incorporados y con frecuencia inconscientes. El principio de que "cuanto más produzcamos tanto mejor" es en si mismo un juicio de valor. Si en su lugar creyéramos que nuestro sistema debería conducir a alcanzar el punto óptimo en el hombre de la disposición interna a la acción y de la prioridad de lo vivo, programaríamos de una manera distinta y hechos muy diferentes vendrían a ser los relevantes. La ilusión de la certidumbre de las decisiones de la computadora, compartida por un considerable sector del público y por muchos responsables de las decisiones que hoy se toman, descansa en dos supuestos erróneos: a) que los hechos están "dados" objetivamente, y b) que la programación es ajena a las normas.<sup>41</sup>

Toda planificación, se haga con computadoras o sin ellas, depende de las normas y valores que la sustentan. La planificación es en sí misma uno de los pasos más progresistas que haya dado la raza humana. Pero puede ser una maldición si se vuelve "ciega", porque en ella el hombre renuncia a sus decisiones, a sus juicios valorativos y a su responsabilidad. En cambio, será una bendición si es una planificación viva, capaz de responder, "abierta", en la cual las metas humanas sean de lleno la consciencia del proceso de planificar y su dirección. La computadora facilita en extremo la planificación, y su uso no tiene por qué alterar el principio fundamental de la relación adecuada de los medios con los fines, sino solamente su abuso.

#### IV. ¿QUE SIGNIFICA SER HOMBRE?

---

<sup>41</sup> H. Ozbekhan ha dicho de manera muy acertada que la planificación "normativa" debe preceder a la planificación "estratégica" y "táctica".

1) *La naturaleza humana y sus diversas manifestaciones*

Después de haber estudiado la situación actual del hombre en la sociedad tecnológica, nuestro próximo paso es examinar el problema de lo que puede hacerse para humanizar dicha sociedad tecnológica. Pero antes de dar este paso, debemos preguntarnos en qué consiste ser hombre, esto es, cuál es el elemento humano que tenemos que considerar como factor esencial en el funcionamiento del sistema social.

Este empeño trasciende lo que se conoce como "psicología". Debiera llamarse con más propiedad "ciencia del hombre", una disciplina que trabajarla con los datos de la historia, la sociología, la psicología, la teología, la mitología, la fisiología, la economía y el arte, en cuanto fueren relevantes para comprender al hombre. Lo que haré en este capítulo es necesariamente más restringido. He escogido para su estudio aquellos aspectos que me parecen más necesarios dentro del contexto de este libro y en relación a los sectores a los que está destinado.

El hombre ha sido., seducido fácilmente —y aún lo es— a aceptar una *forma* particular de ser hombre como su *esencia*. En la medida en que esto ocurre, el hombre define su humanidad en función de la sociedad con la que se identifica. Sin embargo, aunque esa ha sido la regla, ha habido excepciones. Siempre han existido hombres que vieron más allá de las dimensiones de su propia sociedad —y aun cuando puedan haber sido tachados de necios o de criminales en su tiempo, constituyen la lista de los grandes hombres por lo que concierne al registro de la historia humana— y que trajeron a la luz algo que puede calificarse de universalmente humano y que no se identifica con lo que una sociedad particular supone que es la naturaleza humana. Siempre ha habido hombres que fueron lo bastante audaces e imaginativos para ver más allá de las fronteras de su propia existencia social.

Puede ser de provecho recordar unas pocas definiciones de "hombre" capaces de encerrar en una palabra aquello que es específicamente humano. El hombre ha sido definido como *Horno faber*, el hacedor de herramientas. En realidad, el hombre es un hacedor de utensilios, pero nuestros ancestros antes de volverse plenamente humanos también fueron hacedores de herramientas.<sup>42</sup>

El hombre ha sido definido como *Homo sapiens*, pero en esta definición todo depende de lo que se quiera decir con *sapiens*. Emplear el pensamiento con la intención de hallar mejores medios para sobrevivir y mejores caminos para conseguir lo que queremos, esto también lo hacen los animales, por lo que en lo que se refiere a este tipo de logro sólo existiría, en el mejor de los casos, una diferencia cuantitativa entre el hombre y los animales. Si, en cambio, con *sapiens* se quiere decir conocer en el sentido del pensamiento que trata de comprender el meollo del fenómeno, del pensamiento que penetra desde la engañosa superficie en lo "realmente efectivo", del pensamiento que se propone no manipular sino captar, entonces *Horno sapiens* sería, en verdad, una definición correcta del hombre.

Se ha definido al hombre también como *Homo ludens*, el que juega,<sup>43</sup> significando juego aquí una actividad sin propósito que trasciende las necesidades inmediatas de la supervivencia. En verdad, desde la época de los creadores de las pinturas rupestres en las cavernas hasta nuestros días el hombre se ha entretenido con actividades que no

---

<sup>42</sup> Véase la discusión de este punto que hace Lewis Mumford en su *The Myth of the Machine*.

<sup>43</sup> Cf. Johan Huizinga, *Homo ludens: el juego y la cultura* (México: Fondo de Cultura Económica, 1943); también Gustav Bally, *El juego como expresión de libertad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, 1964).

persiguen ningún fin.

Podría añadir otras dos definiciones de "hombre". Una, la de *Homo negans*, el que dice "no", aun cuando la mayoría de los hombres dicen "sí" cuando su supervivencia o su conveniencia así lo requieren. Desde un punto de vista estadístico de la conducta humana, el hombre debería ser llamado, más bien, el que dice "sí". Pero desde el punto de vista de los poderes humanos, el hombre se distingue de todos los demás animales por su capacidad de decir "no", por su afirmación de la verdad, el amor, la integridad, aun a expensas de su supervivencia física.

Otra definición del hombre sería *Homo sperans*, el que espera. Como he indicado en el segundo capítulo, esperar es una condición esencial del ser hombre. Cuando hemos renunciado a toda esperanza, hemos atravesado las puertas del infierno — sepámoslo o no— y hemos dejado atrás nuestra propia humanidad.

Tal vez la definición más significativa de la especie humana la haya dado Marx, quien definió al hombre como "actividad libre y consciente".<sup>44</sup> Examinaré más adelante el significado de este concepto.

Probablemente se podrían agregar otras definiciones semejantes a las que acabo de mencionar, pero ninguna hace justicia todavía a la pregunta ¿qué significa ser hombre? Todas ellas acentúan únicamente ciertos elementos de la condición humana sin tratar de brindar una respuesta más completa y sistemática.

Cualquier intento de ofrecer una respuesta se topará inmediatamente con la objeción de que tal respuesta, en el mejor caso, no es más que especulación metafísica, acaso poética, pero de todos modos la expresión de preferencias subjetivas antes que una aseveración sobre alguna realidad efectivamente averiguable. Estas últimas palabras me recuerdan al físico teórico que podía hablar de sus propios conceptos en función de una realidad objetiva, pero que, no obstante, se rehusaba a hacer cualquier posible afirmación concluyente sobre la naturaleza de la materia. En realidad, no puede hacerse hoy ninguna afirmación terminante acerca de lo que significa ser hombre; es posible que nunca seamos capaces de hacerla, aun cuando la evolución humana nos llevara a rebasar el presente momento de la historia, en el que el hombre ha comenzado apenas a ser plenamente humano. Empero, una actitud escéptica ante la posibilidad de hacer afirmaciones terminantes acerca de la naturaleza del hombre no significa que no podamos hacer algunas afirmaciones de carácter científico, es decir, que obtengamos conclusiones de la observación de los hechos, conclusiones que son correctas pese a que la motivación para encontrar la respuesta sea el deseo de una vida más feliz. Por el contrario, como Whitehead escribió: "La función de la Razón es elevar el arte de la vida."<sup>45</sup>

¿Qué conocimiento podemos obtener para responder a la pregunta sobre qué significa ser hombre? La respuesta no puede seguir la pauta que a menudo han tomado otras respuestas: que el hombre es bueno o es malo, que es amoroso o destructivo, crédulo o independiente, etc. Evidentemente, el hombre puede ser todo esto del mismo modo que puede ser bien entonado o sordo al tono, sensible a la pintura o ciego al color, un santo o un bribón. Todas estas cualidades y muchas otras son diferentes *posibilidades* de ser hombre. En efecto, todas están dentro de cada uno de nosotros. Percatarse plenamente de la propia humanidad significa percatarse de que, como dijo Terencio, "*Homo sum; humani nil a me alienum puto*" (Hombre soy, y nada humano me es ajeno) ; de que cada quien lleva dentro de sí a

<sup>44</sup> Es digno de mención el que Marx criticara la famosa definición de Aristóteles que lo ve como un animal político y la sustituyera por el concepto del hombre como un animal social, y el que atacara la definición de Franklin del hombre como un animal que fabrica herramientas por ser "característica de la tierra de los yanquis".

<sup>45</sup> *The Function of Reason* (Boston: Beacon Press. Boston Panerback, 1958), p. 4.

toda la humanidad —al santo como al criminal—; de que, como Goethe lo expresó, no hay crimen del cual cada uno no se pueda imaginar ser el autor. Todas estas *manifestaciones de lo humano* no son la respuesta a lo que significa ser hombre, sino responden solamente a la pregunta: *¿qué tan diferentes podemos ser y, sin embargo, ser hombres?* Si queremos saber qué significa ser hombre, debemos estar preparados para encontrar respuestas no en función de las diversas posibilidades humanas, sino en función de las condiciones mismas de la existencia humana, de la cual surgen todas esas posibilidades como posibles alternativas. Dichas condiciones pueden ser reconocidas como resultado no de la especulación metafísica, sino del examen de los datos de la antropología, la historia, la psicología del niño y la psicopatología individual y social.

## 2) *Las condiciones de la existencia humana*

¿Cuáles son estas condiciones? Son esencialmente dos, que se hallan interrelacionadas. La primera, la disminución del determinismo instintivo, la más alta que conozcamos en la evolución animal, que alcanza su punto más bajo en el hombre, en el que la fuerza de dicho determinismo se aproxima al extremo cero de la escala.

La segunda es el tremendo aumento en tamaño y complejidad del cerebro comparado con el peso del cuerpo, la mayor parte del cual tuvo lugar en la segunda mitad del pleistoceno. Este agrandado neocórtex es la base de la consciencia, la imaginación y todas aquellas habilidades como el habla y la formación de símbolos que caracterizan la existencia humana.

El hombre, careciendo del equipo instintivo del animal, no se halla tan bien provisto para la fuga o para el ataque como éste. El no "sabe" de manera infalible como el salmón sabe por dónde volver al río para desovar o como muchos pájaros saben por dónde ir al sur en el invierno y por dónde regresar en el verano. Sus decisiones *no las hace por él* el instinto. El las tiene que hacer. Se halla frente a alternativas y en cada decisión que toma afronta el riesgo del fracaso. El precio que el hombre paga por su consciencia es la inseguridad. Puede soportar su inseguridad advirtiendo y aceptando la condición humana, y concibiendo la esperanza de no fracasar aunque no posea ninguna garantía de éxito. No tiene certidumbre alguna. La única predicción cierta que puede hacer es: "Moriré".

El hombre nace como una extravagancia de la naturaleza, siendo parte de ella y, no obstante, trascendiéndola. Tiene que encontrar principios de acción y de decisión que reemplacen los principios del instinto. Tiene que buscar un marco de orientación que le permita organizar una imagen congruente del mundo como una condición para obrar congruentemente. Tiene que luchar no sólo contra los peligros de la muerte, el hambre y el daño corporal, sino contra otro peligro específicamente humano: la locura. En otras palabras, no sólo tiene que protegerse contra el peligro de perder la vida, sino también contra el de perder la mente. El ser humano, nacido bajo las condiciones que estamos describiendo, enloquecería en verdad si no encontrara un marco de referencia que le permita en alguna forma sentirse en el mundo como en su hogar y eludir la experiencia del desamparo, desorientación y desarraigo absolutos. Existen muchas maneras por las que el hombre encuentra solución a la tarea de permanecer vivo y conservarse sano. Algunas son mejores que otras y algunas son peores. Con "mejor" se quiere decir una manera que conduzca a una fuerza, claridad, alegría e independencia mayores, y con "peor" justamente lo opuesto. Pero más importante que encontrar la *mejor* solución es encontrar una solución viable.

Los anteriores pensamientos suscitan el problema de la maleabilidad humana. Algunos antropólogos y otros estudiosos del hombre han pensado que el hombre es infinitamente maleable. A primera vista, así parece ser. Ya que puede comer carne o vegetales, o ambas cosas, puede vivir como esclavo o en libertad, en la abundancia o en la escasez, en una sociedad que estima el amor y en otra que otorga valor a la destrucción. El hombre, en realidad, puede hacer casi todo o, tal vez mejor, el orden social puede hacer del hombre casi todo. El "casi" es importante. Si bien el orden social puede hacer cualquier cosa del hombre —hacerlo sufrir hambres, torturarlo, encarcelarlo, o sobrealimentarlo—, no puede hacerlo sin que se presenten ciertas consecuencias que emanan de las condiciones mismas de la existencia humana. Cuando se priva completamente al hombre de todo estímulo y placer, se vuelve incapaz de realizar tareas, principalmente toda tarea de pericias.<sup>46</sup> Pero si no se lo priva tan absolutamente, tenderá a rebelarse si se hace de él un esclavo, a violentarse si la vida es demasiado aburrida, o a perder toda creatividad si se lo convierte en una máquina. A este respecto, el hombre no es diferente del animal o de la materia inanimada. Determinados animales pueden ser encerrados en un zoológico, pero no se reproducirán, y otros se volverán violentos aunque no lo sean en libertad.<sup>47</sup> Se puede calentar agua por encima de cierta temperatura y se convertirá en vapor, o enfriarla por abajo de otra cierta temperatura y se solidificará; pero no se puede hacer vapor bajando su temperatura. La historia del hombre muestra con exactitud lo que se le puede hacer y al mismo tiempo lo que *no puede* hacersele. Si el hombre fuera infinitamente maleable, no existirían las revoluciones; tampoco habría cambios, pues una cultura dada habría conseguido someter al hombre a sus patrones sin resistencia de su parte. Pero siendo sólo *relativamente* maleable, el hombre ha reaccionado siempre protestando contra las condiciones que hicieron demasiado drástico o intolerable el desequilibrio entre el orden social y las necesidades humanas. El intento de reducir este desequilibrio y la necesidad de establecer una solución más aceptable y conveniente se encuentran en el corazón mismo del dinamismo de la evolución humana en la historia. La protesta del hombre surge no sólo por el sufrimiento material. Las necesidades específicamente humanas, que se discutirán más tarde, constituyen una motivación igualmente poderosa de la revolución y de la dinámica del cambio.

### 3) *La necesidad de marcos de orientación y devoción*

Hay varias respuestas posibles a la cuestión que la existencia humana plantea, las cuales se concentran en torno a dos problemas: uno es la necesidad de un marco de orientación y el otro la necesidad de un marco de devoción.

¿Qué respuestas han surgido ante la necesidad de un marco de orientación? La única respuesta predominante que el hombre ha encontrado hasta ahora puede también observarse entre los animales: someterse a un guía fuerte que se supone conoce lo que es mejor para el grupo, que planea y ordena, y que promete a cada uno de ellos que si lo siguen actuará en beneficio de todos. Para vigorizar la fidelidad al guía o, dicho de una manera diferente,

---

<sup>46</sup> Recientes experimentos de privación sensorial muestran que las formas extremas de ausencia de estímulos a las que el hombre puede responder son capaces de producir síntomas de enfermedades mentales graves.

<sup>47</sup> Se ha descubierto un hecho similar en pacientes psicóticos que vivían en granjas o en condiciones no carcelarias. Ellos se mostraron poco violentos bajo estas condiciones de no coerción, lo que probó que la pretendida razón de su primer tratamiento de tipo carcelario, esto es, la violencia que manifestaban, producía precisamente el resultado que se suponía que el tratamiento iba a reducir o a controlar.

para dar al individuo suficiente fe para creer en él, se concede que el guía tiene cualidades superiores a las de cualquiera de los que están sujetos a O. Así, se lo supone omnipotente, omnisciente, sagrado. Es un dios o un representante del dios, o bien su sumo sacerdote, que conoce los secretos del universo y que lleva a cabo los rituales necesarios para asegurar su continuidad. Los guías, ciertamente, han echado mano con frecuencia, de las promesas y las amenazas para manipular la sumisión. Pero esto no es en modo alguno la historia completa. El hombre, en la medida en que no ha alcanzado una forma más alta de su propia evolución, ha necesitado del líder y solamente su impaciencia lo ha llevado a creer las fantásticas historias que prueban la legitimidad del rey, del dios, del padre, del monarca, del sacerdote, etc. Esta necesidad del líder o guía aún existe en las más ilustradas sociedades de nuestros días. Hasta en países como Estados Unidos o la Unión Soviética las decisiones que afectan la vida, y la muerte, de cada uno de sus habitantes se dejan en manos de un pequeño grupo de líderes o de un solo hombre que actúa bajo el mandato formal de la constitución, sea que la llamen "democrática" o "socialista". En su anhelo de seguridad, los hombres aman su propia dependencia, especialmente si la relativa comodidad de la vida material y las ideologías que llaman "educación" al lavado de cerebros y "libertad" a la sumisión les facilitan el acceso a ella.

No hay necesidad de buscar las raíces de esta disposición a someterse en el fenómeno dominio-sumisión de los animales. En efecto, en bastantes animales no es tan extrema o no está tan difundida como en el hombre. Además, las condiciones mismas de la existencia humana requerirían de la sumisión aun si nos desentendiéramos por completo de nuestro pasado animal. No obstante, hay una diferencia decisiva. *El hombre no está obligado a ser borrego*. En efecto, en la medida en que abandona su animalidad, el hombre se interesa en relacionarse con la realidad y en ser consciente de ella, en tocar la tierra con sus pies, como el gigante Anteo de la leyenda griega. El hombre es más fuerte cuanto más plenamente toca o se relaciona con la realidad. Pero mientras sólo es un borrego y su realidad, en esencia, no es más que la ficción creada por su sociedad para manipular más provechosamente a los hombres y a las cosas, es débil como hombre. Cualquier cambio en los patrones sociales hace que se cierna sobre él una viva inseguridad e, incluso, la locura, porque toda su relación con la realidad está viciada por la realidad ficticia que se le presenta como verdadera. Cuanto más logre captar la realidad por sí mismo y no sólo como un dato que la sociedad le proporciona, tanto más seguro se sentirá porque dependerá mucho menos del consenso y, por tanto, se verá tanto menos amenazado por el cambio social. El hombre *qua* hombre tiende de manera intrínseca a ensanchar su conocimiento de la realidad, y esto significa acercarse a la verdad. No me refiero aquí a un concepto metafísico de la verdad, sino al concepto de una aproximación cada vez mayor, lo que significa disminuir la ficción y la ilusión. Comparado con la importancia de este aumento o disminución en la captación de la realidad, el problema de la existencia de una verdad final parece enteramente abstracto e irrelevante. El proceso de alcanzar una consciencia cada vez mayor no es más que el proceso de despertarse, de abrir los ojos y ver lo que se halla enfrente de nosotros. Ser consciente quiere decir suprimir las ilusiones y al mismo tiempo, en la medida en que esto se cumple, un proceso de liberación.

A pesar de que hay una trágica desproporción entre el intelecto y la emoción en la sociedad industrial de este momento, no puede negarse el hecho de que la historia del hombre es una historia del crecimiento de la consciencia, consciencia que se refiere tanto a los hechos de la naturaleza exterior a él como a su propia naturaleza. Mientras que todavía hay cosas que sus ojos no pueden ver, su razón crítica en muchos aspectos ha descubierto un sinnúmero de cosas sobre la naturaleza del universo y la del hombre. Aún se encuentra



en el principio de este proceso de descubrimiento, y la cuestión decisiva es si el poder destructor que su saber actual le ha dado, le permitirá continuar ampliando este saber hasta un grado que hoy resulta inimaginable, o si acabará destruyéndose a sí mismo antes de que pueda construir un cuadro de la realidad cada vez más completo sobre los actuales fundamentos.

Para que este desarrollo ocurra, se necesita una condición: que las contradicciones y las irrationalidades sociales que a lo largo de la mayor parte de la historia del hombre le han impuesto una "falsa consciencia" —para justificar la dominación las primeras y la sumisión las segundas—, desaparezcan o, al menos, se reduzcan a tal grado que la apología del orden social existente no paralice la capacidad del hombre para pensar críticamente. Desde luego, no es cosa de decidir qué se hace primero y qué después. Conocer la realidad existente y las alternativas para mejorarla ayuda a transformar la realidad, y cada mejora suya ayuda a clarificar el pensamiento. Hoy día, cuando el razonamiento científico ha alcanzado una cima, la transformación de la sociedad, bajo el peso de la inercia de anteriores circunstancias, en una sociedad sana permitiría al hombre medio utilizar su razón con la misma objetividad a que nos tienen acostumbrados los científicos. Que quede claro que esto no es cosa de inteligencia superior, sino de que desaparezca la irrationalidad de la vida social (una irrationalidad que necesariamente acarrea la confusión de la mente).

El hombre no sólo tiene mente y necesidad de un marco de orientación que le permita darle algún sentido y estructura al mundo que lo rodea; tiene también un corazón y un cuerpo que necesitan estar enlazados emocionalmente al mundo —al hombre y a la naturaleza—. Como dije antes, los lazos del animal con el mundo están dados, mediatizados por sus instintos. El hombre, a quién su consciencia de sí y su capacidad para sentirse solo han colocado aparte, sería una desvalida partícula de polvo empujada por los vientos si no hallara lazos emocionales que satisficieran su necesidad de relacionarse y unirse con el mundo trascendiendo su propia persona. Pero él tiene, en contraste con el animal, varias alternativas de vincularse. Como en el caso de su mente, algunas posibilidades son mejores que otras. Pero lo que más necesita para conservar su salud es un vínculo con el que se sienta relacionado seguramente. Quien no posee tal vínculo es, por definición, un demente, incapaz de cualquier conexión emocional con sus semejantes.

La forma más fácil y más frecuente de relacionarse el hombre son sus "lazos primarios" con su procedencia: la sangre, el suelo, el clan, la madre y el padre, o, en una sociedad más compleja, la nación, la religión, la clase. Estos lazos no son primordialmente de naturaleza sexual, pero llenan el anhelo de los hombres que no han crecido hasta ser ellos mismos de sobreponerse a la sensación intolerable de estar separado. Esta solución del problema humano de estar separado por medio del mantenimiento de lo que he denominado "lazos primarios" —que en su relación con la madre son naturales y necesarios para el infante— resulta obvia cuando se estudian los cultos primitivos de la adoración al suelo, a los lagos, a las montañas, o bien a los animales, que a menudo es acompañada por la identificación simbólica del individuo con estos animales (tótem) . La observamos también en las religiones matriarcales en las que se venera a la Gran Madre y a las diosas de la fertilidad y de la tierra.<sup>48</sup> En las religiones patriarcales parece haber un intento de superar estos lazos primarios con la madre y la tierra, pues el gran padre, el dios, el rey, el jefe tribal, la ley o el Estado son objetos de veneración. Mas, aunque el paso del culto matriarcal al patriarcal en la sociedad representa un progreso, ambas formas tienen en común el hecho de que el hombre establece sus lazos emocionales con una autoridad superior, a la que obedece

---

<sup>48</sup> Cf. el trabajo de Bachofen y el de Briffault sobre las sociedades matriarcales.

ciegamente. Manteniéndose ligado a la naturaleza, a la madre o al padre, el hombre consigue, en realidad, sentirse en el mundo como en su casa, pero tiene que pagar un precio terrible por esta seguridad: el precio de la sumisión, la dependencia y la obstrucción del pleno desarrollo de su razón y de su capacidad de amar. Permanece siendo un niño cuando debería ser un adulto.<sup>49</sup>

Las formas primitivas de los lazos incestuosos con la madre, el suelo, la raza, etc., de los éxtasis benignos y de los malignos, sólo pueden desaparecer si el hombre encuentra una forma más alta de sentirse en el mundo como en su hogar, si no desarrolla únicamente su intelecto, sino también su capacidad para sentirse relacionado sin someterse a nadie, en casa sin que ésta sea una cárcel, en intimidad que no llegue a asfixiarlo. Esta nueva visión se manifestó, a una escala social, desde la mitad del segundo milenio a. c. hasta la mitad del primero, constituyendo uno de los periodos más notables de la historia del hombre. La solución a la existencia humana no se buscó más en el retorno a la naturaleza ni en la obediencia ciega a la figura del padre, sino en una nueva visión en la que el hombre puede sentirse de nuevo a sus anchas en el mundo y acabar con la sensación espantosa de estar solo, y en la que puede alcanzar esto mediante el pleno desarrollo de sus poderes humanos, de su capacidad para amar, para usar su razón, para crear belleza y gozar de ella, para compartir su humanidad con todos sus semejantes. El budismo, el judaísmo y el cristianismo proclamaron esta nueva visión.

El nuevo nexos que permite al hombre sentirse uno con todos los hombres difiere fundamentalmente del nexos que lo somete al padre y a la madre; es el nexos armónico de la hermandad en el que la solidaridad y los lazos humanos no están viciados por la coartación de la libertad, ya sea emocional o intelectualmente. Tal es la razón por la que la solución de la fraternidad no es una preferencia subjetiva, sino la única que satisface las dos necesidades del hombre: estar estrechamente relacionado y al mismo tiempo ser libre, formar parte del todo y ser independiente. Es una solución que han vivido muchos individuos y grupos, religiosos o seculares, que fueron y son capaces de desarrollar los nexos de. solidaridad junto con una individualidad e independencia irrestrictas.

#### *4) La necesidad de sobrevivir y la de trans-sobrevivir*

A fin de comprender plenamente la circunstancia humana y las posibles elecciones que el hombre enfrenta, debemos estudiar otro tipo de conflicto fundamental inherente a la existencia humana. Por cuanto que el ser humano tiene un cuerpo y necesidades corporales, las mismas esencialmente que las del animal, tiene también un impulso intrínseco a sobrevivir físicamente, aun cuando los métodos que emplea no poseen el carácter instintivo y reflejo que está más desarrollado en el animal. El cuerpo del hombre lo hace querer sobrevivir sin importar las circunstancias, aun las relacionadas con la felicidad o con la infelicidad, con la esclavitud o la libertad. Consecuencia de esto es que el hombre debe trabajar u obligar a otros a que trabajen para él. En el pasado, el hombre invirtió la

---

<sup>49</sup> Hoy los psicoanalistas ortodoxos explican los numerosos casos individuales de "fijación a la madre" como resultado de un lazo sexual con la madre no disuelto. Esta explicación ignora el hecho de que dicho lazo con la madre es sólo una de las respuestas posibles al trance humano de existir. El individuo dependiente del siglo xx, que vive en una cultura que en el aspecto social espera que sea independiente, se halla confundido y, frecuentemente, sumido en la neurosis, porque su sociedad no le proporciona —al revés de las sociedades más primitivas— los patrones sociales y religiosos para satisfacer su necesidad de dependencia. La "fijación" a la madre es una expresión personal de una de las respuestas a la existencia humana que algunas culturas han manifestado en formas religiosas. Y, aunque entra en conflicto con el desarrollo pleno del individuo, es una respuesta.

mayor parte de su tiempo en la recolección de alimentos. Utilizo aquí la expresión "recolección de alimentos" en un sentido muy amplio. En el animal, esto quiere decir esencialmente recoger el alimento en la cantidad y la calidad que su aparato instintivo le indica. En el hombre hay una flexibilidad mucho mayor en cuanto al tipo de alimento que puede elegir; pero, por encima de esto, el hombre, una vez que ha comenzado el proceso de la civilización, trabaja no sólo para reunir alimento, sino para vestirse, para construir refugios y, en las culturas más avanzadas, para producir las variadas cosas que, sin ser estrictamente necesarias para su supervivencia física, se han desplegado como necesidades reales formando la base material de una vida que permite el desarrollo de la cultura.

