

SOBRE LA DESOBEDIENCIA Y OTROS ENSAYOS

Erich Fromm


**ediciones
PAIDÓS**
Buenos Aires
Barcelona

E. Fromm

SOBRE LA DESOBEDIENCIA Y OTROS ENSAYOS



PAIDÓS STUDIO



Qué significa ser obediente a la naturaleza humana y al objetivo de la sociedad, y desobediente a todo tipo de ideales e ideologías políticas, es el problema central de este conjunto de ensayos, reunidos por el autor poco tiempo antes de su muerte en 1980. Configura un manifiesto personal que sintetiza las ideas fundamentales de uno de los más importantes psicólogos y sociólogos del siglo XX. Fromm expone aquí su concepción de los requerimientos básicos para una vida humana plenamente realizada (necesidades de relación, de enraizamiento, de trascendencia y de identidad), y critica las estructuras sociales que obstaculizan su cumplimiento. Describe cómo las naciones técnicamente avanzadas han logrado un nuevo tipo de individuo: el *homo consumens*, un “lactante eterno” consagrado a la posesión y consumo, pero solitario, aburrido y ansioso —un hombre-organización peligrosamente obediente. Considera Fromm que tanto el capitalismo como el comunismo totalitario se mueven hacia una burocracia industrial negadora de la vida, y critica al primero por ignorar y al otro por traicionar los ideales de un socialismo auténticamente humanista en el cual los individuos prevalezcan sobre las cosas, la vida sobre la propiedad, y el trabajo sobre el capital.

Tapa: Gustavo Macri

PAIDOS STUDIO

1. W. Reich: *Análisis del carácter*
2. E. Fomm: *Humanismo socialista*
3. R. D. Laing: *El cuestionamiento de la familia*
4. E. Fromm: *¿Podrá sobrevivir el hombre?*
5. E. Chinoy: *Introducción a la sociología*
6. V. Klein: *El carácter femenino*
7. E. Fromm: *El arte de amar*
8. E. Fromm: *El miedo a la libertad*
9. M. Schur: *Sigmund Freud. Enfermedad y muerte en su vida y en su obra*
11. E. Willems: *El valor humano de la educación musical*
12. C.G. Jung y E. Wilhelm: *El secreto de la flor de oro*
13. O. Rank: *El mito del nacimiento del héroe*
14. E. Fromm: *La condición humana actual*
15. K. Homey: *Lo personalidad neurótica de nuestro tiempo*
16. E. Fromm: *Y seréis como dioses*
17. C. G. Jung: *Psicología y religión*
18. K. Friedlander: *Psicoanálisis de la delincuencia juvenil*
19. E. Fromm: *El dogma de Cristo*
20. D. Riesman: *La muchedumbre solitaria*
21. O. Rank: *El trauma del nacimiento*
22. J. L. Auliin: *Cómo hacer cosas con palabras*
23. E. Blentey: *La vida del drama*
24. M. Reuchlin: *Historia de la psicología*
25. F. Künkel y R. E. Dickerson: *La formación del carácter*
26. J. B. Ehine: *El nuevo mundo de la mente*
27. E. Fromm: *La crisis del psicoanálisis*
28. A. Mottagu y F. Matson: *El contacto humano*
29. P. L. Assoun: *Freud. La filosofía y los filósofos*
30. O. Masotta: *La historieta en el mundo moderno*
31. D. J. O'Connor (comp.): *Historia crítica de la filosofía occidental I- (La filosofía en la antigüedad)*
32. D. J. O'Connor (comp.): *Historia crítica de la filosofía occidental II - (La filosofía en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno)*
33. D. J. O'Connor (comp.): *Historia crítica de la filosofía occidental III - (Racionalismo, iluminismo y materialismo en los siglos XVII y XVIII)*
34. D. J. O'Connor (comp.): *Historia crítica de la filosofía occidental IV - (El empirismo inglés)*
35. D. J. O'Connor (comp.): *Historia crítica de la filosofía occidental V - (Kant, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche)*
36. D. J. O'Connor (comp.): *Historia crítica de la filosofía occidental VI - (La filosofía en la segunda mitad del siglo XIX)*
37. D. J. O'Connor (comp.): *Historia crítica de la filosofía occidental. VII - (La filosofía contemporánea)*
38. A. M. Guillemin: *Virgilio. Poeta, artista y pensador*
39. M. R. Lida de Malkiel: *Introducción al teatro de Sófocles*
40. E. Dyke: *Filosofía de la economía*
45. E. Fromm: *Sobre La desobediencia y otros ensayos*

Erich Fromm

**SOBRE LA DESOBEDIENCIA
Y OTROS ENSAYOS**

ediciones

PAIDOS

Buenos Aires
Barcelona

Título original: *On Disobedience and Other Essays*
The Seabury Press, New York
Copyright © 1981, 1982 by The Estate of Erich Fromm
ISBN 0-8164-0500-X

Traducción de Eduardo Prieto

1a. edición, 1984
1a. reimpresión, 1984

Copyright © de todas las ediciones en castellano,
Editorial Paidós, SAICF
Defensa 599, Buenos Aires

ISBN 950-12-6645-1

INDICE (del eLibro)

INDICE (del libro original)

NOTA PRELIMINAR, por <i>Annie Fromm</i>	7	
I. La desobediencia como problema psicológico y moral		9
II. La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx		19
III. Profetas y sacerdotes	45	
IV. El humanismo como filosofía global del hombre		68
V. Hagamos que prevalezca el hombre	84	
VI. El socialismo humanista	107	
VII. Los aspectos psicológicos del sueldo asegurado		129
VIII. Los argumentos en favor del desarme unilateral		144
¿Pero qué ocurrirá si funciona la disuasión?	153	
Beneficios y peligros de un desarme unilateral		156
Algunas consideraciones psicológicas	162	
IX. Contribución a la teoría y estrategia de la paz	169	
Fuentes originales de los ensayos compilados en este libro	191	

NOTA PRELIMINAR

Erich Fromm habló en estos ensayos acerca de qué significa ser obediente a la naturaleza humana y a los fines de la sociedad humana, y ser desobediente a toda clase de ídolos e ideologías políticas. Sus razonamientos son aún pertinentes en la actualidad, pues nuestro principal objetivo debería ser todavía esta desobediencia al conformismo y la adopción de una postura crítica contra el “sin sentido” común.

La profundización del análisis psicológico de fenómenos sociales y políticos estimuló a Fromm a apoyar por algún tiempo al Partido Socialista Norteamericano y a participar del movimiento pacifista y la promoción del desarme. Puso de esta manera en práctica su desobediencia a todas las formas de “sentido común” y de pensamiento político oficial, y su obediencia al saludable pensamiento que nos transmitieron los profetas y que encarnaron hombres como Albert Schweitzer y Bertrand Russell.

Todos los artículos incluidos en este volumen fueron publicados anteriormente en libros y revistas, pero aquí se los refine por primera vez. Muestran la profunda preocupación y pasión de Erich Fromm por la paz y la supervivencia de la humanidad.

Deseo agradecer a todas las personas que ayudaron a la publicación de este libro.

Annis Fromm

Locarno, Suiza, 1981

I. LA DESOBEDIENCIA COMO PROBLEMA PSICOLOGICO Y MORAL

Reyes, sacerdotes, señores feudales, patrones de industrias y padres han insistido durante siglos en que la obediencia es una virtud y la desobediencia es un vicio. Para presentar otro punto de vista, enfrentemos esta posición con la formulación siguiente: la historia humana comenzó con un acto de desobediencia, y no es improbable que termine por un acto de obediencia.

Según los mitos de hebreos y griegos, la historia humana se inauguró con un acto de desobediencia. Adán y Eva, cuando vivían en el Jardín del Edén, eran parte de la naturaleza; estaban en armonía con ella, pero no la trascendían. Estaban en la naturaleza como el feto en el útero de la madre. Eran humanos, y al mismo tiempo aún no lo eran. Todo esto cambió cuando desobedecieron una orden. Al romper vínculos con la tierra y madre, al cortar el cordón umbilical, el hombre emergió de una armonía prehumana y fue capaz de dar el primer paso hacia la independencia y la libertad. El acto de desobediencia liberó a Adán y a Eva y les abrió los ojos. Se reconocieron uno a otro como extraños y al mundo exterior como extraño e incluso hostil. Su acto de desobediencia rompió el vínculo primario con la naturaleza y los transformó en individuos. El “pecado original”, lejos de corromper al hombre, lo liberó; fue el comienzo de la historia. El hombre tuvo que abandonar el Jardín del Edén para aprender a confiar en sus propias fuerzas y llegar a ser plenamente humano.

Los profetas, con su concepción mesiánica, confirmaron la idea de que el hombre había tenido razón al desobedecer; que su “pecado” no lo había corrompido, sino que lo había liberado de las cadenas de la armonía prehumana. Para los profetas la historia es el lugar en que el hombre se vuelve humano; al irse desplegando la historia el hombre desarrolla sus capacidades de razón y de amor, hasta que crea una nueva armonía entre él, sus congéneres y la naturaleza. Esta nueva armonía se describe como “el fin de los días”, ese período de la historia en que hay paz entre el hombre y el hombre, y entre el hombre y la naturaleza. Es un “nuevo” paraíso creado por el hombre mismo, y que él sólo pudo crear porque se vio forzado a abandonar el “viejo” paraíso como resultado de su desobediencia.

Como para el mito hebreo de Adán y Eva, también para el mito griego de Prometeo toda la civilización humana se basa en un acto de desobediencia. Prometeo, al robar el fuego a los dioses, echó los fundamentos de la evolución del hombre. No habría historia humana si no fuera por el “crimen” de Prometeo. El, como Adán y Eva, es castigado por su desobediencia. Pero no se arrepiente ni pide perdón. Por el contrario, dice orgullosamente: “Prefiero estar encadenado a esta roca, antes que ser el siervo obediente de los dioses”.

El hombre continuó evolucionando mediante actos de desobediencia. Su desarrollo espiritual sólo fue posible porque hubo hombres que se atrevieron a decir no a cualquier poder que fuera, en nombre de su conciencia y de su fe, pero además su evolución intelectual dependió de su capacidad de desobediencia -desobediencia a las autoridades que trataban de amordazar los pensamientos nuevos, y a la autoridad de acendradas opiniones según las cuales el cambio no tenía sentido-.

Si la capacidad de desobediencia constituyó el comienzo de la historia humana, la obediencia podría muy bien, como he dicho, provocar el fin de la historia humana. No estoy hablando en términos simbólicos o poéticos. Existe la posibilidad, o incluso la probabilidad, de que la raza humana destruya la civilización y también toda la vida sobre la tierra en los cinco o diez años próximos. Esto no tiene ninguna racionalidad ni sentido. Pero el hecho es que si bien estamos viviendo técnicamente en la Era Atómica, la mayoría de los hombres -incluida la mayoría de los que están en el poder- viven aún emocionalmente en la Edad de Piedra; que si bien nuestras matemáticas, astronomía y ciencias naturales son del siglo XX, la mayoría de nuestras ideas sobre política, el Estado y la

sociedad están muy rezagadas respecto de la era científica. Si la humanidad se suicida, será porque la gente obedecerá a quienes le ordenan apretar los botones de la muerte; porque obedecerá a las pasiones arcaicas de temor, odio y codicia; porque obedecerá a clisés obsoletos de soberanía estatal y honor nacional. Los líderes soviéticos hablan mucho de revoluciones, y quienes estamos en el “mundo libre” hablamos mucho de libertad. Sin embargo, tanto ellos como nosotros desalentamos la desobediencia: en la Unión Soviética explícitamente y por la fuerza, y en el mundo libre implícitamente y con métodos más sutiles de persuasión.

Pero no quiero significar que toda desobediencia sea una virtud y toda obediencia sea un vicio. Tal punto de vista ignoraría la relación dialéctica que existe entre obediencia y desobediencia. Cuando los principios a los que se obedece y aquellos a los que se desobedece son inconciliables, un acto de obediencia a un principio es necesariamente un acto de desobediencia a su contra-parte, y viceversa. Antígona constituye el ejemplo clásico de esta dicotomía. Si obedece a las leyes inhumanas del Estado, Antígona debe desobedecer necesariamente a las leyes de la humanidad. Si obedece a estas últimas, debe desobedecer a las primeras. Todos los mártires de la fe religiosa, de la libertad y de la ciencia han tenido que desobedecer a quienes deseaban amordazarlos, para obedecer a su propia conciencia, a las leyes de la humanidad y de la razón. Si un hombre sólo puede obedecer y no desobedecer, es un esclavo; si sólo puede desobedecer y no obedecer, es un rebelde (no un revolucionario); actúa por cólera, despecho, resentimiento, pero no en nombre de una convicción o de un principio.

Sin embargo, para prevenir una confusión entre términos, debemos establecer un importante distinguo. La obediencia a una persona, institución o poder (obediencia heterónoma) es sometimiento; implica la abdicación de mi autonomía y la aceptación de una voluntad o juicio ajenos en lugar del mío. La obediencia a mi propia razón o convicción (obediencia autónoma) no es un acto de sumisión sino de afirmación. Mi convicción y mi juicio, si son auténticamente míos, forman parte de mí. Si los sigo, más bien que obedecer al juicio de otros, estoy siendo yo mismo; por ende, la palabra obedecer sólo puede aplicarse en un sentido metafórico y con un significado que es fundamentalmente distinto del que tiene en el caso de la “obediencia heterónoma”.

Pero esta distinción requiere aún dos precisiones más, una con respecto al concepto de conciencia y la otra con respecto al concepto de autoridad.

La palabra conciencia se utiliza para expresar dos fenómenos que son muy distintos entre sí. Uno es la “conciencia autoritaria”, que es la voz internalizada de una autoridad a la que estamos ansiosos de complacer y temerosos de desagradar. La conciencia autoritaria es lo que la mayoría de las personas experimentan cuando obedecen a su conciencia. Es también la conciencia de la que habla Freud, y a la que llama superyó. Este superyó representa las órdenes y prohibiciones del padre internalizadas y aceptadas por el hijo debido al temor. Distinta de la conciencia autoritaria es la “conciencia humanística”; ésta es la voz presente en todo ser humano e independiente de sanciones y recompensas externas. La conciencia humanística se basa en el hecho de que como seres humanos tenemos un conocimiento intuitivo de lo que es humano e inhumano, de lo que contribuye a la vida y de lo que la destruye. Esta conciencia sirve a nuestro funcionamiento como seres humanos. Es la voz que nos reconduce a nosotros mismos, a nuestra humanidad.

La conciencia autoritaria (superyó) es también obediencia a un poder exterior a mí, aunque este poder haya sido internalizado. Conscientemente creo que estoy siguiendo a mí conciencia; en realidad, sin embargo, he absorbido los principios del poder; justamente debido a la ilusión de que la conciencia humanística y el superyó son idénticos, la autoridad internalizada es mucho más efectiva que la que experimento claramente como algo que no forma parte de mí. La obediencia a la “conciencia autoritaria”, como toda obediencia a pensamientos y poderes exteriores, tiende a debilitar la “conciencia humanística”, la capacidad de ser uno mismo y de juzgarse a sí mismo.

También debe precisarse, por otra parte, la afirmación de que la obediencia a otra persona es ipso facto sumisión, distinguiendo la autoridad “irracional” de la autoridad “racional”. Un ejemplo de autoridad racional es la relación que existe entre alumno y maestro; uno de autoridad irracional es la relación entre esclavo y dueño. Ambas relaciones se basan en el hecho de que se acepta la autoridad de la persona que ejerce el mando. Sin embargo, desde el punto de vista dinámico son de naturaleza diferente. Los intereses del maestro y del alumno, en el caso ideal, se orientan en la misma dirección. El maestro se siente satisfecho si logra hacer progresar al alumno; si fracasa, ese fracaso es suyo y del alumno. El dueño del esclavo, en cambio, desea explotarlo en la mayor medida posible. Cuanto más obtiene de él, más satisfecho está. Al mismo tiempo, el esclavo trata de defender lo mejor que puede sus reclamos de un mínimo de felicidad. Los intereses del esclavo y el dueño son antagónicos, porque lo que es ventajoso para uno va en detrimento del otro. La superioridad de uno sobre otro tiene una función diferente en cada caso; en el primero, es la condición de progreso de la persona sometida a la autoridad, y en el segundo es la condición de su explotación. Hay otra distinción paralela a ésta: la autoridad racional lo es porque la autoridad, sea la que posee un maestro o un capitán de barco que da órdenes en una emergencia, actúa en nombre de la razón que, por ser universal, podemos aceptar sin someternos. La autoridad irracional tiene que usar la fuerza o la sugestión, pues nadie se prestaría a la explotación si dependiera de su arbitrio evitarlo.