Si el hombre estuviera satisfecho con gastar su vida cuidando de su subsistencia, no habría problema. Aunque no tiene el instinto de la hormiga, podría soportar perfectamente una existencia de hormiga. Sin embargo, forma parte de la condición humana el que el hombre no esté satisfecho con ser una hormiga, el que al lado de esta esfera de la supervivencia biológica o material haya una esfera característica del hombre, que podemos llamar transutilitaria o de la trans-supervivencia.

¿Qué significa esto? Pues que precisamente porque el hombre tiene consciencia e imaginación y el poder de ser libre, tiende connaturalmente a no ser, como Einstein dijo una vez, un "dado que se arroja del cubilete". El quiere no sólo saber lo que se necesita para sobrevivir, sino comprender qué es la vida humana. Constituye entre los seres vivos el único caso que tiene consciencia de sí mismo. Y quiere utilizar las facultades que ha desarrollado en el proceso de la historia, las cuales le sirven más que el proceso de la mera supervivencia biológica. El hambre y el sexo, en cuanto fenómenos puramente fisiológicos, pertenecen a la esfera de la supervivencia. (El sistema psicológico de Freud padece de este error definitivo que era parte del materialismo mecanicista de su tiempo y que lo llevó a erigir una psicología sobre esas pulsiones que están al servicio de la supervivencia.) Pero el hombre tiene pasiones que son específicamente humanas y que trascienden la función supervivencial.

Nadie ha expresado esto más claramente que Marx: "La pasión es el esfuerzo de las facultades del hombre para obtener su objeto."<sup>50</sup> En este aserto, la pasión es considerada un concepto de relación. El dinamismo de la naturaleza humana, en la medida en que es humano, se halla arraigado primariamente en esta necesidad del hombre de *expresar sus facultades en relación con el mundo más que en la necesidad de usar al mundo como un medio para satisfacer sus necesidades fisiológicas*. Lo cual quiere decir: dado que tengo ojos, tengo necesidad de ver; dado que tengo oídos, tengo necesidad de oír; dado que tengo una mente, tengo la necesidad de pensar; y dado que tengo corazón, tengo la necesidad de sentir. En una palabra, dado que soy un hombre, tengo necesidad del hombre y del mundo. Marx escribió muy claramente y con vehemencia lo que él quiere decir con "facultades humanas" que relacionan con el mundo: "Todas sus relaciones *humanas con el mundo* —ver, oír, oler, gustar, tocar, pensar, observar, sentir, desear, actuar, amar—, en una palabra, todos los órganos de su individualidad son la... apropiación (*Betätigung*) de la realidad humana. . . [En la práctica sólo puedo relacionarme de una manera humana con una cosa cuando la cosa se relaciona de una manera humana con el hombre.]"<sup>51</sup>

Los impulsos del hombre, en cuanto son transutilitarios, expresan una necesidad

<sup>50</sup> En "Manuscritos económico-filosóficos", traducción inglesa de T. Bottomore en E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962).

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 139-40.

fundamental y específicamente humana: la necesidad de relacionarse con el hombre y con la naturaleza y de afirmarse en esta relación.

Ambas formas de existencia, la de coleccionar alimento para sobrevivir, sea en un sentido amplio o estrecho, y la actividad libre y espontánea, que es la expresión de las facultades del hombre y que adquiere sentido más allá del trabajo utilitario, son inherentes al existir humano. Cada sociedad y cada hombre tiene su propio ritmo peculiar en el que estas dos formas de vida hacen su aparición. Lo que importa es la fuerza relativa que cada una de ellas presenta y el que una domine a la otra.

Tanto la acción como el pensamiento participan de la doble naturaleza de esta polaridad. La acción en el plano supervivencia) es lo que comúnmente llamamos trabajo. La actividad en el plano trans-supervivencial es lo que se designa como juego, al igual que todas aquellas actividades que se relacionan con el culto, los ritos y el arte. El pensamiento también aparece en dos formas, una que se halla al servicio de la función de sobrevivir y la otra al de la de conocer en el sentido de comprender e intuir. Esta distinción entre el pensamiento supervivencial y el trans-supervivencial es muy importante para comprender la consciencia y el llamado inconsciente. Nuestro pensamiento consciente es ese tipo de pensamiento, ligado al lenguaje, que sigue las categorías sociales de pensamiento impresas en nuestra mente desde nuestros primeros años.<sup>52</sup> Nuestra consciencia consiste esencialmente en la advertencia de aquellos fenómenos que el filtro social, compuesto de lenguaje, lógica y prohibiciones, nos permite llegar a advertir. Todos los fenómenos que no pueden atravesar el filtro social permanecen inconscientes o, hablando con más exactitud, nos pasa inadvertido todo aquello que no puede penetrar en nuestra consciencia porque el filtro social impide su entrada. Esta es la razón por la que la estructura de la sociedad determina a la consciencia. Sin embargo, esta afirmación es únicamente descriptiva. En tanto que el hombre tiene que trabajar dentro de una sociedad dada, su necesidad de supervivencia lo hace aceptar, generalmente, las conceptualizaciones sociales y reprimir, por consiguiente, lo que advertiría si se hubieran fijado otros esquemas en su consciencia. No es éste el lugar para dar ejemplos de esta hipótesis, pero no será difícil para el lector que estudie otras culturas hallar los suyos propios. Las categorías de pensamiento en la era industrial son las de cuantificación, abstracción y comparación, las de ganancias y pérdidas, las de eficiencia e ineficiencia. El miembro de una sociedad de consumidores de nuestros días, por ejemplo, no necesita reprimir sus deseos sexuales porque los esquemas de la sociedad industrial no proscriben el sexo. El miembro de la clase media del siglo XIX, que estaba ocupado acumulando capital e invirtiéndolo más bien que consumiendo, tenía que reprimir sus deseos sexuales porque no encajaban en el espíritu adquisitivo y atesorador de su sociedad o, dicho correctamente, de las clases medias. Y si pensamos en la sociedad medieval o en la griega, o en culturas tales como la de los indios pueblos, podemos reconocer fácilmente que fueron muy conscientes de diferentes aspectos de la vida, cuya entrada a la consciencia estaba garantizada por el respectivo filtro social, mientras que otros eran tabú.

La condición más notable en la que el hombre no tiene que aceptar las categorías sociales de su sociedad ocurre durante el sueño. El sueño es ese estado de la vida en el que el hombre se halla libre de la necesidad de cuidar de su supervivencia. Cuando está despierto, lo determina en considerable medida la función supervivencial; pero cuando

---

<sup>52</sup> El trabajo de Benjamin Whorf ha puesto de manifiesto la íntima conexión que existe entre el lenguaje y las diferencias en los modos de pensamiento y de experiencia. Cf. la importante contribución a este problema de Ernest G. Schachtel en su libro *Metamorfosis* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962) y en escritos anteriores.

está dormido, es un ser libre. Como resultado, su pensamiento no está sujeto a las categorías de pensamiento de su sociedad y exhibe esa peculiar creatividad que encontramos en los sueños. El hombre, en el sueño, crea símbolos y tiene notables penetraciones en la naturaleza de la vida y en la de su propia personalidad que es incapaz de tener mientras es la criatura ocupada en recolectar el alimento y en defenderse. Con frecuencia, en verdad, esta falta de contacto con la realidad social puede llevarlo a tener experiencias y pensamientos arcaicos, primitivos, malignos, pero que aun así son auténticos y *lo* representan mejor que los patrones de pensamiento de su sociedad. En los sueños, el individuo trasciende los estrechos límites de su sociedad y llega a ser plenamente humano. He aquí por qué el descubrimiento de Freud de la interpretación onírica, aun cuando él buscara básicamente los instintos sexuales reprimidos, abrió el camino para comprender la humanidad no sujeta a censura que vive en todos nosotros. (Algunas veces los niños, antes de que hayan sido suficientemente indoctrinados por el proceso educativo, y los psicóticos que han roto toda relación con el mundo social, muestran intuiciones y potencialidades artísticas y creativas que el adulto adaptado no puede recuperar.)

Pero los sueños son sólo un caso especial de esa vida trans-supervivencial del hombre. Su principal expresión se halla en los rituales, los símbolos, la pintura, la poesía, el drama y la música. Nuestro pensamiento utilitario, muy lógicamente, ha tratado de interpretar todos estos fenómenos como dependientes de la función de supervivencia. (Un difundido marxismo se ha unido en ocasiones en sustancia, aunque no en su forma, a este tipo de materialismo.) Observadores más profundos, como Lewis Mumford y otros, han puntualizado que las pinturas de las cavernas en Francia y los ornamentos de la alfarería primitiva, al par que las formas más avanzadas del arte, carecen de propósitos utilitarios. Podría decirse que su función es contribuir a la supervivencia del espíritu del hombre, pero no a la de su cuerpo.

En esto consiste la conexión entre *belleza* y *verdad*. La belleza no es lo contrario de lo "feo", sino de lo "falso"; es la enunciación sensorial de una cosa o de una persona como tales. Crear belleza presupone, según el pensamiento budista Zen, un estado mental en el que uno se ha vaciado a fin de llenarse con lo que uno se representa, de tal manera que se llegue a serlo. "Bello" y "feo" son categorías meramente convencionales que varían de cultura a cultura. Un buen ejemplo de nuestro fracaso en aprehender la belleza es la tendencia de la persona media a mencionar la "puesta del sol" como ejemplo de belleza, como si la lluvia o la neblina no fueran igualmente bellas, aunque a veces resulten menos gratas al cuerpo.

Todo gran arte se halla, por su esencia misma, en conflicto con la sociedad con la que coexiste. Expresa la verdad acerca de la realidad, a despecho de que esta verdad favorezca o impida los esfuerzos por sobrevivir de una sociedad dada. Todo gran arte es revolucionario porque se refiere a la realidad del hombre y pone en duda la realidad de las diversas formas transitorias de la sociedad humana. Hasta un artista que sea un reaccionario políticamente es más revolucionario —si es un gran artista— que los artistas del "realismo socialista", que se limitan a reproducir la particular forma de su sociedad incluyendo sus contradicciones.

Es un hecho asombroso que el arte no haya sido proscrito a lo largo de la historia por las distintas fuerzas que existieron y que existen. Son varias tal vez las razones de esto. Una es que sin arte el ser humano languidece y acaso ni siquiera sea útil para las finalidades prácticas de su sociedad. Otra razón es que el gran artista por su particular forma y perfección ha sido siempre un "extraño" y, en consecuencia, mientras sólo estimula a la

vida y la crea no resulta peligroso porque no traslada su arte al terreno político. A más de esto, por lo general el arte estaba únicamente al alcance de las clases cultas o políticamente menos peligrosas de la sociedad. Los artistas han sido los bufones de la corte de toda historia pasada. Les permitieron decir la verdad porque la representaban en una forma artística propia de ellos, pero socialmente restringida.

La sociedad industrial de nuestros días se enorgullece de que millones de personas tienen oportunidad, y en verdad que la utilizan, de escuchar excelente música viva o en grabaciones, de ver arte en los numerosos museos del país y de leer las obras maestras de la literatura desde Platón hasta Russell en ediciones baratas y fáciles de adquirir. Sin duda alguna, este encuentro con el arte y la literatura es para una pequeña minoría una genuina experiencia. Para la vasta mayoría, en cambio, la "cultura" es otro artículo de consumo y también un símbolo de *status*, por cuanto que ver los cuadros "debidos", conocer la "buena" música y leer los "buenos" libros indica tener una, educación esmerada y resulta, por tanto, útil para ascender en la escala social. Lo mejor del arte ha sido transformado en un artículo de consumo, o sea que se reacciona ante él de una manera enajenada. La prueba es que muchas de las mismas personas que van a conciertos, escuchan música clásica y compran una edición barata de Platón miran sin disgusto los programas vulgares y sosos de la televisión. Si su experiencia con el arte fuera genuina, apagarían sus aparatos televisores cada vez que presentan "dramas" chabacanos y triviales.

Sin embargo, el anhelo del hombre por lo dramático, por lo que toca el fondo de la experiencia humana, no está muerto. Mientras que la mayoría de los dramas del teatro o del cine no son más que mercancías no artísticas o productos para consumo enajenado, el "drama" moderno, cuando es auténtico, es primitivo y bárbaro.

El ansia de drama en estos tiempos se manifiesta más genuinamente en la atracción por los accidentes, los crímenes y la violencia reales o de ficción. Un accidente automovilístico o un incendio atraerá una multitud de gente que observará con gran atención. ¿Por qué es así? Simplemente porque la confrontación elemental con la vida y la muerte resquebraja la experiencia convencional y fascina a la gente ansiosa de drama. Por igual razón, nada vende más un periódico que las noticias de crímenes y de violencia. El hecho es que mientras, superficialmente, se dispensa a la tragedia griega o a las pinturas de Rembrandt la más alta estimación, sus verdaderos sustitutos son el crimen, el asesinato y la violencia, sea que se desarrollen directamente en la pantalla del televisor o que se los lea en los periódicos.

##### 5) "Experiencias humanas típicas"

El hombre de la era industrial contemporánea ha sufrido un desarrollo intelectual al que todavía no le vemos límites. Simultáneamente, se ha inclinado a acentuar las sensaciones y experiencias sensibles que comparte con el animal: deseos sexuales, agresión, susto, hambre y sed. La cuestión decisiva es si existen experiencias emocionales que sean específicamente humanas y que no correspondan a aquello que sabemos que se halla arraigado en el encéfalo inferior. Una opinión que se oye a menudo es que el tremendo desarrollo del neocórtex ha hecho posible que el hombre posea una capacidad intelectual en constante aumento, pero que su cerebro inferior apenas se diferencia del de sus antepasados primates y, en consecuencia, que no se ha desarrollado emocionalmente y que,

cuando mucho, puede manejar sus "impulsos" sólo reprimiéndolos o controlándolos.<sup>53</sup>

En mi opinión, hay experiencias específicamente humanas que no son ni de carácter intelectual ni idénticas con aquellas experiencias sensibles similares en todo sentido a las del animal. No teniendo mayores conocimientos en el campo de la neurofisiología, sólo puedo conjeturar<sup>54</sup> que las relaciones particulares entre el extenso neocórtex y el cerebro antiguo son la base de estos sentimientos específicamente humanos. Hay razones para especular que las experiencias afectivas de este carácter, como el amor, la ternura, la compasión, y todo aquel afecto que no se halla al servicio de la función de supervivencia se basan en la mutua acción entre el cerebro nuevo y el antiguo y, por consiguiente, que el hombre no se distingue del animal únicamente por su intelecto, sino por nuevas cualidades afectivas que son producto de la interacción entre el neocórtex y la base de la emocionalidad animal. El estudioso de la naturaleza humana puede observar estos afectos específicamente humanos en forma empírica y no debe desanimarse por el hecho de que la neurofisiología no haya todavía demostrado la base neurofisiológica de este sector de la experiencia. Como sucede con muchos otros problemas fundamentales de la naturaleza humana, el estudioso de la ciencia del hombre no puede colocarse en la posición de desdeñar sus observaciones sólo porque la neurofisiología no le da el síga. Cada ciencia, la neurofisiología al igual que la psicología, tiene su propio método y se ocupará de tales problemas necesariamente según sea capaz de manejarlos en un momento dado de su desarrollo científico. Es tarea del psicólogo retar al neurofisiólogo, urgirlo a confirmar o negar sus hallazgos, así como es su tarea estar enterado de las conclusiones de la neurofisiología y ser estimulado y desafiado por ellas. Ambas ciencias, la psicología y la neurofisiología, son jóvenes y se hallan ciertamente en sus comienzos.. Y ambas deben desarrollarse en forma relativamente independiente y, no obstante, permanecer en estrecho contacto recíproco, retándose y estimulándose una a otra.<sup>55</sup>

La siguiente discusión sobre las experiencias específicamente humanas, que denominaré "experiencias humanas típicas", bien podemos comenzarla examinando la "avidez". La avidez es una cualidad común a los deseos que *impulsan* a los seres humanos a alcanzar una cierta meta. En la sensación falta de avidez, el hombre no está impulsado, no es pasivo sino libre y activo.

La avidez se puede motivar de dos maneras: 1) Por un desequilibrio fisiológico que produce el deseo ávido de alimento, de bebida, etc. Una vez que se satisface la necesidad fisiológica la avidez desaparece, a menos que el desequilibrio sea crónico. 2) Por un desequilibrio psicológico, especialmente la presencia de una angustia, soledad, inseguridad, falta de identidad, etc., agudizada, que se alivia satisfaciendo ciertos deseos como el del alimento, el sexual, el de poder, el de fama, de posesiones, etc. Este tipo de avidez es, en principio, insaciable, salvo que la angustia, soledad, etc., de la persona cese o se reduzca considerablemente. El primer tipo de avidez es reactivo a las circunstancias; el segundo es inherente a la estructura de carácter.

---

<sup>53</sup> Esta opinión la sostiene, por ejemplo, un biólogo tan profundo como Ludwig von Bertalanfy, quien, partiendo del marco de otra disciplina, llega en otros muchos respectos a conclusiones semejantes a las expresadas en este libro.

<sup>54</sup> Reconozco con agradecimiento las estimulantes comunicaciones personales del difunto Dr. Raúl Hernández Peón, de México, y del Dr. Manfred Clynes, del Rockland State Hospital de Nueva York.

<sup>55</sup> Hagamos notar de paso que en lo que respecta a los "impulsos" que funcionan en favor de la supervivencia, no resulta inverosímil que una computadora pudiera llegar a tener algo paralelo a todo este renglón de las vivencias sensibles, pero en lo que toca a la esfera de los sentimientos específicamente humanos, que no están al servicio de los fines supervivenciales, es difícil imaginar que la computadora pudiera desarrollar algo paralelo a las funciones ajenas a la supervivencia. Podría decirse incluso que es posible definir negativamente la "experiencia humana típica" como aquella que la máquina no puede duplicar.

El sentir ávido es altamente egocéntrico. Sea que se trate de hambre, de sed o del deseo sexual, la persona ávida quiere algo exclusivamente para ella, y aquello con que satisface su deseo es sólo un medio para sus propias finalidades. Esto resulta obvio tratándose del hambre y la sed, pero ocurre lo mismo cuando se trata del apetito sexual en su forma ávida, en donde la otra persona es primariamente un *objeto*. En cambio, en el sentir no ávido hay poca egocentricidad. Esta vivencia no es necesaria para conservar la vida, para calmar la angustia o para satisfacer o afianzar el yo, ni sirve para bajar una tensión poderosa, pero empieza precisamente donde la necesidad relacionada con la supervivencia o con la disminución de la angustia termina. En el sentir no ávido, la persona puede desprenderse de ella misma; no está compulsivamente prendida a lo que tiene y a lo que quiere tener, sino que está abierta y pronta a responder.

La experiencia sexual puede ser simplemente placentera de un modo sensitivo sin la profundidad del amor, pero también sin un alto grado de avidez. La incitación sexual se halla estimulada fisiológicamente, y puede o no conducir a la intimidad. Lo opuesto a esta clase de deseo sexual se caracteriza por una secuencia contraria, a saber: el amor crea el deseo sexual. Lo que significa, hablando más concretamente, que un hombre y una mujer pueden experimentar un profundo sentimiento recíproco de amor en términos de interés, conocimiento, intimidad y responsabilidad, y que esta profunda experiencia humana suscita el deseo de la unión física. Es obvio que este segundo tipo de deseo sexual se da más frecuentemente, aunque en modo alguno exclusivamente, entre individuos de más de veinte años y que constituye la base de la continuación del deseo sexual en las relaciones humanas monógamas de larga duración. Cuando este género de incitación sexual no tiene lugar, es natural que —aparte de las perversiones sexuales que podrían mantener unidas a dos personas por bastante tiempo debido a la naturaleza individual de su respectiva perversión— la excitación meramente fisiológica tienda a exigir cambios y nuevas experiencias sexuales. Las dos clases de incitación sexual difieren fundamentalmente de la originada por la avidez, siendo la última motivada esencialmente por la angustia o el narcisismo.

A pesar, de la complejidad de distinguir entre sexualidad ávida y sexualidad "libre", la distinción existe. Y podría ser demostrada en un libro que describiría las relaciones sexuales con tanto detalle como los de Kinsey y Masters, pero que trascendería lo estrecho de sus marcos de observación. No creo, sin embargo, que tengamos que esperar a que se escriba este volumen. Todo aquel que perciba la diferencia y tenga consciencia de ella puede observar en sí mismo y en su pareja los diversos tipos de incitación, y los de mayor experiencia sexual, como fue el caso en la clase media de la época victoriana, se puede suponer que poseen un rico material para tal observación. Y digo que se puede *suponer* que poseen, porque, por desgracia, una más amplia práctica sexual no se combina suficientemente con un discernimiento mayor de las diferencias cualitativas en la experiencia sexual (aun cuando estoy seguro que hay un número muy grande de personas que, cuando reflexionan acerca de todo esto, pueden verificar la validez de esta distinción)

Podemos ahora proceder a examinar algunas otras "experiencias humanas típicas" sin la pretensión de que las descripciones que siguen sean en manera alguna exhaustivas. Relacionada con el deseo sexual no ávido, pero diferente de él, está la *ternura*. Freud, cuya psicología entera trata exclusivamente de "pulsiones", tuvo por fuerza que explicar la ternura como un resultado de la pulsión sexual, como un deseo sexual inhibido en cuanto a su fin. Su teoría hizo necesaria esta definición, pero la observación pares; mostrar que la ternura no es un fenómeno que pueda explicarse como un deseo sexual inhibido en su



fin. Es, antes bien, una experiencia *sui generis*. Su primera característica es que es ajena a la avidez. Cuando se experimenta ternura, no se desea nada de la otra persona, ni siquiera reciprocidad. Tampoco tiene ninguna intención o finalidad particular, ni siquiera aquella que hallamos en la forma de sexualidad relativamente falta de avidez, a saber, la de la culminación física final. La ternura no está circunscrita a ningún sexo ni edad. Resulta extremadamente difícil comunicarla con palabras, excepto tal vez en un poema. Su modo más exquisito de expresión es la forma en que una persona acaricia a otra o la mira, o el tono de la voz. Podría decirse que tiene sus raíces en la ternura que la madre siente hacia su hijo, pero aun de ser así la ternura humana va mucho más allá de la ternura materna, ya que la primera se halla libre del lazo biológico con el hijo y del elemento narcisista del amor de la madre. La ternura no sólo es ajena a la avidez, sino a toda premura y propósito. Entre todos los sentimientos que el hombre ha creado dentro de sí mismo a lo largo de su historia, tal vez ninguno la sobrepase en cuanto a la cualidad neta de ser simplemente humana.

La *compasión* y la *empatía* son otros dos sentimientos claramente relacionados con la ternura pero no del todo idénticos a ella. La esencia de la compasión consiste en que se "padece con" o, en un sentido más amplio, se "siente con" la otra persona. Esto significa que no se mira a la persona desde afuera, constituyendo así el "objeto" (no se olvide nunca que "objeto" y "objeción" provienen de la misma raíz) de mi interés, sino que uno se mete dentro de la otra persona. Significa que yo experimento en mí mismo lo que ella experimenta. Se trata de un modo de relacionarse no del "yo" con el "tú", sino de un modo que se caracteriza por la frase "Yo soy tú" (*Tat Twam Asi*). La compasión o empatía implica que yo vivo dentro de mí lo que el otro vive y, por tanto, que en esta vivencia él y yo somos uno. Todo conocimiento del otro es verdadero sólo si se basa en mi vivir dentro de mí lo que él vivencia. Si no ocurre así y el otro sigue siendo un objeto, puedo conocer infinidad de cosas *sobre él*, pero *a él* no lo *conozco*.<sup>56</sup> Goethe describió muy brevemente este tipo de conocimiento: "El hombre se conoce a sí mismo sólo dentro de él mismo y se da cuenta de sí mismo sólo dentro del mundo. Cada nuevo objeto que reconocemos verdaderamente descubre un nuevo órgano dentro de nosotros."

Para que se dé esta clase de conocimiento que se basa en la superación de la brecha que existe entre el sujeto observador y el objeto observado se requiere, naturalmente, el supuesto humanista que expuse anteriormente, a saber, que cada persona lleva dentro de sí a toda la humanidad, que todos somos santos y criminales en una u otra medida y, por tanto, que no hay nada en el otro que no podamos sentir dentro de nosotros mismos. Esta experiencia requiere que nos apartemos de la estrechez de estar relacionados únicamente con lo que nos es familiar, sea por el hecho de ser relaciones de consanguinidad o bien, en un sentido más amplio, porque comemos los mismos alimentos, hablamos el mismo lenguaje y tenemos el mismo "sentido común". *Conocer* a las personas en el sentido de conocerlas compasiva y empáticamente requiere que nos libremos de los reducidos lazos de una sociedad, raza o cultura dada y que penetremos en lo profundo de esa realidad humana en la que no somos más que

---

<sup>56</sup> En psicoanálisis o en formas semejantes de psicoterapia profunda, el conocimiento del paciente reside en la capacidad del analista para conocerlo y no en su habilidad para reunir suficientes datos para conocer muchas cosas *sobre él*. Los datos acerca del desarrollo y de las experiencias del paciente a menudo son útiles para conocerlo, pero no son más que auxiliares de ese conocimiento que no requiere de "datos", sino antes bien de una completa apertura hacia el otro y de una apertura en sí mismo. Esta clase de conocimiento puede darse en el primer segundo transcurrido frente a una persona o largo tiempo después, pero cuando ocurre es repentino e intuitivo y no el resultado final de una información siempre creciente sobre la historia vital de la persona.

humanos. La compasión y el conocimiento verdaderos del hombre han sido por mucho tiempo menospreciados como un factor revolucionario en el desarrollo del hombre, al igual que lo ha sido el arte.

Es un fenómeno notable que en el desenvolvimiento del capitalismo y de su ética la compasión (o misericordia) , que era una virtud cardinal en el mundo católico de la Edad Media, deje de ser una virtud. Es curioso también que entre las virtudes que enumera Benjamín Franklin la compasión, el amor y la piedad no sean siquiera mencionados. La nueva norma ética es el "progreso", entendiendo por él básicamente el progreso *económico*, el aumento de la producción y la creación de un sistema de producción cada vez más eficiente. Todas las cualidades humanas que están al servicio del "progreso" son virtuosas y todas aquellas que lo impiden son "pecaminosas". El hecho es que la compasión no ayuda al "progreso", sino, por el contrario, lo obstruye. Se trate de la explotación despiadada del trabajador en el siglo XIX, de la destrucción de un competidor o de la propaganda de productos inútiles, la compasión será siempre un obstáculo al avance del "progreso". Por lo mismo, no puede ser una virtud, sino un inexplicable sentimentalismo o una redonda estupidez. La busca del progreso como una norma ética central permite a los individuos obrar sin remordimientos cuando se conducen de una manera inhumana y falta de compasión. Esta tendencia se manifiesta plenamente después de la primera Guerra Mundial. En el transcurso de esta guerra, el principio del empleo irrestricto de la fuerza como medio para alcanzar fines políticos se hallaba aún refrenado por consideraciones misericordiosas que impusieron la prohibición de matar a civiles inermes. Pero tales consideraciones han desaparecido con mucho desde entonces. La destrucción en gran escala de las poblaciones civiles por medio de ataques aéreos durante la segunda Guerra Mundial, los métodos de destrucción de los campesinos ajenos al combate en Vietnam, el empleo de la tortura en los regímenes de Hitler y de Stalin, así como en Argelia, el Brasil y Vietnam, demuestran que en la persecución de fines políticos y económicos ha desaparecido por completo la compasión. Lo que parece ser un aumento de la crueldad es, en gran medida, la disminución de la compasión.

En la moderna sociedad industrial, los actos compasivos han sido reemplazados por la "filantropía", esa forma enajenada y organizada burocráticamente de satisfacer la conciencia moral. De este modo, se regala dinero, obtenido a menudo con absoluta falta de compasión, como el equivalente de la última. Incluso el más grande sentido de justicia social que conduzca al bienestar público no es, de ninguna manera, una expresión de compasión, sino el resultado de motivos muy diversos: la necesidad de un mercado de consumo en constante expansión, la presión política de los pobres (e indirectamente el temor a una revolución) , el creciente sentido de la igualdad democrática en los países industriales, etc., entre los cuales la compasión parece no contar.

La ternura, el amor y la compasión son sentimientos exquisitos generalmente reconocidos como tales. Pero ahora deseo hablar de algunas "experiencias humanas típicas" a las que no se identifica tan claramente como sentimientos, sino con mayor frecuencia como actitudes. Se diferencian principalmente de las experiencias discutidas hasta aquí por el hecho de que no expresan la misma relación directa con otra persona, sino que constituyen más bien experiencias que se dan dentro de cada uno y que sólo secundariamente se refieren a otras personas.

La primera que voy a describir, perteneciente a este segundo grupo, es el *interés*. La palabra "interés" ha perdido hoy día la mayor parte de su significado. Decir "Estoy interesado" en esto o en aquello casi equivale a decir "No tengo ningún sentimiento en

particular hacia eso, pero no me es del todo indiferente." Constituye una de esas palabras difusas que encubren su ausencia de vigor y que son lo bastante vagas para abarcar casi todo desde tener interés en una cierta operación comercial hasta tener interés en una chica. Pero este deterioro del significado de las palabras, tan generalizado, no puede disuadirnos de que las usemos en su significación original y más profunda, lo cual quiere decir devolverles su propia dignidad. "Interés" viene del latín *inter-esse*, o sea, "ser entre". Si estoy interesado, debo trascender mi yo, debo estar abierto al mundo y saltar dentro de él. El interés se funda en la disposición a la acción. Es aquella actitud relativamente constante que nos permite, en todo momento, captar intelectualmente, así como emocional y sensiblemente, el mundo exterior. Quien está interesado se vuelve interesante, porque el interés posee una cualidad contagiosa que despierta el interés en aquellos que no pueden interesarse sin ayuda. El significado de interés se vuelve todavía más claro cuando pensamos en el fenómeno contrario: la curiosidad. El curioso es básicamente pasivo. Quiere que lo nutran de conocimientos y sensaciones, pero jamás puede tener bastante, puesto que la cantidad de la información está sustituyendo a la profunda cualidad del conocimiento. El terreno más importante en que la curiosidad se ve satisfecha es el chisme, ora sea el chisme pueblerino de la mujer que se sienta a la ventana a mirar con su catalejo lo que pasa a su alrededor, ora el chisme algo más perfeccionado que llena las columnas de los periódicos, que se oye en las juntas académicas de los profesores lo mismo que en las juntas administrativas de los burócratas y en las tertulias de los escritores y de los artistas. Por su naturaleza misma, la curiosidad es insaciable, desde que, además de su malicia, nunca responde realmente a la pregunta de quién es la otra persona.

El interés tiene muchos objetos —personas, plantas, animales, ideas, estructuras sociales— y depende en cierta medida del temperamento y del carácter específico de la persona, así como de la índole de su interés. Sin embargo, los objetos son secundarios. El interés es una actitud que todo lo penetra y una forma de relacionarse con el mundo, y podría definirse en un sentido muy amplio como la inclinación de la persona viva hacia todo lo vivo y lo que crece. Aun cuando este círculo de interés pareciera pequeño en un individuo, si el interés es genuino, no habrá ninguna dificultad en despertarle el interés por otros campos, simplemente porque es un individuo interesado.

Otra "experiencia humana típica" que vamos a analizar aquí es la *responsabilidad*. Una vez más, "responsabilidad" ha perdido su significado original y se la emplea comúnmente como una palabra sinónima de deber. Pero deber es un concepto que pertenece al terreno de la ilibertad, mientras que responsabilidad es un concepto perteneciente al de la libertad.

Esta diferencia entre deber y responsabilidad corresponde a la distinción entre conciencia autoritaria y conciencia humanista. La conciencia autoritaria consiste esencialmente en la disposición a seguir las órdenes de las autoridades a las que se está sometido. Es la obediencia glorificada. La conciencia humanista es la disposición a escuchar la voz de la humanidad personificada en cada uno de nosotros, y no depende de las órdenes dadas por nadie más.<sup>57</sup>

Otros dos tipos de "experiencias humanas típicas" resultan difíciles de clasificar como sentimientos, afectos o actitudes. Pero poco importa cómo los clasifiquemos, ya que todas estas clasificaciones se basan en distinciones tradicionales, cuya validez es discutible. Estoy hablando de la experiencia de *identidad* y de la experiencia de

---

<sup>57</sup> El concepto freudiano del superyó es una formulación psicológica de la conciencia autoritaria. E implica atender los mandatos y prohibiciones del padre y, más tarde, los de las autoridades sociales que continúan a aquél.

*integridad.*

El problema de la identidad, en años recientes, ha ocupado bastante tiempo el primer plano de la discusión psicológica, estimulado especialmente por el excelente trabajo de Erik Erikson. Este autor ha hablado de una "crisis de identidad" e, indudablemente, ha tocado uno de los más importantes problemas psicológicos de la sociedad industrial. No obstante, en mi opinión, no ha ido tan lejos o no ha penetrado tan profundamente como se necesitaría para comprender plenamente el fenómeno de la identidad y el de la crisis de identidad. En la sociedad industrial se transforma a los hombres en cosas, y las cosas no tienen identidad. ¿O es que la tienen? ¿No es acaso idéntico cada auto Ford de cierto año y de cierto modelo a cualquier otro Ford del mismo modelo a la vez que diferente de otros modelos y marcas? ¿No tiene cada billete su identidad, como cualquier otro billete de igual denominación en cuanto que tiene el mismo diseño, valor y cambiabilidad, pero difiere de todo otro billete igual si se atiende a las diferencias producidas en su aspecto por el tiempo que lleva en circulación? Las *cosas* pueden ser las mismas o diferentes. Al hablar de identidad, sin embargo, hablamos de una cualidad que no pertenece a las cosas sino únicamente al hombre.

¿Qué es, entonces, la identidad en un sentido *humano*? Entre los múltiples accesos a esta cuestión, quiero sólo recalcar la noción de que la identidad es la experiencia que le permite a un individuo decir legítimamente "yo": "yo" como un centro activo organizador de la estructura de todas mis actividades actuales o potenciales. Esta experiencia de "yo" existe únicamente bajo una situación de actividad espontánea, pero no bajo una actitud pasiva y de semivigilia, una situación en la que la gente está suficientemente despierta para atender sus ocupaciones pero no lo bastante como para sentir un "yo" como el centro activo que está dentro de cada uno.<sup>58</sup> Este concepto de "yo" es diferente del concepto del yo.\* (No empleo este último término en el sentido freudiano sino en el popular en que se dice, por ejemplo, de una persona que tiene un "yo enorme".) La experiencia de mi yo es la experiencia de mí mismo como una cosa, del cuerpo que tengo o la memoria que tengo, del dinero, la casa, la posición social, el poder, los hijos, los problemas, etc. que *tengo*. Me miro a mí mismo como una cosa y mi papel social es otro atributo reificador. Muchos individuos confunden fácilmente la identidad del yo con la identidad de "yo" o de sí mismo. La diferencia es fundamental e inequívoca. La experiencia del yo y de la identidad del yo se basan en el concepto de tener. Yo me *tengo* a "mí" como tengo todas las demás cosas de que este "mí" es dueño. La identidad de "yo" o de sí mismo se refiere, en cambio, a la categoría de ser y no a la de tener. Yo soy "yo" solamente en la medida en que estoy vivo, interesado, relacionado, activo, y en que he logrado una integración entre mi apariencia —para los demás o para mí mismo, o para ambos a la vez— y el núcleo de mi personalidad. La crisis de identidad de nuestro tiempo se basa esencialmente en la enajenación y la reificación cada vez mayores, y únicamente se resolverá en la medida en que el hombre regrese a la vida, vuelva nuevamente a ser activo. No existe ningún expediente psicológico que pueda apresurar la solución de la crisis de identidad, excepto la

<sup>58</sup> En el pensamiento oriental, este "yo" central es experimentado en ocasiones como si se alojara en el punto situado en medio de los dos ojos, punto en el que en lenguaje mitológico se acostumbra localizar el "tercer ojo".

\* Fromm diferencia aquí "I" de ego. A fin de evitar el uso en español del inútil latinismo ego, hemos vertido sistemáticamente "I" por "yo" y *ego* por el yo (sin comillas). En cuanto a *self*, que aparece líneas más adelante, se lo ha traducido también sistemáticamente por sí mismo. Creemos que con esto el texto gana en precisión [T].

transformación fundamental del hombre enajenado en un hombre vivo.<sup>59</sup>

El creciente relieve del yo en detrimento del sí mismo, del tener en contra del ser, encuentra una deslumbrante expresión en el desarrollo de nuestro lenguaje. Se ha vuelto costumbre entre la gente decir "Tengo insomnio" en lugar de "No puedo dormir"; o bien, "Tengo un problema" en lugar de "Me siento confuso, triste" (o lo que sea); o "Tengo un matrimonio feliz" (a veces un matrimonio "afortunado") en lugar de "Mi mujer y yo nos amamos". Todas las categorías del proceso de ser son transformadas en categorías de tener. El yo, estático e inmóvil, se relaciona con el mundo teniendo objetos, mientras que el sí mismo se relaciona con el mundo a través del proceso de participación. El hombre moderno *tiene* todo: automóvil, casa, un trabajo, "chicos", un matrimonio, problemas, dificultades, satisfacciones. Y como si todo esto fuera poco, tiene también su psicoanalista. Pero él no *es* nada.

Un concepto que presupone el concepto de identidad es el de integridad. Vamos a ocuparnos de él con brevedad porque la integridad significa simplemente la determinación de no violar la propia identidad de las múltiples maneras en que es posible violarla. Hoy día las principales tentaciones para tal violación de la identidad son las oportunidades de ascender en la sociedad industrial. Dado que la vida dentro de la sociedad tiende a hacer que el hombre se sienta a sí mismo de todos modos como una cosa, la experiencia de la identidad es muy rara. Pero el problema se complica por el hecho de que al lado de la identidad como un fenómeno consciente, tal como lo hemos descrito anteriormente, existe un género de identidad que es inconsciente. Con esto quiero decir que ciertos individuos, que conscientemente se han convertido en cosas, conservan inconscientemente un sentido de su identidad precisamente porque el proceso social no ha logrado transformarlos totalmente en cosas. Tales individuos, cuando ceden a la tentación de violar su integridad, pueden tener una sensación de culpa que es inconsciente pero que les produce un sentimiento de intranquilidad, aunque no adviertan su causa. Resulta muy fácil para la doctrina psicoanalítica ortodoxa explicar esta sensación de culpa como el resultado de deseos incestuosos o de la "homosexualidad inconsciente". La verdad es que mientras una persona no esté muerta por completo —en un sentido psicológico— se sentirá culpable por vivir sin integridad.

Nuestro análisis precedente de la identidad y la integridad necesita ser complementado mencionando, aunque sea brevemente, otra actitud para la que Monseñor W. Fox ha acuñado un término excelente: *vulnerabilidad*. La persona que se experimenta a sí misma como un yo y cuyo sentido de identidad es el de la identidad del yo desea, naturalmente, proteger a esta cosa: a él, a su cuerpo, su memoria, sus bienes, etc., pero también a sus opiniones y sus gustos que han llegado a formar parte de su yo. Constantemente está a la defensiva frente a cualquier persona o experiencia que pueda perturbar la permanencia y solidez de su existencia momificada. En contraste, la persona que se experimenta a sí misma no como alguien que tiene sino como alguien que es se permite ser vulnerable. Nada le pertenece, sino que, por estar vivo, es. Pero cada vez que pierde su sentido de actividad, que deja de estar concentrado, se halla en peligro de no tener nada ni de ser nadie. Y sólo puede hacer frente a este peligro manteniéndose constantemente alerta, despierto y vivo. Comparado con el hombre que tiene un yo, el cual está seguro porque *tiene sin ser*, el que es "yo" es vulnerable.

Debería ocuparme ahora de la esperanza, la fe y el coraje como otras tantas

---

<sup>59</sup> No hay espacio en este corto libro para discutir en detalle la diferencia existente entre el concepto de identidad que aquí presento y el de Erikson. Espero publicar un análisis detallado de esta diferencia en otra ocasión.

"experiencias humanas típicas", pero habiéndolas discutido extensamente en el primer capítulo pienso que puedo renunciar a añadir algo al respecto.

La presente exposición de los fenómenos que he llamado "experiencias humanas típicas" sería muy incompleta si no hiciera explícito el fenómeno que sustenta implícitamente a los conceptos que hemos examinado: la *trascendencia*. La palabra "trascendencia" se utiliza por lo general en un contexto religioso y se refiere al acto de trascender la dimensión humana para alcanzar la experiencia de lo divino. Esta definición de trascendencia tiene sentido en un sistema teísta. Pero desde un punto de vista no teísta puede decirse que el concepto de Dios fue el símbolo poético del acto de abandonar la prisión del yo y de alcanzar la libertad de la apertura al mundo y de la relación con él. Si se habla de trascendencia en un sentido no teológico, el concepto de Dios resulta innecesario. No obstante, psicológicamente la realidad trascendental es la misma. La base del amor, la ternura, la compasión, el interés, la responsabilidad y la identidad es precisamente la de ser *versus* tener, y esto significa trascender el yo. Significa dejar el propio yo, abandonar la avidez, vaciarse a fin de llenarse, empobrecerse para ser rico.

En nuestro anhelo de sobrevivir físicamente, obedecemos al impulso biológico grabado en nosotros desde el nacimiento de la materia viva y transmitido por millones de años de evolución. Pero el anhelo de vivir "más allá de la supervivencia" es la creación del hombre a través de su historia, su alternativa frente a la desesperación y el fracaso.

Este análisis de las "experiencias humanas típicas" culmina con el aserto de que la *libertad* es una característica de ser plenamente humano. En tanto trascendemos el ámbito de la supervivencia física y no nos empuja el miedo, la impotencia, el narcisismo, la dependencia, etc., trascendemos la compulsión. El amor, la ternura, la razón, el interés, la integridad y la identidad, son todos hijos de la libertad. La libertad política es condición de la libertad del hombre únicamente en la medida en que fomenta el desarrollo de lo específicamente humano. Por ello, la libertad política en una sociedad enajenada que contribuye a deshumanizar al hombre, se convierte en ilibertad.

## 6) Valores y normas

Hasta este momento no nos hemos referido a uno de los elementos fundamentales de la situación humana, a saber, la necesidad del hombre de valores que guíen sus acciones y sentimientos. Desde luego, existen comúnmente discrepancias entre lo que los individuos consideran que son sus valores y los verdaderos valores que los dirigen, de los cuales no se dan cuenta. En la sociedad industrial, los valores oficiales, conscientes, son los de la tradición religiosa y humanista: la individualidad, el amor, la compasión, la esperanza, etc. Pero estos valores se han convertido en ideologías para la mayor parte de la gente y no intervienen en la motivación de la conducta humana. Los valores inconscientes que sí motivan de manera directa la conducta de la gente son los que ha engendrado el sistema social de la sociedad industrial y burocrática: la propiedad, el consumo, la posición social, la diversión, el excitamiento, etc. Esta discrepancia entre los valores conscientes e inefectivos y los valores inconscientes pero efectivos causa daños a la personalidad. El tener que obrar en forma diferente a como ha sido enseñado y a como sabe que debe obrar hace que el hombre se sienta culpable y desconfíe de sí mismo y de los demás. Esta discrepancia

es la que ha sido denunciada por nuestra joven generación y contra la cual ha adoptado la posición de no comprometerse.

Los valores, tanto los oficiales como los de hecho, no son reactivos inestructurados, sino que forman una jerarquía en la que ciertos valores supremos determinan a los otros como correlativos necesarios para la realización de los primeros. El desarrollo de las experiencias específicamente humanas que hemos discutido ya conforma el sistema de valores pertenecientes a la tradición psicoespiritual de Occidente y de la India y de China durante los últimos cuatro mil años. En tanto que estos valores se apoyaron en la revelación, fueron obligatorios para los que creían en la fuente de la revelación, esto es, por lo que hace a Occidente, en Dios. (Los valores del budismo y del taoísmo no se basaron en la revelación procedente de un ser superior. Concretamente, en el budismo la validez de los valores se deriva de un examen de la condición humana básica, el sufrimiento, del reconocimiento de su origen, la avidez, y del reconocimiento de los caminos para extinguir la avidez, el "óctuplo sendero". Por esta razón, la jerarquía budista de valores es asequible a cualquiera que no parta de premisa alguna excepto la del pensamiento racional y la experiencia humana auténtica.) Para los occidentales la cuestión que se suscita es si la jerarquía de valores que ofrece la religión de Occidente puede tener otro fundamento que no sea el de la revelación divina.

Resumiendo brevemente: entre aquellos que no aceptan la autoridad de Dios como el fundamento de los valores encontramos las siguientes pautas:

1) Un completo relativismo que sostiene que todos los valores son asunto de gusto personal y que carecen de todo fundamento más allá de dicho gusto. La filosofía de Sartre no difiere básicamente de este relativismo, puesto que el proyecto elegido libremente por el individuo puede ser cualquiera —siendo, por ende, erigido en supremo valor—, siempre y cuando sea auténtico.

2) Otro concepto pertinente es el de los valores socialmente inmanentes. Los defensores de esta posición parten de la premisa de que la supervivencia de cada sociedad, con sus contradicciones y su estructura social, debe ser la meta suprema de todos sus miembros, por lo que aquellas normas que conducen a mantener viva a esa particular sociedad constituyen los valores más altos y son obligatorias para cada individuo. Según este punto de vista, las normas éticas son idénticas a las normas sociales, y éstas se hallan al servicio de la perpetuación de cada sociedad dada, incluyendo sus injusticias y sus contradicciones. Es obvio que la *élite* que gobierna a una sociedad emplea todos los medios a su alcance para que las normas sociales en las que descansa su poder parezcan ser sagradas y universales, bien sea que hayan sido reveladas por Dios o que sean inherentes a la naturaleza humana.

3) Otro concepto más es el del valor biológicamente inmanente. El razonamiento de algunos de los representantes de este criterio es que vivencias como el amor, la lealtad, la solidaridad al grupo, etc. tienen sus raíces en otras tantas experiencias del animal. El amor y la ternura humanos, por ejemplo, son considerados como arraigados en la actitud animal de la hembra hacia su cría; la solidaridad como arraigada en la cohesión de grupo existente en muchas especies animales. Este punto de vista tiene mucho qué aportar, pero no responde el interrogante crítico de la diferencia entre la ternura, la solidaridad y demás "experiencias humanas típicas" y las que se observan en los animales. Las analogías que presentan autores como Konrad Lorenz distan mucho de ser convincentes. Los sistemas de valores biológicamente inmanentes a menudo llegan a resultados enteramente opuestos al sistema guiado por el humanismo examinado aquí. Dentro de un género muy conocido de darwinismo

social, se concibe al egoísmo, la competencia y la agresividad como los valores más elevados en vista de que constituyen supuestamente los principios esenciales en que se apoyan la supervivencia y la evolución de la especie.

El sistema de valores correspondiente al punto de vista presentado en este libro se funda en el concepto de lo que Albert Schweitzer llamó "la reverencia por la vida". Valioso o bueno es todo aquello que contribuye al mayor despliegue de las facultades específicas del hombre y fomenta la vida. Negativo o malo es todo lo que ahoga la vida y paraliza la disposición del hombre a obrar. Todas las normas de las grandes religiones humanistas como el budismo, el judaísmo, el cristianismo o el islamismo y las de los grandes filósofos humanistas desde los presocráticos hasta los pensadores contemporáneos son la específica elaboración de este principio general de los valores. Vencer la propia avidez, amar al prójimo, conocer la verdad (bien diferente del conocimiento acritico de los hechos) son las metas comunes a todos los sistemas humanistas religiosos y filosóficos de Occidente y de Oriente. El hombre pudo descubrir estos valores únicamente cuando hubo alcanzado un cierto desarrollo social y económico que le dejó suficiente tiempo y energía para dedicarse a pensar allende los requerimientos de la mera supervivencia física. Pero una vez alcanzado este desarrollo, dichos valores han sido sostenidos y, hasta cierto punto, puestos en práctica en las sociedades más dispares: desde los pensadores de las tribus hebreas, pasando por los filósofos de las ciudades-estado griegas y del Imperio Romano, los teólogos de la sociedad feudal medieval, los pensadores del Renacimiento, los filósofos de la Ilustración, hasta pensadores de la sociedad industrial tales como Goethe, Marx, y, en nuestra época, como Einstein y Schweitzer. No hay duda de que, en esta fase de la sociedad industrial, la práctica de estos valores se vuelve cada vez más difícil debido precisamente a que el hombre reificado tiene poco contacto con la vida y, en su lugar, sigue principios que la máquina ha programado para él.

Cualquier esperanza real de triunfar sobre la sociedad deshumanizada de la megamáquina y de edificar una sociedad humanista industrial radica en que se infunda vida a los valores de la tradición y en que surja una sociedad en la que el amor y la integridad sean posibles.

Habiendo afirmado que los valores a los que he llamado humanistas merecen respeto y consideración debido al hecho de que representan un consenso de las más elevadas formas de cultura, debo plantear la cuestión de si existe una evidencia científica, objetiva, que pudiera imponerlos, o al menos hacerlos altamente sugestivos, como las normas que motivarían las vidas privadas de cada uno y que serían los principios guías de todas las empresas y las actividades sociales que se planeen.

En cuanto a lo que he dicho al comienzo de este capítulo, sustento la opinión de que la validez de las normas se funda en las condiciones de la existencia humana. La personalidad del hombre constituye un sistema con un requisito mínimo: la evitación de la locura. Pero una vez llenado este requisito, el hombre tiene que elegir: puede dedicar su vida a atesorar o a producir, a amar o a odiar, a ser o a tener, etc. Sea lo que fuere que elija, construye una estructura (su carácter) en la que ciertas orientaciones son dominantes y otras necesariamente subordinadas. Las leyes de la existencia humana de ninguna manera llevan a la postulación de un conjunto de valores como el único posible, sino a alternativas, frente a las cuales tenemos que decidir cuáles son superiores a las otras.

Pero ¿no estamos simplificando el problema al hablar de normas "superiores"? ¿Quién decide lo que es superior? La respuesta a esta cuestión puede facilitarse si empezamos por algunas alternativas concretas. Si se priva al hombre de su libertad, se volverá resignado y falto de vitalidad o furioso y agresivo. Si se aburre, se volverá



pasivo o indiferente a la vida. Si se lo rebaja al nivel de una tarjeta de IBM, perderá su originalidad, su creatividad y sus intereses. Si exagero la valía de ciertos factores, minimizo otros en correspondencia.

La cuestión que surge ahora es, así, cuál de estas dos posibilidades parece preferible: la estructura viva, jubilosa, interesada, activa y tranquila o la estructura no viva, apagada, indiferente, pasiva y agresiva.

Lo que importa es reconocer que tratamos con estructuras y que no es posible escoger las partes preferidas de una estructura y combinarlas con las partes preferidas de la otra. El hecho de la estructuración tanto en la vida social como en la individual nos reduce a elegir entre estructuras antes que entre rasgos singulares, sean solos o combinados. En realidad, a la mayor parte de la gente le gustaría ser agresiva, competir con los demás, alcanzar el mayor éxito en el mercado, agradarles a todos, pero, al mismo tiempo, ser tierno, amoroso y una persona íntegra. Y a nivel social lo que le gustaría es una sociedad que lleve al máximo la producción y el consumo materiales, el poder militar y el político, y al mismo tiempo que favorezca la paz, la cultura y los valores espirituales. Tales ideas están fuera de la realidad, y generalmente los rasgos humanos "delicados" de la mezcla sirven para adornar u ocultar los rasgos feos. Cuando se reconoce que es entre diversas estructuras que hay que elegir y se ve claramente que esas estructuras son "posibilidades reales", la dificultad en la elección se reduce grandemente y queda escasa duda acerca de la estructura de valor que se prefiere. Las personas con estructuras de carácter diferentes se pondrán a favor del respectivo sistema de valores al que las inclina su carácter. De este modo, la persona biófila, que ama a la vida, se decidirá por los valores biófilos y la necrófila por los valores necrófilos. Los que quedan en medio tratarán de evitar hacer una elección clara, o, eventualmente, la harán de acuerdo con las fuerzas que dominan su estructura de carácter.

En la práctica, no se ganaría nada con probar, con fundamentos objetivos, que una estructura de valor es superior a todas las demás; pues para aquellos que no están de acuerdo con la estructura de valor "superior", porque contradice las exigencias arraigadas en su estructura de carácter, la prueba objetiva no los constreñiría a nada.

No obstante, quiero decir, principalmente por razones teóricas, que se puede llegar a establecer normas objetivas si se parte de la siguiente premisa: que es deseable que un sistema viviente crezca y produzca el máximo de vitalidad y de armonía intrínseca, esto es, subjetivamente, de bienestar. Un examen del sistema Hombre puede hacer patente que las normas biófilas llevan siempre al crecimiento y a la pujanza del sistema, mientras que las normas necrófilas conducen a la disfunción y a la patología. La validez de las normas se desprenderla de su función promotora del óptimo de crecimiento y bienestar y del mínimo de malestar

La mayoría de la gente, como lo muestra la experiencia, oscila entre varios sistemas de valores y, en consecuencia, nunca se desarrollan como individuos plenamente en una dirección u otra. No tienen ni grandes virtudes ni grandes vicios. Son, como Ibsen lo ha expresado tan bellamente en su *Peer Gynt*, semejantes a monedas cuyo sello se ha borrado: el individuo no tiene yo ni identidad, pero sí miedo de descubrirlo.