¿Por qué se inclina tanto el hombre a obedecer y por qué le es tan difícil desobedecer? Mientras obedezco al poder del Estado, de la Iglesia o de la opinión pública, me siento seguro y protegido. En verdad, poco importa cuál es el poder al que obedezco. Es siempre una institución, u hombres, que utilizan de una u otra manera la fuerza y que pretenden fraudulentamente poseer la omnisciencia y la omnipotencia. Mi obediencia me hace participar del poder que reverencio, y por ello me siento fuerte. No puedo cometer errores, pues ese poder decide por mí; no puedo estar solo, porque él me vigila; no puedo cometer pecados, porque él no me permite hacerlo, y aunque los cometa, el castigo es sólo el modo de volver al poder omnímodo.

Para desobedecer debemos tener el coraje de estar solos, errar y pecar. Pero el coraje no basta. La capacidad de coraje depende del estado de desarrollo de una persona. Sólo si una persona ha emergido del regazo materno y de los mandatos de su padre, sólo si ha emergido como individuo plenamente desarrollado y ha adquirido así la capacidad de pensar y sentir por sí mismo, puede tener el coraje de decir “no” al poder, de desobedecer.

Una persona puede llegar a ser libre mediante actos de desobediencia, aprendiendo a decir no al poder. Pero no sólo la capacidad de desobediencia es la condición de la libertad; la libertad es también la condición de la desobediencia. Si temo a la libertad no puedo atreverme a decir “no”, no puedo tener el coraje de ser desobediente. En verdad, la libertad y la capacidad de desobediencia son inseparables; de ahí que cualquier sistema social, político y religioso que proclame la libertad pero reprima la desobediencia, no puede ser sincero.

Hay otra razón por la que es tan difícil atreverse a desobedecer, a decir “no” a la autoridad. Durante la mayor parte de la historia humana la obediencia se identificó con la virtud y la desobediencia con el pecado. La razón es simple: hasta ahora, a lo largo de la mayor parte de la historia, una minoría ha gobernado a la mayoría. Este dominio fue necesario por el hecho de que las cosas buenas que existían sólo bastaban para unos pocos, y los más debían conformarse con las migajas. Si los pocos deseaban gozar de las cosas buenas y, además de ello, hacer que los muchos los sirvieran y trabajaran para ellos, se requería una condición: que los muchos aprendieran a obedecer. Sin duda, la obediencia puede establecerse por la mera fuerza. Pero este método tiene muchas desventajas. Constituye una amenaza constante de que algún día los muchos lleguen a tener los medios para derrocar a los pocos por la fuerza; además, hay muchas clases de trabajo que no pueden realizarse apropiadamente si la obediencia sólo se respalda en el miedo. Por ello la obediencia que sólo nace del miedo de la fuerza debe transformarse en otra que surja del corazón del hombre. El hombre debe desear, e incluso necesitar obedecer, en lugar de sólo temer la desobediencia. Para lograrlo, la

autoridad debe asumir las cualidades del Sumo Bien, de la Suma Sabiduría; debe convertirse en Omnisciente. Si esto sucede, la autoridad puede proclamar que la desobediencia es un pecado y la obediencia una virtud; y una vez proclamado esto, los muchos pueden aceptar la obediencia porque es buena, y detestar la desobediencia porque es mala, más bien que detestarse a sí mismos por ser cobardes. Desde Lutero hasta el siglo XIX se trataba de autoridades manifiestas y explícitas. Lutero, el Papa, los príncipes, trataban de sostenerlas; la clase media, los trabajadores, incluso los filósofos, trataban de derrocarlas.

La lucha contra la autoridad en el Estado y también en la familia era a menudo la base misma del desarrollo de una persona independiente y emprendedora. La lucha contra la autoridad era inseparable de la inspiración intelectual que caracterizaba a los filósofos del Iluminismo y a los hombres de ciencia. Esta “inspiración crítica” se traducía en fe en la razón, y al mismo tiempo en duda respecto de todo lo que se dice o piensa, en tanto se base en la tradición, la superstición, la costumbre, la autoridad. Los principios *sapere aude* y de *omnibus est dubitandum* -“atrévete a usar tu sensatez” y “hay que dudar de todo” -eran característicos de la actitud que permitía y promovía la capacidad de decir “no”.

El caso de Adolf Eichmann es simbólico de nuestra situación y tiene un significado que va mucho más allá del que les preocupaba a sus acusadores en el tribunal de Jerusalén. Eichmann es un símbolo del hombre-organización, del burócrata alienado para el cual hombres, mujeres y niños se han transformado en números. Pero lo que más impresiona respecto de éste, es que después de relatados todos los hechos con su propia admisión, procedió con perfecta buena fe a alegar su inocencia. Está claro que si volviera a encontrarse en la misma situación, lo haría de nuevo. Y también lo haríamos nosotros -y lo hacemos-.

El hombre-organización ha perdido su capacidad de desobedecer, ni siquiera se da cuenta del hecho de que obedece. En este punto de la historia, la capacidad de dudar, de criticar y de desobedecer puede ser todo lo que media entre la posibilidad de un futuro para la humanidad, y el fin de la civilización.

II. LA APLICACION DEL PSICOANÁLISIS HUMANISTA A LA TEORIA DE MARX

El marxismo es un humanismo y su objetivo consiste en el pleno desarrollo de las potencialidades del hombre. No del hombre tal como se lo deduce de sus ideas o de su conciencia, sino del hombre con sus propiedades físicas y psíquicas, el hombre verdadero que no vive en un vacío sino en un contexto social, el hombre que debe producir para vivir. Precisamente es el hecho de que el marxismo se interese por el hombre íntegro, y no por su conciencia, lo que diferencia al “materialismo” de Marx del idealismo de Hegel, así como de la deformación economista-mecanicista del marxismo. La gran obra de Marx consistió en liberar las categorías económicas y filosóficas que se referían al hombre, de sus expresiones abstractas y alienadas, y en aplicar la filosofía y la economía ad hominem. Marx se preocupaba por el hombre, y su propósito consistía en liberar a éste del predominio de sus intereses materiales, de la prisión que sus propias disposiciones y actos habían construido en torno de él. Si no se entiende esta preocupación de Marx, nunca se comprenderá ni su teoría ni la falsificación a la que ésta fue sometida por muchos de los que dicen practicarla. Aunque la obra cumbre de Marx se titula El capital, la misma estaba enfocada sólo como un paso en su búsqueda total, y el estudio del capital, como una herramienta crítica que ayudaba a entender la condición mutilada del hombre en la sociedad industrial. Era una etapa de la gran obra que, si se hubiera escrito, quizás se habría titulado “Acerca del hombre y la sociedad”.

La obra de Marx, ya sea la del “joven Marx” o la del autor de El capital, está poblada de conceptos psicológicos. Esgrime conceptos tales como “esencia del hombre”, “hombre mutilado”, “alienación”, “conciencia”, “tendencias pasionales” e “independencia”, para mencionar sólo algunos de los más importantes. Sin embargo, contrastando con Aristóteles y Spinoza, que asentaron la ética sobre una psicología sistemática, la obra Marx casi no contiene teorías psicológicas. Exceptuando algunas observaciones fragmentarias tales como distinción entre impulsos fijos (como hambre y sexualidad) e impulsos flexibles de origen social, prácticamente no se encuentran elementos relevantes de psicología en los escritos de Marx ni en los de sus sucesores. La razón de esta ausencia no reside en la falta de interés o de talento para analizar los fenómenos psicológicos (los volúmenes que contienen la correspondencia no abreviada entre Marx y Engels revelan una capacidad para indagar profundamente las motivaciones inconscientes que honraría a cualquier psicoanalista); reside en cambio en el hecho de que en la época de Marx no existía una psicología dinámica que él pudiera aplicar a los problemas de los hombres. Marx murió en 1883; Freud empezó a publicar sus trabajos más de diez años después de la muerte de Marx.

El tipo de psicología necesaria para complementar el análisis de Marx era la que habría de crear Freud, aunque a ésta le faltaran aún muchas revisiones. El psicoanálisis es, en primer término, una psicología dinámica. Trata con fuerzas psíquicas, que motivan la conducta humana, los sentimientos, las ideas. No siempre se pueden percibir estas fuerzas como tales; hay que deducirlas de los fenómenos observables, y hay que estudiarlas en sus contradicciones y transformaciones. La psicología apta para servir al pensamiento marxista debe ser aquella capaz de entender la evolución de estas fuerzas psíquicas como un proceso de interacción constante entre las necesidades del hombre y la realidad social e histórica en la cual éste participa. Debe ser, desde sus mismos comienzos, una psicología social. Eventualmente, debe ser una psicología crítica, sobre todo crítica de la conciencia del hombre.

El psicoanálisis de Freud llena estas condiciones capitales, aunque ni la mayoría de los freudianos ni los marxistas percibieron su relevancia. Son evidentes las razones que obstaculizaron este contacto desde ambos bandos. Los marxistas insistieron en su tradición de ignorar la psicología; Freud y sus discípulos elaboraron sus ideas dentro del marco del materialismo mecanicista, que re-

sultó perjudicial para el desarrollo de los grandes descubrimientos de Freud, e incompatible con el “materialismo histórico”.

Mientras tanto, ocurrieron nuevos hechos. El más importante de ellos fue el renacimiento del humanismo marxista. Hemos sido testigos del hecho de que muchos socialistas marxistas, especialmente de los países socialistas más pequeños, pero también sus colegas de Occidente, tomaron conciencia de que la teoría marxista ha menester de una teoría psicológica del hombre; también comprendieron que el socialismo debe proporcionar al hombre el sistema de orientación y devoción que aquél necesita; que debe encarar los problemas de la identidad del hombre y del significado y el objetivo de su vida. Debe constituir el cimiento para normas éticas y para un desarrollo espiritual superiores a las frases vacías que estipulan que “lo bueno es aquello que sirve a la revolución” (el Estado obrero, la evolución histórica, etc.).

Simultáneamente, la oposición que se gestó en el campo psicoanalítico contra el materialismo mecanicista que subyace en el pensamiento de Freud, impulsó a reevaluar con sentido crítico el psicoanálisis, y esencialmente la teoría de la libido. Gracias al progreso que se produjo tanto en el pensamiento marxista como en el psicoanalítico, parece llegada la hora de que los marxistas humanistas reconozcan que el empleo de una psicología dinámica, crítica, socialmente orientada, tiene una importancia crucial para el mayor desarrollo de la teoría marxista y de la práctica socialista; que una teoría que tiene por centro al hombre no puede continuar prescindiendo de la psicología si no quiere perder contacto con la realidad humana. En las páginas siguientes deseo destacar algunos de los principales problemas de los que se ha ocupado o de los que se deberá ocupar el psicoanálisis humanista¹.

El primer problema del que se deberá ocupar es el del “carácter social”, el carácter matriz común a un grupo (nación o clase, por ejemplo) que determina efectivamente los actos e ideas de sus miembros. Este concepto implica una elaboración especial del concepto freudiano de carácter, cuya esencia es la naturaleza dinámica del carácter. Freud consideró que el carácter era la manifestación relativamente estable de diversos géneros y tendencias de la libido, o sea, de energía psíquica orientada hacia determinados objetivos y emanada de determinadas fuentes. En sus conceptos de los caracteres oral, anal y genital, Freud presentó un nuevo modelo del carácter humano que explicaba el comportamiento como la expresión de nítidas tendencias pasionales; Freud supuso que la orientación e intensidad de estas tendencias resultaba de experiencias de la primera infancia vinculadas con las “zonas erógenas” (boca, ano, órganos genitales), y descartando los elementos físicos, el comportamiento de los padres era el principal responsable del desarrollo de la libido.

El concepto de carácter social se refiere a la matriz de la estructura caracterológica común a un grupo. Presume que el factor fundamental para la formación del “carácter social” es la práctica de la vida tal como es constituida por la forma de producción y por la estratificación social resultante. El “carácter social” es aquella estructura particular de energía psíquica que una sociedad dada plasma con el propósito de que resulte útil para el funcionamiento de esa misma sociedad dada. La persona

¹ Lamentablemente son tan pocos los autores que trataron de aplicar el psicoanálisis revisado al problema del marxismo y el socialismo, que debo remitirme sobre todo a mis propios escritos posteriores a 1930. Cf. especialmente *The Dogma of Christ* (Nueva York, Rinehart and Winston, 1963) [versión cast.: *El dogma de Cristo*, Buenos Aires, Paidós, 1964]; *Psychoanalytic Characterology and Its Relevance for Social Psychology*, en *The Crisis of Psychoanalysis* (Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1970) [versión cast.: *La crisis del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1971]; *Escape from Freedom* (Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1941) [versión cast.: *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1947]; *The Sane Society* (Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1955); *Marx's Concept of Man* (Nueva York, Frederick Ungar & Co., 1961); *Beyond the Chajns of Illusion* (Nueva York, Pocket Books, Credo Series, comp. por R. N. Anshen, 1962), que se refieren especialmente a la relación entre las teorías de Marx y Freud. Entre otros autores que han escrito desde el punto de vista psicoanalítico marxista el más importante es Wilhelm Reich, aunque hay muy poco en común entre sus teorías y las mías. Los esfuerzos de Sartre por desarrollar un análisis humanista de orientación marxista padecen las consecuencias de su escasa experiencia clínica y, en general, enfocan la psicología superficialmente aunque con una fraseología brillante.

media debe querer hacer aquello que debe hacer para desempeñarse en una forma que permita que la sociedad utilice sus energías para sus propios fines. En el proceso social la energía del hombre sólo se presenta parcialmente en forma de simple energía física (trabajadores que labran la tierra o construyen caminos); y parcialmente en formas específicas de energía psíquica. El miembro de un pueblo primitivo que depende del asalto y el saqueo de otras tribus, debe tener un carácter belicoso, apasionado por la guerra, la matanza y el pillaje. Los miembros de una tribu pacífica, agrícola, deben ser proclives a la cooperación en cuanto ésta se opone a la violencia. La sociedad feudal funciona correctamente sólo cuando sus miembros tienden a someterse a la autoridad y a respetar y admirar a aquellos que son sus superiores. El capitalismo sólo funciona con hombres ávidos por trabajar, disciplinados y puntuales, cuyo mayor interés consiste en el lucro monetario, y cuyo principio fundamental en la vida consiste en el beneficio económico que deriva de la producción y el intercambio. En el siglo XIX el capitalismo necesitaba de hombres partidarios del ahorro; a mediados del siglo XX necesita de hombres frenéticamente interesados en gastar y consumir. El carácter social representa la forma en que se moldea la energía humana para aprovecharla como fuerza productiva en el proceso social.

El carácter social es reforzado por todos los medios de influencia accesibles a una sociedad: su sistema educativo, su religión, su literatura, sus canciones, sus chistes, sus hábitos y, por encima de todo, sus métodos familiares para criar a los niños. Este último aspecto es tan importante porque una gran parte de la estructura de carácter de los individuos se forma en los cinco o seis primeros años de vida. Pero la influencia de los padres no es esencialmente individual o accidental, como suponen los psicoanalistas clásicos; los padres son primordialmente los *agentes de la sociedad*, tanto por su propio carácter como por sus métodos educativos; se diferencian los unos de los otros sólo en grado mínimo, y generalmente estas diferencias no disminuyen la influencia que tienen en la creación de la matriz socialmente deseable del carácter social.

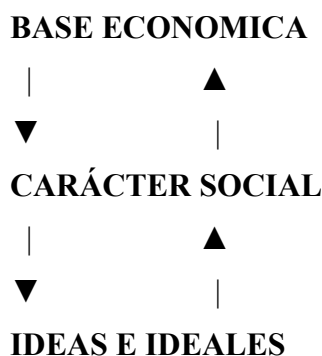
La revisión de la teoría de Freud acerca de la libido, que constituye la base de su concepto de carácter, fue la premisa para la formulación del concepto de carácter social plasmado por la práctica vital en cualquier sociedad dada. La teoría de la libido está arraigada en el concepto mecanicista del hombre como máquina, donde la libido (además del instinto de conservación) actúa como fuente de energía, gobernada por el “principio del placer”, o sea la reducción de la tensión incrementada de la libido a su nivel normal. Chocando con este concepto, intenté demostrar (especialmente en *Man for Himself*) que las diversas tendencias del hombre, que es *primordialmente* un ser social, se desarrollan como consecuencia de su necesidad de “asimilar” (cosas) y de “socializar” (con gente), y que las formas de asimilación y socialización que constituyen sus pasiones principales dependen de la estructura social en la cual él vive. En este concepto se interpreta al hombre como un ser caracterizado por sus tendencias pasionales hacia los objetos -hombres y naturaleza- y por su necesidad de relacionarse con el mundo.

El concepto de carácter social ofrece respuesta a importantes problemas que la teoría marxista no analizó a fondo.

1) ¿Cuál es la causa por la cual una sociedad logra asegurarse la lealtad de la mayoría de sus miembros, aunque éstos sufran bajo el sistema y aunque su razón les diga que la lealtad a ella los perjudica? ¿Por qué su interés *real* como seres humanos no triunfó sobre sus intereses *ficticios* engendrados por todo tipo de influencias y lavados de cerebro ideológicos? ¿Por qué su conciencia de su situación de clase y de las ventajas del socialismo no fue tan *eficaz* como lo supuso Marx? La respuesta a este interrogante reside en el fenómeno del carácter social. Cuando una sociedad ha logrado moldear la estructura de carácter del hombre común de modo tal que le guste hacer lo que debe hacer, éste se siente satisfecho con las condiciones que le impone la sociedad. Tal como dijo en una oportunidad uno de los personajes de Ibsen: “Puede hacer todo lo que quiere porque sólo quiere lo que puede hacer”. Es innecesario aclarar que un carácter social que, por ejemplo, está satisfecho con la sumisión, es un carácter mutilado. Pero

mitilado o no, cumple los requisitos de una sociedad que necesita de hombres sumisos para funcionar adecuadamente.

2) El concepto de carácter social también sirve para explicar el nexo entre la base material de una sociedad y la “superestructura ideológica”. A menudo se ha interpretado a Marx como si éste hubiera dicho que la superestructura ideológica no era *nada más* que el reflejo de la base económica. Esta interpretación no es correcta; pero lo cierto es que la teoría de Marx no explicó suficientemente la naturaleza de la relación entre base y superestructura. Una teoría psicológica dinámica puede demostrar que la sociedad produce el carácter social, y que el carácter social tiende a producir ideas e ideologías que se adaptan a él y que lo nutren, y a aferrarse a ellas. Sin embargo, no es sólo la base económica la que crea un determinado carácter social que, a su vez, crea ciertas ideas. Las ideas, una vez creadas, también influyen sobre el carácter social, e indirectamente, sobre la estructura socioeconómica. Lo que destaco aquí es que *el carácter social es el intermediario entre la estructura socioeconómica y las ideas y los ideales que prevalecen en una sociedad*. Es el intermediario en ambas direcciones: desde la base económica hacia las ideas y desde las ideas hacia la base económica. El siguiente esquema expresa dicho concepto:



3) El concepto de carácter social puede explicar cómo una sociedad utiliza la energía humana, lo mismo que cualquier otra materia prima, para sus necesidades y sus fines. El hombre, en verdad, es una de las fuerzas naturales más maleables; se lo puede utilizar prácticamente para cualquier fin; se lo puede hacer odiar o cooperar, someterse o erguirse, disfrutar con el sufrimiento o con la felicidad.

4) En tanto que todo lo dicho es cierto, también es cierto que el hombre sólo puede resolver el problema de su existencia con el pleno despliegue de sus poderes humanos. Cuanto más mutila una sociedad al hombre, tanto más se deteriora éste, aunque conscientemente esté satisfecho con su suerte. Pero inconscientemente está disconforme, y esta misma disconformidad es el elemento que lo impulsa eventualmente a cambiar las formas sociales que lo mutilan. Si no lo logra, su tipo particular de sociedad patógena se extinguirá. El cambio y la revolución sociales no emanan sólo de nuevas fuerzas productivas que entran en conflicto con formas antiguas de organización social, sino también del choque entre condiciones sociales inhumanas y las inalterables necesidades del hombre. Se puede hacer casi cualquier cosa a un hombre, pero sólo casi. La historia de la lucha del hombre por la libertad es la expresión más reveladora de este principio.

5) El concepto de carácter social no es sólo un elemento teórico que se presta para la especulación de tipo general, sino que es también útil e importante para los estudios empíricos que se proponen descubrir cuál es la incidencia de diversos tipos de “carácter social” en una sociedad o en una clase social dada. Suponiendo que se defina el “carácter campesino” como individualista, ahorrativo, obstinado, poco proclive a la cooperación, con escaso sentido del tiempo y la puntualidad, este síndrome de rasgos no constituye de manera alguna una suma de rasgos di-

versos, sino una estructura cargada de energía. Si se intentara cambiarla, esta estructura se resistiría vigorosamente, ya sea recurriendo a la violencia o al obstruccionismo silencioso, y ni siquiera las ventajas económicas darían resultado fácilmente. El síndrome debe su existencia a la norma común de producción que ha caracterizado la vida campesina durante miles de años. Lo mismo se aplica a una clase media baja en decadencia, ya se trate de aquella que llevó a Hitler al poder, o de los blancos pobres del Sur de los Estados Unidos. La falta de toda forma de estímulo cultural positivo; el resentimiento contra su situación particular, que es la de los postergados por los movimientos evolutivos de su sociedad; el odio contra aquellos que destruyeron las imágenes que en otra época los llenaron de orgullo, crearon un síndrome del carácter que está integrado por el amor a la muerte (necrofilia), la intensa y maligna fijación en la sangre y el suelo, y un violento narcisismo de grupo (que se expresa en un nacionalismo y un racismo vigorosos).² Un último ejemplo: la estructura de carácter del obrero industrial comprende puntualidad, disciplina, capacidad para el trabajo en equipo; éste es el síndrome que constituye la condición mínima para el eficaz desempeño de un obrero industrial. (Aquí omitimos otras diferencias —como dependencia-independencia; interés-indiferencia; actividad-pasividad— si bien las mismas tienen capital importancia para la estructura de carácter del trabajador, tanto actual como futuro.)

6) La aplicación más importante del concepto de carácter social consiste en distinguir el carácter social futuro de una sociedad socialista, tal como la imaginó Marx, del carácter social del capitalismo del siglo XIX, con su deseo primordial de poseer propiedad y riqueza, y del carácter social del sigloXX (capitalista o comunista), que se impone cada vez más en las sociedades muy industrializadas: el carácter del *homo consumens*.

El *homo consumens* es el hombre cuyo objetivo fundamental no es principalmente *poseer* cosas, sino *consumir* cada vez más, compensando así su vacuidad, pasividad, soledad y ansiedad interiores. En una sociedad caracterizada por empresas gigantescas, y por desmesuradas burocracias industriales, gubernamentales y sindicales, el individuo, que no tiene control sobre las circunstancias de su trabajo, se siente impotente, solo, aburrido y angustiado. Al mismo tiempo, la necesidad de lucro de las grandes industrias de consumo recurre a la publicidad y lo transforma en un hombre voraz, un lactante a perpetuidad que desea consumir más y más, y para el que todo se convierte en artículos de consumo: los cigarrillos, las bebidas, el sexo, el cine, la televisión, los viajes, e incluso la educación, los libros y las conferencias. Se crean nuevas necesidades artificiales y se manipulan los gustos del hombre. (El carácter del *homo consumens* en sus formas más extremas constituye un conocidísimo fenómeno psicopatológico. Se encuentra en muchos casos de personas deprimidas o angustiadas que se refugian en la sobrealimentación, las compras exageradas o el alcoholismo para compensar la depresión y la angustia ocultas.) La avidez de consumir (una forma extrema de lo que Freud llamó el “carácter oral-receptivo”) se está convirtiendo en la fuerza psíquica predominante de la sociedad industrial contemporánea. El *homo consumens* se sumerge en la ilusión de felicidad, en tanto que sufre inconscientemente los efectos de su hastío y su pasividad. Cuanto mayor es su poder sobre las máquinas, mayor es su impotencia como ser humano; cuanto más consume más se esclaviza a las crecientes necesidades que el sistema industrial crea y maneja. Confunde emoción y excitación con alegría y felicidad, y comodidad material con vitalidad; el apetito satisfecho se convierte en el sentido de la vida, la búsqueda de esa satisfacción, en una nueva religión. La libertad para consumir se transforma en la esencia de la libertad humana.

Este espíritu de consumo es precisamente lo contrario del espíritu de una sociedad socialista tal como lo imaginó Marx. El percibió claramente el peligro inherente al capitalismo. Su meta era una sociedad en la cual el hombre *sea* mucho, no en la cual *tenga* o *use* mucho. Quería liberar al hombre

² Cf. el detallado análisis de este punto en E. Fromm, *The Heart of Man, Its Genius for Good and Evil* (Nueva York, Harper and Row, Religious Perspectives Series, comp. por R. N. Anshen, 1964).

de las cadenas de su apetito material, para que pudiera estar totalmente despierto, vivo y sensible, y para, que no fuese el esclavo de su codicia. “La producción de demasiadas cosas útiles —escribió— deriva en la creación de demasiadas personas inútiles.” Deseaba abolir la pobreza extrema, porque ésta impide que el hombre alcance su plena dimensión humana; pero también quería evitar la riqueza extrema, en cuyo ámbito el individuo se convierte en prisionero de su avidez. Su objetivo no era el consumo *máximo*, sino el *óptimo*, la satisfacción de aquellas necesidades humanas genuinas que sirven de medios para una vida más plena y más rica.

Una de las ironías de la historia consiste en que el espíritu del capitalismo, la satisfacción del apetito material, esté conquistando a los países comunistas y socialistas que, gracias a su economía planificada, podrían contenerlo. Este proceso tiene su propia lógica: la riqueza material del capitalismo impresionó inmensamente a aquellos países más pobres de Europa donde había triunfado el comunismo, y la victoria del socialismo se identificó con la competencia exitosa con el capitalismo, *dentro* del espíritu de éste. El socialismo corre el peligro de degenerar en un sistema capaz de lograr que los países más pobres se industrialicen más rápidamente que el capitalismo, omitiendo convertirse en una sociedad en la cual la meta principal sea el desarrollo del hombre y no de la producción económica. El desarrollo de esta última ha sido alentado por el hecho de que el comunismo soviético, al aceptar una versión grosera del “materialismo” de Marx, perdió contacto, lo mismo que los países capitalistas, con la tradición espiritual humanista que tuvo en Marx a uno de sus más destacados representantes.

Es cierto que los países socialistas no han resuelto el problema de satisfacer las necesidades materiales *legítimas* de sus poblaciones (e incluso en los Estados Unidos el 40 por ciento de la población no es “opulenta”). Pero tiene extraordinaria importancia que los economistas, filósofos y psicólogos sociales tengan conciencia del peligro implícito en el hecho de que la meta del consumo *óptimo* pueda transformarse fácilmente en la del consumo *máximo*. La misión de los teóricos socialistas consiste en estudiar la naturaleza de las necesidades humanas *genuinas*, cuya satisfacción puede aumentar la vitalidad y la sensibilidad del hombre, y las necesidades *sintéticas* creadas por el capitalismo, que tienden a debilitar al hombre, a hacerlo más pasivo y aburrido, a convertirlo en esclavo de su apetito por las cosas.

Lo que subrayo aquí no es que se deba restringir la producción como tal, sino que una vez que se hayan satisfecho las necesidades óptimas del consumo individual, se la debe canalizar hacia la multiplicación de los medios de consumo social tales como escuelas, bibliotecas, teatros, parques, hospitales, transportes públicos, etc. El consumo individual siempre creciente de los países altamente industrializados sugiere que la competencia, la codicia y la envidia son engendradas no sólo por la propiedad privada, sino también por el consumo privado irrestricto. Los teóricos socialistas no deben olvidar que el objetivo de un socialismo humanista consiste en edificar una sociedad industrial cuya forma de producción sirva al pleno desarrollo del hombre total, y no a la creación del *homo consumens*; que la sociedad socialista es una sociedad industrial apta para la vida y el desarrollo de seres humanos.

7) Existen métodos empíricos que permiten estudiar el carácter social. El propósito de ese estudio consiste en descubrir: la frecuencia de los diversos síndromes de carácter dentro de la población en conjunto y dentro de cada clase; la intensidad de los diversos factores dentro del síndrome; los factores nuevos o contradictorios que han sido engendrados por condiciones socioeconómicas diferentes. Todas estas variantes permiten indagar el vigor de la estructura de carácter existente, el proceso de cambio, y también cuáles son las medidas que podrían facilitar dichos cambios. Es innecesario aclarar que esta indagación es importante en los países que se hallan en estado de transición de la agricultura al industrialismo, y también para conocer los problemas inherentes a la transición del obrero que está sometido al capitalismo o al capitalismo de Estado, o sea, que vive en condiciones alienadas, a las condiciones del socialismo auténtico. Además, estos estudios ofrecen líneas de orientación para la acción política. Si sólo conozco las “opiniones” políticas de las personas tal como han sido

determinadas por las encuestas, sé también cómo es probable que actúen en el futuro inmediato. Si deseo conocer el vigor de fuerzas (que quizás en ese momento todavía no se manifiestan conscientemente) tales como, por ejemplo, el racismo, el belicismo o el pacifismo, dichos estudios de carácter me revelan el vigor y la orientación de las fuerzas subyacentes que operan en el proceso social y que quizás se manifiesten sólo después de algún tiempo.³

Aquí no disponemos de espacio para discutir detalladamente los métodos que se pueden utilizar para obtener los datos sobre el carácter arriba mencionado. Un rasgo común a todos ellos consiste en que evitan el error de confundir las ideologías (racionalizaciones) con expresiones de la realidad interior, generalmente inconsciente. Un método, que resultó muy útil, es el del cuestionario abierto, cuyas respuestas se interpretan según su significado no intencional o inconsciente.

Así, cuando una respuesta a la pregunta “¿Cuáles son los personajes históricos que usted más admira?” es: “Alejandro el Grande, Nerón, Marx y Lenin”, en tanto que otra respuesta es: “Sócrates, Pasteur, Marx y Lenin”, se deduce que el primer interrogado es un admirador del poder y de la autoridad rígida, en tanto que el segundo es un admirador de aquellos que trabajan al servicio de la vida y son benefactores de la humanidad. Utilizando un test proyectivo ampliado se puede obtener una imagen verosímil de la estructura de carácter de una persona.⁴ Otros tests proyectivos, el análisis de los chistes, las canciones y los cuentos favoritos, y del comportamiento observable (especialmente de los “pequeños actos” tan importantes para el examen psicoanalítico) ayudan a obtener resultados correctos. Desde el punto de vista metodológico, todos estos estudios ponen especial énfasis en la forma de producción y en la estratificación de clases resultante, en los rasgos de carácter y en los síndromes más significativos que ellos engendran, y en la relación entre estas dos series de datos. Así, recurriendo al método de muestreos estratificados, es posible estudiar a naciones enteras o a grandes clases sociales incluyendo a menos de mil personas en la investigación.

Otro aspecto importante de la psicología social analítica es lo que Freud llamó el *inconsciente*. Pero, en tanto que Freud se interesaba primordialmente por la represión individual, el estudioso de la psicología social marxista dedicará la mayor atención al “*inconsciente social*.” Este concepto se refiere a aquella represión de la realidad interior que es común a grandes grupos. Toda sociedad debe hacer los mayores esfuerzos para evitar que sus miembros (o los de una clase particular) tomen conocimiento de impulsos que, si fueran conscientes, podrían desembocar en ideas o actos socialmente “peligrosos”. La censura eficaz no es aquella que se manifiesta a nivel de la palabra impresa o hablada, sino aquella que incluso impide que los pensamientos se vuelvan conscientes, reprimiendo la sensibilidad peligrosa. Naturalmente, el contenido del inconsciente social depende de las muchas formas de estructura social, y puede implicar agresividad, rebeldía, subordinación, soledad, infelicidad, hastío, etc., para mencionar sólo unos pocos ejemplos. Es necesario reprimir constantemente y suplantar el impulso contenido recurriendo a ideologías que lo niegan o afirman su contrario. Al hombre aburrido, angustiado, infeliz de la sociedad industrial contemporánea se le enseña a pensar que es feliz y que rebosa de alegría. En otras sociedades, al hombre despojado de libertad de pensamiento y de expresión se le enseña a pensar que ha alcanzado prácticamente la forma más completa de libertad, aunque en ese momento sólo sus dirigentes hablen en nombre de dicha libertad. En algu-

³ Así, por ejemplo, el espíritu de destrucción latente en la baja clase media alemana sólo se expresó cuando Hitler le dio una oportunidad para ello.