## V. PASOS PARA LA HUMANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD TECNOLÓGICA

### 1) Premisas generales

Si vamos a considerar ahora la posibilidad de humanizar a la sociedad industrial, tal como se ha desarrollado gracias a la segunda Revolución Industrial, debemos empezar por estudiar aquellas instituciones y métodos que por razones tanto económicas como psicológicas no es posible suprimir sin desbaratar totalmente a nuestra sociedad. Tenemos estos elementos: 1) La empresa en gran escala centralizada en la forma en que se ha desarrollado durante las últimas décadas en el gobierno, los negocios, las universidades, los hospitales, etc. Este proceso de centralización todavía continúa, y pronto casi todas las actividades de gran importancia se llevarán a cabo por medio de los grandes sistemas. 2) La planificación en gran escala dentro de cada sistema, que resulta de la centralización. 3) La cibernización, esto es, la cibernética y la automatización, como el más grande principio teórico y práctico de control, con la computadora como el elemento más importante en la automatización.

Pero no sólo estos tres elementos van a encontrarse aquí. Existe otro elemento que aparece en todos los sistemas sociales: el sistema Hombre. Como lo señalé anteriormente, esto no quiere decir que la naturaleza humana no sea maleable, sino únicamente que permite un número limitado de estructuras potenciales, y nos enfrenta a ciertas alternativas susceptibles de ser averiguadas. La alternativa más importante en lo que se refiere a la sociedad tecnológica es la siguiente: si el hombre está aburrido, es pasivo, insensible y unilateralmente cerebral, va a desarrollar síntomas patológicos tales como angustia, depresión, despersonalización, indiferencia hacia la vida y violencia. En verdad, como lo dice Robert H. Davis en un profundo escrito, "...las implicaciones de largo alcance para la salud mental en un mundo cibernizado son perturbadoras".<sup>60</sup> Este punto merece destacarse, dado que la mayoría de los planificadores manejan el factor humano con la seguridad de que puede adaptarse a cualquier condición sin causar ningún trastorno.

Las posibilidades que afrontamos son pocas, pero susceptibles de averiguación. Una de ellas es continuar adelante en la dirección que hemos tomado, lo cual nos conduciría a la guerra termonuclear, al desastre ecológico o a una grave patología humana. La segunda posibilidad es intentar cambiar ese rumbo por la; revolución violenta. Esto nos conduciría hacia la quiebra de todo el sistema y traería como resultado alguna forma de dictadura militar o de fascismo. La tercera posibilidad es la humanización del sistema, de tal manera que esté al servicio del bienestar y el crecimiento del hombre, por medio de cambios revolucionarios realizados gradualmente, como resultado de las demandas de un amplio sector de la población y cuya motivación es la razón, el realismo y el amor a la vida. La cuestión es: ¿Se puede llevar a cabo esto? ¿Qué pasos es necesario tomar para lograrlo?

Casi no tengo necesidad de asegurarle al lector que no es mi intención presentarle un "plan" que muestre cómo alcanzar esta meta. No sólo no podría hacerse en un libro tan corto, sino que requeriría de muchos estudios que únicamente podrían efectuarse con la colaboración de personas competentes e interesadas en el tema. Mi intención es analizar los pasos que, para mí, son los más importantes: 1) La planificación que incluya al sistema Hombre y que se base en normas derivadas del examen del funcionamiento óptimo del ser humano. 2) La activación del individuo mediante métodos de actividad y responsabilidad de raigambre popular, cambiando los métodos actuales de la burocracia enajenada por los de la administración humanista. 3) La transformación del patrón de consumo hacia un consumo que contribuya a la activación y se oponga a la

---

<sup>60</sup> "The Advance of Cybernation: 1965-1985" en *The Guaranteed Income*, editado por Robert Theobald (Nueva York: Doubleday Anchor Books, 1967).

"pasivación"<sup>61</sup> 4) La aparición de formas nuevas de orientación y devoción psicoespirituales que sean equivalentes de los sistemas religiosos del pasado.

## 2) La planificación humanista

Prosiguiendo con el análisis que acerca de la planificación comencé en el capítulo III, desearía asentar de nuevo que toda planificación está dirigida por juicios y normas de valor, se percate o no de ello los planificadores. Esto es cierto también para toda planificación mediante computadoras, en donde tanto la selección de hechos con que se alimenta a la computadora como la programación implican juicios de valor. Si quiero llevar al máximo el rendimiento económico, mis hechos al igual que mi programa serán diferentes de los que necesitaría si quisiera llevar hasta lo máximo el bienestar humano expresado en alegría, interés en el trabajo, etc. En este último caso se considerarán otros hechos y el programa será distinto.

Aquí surgen varias cuestiones graves, a saber: ¿Cómo se puede llegar a tener algún conocimiento sobre valores humanos si no es aceptando los tradicionales, que al menos tienen la validez del consenso o son aceptados como asunto de gusto o preferencia personal? En el capítulo IV, me he referido al hecho de que el estado de bienestar del hombre se puede describir tan empírica y objetivamente como el estado de malestar. Las condiciones que llevan al bienestar físico y mental se pueden averiguar, así como aquellas que conducen al malestar tanto físico como mental. Un estudio del sistema Hombre puede llevar a la aceptación de valores objetivamente válidos sobre la base de que conduzcan al funcionamiento óptimo del sistema o, al menos, de que si nos damos cuenta de las posibles alternativas, las normas humanistas serán aceptadas de preferencia a sus opuestas por la mayoría de la gente sana.

Cualesquiera que sean los méritos de la fuente de la validez de las normas humanistas, el objetivo general de una sociedad industrial humanizada puede definirse así: el cambio de la vida social, económica y cultural de nuestra sociedad en tal forma que estimule y fomente el crecimiento y lo vivo del hombre antes que viciarlo; que active al individuo antes que hacerlo pasivo y receptivo; que nuestras capacidades tecnológicas sirvan al crecimiento del hombre. Para llegar a esto, debemos volver a ganar el control del sistema social y económico; y la voluntad del hombre, guiada por su razón y por su deseo de óptima viveza, debe hacer las decisiones.

Dados estos objetivos generales, ¿cual es el procedimiento de la planificación humanista? *Las máquinas y las computadoras deberán volverse una parte funcional en un sistema social orientado por la vida y no un cáncer que empieza por hacer estragos y acaba por matar al sistema.* Las máquinas y las computadoras deben volverse medios para los fines determinados por la razón y la voluntad del hombre. Los valores que determinan la selección de los hechos y que influyen en la programación de las computadoras se deben obtener a base del conocimiento de la naturaleza humana, de sus varias manifestaciones posibles, de sus formas óptimas de desarrollo y de las necesidades reales que llevan a éste. Es decir, el hombre, y no la técnica, debe ser la fuente última de los valores; el desarrollo humano óptimo, y no la máxima producción, el criterio para toda planificación.<sup>62</sup> El desenvolvimiento del hombre, y no el "progreso" industrial,

<sup>61</sup> Invento esta palabra para guardar el paralelo con "activación". Aunque no se la encontrará en el diccionario, es una palabra necesaria debido a que hay ciertas circunstancias que hacen al hombre más activo y otro que lo hacen más pasivo.

<sup>62</sup> Hasan Ozbekhan ha formulado el problema muy sucintamente: "Lo que nos ha faltado hacer en todo esto es adscribirle un significado operante a las llamadas deseables que nos motivan, poner en duda su valor intrínseco, evaluar las consecuencias de largo alcance de nuestras aspiraciones y acciones, preguntamos si el resultado que estamos esperando corresponde de hecho a esa *calidad de vida* que decimos

deberá ser el principio supremo de la organización social.

Aparte de esto, la planificación en el campo de la economía debe extenderse a todo el sistema; y el sistema Hombre, además, debe ser integrado en el sistema social completo. El planificador, como hombre que es, debe percatarse del papel del hombre como parte del sistema entero. Y precisamente porque él es el único ser viviente que sabe de sí mismo, el hombre como constructor y analizador del sistema debe hacerse el objeto del sistema que analiza. *Esto significa que el conocimiento del hombre, de su naturaleza y de las posibilidades reales de sus manifestaciones debe llegar a ser uno de los datos básicos para toda planificación social.*

Lo que se ha dicho hasta ahora acerca de la planificación tuvo como base la suposición teórica de que los planificadores estaban esencialmente determinados por su deseo de lograr el bienestar óptimo de la sociedad y de los individuos que la forman. Pero, desafortunadamente, tal suposición no se cumple en la práctica. (Por supuesto, no estoy hablando de las *ideas* que tienen los planificadores acerca de sus propias motivaciones. Ellos, como la mayoría de los hombres, creen que sus motivos son racionales y morales. La mayor parte de los individuos necesita de dichas racionalizaciones (ideologías) para realizar sus acciones, en parte para apoyarse en el sentimiento de rectitud moral, en parte con el fin de engañar a los demás acerca de sus motivaciones reales.) Al nivel de la planificación gubernamental, los intereses personales de los políticos comúnmente comprometen su integridad y, por ende, su capacidad para la planificación humanista. Este peligro únicamente se puede reducir con una participación mucho más activa del ciudadano en el proceso de tomar decisiones y con la búsqueda de las vías y métodos por medio de los cuales la planificación gubernamental esté controlada por aquellos para los que se planifica.<sup>63</sup>

¿Debería, entonces, la planificación del gobierno reducirse más y dejarse la mayoría de las planificaciones, incluyendo las del sector público, en manos de las grandes corporaciones? Los argumentos en favor de esta idea son que las grandes corporaciones no están cargadas de procedimientos anticuados y no dependen de presiones políticas fluctuantes; que están más avanzadas en el análisis de sistemas, en la inmediata aplicación de la investigación a la técnica; y que están guiadas por hombres de mayor objetividad porque no tienen que luchar cada pocos años en las campañas electorales por el derecho de continuar su trabajo. De mayor importancia aún es que siendo ahora la administración y el análisis de sistemas uno de los más avanzados tipos de actividades, es lógico que atraerá a muchas de las mentalidades más avanzadas, no sólo en términos de inteligencia sino también en términos de una visión del bienestar humano. Estos y muchos otros argumentos suenan muy persuasivos, pero no convencen con respecto a los puntos cruciales. En primer lugar, la corporación persigue ganancias, y su interés en ellas, aunque ha variado mucho en comparación con el interés por la ganancia del empresario del siglo XIX, a menudo estorba los mejores intereses de la comunidad. En segundo lugar, la corporación privada no está siquiera sujeta a ese pequeño control al que lo está el gobierno en un sistema democrático. (Si se objetara esto aduciendo que la corporación está controlada por el mercado, es decir, indirectamente por el consumidor, se ignoraría el hecho de que la corporación manipula extensamente los gustos y deseos del consumidor.) Precisamente porque los

---

anhelar, y si nuestras acciones habituales nos conducirán ahí. En otras palabras, en la concepción de planificación del que escribe, nos falta planear en el sentido más profundo." (Cf. el artículo de Hasan Ozbekhan, *op. cit.* También reconozco con agradecimiento las sugerencias del señor Ozbekhan, recibidas en una comunicación personal posterior, y las de Martin IC. Starr y de Raymond G. Brown.)

<sup>63</sup> Más sobre esto en otra parte de este capítulo.

administradores con inclinaciones más convencionales no carecen de buena voluntad, sino más bien de imaginación y de visión de una vida plenamente humana, resultan aún más peligrosos desde el punto de vista de la planificación humanista. En efecto, su decencia personal los hace más inmunes a las dudas sobre sus métodos de planificación. Debido a estas razones, no comparto el optimismo expresado por John Kenneth Galbraith y

otros. La planificación de la corporación debe estar sujeta al control del gobierno, de los trabajadores y de los consumidores. En otras palabras, todos aquellos para quienes la industria planifica deben tener voz y voto en las decisiones de ésta.

### 3) Activación y liberación de energías

De todo lo que se ha dicho en los capítulos anteriores sobre el hombre, se sigue que un requisito básico para el bienestar humano es ser activo, en el sentido de ejercitar productivamente todas nuestras facultades; y que uno de los rasgos más patogénicos en nuestra sociedad es la tendencia a hacer pasivo al hombre privándolo de la oportunidad de participar activamente en los asuntos de su sociedad, en la empresa en la que trabaja y, de hecho, aunque en forma más disfrazada, en sus asuntos personales. Esta "pasivación" del hombre se debe en parte al método de "enajenación burocrática" utilizado en toda empresa centralizada.

## EL MÉTODO HUMANISTA "VERSUS" EL MÉTODO BUROCRÁTICO ENAJENADO

Como sucede a menudo, aquí la gente se halla enfrentada a una falsa dicotomía confundidora. Se cree que hay que elegir, por un lado, entre un sistema anárquico sin ninguna organización ni control y, por el otro, el género de burocracia que es típica del industrialismo contemporáneo y, aún más, del sistema soviético. Pero esta alternativa no es en modo alguno la única: tenemos otras opciones. La que tengo en mente es la opción entre el método de la administración humanista<sup>64</sup> y el método de la burocracia enajenada por el cual conducimos nuestros asuntos.

Este procedimiento burocrático enajenado se puede caracterizar de varias maneras. Primero que nada, es un sistema de un solo sentido: las órdenes, las sugerencias, la planificación emanan desde arriba y están dirigidas hacia la base de la pirámide. No hay lugar para la iniciativa individual. Las personas son "casos", ya sea casos de bienestar o casos médicos, o bien, cualquiera que sea el marco de referencia, son casos que se pueden poner en una tarjeta de computadora, desechando aquellos rasgos individuales que marcan la diferencia entre una "persona" y un "caso".

Nuestro método burocrático es irresponsable en el sentido de que no *responde* a las necesidades, los puntos de vista, los requisitos de un individuo. Esta irresponsabilidad se relaciona estrechamente con el carácter de caso de la persona que se vuelve un "objeto" de

---

<sup>64</sup> En las páginas siguientes, utilizaré el término "administración humanista" en vez de "burocracia humanista" porque la palabra "burocracia" en sí misma se refiere a menudo a un tipo de sistema enajenado.

la burocracia. No se puede responder a un *caso*, pero sí a una *persona*. Esta irresponsabilidad del burócrata tiene otro aspecto que ha sido un rasgo de la burocracia durante mucho tiempo. El burócrata, sintiéndose parte de la máquina burocrática, desea más que nada no tener responsabilidades, es decir, no tomar decisiones por las que pueda ser criticado. Trata por todos los medios de evitar tomar decisiones que no estén claramente formuladas por los reglamentos del caso y, si tiene dudas, remite a otro burócrata que a su vez hace lo mismo. Cualquiera que haya tratado con una organización burocrática conoce este proceso de ser enviado de un lado para otro, de un burócrata a otro, y algunas veces, después de mucho esfuerzo, de salir por, la misma puerta que entró sin haber sido escuchado salvo en la manera peculiar en que los burócratas escuchan: a veces amablemente, a veces con impaciencia, pero casi siempre con una actitud que es una mezcla de su propio desamparo e irresponsabilidad y de su sentido de superioridad hacia el sujeto que hace peticiones. Nuestro método burocrático provoca en el individuo el sentimiento de que no hay nada que él pueda iniciar y organizar sin la ayuda de la máquina burocrática. Su resultado es que paraliza la iniciativa y crea un sentido profundo de impotencia.

#### ¿CUAL ES LA NATURALEZA DE LA "ADMINISTRACIÓN HUMANISTA" Y SUS MÉTODOS?

El principio básico del método de la administración humanista es que, a pesar de lo grande de las empresas, de la planificación centralizada y de la cibernización, el participante individual hace sentir su valía ante los directivos, las circunstancias y las máquinas, y deja de ser una partícula sin poderes que no toma parte activa en el proceso. Sólo mediante tal afirmación de su voluntad pueden liberarse las energías del individuo y restaurarse su equilibrio mental.

El mismo principio de la administración humanista se puede expresar también en esta forma: mientras en la burocracia enajenada fluye todo el poder de arriba hacia abajo, en la administración humanista existe una corriente de doble sentido; los "sujetos"<sup>65</sup> de la decisión hecha arriba responden de acuerdo a su propia voluntad e intereses; su respuesta no sólo alcanza a los que arriba toman las decisiones, sino que a su vez los obliga a responder. Los "sujetos" de las decisiones tomadas tienen el derecho de recusar a los que las toman. Tal recusación requeriría, ante todo, la regla de que si un número suficiente de "sujetos" exigiera que la burocracia correspondiente (al nivel que fuera) contestara sus dudas o explicara sus procedimientos, los que toman las decisiones responderían a la exigencia.

Hasta este punto, se habrán ya acumulado en la mente del lector tantas objeciones a las sugerencias precedentes que más vale discutir las aquí mismo si no quiero perder la atención del lector en lo que sigue del capítulo. Voy a tratar primero sobre la administración de las empresas.

La primera objeción probablemente sea que el tipo de participación activa de los "sujetos" sería incompatible con una administración y planificación centralizadas eficientes. Esta objeción es plausible a) siempre que no se tenga ninguna razón poderosa para pensar que el método presente de la burocracia enajenada es patogénico; b) si se piensa sólo en los métodos ensayados y demostrados y se aparta uno de imaginar nuevas

---

<sup>65</sup> En lo que sigue, llamaré "sujetos" a los que están sujetos a control por la burocracia.

soluciones; c) si se insiste en que hasta si pudieran encontrarse nuevos métodos, el principio de la máxima eficiencia debe mantenerse como el principio rector. Si, por otro lado, se siguen las consideraciones ofrecidas en este libro y se reconoce el grave peligro en que puede caer el sistema total de nuestra sociedad, intrínseco a nuestros métodos burocráticos, estas objeciones no resultan tan formidables como lo son para aquellos que están satisfechos con la operación de nuestro sistema actual.

Más específicamente, si se reconocen las dificultades y no se parte de la convicción de que son insuperables, se comenzarán a examinar los problemas concretamente y en detalle. Aquí, también, se puede llegar a la conclusión de que la dicotomía entre la centralización máxima y la descentralización completa presenta una polarización innecesaria, que puede expresarse con el concepto de centralización *óptima* y de participación de raigambre popular *óptima*. El grado de centralización necesaria para la efectiva organización y planificación a gran escala constituiría la centralización *óptima*; la participación *óptima* sería aquella participación que no hace imposible la administración centralizada, pese a que permite a los participantes el *óptimo* de participación responsable. Obviamente, esta formulación es bastante general e insuficiente como base para tomar pasos inmediatos. Si surge un problema de tal magnitud en la aplicación de los conocimientos científicos a la técnica, el ingeniero no se desanimará; reconocerá, en cambio, la necesidad de la investigación que va a dar por resultado la solución del problema. Pero tan pronto como tratamos con problemas humanos, dichas dificultades tienden a desanimar a la mayoría de las personas, o éstas llanamente afirman que "no se puede hacer".

En realidad, contamos con una imaginación e iniciativa ilimitadas para resolver problemas técnicos, pero una imaginación de lo más restringida cuando se trata de problemas humanos. La que se debe esto? Una respuesta obvia es que no tenemos en el campo de la ciencia del hombre el conocimiento que tenemos en el de la ciencia de la naturaleza y en el de la técnica. Pero esta respuesta no es del todo convincente, pues ¿por qué no tenemos el conocimiento necesario? O —y esto viene más al caso— ¿por qué no aplicamos el conocimiento que ya tenemos? Nada se puede *probar* sin un estudio posterior, pero estoy convencido de que encontrar una solución práctica para integrar la centralización *óptima* y la descentralización *óptima* será menos difícil que encontrar soluciones técnicas para los vuelos espaciales. La verdadera contestación de por qué esta clase de investigación no se realiza reside en el hecho de que, considerando nuestras actuales prioridades, es muy endeble nuestro interés por encontrar humanamente más soluciones aceptables a nuestra organización social. Sin embargo, al recalcar la necesidad de la investigación, no debemos olvidar que ya ha habido una buena cantidad de experimentación y de discusión sobre estos problemas, que se ha ido desarrollando en las últimas décadas. Tanto en el terreno de la psicología industrial como en el de la ciencia de la administración encontramos diversas discusiones teóricas y experimentos valiosos.

Otra objeción, muchas veces combinada con la que acabamos de ver, nos dice que mientras haya un control efectivo de la toma de decisiones a nivel político, no es necesario participar activamente en una corporación, ya que será supervisada en forma adecuada por las ramas legislativa y ejecutiva del gobierno. Esta objeción no toma en cuenta que hoy el gobierno y las corporaciones están ya tan entrelazadas que es difícil decir quién controla a quién, aparte de que las decisiones mismas del gobierno no están bajo el control efectivo de los ciudadanos. Pero hasta existiendo una participación activa satisfactoria de los ciudadanos en el proceso político, como aquí se sugiere, la corporación misma debería responder a la voluntad, no sólo de los participantes, sino del público en general, por cuanto la afectan las decisiones de la corporación. Si no existe dicho control directo sobre

la corporación, será muy difícil para el gobierno ejercer su poder sobre el sector privado del sistema.

Una objeción más señalará que la doble responsabilidad en la toma de decisiones aquí propuesta sería una fuente de fricciones sin término entre los de arriba y los "sujetos", y que por esta razón psicológica sería inefectiva. Hablando del problema en un sentido abstracto, lo podríamos encontrar formidable, pero una vez que se acepten tales cambios, los conflictos resultantes serán mucho menos agudos e insolubles de lo que serían si se mira el cuadro de una manera abstracta. Después de todo, en la empresa los administradores tienen interés en actuar, e igual sucede con los participantes. Tan pronto como el burócrata se vuelve "vulnerable", es decir, comienza a responder a los deseos y reclamaciones de los que están sujetos a él, ambas partes se vendrán a interesar más en los problemas que en conservar sus posiciones, bien sea como autoridad o como demandante. Que esto es posible ha sido demostrado en varias universidades de Estados Unidos y del extranjero en donde una vez que se aceptó la participación de los estudiantes, hubo poca fricción entre éstos y la administración. Ha sido demostrado también en el sistema yugoslavo de la autoadministración de los trabajadores y en la experiencia de los muchos movimientos de cooperativistas de todo el mundo.

Si el modo burocrático se cambiase de enajenado a humanista, ello necesariamente conduciría a un cambio en el tipo de administrador que tiene éxito. El tipo de personalidad defensiva que se aferra a su imagen burocrática y que tiene miedo de ser vulnerable y de enfrentarse directa y abiertamente a las personas, estaría en desventaja. Por otra parte, la persona imaginativa, no temerosa y que responde tendría éxito, de cambiar el método de administración. Estas consideraciones muestran cuán erróneo es hablar de ciertos métodos de administración que no pueden alterarse porque los administradores "no estarían dispuestos o no serían capaces de alterarlos". Lo que aquí se omite es el hecho de que los nuevos métodos constituirían un principio selectivo para los administradores. Esto no significa que la mayor parte de los directivos actuales sería reemplazada por el nuevo tipo de administrador. Sin duda, hay muchos que bajo el sistema actual no pueden utilizar sus capacidades responsivas y que podrán hacerlo una vez que el sistema les dé una oportunidad.

Entre las objeciones a la idea de la participación activa del individuo en la empresa en que trabaja, tal vez la más popular sea la afirmación de que, en vista del incremento de la cibernización, las horas de trabajo individual serán tan cortas y el tiempo dedicado al descanso tan largo que la activación del individuo ya no necesitará tener lugar en su situación de trabajo, sino que será suficientemente realizada en su tiempo de descanso. Esta idea, creo, está basada en un concepto erróneo de la existencia humana y del trabajo. El hombre, aun bajo las condiciones tecnológicas más favorables, tiene que tomar la responsabilidad de producir el alimento, el vestido, la vivienda y demás necesidades materiales. Esto significa que tiene que trabajar. Incluso si la mayor parte del trabajo físico estuviera a cargo de las máquinas, el hombre tendría todavía que participar en el proceso de intercambio entre él mismo y la naturaleza. A menos que el hombre fuera un ser incorpóreo o un ángel sin necesidades físicas, el trabajo desaparecería completamente. Pero teniendo necesidad de asimilar la naturaleza, de organizar y de dirigir los procesos de producción material, de distribución, de organización social, y de responder a las catástrofes naturales, no se puede quedar sentado y dejar que las cosas se resuelvan por sí solas. El trabajo en una sociedad tecnológica puede no ser ya una "maldición", pero el estado paradisíaco en el cual el hombre no tenga que cuidar de sus necesidades materiales es una fantasía tecnológica. ¿O será la solución, como



Brzezinski<sup>66</sup> lo predice, que sólo la *élite* tendrá el privilegio de trabajar mientras la mayoría estará ocupada con el consumo? En realidad, esa podría ser la solución al problema, pero reduciría a la mayoría al *status* de esclavos, en el sentido paradójico de que se volverían parásitos irresponsables e inútiles, en tanto que el hombre libre y solo tendría el derecho de vivir una vida plena, que incluye el trabajar. Si *el hombre es pasivo en el proceso de producción y organización, también será pasivo en su tiempo de descanso. Si abdica a la responsabilidad y a la participación en el proceso de conservar la vida, adquirirá el papel de la pasividad en todas las otras esferas de la vida y será dependiente de aquellos que lo cuidan.*

Hoy vemos que esto ocurre ya. El hombre tiene más tiempo de descanso que antes, pero la mayoría de la gente muestra en el descanso esta actitud pasiva que le impone el método del burocratismo enajenado. El tiempo de descanso es más representativo del espectador o del tipo consumidor; rara vez es una expresión de disposición activa.

Si el hombre fuera exonerado de la tarea de ser responsable por el funcionamiento del sistema productivo y administrativo, se volvería un ser completamente inútil, carente de seguridad en sí mismo y dependiente de la máquina y de sus especialistas; no sólo sería incapaz de utilizar activamente su tiempo de descanso, sino que se enfrentaría a una catástrofe siempre que se amenazara el funcionamiento normal del sistema.

Hay un punto más, y muy importante, que se debe mencionar aquí. Incluso si las máquinas se encargaran de todo el trabajo, de toda la planificación, de todas las decisiones organizativas y hasta de todos los problemas de salud, no podrían hacerse responsables de los problemas que se suscitan entre el hombre y su semejante. En esta esfera de las relaciones interpersonales, del juicio humano, de la respuesta, de la responsabilidad y de la decisión, la máquina no puede tomar el lugar de las funciones humanas. Los hay quienes, como Marcuse, piensan que en una sociedad cibernética y "no represiva", que está totalmente satisfecha en lo material, no habría más conflictos humanos como los que se expresan en el drama griego o shakespeariano o en las grandes novelas. Puedo entender que la gente completamente enajenada pueda ver el futuro de la existencia humana de esta manera, pero me temo que ellos revelan más sobre sus propias limitaciones emocionales que sobre las posibilidades futuras. La suposición de que los problemas, los conflictos y las tragedias entre el hombre y su semejante desaparecerán cuando no existan necesidades materiales insatisfechas, es un sueño infantil.