⁴ Este método lo apliqué por primera vez en 1931, junto con los doctores E. Schachtel, P. Lazarsfeld y otros, en el Instituto de Investigación Social (Universidad de Frankfurt), y más tarde en la Universidad de Columbia. El propósito de la investigación consistía en averiguar la frecuencia de los caracteres autoritarios vs. antiautoritarios entre los obreros y empleados alemanes. Los resultados correspondieron bastante aproximadamente a los hechos, tal como lo demostró el desarrollo histórico posterior. El mismo método se ha aplicado en un estudio psicosocial realizado en una pequeña aldea mexicana, bajo mi dirección, con la colaboración de los doctores Theodore y Lola Schwartz y Michael Maccoby, y con una subvención de Foundations Fund for Research in Psychiatry. Los métodos estadísticos del doctor Louis McQuitty permiten manejar los centenares de miles de datos aislados de modo tal que, utilizando computadoras electrónicas, los síndromes de rasgos típicamente vinculados surgen con toda claridad.

nos sistemas se reprime el amor a la vida, y se cultiva en cambio el amor a la propiedad; en otros, se reprime la conciencia de la alienación, y en cambio se promueve el estribillo: “en un país socialista no puede existir alienación”.

Otra forma de expresar el fenómeno del inconsciente consiste en referirse a él en los términos empleados por Hegel y Marx, o sea, como la totalidad de las fuerzas que operan a espaldas del hombre mientras éste tiene la ilusión de gozar de su libre albedrío, o, tal como lo expresó Adam Smith: “una mano invisible guía al hombre económico para promover un fin que no forma parte de su intención”. En tanto que Smith creía que esta mano invisible era benévola, Marx (y también Freud) la consideraron peligrosa; era necesario desenmascararla para despojarla de su eficacia. La conciencia es un fenómeno social; para Marx consiste sobre todo en falsa conciencia, la obra de las fuerzas de la represión.⁵ El inconsciente, lo mismo que la conciencia, es también un fenómeno social, determinado por el “filtro social” que no permite que la mayoría de las experiencias humanas auténticas ascienda del inconsciente a la conciencia. Este filtro social consiste primordialmente en a) el lenguaje, b) la lógica, y c) los tabúes sociales; está cubierto por las ideologías (racionalizaciones) que se experimentan subjetivamente como ciertas, cuando en realidad no son más que ficciones socialmente producidas y compartidas. Esta interpretación de la conciencia y la represión puede demostrar empíricamente la validez de la afirmación de Marx acerca de que “la existencia social determina la conciencia”.

Por obra de estas consideraciones, surge otra diferencia entre el psicoanálisis freudiano dogmático y el de orientación marxista. Freud creía que la *causa de represión* efectiva (el contenido más importante a reprimir son los deseos incestuosos) es el miedo a la castración. Yo opino, por el contrario, que tanto individual como socialmente, lo que más teme el hombre es el aislamiento absoluto respecto de sus semejantes, el ostracismo total. Incluso el miedo a la muerte es más fácil de soportar. La sociedad impone sus exigencias de represión amenazando con el ostracismo. Quien no niega la presencia de determinadas experiencias está desubicado, no tiene cabida en ningún lugar, corre peligro de volverse loco. (La locura es, en verdad, la enfermedad caracterizada por la ausencia total de vinculación con el mundo exterior).

Los marxistas supusieron casi siempre que aquello que obra a espaldas del hombre y lo dirige son las fuerzas económicas y sus expresiones políticas. El estudio psicoanalítico demuestra que éste es un concepto demasiado estrecho. La sociedad está compuesta por hombres, y cada hombre está dotado de un potencial de tendencias pasionales, que van desde las más arcaicas hasta las más progresistas. La suma de este potencial humano está moldeada por el conjunto de fuerzas económicas y sociales características de cada sociedad dada. Estas fuerzas del conjunto social producen un determinado inconsciente social y ciertos conflictos entre los factores represivos y las necesidades humanas dadas que son esenciales para el normal desempeño humano (por ejemplo, un cierto grado de libertad, *estímulo*, interés en la vida, felicidad). En verdad, tal como dije *antes*, las revoluciones se materializan como expresión, no sólo de las nuevas fuerzas productivas, sino también de la parte reprimida de la naturaleza humana, y sólo triunfan cuando se combinan las dos condiciones. La represión, ya esté condicionada individual o socialmente, deforma al hombre, lo fragmenta, lo priva de su humanidad total. La conciencia representa al “hombre social” determinado por una sociedad dada; el inconsciente representa al hombre universal que hay en nosotros, al bien y al mal, al hombre total que justifica la frase de Terencio: “Creo que nada humano me es ajeno.” (Casualmente, éste era el lema favorito de Marx.)

La psicología profunda también puede hacer un aporte a un problema que desempeña un papel capital en la teoría de Marx, aunque éste nunca llegara a una solución satisfactoria: el problema de la

⁵ Es interesante observar que Marx utilizó el término represión —“*Verdrängung*”— en *La ideología alemana*. Rosa Luxemburgo explicó en *Leninism and Marxism* —publicado recientemente en inglés en *The Russian Revolution and Leninism or Marxism?* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961)— que el inconsciente (la lógica del proceso histórico) precede a la conciencia (la lógica subjetiva del ser humano).

esencia y la naturaleza del hombre. Por un lado, Marx —especialmente después de 1844— no quiso utilizar un concepto metafísico, ahistórico, como “esencia” del hombre, concepto éste que muchos gobernantes habían esgrimido durante milenios para probar que sus leyes y reglamentaciones correspondían a lo que cada uno de ellos definía como la inmutable “naturaleza del hombre”. Por otro lado, Marx se oponía a la idea relativista de que el hombre nace como una hoja de papel en blanco sobre la que cada cultura escribe su texto. Si esto fuera cierto, ¿cómo podría rebelarse el hombre contra las formas de existencia que una sociedad dada impone a sus miembros? ¿Cómo podría haber utilizado Marx (en *El capital*) el concepto de “hombre mutilado” si no hubiese tenido un concepto del “modelo de naturaleza humana” *pasible* de mutilación? Una respuesta asentada sobre el análisis psicológico reside en la hipótesis de que no existe una “esencia del hombre” en el sentido de una *sustancia* que permanece inmutable en el curso de toda la historia. Según mi opinión, la respuesta consiste en que la esencia del hombre reside en la misma contradicción entre la circunstancia de que se halla *en* la naturaleza, antojado al mundo independientemente de su voluntad, y arrebatado contra su voluntad, en un lugar y un momento accidentales, y la circunstancia de que *trasciende* la naturaleza por obra de su falta de facultades instintivas y por su conciencia de sí mismo, de otros, y del pasado y el presente. El hombre, un “aborto de la naturaleza”, se sentiría insoportablemente solo si no pudiese resolver su contradicción hallando una nueva forma de unidad. La contradicción esencial de la existencia del hombre lo obliga a buscar una solución a ella, a hallar una respuesta a la pregunta que le plantea la vida desde el momento de su nacimiento. Existe una cantidad de respuestas calculables pero limitadas al problema de la búsqueda de la unidad. El hombre puede hallar la unidad tratando de regresar a la etapa animal, eliminando aquello que es específicamente humana (la razón y el amor), siendo esclavo o esclavizador, transformándose en cosa, o de lo contrario desarrollando sus poderes humanos específicos hasta encontrar una nueva unidad con sus semejantes y con la naturaleza (ésta es muy importante para el pensamiento de Marx) al convertirse en un hombre libre —libre no sólo *de* las cadenas, sino también libre *para* convertir el desarrollo de todas sus posibilidades en la verdadera meta de su vida—, en un hombre que deba su existencia a su propio esfuerzo productivo. El hombre no tiene una “tendencia al progreso” innata, pero lo impulsa la necesidad de resolver su contradicción existencial, que se replantea en cada nueva etapa de desarrollo. Esta contradicción o, en otras palabras, las posibilidades diferentes y contradictorias del hombre —constituye su esencia.

Existen otros conceptos de Marx a los cuales la psicología profunda puede hacer importantes aportes. Puede demostrar que Marx —lo mismo que Spinoza y Freud— no fue ni determinista ni no determinista. Fue ecléctico. En cada paso de su vida individual e histórica el hombre enfrenta una cantidad de “posibilidades reales”. Estas posibilidades, como tales, están determinadas, porque son el resultado de la totalidad de las circunstancias que lo rodean, pero el hombre podrá optar entre las alternativas mientras tenga *conciencia* de ellas y de las consecuencias de su decisión en una etapa lo bastante temprana como para que su personalidad todavía no se haya inclinado completamente hacia lo que se opone a su interés humano; cuando esto ha sucedido, la hora de la elección ha pasado irrevocablemente. En este sentido, la libertad no implica “actuar con la conciencia de las necesidades”, sino que se asienta sobre la conciencia de las verdaderas posibilidades y de sus consecuencias, en contraste con la creencia en posibilidades ficticias e irreales que son narcóticas y destruyen la posibilidad de libertad.

Otro tema de fundamental importancia en el pensamiento marxista, al que el psicoanálisis puede aportar una valiosa contribución es el del *fenómeno de la alienación*. Las limitaciones de espacio no permiten entrar a analizar aquí este tema. Bastará con decir una palabra al respecto. La literatura marxista utilizó a menudo el concepto de alienación en un plano puramente intelectual, aislado del análisis de los datos psicológicos vinculados con la *experiencia* de la alienación. Creo que no se puede hablar responsablemente de alienación si no se la ha experimentado en uno mismo y en otros. Además, para alcanzar a entender plenamente el fenómeno de la alienación y para poder estudiar el grado de alienación en diversas clases sociales y las condiciones sociales que tienden a incrementar-

la o a reducirla, hay que examinar su relación con el narcisismo, la depresión, el fanatismo y la idolatría. El psicoanálisis dispone de todas las herramientas necesarias para realizar esta tarea.

En resumen: este ensayo implica una invitación a incorporar al pensamiento marxista, como punto de mira significativo, un psicoanálisis dialéctica y humanística-mente orientado. Creo que el marxismo necesita de esta teoría psicológica y que el psicoanálisis necesita adoptar la auténtica teoría marxista. Esta síntesis fecundará ambos campos, en tanto que el énfasis en el pavlovismo positivista, sí bien puede proporcionar muchos datos interesantes, sólo conducirá al deterioro tanto de la psicología como del marxismo.

III. PROFETAS Y SACERDOTES

Puede decirse sin exageración que nunca estuvo tan difundido por el mundo como en la actualidad el conocimiento de las grandes ideas producidas por la especie humana, y que nunca esas ideas fueron menos efectivas que hoy. Las ideas de Platón y Aristóteles, de los profetas y de Cristo, de Spinoza y de Kant, son conocidas por millones de personas de las clases educadas de Europa y América. Se las enseña en miles de instituciones de enseñanza superior, y algunas de ellas son objeto de prédica en las iglesias de todos los cultos en todas partes. Y todo esto en un mundo que sigue los principios del egotismo irrestricto, que alimenta un nacionalismo histérico, y que se está preparando para una insensata masacre masiva. ¿Cómo explicar esta discrepancia?

Las ideas no influyen profundamente en el hombre cuando sólo se las enseña como ideas y pensamientos. Por lo común, cuando se las presenta de tal manera, hacen cambiar a otras ideas; nuevos pensamientos toman el lugar de los antiguos; nuevas palabras toman el lugar de las antiguas. Pero todo lo que ocurre es un cambio en los conceptos y las palabras. ¿Por qué debería ser de otra manera? Es extremadamente difícil que un hombre sea movido por ideas, y que capte una verdad. Para lograrlo, necesita superar resistencias de inercia profundamente arraigadas, vencer el miedo al error o a apartarse del rebaño. El mero familiarizarse con otras ideas no es suficiente, aunque éstas sean correctas y sólidas en sí mismas. Pero las ideas producen en verdad un efecto sobre el hombre si son vividas por quien las enseña, si son personificadas por el maestro, si aparecen encamadas. Si un hombre expresa la idea de humildad y es humilde, quienes lo oyen comprenderán qué es la humildad. No sólo comprenderán, sino que creerán que ese hombre está hablando acerca de una realidad, y no meramente pronunciando palabras. Lo mismo vale respecto de todas las ideas que un hombre, un filósofo o un instructor religioso traten de transmitir.

A quienes anuncian ideas —y no necesariamente ideas nuevas— y a la vez las viven, podemos llamarlos profetas. Los profetas del Viejo Testamento hicieron precisamente eso: anunciaron la idea de que el hombre tenía que hallar una respuesta a su existencia, y que esa respuesta era el desarrollo de su razón, de su amor; y enseñaron que la humildad y la justicia estaban indisolublemente vinculadas con el amor y la razón. Vivieron lo que predicaban. No buscaron el poder, sino que lo evitaron. Ni siquiera el poder de ser profetas. No los impresionaban los poderosos, y dijeron la verdad aunque esto los llevara a la cárcel, el ostracismo o la muerte. No eran hombres que se apartaran y esperaran para ver lo que sucedía. Respondieron a sus congéneres porque se sintieron responsables. Lo que les ocurría a otros, les ocurría a ‘¡los. La humanidad no estaba fuera, sino dentro de ellos. Precisamente porque vieron la YeTdad. sintieron la responsabilidad de decirla; no amenazaron, sino que mostraron las *alternativas* con que se enfrentaba el hambre. No se trata de que un profeta desee serlo; en verdad, sólo los falsos profetas ambicionan llegar a ser profetas. El hecho de que alguien llegue a profeta es bastante simple, porque también lo son las alternativas que él ve. El profeta Amós expresó esta idea muy sucintamente: “El león ha rugido, ¿quién no temerá? Dios ha hablado, ¿quién no será profeta?” La frase “Dios ha hablado” significa aquí simplemente que la elección se ha vuelto inconfundiblemente clara. No puede haber más dudas. No puede haber más evasiones. Por ello el hombre que se siente responsable no tiene otra elección que volverse profeta, sea que antes haya sido pastor de ovejas, viticultor o pensador y expositor de ideas. Es función del profeta mostrar la realidad, señalar alternativas y protestar; es su función hablar en voz alta, despertar al hombre de su rutinario entre-sueño. Es la situación histórica lo que hace a los profetas, no el deseo de serlo de algunos hombres.

Muchas naciones han tenido sus profetas. Buda vivió sus enseñanzas; Cristo se encarnó; Sócrates murió de acuerdo a sus ideas; Spinoza las vivió. Y todos ellos dejaron una honda huella en la especie humana, precisamente porque su idea se encarnó en cada uno de ellos.

Los profetas sólo aparecen a intervalos en la historia de la humanidad. Mueren y dejan su mensaje. Ese mensaje lo aceptan millones de personas, se les vuelve entrañable. Esta es precisamente la razón de que la idea resulte explotable para otros, que usufructúan para sus propios fines de dominio y control la adhesión de la gente a estas ideas. A los hombres que hacen uso de la idea anunciada por los profetas, los llamaremos *sacerdotes*. Los profetas viven sus ideas. Los sacerdotes las administran a la gente que se adhiere a la idea. La idea ha perdido su vitalidad. Se ha transformado en una fórmula. Los sacerdotes declaran que es muy importante la manera en que se formula la idea; naturalmente, la formulación siempre se vuelve importante después que la experiencia ha muerto; ¿de qué otro modo podría uno controlar a la gente controlando sus pensamientos, a menos que haya una formulación “correcta”? Los sacerdotes utilizan la idea para organizar a los hombres, para controlarlos controlando la expresión exacta de la idea, y cuando los anestesiaron suficientemente, declaran que no son capaces de mantenerse despiertos y de dirigir su propia vida, y que ellos, los sacerdotes, obran por deber, o incluso por compasión, al cumplir la función de dirigir a los hombres que, si se los dejara librados a sí mismos, tendrían miedo de la libertad. Ciertamente es que no todos los sacerdotes han actuado de esta manera, pero la mayoría de ellos lo hicieron, especialmente los que manejaron el poder.

Hay sacerdotes no sólo en religión. Hay sacerdotes en filosofía y sacerdotes en política. Toda escuela filosófica tiene sus sacerdotes. A menudo son muy eruditos; su tarea consiste en administrar la idea del pensador original, impartirla, interpretarla, transformarla en un objeto de museo y así custodiaria. También hay los sacerdotes políticos; hemos visto bastantes en los últimos 150 años. Han administrado la idea de libertad, para proteger los intereses económicos de su clase social. En el siglo XX los sacerdotes han asumido la administración de las ideas del socialismo. Aunque esta idea tendía a la liberación e independencia del hombre, los sacerdotes declararon de una u otra manera que el hombre no era capaz de ser libre, o por lo menos que no lo sería por un largo tiempo. Hasta entonces, ellos estaban obligados a hacerse cargo, y a decidir cómo formular la idea, y quién era un creyente devoto y quién no lo era. Los sacerdotes confunden por lo común a la gente porque se proclaman sucesores del profeta y afirman que viven lo que predicán. Sin embargo, aunque un niño podría ver que viven precisamente en forma opuesta a lo que enseñan, la gran masa de personas ha sufrido un efectivo lavado de cerebro y llega eventualmente a creer que si los sacerdotes llevan una vida espléndida lo hacen como sacrificio, porque tienen que representar la gran idea; o que si matan sin piedad sólo lo hacen por fe revolucionaria.

Ninguna situación histórica podría ser más propicia que la nuestra para el surgimiento de profetas. La existencia misma de toda la especie humana está amenazada por la locura que implica preparar una guerra nuclear. La mentalidad troglodítica y la ceguera han llevado a un punto en que la especie humana parece avanzar rápidamente hacia el trágico final de su historia, en el momento mismo en que está cerca de su más grande logro. En este momento la humanidad necesita profetas, aunque sea dudoso que sus voces logren prevalecer por sobre las de los sacerdotes.

Entre los pocos en los que la idea ha llegado a encarnarse, y a los que la situación histórica transformó de maestros en profetas, está Bertrand Russell. Ocurre que es un gran pensador, pero esto no contribuye en realidad esencialmente a su personalidad de profeta. El, junto con Einstein y Schweitzer, representa la respuesta de la humanidad occidental ante la amenaza de su existencia, porque los tres han alzado su voz, han formulado advertencias, y han señalado las alternativas. Schweitzer vivió la idea de Cristiandad trabajando en Lambarené. Einstein vivió la idea de razón y humanismo negándose a sumarse a las voces histéricas del nacionalismo de la *intelligentsia* alemana en 1914 y en muchas ocasiones posteriores. Bertrand Russell expresó durante muchas décadas sus ideas sobre racionalidad y humanismo, exponiéndolas en sus libros; pero en años recientes ha salido a la plaza a mostrar a todos los hombres que cuando las leyes del país contradicen a las de la humanidad, un verdadero hombre debe elegir las leyes de la humanidad.

Bertrand Russell ha reconocido que la idea, aunque se encarne en una persona, sólo cobra significación social si se encarna en un grupo. Cuando Abraham discutió con Dios acerca del destino de Sodoma, y desafió la justicia de Dios, pidió que sólo se perdonara a Sodoma si habla en ella diez hombres justos, pero no menos. Si había menos de diez, es decir, si no había ni siquiera un grupo mínimo en el cual se hubiera encarnado la idea de justicia, tampoco Abraham podía esperar que la ciudad se salvara. Bertrand Russell trata de demostrar que existen los diez que pueden salvar la ciudad. Este es el motivo por el que organizó a la gente, desfiló con ella, participó con ella en sentadas y junto con ella fue llevado en los furgones policiales. Aunque su voz sea una voz en el desierto, no es, sin embargo, una voz aislada. Es el guía de un coro; sólo la historia de los próximos años revelará si se trata del coro de una tragedia griega o el coro de la Novena Sinfonía de Beethoven.

Entre las ideas que Russell encarna en su vida, quizás la primera que se debe mencionar es el derecho y el deber del hombre de desobedecer.

Al hablar de desobediencia no me refiero a la del “rebelde sin causa”, que desobedece porque no tiene otro compromiso con la vida que el de decir “no”. Esta clase de desobediencia rebelde es tan ciega e impotente como su opuesto, la obediencia conformista que es *incapaz* de decir “no”. Estoy hablando del hombre que puede decir “no” porque puede afirmar, que puede desobedecer precisamente porque puede obedecer a su conciencia y a los principios que ha elegido; estoy hablando del revolucionario, no del rebelde.

En la mayoría de los sistemas sociales la obediencia es la suprema virtud, la desobediencia el supremo pecado. En verdad, cuando en nuestra cultura la gente se siente “culpable”, lo que ocurre realmente es que tiene miedo porque ha desobedecido. Lo que los perturba no es un problema moral, aunque crean que la es, sino el hecho de haber desobedecido una orden. Esto no es sorprendente; después de todo, la enseñanza cristiana ha interpretado la desobediencia de Adán como un hecho que lo corrompió a él y a su simiente de un modo tan fundamental que sólo el acto especial de la gracia de Dios podía salvar al hombre de su corrupción. Esta idea estaba, por supuesto, de acuerdo con la función social de la Iglesia, que sostenía el poder de los gobernantes mediante la enseñanza del carácter pecaminoso de la desobediencia. Sólo los hombres que tomaron en serio las enseñanzas bíblicas de la humildad, la fraternidad y la justicia se rebelaron contra la autoridad secular, con el resultado de que la Iglesia los señaló generalmente como rebeldes y pecadores contra Dios. La corriente principal del Protestantismo no alteró esta situación. Por el contrario, mientras la Iglesia Católica mantuvo vigente la conciencia de la diferencia existente entre autoridad secular y espiritual, el Protestantismo se alió con el poder secular. Lutero sólo dio la primera y drástica expresión de esta tendencia cuando escribió acerca de los campesinos revolucionarios alemanes del siglo XVI: “por lo tanto, todos los que podamos hacerlo, ataquémoslos, matémoslos, apuñalémoslos, secreta o abiertamente, recordando que nada hay más venenoso, dañino o demoníaco que un rebelde.

Pese a la progresiva desaparición del terror religioso, los sistemas políticos autoritarios siguieron haciendo de la obediencia la piedra angular de su existencia. Las grandes revoluciones de los siglos XVII y XVIII combatieron contra la autoridad real, pero pronto el hombre retomó a hacer una virtud de la obediencia a los sucesores de los reyes, cualquiera fuera el nombre que asumieran. ¿Dónde reside hoy la autoridad? En los países totalitarios es la autoridad desembozada del Estado, apoyada por el robustecimiento del respeto a la autoridad en la familia y en la escuela. Las democracias occidentales, en cambio, se enorgullecen de haber superado el autoritarismo del siglo XIX. Pero ¿lo lograron, o sólo ha cambiado el carácter de la autoridad?

Este siglo es la era de las burocracias jerárquicamente organizadas en el gobierno, las empresas y los sindicatos. Estas burocracias administran a las cosas y a los hombres como una unidad; siguen ciertos principios, especialmente el principio económico del balance, la cuantificación, la eficiencia máxima y el lucro, y funcionan esencialmente como lo haría una computadora electrónica que hubiera sido programada según estos principios. El individuo se transforma en un número, se convierte en una cosa. Pero justamente porque no hay una autoridad manifiesta, porque el individuo no está

“forzado” a obedecer, se hace la ilusión de que actúa voluntariamente, de que sólo sigue a la autoridad “racional”. ¿Quién puede desobedecer lo “razonable”? ¿Quién puede desobedecer a la burocracia por computadora? ¿Quién puede desobedecer cuando ni siquiera se da cuenta de que obedece? En la familia y en la educación ocurre la misma cosa. La corrupción de las teorías de la educación progresista ha llevado a un método en que al niño no se le dice qué hacer, no se le dan órdenes ni se lo sanciona por el fracaso en ejecutarlas. El niño simplemente “se expresa a sí mismo”. Pero desde el primer día de su vida en adelante, está lleno del impío respeto a la conformidad, del temor de ser “diferente”, del miedo de alejarse del resto del rebaño. El “hombre-organización” educado de esta manera en la familia y en la escuela y completada su educación en la gran organización, tiene opiniones, pero no convicciones; se divierte, pero es desdichado; está incluso dispuesto a *sacrificar* su vida y la de sus hijos en la obediencia voluntaria a poderes impersonales y anónimos. Acepta el cálculo de muertes que se ha puesto tan de moda en las discusiones sobre la guerra termonuclear: la mitad de la población de un país muerta —“muy aceptable”—; dos tercios muertos —“quizás no —.

La cuestión de la desobediencia es de vital importancia en la actualidad. Mientras de acuerdo con la Biblia la historia humana comenzó con un acto de desobediencia —Adán y Eva—, mientras de acuerdo con el mito griego la civilización comenzó con el acto de desobediencia de Prometeo, no es improbable que la historia humana termine con un acto de obediencia a autoridades que a su vez obedecen a los fetiches arcaicos de la soberanía del Estado”, el “honor nacional”, la “victoria militar”, y que darán las órdenes de apretar los botones fatales a quienes les obedecen a ellos y a sus fetiches.

La desobediencia es entonces, en el sentido que aquí le damos, un acto de afirmación de la razón y la voluntad. No es primordialmente una actitud dirigida *contra* algo, sino a *favor de* algo: de la capacidad humana de ver, de decir lo que se ve y de rehusarse a decir lo que no se ve. Para hacerlo así el hombre no necesita ser agresivo o rebelde; necesita mantener sus ojos abiertos, estar plenamente alerta y deseoso de asumir la responsabilidad de hacer abrir los ojos a quienes se hallan en peligro de perecer porque están amodorrados.

Karl Marx escribió una vez que Prometeo, quien dijo que “prefería estar encadenado a su roca antes que ser el siervo obediente de los dioses”, es el santo patrono de todos los filósofos. Lo que esto implica es la renovación de la función prometeica de la vida misma. La afirmación de Marx apunta muy claramente al problema de la vinculación existente entre filosofía y desobediencia. La mayoría de los filósofos no desobedecieron a las autoridades de su tiempo. Sócrates obedeció muriendo, Spinoza renunció a su cargo de profesor antes que entrar en conflicto con la autoridad, Kant fue un ciudadano leal, Hegel cambió sus simpatías revolucionarias juveniles por la glorificación del Estado en sus últimos años. Sin embargo, pese a ello, Prometeo fue su santo patrono. Es cierto que permanecieron en sus aulas y prosiguieron sus estudios sin salir a la plaza, y esto por muchas razones que no examinaré ahora. Pero como filósofos desobedecieron a la autoridad de los pensamientos y conceptos tradicionales, a los clisés que eran objeto de creencia y enseñanza. Ellos trajeron luz a la oscuridad, despertaron a quienes dormitaban, “se atrevieron a saber”.

El filósofo desobedece a los clisés y a la opinión pública porque obedece a la razón y a la humanidad. Precisamente porque la razón es universal y trasciende todas las fronteras nacionales, el filósofo que la sigue es un ciudadano del mundo; su objeto es el hombre —no esta o aquella persona, esta o aquella nación—. Su país es el mundo, no el lugar donde ha nacido.

Nadie ha expresado la naturaleza revolucionaria del pensamiento de un modo más brillante que Bertrand Russell. En *Principles of Social Reconstruction* (1916) escribió:

Los hombres temen al pensamiento más que a cualquier otra cosa en la tierra —más que a la ruina, incluso más que a la muerte—. El pensamiento es subversivo y revolucionario, destructivo y terrible; el pensamiento es despiadado con el privilegio, las instituciones establecidas y los hábitos confortables; el pensamiento es anárquico y sin ley, indiferente a la autoridad, despreocu-

pado de la acreditada sabiduría de las edades. El pensamiento escudrifia el abismo del infierno y no teme. Ve al hombre, esa débil partícula, rodeado por insondables profundidades de silencio; sin embargo procede arrogante, tan impertérrito como si fuera el señor del universo. El pensamiento es grande, y veloz y libre, la luz del mundo, y la principal gloria del hombre.

Pero para que el pensamiento llegue a ser posesión de muchos, no privilegio de unos pocos, debemos eliminar el temor. Es el temor lo que contiene a los hombres —el temor de que sus acendradas creencias resulten engañosas, el temor de que las instituciones por las que viven resulten dañinas, el temor de que ellos mismos resulten menos dignos de respeto de lo que habían supuesto que eran. “¿Debe el trabajador pensar libremente acerca de la propiedad? Entonces, ¿qué nos ocurriría a nosotros, los ricos? ¿Deben los jóvenes, hombres y mujeres, pensar libremente acerca del sexo? Entonces, ¿qué ocurrirá con la moralidad? ¿Deben los soldados pensar libremente acerca de la guerra? Entonces, ¿qué ocurrirá con la disciplina militar? ¡Basta de pensamiento! ¡Retornemos a las sombras del prejuicio, para que no cortan peligro la propiedad, la moral y la guerra! Es mejor que los hombres sean estúpidos, lerdos y tiránicos, y no que su pensamiento sea libre. En efecto, si su pensamiento fuera libre, Podrían no pensar como nosotros. Y este desastre debe evitarse a toda costa.” Así argumentan los oponentes del pensamiento en las profundidades inconscientes de su alma. Y así actúan en sus iglesias, sus escuelas y sus universidades.

La capacidad de desobediencia de Bertrand Russell no se enraíza en ningún principio abstracto, sino en la experiencia más real que existe: el amor a la vida. Este amor a la vida reluce en sus escritos y también en su persona. Es hoy una rara cualidad, y especialmente rara en los países mismos en que los hombres viven en medio de la abundancia. Muchos confunden estremecimiento con goce, excitación con interés, consumir con ser. El slogan necrófilo “Viva la muerte”, aunque conscientemente sólo lo utilicen los fascistas, llena el corazón de muchas personas que viven en tierras de plenitud de bienes, aunque ellas mismas no se den cuenta. Parece que en este hecho reside una de las razones que explican por qué la mayoría de la gente se resigna a aceptar la guerra nuclear y la consiguiente destrucción de la civilización, y da tan pocos pasos para impedir esta catástrofe. Bertrand Russell, por el contrario, lucha contra la masacre que nos amenaza, no porque sea pacifista o por algún principio abstracto, sino precisamente porque es un hombre que ama la vida.

Exactamente por la misma razón no tienen para él ningún sentido las voces que se empeñan en recalcar la maldad del hombre, con lo que en realidad dicen más sobre sí mismos y sobre su propio temperamento melancólico que sobre los hombres. No se trata de que Bertrand Russell sea un romántico sentimental. Es un realista obstinado, crítico y cáustico; se da cuenta de la hondura del mal y la estupidez que anida en el corazón del hombre, pero no lo confunde con una supuesta corrupción innata que sirve para racionalizar el punto de vista de quienes son demasiado melancólicos como para creer que el hombre está dotado para crear un mundo en el cual pueda sentirse en su casa. “Excepto en el caso de esos raros espíritus que nacieron sin pecado —escribió Russell en *Mysticism and Logic: A Free Man's Worship* (1903)—, hay una caverna de oscuridad que debemos atravesar antes de poder entrar en el templo. El portal de la caverna es la desesperanza, y su piso está pavimentado con las losas tumbales de las esperanzas abandonadas. Allí debe morir el Yo; allí debe aniquilarse la avidez, el afán del indómito deseo, pues sólo así puede liberarse el alma del imperio del Destino. Pero fuera de la caverna el Portal del Renunciamiento lleva de nuevo a la luminosidad de la sabiduría, de la que irradia una nueva visión, un nuevo goce, una nueva ternura que alegran el corazón del peregrino”. Y más tarde, en *Philosophical Essays* (1910), escribió: “Exceptuando a quienes sienten que la vida en este planeta sería una vida en prisión, si no fuera por las ventanas abiertas a un mundo más grande ubicado más allá; a aquellos que consideran arrogante la creencia en la omnipotencia del hombre, que desean más bien la libertad estoica que viene del dominio sobre las pasiones, que el dominio napoleónico que ve los reinos de este mundo a sus pies; en una palabra, exceptuando a los hombres que no consideran al Hombre como un objeto adecuado de su adoración, a los demás el

mundo de los pragmatistas les parecerá estrecho y mezquino, pues priva a la vida de todo lo que le da valor y hace que el Hombre mismo se vuelva más pequeño al despojar de todo su esplendor al universo que éste contempla”.

Russell expresó brillantemente sus puntos de vista sobre la supuesta maldad del hombre en *Unpopular Essays* (1950): “Los niños, después de ser los miembros de Satán en la teología tradicional, y ángeles místicamente iluminados en la mente de los reformadores educacionales, han recaído en ser pequeños demonios, no los demonios teológicos inspirados por el Maligno, sino las abominaciones científicas freudianas inspiradas por el Inconsciente. Son, debemos decirlo, mucho más malvados de lo que eran en las diatribas de los monjes; despliegan, en los textos actuales, un ingenio y persistencia en imaginar pecaminosas tramas que no tiene paralelo comparable en el pasado, excepto en San Antonio. ¿Es ésta, en última instancia, la verdad objetiva? ¿O es meramente una compensación imaginativa de los adultos, de que ya no se les permita zurrar a esas pequeñas plagas? Dejemos que los freudianos respondan, apoyándose unos a otros”. Una cita más de los escritos de Russell, que muestra con qué profundidad sintió este humanista esa alegría de vivir. “El amante —escribió en *The Scientific Outlook* (1931)—, el poeta y el místico encuentran una satisfacción más plena que la que pueden llegar a conocer quienes buscan el poder, puesto que aquéllos pueden retener al objeto de su amor, mientras que el ávido de poder tiene que embarcarse continuamente en alguna nueva manipulación para no sufrir un sentimiento de vaciedad. Cuando llegue mi último día, no sentiré que he vivido en vano. He visto la tierra con los reflejos rojizos del poniente, el brillo del rocío por la mañana, y la nieve brillando bajo un sol aterido; he oído la lluvia después de la sequía, y he oído al tormentoso Atlántico golpear contra las graníticas costas de Cornwall. La ciencia puede otorgar estos y otros goces a más personas que las que podrían disfrutadas sin su ayuda. Si es así, su poderse aplicará a un uso sensato. Pero cuando elimina de la vida los momentos a los que ésta debe sus valores, la ciencia no merece admiración, por grande que sea su astucia y refinamiento para llevar a los hombres por el camino hasta la desesperanza.”