La participación activa en los asuntos del país, como un todo, y de los estados y las comunidades, así como en los de las grandes empresas, requeriría la formación de grupos cara a cara, dentro de los cuales se efectuaría un proceso de intercambio de información, discusión y toma de decisiones. Antes de analizar la estructura de estos grupos, en todos los tipos de empresas centralizadas y en toda clase de decisiones, veamos las características que tales grupos cara a cara deben tener.

La primera es que el *número* de personas participantes se debe restringir de tal modo que la discusión sea directa y no permita que se haga efectiva la influencia retórica o manipuladora de los demagogos. Si las personas se reúnen regularmente y se conocen, empezarán a sentir en quién pueden confiar y en quién no, quién es constructivo y quién no lo es, y en el proceso de su propia participación, se desplegará su propio sentido de responsabilidad y confianza en sí mismas.

En segundo lugar, debe darse a cada grupo *información* objetiva y pertinente, la cual es la base para que todos tengan una idea aproximadamente clara y precisa de los asuntos

---

<sup>66</sup> *Op. cit.*

básicos.

El problema de la información adecuada presenta muchas dificultades que nos obligan a hacer algunas digresiones. ¿No son los asuntos con los que tratamos en la política nacional y extranjera o en la administración de una corporación tan intrincados y especializados que sólo los puede entender el especialista muy experimentado? Si esto fuera así, tendríamos que admitir que el proceso democrático, en el sentido tradicional de la participación del ciudadano en la toma de decisiones, ya no es factible; tendríamos que admitir, además, que la función constitucional del Congreso también es anticuada. El senador o el representante, en tanto individuo, no tiene ciertamente el conocimiento especializado que se supone es necesario. El presidente mismo parece depender del consejo de un grupo de especialistas expertos, ya que se supone también que no entiende problemas de una complejidad tal que están fuera del alcance del ciudadano instruido y bien informado. En resumen, si el supuesto de la insuperable complejidad y dificultad de los datos fuera correcta, el proceso democrático sería una forma vacía, viéndose el gobierno dominado por tecnólogos. Esto mismo rezaría para el proceso de la administración. Si los altos directivos no pudieran entender los problemas técnicos extremadamente complejos sobre los que tienen que decidir, sencillamente tendrían que aceptar las decisiones de sus expertos técnicos.

La idea de que los datos han llegado a ser tan difíciles y complejos que sólo los expertos altamente especializados pueden atacarlos está enormemente influida por el hecho de que en las ciencias naturales se ha alcanzado tal grado de especialización que generalmente sólo unos cuantos científicos son capaces de comprender plenamente el trabajo de un colega de su propio campo. Por fortuna, la mayoría de los datos significativos en la toma de decisiones tanto políticas como administrativas no son de tal orden de dificultad o especialización. De hecho, las computadoras reducen bastante las dificultades porque pueden construir diferentes modelos y mostrar diferentes resultados de acuerdo con las premisas utilizadas en la programación. Echemos una mirada al ejemplo de la política extranjera estadounidense con respecto al bloque soviético. El juicio depende del propio análisis de los planes e intenciones del bloque soviético, de sus metas y de su flexibilidad en la persecución de las mismas, especialmente en cuanto dependan de su deseo de evitar una catástrofe. Por supuesto, lo mismo reza para la política extranjera de los norteamericanos, los chinos, los alemanes, etc., y también sobre los planes e intenciones de la política extranjera estadounidense tal como es o puede ser entendida por el oponente. Opino que los hechos básicos son accesibles a cualquiera que se mantenga informado leyendo todas las noticias disponibles. (Es verdad que sólo unos cuantos periódicos, como el *New York Times*, dan toda la información necesaria, e incluso éstos, a veces, la seleccionan intencionalmente; pero esto se puede remediar y no toca el punto esencial.) Apoyándose en los hechos, el ciudadano informado, serio y crítico puede conseguir la información básica que necesita para formarse una idea de los asuntos fundamentales.

Por lo general, se cree que, puesto que carecemos de acceso a la información secreta, nuestra información es desastrosamente inadecuada. Creo que este punto de vista sobreestima la importancia de la información secreta, para no hablar del hecho de que los datos que el servicio de inteligencia ofrece son, a menudo, totalmente erróneos, como en el caso de la invasión a Cuba. La mayor parte de la información que se necesita para comprender las intenciones de otros países se puede obtener a través de un análisis cuidadoso y racional de su estructura y de sus antecedentes, siempre que el que los analice no esté prejuiciado por sus propias emociones. Algunos de los mejores análisis de

la Unión Soviética, de China, de los orígenes de la guerra fría, etc., se pueden encontrar en el trabajo de estudiosos que no tenían información secreta alguna a su disposición. El hecho es que mientras menos se confía en el análisis crítico y penetrante de los datos, tanto más se busca la información secreta, que muchas veces es un pobre sustituto del análisis. No estoy negando que el problema exista. El servicio militar de inteligencia que informa al alto mando sobre asuntos como nuevos sitios de cohetes militares, nuevas explosiones nucleares, etc., puede ser de importancia; pero si se tiene una idea adecuada de las metas y limitaciones del otro país, dicha información muchas veces, y especialmente su evaluación, es secundaria para el análisis general. El objeto de este argumento no es afirmar que la información secreta no tenga importancia, sino, que un cuidadoso análisis crítico de los datos disponibles hace posible tener una base para un juicio informado. Debiera añadir que es una cuestión abierta la de si existe una necesidad real de tener tanta información secreta como las burocracias política y militar nos quieren hacer creer. Ante todo, la necesidad del secreto corresponde a los deseos de la burocracia, que más bien ayuda a apoyar a una jerarquía de varios niveles que se caracteriza por su acceso a los diversos tipos de clasificación de la seguridad. Esto también aumenta su poder, pues en cada grupo, desde las tribus primitivas hasta las complejas burocracias, la posesión de los secretos hace a los dueños de los mismos que aparezcan dotados de una magia especial y, de ahí, que se les considere superiores al hombre promedio. Pero aparte de estas consideraciones se debe poner en tela de juicio si las ventajas de poseer información secreta (cuando ambas partes, de todos modos, tienen conocimiento recíproco de algunos de sus "secretos") valen el efecto social de minar la confianza del ciudadano y de todos los miembros de la legislatura y del poder ejecutivo —con excepción de unos cuantos que tienen acceso a los "secretos de estado"— a fin de cumplir sus papeles en la toma de decisiones. Puede resultar que las ventajas militares y diplomáticas obtenidas por el secreto sean menores que las pérdidas en nuestro sistema democrático.

Volviendo de esta digresión al problema de la información de grupos cara a cara, debemos plantear: *a)* cómo se puede transmitir la información necesaria que sea relevante a los grupos, y *b)* cómo puede aumentar nuestra educación la capacidad del estudiante para pensar críticamente más que hacerlo un consumidor de información. Sería inútil entrar en detalles acerca de cómo se puede transmitir este tipo de información. Habiendo preocupación e interés suficientes, no hay mayores obstáculos para desarrollar los métodos adecuados.

El segundo requisito para el funcionamiento de todo grupo cara a cara es el *debate*. Mediante el aumento del mutuo conocimiento de los miembros, el debate irá perdiendo el carácter áspero y de frase hecha para convertirse en un *diálogo* entre seres humanos y no en una disputa. Aun cuando siempre habrá fanáticos y gente más o menos enferma y necia, incapaces de participar en este tipo de discusión, se puede crear una atmósfera que por sí sola elimine la efectividad de tales individuos dentro del grupo. Para que el diálogo sea posible, es esencial que cada miembro del grupo no sólo trate de ser menos defensivo y más abierto, sino que también trate de comprender lo que la otra persona quiere decir más que la forma en que expresa su pensamiento. En todo diálogo fructífero, cada participante debe ayudar al otro a aclarar sus ideas antes que forzarlo a defender formulaciones sobre las que puede tener sus dudas. El diálogo implica siempre una mutua aclaración de quienes lo sostienen y, a menudo, la comprensión del interlocutor más que la de uno mismo.

Finalmente, la información y el debate resultarían estériles e impotentes si el grupo no

tuviera el derecho de tomar *decisiones* y si estas decisiones no se aplicaran al proceso real de ese sector social al que pertenecen sus componentes. Si bien es cierto que para actuar el hombre tiene primero que pensar, también lo es que si no tiene oportunidad de actuar, su pensamiento se apaga y pierde su fuerza.

Es imposible dar un esquema de las decisiones que los grupos cara a cara tienen la obligación de tomar dentro de las empresas. Obviamente, el proceso mismo de la información y el debate ejerce una influencia educativa y cambia a las personas que participan en él. Por tanto, es seguro que al principio tomen más decisiones equivocadas que después de varios años de práctica. De donde se desprende que el área de la toma de decisiones debe crecer a medida que la gente aprenda a pensar, a discutir y a hacer juicios. En un principio, sus decisiones podrían limitarse al derecho de pedir a los correspondientes burócratas que les expliquen las decisiones, que les den la información específica deseada, y al derecho de presentar planes, reglamentos y leyes ante la consideración de los organismos que hacen las decisiones. El siguiente paso sería el derecho de hacer hincapié en la reconsideración de las decisiones por una mayoría calificada. Finalmente, los grupos cara a cara tendrían derecho a votar los principios fundamentales de la acción, mientras que la ejecución detallada de estos principios estaría esencialmente en manos de la administración. La decisión de los grupos cara a cara quedarla dentro del proceso total de la toma de decisiones, complementando el principio de la planificación central con el principio del control e iniciativa de los "sujetos". Los consumidores también estarían representados en el proceso de la toma de decisiones. El desarrollo de los sindicatos en las industrias manufactureras significó un paso en esta dirección. Los acontecimientos de las recientes décadas, desgraciadamente, han alejado a estas organizaciones de sus amplios propósitos sociales originales. Hoy día proporcionan una medida de control del trabajador sobre las condiciones internas; sin embargo, su campo de acción con frecuencia no se extiende más allá de los salarios, los horarios y ciertas prácticas de trabajo. Además, es muy común que esas organizaciones se desarrollen dentro de los lineamientos de una burocracia deshumanizada, por lo que necesitan reorganizarse si han de cumplir con su cometido de dar participación plena a sus miembros.

Daremos algunos ejemplos de los problemas fundamentales que se deben ventilar en los grupos cara a cara. En una fábrica, por ejemplo, los participantes discutirían los problemas básicos acerca de las decisiones que se tienen que tomar: el curso de la producción, los cambios en las técnicas de producción, las condiciones de trabajo, las viviendas para los participantes, la supervisión de los obreros o empleados, etc. Se tendrían que proyectar los varios cursos posibles de la acción y que hacer explícitos los argumentos en favor o en contra de cada una de estas alternativas.

Cada grupo cara a cara debiera llegar a ser parte de las empresas, ya sea en los negocios, en la educación o en la salud pública. Dichos grupos participantes actuarían dentro de los distintos departamentos de la empresa y se interesarían por los problemas de su departamento en particular. En cuanto a las discusiones que se refieren a la empresa como un todo, se podrían llevar a cabo en todos los grupos y se anotarían todas las decisiones. Insisto, no hay que perder el tiempo en proponer detalles para esta clase de organización, ya que la elaboración de éstos requiere mucha experimentación.

Lo que reza para la participación en toda clase de empresas también reza para la vida política. En el estado nacional moderno, con su tamaño y complejidad, la idea de expresar la voluntad popular ha degenerado en una competencia entre los diversos partidos y entre los políticos profesionales, la mayoría de los cuales, en las elecciones,

ajustan su programa a lo que las encuestas públicas les dicen acerca de cómo ganar votos y, cuando son elegidos, actúan conforme a las distintas presiones que los afectan, de las cuales la voluntad de los votantes es sólo una, pero que, por lo demás, únicamente para unos cuantos va de acuerdo con su conocimiento de los asuntos, con su interés y con su convicción.

El hecho es que existe una sorprendente correlación entre la educación y la opinión política de los votantes. Los menos informados se inclinan más hacia soluciones irracionales y fanáticas, mientras que los más instruidos muestran una tendencia hacia soluciones más racionales y realistas. Dado que, por muchas razones, ni es factible ni deseable restringir el sufragio general en favor de los más instruidos, y dado que la forma democrática

de sociedad es superior a la forma autoritaria, la cual ofrece muy pocas esperanzas de que los filósofos se conviertan en reyes, existe a la larga sólo una oportunidad para el proceso democrático: adaptarlo a las condiciones del siglo XX por un proceso político a través del cual los votantes lleguen a estar informados de los problemas de su sociedad e interesados en ellos, tal como los miembros de una Asamblea Popular \* lo estarían respecto de los problemas de su ciudad. El desarrollo de las técnicas de comunicación puede llegar a ser muy útil en este proceso.

En resumen, un equivalente de la Asamblea Popular factible en una sociedad tecnológica podría ser el siguiente: formar una especie de Cámara de Diputados, compuesta por muchos miles de grupos del tamaño de una Asamblea Popular, que estaría bien informada y discutiría y tomaría decisiones acerca de los principios de las acciones políticas; sus decisiones formarían un nuevo elemento en los sistemas existentes de equilibrio entre los poderes; la técnica de computación permitiría anotar muy rápidamente las decisiones tomadas por los participantes en estas Asambleas Populares. A medida que la educación política creciera, llegarían a ser más y más parte de la toma de decisiones a un nivel nacional y estatal. Debido a que estas asambleas estarían basadas en la información y la discusión, sus decisiones serían fundamentalmente diferentes de las de un plebiscito o una encuesta pública.

Pero una condición para que haya siquiera la posibilidad de estos cambios es que el poder en Estados Unidos retorne a aquellos órganos a los que la Constitución ha hecho responsables del ejercicio del poder en diversas áreas. El complejo militar industrial amenaza con hacerse cargo de muchas funciones de las ramas legislativa y ejecutiva. El Senado ha perdido una gran parte de su papel constitucional en la modelación de la política exterior (del cual los esfuerzos valerosos e imaginativos del senador J. William Fulbright, Presidente del Comité de Relaciones Exteriores del Senado, han salvado cuanto ha sido posible); las fuerzas armadas han influido más que nunca en la delineación de la política. Considerando el tamaño de nuestro presupuesto de defensa, no es sorprendente que el Departamento de Defensa (y la Agencia Central de Inteligencia, que opera sin el control efectivo de otras ramas del sistema gubernamental) tienda a expandirse más y más.

Si bien esto es comprensible, constituye un peligro decisivo para nuestro sistema democrático, peligro que puede evitarse sólo mediante la firme expresión por parte de los votantes de su intención de reasegurar su voluntad.<sup>67</sup>

---

\* En el original *Town Meeting*, que es una asamblea general de votantes formada por los vecinos de una ciudad para tratar los asuntos referentes a ésta. [T.]

<sup>67</sup> Mientras revisaba este manuscrito, leí el testimonio del vicealmirante Hyman Rickover ante el Comité de Asuntos Exteriores del Senado, quien acusó a la burocracia civil del Departamento de Defensa de crear problemas de política

Pasando ahora de los problemas de la política y la economía a los de la cultura, encontramos que debe haber un cambio semejante también aquí: transformar la cultura pasiva del consumidor en una cultura activa, participante. Éste no es el lugar para entrar en detalles, pero la mayoría de los lectores entenderá la diferencia entre, por ejemplo, el arte para *espectadores* (semejante a los deportes para espectadores) y el arte *activo*, que se expresa en grupos pequeños de teatro, de danza, de música, de lectura, y en otras formas.

La misma cuestión que existe con respecto al arte de espectador *versus* el arte activo se aplica al ámbito de la enseñanza. Nuestro sistema educativo, cuya fachada es tan impresionante por el número de estudiantes que van a las universidades, no lo es tal en calidad. Hablando en general, la educación ha degenerado en una especie de herramienta para el avance social o, en el mejor de los casos, en el uso del conocimiento para la aplicación práctica al área del "acopio de alimento" de la vida humana. Hasta nuestra enseñanza en las artes liberales —en tanto que no se hace en el estilo autoritario del sistema francés— es dispensada en una forma enajenada y cerebral. No es extraño, entonces, que las mejores mentes de nuestros universitarios estén literalmente "hartas", porque están llenas pero no estimuladas. Ellos no están satisfechos con el alimento intelectual que obtienen en la mayoría de los casos, aunque afortunadamente no en todos, y en esta circunstancia tienden a descartar todos los libros, valores e ideas tradicionales. Es simplemente fútil quejarse de este hecho. Lo que hay que cambiar son las condiciones que lo originan, y este cambio puede ocurrir únicamente si la escisión entre la experiencia emocional y el pensamiento se reemplaza por una nueva unidad del corazón y el cerebro. Pero esto no se consigue por el método convencional y falto de imaginación de la lectura de cientos de grandes libros. Sólo se podrá lograr cuando los maestros mismos dejen de ser burócratas que ocultan su propia falta de vitalidad detrás del papel de impartidores burocráticos de conocimiento; esto es, cuando lleguen a ser —como Tolstoi dijo brevemente— "los condiscípulos de sus alumnos". Si el estudiante no se percata de la importancia de los problemas de la filosofía, la psicología, la sociología, la historia y la antropología en su propia vida personal y en la vida de su sociedad, únicamente los menos dotados pondrán atención a sus cursos. El resultado es que la aparente riqueza de nuestro empeño educativo no constituye más que un frente vacío que esconde una profunda falta de respuesta ante los mejores logros culturales de nuestra historia civilizada. Las exigencias de los estudiantes de todo el mundo por una mayor participación en la administración de las universidades y en la formulación de los planes de estudio son únicamente los síntomas más superficiales de la exigencia de una clase diferente de educación. Si la burocracia educativa no entiende este mensaje, perderá el respeto que recibe de los estudiantes y, por fin, el del resto de la población. Por otra parte, si se vuelve "vulnerable", abierta y responsiva a los intereses de los estudiantes, sentirá la satisfacción y la alegría que acompaña a la actividad significativa como recompensa.<sup>68</sup> Este humanismo

---

exterior al financiar y dirigir investigaciones en el terreno de la ciencia de la conducta y de la ciencia social en el extranjero: "Dada la vasta superioridad de recursos —el hecho de que incluso en tiempo de paz consiga la mayor parte de los impuestos cobrados por el Gobierno Federal— el Departamento de Defensa estaba destinado a llegar a ser el más influyente de todos los departamentos ejecutivos." (*New York Times*, Julio 19 de 1968.)

<sup>68</sup> Marx expresó sucintamente la naturaleza de la influencia no burocrática sobre la gente, de esta manera: "Supongamos que el *hombre es hombre* y que su relación con el mundo sea humana. Entonces el amor sólo se puede intercambiar por amor, la confianza por la confianza, etc. Si quieres gozar del arte, debes ser una persona artísticamente cultivada; si deseas influir en la demás gente, debes ser una persona que realmente estimule e impulse a otras. Cada una de tus relaciones con el hombre y con la naturaleza debe ser una *expresión específica*, correspondiente al objeto de tu voluntad, de tu vida *individual verdadera*. Si amas sin evocar el amor en reciprocidad, es decir, sino eres capaz, mediante la *manifestación* de ti mismo como ser humano que ama, de hacerte *digno de ser amado*, entonces tu amor es impotente y una desgracia." Para corregir el punto de vista falseado de que Marx considera que el hombre está motivado

de la educación no sólo se refiere, por supuesto, a la educación superior, sino que comienza con el Jardín de Niños y la Escuela Primaria. Que este método se puede aplicar incluso en la alfabetización de los campesinos pobres y de los habitantes de los barrios bajos ha sido demostrado por los métodos muy exitosos de alfabetización diseñados y aplicados en Brasil por el profesor P. Freire y ahora en Chile.

Al concluir esta discusión sobre la acción participatoria de los grupos cara a cara, insto al lector a no quedarse en la consideración de los méritos de las propuestas detalladas que he hecho. Se formularon únicamente como ilustraciones del principio de la idea de la participación y no porque piense que cualquiera de las sugerencias propuestas en sí ofrezca la mejor solución. Escribir en detalle sobre las varias posibilidades para formar grupos participatorios requeriría al menos otro libro, que sería solamente uno entre los muchos que pueden ser escritos por otros sobre el tema.

El proponer métodos de activación mediante la participación está dirigido a revitalizar el proceso democrático. Y se basa en la convicción de que la democracia norteamericana se debe fortalecer y revitalizar o se marchitará. No puede permanecer estática.

#### 4) *El consumo humanizado*

El objetivo de la activación del hombre en la sociedad tecnológica requiere otro paso tan importante y tan difícil como el reemplazar la estructura burocrática enajenada por el método de la administración humanista. Una vez más quiero pedir al lector que tome las siguientes propuestas sólo como ilustraciones de posibilidades deseables, no como objetivos y métodos definitivos.

Hasta el momento, nuestro sistema industrial ha seguido el principio de que se acepte indiscriminadamente todo lo que el hombre quiera o desee, y, de ser posible, que la sociedad satisfaga todos estos deseos. Hacemos algunas excepciones a este principio: por ejemplo, ciertas leyes restringen o incluso prohíben el uso del licor, sin tomar en cuenta el deseo de la persona de beber cuanto quiera; aún más estrictas son aquellas que están en contra de la ingestión de drogas, en donde incluso la posesión de drogas como la marihuana (cuyo grado de nocividad todavía está en discusión) se castiga severamente; también restringimos la venta y la exhibición de la llamada pornografía. Es más, nuestras leyes prohíben la venta de alimentos dañinos amparadas por el Acta de Alimentos y Drogas. En estas áreas hay un consenso general, cristalizado en las leyes estatales y federales, de que hay deseos que son nocivos al hombre y que no deben ser satisfechos a pesar de que la persona anhele la satisfacción de esos deseos. Ya el poder argüir que la llamada pornografía no constituye una amenaza real y que, además, la lascivia *escondida* de nuestros anuncios es por lo menos tan efectiva para despertar la codicia sexual como la pornografía abierta, reconoce el principio de que hay límites a la libertad de satisfacer los deseos subjetivos. Sin embargo, estas restricciones se basan esencialmente en sólo dos factores: el daño corporal y los vestigios de la moralidad puritana. Ya es tiempo de que empecemos a estudiar el problema total de las necesidades subjetivas y el de si su *existencia* es una razón suficientemente válida para satisfacerlas; a poner en duda y a examinar el principio generalmente aceptado de la satisfacción de todas las necesidades

---

principalmente por la avidez material, véase mi libro *Marx y su concepto del hombre* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962.) Cf. E. Fromm (ed.) : *Humanismo socialista* (Buenos Aires: Paidós, 1966), y los escritos de un gran número de marxistas humanistas de Europa y de Estados Unidos, así como de Yugoslavia, Checoslovaquia, Polonia y Hungría.

(siempre que no preguntemos por sus orígenes o por sus efectos)

Al tratar de encontrar soluciones adecuadas, nos encontramos con dos obstáculos poderosos. Primero, los intereses de la industria, cuya imaginación encienden demasiados hombres enajenados que no pueden pensar en productos que ayudarían a hacer al ser humano más activo en vez de más pasivo. A más de esto, la industria sabe que a través de la publicidad se pueden crear necesidades y anhelos que se calculan por adelantado, de manera que haya poco riesgo de perder dinero si se sigue el método seguro de crear necesidades y de vender los productos que las satisfagan.

La otra dificultad reside en un cierto concepto de la libertad que está obteniendo una importancia cada vez mayor. La libertad de más relieve en el siglo XIX era la libertad de usar la propiedad y de invertir en ella en tal forma que permitiera beneficios. Puesto que los administradores de las empresas eran al mismo tiempo los dueños, sus propias motivaciones adquisitivas los hacían apoyar esta libertad del uso y de la inversión del capital. A mediados del siglo XX, la mayoría de los estadounidenses no poseen gran cosa, aun cuando hay un número relativamente grande de gente que amasa grandes fortunas. El norteamericano medio es un empleado y se le satisface relativamente con pequeños ahorros en efectivo, en acciones, en bonos o en seguros de vida. Para él, la libertad de inversión del capital es un asunto relativamente menor; e incluso para la mayoría de la gente que puede comprar acciones, esa libertad es una forma azarosa de juego en la que son aconsejados por informadores de inversiones o simplemente confían en los fondos de inversiones mutuas. Pero el sentimiento real de libertad reside hoy en otra esfera, la del consumo. En esta esfera todos, excepto aquellos que viven una existencia por abajo del promedio, experimentan la *libertad del consumidor*.

He aquí, entonces, a un individuo que es impotente para tener cualquier influencia — más allá de la marginal— en los asuntos del Estado o de la empresa en que está empleado. Este individuo tiene un jefe, y éste tiene su jefe, y el jefe de su jefe tiene otro jefe, y sólo quedan unos cuantos individuos que no tienen jefe y que no obedecen al programa de la máquina administrativa de la cual son parte. Pero, ¿qué poder tiene como consumidor? Existen docenas de marcas de cigarrillos, de pastas dentífricas, de jabones, de desodorantes, de radios, de televisores, de programas de cine y de televisión, etc., etc. Y todas estas cosas buscan su preferencia. Están ahí "para su placer". El es libre de preferir una en vez de la otra, olvidando que no hay diferencias esenciales. Aunque esta libertad de otorgar su preferencia a su producto favorito le produce una sensación de potencia. El hombre que es impotente desde una perspectiva humana se vuelve potente, pero como comprador y consumidor. ¿Puede hacerse algún intento de restringir esta sensación de potencia limitando la libertad de elección en el consumo? Parece razonable suponer que es posible hacerlo bajo una sola condición: que el clima entero de la sociedad cambie y le permita al hombre ser genuinamente activo y estar genuinamente interesado en sus asuntos individuales y sociales y, por consiguiente, menos necesitado de esa falsa libertad de ser el rey del supermercado.<sup>69</sup>

El intento de poner en duda el patrón del consumo ilimitado tropieza con otra dificultad. El consumo compulsivo compensa la angustia. Como antes lo indiqué, la necesidad de este tipo de consumo emana de la sensación de vaciedad interna, de desesperanza, de confusión y de tensión. "Ingiriendo" los artículos de consumo, el individuo se reasegura de que *es él*, por decirlo así. Una buena parte de la angustia se

---

<sup>69</sup> Un sentimiento similar de poder existe en el votante, que puede escoger entre los diversos candidatos que buscan su simpatía, o en el fanático de las estrellas cinematográficas, que experimenta el poder de crear o destruir a su ídolo.



volvería manifiesta si el consumo se redujera. La resistencia contra el posible despertar de la angustia se traduce en una falta de disposición para reducir el consumo.

El ejemplo más notable de este mecanismo se encuentra en la actitud pública hacia el consumo de cigarrillos. A pesar de los peligros bien conocidos para la salud, la gran mayoría continúa consumiendo cigarrillos. ¿Será que prefieren arriesgarse a una muerte más temprana que privarse del placer? Un análisis de la actitud de los fumadores muestra que esto es en gran medida una racionalización. El consumo de cigarrillos desahoga la tensión y la angustia ocultas, y la gente prefiere arriesgar su salud que enfrentarse con su ansiedad. Sin embargo, cuando el proceso cualitativo del vivir llegue a ser más importante de lo que es ahora, muchos individuos dejarán de fumar o de consumir en exceso, no por su salud física, sino porque solamente cuando encaran sus angustias pueden encontrar modos de vivir más productivos. (De paso diremos que la mayoría de los apremios de placer, incluyendo el sexo, si son compulsivos, no son causados por el deseo de placer, sino por el deseo de evitar la angustia.)

Si el problema de los límites del consumo es tan difícil de evaluar, se debe a que, incluso en la sociedad opulenta de Estados Unidos, no todas las necesidades legítimas están colmadas. Esto es verdad al menos para un 40 por ciento de la población. ¿Cómo podemos siquiera pensar en reducir el consumo cuando su nivel óptimo no ha sido alcanzado? La respuesta a esta pregunta debe guiarse por dos consideraciones: primera, que en el sector opulento ya se ha alcanzado el punto del consumo perjudicial; segunda, que el objetivo del consumo siempre en ascenso crea, aun antes de alcanzar el nivel óptimo de consumo, una actitud de avidez, en la cual se anhela no solamente colmar las necesidades legítimas, sino que se sueña con aumentar infinitamente los deseos y satisfacciones particulares. En otras palabras, la idea del alza ilimitada de la curva de producción y de consumo contribuye grandemente al desarrollo de la pasividad y la avidez del individuo, aun antes de que se alcance la cúspide del consumo.

A pesar de estas consideraciones, creo que la transformación de nuestra sociedad en otra que esté al servicio de la vida debe cambiar el consumo y, por tanto, cambiar indirectamente el patrón de producción de la actual sociedad industrial. Tal cambio obviamente vendría no como un resultado de disposiciones burocráticas, sino de las investigaciones, la información, la discusión y las decisiones realizadas por la población (educada para percatarse del problema de la diferencia entre las necesidades que fomentan la vida y aquellas que la obstruyen). El primer paso en esta dirección sería efectuar estudios que, según lo que sé, nunca se han realizado seriamente, estudios que tratarían de distinguir estas dos clases de necesidades. Un grupo de psicólogos, sociólogos, economistas y representantes del público consumidor podrían llevar a cabo un estudio de las necesidades "humanas", esto es, las que procuran el crecimiento y la alegría del hombre, al igual que de aquellas necesidades artificiales sugeridas por la industria y su propaganda con el fin de lograr dividendos para sus inversionistas. Como en muchos otros problemas, la cuestión no es tanto la dificultad de determinar la diferencia entre estos dos tipos de necesidades y de ciertos tipos intermedios, sino más bien el planteo de una cuestión extremadamente importante que puede salir a relucir solamente si los científicos sociales comienzan a interesarse en el hombre en vez de hacerlo en el pretendido funcionamiento correcto de nuestra sociedad o en su papel de apologistas de ella.

Se puede introducir una consideración general en este punto respecto del concepto de la felicidad. El término "felicidad" tiene una larga historia, aunque éste no es el lugar para ventilar el significado del concepto desde su derivación del hedonismo griego hasta

su uso contemporáneo. Baste decir que lo que la mayoría de la gente experimenta como felicidad hoy día es, en realidad, un estado de completa satisfacción de sus deseos, sin tomar en cuenta su calidad. Y al concebírsela en este sentido pierde las características importantes que la filosofía griega le dio, a saber, que la felicidad no es un estado de satisfacción de necesidades puramente subjetivas sino de aquellas necesidades que tienen una validez objetiva en función de la existencia total del hombre y de sus potencialidades. Hartamos mucho mejor en pensar en la alegría y en la intensa vivacidad que en la felicidad. La persona sensible, no sólo en una sociedad irracional sino también en la mejor de todas las sociedades, no puede eludir sentirse profundamente entristecida por las tragedias inevitables de la vida. Tanto la alegría como la tristeza son experiencias ineludibles para el individuo sensible y vivaz. La felicidad en su sentido actual comúnmente implica un estado agradable y superficial de saciedad antes que una condición concomitante de la plenitud de la experiencia humana. Puede decirse que la "felicidad" es una forma enajenada de la alegría.

¿Cómo puede ocurrir semejante cambio en el patrón de consumo y de producción? Para empezar, es factible que muchos individuos hagan la experiencia de cambiar el patrón de consumo. Hasta cierto punto, esto ya ha sido realizado en pequeños grupos. Lo decisivo aquí no es el ascetismo o la pobreza, sino el consumo que afirme la vida frente a aquel que la niega. Esta distinción se puede hacer únicamente teniendo bien presente lo que es la vida, lo que es la disposición activa, lo que es estimulante, y lo que es lo opuesto. Un vestido, un objeto de arte, una casa pueden estar en una o en otra categoría. El vestido que sigue los lineamientos de la moda lanzada por los intereses económicos de los fabricantes y sus funcionarios de relaciones públicas es del todo diferente a aquel que es hermoso o atractivo a la vez que el resultado de la elección y el gusto personales. Los fabricantes bien podrían vender sus productos a las damas que prefieren consumir los diseños que les gustan y no los que les imponen. Lo mismo sucedería con los objetos de arte y con toda clase de goce estético. Si las obras de arte perdieran su función de símbolos de rango o de inversiones de capital, el sentido de la belleza tendría oportunidad de ver un nuevo desarrollo. Lo innecesario o la promoción mercantilista estarían fuera de lugar. El automóvil privado, si llegara a ser un vehículo útil de transportación y no un símbolo de rango, cambiaría de significado. Ciertamente no habría razón para comprarse uno nuevo cada dos años, y la industria se vería forzada a hacer varios cambios drásticos en la producción. Para ponerlo en su expresión más simple: hasta ahora, el consumidor ha permitido e incluso ha invitado a la industria a lavarle el cerebro o a controlarlo. El consumidor tiene la oportunidad de llegarse a percatar de su poder sobre la industria dándole vueltas y obligándola a producir lo que él quiere o a sufrir pérdidas considerables por los productos que él rechace. La *revolución del consumidor* en contra del dominio de la industria está todavía por venir. Es perfectamente posible y sus consecuencias son de largo alcance, a menos que la industria tome el control del Estado e imponga su derecho a manipular al consumidor.

Una medida posterior serían las restricciones legales a los métodos presentes de la publicidad. Este punto casi no necesita una explicación: se refiere a toda esa publicidad semihipnótica e irracional que se ha desarrollado en las últimas décadas. Ello se podría llevar a cabo por una simple ley, como aquella que dispuso que los fabricantes de cigarrillos colocaran un aviso de peligro para la salud sobre las cajetillas,<sup>70</sup> o bien como

---

<sup>70</sup> Mientras revisaba este manuscrito, leí que una oficina federal había propuesto una ley que persigue prohibir completamente la publicidad de los cigarrillos a través de la radio y la televisión.

los anuncios fraudulentos o engañosos dentro del comercio interestatal, especialmente los anuncios falsos respecto del alimento, las medicinas y los cosméticos, son prohibidos por los estatutos federales.<sup>71</sup> Que tal ley logre ser promulgada contra las fuerzas combinadas

de la industria publicitaria, la prensa, la radio, la televisión y, sobre todo, contra esa parte de la industria para la cual la publicidad hipnótica es un aspecto importante de su planificación y su producción, depende de ciertos cambios en nuestro proceso democrático, principalmente de si los ciudadanos tienen oportunidad de informarse, y de debatir y discutir este problema, y de si, el poder de éstos es superior al de las camarillas y aquellos miembros del Congreso influidos por estas camarillas.

¿No sería bueno darle una nueva dirección a la producción en sí? Suponiendo que los mejores expertos y una opinión pública iluminada llegaran a la conclusión de que la producción de ciertos artículos es preferible a la de otros en bien de la población como un todo, ¿podría la libertad de la empresa para producir aquello que le acarrea más provecho o que requiere menos visión, experimentación y osadía ser restringida dentro del marco de nuestra Constitución? Legalmente, esto no es hoy un gran problema. Mientras que en el siglo XIX tal cambio hubiera requerido la nacionalización de la industria, en la actualidad se puede lograr mediante leyes que no necesitan alterar nuestra Constitución. La producción de cosas "útiles" podría ser postergada y la producción de cosas inútiles e insalubres desalentada mediante leyes de impuestos que favorezcan a aquellas industrias que estén de acuerdo en ajustar su producción al patrón de una sociedad sana en vez de seguir el que busca el "lucro a todo trance". El gobierno podría influir en la producción adecuada por medio de préstamos o, en ciertos casos, mediante empresas descentralizadas que abrieran el camino a la iniciativa privada, una vez que se probara la factibilidad de la inversión provechosa.

Aparte de esto, en lo que han insistido gran número de escritores —en particular John Kenneth Galbraith— es en la importancia de la inversión creciente en el sector público en relación a la inversión en el sector privado. Todas las inversiones en el sector público, como el transporte, la vivienda, las escuelas, parques, teatros, etc., tienen un doble mérito: el de satisfacer las necesidades adaptadas a la vivacidad y el crecimiento del hombre y el de desarrollar un sentido de solidaridad y no de avaricia y envidia y, por tanto, de competencia con los demás.

Estas observaciones sobre el consumo nos conducen a un último punto que desearía señalar aquí: la conexión entre el ingreso y el trabajo. Nuestra sociedad, como muchas otras del pasado, ha aceptado el principio "el que no trabaja, no come". (El comunismo ruso ha elevado este viejo principio a un precepto "socialista" parafraseándolo de una manera un tanto diferente.) El problema no es que las personas cumplan su responsabilidad social contribuyendo al bienestar común. En efecto, en aquellas culturas que han aceptado explícita o implícitamente esta norma, el rico, que no tiene que trabajar, está excluido de este principio, y su definición de un caballero es "un hombre que no tiene que trabajar con el fin de ganarse la vida". El problema es que todo ser humano tiene el derecho inalienable de vivir, independientemente de que realice o no un deber social. El trabajo y todas las demás obligaciones sociales deben ser lo bastante atractivas como para incitar al hombre a que acepte su parte de responsabilidad social, pero no se le debe obligar a hacerlo bajo la

---

<sup>71</sup> Agradezco una comunicación personal del Subprocurador General Frank W. Wozenkraft en relación con las leyes existentes.

amenaza de dejarse morir de hambre. Si este último principio se aplicase, la sociedad no necesitaría revestir al trabajo de atractivos ni ajustar su sistema a las necesidades humanas. Es verdad que en muchas sociedades del pasado, la desproporción entre el tamaño de la población y las técnicas de producción de que disponían no permitió que se renunciara al principio de lo que es, de hecho, el trabajo forzado.

En la sociedad industrial opulenta no hay tal problema y, sin embargo, aun los miembros de las clases media y alta se ven forzados a seguir las normas establecidas por el sistema industrial por el temor de perder sus empleos. Nuestro sistema industrial no les confiere toda la libertad que podría darles. Si ellos pierden su trabajo debido a que les falta el "espíritu adecuado" —lo que significa que son demasiado independientes, que expresan opiniones impopulares, que se casan con la mujer "equivocada"— tendrán gran dificultad en encontrar otro trabajo de igual rango, y conseguir un empleo de rango inferior implica que ellos y sus familias sienten que su personalidad ha sido degradada. Pierden, así, los nuevos "amigos" que habían ganado en el proceso del ascenso; temen al escarnio de sus esposas y a la pérdida del respeto de sus hijos.

El objetivo que quiero alcanzar es que se sostenga el principio de que una persona tiene el derecho inalienable de vivir, derecho que no conlleva condiciones y que implica el derecho de recibir las comodidades básicas necesarias para la vida, el derecho de educación y de atención médica. Ella tiene derecho de ser tratada tan bien al menos como el dueño de un animal doméstico trata a éste, el cual no necesita "probar" nada a fin de que lo alimenten. Suponiendo que se admitiera este principio, si un hombre, una mujer o un adolescente pudieran estar seguros de que nada de lo que hagan pondrá en peligro su existencia material, el imperio de la libertad humana se enriquecería inmensamente. La aceptación de este principio también permitiría al individuo cambiar de ocupación o profesión usando uno o más años en prepararse para una nueva y, en cuanto a él, más adecuada actividad. Sucede que la mayoría de las personas toman decisiones acerca de su carrera a una edad en la que no tienen suficiente experiencia ni juicio para saber cuál es la actividad más de acuerdo con ellas. Tal vez a mediados de los treinta años abran los ojos al hecho de que es demasiado tarde para comenzar la actividad que ahora saben que hubiera sido la elección acertada. Por otra parte, a ninguna mujer se la obligaría a permanecer infelizmente casada por no haber tenido lo necesario para prepararse para un empleo con el cual hubiera podido ganarse el sustento. Tampoco se obligaría a ningún empleado a aceptar condiciones que sean degradantes o desagradables para él si supiera que no se moriría de hambre durante todo el tiempo en que buscara un trabajo más de su gusto. Este problema de ningún modo se resuelve mediante el desempleo o el subsidio público. Como muchos lo han reconocido, los métodos burocráticos usados aquí son a tal grado humillantes que mucha gente teme estar dentro del sector de población de ayuda pública, y este temor es suficiente para privarlos de la libertad de no aceptar ciertas condiciones de trabajo.

¿Cómo se podría llegar a realizar este principio? Varios economistas han sugerido como solución un "ingreso anual garantizado" (a veces llamado "impuesto negativo al ingreso").<sup>72</sup> El ingreso anual garantizado tendría que estar definitivamente por debajo del más bajo ingreso de trabajo con el fin de no despertar resentimiento y enojo en aquellos que trabajan. Sin embargo, el ingreso mínimo actual resulta demasiado bajo para satisfacer las legítimas pretensiones de llevar una digna existencia de hombre. El ingreso tope para los desempleados, los ancianos y los enfermos tendría que elevarse para no hacer

---

<sup>72</sup> Cf. Robert Theobald (ed.), *The Guaranteed Annual Income*; también las proposiciones hechas por Milton Friedman, James Tobin y el diputado Melvin Laird de Wisconsin, que ha presentado un proyecto de ley que incorpora lo más sobresaliente del plan Friedman.

degradante el ingreso garantizado. E, igualmente, si de lo que se trata es de garantizar una base material modesta pero adecuada, el nivel presente de salarios tendría que mejorarse considerablemente. Es factible determinar un nivel mínimo de vida que sea tan alto como el nivel mínimo actual para contar con una base material modesta y adecuada. Todo aquel, sin embargo, que se sintiere atraído por un género de vida más regalado estaría en libertad de alcanzar un nivel de consumo más alto.

El ingreso anual garantizado podría también servir, como algunos economistas han observado, como un importante principio regulador de la economía. "Lo que necesitamos —escribe C. E. Ayres— es un dispositivo que pueda ser instituido permanentemente como un principio común de nuestra economía industrial, por medio del cual la demanda se puede mantener al parejo con una oferta en constante crecimiento. La garantía de un ingreso básico a todos los miembros de la comunidad, independiente de los emolumentos de trabajo, como la actual garantía de los pagos del seguro social para todas las personas mayores de 72 años, proporcionaría ese flujo de la demanda efectiva que la economía requiere cada vez más desesperadamente."<sup>73</sup>

Meno Lovenstein dice en un artículo sobre el ingreso garantizado y la economía tradicional: "Un economista, incluso el tradicionalista, debiera ser capaz, más que ninguna otra persona, de examinar su análisis de los mecanismos de elección y de ver cuán limitado, aunque esencial, es un instrumento. Como a muchas de las propuestas para erigir un nuevo pensamiento, al concepto del ingreso garantizado debiera dársele la bienvenida como un desafío a la teoría antes de que se convierta en un programa para la acción."<sup>74</sup>

La proposición del Ingreso Anual Garantizado tiene que habérselas con la objeción de que el hombre es perezoso y no querría trabajar si se aboliera el principio de "trabajar o morir". De hecho, esta suposición está equivocada. Una evidencia abrumadora muestra que el hombre tiende de modo intrínseco a ser activo, y que la pereza es un síntoma patológico. Bajo el sistema de "trabajo forzado", donde se pone poca atención a lo atractivo del trabajo, el hombre busca escapar de él aunque sea por corto tiempo. Si todo el sistema social se cambiara de tal manera que la coacción y la amenaza se eliminaran de la obligación de trabajar, sólo una minoría de gente enferma preferiría no hacer nada. Es muy posible que una cierta minoría escogiera hacer lo que sería el equivalente de una vida monástica, dedicándose completamente a su desarrollo interno, a la contemplación o al estudio. Si la Edad Media podía darse el lujo de tolerar la vida monástica, ciertamente nuestra opulenta sociedad tecnológica es mucho más capaz de dárselo. Sin embargo, el principio entero se echaría por la borda tan pronto como se introdujeran métodos burocráticos que necesitaran que la gente tuviera que probar que hizo un "buen uso" de su tiempo.

Hay una variante específica del principio del ingreso garantizado, la cual, aunque es probable que no se acepte en la actualidad, constituye un principio importante. Me refiero al principio de que los requisitos mínimos para una vida digna no se obtengan con base en el dinero en efectivo sino como productos y servicios libres que no requieran pago. Hemos aceptado este principio para la educación primaria, y tampoco se necesita pagar por el aire que se respira. Podría comenzarse por extender este principio a toda la educación superior, que se volvería completamente gratuita fijando un estipendio para cada estudiante, y con lo cual éste gozaría del acceso gratuito a la

---

<sup>73</sup> C. E. Ayres, "Guaranteed Income: An Institutional View", en *The Guaranteed Annual Income*, Robert Theobald (ed.) (Nueva York: Doubleday & Co., Inc., 1967), p. 170.

<sup>74</sup> Meno Lovenstein, "Guaranteed Income and Traditional Economics", *ibid.*, p. 124.

educación. También podemos extenderlo en otra dirección, a saber, la obtención gratuita de necesidades básicas, comenzando, tal vez, por el alimento y el transporte gratuitos. Finalmente se podría extender a todas las necesidades que constituyen la base mínima material para una vida digna. No es necesario añadir que esta visión es utópica en lo que respecta a su realización en un futuro próximo. Pero es una idea racional, psicológica y económicamente, que lograría un estado mucho más avanzado de la sociedad.

El recomendar a muchos de los norteamericanos ricos que comiencen a desligarse del proceso sin límite y cada vez más insensato del consumo en ascenso, requiere al menos un breve comentario acerca de las implicaciones estrictamente económicas de tal sugerencia. La pregunta es sencillamente esta: ¿Es técnica y económicamente posible que la economía permanezca fuerte y estable en la ausencia de niveles de consumo cada vez más altos?

Resulta aquí que la sociedad estadounidense no es tan rica, al menos para el 40% de la población, y un gran sector del 60% restante no sobreconsume. De aquí que la cuestión, en este momento, no sea restringir el crecimiento del nivel de producción, sino guiar el consumo. Con todo, se debe plantear la cuestión de si, una vez que se alcance el nivel de consumo legítimo para toda la población, cualquiera que sea éste (incluyendo la producción que ayuda a las naciones pobres), y considerando el incremento de la producción correspondiente al incremento de la población, hay un punto en el que la producción llegaría a ser estacionaria; o si debemos, por razones económicas, tener por meta el incremento sin límite de la producción, que también significa incrementar el consumo.

Es preciso que los economistas y los planificadores comiencen a estudiar el problema, aun cuando por el momento no parezca tan urgente desde un punto de vista práctico. Mientras nuestra planificación esté orientada hacia un incremento sin límite de la producción, nuestro pensamiento y nuestras prácticas económicas estarán influidos por esta meta. Ya esto es importante en las decisiones sobre la tasa de crecimiento de la producción anual. El objetivo de la tasa de máximo crecimiento económico se acepta como un dogma, debido sin duda a la urgencia de las necesidades reales y también al principio cuasi religioso del aumento ilimitado de la producción como la meta de la vida que llamamos "progreso", la versión industrial del cielo.

Es interesante notar que en los antiguos escritos de economistas políticos del siglo xix se vio con claridad que el proceso económico de una producción cada vez mayor era un medio para obtener un fin y no un fin en sí mismo. Una vez que se hubiera alcanzado un patrón justo de vida material, se confiaba en que las energías productivas tomarían de nuevo el camino del verdadero desarrollo humano de la sociedad. La meta de producir más y más cosas materiales como el fin último y total de la vida no les fue extraño. John Stuart Mill escribió:

La soledad, en el sentido de estar con frecuencia a solas, es esencial para toda profundización de la meditación o del carácter; y la soledad, en presencia de la belleza y la grandiosidad naturales, es la cuna de pensamientos y de aspiraciones que no sólo son buenos para el individuo, sino que la sociedad enfermaría sin ellos. Ni produce tampoco mucha satisfacción contemplar un mundo que no deja nada a la actividad espontánea de la naturaleza; que ha puesto en cultivo cada porción de terreno susceptible de dar alimentos para seres humanos; que ha arado cada erial florido o prado natural, exterminado a todo cuadrúpedo o pájaro no domesticado para uso del

hombre como rivales que disputan el alimento, y arrancado de raíz cada seto o árbol superfluo, y en el que apenas queda un sitio donde pueda crecer un arbusto silvestre o una flor sin que se les destruya como una mala hierba en nombre del adelanto agrícola. Si la tierra ha de perder toda esa gran parte de su amenidad que debe a cosas que el crecimiento ilimitado de la riqueza y de la población extirparían de su superficie con la mera finalidad de permitirle sostener una población más numerosa, pero no mejor ni más feliz, confío sinceramente en que, para el bien de la posteridad, ¡a humanidad se contentará con permanecer estacionaria, mucho antes que la necesidad la obligue a ello.

Casi no será necesario advertir que una condición estacionaria del capital y de la población no implica un estado estacionario del adelanto humano. Sería más amplio que nunca el campo para todo tipo de cultura del entendimiento y para el progreso moral y social; habría las mismas posibilidades de perfeccionar el Arte de Vivir, y muchas más probabilidades de hacerlo, cuando los espíritus dejen de estar absorbidos por el arte de ponerse a la delantera.<sup>75</sup>

Al discutir el consumo que hace "poco o nada para volver la vida más noble o, verdaderamente, más feliz", Alfred Marshall afirma: "Y aunque es verdad que el acortar las horas de trabajo reduciría en muchos casos el dividendo nacional y los salarios bajos, sin embargo, probablemente estaría bien que la mayor parte de la gente trabajara bastante menos siempre que la consecuente pérdida de ingreso material pudiera afrontarse exclusivamente abandonando todos los niveles sociales los métodos menos valiosos de consumo y siempre que los individuos pudieran aprender a usar su tiempo de descanso."<sup>76</sup>

Es fácil descalificar a estos autores tachándolos de anticuados, románticos, y demás. Pero el pensamiento y la planificación del hombre enajenado no son mejores sólo porque sean muy recientes o estén más dentro de los lineamientos de los principios de programación de nuestra tecnología. Justamente debido a que hoy tenemos condiciones mucho mejores para la planificación, podemos ponerle mayor atención a las ideas y valores que ridiculizamos desde el punto de vista del espíritu de la primera mitad de esta centuria.

La cuestión teórica a plantear es entonces: ¿Es posible tener un sistema económico relativamente estacionario bajo las condiciones de los métodos tecnológicos modernos? Y si es así, ¿cuáles son las condiciones y las consecuencias?

Únicamente deseo hacer algunas observaciones generales. Si, por ejemplo, hoy recortáramos el consumo deshumanizador innecesario, ello significaría menos producción, menos empleo, y un menor ingreso y una ganancia menor en ciertos sectores de la economía. Evidentemente, si esto se hiciera a la fuerza, sin planificación, etc., causaría penalidades extremas a la economía como un todo y a los grupos específicos de personas. Lo que se requeriría es un proceso planeado de extensión de las horas de descanso en todas las áreas de trabajo, de reentrenamiento de la gente y de redesplicio de algunos recursos materiales. Se necesitaría tiempo y, por supuesto, la planificación tendría que ser social en lugar de privada, ya que ninguna industria podría organizar y cumplimentar un plan que afectara a vastos sectores de la economía. Dada la planificación apropiada, la reducción del ingreso y la ganancia totales no parecería

<sup>75</sup> J. S. Mill, *Principios de economía política* (México: Fondo de Cultura Económica, 2ª edición revisada, 1951), p. 643.

<sup>76</sup> Alfred Marshall, *Principles of Economics*, 8ª edición (Londres: Macmillan, 1966), p. 599.

ser un problema insuperable, puesto que la necesidad del ingreso se reduciría con la baja del consumo.

A medida que nuestro potencial productivo ha ido aumentando, hemos sido enfrentados a elegir entre tener mucho menos trabajo con un constante nivel de producción y de consumo, o tener una producción y un consumo mucho más altos con un nivel firme de trabajo. Algo a regañadientes, hemos elegido una mezcla de ambas cosas. Se ha aumentado la producción y el consumo y al mismo tiempo se han reducido las horas de trabajo y se ha abolido, en gran parte, el trabajo de menores de edad. Esta elección no fue dictada por la necesidad técnica, sino que fue el resultado de la modificación de actitudes sociales y de la lucha política.

Cualquiera que sea el mérito de estas sugerencias, resultan de poca importancia en comparación con lo que puedan los economistas responder ante la pregunta sobre la posibilidad de una sociedad tecnológica estacionaria.

El hecho importante es que los especialistas se planteen este problema, y sólo lo harán si ven la trascendencia de la pregunta. No debemos olvidar que la principal dificultad puede residir no en los aspectos económicos y técnicos del problema sino en sus aspectos políticos y psicológicos. Los hábitos y las maneras de pensar no se doblegan fácilmente, y puesto que muchos intereses de grupos poderosos sostienen una verdadera contienda en mantener y acelerar el tráfico del consumo, la lucha para cambiar el patrón será dura y larga. Como se ha dicho muchas veces, el punto más sobresaliente en este tiempo es el de que fijemos un comienzo.

Una observación final sobre este asunto es la de que no estamos solos en nuestra fijación del consumo material; otras naciones occidentales, la Unión Soviética y las naciones europeas del Este también parecen estar atrapadas en la misma trampa destructiva. Basta con recordar la jactancia rusa de que enterrarán a Estados Unidos con sus lavadoras, y refrigeradores, etc. El verdadero reto no es comprometerlos en la carrera equivocada, sino, trascendiendo esta etapa del desarrollo social, desafiarlos a construir una sociedad genuinamente humana, que no será definida ni medida por el número de automóviles o de aparatos de televisión.

En tanto que esta cuestión de alcanzar un nivel de producción estacionario es en este momento esencialmente teórica, hay una muy práctica que podría presentarse si los consumidores se propusieran reducir el consumo para satisfacer sus auténticas necesidades de seres humanos. Si esto sucediera, la tasa actual de crecimiento económico se podría conservar encauzando y transfiriendo la producción de cierto consumo privado "innecesario" hacia formas más humanas de consumo social.

Aquí las necesidades son claras y han sido anotadas por varios analistas y escritores contemporáneos. Una lista parcial de actividades incluiría: una reconstrucción de mucho del espacio vital de la nación (millones de nuevas viviendas), una vasta expansión y mejoramiento de la educación y de la salud públicas, el desarrollo de sistemas urbanos e intercity de transportación pública, decenas de millares de pequeños y grandes proyectos recreativos en las comunidades norteamericanas (parques, campos de juego, albercas, etc.), un amplio inicio del desarrollo de la vida cultural, llevando el drama, la música, la danza, la pintura, la filmación de películas, etc., a cientos de millares de comunidades y a millones de vidas que por lo común no tienen experiencia real de esta dimensión de la existencia humana.