Bertrand Russell es un estudioso, un hombre que cree en la razón. Pero qué diferente es de muchos otros de la misma profesión: los estudiosos. En el caso de éstos, lo que cuenta es la captación intelectual del mundo. Sienten la certeza de que su intelecto agota la realidad, y de que no hay nada significativo que éste no pueda captar. Son escépticos respecto de todo lo que no puede aferrarse en una fórmula intelectual, pero muestran una ingenua credulidad respecto de su propio enfoque científico. Están más interesados en los resultados de sus pensamientos que en el proceso de esclarecimiento que se produce en la persona que inquiere. Russell habló de esta clase de procedimiento intelectual al examinar el pragmatismo en su obra *Philosophical Essays* (1910): “El pragmatismo atrae a la modalidad de espíritu que encuentra en la superficie de este planeta el conjunto de su material imaginativo; que confía en el progreso y no tiene conciencia de las limitaciones no humanas del progreso humano; que ama luchar, con todos los riesgos consiguientes, porque no abriga ninguna duda real de que logrará la victoria; que desea la religión como desea los ferrocarriles y la luz eléctrica, como algo confortable y útil en los asuntos de este mundo, no como proveedora de objetos no humanos para satisfacer el apetito de perfección y de disposición de algo que se pueda adorar sin reservas”.

Para Russell, en contraste con los pragmatistas, el pensamiento racional no es la búsqueda de la certeza, sino una aventura, un acto de autoliberación y de coraje, que cambia al pensador al volverlo más alerta y darle más vida.

Bertrand Russell es un hombre de fe. No de fe en el sentido teológico, sino de fe en el poder de la razón, fe en la capacidad del hombre para crear su propio paraíso mediante sus propios esfuerzos. “Cuando se computa el tiempo geológico —escribió en *Man’s Peril from the Hydrogen Bomb* (1954)—, se llega a la conclusión de que el hombre existe en el planeta desde hace muy poco tiempo —a lo sumo 1.000.000 de años—. Lo que ha logrado, en especial durante los últimos 6000 años, es algo profundamente nuevo en la historia del cosmos, por lo menos en la medida en que lo conoce-

mos. Durante incontables edades el sol surgió y se puso, la luna creció y decreció, las estrellas brillaron en la noche, pero sólo con la aparición del hombre se llegaron a comprender estas cosas. En el gran mundo de la astronomía y en el pequeño mundo del átomo, el hombre ha develado secretos que podrían haberse considerado inescrutables. En el arte y la literatura y la religión, algunos hombres han mostrado una sublimidad de sentimiento que hace que la especie sea digna de preservar. ¿Va a terminar todo esto en un horror trivial porque sólo unos pocos son capaces de pensar en el Hombre, más bien que en este o aquel grupo de hombres? ¿Está nuestra especie tan despojada de sabiduría, es tan incapaz de amor imparcial, tan ciega aun para los dictados más simples de la autoconservación, que la última prueba de su estúpida viveza tiene que ser el exterminio de toda vida en nuestro planeta? —pues no sólo morirán hombres, sino también los animales y las plantas, a los que nadie puede acusar de comunismo o de anticomunismo—.

“No puedo creer que éste tenga que ser el fin. Querría a que los hombres olvidaran por un momento sus disputas y reflexionaran sobre el hecho de que si se permiten sobrevivir, hay todas las razones para esperar que los triunfos del futuro excedan inconmensurablemente a los del pasado. Tenemos delante de nosotros, si lo elegimos, un continuo progreso en felicidad, conocimiento y sabiduría. En lugar de esto, ¿vamos a preferir la muerte, porque no somos capaces de olvidar nuestras disputas? Apelo, como ser humano, a seres humanos: recordemos nuestra humanidad y olvidemos el resto. Si podemos hacerlo, tenemos abierto el camino hacia un nuevo Paraíso; si no podemos, sólo nos aguarda la muerte universal.”

Esta fe tiene sus raíces en una cualidad de Russell sin la cual no podría comprenderse su filosofía ni su lucha contra la guerra: *su amor por la vida*.

A muchas personas esto puede no significarles mucho; creen que todo el mundo ama la vida. ¿No se afanan todos a la vida cuando la ven amenazada, no sienten gran placer en ella y disfrutan de la abundante excitación que les proporciona?

En primer lugar, la gente no se aferra a la vida cuando la ve amenazada; si no, ¿cómo podría explicarse su pasividad ante la amenaza de una catástrofe nuclear? Además, la gente confunde excitación con goce, estremecimiento con amor a la vida. Vive “sin goce en medio de la abundancia”. El hecho es que todas las virtudes por las que se encomía al capitalismo —la iniciativa individual, la disposición a asumir riesgos, la independencia— han desaparecido desde hace mucho de la sociedad industrial y se las debe buscar sobre todo en las películas del Oeste y entre los gangsters. En el industrialismo burocratizado, centralizado, sin que importe la ideología política, hay un número creciente de personas cansadas de la vida y dispuestas a morir para vencer su aburrimiento. Hay los que dicen: “mejor muertos que rojos”, pero en el fondo quieren decir: “mejor muertos que vivos”. Como he dicho anteriormente, la forma extrema de tal orientación iba a encontrarse entre los fascistas cuya divisa era: “Viva la muerte”. Nadie reconoció mejor esto que Miguel de Unamuno, cuando habló por última vez en su vida en la Universidad de Salamanca, de la que era Rector al comenzar la Guerra Civil Española; la ocasión fue un discurso del general Millán Astray, cuya divisa favorita era “¡Viva la muerte!”, y uno de sus secuaces la gritó desde el fondo de la sala. Cuando el general hubo terminado su discurso, Unamuno se puso de pie y dijo: “...Acabo de oír un grito necrófilo e insensato: ‘¡Viva la muerte!’ Y yo, que me he pasado la vida construyendo paradojas que provocaron la cólera incomprensiva de otros, debo deciros, como autoridad experta, que esta ridícula paradoja me resulta repelente. El general Millán Astray es un tullido. Esto sea dicho sin intención peyorativa. Es un inválido de guerra. También lo era Cervantes. Lamentablemente, hay ahora demasiados tullidos en España. Y pronto habrá aun más, si Dios no viene en nuestra ayuda. Me apena pensar que el general Millán Astray deba dictar la pauta de la psicología de masas. Un tullido que carece de la grandeza espiritual de un Cervantes suele encontrar un ominoso alivio en provocar la mutilación en torno de sí”. Ante esto, Millán Astray fue incapaz de contenerse. “¡Abajo la inteligencia!”, gritó; “¡Viva la muerte!” Hubo un clamor en apoyo de esta exclamación por parte de los falangistas. Pero Unamuno prosiguió: “Este es el templo del intelecto. Y yo soy su sumo sacerdote. Sois vosotros los que profa-

náis sus sagrados precintos. Ganaréis, porque os sobra la fuerza bruta. Pero no convenceréis, pues para convencer necesitáis persuadir. Y para persuadir, necesitaríais lo que os falta: Razón y Derecha en la lucha. Considero fútil exhortaros a pensar en España. He dicho”.

Sin embargo, la atracción por la muerte, que Unamuno llamó necrofilia, no es sólo un producto del pensamiento fascista. Es un fenómeno profundamente enraizado en una cultura que está dominada cada vez más por las organizaciones burocráticas de las grandes corporaciones, gobiernos y ejércitos, y por el rol central que desempeñan las cosas, los artefactos y las máquinas. Este industrialismo burocrático tiende a transformar a los seres humanos en cosas, a reemplazar a la naturaleza por recursos técnicos, a lo orgánico por lo inorgánico.

Una de las primeras expresiones de este amor por la destrucción y por las máquinas, y del desprecio por la mujer (la mujer es una manifestación de vida para el hombre, así como el hombre es una manifestación de vida para la mujer), puede verse en el manifiesto futurista (escrito por Marinetti en 1909), uno de los precursores intelectuales del fascismo italiano. Marinetti escribió:

...4. *Declaramos que el esplendor del mundo ha sido enriquecido por una nueva belleza: la belleza de la velocidad. Un auto de carrera, su estructura adornada con grandes caños, como dragones de explosivo aliento., un auto rugiente, que nos produce la sensación de que tripular ese bólido es más hermoso que la Victoria de Samotracia.*

5. *Cantaremos al hombre al volante, cuyo eje ideal atraviesa la tierra, que recorre con ímpetu el circuito de su órbita.*

...8. *¿Por qué tenemos que mirar hacia atrás, cuando debemos abrirnos paso por los misteriosos portales de lo Imposible? El Tiempo y el Espacio murieron ayer. Ya vivimos en lo absoluto, porque hemos creado la velocidad, eterna y omnipresente.*

9. *Queremos glorificar a la Guerra —lo único que da salud al mundo—, el militarismo, el patriotismo, el brazo destructivo del Anarquista, las hermosas Ideas que matan, el desprecio por la mujer.*

10. *Deseamos destruir los museos, las bibliotecas, luchar contra el moralismo, el feminismo y todas las mezquindades oportunistas y utilitaristas.*

No existe en verdad una distinción más marcada entre los seres humanos que la que hay entre quienes aman la vida y quienes aman la muerte. Este amor por la muerte es una adquisición típicamente humana. El hombre es el único animal que puede aburrirse, el único animal que puede amar la muerte. Aunque el hombre impotente (no me estoy refiriendo a la impotencia sexual) no puede crear vida, puede destruirla y así trascenderla. El amor por la muerte en medio de la vida es la perversión más esencial. Hay algunos que son verdaderos necrófilos —y saludan a la guerra y la promueven, aunque en su mayoría no tienen conciencia de su motivación y racionalizan sus deseos como contribución a la vida, el honor o la libertad—. Son probablemente la minoría; pero hay muchos que nunca realizaron la elección entre vida y muerte, y que se refugiaron en la actividad febril para ocultarlo. Estos no celebran la destrucción, pero tampoco saludan a la vida. Carecen de la alegría de vivir que sería necesaria para oponerse enérgicamente a la guerra.

Goethe dijo una vez que la distinción más profunda entre diversos períodos históricos es la que se establece entre creencia y descreimiento, y agregó que todas las épocas en que predomina la creencia son brillantes, exaltadas y fructíferas, mientras aquellas en las que predomina el descreimiento se esfuman, porque nadie se preocupa de consagrarse a lo infructífero. La “creencia” de que hablaba Goethe está profundamente enraizada en el amor a la vida. Las culturas que crean las condiciones para que se ame la vida *son también* culturas de creencia; las que no pueden crear este amar tampoco pueden crear la creencia.

Bertrand Russell es un hombre de creencia. Al leer sus libros y observar sus actividades en favor de la paz, me parece que su amor a la vida es la fuente principal de toda su persona. Adviene al mundo sobre la inminente ruina precisamente como lo hicieron los profetas, porque ama la vida y todas sus formas y manifestaciones. También como los profetas, no es un determinista que proclame que el futuro histórico ya está determinado; es un “alternativista”, que ve que lo que está determinado son ciertas alternativas limitadas y verificables. Nuestra alternativa consiste en optar entre el fin de la carrera nuclear, y la destrucción. Que la voz de este profeta prevalezca sobre las voces de destrucción y la fatiga, depende del grado de vitalidad que haya preservado el mundo, y especialmente la generación más joven. Si estamos destinados a perecer, no podremos pretender que no hemos sido advertidos.

IV. EL HUMANISMO COMO FILOSOFÍA GLOBAL DEL HOMBRE *

Uno de los más sorprendentes desarrollos de esta década, especialmente en Europa, los Estados Unidos y Latinoamérica, es el renacimiento del humanismo. La vinculación entre “humanismo” y “Renacimiento” es por lo común la manera opuesta de presentar la cuestión: se habla de humanismo del Renacimiento. Y en verdad hay una definición de humanismo —en mi opinión, estrecha— que se refiere al humanismo precisamente como ese movimiento de los siglos XV y XVI que significó un retorno al saber y las lenguas clásicas, el griego, el hebreo y el latín. Totalmente distinta es la definición de humanismo como una filosofía global del hombre —una filosofía global que tiene uno de sus picos en el Renacimiento, pero cuya tradición abarca 2500 años, a partir de los Profetas en el mundo occidental y de las enseñanzas budistas en el Este—.

¿Cuáles son los principios fundamentales de este humanismo? La filosofía humanista puede caracterizarse de la siguiente manera: primero, la creencia en la unidad de la raza humana, en que no hay nada humano que no se encuentre en cada uno de nosotros; segundo, el énfasis sobre la dignidad del hombre; tercero, el énfasis sobre la capacidad del hombre para desarrollarse y perfeccionarse a sí mismo, y cuarto, el énfasis sobre la razón, la objetividad y la paz.

El filósofo polaco contemporáneo Adam Schaff ha dado otra descripción en su libro, *Marxism and the Human Individual*.⁶ El llama humanismo “a un sistema de reflexiones acerca del hombre, que lo reconoce como el sumo bien y se ocupa de crear en la práctica las mejores condiciones para su felicidad”.

Trataré de dar una idea de cómo ha sido expresada esta filosofía humanista en los diversos períodos de la cultura.

Primero, el humanismo budista. El budismo clásico es lo que hoy se llamaría una filosofía existencialista, que parte de un análisis de la verdadera condición de la existencia humana y llega a la idea de que la existencia humana implica necesariamente sufrimiento, y de que sólo hay una manera de eliminar ese sufrimiento, que consiste en refrenar el ansia de bienes. En este punto de vista hay un concepto del hombre en general, un modelo de la naturaleza humana y, al mismo tiempo, una respuesta a lo que el budismo ve como el problema del hombre: su sufrimiento.

Otra rama de la filosofía humanista se encuentra en el Antiguo Testamento. En Isaías, 19, 23-25, dice: “En ese día habrá una carretera de Egipto a Asiria... En ese día Israel será el tercero con Egipto y con Asiria, y hasta una bendición en medio de la tierra: a los que el Señor de los ejércitos bendecirá, diciendo: Bendito sea Egipto, mi pueblo, y Asiria, obra de mis manos, e Israel, mi herencia”. Este es un ejemplo del espíritu de universalismo y del concepto de que un hombre único es el centro del pensamiento. Encontramos en el Antiguo testamento el concepto, específicamente humanista, de amar al prójimo (cosa bastante difícil, como todos sabemos), y otro concepto que trasciende considerablemente a éste: amar al extranjero, a la persona que no está vinculada con uno por lazos de sangre o por ninguna clase de familiaridad. El Antiguo Testamento dice: “Ama al extranjero, porque habéis sido extranjeros en Egipto, y por lo tanto conocéis cómo se halla el alma del extranjero” (Exodo, 23, 9). Lo que esto implica es que uno sólo comprende a otra persona en la medida en que haya experimentado lo que ésta ha experimentado. E implica además que todos compartimos la misma experiencia humana. Es por esa que podemos entendernos unos a otros.

La misma idea ha continuado en el pensamiento cristiano a través del mandamiento: “Amad a vuestros enemigos” (Mateo, 5, 44). Es notable observar, respecto de una sociedad en que el 95 por ciento de las personas afirman que creen en Dios, que nuestros informes sobre la guerra de Vietnam, versan sobre todo acerca de cuántos vietcongs hemos matado cada día. Esto es una paradoja en una

⁶ Adam Schaff, *Marxism and Me Human Individual*, publicado en Europa en edición alemana y polaca. En los Estados Unidos se publicó una edición inglesa a fines de 1966 (McGrawHill Paperback Series).

cultura cristiana en que la religión se ha transformado casi por completo en ideología. Naturalmente, la idea de Cristo dentro de la religión cristiana era en sí misma una expresión del espíritu humanista. Nicolás de Cusa, uno de los grandes teólogos renacentistas, dijo que “la humanidad de Cristo vincula a los hombres entre sí y es la máxima prueba de la unidad interna de la humanidad”. También aquí se pone el énfasis en todo el pensamiento humanista, “la unidad interna de la humanidad”.