Todos estos esfuerzos involucran producción física y el desarrollo de extensos recursos humanos. Tales proyectos tienen la virtud inmediata de atacar los problemas específicos de las minorías pobres, al mismo tiempo que comprometer la imaginación y las energías de



los que no son pobres. Y asimismo suavizan, de no eliminarlos completamente, los problemas creados por el recorte del consumo. Se requeriría, por supuesto, una planificación nacional económica y social si los programas de este alcance fueran a llevarse a cabo, ya que involucrarían cambios sustanciales en el uso de los recursos humanos y materiales. Resultado principal de tales esfuerzos sería mostrar que en verdad estábamos moviéndonos hacia una comunidad genuinamente humana. Y se daría otro gran paso hacia la creación de una sociedad viva y comprometida, si garantizáramos que, en cada aspecto de tales programas, la gente y las comunidades comprendidas se harían responsables del desarrollo y cumplimiento del proyecto. A nivel nacional, resulta necesaria una legislación competente a más del financiamiento adecuado, pero dado este mínimo de importancia absoluta, el principio primario sería la participación pública y la diversidad de proyectos máximos.

En tal cambio del sector privado de consumo al público, el gasto privado se reduciría a medida que entradas mayores se desviasen hacia impuestos más altos, y habría un cambio medible del consumo privado deshumanizante a nuevas formas de consumo público que comprometerían a la gente en actividades creativas de la comunidad. No es necesario decir que tal cambio requeriría una planificación cuidadosa para evitar vuelcos severos en el sistema económico; en este respecto, encaramos el mismo problema al transformar la producción de armamentos en una producción de tiempos de paz.

##### 5) *La renovación psicoespiritual*

Hemos argüido a través de todo el libro que el sistema Hombre no funciona adecuadamente si sólo se satisfacen sus necesidades materiales, garantizando así su supervivencia fisiológica pero no aquellas necesidades y facultades específicamente humanas, como el amor, la ternura, la razón, la alegría, etc.

Cierto es que, dado que también es un animal, el hombre, en primer lugar, precisa satisfacer sus necesidades materiales. Mas su historia es un registro de la búsqueda de sus necesidades supervivenciales a la vez que una expresión de las mismas, tal como se revelan en la pintura y la escultura, en el mito y el drama, en la música y la danza. La religión fue históricamente, aparte del arte, la que incorporó estos aspectos de la existencia humana. Pero con el crecimiento de la "nueva ciencia", la religión, en sus formas tradicionales, se hizo cada vez menos efectiva, apareciendo el peligro de que se perdieran los valores que en Europa estaban anclados en un marco de referencia teísta. Dostoievski expresó este temor en su famosa aseveración: "Si Dios no existe, todo está permitido." Ya en los siglos XVIII y XIX, algunos hombres percibieron la necesidad de crear un equivalente de lo que en el pasado significara la religión. Robespierre, por ejemplo, intentó crear una nueva religión artificial, pero hubo de fracasar debido a que el trasfondo de materialismo iluminista y el culto idolátrico a la posteridad que lo inspiraban, no le permitieron discernir los elementos básicos que eran necesarios para fundar una nueva religión, aun en el caso de que hubiere sido posible hacerlo. De manera semejante, las ideas de Comte acerca de una nueva religión y su positivismo hicieron igualmente imposible alcanzar una respuesta satisfactoria. En muchos respectos, el socialismo de Marx fue, en el siglo XIX, el más importante movimiento religioso popular, aunque formulado en términos seculares.

El pronóstico de Dostoievski de que todos los valores éticos se derrumbarían al dejarse de creer en Dios llegó a cumplirse sólo parcialmente. Aquellos valores éticos de la sociedad

moderna que la ley y la costumbre aceptan generalmente, tales como el respeto a la propiedad, a la vida individual y otros principios parecidos, permanecieron intactos. Pero aquellos valores que van más allá de los requisitos de nuestro' orden social, en realidad, perdieron su influencia y su peso. Dostoievski, sin embargo, estaba equivocado en otro sentido más importante. Los desarrollos habidos en los últimos diez años, especialmente en los pasados cinco, en toda Europa y en América han mostrado una fuerte tendencia hacia los valores más profundos de la tradición humanística. Esta nueva búsqueda de una vida significativa no surgió únicamente entre grupos pequeños y aislados, sino que llegó a ser todo un movimiento en países de estructuras sociales y políticas enteramente diferentes, así como dentro de la Iglesia Católica y la Iglesia Protestante. Lo que es común en este nuevo movimiento entre los creyentes y los no creyentes es la convicción de que los conceptos son secundarios a las acciones y a las actitudes humanas.

Este punto se puede ilustrar con un relato jasídico. Una vez le preguntaron a un discípulo de un maestro jasídico: "¿Por qué vas a escuchar al maestro? ¿Es para oír sus palabras de sabiduría?" Y la respuesta no se hizo esperar: "¡Oh, no; voy a ver cómo se ata sus sandalias!" Creo que esto no requiere mayor explicación. Así, lo que importa en una persona no es el conjunto de ideas u opiniones que acepta, sea porque ha estado expuesto a ellas desde la infancia o porque constituyen patrones convencionales de pensamiento, sino el carácter, la actitud, la raíz visceral de sus ideas y convicciones. El Gran Diálogo se basa en la idea de que es más importante compartir el interés y la experiencia que los conceptos. Esto no significa que los diversos grupos a que aquí nos referimos hayan abandonado sus propios conceptos o ideas, o sostengan que no sean importantes, sino que han llegado a la convicción de que el interés, la experiencia y las acciones que comparten, los hacen tener mucho más en común que lo que los separan los conceptos que no comparten. El abate Piré lo ha expresado en una forma muy simple y enérgica: "Lo que importa hoy en día no es la diferencia entre los que creen y los que no, sino la diferencia entre los que tienen interés y los que no lo tienen."

Esta nueva actitud hacia la vida se puede expresar de una manera más específica mediante los principios siguientes. El desarrollo del hombre exige que utilice su poder de trascender la prisión estrecha de su yo, de su avidez y su egoísmo, de su separación intrínseca respecto de su prójimo y, por ende, de su soledad básica. Esta trascendencia es la condición para estar abierto y relacionado con el mundo, para ser vulnerable y, sin embargo, tener experiencia de la identidad y de la integridad; es la condición para que el hombre pueda gozar de todo lo vivo, derramar sus facultades en el mundo que lo rodea, "interesarse". En suma, *ser* en vez de *tener* y de *usar* es consecuencia de sojuzgar la avidez y la egomanía.<sup>77</sup>

Desde un punto de vista enteramente diferente, el principio que comparten todos los humanistas radicales es negar y combatir la idolatría en todas sus formas. "Idolatría" en el sentido profético de rendir culto al trabajo de nuestras propias manos y, por tanto, de hacer del hombre un subordinado de las cosas y, en este proceso, llegar a ser él mismo una cosa. Los ídolos contra los cuales lucharon los profetas del Viejo Testamento fueron ídolos de piedra o de madera, árboles o montes. Los ídolos de nuestros días son líderes, instituciones —especialmente el Estado—, la nación, la producción, la ley y el orden, y cada una de las cosas hechas por el hombre. El que se crea o no en Dios es asunto secundario respecto a negar o no a los ídolos. El concepto de enajenación es idéntico al concepto bíblico de

---

<sup>77</sup> Es bien sabido que el principio que aquí se bosqueja es el mismo principio básico compartido por el pensamiento budista y el judeocristiano. Es curioso que un filósofo marxista, Adam Schaff, en su libro *Society and the Individual*, hable de vencer al egoísmo como el principio básico de la ética marxista.

idolatría. Es la sumisión del hombre a las cosas de su creación y a las circunstancias de su hechura. Sin importar lo que divida a los creyentes y los no creyentes, hay algo que los une cuando son fieles a su tradición común, y ésta es la lucha contra la idolatría y la profunda convicción de que ninguna cosa ni institución deben tomar jamás el lugar de Dios o, como un no creyente podría preferir decir, de ese lugar vacío que le está reservado a la Nada.

El tercer aspecto compartido por los humanistas radicales es la convicción de que existe una jerarquía de valores en la que los de orden inferior provienen del más elevado, y que estos valores son principios obligatorios y forzosos para la práctica de la vida tanto individual como social. Puede haber diferencias en el radicalismo respecto a la afirmación de estos valores en la práctica propia de la vida, tal como se dan en el cristianismo o en el budismo entre aquellos que se dedican a la vida monástica y aquellos que no. Pero todas estas diferencias carecen relativamente de importancia al lado del principio de que existen ciertos valores que no se pueden comprometer. Creo firmemente que si las personas aceptaran verdaderamente los Diez Mandamientos o la Noble Senda Óctuple budista como los principios efectivos para guiar sus vidas, tendría lugar un cambio dramático en toda nuestra cultura. No es menester en este punto discutir sobre los detalles de los valores que necesitan practicarse, ya que lo que importa es unificar a aquellos que aceptan el principio de la *práctica* antes que el del *sometimiento a una ideología*.

Otro principio común es el de la solidaridad de todos los hombres y la lealtad a la vida y a la humanidad que debe anteponerse siempre a la lealtad a cualquier grupo particular. De hecho, aun esta forma de asentarlos no es correcta. Todo verdadero amor por otra persona tiene una cualidad particular, puesto que amo en esa persona no únicamente a ella, sino a la humanidad misma, o, como diría un cristiano o un judío, a Dios. De la misma manera, si amo a mi país, este amor es a la vez un amor por el hombre y por la humanidad; y si no es así, se trata de una adhesión basada en la incapacidad para ser independiente y, en último análisis, de otra manifestación de idolatría.

La cuestión decisiva es cómo pueden estos principios a la vez nuevos y viejos llegar a ser efectivos. Quienes están dentro de la religión esperan poder transformar la propia en la práctica plena del humanismo, pero muchos de ellos saben que, en tanto es posible demostrar esto a algunos sectores de la población, hay otros que por razones obvias no pueden aceptar los conceptos y rituales teístas, tan estrechamente entrelazados con los primeros que es casi imposible separarlos. ¿Qué esperanza hay para aquella parte de la población que no puede siquiera ingresar a las filas de la Iglesia viviente?

¿Puede fundarse una nueva religión carente de premisas tales como la revelación o cualquier clase de mitología?

Evidentemente, las religiones son manifestaciones del espíritu dentro del proceso histórico concreto y de las circunstancias sociales y culturales específicas de cualquier sociedad dada. No es posible fundar una religión con sólo reunir los principios. La misma "no-religión" del budismo no puede simplemente hacerse aceptar por el mundo occidental, pese a no tener premisas en conflicto con el pensamiento racional y realista y a estar básicamente libre de toda mitología.<sup>78</sup> Las religiones generalmente son fundadas por

---

<sup>78</sup> Un importante filósofo checoslovaco, Fiser, en una obra significativa y profunda (próxima a publicarse) sobre el budismo, ha puesto de relieve que el budismo, además del marxismo, es la única filosofía en la historia que se ha apoderado de inmediato de la mente de las masas y que se ha desarrollado, como sistema filosófico, en una forma que los occidentales llamaríamos una religión. Pero también afirma que no se puede duplicar al budismo y admitirlo en su forma actual como una nueva religión para la sociedad industrial. Esto vale también para el budismo Zen, que es el sistema psicoespiritual más esotérico, anti-ideológico y racional que conozco, y que ha desarrollado todas las formas de una religión "no religiosa". No es un mero accidente que el budismo Zen haya despertado un interés tan agudo entre los intelectuales y, en especial, entre la gente joven, y que haya dado origen a la esperanza de que Llegaría a ejercer una profunda influencia en el mundo occidental.

personalidades raras y carismáticas de un genio extraordinario. Tal tipo de personalidad no ha aparecido aún en el horizonte de hoy en día, aunque no hay razón para suponer que no haya nacido. Entretanto, no podemos esperar a que surja un nuevo Moisés o un nuevo Buda, sino tenemos que contentarnos con lo que tenemos, y tal vez en este momento de la historia esto sea una ganancia, porque el guía de la nueva religión podría convertirse rápidamente en un nuevo ídolo y su religión se podría transformar en idolatría antes de que tuviera la oportunidad de penetrar en los corazones y en las mentes de los hombres.

¿Tenemos, entonces, que conformarnos con nada, excepto con algunos principios y valores generales? No lo creo. Si las fuerzas constructivas de la sociedad industrial, que se hallan ahogadas por una burocracia retrógrada, por el consumo artificial y el aburrimiento manipulado, se liberaran en virtud de una nueva esperanza, de la transformación social y cultural discutidas en este libro, y si los individuos recuperaran su confianza en sí mismos y entraran en mutua relación unos con otros haciendo vida grupal espontánea y genuina, surgirían y crecerían nuevas formas de prácticas psicoespirituales, las cuales podrían unificarse con el tiempo en un sistema total socialmente aceptable.

Pero el factor más importante es el despertar de la compasión, del amor, del sentido de la justicia y de la verdad, en respuesta a la situación política, social y cultural de la sociedad industrial de nuestros días, y las acciones que dicho despertar provoca. Este despertar del humanismo se expresa hoy en la protesta contra la guerra de Vietnam, contra las torturas vigentes en muchas partes del mundo, contra la proliferación de las armas nucleares, contra la ceguera hacia el peligro de destruir la vida a causa del desequilibrio ecológico, contra la desigualdad racial, contra la aniquilación del pensamiento libre e inconforme, contra el acrecentamiento de la miseria material de los pobres y la explotación de éstos por los ricos, contra el espíritu de deshumanización que el aparato de la producción impone al hombre transformándolo en una "cosa". Y se manifiesta también en la demanda de que la vida debe regir sobre las cosas y el hombre sobre las máquinas, de que toda medida social que se tome debe tener una finalidad: el desarrollo del hombre con todas sus potencialidades y la afirmación de la vida en todas sus formas, en contra tanto de la muerte como de la mecanización y la enajenación.

Resulta notable que este nuevo humanismo radical se halle en todos los países y en todas las religiones; que sea crítico no sólo de los demás, sino, primariamente, del propio grupo a que se pertenece, que es el único a cuyo cambio se puede contribuir; que sea realmente internacional, inter-racial e inter-religioso; que una a personas de diferentes ideas políticas, filosóficas y religiosas, pero que comparten la misma experiencia de ser humanos y de amar la vida.

En una palabra, el actual renacimiento espiritual está ocurriendo no tanto en el campo de la teología y de la filosofía, sino en el de las acciones y movimientos políticos y sociales. De hecho, este nuevo humanismo constituye un retorno al mensaje de los profetas que no predicaron la *creencia* en Dios, sino que los hombres *cumplieran* la voluntad de Dios. Pero ¿cuál es la voluntad de Dios? "¿ . . . desatar las ligaduras de impiedad, deshacer los haces de opresión, y dejar ir libres a los quebrantados, y que rompáis todo yugo? ¿No es que partas tu pan con el hambriento, y a los pobres errantes metas en casa; que cuando vieres al desnudo, lo cubras, y no te escondas de tu carne?" (Isaías 58:6-7.)

Qué nuevas formas espirituales y qué nuevos símbolos y rituales surgirán es cosa que no puede predecirse. Probablemente no serán teístas en el sentido tradicional, pero participarán de la experiencia por la cual Dios, Nirvana o *karma* son símbolos poéticos.

---

Yo pienso que sus ideas pueden alcanzar esa influencia, aunque tendrían que sufrir todavía nuevas e impredecibles transformaciones para llegar a ser el equivalente de una religión en Occidente.

Que el hombre vuelva a instalarse en la vida y que organice la sociedad en donde mora para la vida y no para la muerte es la condición para que se produzca un tal renacimiento espiritual.

## VI. ¿PODREMOS HACERLO?

LOS CAMBIOS sugeridos en los capítulos anteriores son cambios radicales del sistema, proyectados veinte años hacia el futuro. La cuestión básica es la de que se puedan lograr dentro de la actual estructura del poder de Estados Unidos, mediante métodos democráticos y con la opinión pública y el modo de pensar nacional de hoy. Obviamente, si no se pueden alcanzar, no son sino deseos piadosos o sueños idealistas. Por otra parte, debe quedar claro que la cuestión no es de probabilidad estadística. Como antes lo he indicado, en los asuntos de la vida —sea la individual o la de una sociedad— no importa que la oportunidad de salvarla sea del 59 o del 5 por ciento. La vida es precaria e impredecible, y la única manera de vivir es hacer todo el esfuerzo por retenerla hasta donde las posibilidades lo permitan.

La cuestión, entonces, no es que tengamos la seguridad de lograr estos cambios, ni siquiera de que sean probables, sino de que son posibles. A decir verdad, "es parte de la probabilidad el que lo improbable suceda", como Aristóteles lo asentara. Se trata, para usar un término hegeliano, de una "posibilidad real". Pero "posible" aquí no significa una posibilidad abstracta o lógica, una posibilidad basada en premisas que no existen. Al contrario, una posibilidad real significa que hay factores psicológicos, económicos, sociales y culturales que pueden demostrarse —si no en su cantidad, al menos en su existencia— como base de la posibilidad del cambio. Este capítulo tiene como finalidad analizar los diversos factores que constituyen tal posibilidad real de lograr los cambios propuestos en el capítulo pasado.

Pero antes de discutir estos factores, me gustaría hacer hincapié en ciertos medios que definitivamente no son posibles como condición para efectuar el cambio en la dirección deseada. El primero de ellos es la revolución violenta, al estilo de las revoluciones francesa o rusa, que significa el derrocamiento del gobierno por la fuerza y la toma del poder por los líderes revolucionarios. Esta solución no es posible en Estados Unidos por varias razones. En primer lugar, no hay una masa base para tal revolución. Aun si todos los estudiantes radicales, incluyendo los militantes negros, estuvieran en favor de ella —y, por supuesto, no lo están—, esta masa base sería completamente insuficiente, porque juntos constituyen arenas una pequeña minoría de la población estadounidense. Si, por otra parte, un grupo pequeño, desesperado, tratara de hacer un *Putsch* o una especie de guerra de guerrillas, lo acabarían y se erigiría una dictadura militar necesariamente. Aquellos que piensan en función de una guerra de guerrillas ciudadana de los negros contra los blancos, olvidan el postulado básico de Mao Tse-tung de que las guerrillas sólo pueden triunfar si operan dentro de una población que las apoye. Es innecesario apuntar que las circunstancias verdaderas son precisamente lo opuesto a esta condición. Además, es de lo más dudoso que inclusive si los dos factores mencionados hasta ahora no existieran, pudiera ocurrir una revolución violenta. Una sociedad tan extremadamente compleja como la de Estados Unidos, que descansa en un gran grupo de hábiles administradores y en una diestra burocracia administrativa, no podría funcionar a menos de que individuos de igual habilidad tomaran el lugar de aquellos que manejan ahora la máquina industrial. Ni los

estudiantes ni las masas negras ofrecen muchos hombres con tal capacidad. De aquí que una "revolución victoriosa" conduciría simplemente a la quiebra de la máquina industrial de Estados Unidos y a su propia derrota, incluso sin la intervención de las fuerzas del Estado que, por lo demás, la aniquilarían. Veblen, en *The Engineers and the Price System*, establecía este punto esencial, hace ya unos cuarenta y cinco años, cuando escribió: "Ningún movimiento para la remoción de los Intereses Creados en Norteamérica puede esperar siquiera un éxito temporal, a menos que lo lleve a cabo una organización que sea competente para hacerse cargo de la industria productiva del país como un todo y para administrarla desde el principio conforme a un plan más eficiente que el que ahora siguen los Intereses Creados. Una organización tal no existe ni a la vista ni como un proyecto inmediato."<sup>79</sup> Veblen añade una observación de particular importancia para los días que corren, en que tanto se habla de una revolución mediante el sabotaje y la guerra de guerrillas: "Dondequiera que la industria mecánica haya tenido un efecto decisivo, como en Norteamérica y en las dos o tres regiones industrializadas de Europa, la comunidad vive de manos a boca en tal forma que su subsistencia depende del trabajo realizado por su sistema industrial día tras día. En tal caso, es muy fácil que surja un grave desarreglo que trastorne el proceso balanceado de la producción y que siempre acarrea inmediatas privaciones a grandes sectores de la comunidad. En realidad, es este estado de cosas —o sea, la facilidad con que se puede desquiciar la industria y las penalidades inherentes que se pueden causar a gran parte de las personas— lo que, sobre todo, coloca en posición ventajosa a organizaciones como la A.F.L. C.I.O.\* Un estado de cosas que hace fácil y efectivo el sabotaje y le da amplitud y alcance. Pero el sabotaje no es la revolución. Si así fuera, la A.F.L. C.I.O., los I.W.W.,\*\* los Empacadores de Chicago y el Senado de Estados Unidos se contarían entre los revolucionarios."<sup>80</sup>

Y más adelante: "Para que tenga lugar y se sostenga siquiera por un momento, todo movimiento de revuelta debe asegurarse de antemano de dirigir en forma suficientemente productiva el sistema industrial del que depende el bienestar material de la comunidad y de distribuir de manera competente los bienes y servicios en toda la comunidad. De otro modo, bajo las presentes condiciones industriales, no se puede lograr más que un trastorno efímero y un estadio transitorio de agudas penalidades. Incluso el fracaso pasajero en mantenerse dirigiendo el sistema industrial debe hacer sucumbir de inmediato todo movimiento de revuelta en cualesquiera de los países industrialmente avanzados. En este punto, todas las lecciones de la historia yerran, porque el presente sistema industrial y el modo de vida apretadamente entretejido de la comunidad, que se ve reforzada por este sistema industrial, no tiene paralelo en la historia."<sup>81</sup>

Es importante considerar la diferencia entre los aspectos técnicos de la sociedad industrial de 1970 y la sociedad rusa de 1917, o incluso la alemana de 1918. Las últimas fueron sociedades, comparativamente, mucho menos complejas y en donde, en verdad, el aparato del gobierno y de la industria podía habersele encargado a gente inteligente y capaz procedente de afuera. Pero Estados Unidos en 1970 es totalmente

---

<sup>79</sup> Thorstein Veblen, *The Engineers and the Price System* (Nueva York: Harcourt Brace & World, Inc., 1963), p. 97.

\* Siglas de American Federation of Labor y de Congress of Industrial Organizations. Se trata de una organización laboral de Estados Unidos creada en 1955 por la fusión de la A.F.L. (Federación Norteamericana de Trabajo) y el C.I.O. (Congreso de Organizaciones Industriales) [T.].

\*\* Industrial Workers of the World (Trabajadores Industriales del Mundo) [T.].

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 100.

diferente de la Rusia de 1917.

Tocamos de nuevo aquí el problema de la violencia. Resulta una sorprendente y abrumadora paradoja el que en una situación en donde la violencia está perdiendo su razón de ser —en las relaciones internacionales debido a la existencia de las armas termonucleares y dentro de un Estado debido a la complejidad de su estructura— se la considere como un método de solución, aunque sólo sea por una pequeña minoría. Esta popularidad de la violencia es resultado de la desesperación y la vaciedad psíquicas y espirituales y del odio consiguiente contra la vida. Y es grandemente fomentada por las teorías psicológicas que describen al hombre como un ser orillado a la violencia por su instinto destructivo, innato y casi incontrolable, y por ciertas corrientes en la literatura y en el arte, desde el Manifiesto del Futurismo de Marinetti, escrito en 1909, hasta algunos pensadores radicales contemporáneos, los cuales, racionalizándolas como amor, defienden a la muerte y la destrucción abierta o implícitamente como virtudes revolucionarias.

Sin embargo, el que una revolución violenta en el sentido clásico no pueda hacerse no significa que los cambios fundamentales que llevarán a la humanización de la sociedad tecnológica no sean de naturaleza revolucionaria. El problema, entonces, reside en que un sector suficientemente extenso de la población pueda ponerse a exigir esos cambios o, al menos, no se oponga a ellos. A la única cosa que la gran mayoría de la población teme es al caos, esto es, a la parálisis y destrucción de la maquinaria industrial, que conduciría al desorden y al derramamiento de sangre. Pero si presumimos que el aparato de la producción va a continuar funcionando —y, de hecho, podemos esperar que lo haga aún mejor debido a la introducción de una cabal planificación y de una fuerte inversión en gran escala en los servicios públicos— no hay peligro alguno, salvo para aquellos que temen perder su sensación de poder sobre las vidas de otros y para los burócratas incorregibles que no pueden orientarse hacia la vida. Las mayorías, y especialmente la joven generación que está harta del consumo total a la vez que ávida de vida, se hallan prestas a exigir los cambios sociales y políticos que nos devolverán la vida.

La gran aceptación de McCarthy durante su campaña para lograr la nominación presidencial en 1968 reveló claramente que un importante sector de la población, desarticulado hasta entonces, respondió a su atrevida excitativa humanística. La composición social del bloque de partidarios de McCarthy era muy diversificada. En él se alinearon desde izquierdistas jóvenes hasta miembros de la clase media alta que eran conscientes de su propia insatisfacción y capaces de distinguir con mayor o menor claridad la dirección de los cambios que se necesitan para humanizar a la sociedad. Pero el nuevo electorado que simpatiza con este humanismo radical sobrepasa el movimiento producido por McCarthy, pues se compone preponderantemente de estudiantes (que en Estados Unidos constituyen un porcentaje de la generación joven mucho mayor que en cualquier otro país) , de intelectuales, de científicos, de profesionales —especialmente de aquellos que trabajan en las modernas empresas altamente cibernéticas— y, en el otro extremo de la escala, de negros. Como se ha dicho con frecuencia, la clase trabajadora ha perdido su lugar predominante en el proceso de la producción, de modo que, con el incremento de la cibernización, son los científicos y los técnicos quienes forman ahora la clase de la que depende el destino de la producción y, por tanto, de la sociedad.

No podemos contestar a la pregunta de si este conglomerado, que va desde izquierdistas hasta hombres de negocios humanistas, puede triunfar, creando así la presión pública necesaria para efectuar el cambio. Pero si la respuesta es afirmativa,

entonces la exigencia de éste únicamente podría ser detenida utilizando expedientes fascistas. No obstante, el establecimiento de una dictadura no es empresa fácil cuando enfrenta la resistencia de una gran parte de la población, socialmente la más importante.

Varios factores sociales han hecho posible que la clase media haya comenzado a prestar oídos a todo esto y a entrar en acción. Primero, la abundancia material, que le ha permitido experimentar que el consumo mayor no es el camino hacia la felicidad. En segundo lugar, su más alto nivel educativo, que la ha puesto en contacto con nuevas ideas que hacen que sus componentes respondan en mayor grado a los argumentos racionales. Su cómoda situación económica, que vuelve a sus miembros más conscientes de los muchos problemas personales que no pueden resolver. En el fondo de sus mentes, a menudo inconscientemente, se plantean la pregunta: ¿Por qué es que nosotros, teniendo todo lo que puede desearse, somos tan infelices y estamos tan solos y angustiados? ¿Es que algo anda mal en nuestro modo de vida, en la estructura de nuestra sociedad o en su sistema de valores? ¿Existen otras alternativas mejores?

Hay todavía otro factor importante: la relación de los jóvenes con sus padres. Repetidas veces ha sucedido en años recientes que la gente joven de doce a veinte años ha obligado a sus padres a discutir sus propias dudas sobre la sinceridad de lo que se pregona o sobre el sentido de lo que se hace, y un gran número de padres de familia han sido influidos por sus hijos. En tanto que se podría decir que es un signo lamentable el que los padres no crean ni en un valor autoritario ni en uno progresista, esta incredulidad tiene, al menos ahora, la gran ventaja de posibilitar su conversión a manos de sus hijos, los cuales, habiendo pasado por la experiencia de la desilusión y lejos aún de resignarse ante la falsedad y el doble sentido, enfrentan a sus padres con la profunda contradicción anidada en sus vidas, les abren con gran frecuencia los ojos y, no rara vez, los estimulan y los activan a ver el mundo de una manera más sincera y menos desesperanzada. Algunos incluso han descubierto un nuevo interés en la acción política, la cual antes les causaba desesperación.

Tal vez el más importante entre los que forman la base para la posibilidad real del cambio sea un factor al que no se ha dado suficiente relieve en la discusión general. Me refiero al poder de las ideas. Puede ser conveniente señalar la diferencia entre *ideas e ideologías*. Las ideologías son ideas formuladas para el consumo público, que satisfacen la necesidad de cada uno de aliviar su conciencia culpable pensando que se actúa en favor de algo tachado como bueno o deseable. Las ideologías son "mercancías noéticas" confeccionadas, que difunden la prensa, los oradores, los ideólogos, para manipular a las masas de acuerdo con propósitos que no tienen nada que ver con la ideología, y que, a menudo, son exactamente lo opuesto. Estas ideologías son, a veces, fabricadas *ad hoc*: por ejemplo, cuando se convierte en popular a una guerra pintándose como una lucha por la libertad, o cuando las ideologías religiosas son usadas para racionalizar el *statu quo* político, aun cuando pueda estar en total contradicción con las ideas genuinas de la religión, en cuyo nombre se pregonan tales ideologías. Por su misma índole, la ideología no apela al pensamiento ni al sentimiento activos. Es como una píldora que bien puede estimular al hombre o ponerlo a dormir. Hitler vio esto muy claramente cuando en su *Mein Kampf* hizo hincapié en que la mejor hora para hacer una reunión política era la noche, cuando la gente está cansada y es más susceptible. Por el contrario, la idea se refiere a lo que es real. La idea abre los ojos, despierta al hombre de su letargo, y lo fuerza a que piense y a que sienta activamente y vea algo que no ha visto antes. La idea tiene el poder de despertar a los que toman contacto con ella, dado que apela a la razón y a todas aquellas facultades que he descrito en un capítulo anterior como "experiencias humanas típicas". Si la idea llega a la gente se convierte en un arma de lo más poderosa porque crea entusiasmo y dedicación e incrementa y canaliza la energía humana. Lo que importa es que la idea no sea vaga y general, sine específica, iluminadora y trascendente para las necesidades del hombre. La fuerza de las ideas se vuelve poderosísima en una situación en la que quienes defienden el *statu quo* carecen de ideas, y éste es precisamente el caso en la situación actual. Debido a la naturaleza misma de nuestra burocracia y de la clase de or-



ganización que fomentamos, cuando mucho obtenemos efectividad burocrática pero no ideas. Si comparamos nuestra situación con la de mediados del siglo pasado, no podemos pasar por alto el hecho de que los románticos y los reaccionarios del siglo XIX estaban llenos de ideas —con mucha frecuencia, profundas y atractivas—, aun cuando se las haya empleado para fines que no cumplían lo que las ideas prometían. Pero hoy no existen ideas que auxilien a los defensores del *statu quo*, quienes no hacen más que machacar las viejas fórmulas de la libre empresa, la responsabilidad individual, la ley y el orden, el honor del país, etc., algunas de las cuales se hallan en pleno contraste con la realidad a la que se refieren y otras no son sino ideologías vagas. Es un hecho notable que hoy las nuevas ideas se encuentren casi completamente entre la gente que está en favor de un cambio básico del *statu quo*, a saber, los científicos, los artistas y los visionarios de la política y de los negocios. La gran oportunidad de quienes desean fijar un nuevo rumbo estriba en el hecho de que tienen ideas, mientras que sus oponentes sólo manejan ideologías gastadas, que pueden aquietar a la gente, pero no alentarla o aumentar sus energías.

¿Y qué decir de los medios de masas? ¿Obstruirán el camino para propagar las nuevas ideas? Sería una simplificación excesiva decir que los medios masivos, dado que sostienen lo establecido, forzosamente obstruirán el hacer públicas ideas que favorezcan el cambio radical. Puesto que forman parte de lo establecido, necesitan también clientes, y de ahí que, así como la prensa necesita imprimir noticias, los medios masivos necesiten ofrecer ideas que atraigan al público y tengan que enfrentar la competencia de nuevas fuentes de noticias y de discusión. Quienes creen que estos medios son obstáculos absolutos para la divulgación de nuevas ideas, piensan de manera demasiado doctrinaria y abstracta y no toman en consideración las realidades sutiles inherentes al negocio de la televisión, la radio y la prensa en un país como Estados Unidos. Lo que puede ser verdad para un país donde los medios de propagación en masa están enteramente controlados por el Estado, no lo es en el mismo grado para los medios que necesitan vender sus productos.

Afortunadamente, la difusión de las ideas no depende completamente de los medios de masas. El libro de bolsillo ha cambiado drásticamente los métodos de publicación. Muchos editores están dispuestos a publicar ideas que tengan un número suficiente de lectores —y éste puede ser una pequeña minoría respecto del total del público— algunas veces interesados en la idea en sí y otras, la mayoría, porque necesitan vender libros. Un libro de bolsillo de sesenta centavos de dólar resulta tan económico y accesible como un buen número de magazines dirigidos a la gran masa, y fácilmente puede volverse un vehículo para divulgar ideas, siempre que el texto sea interesante y atractivo.

Otra forma de divulgar las ideas, de la que se ha echado mano en grado considerable, pero que aún puede ser aumentada, es el método de boletines, los cuales son relativamente baratos de publicar y de enviarse a determinado público. Ciertas estaciones de radio han mostrado también preferencia por extender las ideas que, son nuevas y progresistas. En lo general, los nuevos elementos técnicos operan en favor de la disseminación de las nuevas ideas. Y se están desarrollando una variedad de técnicas tipográficas de bajo costo, a más de que se pueden abrir estaciones locales de radio baratas.

Resumiendo: los cambios revolucionarios que se necesitan para humanizar la sociedad tecnológica —y esto significa nada menos que salvarla de la destrucción material, de la deshumanización y de la locura— deben ocurrir en todas las esferas de la vida: la económica, la social, la política y la cultural, y deben hacerlo simultáneamente, puesto que si tienen lugar en una sola parte del sistema no es posible esperar que cambie el sistema como tal, sino únicamente que repita sus síntomas patológicos en otras formas.

Estos cambios son: 1) La modificación del patrón de la producción y del consumo de tal

manera que la actividad económica llegue a ser un medio para que el hombre crezca y se desarrolle, en oposición al actual sistema enajenante en el que se conforma al hombre de modo que se halla al servicio de los principios de la máxima producción y de la efectividad técnica. 2) La transformación del ser humano, del ciudadano y el participante en el proceso social, de un objeto pasivo, manipulado burocráticamente, en una persona activa, responsable y crítica. En la práctica, esto significa revitalizar el proceso burocrático poniendo a la burocracia política bajo el control efectivo de los ciudadanos mediante la participación en la toma de decisiones de todos los que trabajan en una empresa y también de aquellos que usan sus productos y servicios. 3) Una revolución cultural que transforme el espíritu de enajenación y pasividad característico de la sociedad tecnológica y que tenga como finalidad la creación de un nuevo hombre, cuya meta en la vida sea *ser* y no *tener* y *usar*. Este hombre nuevo aspirará al pleno despliegue de sus poderes de amar y de razonar y logrará una nueva unidad de pensamiento y afecto en vez de la presente escisión entre ambos, cuya consecuencia es la psicosis masiva crónica. Y sobrepasará la alternativa entre la fijación infantil a una imagen omnisatisfactora de la madre (la técnica que se ha convertido en la Gran Madre de la sociedad industrial) y la sumisión a las figuras autoritarias del padre (el Estado, los representantes de "la ley y el orden") por medio de una nueva síntesis en la que se combinarán la compasión con la justicia, la libertad con la estructuración, el intelecto con el afecto.

Esta revolución cultural deben empujarla y llevarla adelante todos aquellos para los que la vida, y no las cosas, es el valor supremo, haciendo a un lado sus particulares conceptos religiosos y filosóficos; aquellos que comparten la creencia de que lo que cuenta no son las ideas y los conceptos, sino la realidad de la experiencia humana en la que unas y otros se asientan.

Pero "filosofar" acerca del *nuevo hombre* es de escaso valor si la idea permanece abstracta y llena de retórica en lugar de radicarla en la realidad, es decir, de referirla al hombre y su experiencia. La auténtica solidaridad existe solamente compartiendo las profundas y genuinas experiencias humanas y no una ideología o un fanatismo común, que en su verdadera raíz no es más que narcisismo y, por lo mismo, no produce más solidaridad que una borrachera compartida. Las ideas llegan a ser poderosas únicamente si adquieren vida. Una idea que no conduce a la acción del individuo y de los grupos permanece, en el mejor de los casos, como el párrafo o la nota al pie de un libro, concediendo que la idea sea original y de relieve. Es igual a una semilla plantada en un lugar seco. Si la idea ha de tener influencia, es menester sembrarla en tierra fértil, y esta tierra fértil son las personas y los grupos de personas.

La revolución cultural debe basarse en un movimiento humanista radical que involucre a muy diversas ideologías y a muchos grupos sociales. Es igualmente esencial que descansé en pequeños grupos cara a cara, cuyos miembros participen del esfuerzo de Retar al nuevo hombre y aspiren a conocerse a sí mismos dejando de ocultarse a ellos propios y a los demás, así como que quieran realizar *aquí y ahora* el núcleo del hombre que perciben vívidamente como la meta de la revolución cultural. Por supuesto, laborarían en una forma descentralizada y ajena a la burocracia. La condición para pertenecer a ellos sería mantener una actitud favorable a la actividad y contraria a la del consumidor, comprender el humanismo radical del que venimos hablando y asegurar la consecución de su finalidad, considerar que el fanatismo y la destructividad son flaquezas humanas que pueden superarse y no características que deben cultivarse bajo el disfraz de muy diversas racionalizaciones.

Estos pequeños grupos de diez a veinte personas, que a falta de una palabra mejor

llamaremos simplemente Grupos, pueden ser formados dentro de agrupaciones políticas, religiosas y sociales ya existentes, o bien por individuos de diferente extracción y marco social. Serían un verdadero hogar para cada uno de sus miembros, un hogar donde encontrarían alimento para su ansia de saber y de participación interpersonal y donde, al mismo tiempo, tendrían la oportunidad de dar. Su objetivo consistiría en ayudar al individuo enajenado a que se transforme en una persona que participe activamente. Por supuesto, estos Grupos serían críticos de la manera de conducirse en la vida que la sociedad enajenada ofrece, pero tratarían de encontrar un grado óptimo de no enajenación personal antes que el consuelo de la constante indignación como un sustituto del estar vivo.

Los Grupos desarrollarían un nuevo estilo de vida, sin sentimentalismos, realista, honesto, valeroso y activo. Debe ponerse de relieve que la falta realista de sentimentalismo —colindante, si se quiere, con el cinismo— necesita estar unida a una fe y esperanza profundas. Generalmente, las dos están desligadas, de manera que, con harta frecuencia, las personas que tienen fe y esperanza son irrealistas y las realistas tienen poca fe o poca esperanza. Encontraremos una salida a la situación actual sólo si el realismo y la fe se fundieran de nuevo, como antes lo hicieron algunos de los grandes maestros de la humanidad.

Los miembros del Grupo hablarían un nuevo lenguaje que facilite y no que entorpezca la comunicación, el lenguaje de un ser que es el sujeto de sus actos, no el amo enajenado de las cosas que maneja dentro de la categoría de "tener" o de "usar". Poseerían un nuevo estilo de consumo, no necesariamente el mínimo, sino un consumo significativo que sirva a las necesidades de la vida y no a las de los productores. Intentarían alcanzar un cambio personal. Volviéndose vulnerables, activos, practicarían la contemplación, la meditación, el arte de estar tranquilos, sin presiones ni solicitudes. A fin de comprender el mundo que los rodea, tratarían de entender las fuerzas internas que los motivan. Tratarían de trascender su "yo" y de estar "abiertos" al mundo. Tratarían de confiar en sus propios pensamientos y sentimientos, de forjar sus propios juicios y de arriesgarse; tratarían de alcanzar un óptimo de libertad, esto es, de verdadera independencia, y de abandonar la adoración de toda clase de ídolos y la fijación a ellos. Superarían los lazos incestuosos con el pasado, con el origen, con la familia y la tierra, y los reemplazarían por un interés crítico y amoroso. Desarrollarían la osadía que sólo el arraigo profundo en sí mismo, la convicción y la plena relación con el mundo pueden dar.

Se sobreentiende que los Grupos tendrían sus proyectos propios en los que laborarían con gran intensidad; tendrían su propia vida cultural y se educarían en los conocimientos que al presente sistema educativo le falta transmitir. La interrelación entre los miembros sería de un contacto profundo en el que los individuos se dejarían ver sin corazas o fingimientos, o sea, "verse", "sentirse", "leerse", unos a otros sin entrometimientos ni indiscreciones.

No voy a hablar acerca de los diversos modos de alcanzar estas metas. Aquellos que las tomen en serio las encontrarán por sí mismos; para los que no, cualquier cosa que pudiera decir no serán más que palabras preñadas de ilusiones y de malentendidos.

No sé si haya o no bastantes personas que deseen una nueva forma de vivir y que sean lo suficientemente fuertes y serias para formar tales Grupos. De lo que estoy seguro es de una cosa: si tales Grupos existieran, ejercerían una influencia considerable sobre sus conciudadanos, porque les demostrarían palpablemente la

energía y la alegría de personas que poseen convicciones profundas sin ser fanáticas, que aman sin ser sentimentales, que tienen una gran imaginación sin ser irrealistas, que son audaces sin despreciar la vida y que aceptan la disciplina sin caer en la sumisión.

Históricamente, todos los movimientos importantes se han originado en pequeños grupos. Lo mismo da que pensemos en los antiguos cristianos, en los primeros cuáqueros o en los masones. A lo que me refiero es al hecho de que los grupos que encarnan una idea en su pureza y sin compromisos son la simiente de la historia. Ellos mantienen viva la idea, a despecho del grado de penetración que logre en las mayorías. Si la idea no llega a ser, incorporada "en carne propia", aunque fuere por un grupo pequeño, corre el peligro de morir.

Los Grupos serían autónomos, aunque los mantendría en contacto una común organización flexible, que facilitaría la comunicación entre ellos y los asistiría en sus labores cuando el Grupo así lo requiriera. En forma ideal, estarían compuestos por personas de distintas edades, educación, clase social y color.

Es esencial que los Grupos no se basen en formulaciones particulares de conceptos que los miembros tengan que aceptar para poder participar en ellos. Lo que realmente importa es la práctica vital, la actitud total, la meta, y no una conceptualización específica. Todo esto no quiere decir que los Grupos deban estar desarticulados, que no deban analizar o discutir los conceptos, sino que la actitud y la acción de cada miembro es lo que ha de unirlos y no una serie de lemas conceptuales a los que haya que adherirse. Cada Grupo debe tener, naturalmente, una finalidad general, de la que ya hablamos como la finalidad general del movimiento. Pero bien pueden diferir considerablemente unos de otros en cuanto a los métodos a seguir. Podemos imaginar, por ejemplo, un Grupo que esté en favor de la desobediencia civil y otro que no lo esté. Cada individuo tendría la oportunidad de sumarse a aquel Grupo particular que mostrara la actitud más afín a la suya y, no obstante, sería parte de un movimiento mayor que se permitiría una diversidad de criterio tan considerable como la mencionada entre la desobediencia civil y la posición opuesta.

Este plan general del movimiento pretende ser una proposición muy tentativa acerca de cómo empezar. Tal vez puedan surgir otras mejores al discutir lo que he propuesto hasta aquí. En efecto, hay un gran número de grupos voluntarios, grupos comunales de propósitos definidos que ya están establecidos, de cuya experiencia es dable aprender muchísimo. Y día a día crece la tendencia en todos los sectores de la población a encauzar la iniciativa individual en actividades de grupo, que van desde las comunidades estudiantiles hasta las organizaciones campesinas. Así, existen comunidades agrícolas con fines definidos que, en numerosos casos, están funcionando con éxito en el terreno económico y humano, y también hay otras muchas formas de comunidades en las ciudades. La formación espontánea de grupos organizados tiene, de hecho, raíces profundas en la tradición norteamericana. Por lo que no faltarán ejemplos y datos de provecho para edificar este movimiento.

Además de los Grupos, se puede pensar también en la formación de clubes humanistas radicales como parte del movimiento. El número de sus miembros sería mucho mayor (de 100 a 500 personas) y, proporcionalmente, se esperaría del individuo participante un esfuerzo menor. Sin embargo, estos clubes serían un hogar para aquellos que no sólo se sienten aislados y "desamparados", sino que perciben también que la transformación de la sociedad, al par que la de sus propias vidas, avanza hacia el Humanismo Radical como el único camino para poner fin a la pre-

sente dominación del mundo por el "sentido común", el cual, de hecho, no es más que *sin sentido común*. Tales clubes emprenderían proyectos sociales y políticos comunes (aunque no se identificarían con ningún partido), y serían una casa de estudio y de estímulo para todos aquellos que padecen la "desnutrición" provocada por nuestro sistema educativo y un centro cultural para el disfrute de la vida. También podrían desarrollar sus propios símbolos y rituales. Cada club tendría absoluta autonomía y, por tanto, diferirían unos de otros tanto en sus intereses como en sus actividades. No obstante, compartirían una meta y un estado de ánimo comunes, diferentes de los de los grupos políticos o sociales que ya existen. Bien podrían ser la base del Humanismo Radical como movimiento de masas, que podría compararse con las reuniones de cuáqueros de nuestros días o con algunas logias en la época en que todavía estaban impregnadas de seriedad.

Volvamos ahora a la cuestión decisiva de si los cambios considerados aquí, especialmente los cambios en la producción, el consumo y la participación, pueden ocurrir como no sea acabando con la propiedad privada de los medios de producción mediante la introducción del socialismo, y de si la industria privada no impedirá estos cambios que representan la condición mínima para lograr la humanización.

Tres ideas me vienen a la mente. La primera es que la socialización de los medios de producción no da necesariamente como resultado la humanización de la sociedad tecnológica. El ejemplo evidente es la Unión Soviética, que ha construido una sociedad que no es menos burocrática, ni está menos enajenada y centrada en su producción, que la sociedad capitalista. Pero si bien esto es verdad, sólo demuestra que la socialización no conduce necesariamente a una sociedad humanista; tampoco prueba que la meta pueda alcanzarse *sin* la socialización. En otras palabras, la socialización de los medios de producción puede ser una condición *necesaria*, pero no constituye la condición *suficiente* para lograr la humanización.

La segunda idea es que en una industria altamente centralizada como la de Estados Unidos, los directivos no son dueños de la empresa, sino que los propietarios son los cientos de miles de accionistas que tienen escasa influencia sobre su administración. De aquí que no haya ningún verdadero propietario que, como el dueño único del siglo XIX, busque codiciosamente la máxima ganancia. De acuerdo con esta teoría, sería fácil para un directivo bien intencionado acometer las reformas necesarias con sólo poder convencerse de su necesidad. Pero esta idea se funda, de hecho, en premisas erróneas. Como acabamos de decir, el accionista medio tiene poco que ver en la administración de "su" compañía; en cambio, los que poseen tan sólo el 5% del total de las acciones a menudo controlan la empresa. En realidad, los beneficiarios de las grandes reservas (pensiones, seguros, etc.), que frecuentemente poseen más del 5% de las acciones de una compañía, podrían perfectamente imponer su voluntad a la administración.

La socialización de los medios de producción, dice la tercera idea, únicamente puede efectuarse como resultado de una revolución socialista, y si ésta no logra triunfar, entonces, obviamente, la humanización de la tecnología tampoco podrá hacerlo. La pregunta que surge es: ¿por qué no es posible llevar a cabo la socialización de los medios de producción sin una revolución victoriosa? La razón, me parece, es en gran medida psicológica. Para el hombre moderno, el concepto de la propiedad privada ha llegado a ser algo sagrado, que identifica más o menos con la libertad y la identidad personal. Privarlo de sus propiedades significa destruirlo como individuo. Y esto es así, porque en un sistema donde lo esencial es *tener* y no *ser* la persona se

experimenta a sí misma como un "él" debido a que ella es también algo que posee y dirige. La propia persona es parte de sus propiedades, en la cual, como en todo lo demás que posee, ha invertido determinada cantidad de energía y de dinero y de la cual debe sacar la máxima utilidad. Por cierto, éste es el significado literal de "tener éxito".

El carácter sagrado de la propiedad privada es paradójico y absurdo dado que, de hecho, muy poca gente tiene derechos de propiedad en los medios de producción y que la propiedad individual de bienes de consumo —como automóviles, muebles, artefactos eléctricos, etc.— no se halla amenazada por la socialización de los medios de producción. Pero esta irracionalidad no es mayor que la que se manifiesta en muchos otros casos en que una institución se ha convertido en un símbolo religioso. El resultado es que la mayoría de la gente se opondría violentamente a la socialización de los medios de producción, a pesar de que carece de participación en ellos. Y esto quiere decir que la expropiación legal (aun mediante pago) tropezaría con una violenta resistencia tal que harta imposible realizarla sin recurrir a la revolución.

Además, concentrarse enteramente en la cuestión de los derechos de propiedad es ya algo anticuado, siendo el asunto más propio del siglo XIX que de ahora. Y, por otra parte, existen caminos diferentes que permiten efectuar los cambios radicales, conducentes a humanizar la tecnología, que no provocarían esa violenta resistencia. Querría resumir brevemente las siguientes posibilidades:

1) Leyes para prohibir al capital de las empresas tener derechos de voto, si bien los accionistas continuarían recibiendo los beneficios del capital como antes. Los votos de las corporaciones estarían en manos de todos los que laboran en la empresa, de los sindicatos, los consumidores, los representantes locales (de la propia ciudad o del condado) . La proporción en la que cada uno de estos grupos tendría derecho a votar habría que determinarla.

2) Leyes para regular las formas en que los miembros de una empresa contribuirían a la toma de decisiones en pequeños grupos cara a cara.

3) Leyes para regular la producción de las maneras siguientes:

- a) Para prohibir que se produzcan no sólo alimentos y drogas dañinos, sino toda clase de artículos que sean nocivos psicológica y espiritualmente para el hombre.
- b) Para canalizar la producción en las direcciones más útiles al hombre, alejándola de la fabricación de mercancías que tienden a hacerlo más pasivo. Esto podría lograrse por medio de leyes regulatorias o gracias al otorgamiento de ventajas impositivas y crediticias a aquellas empresas cuyos productos sean útiles desde el punto de vista humano. Una meta importante sería estimular la producción para el uso público en contra del uso privado. (Pongo por caso, el establecimiento de un excelente sistema público de transporte en vez del fomento de la tenencia de automóviles particulares o de viviendas financiadas con fondos públicos que podrían destinarse a cosas más urgentes.)
- c) Para que el Estado financie aquellas actividades económicas de interés público tanto en el terreno de la producción material como en el de la creación de oportunidades para el desarrollo de actividades culturales, en una forma descentralizada y no burocrática, que no son financiadas por el capital privado.

Estas leyes permitirían hacer los cambios radicales descritos anteriormente sin necesidad de modificar la Constitución de Estados Unidos. Las preguntas que se plantean ahora son: ¿Resultan estas leyes menos difíciles de llevarse a cabo que la

socialización de los medios de producción? ¿Podrán adoptarse sin que tenga que triunfar una revolución violenta?

Es imposible predecir el que lo anterior se llegue a realizar o no, aunque yo creo que sí constituye una posibilidad real, porque estamos habiéndonos aquí con propuestas que cualquiera puede examinar racionalmente y no mediante una categoría "sagrada" como la "propiedad privada". Sin embargo, no pienso que se pueda ser optimista acerca del resultado. Los poderes establecidos utilizarán todos los medios a su alcance para combatir tales cambios. Tratarán de convencer al pueblo de que esos cambios son "comunistas", de que representan una amenaza a la libertad, etc. La batalla será formidable. Pero existe al menos una oportunidad, siempre y cuando la reacción ante la real amenaza a la vida, tanto física como espiritual, llegue a ser tan vigorosa que la opinión pública comenzara a exigir estos cambios debido a que un número cada vez mayor de individuos se incorporase a las filas del Humanismo Radical. Y justamente porque hoy la amenaza no es sólo contra el interés de clase de ciertos grupos, sino contra la vida y la salud mental de todos, parece razonable tener la pequeña esperanza de que las ideas del Humanismo Radical consigan ser efectivas en un sector de la población tan considerable que puedan llevar a cabo el cambio radical.

Nos hallamos en el centro mismo de la crisis del hombre moderno. No nos queda mucho tiempo. Si no empezamos ahora, después será, probablemente, demasiado tarde. Pero todavía hay esperanzas, puesto que hay una posibilidad real de que el hombre pueda reafirmarse y de que torne humana a la sociedad tecnológica. "No seremos nosotros quienes completarán la tarea, pero no tenemos derecho a abandonarla."<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Mischna, *Pirke Aboth*.

## CONTRATAPA

### LA REVOLUCIÓN DE LA ESPERANZA

En este nuevo libro, Erich Fromm analiza los rasgos esenciales de nuestra sociedad tecnológica y sus efectos sobre el hombre. Advierte el peligro de la mecanización del hombre, que sólo puede evitarse si preferimos la vida y el hombre a la muerte y la cosa. Con este objeto propone la creación de un "movimiento humanista radical", consistente en grupos pequeños y descentralizados con una meta común y un común aprecio de los valores de una vida nuevamente orientada. Semejantes "activistas" de la esperanza, en opinión del autor, podrán superar las compulsiones de nuestra era tecnológica.

Acosados como estamos por multitud de problemas creados por el hombre, a punto de destruirnos, necesitamos desesperadamente opiniones expertas y preocupadas, como las de Erich Fromm. Buena parte del libro se dedica al análisis penetrante de estos riesgos, y sus brillantes y sugestivas proposiciones inspiran la confianza de nuestra supervivencia en un mundo que merece ser vivido.

Los libros del doctor Fromm han ejercido una gran influencia en el pensamiento contemporáneo; el Fondo de Cultura Económica ha publicado los siguientes títulos: *Ética y psicoanálisis*, *Marx y su concepto del hombre*, *La misión de Sigmund Freud*, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, *El corazón del hombre* y *Budismo zen y psicoanálisis* (en colaboración con D. T. Suzuki). Erich Fromm nació en Frankfurt, Alemania, en 1900, estudió en las Universidades de Heidelberg y Munich, y en el Instituto Psicoanalítico en Berlín. Ha enseñado en Alemania y México, y en los Estados Unidos en el Bennington College y en las Universidades de Nueva York, Yale y Michigan State.