Hay el humanismo griego, en el que encontramos obras como la *Antígona* de Sófocles, una de las más grandes obras escénicas humanistas, en que Antígona representa el humanismo y Creón las inhumanas leyes hechas por el hombre.

Un gran humanista latino, Cicerón, escribió: “Debes concebir todo este universo como una comunidad de la cual son miembros tanto los dioses como los hombres”. La idea que tiene Cicerón acerca de una comunidad de hombres es muy distinta de unas Naciones Unidas. Lo que Cicerón expresa hermosamente es un concepto mucho más radical y de mucho mayor alcance.

Los grandes nombres del humanismo renacentista —Erasmus, Pico della Mirandola, Postel y muchos otros— llevaron al humanismo a un concepto en el cual el énfasis cae en “el hombre como tal”, en todo el hombre, en el hombre completo, cuya tarea es desarrollarse plenamente, llegar a ser lo que es potencialmente. Y con este ímpetu del pensamiento renacentista sobre las potencialidades del hombre que deben realizarse, comienza un nuevo tipo de pensamiento humanista. No es ajeno al humanismo anterior, pero acentúa, sin embargo, con más énfasis un aspecto en particular. También importante en el caso de los pensadores humanistas del Renacimiento era su insistencia sobre la razón, y ante todo sobre la paz. Reconocían el ánimo fanático que existía entre las dos facciones de esa época, los Protestantes y los Católicos; percibieron la irracionalidad de las emociones que se manifestaban; trataron de impedir la guerra; y fracasaron. La Guerra de los Treinta Años, que fue tan catastrófica para Europa, tanto desde el punto de vista material como espiritual, se produjo pese a los frenéticos esfuerzos de los filósofos humanistas por impedirla tratando de crear una atmósfera de objetividad.

En lo que respecta a la filosofía del Iluminismo, desde el siglo XVII hasta el XIX, me basta mencionar unos pocos nombres —Spinoza, Locke, Lessing, Freud y Man—. Pero uno de los más grandes humanistas europeos fue Goethe. En 1814, escribió: “La Nación Alemana no es nada, pero el alemán como individuo es algo. Y sin embargo ellos imaginan que es cierto lo opuesto. Los alemanes deberían dispersarse por todo el mundo, como los judíos, para desarrollar plenamente todo lo bueno que hay en ellos en beneficio de la humanidad”. Esta afirmación me parece que se consideraría criminal y prácticamente irrazonable si se la hiciera en la Alemania de hoy, y, además, resultaría muy chocante para la mayoría de las demás naciones. Permítaseme citar de nuevo a Goethe, que escribió en 1814, en la época de las llamadas “guerras de liberación” contra Napoleón: “Nuestros jóvenes consideran muy oportuno unirse a las fuerzas armadas. Es una ocupación muy atractiva, especialmente porque le permite a uno obtener la reputación de un patriota cabal”.

La esencia misma del humanismo, la idea de que toda la humanidad está en cada uno de nosotros, se encuentra en el Renacimiento y antes de él, pero Goethe la formuló muy claramente: “Los hombres llevan dentro de sí, no sólo su propia individualidad, sino a toda la humanidad con todas sus potencialidades”. Freud ha trasladado en cierta manera a la práctica esta idea humanista de Goethe: todo el psicoanálisis (es decir, el intento de entender lo que es inconsciente en otra persona) presupone que lo que detectamos en el inconsciente de otro está vivo en nosotros mismos. A menos que todos estemos un poco locos, seamos un poco malvados y un poco buenos, a menos que todos llevemos en nosotros mismos todas las posibilidades, buenas y malas, que existen en el hombre, ¿cómo podríamos comprender el inconsciente, el contenido no convencional, no oficial, de la mente de otra persona? (Estoy hablando, por supuesto, de comprenderlo, y no de interpretarlo de acuerdo con el manual.)

Uno de los últimos grandes humanistas del siglo pasado fue Marx. En los *Philosophical Manuscripts*, escribió: “Un ser no se considera a sí mismo independiente a menos que sea su propio dueño, y sólo es su propio dueño cuando debe su existencia a sí mismo. Un hombre que vive por el favor de otro, se considera a sí mismo dependiente”. El hombre sólo es independiente si se hace dueño de su múltiple ser de una manera global, con lo que llega a ser un hombre entero. En este punto Marx se relaciona estrechamente con Goethe y con los filósofos renacentistas. Pero lo que Marx acentúa quizás más que cualquier otro es la independencia, el no deber la propia existencia a ningún otro, o, para utilizar otro término que él usaba a menudo, la “auto-actividad”. Aquí “actividad” no significa hacer algo, estar ocupado, sino el proceso de productividad interna, concepto que es muy similar a los de Aristóteles y Spinoza. Marx lo expresó en otro contexto: “Si uno ama sin evocar amor en reciprocidad [si uno no es capaz, mediante la manifestación de sí mismo como persona amante, de hacerse amar], entonces ese amor es impotente, es una desgracia”. Un lector que no supiera que esta frase es de Marx, podría buscar fuentes budistas o renacentistas. Lamentablemente, Marx está casi tan erróneamente representado en la Unión Soviética como en los Estados Unidos, de modo que no se conoce muy bien este sesgo humanista de su pensamiento.

En general, el humanismo surgió como una reacción ante una amenaza contra el hombre. Hoy vivimos en un período en que la amenaza contra la existencia del hombre es muy grave. Ante todo, y ello parece obvio, es una amenaza contra la existencia física misma del hombre a raíz de la creciente preparación para una guerra nuclear. Pero existe además otra amenaza, contra la existencia espiritual del hombre. En la sociedad industrial —la capitalista o la así llamada comunista, sin que haya diferencia alguna— el hombre se transforma cada vez más en una cosa, el *homo consumens*, un eterno cliente. Todo se vuelve artículo de consumo. El hombre se va alienando, se vuelve cada vez más “uno cualquiera” y no un “Yo”, para utilizar una expresión de Heidegger. Se transforma progresivamente en el hombre-organización, en una cosa, y corre peligro de perder la esencia misma de su humanidad, el estar vivo.

Precisamente como reacción ante tales peligros, ha surgido en los últimos diez años el nuevo movimiento humanista o el renacimiento del humanismo, que se desarrolló —hecho muy interesante— en todos los campos ideológicos. Vemos un nuevo humanismo dentro de la Iglesia Católica, grandemente ayudado y estimulado por Juan XXIII. Basta mencionar nombres como Chardin, o teólogos católicos tales como Karl Rahner, para mostrar qué vivo está este movimiento humanista. En la Iglesia Protestante hay un movimiento similar; Albert Schweitzer es uno de los máximos representantes del humanismo protestante. Y aunque sea menos conocido, uno ve el mismo renacimiento dentro del marxismo. Pero no se lo encontrará en la Unión Soviética, o más bien, es difícil establecer si existe allí, porque no se lo publicaría ni conocería; resulta muy evidente, sin embargo, en los países socialistas más pequeños, en Yugoslavia, Polonia, Checoslovaquia y Hungría. Adam Schaff y Georg Lukács son sólo dos de los muchos hombres que expresan el renacimiento del humanismo dentro del marxismo en Europa Oriental.⁷

Es perfectamente cierto que las concepciones de los humanistas católicos, los protestantes y los marxistas (incluso entre los marxistas mismos) son muy diferentes. Sin embargo, tienen mucho en común. Primero, coinciden en acentuar que lo importante no es sólo el concepto pensado, sino que también importan la experiencia humana que está por detrás del concepto pensado, pues los mismos conceptos pensados pueden expresar u ocultar las realidades humanas más divergentes, y conceptos pensados opuestos pueden ser expresión de las mismas realidades humanas. En otras palabras, si bien es importante la expresión de una actitud en un concepto pensado, sea filosófico, político o teológico, éste sólo tiene significado si lo referimos a la realidad de la experiencia del hombre que habla de él. Los conceptos pensados, en sí mismos, tienen poco peso; cualquiera puede aprenderlos

⁷ Cf. *Socialist Humanism: An International Symposium*, comp. por E. Fromm (Garden City, Nueva York, Doubleday, 1965) [versión cast.: *Humanismo socialista*, Buenos Aires, Paidós, 1966].

como se aprende una lengua extranjera —unos los aprenden mejor, otros peor. Pero no son sino palabras a menos que las acciones de la persona, en su vida diaria —con respecto a la guerra y la paz, en su actitud hacia sus vecinos, en muchos actos que expresan a un hombre mucho más fidedignamente que lo que dice—, se enraícen en esta sustancia humana. Los humanistas, pese a ubicarse en los campos doctrinarios y conceptuales más divergentes, encuentran entonces más coincidencias que diferencias entre unos y otros; se comprenden notablemente bien, aunque cada uno mantenga su propio mareo de referencia.

El segundo factor común para el nuevo humanismo contemporáneo es su preocupación por el hombre, por su pleno desarrollo, por salvarlo no sólo de la extinción física sino también de la muerte intelectual con que lo amenaza la sociedad industrial.

No es sorprendente que el humanismo actual, en todos los campos, acentúe sobre todo la paz, y junto con ello exhorte a evitar el fanatismo y sus consecuencias: la insensata preparación de la destrucción universal.

Precisamente porque los humanistas tienen tanto en común, ocurre un creciente diálogo entre ellos; y no se trata de ningún modo de una discusión en el sentido medieval, sino de un verdadero diálogo. Por ejemplo, una conferencia en Notre Dame University reunió a marxistas de Europa con teólogos protestantes y católicos. El año pasado (1965) hubo en Salzburgo, Austria, dos conferencias de esta clase. Se producirán con frecuencia cada vez mayor, estimuladas por el espíritu del Concilio Ecuménico y por la creciente tendencia de los marxistas de los países socialistas pequeños, a preocuparse por los problemas del humanismo, por los problemas del hombre.

Hay diferencias entre los diversos tipos de humanismo contemporáneo, sin duda. El humanismo católico y el protestante dan en la actualidad una importancia similar al amor, la tolerancia y la paz, pero dentro de un mareo teísta de referencia que declara que estos propósitos y valores están garantizados por la existencia misma de Dios. El humanismo existencial, representado muy explícitamente por Sartre, acentúa la completa libertad del hombre, y sin embargo implica una gran dosis de desesperanza y, diría yo, de egotismo burgués. (Esta es, por supuesto, una crítica con la que muchos estarán en desacuerdo.) No hay ninguna duda, sin embargo, de que el existencialismo sartreano forma parte de la filosofía humanista de hoy.

El humanismo socialista presenta dos aspectos que me gustaría enfocar. El primero se expresa muy claramente en el libro del profesor Schaff. Este acentúa las siguientes elementos en el humanismo socialista: su imagen del hombre es de autonomía, sin un marca teísta de referencia; es un humanismo combativo, o sea, un humanismo político; es optimista, no por fe sino por convicción. (Es comprensible que en un país como Polonia, donde la batalla principal se libra entre los marxistas y la Iglesia Católica, un autor polaco acentúe su alienación de la Iglesia.) Otra faceta, según Schaff, es el amor al prójimo, la negación del egotismo, el sentirse feliz al esforzarse por la felicidad de otros. Hay en este punto un leve tinte del pensamiento burgués decimonónico, que recuerda aquello de “el máximo bien para el máximo número”, pero en la negación del egotismo Schaff es mucho más profundo y contrasta, en verdad, notablemente con el pensamiento burgués de los últimos siglos. (Por supuesto, abolir las condiciones sociales de la desdicha general es el aspecto práctico, político, del humanismo marxista.)

Pero una cuestión crucial es, qué quiere significar cuando habla de “luchar por la felicidad de otros”, y éste es el segundo aspecto que deseo examinar. ¿Qué es la felicidad? ¿Hay que definirla subjetivamente: es el estado de una persona que hace lo que desea? Entonces un masoquista es feliz cuando lo golpean, un sádico cuando puede golpear, un drogadicto es feliz cuando dispone de la droga. Si definimos la felicidad en el sentido subjetivo de permitir que cada uno consiga lo que desea, tenemos una teoría literal del *laissez-faire* en el dominio de la moralidad, y ésta pierde completamente sentido, porque si nada la define en términos objetivos, este tipo de felicidad podría ser lo peor o lo mejor.

¿Puede no obstante definirse el fin de la vida en términos que sean objetivamente válidos? Cuando lo hacemos, ¿no volvemos a la religión tradicional o recaemos en el sistema de Stalin, sea que la Iglesia o el Estado determinen lo que es hermoso, lo que es bueno, lo que el hombre debe tratar de alcanzar? Y entonces surge un problema muy serio: ¿hay alguna manera de reconciliar una contradicción semejante, aparentemente tremenda, de llegar a valores objetivamente válidos sin volver a un sistema de valores controlado por el Estado o la Iglesia e impuesto a los hombres? Estas preguntas se las formulan la mayoría de los humanistas, estén o no de acuerdo con Schaff.

Tenemos que aceptar el principio de que no debe haber ningún dogma, ninguna fuerza, y en tanto éste, es un concepto no teístico de humanismo, las ideas y valores no deben basarse en la creencia en Dios. No debe haber ninguna fuerza que impida a la gente la satisfacción de sus deseos, incluidos los drogadictos, o cualquier tipo de actividad sexual, siempre que no dañen a otras personas. (No me refiero particularmente al sexo, que no hace tanto daño.) Me parece que el problema no consiste en tabuar ni prohibir la satisfacción de los deseos, sino en estimular al hombre en el cultivo de deseos que sean verdaderamente humanos, deseos que sean los de un ser humano en desarrollo, activo y vivo. El progreso sólo puede lograrse por el cultivo de los deseos humanos; no puede surgir mediante la reglamentación de los deseos que ya existen —eso simplemente no funciona.

¿Cómo pueden estimularse los deseos? Me parece que esencialmente de dos maneras. Primero, tomando en serio nuestra tradición humanista, porque en la actualidad no se la toma en serio en absoluto. La mayor parte de lo que decimos sobre nuestra tradición es prédica, es ideología, y no refleja los hechos de la vida. El problema consiste en si nuestra tradición humanista —la tradición de los mejores años que ha tenido la especie humana, los últimos 2500 años— puede ser un desafío al modo de vida que practicamos. Y segundo, como socialista que soy, creo que los deseos humanos sólo pueden estimularse por una práctica y organización social diferentes, por una atmósfera social distinta.⁸

La siguiente cuestión es la de cómo establecemos la validez de ciertas metas humanas, de ciertos valores humanos, si su vigencia no se basa en Dios, la revelación o la simple tradición. Creo que es posible hacerlo mediante un examen de las condiciones de la existencia del hombre, por el análisis de las contradicciones intrínsecas de la existencia humana, y por un análisis de cuál es la manera óptima de resolverlas. Esta tarea la realizó muy efectivamente el budismo hace 2500 años. Podemos estar o no de acuerdo con las conclusiones budistas, y en todo caso buena parte de la doctrina budista es interpretada erróneamente en estos días, pero ésta fue por cierto una tentativa completamente no mitológica, racional, de comprender la existencia humana, de ver sus problemas y de encontrarles una respuesta. Puede haber respuestas mejores, pero metodológicamente ésta fue la primera vez que se realizó un análisis objetivo y racional.

Más específicamente, pienso que las respuestas y los valores de este tipo de humanismo se orientarían en la siguiente dirección. Hay un **supremo valor en la personalidad productiva**, autoactivada en el sentido de Spinoza, Goethe o Marx. Esta es contraria al *homo consumens*, el eterno succionador que es la estructura promedio del carácter en la sociedad industrial de hoy. Además, una persona **desarrollaría su amor y su razón**. Otro supremo valor sería la **capacidad del hombre para trascender**, palabra que se utiliza habitualmente en la discusión teológica. Se dice que el hombre tiene que ir más allá de sí mismo para ser plenamente humano, y este “más allá de sí mismo” se define luego habitualmente como Dios. Pero si uno habla en términos de la experiencia humana el concepto de Dios es totalmente innecesario, y la cuestión se transforma en: ¿puede un hombre desprenderse de su ego? ¿Puede dejar la prisión de su propia experiencia separada? ¿Puede vaciarse por dentro? ¿Puede abrirse al mundo? Como lo expresaron los místicos, ¿puede estar vacío para estar lleno? ¿Puede ser pobre para ser rico? O, para utilizar una expresión que Marx empleó a menudo: “Lo que importa es que el hombre *sea* mucho, no que tenga mucho o use mucho”. En su forma más radical, llegaríamos a lo que podría llamarse misticismo ateo, como se encuentra efectivamente en el bu-

⁸ Erich From, *The Sane Society*, Holt, Rinehart and Winston

dismo Zen, y también en una cantidad de filósofos occidentales que no tienen ninguna vinculación con ese budismo. Podríamos describirlo como un sentimiento de unidad con el inundo que no se basa en la creencia en Dios en un sentido conceptual, pero que sin embargo no difiere mucho de la vivencia de ciertos místicos cristianos, judíos o musulmanes que han expresado la misma experiencia en otros conceptos y con otras palabras.

Hay una cosa más que debemos decir: cualquier humanismo de esta clase debe tener una jerarquía estricta de valores; sin ella, el resto no tiene ningún sentido. No se trata de una jerarquía ideológica, sino real. Si alguien desea llegar a ser pianista, y trata de hacerlo practicando media hora por semana, es un tonto; y si alguien desea alcanzar los valores del humanismo sin otorgarles, hablando comparativamente, una completa superioridad sobre cualquier otro valor, simplemente se engaña. Puede no ser un tonto en cualquier sentido cotidiano. A menos que el hombre se decida entre Dios y el César (hablo en lenguaje teológico), muy probablemente se venderá al César; no elegirá por cierto a Dios, ni a los valores que son equivalentes en un sistema humanista desarrollado.

En el siglo XIX Nietzsche proclamó que Dios había muerto. Hoy una cantidad de teólogos protestantes dicen lo mismo. En lo que respecta a la mayoría de la gente, probablemente sea cierto. Pero el problema actual no consiste tanto en si Dios está muerto, sino en si el hombre está muerto. El hombre, no físicamente en este momento —aunque también nos amenaza ese riesgo—, sino espiritualmente. La cuestión es si el hombre se ha transformado o está transformándose cada vez más en un autómatas, lo que llegará a dejarlo totalmente vacío y privado de vitalidad. El nuevo humanismo en sus diversas formas está unificado en su determinación de que el hombre no muera. Católicos y protestantes se preocupan de que Dios no muera, pero están unidos con todos los otros humanistas en sus esfuerzos fundamentales tendientes a impedir la muerte del hombre.

Es importante no sólo protestar contra los males; hay tantos males en la actualidad que cada uno tiene por cierto ocasión de protestar. Pero imaginemos por un momento que no hubiera ninguna cuestión racial, ni guerra en Vietnam. ¿Qué está haciendo el lector por su vida? Creo que debemos darnos cuenta de que si bien la protesta es necesaria, no es la única forma de actividad humana, y creo que es fundamental que la nueva generación busque un mareo de referencia, una orientación y devoción que no sea la del mundo burgués, enteramente subjetivo, ni la de la religión, prescrita por un dogma y por la organización que lo apoya, sino más bien la de una elección de valores que lleven a una mayor exaltación de la vida en sentido humanista. No debemos tener temor de enfrentar los problemas espirituales de nuestra existencia humana.

V. HAGAMOS QUE PREVALEZCA EL HOMBRE

Al resquebrajarse la cerrada envoltura del mundo medieval, el hombre de Occidente parecía destinado a irrumpir por la amplia brecha abierta y a realizar sus más acariciados sueños y fantasías. Se liberó de la autoridad de una Iglesia totalitaria, del peso del pensamiento tradicional, de las limitaciones geográficas de un mundo sólo a medias conocido. Descubrió a la naturaleza y al individuo. Cobró conciencia de su propia fuerza y de su capacidad para enseñorearse de la naturaleza y dominar circunstancias tradicionalmente dadas. Creyó que sería capaz de lograr una síntesis entre su naciente sentimiento de fortaleza y racionalidad, y los valores espirituales de su tradición espiritual humanística, entre la idea profética del tiempo mesiánico de paz y justicia que alcanzaría la humanidad en el proceso histórico, y la tradición griega del pensamiento teórico. En los siglos que siguieron al Renacimiento y la Reforma, el hombre construyó una nueva ciencia que llevó a la liberación de potencias productivas inauditas hasta entonces, y a una transformación completa del mundo material. Se crearon sistemas políticos que parecen garantizar el desarrollo libre y productivo del individuo; se redujo la jornada laboral hasta el punto de que el hombre occidental puede gozar de horas de ocio en una medida que difícilmente hubieran soñado sus predecesores.

Pero ¿dónde nos encontramos ahora?

El mundo está dividido en dos campos, el capitalista y el comunista. Ambos campos creen poseer la clave para el logro de esperanzas humanas multiseculares; ambos sostienen que aunque deban coexistir, sus sistemas son incompatibles.

¿Tienen razón? ¿No están ambos en el proceso de convergencia hacia un nuevo neo-feudalismo industrial, hacia sociedades industriales lideradas y manipuladas por grandes y poderosas burocracias, sociedades en las cuales el individuo se transforma en un autómata bien alimentado y bien entrenado, que pierde su individualidad, su independencia y su humanidad? ¿Tenemos que resignarnos al hecho de que podemos dominar a la naturaleza y producir bienes en cantidades siempre en aumento, pero debemos abandonar la esperanza de instaurar un nuevo mundo de solidaridad y justicia; de que este ideal se perderá en un concepto tecnológico vacío de “progreso”?

¿No hay otra alternativa que elegir entre el industrialismo gerencial capitalista y el comunista? ¿No podemos construir una sociedad industrial en que el individuo mantenga su rol como miembro activo y responsable, que controle las circunstancias, más bien que ser controlado por ellas? ¿Son realmente incompatibles la abundancia económica y la plena realización del hombre?

Estos dos campos no sólo compiten económica y políticamente, sino que se contraponen con el tremendo temor de que se produzca un ataque atómico que los borre a ambas del mapa, y hasta a toda forma de civilización. Es cierto, el hombre ha creado la bomba atómica; es el resultado de uno de sus máximos logros intelectuales. Pero ha perdido el dominio sobre su propia creación. La bomba se hizo dueña de él, las fuerzas de su propia creación se han transformado en su más peligroso enemigo.

¿Estamos aún a tiempo para revertir esta trayectoria? ¿Lograremos cambiarla y hacemos dueños de las circunstancias, más bien que permitir que las circunstancias nos dominen? ¿Podremos vencer las profundas raíces de barbarie que hacen que tratemos de resolver los problemas de la única manera en que *nunca* pueden resolverse: mediante la fuerza, la violencia y exterminando a los otros? ¿Podremos cegar el abismo existente entre nuestros grandes logros intelectuales y nuestro retraso emocional y moral?

Para poder contestar a estas preguntas, se requiere un examen más detallado de la situación del hombre occidental en nuestros días.

Para la mayoría de los norteamericanos, la discusión acerca del éxito de nuestro modo de organización industrial parece arrojar resultados de una claridad abrumadora. Nuevas fuerzas productivas —el vapor, la electricidad, el petróleo y la energía atómica— y nuevas formas de organización del trabajo— la planificación centralizada; la organización burocrática, la creciente división del trabajo, la automatización— han creado una abundancia material en los países industriales más avanzados que ha eliminado la extrema pobreza en que vivía la mayor parte de su población cien años atrás.

La semana laboral se ha reducido de setenta a cuarenta horas en los últimos cien años, y con la creciente automatización el progresivo acortamiento de la jornada laboral puede proporcionar al hombre una disponibilidad de ocio nunca sospechada con anterioridad. La educación básica está al alcance de todos los niños; un considerable porcentaje de la población total tiene acceso a la educación superior. El cine, la radio, la televisión, los deportes y los hobbies llenan las muchas horas de ocio de que el hombre dispone en la actualidad.

En verdad, parece que por primera vez en la historia la gran mayoría de los hombres —y pronto todos ellos— del mundo occidental se ocuparán fundamentalmente de vivir, más bien que de luchar para procurarse las condiciones materiales de vida. Parece que los más acariciados sueños de nuestros predecesores están a punto de realizarse, y que el mundo occidental ha encontrado respuesta a la cuestión de qué es una “buena vida”.

Si bien la mayoría de los norteamericanos y de los habitantes de Europa occidental comparten aún este punto de vista, hay un número creciente de personas criteriosas y sensatas que perciben las imperfecciones de este atractivo cuadro. Observan, ante todo, que aun dentro del país más rico del mundo, los Estados Unidos, alrededor de la quinta parte de la población no participa de la buena vida de la mayoría, que un número considerable de nuestros conciudadanos no han alcanzado el nivel de vida que es la base de una existencia humana digna de ese nombre. Se dan cuenta, además, de que más de las dos terceras partes de la especie humana, los que durante siglos fueron el objeto del colonialismo occidental, tienen un nivel de vida de diez a veinte veces inferior al nuestro, y su expectativa de vida es la mitad de la del norteamericano promedio.

Están impresionados por las contradicciones irracionales que acosan a nuestro sistema. Pese a que hay millones de personas en nuestro medio, y centenares de millones fuera de nuestro país, que no disponen de alimento suficiente, restringimos la producción agrícola y, por añadidura, gastamos centenares de millones de dólares cada año en almacenar nuestros excedentes. Tenemos abundancia, pero no llevamos una vida placentera. Somos más ricos, pero tenemos menos libertad. Consumimos más, pero estamos más vacíos. Tenemos más armas atómicas, pero estamos más indefensos. Disponemos de más educación, pero tenemos menos sentido crítico y convicciones menos firmes. Tenemos más religión, pero nos hemos vuelto más materialistas. Hablamos de la tradición norteamericana que, en realidad, es la tradición espiritual del humanismo radical, y llamamos “no americanos” a quienes desean aplicar la tradición a la sociedad actual.

No obstante, aunque nos tranquilicemos, como hacen muchos, con el supuesto de que es sólo cuestión de unas pocas generaciones para que Occidente y eventualmente el mundo entero lleguen a la abundancia económica, surge la siguiente pregunta: *¿En qué se ha transformado el hombre y hacia dónde se en camina si seguimos la trayectoria que ha tomado nuestro sistema industrial?*

Para comprender cómo los elementos mediante los cuales nuestro sistema logró resolver algunos de sus problemas *económicos*, nos están llevando a un creciente fracaso en la solución del problema *humano*, **es necesario examinar los rasgos característicos del capitalismo del siglo XX.**

La concentración del capital llevó a la formación de empresas gigantescas, manejadas por burocracias jerárquicamente organizadas. Grandes concentraciones de operarios trabajan juntos como parte de una vasta máquina productiva organizada que para poder funcionar debe hacerlo fluidamente, sin fricción, sin interrupción. El operario y el empleado como individuos se convierten en un diente de engranaje de esta máquina; su función y actividades están determinadas por la estructura

total de la organización en que trabajan. En las grandes empresas, la propiedad legal de los medios de producción ha llegado a separarse del manejo gerencial y ha perdido su importancia. Las grandes empresas son dirigidas por una gerencia burocrática, que no posee la empresa legalmente, sino socialmente. Estos gerentes no tienen las cualidades del viejo propietario —iniciativa individual, atrevimiento, asunción de riesgos—, sino las cualidades del burócrata —falta de individualidad, impersonalidad, cautela, carencia de imaginación—. Administran cosas y personas, y se relacionan con las personas como si fueran cosas. Esta clase gerencial, aunque no posea legalmente a la empresa, la controla en los hechos; no es responsable de una manera efectiva ante los accionistas ni ante quienes trabajan en la empresa. De hecho, aunque los dominios más importantes de la producción están en manos de las grandes corporaciones, éstas están dirigidas prácticamente por sus empleados más importantes. Las corporaciones gigantes, que controlan el destino económico, y en gran medida también político, del país constituyen exactamente lo opuesto del proceso democrático; *representan el poder sin posibilidad de control por parte de los sometidos a él*.

Aparte de la burocracia industrial, la gran mayoría de la población está administrada también por otras burocracias. Ante todo, la burocracia gubernamental (incluida la de las fuerzas armadas) que influye de una u otra manera sobre la vida de muchos millones de personas y la dirige. La burocracia industrial, la militar y la gubernamental están cada vez más entrelazadas en sus actividades y, en medida creciente, en su personal. Con el desarrollo de empresas cada vez mayores, los sindicatos se han transformado también en grandes maquinarias burocráticas en las que el miembro individual tiene muy poco que decir. Muchos jefes sindicales son burócratas gerenciales, iguales a los jefes de industria.

Todas estas burocracias no tienen ningún plan, ninguna perspectiva; y debido a la naturaleza misma de la administración burocrática, esto tiene que ser así. Cuando el hombre se transforma en una cosa y se lo maneja como a una cosa, quienes lo hacen se transforman también en cosas; y las cosas no tienen voluntad, visión ni plan.

A raíz del manejo burocrático de las personas, el proceso democrático se ha convertido en un ritual. Se trate de una asamblea de accionistas de una gran empresa, de una elección política o de una asamblea sindical, el individuo ha perdido casi toda su influencia para determinar decisiones y para participar activamente en la toma de decisiones. Especialmente en la esfera política, las elecciones se van reduciendo cada vez más a plebiscitos en los que el individuo puede expresar preferencia por una de las dos listas de políticos profesionales, y lo más que puede decirse es que se lo gobierna con su consentimiento. Pero los medios que se utilizan para producir este consentimiento son los de la sugestión y la manipulación y, junto con todo esto, las decisiones más fundamentales —las de política exterior que implican la paz y la guerra— las toman pequeños grupos que el ciudadano medio, en general ni siquiera conoce.

Las ideas políticas de democracia, tal como los Padres Fundadores de los Estados Unidos las concibieron, no eran ideas puramente políticas. Estaban enraizadas en la tradición espiritual que llegó hasta nosotros del mesianismo profético, los Evangelios, el humanismo y los filósofos iluministas del siglo XVIII. Todas estas ideas y movimientos se centraban en torno a una esperanza: que el hombre, en el curso de su historia, pudiera liberarse de la pobreza, la ignorancia y la injusticia, y construir una sociedad de armonía, paz y unión entre un hombre y otro, y el hombre y la naturaleza. La idea de que la historia tiene un fin y la fe en la perfectibilidad del hombre dentro del proceso histórico, han sido los elementos más específicos del pensamiento occidental. Son el terreno en el que arraiga la tradición norteamericana, y del cual extrae su robustez y vitalidad.

¿Qué ocurrió con la idea de la perfectibilidad del hombre y de la sociedad? Se ha deteriorado y convertido en un chato concepto de “progreso”, en una perspectiva centrada en la producción de más y mejores *cosas*, más bien que promover el nacimiento de un *hombre* plenamente vivo y productivo. Nuestros conceptos políticos han perdido hoy sus raíces espirituales. Se han vuelto una cuestión de aptitud, juzgada según el criterio de si nos ayudan a alcanzar un nivel superior de vida y

una forma más efectiva de administración política. Al haber perdido las raíces que tenían en el corazón y los anhelos de los hombres, se volvieron cáscaras vacías, que deben descartarse si la eficiencia lo exige.

Se maneja y manipula al individuo no sólo en la esfera de la producción, sino también en la del consumo, que se pretende que es la única en que el individuo expresa su libre elección. Se trate del consumo de alimentos, vestimenta, bebidas, cigarrillos, películas o programas de televisión, se emplea un poderoso aparato de sugestión, con dos propósitos: primero, hacer aumentar constantemente la apetencia de nuevos bienes por parte del individuo, y, segundo, orientar esas apetencias hacia los canales más provechosos para la industria.

La dimensión misma de la inversión de capital en las industrias productoras de bienes de consumo y la competencia entre unas pocas empresas gigantes, hicieron necesario que no se dejara el consumo librado al azar, ni se permitiera al consumidor elegir libremente cuánto y qué clase de bien adquiriría. Hay que estimular constantemente sus apetencias, hay que manejar, manipular y predecir sus gustos. El hombre se transforma en un “consumido”, el eterno succionador, cuyo único deseo es consumir más y “mejores” cosas.

Aunque nuestro sistema económico ha enriquecido al hombre materialmente, lo ha empobrecido humanamente. No obstante toda la propaganda y los slogans acerca de la fe en Dios del mundo occidental, de su idealismo, su preocupación espiritual, nuestro sistema ha creado una cultura materialista y un hombre materialista. Durante sus horas de trabajo, el individuo es manejado como parte de un equipo de producción. Durante sus horas de ocio, es manejado y manipulado para que sea el perfecto consumidor al que le gusta lo que le dicen que le guste, pero teniendo la ilusión de seguir sus propios gustos. Todo el tiempo se lo martillea con slogans, sugerencias, voces de irrealidad que lo privan de la última pizca de realismo que aún pueda quedarle.

Desde la niñez se desalientan las convicciones verdaderas. Hay poco pensamiento crítico, poco sentimiento real, y entonces la conformidad con el resto es lo único que puede salvar al individuo de un insoportable sentimiento de soledad y desorientación. El individuo no se experimenta como portador activo de sus propias capacidades y de su riqueza interior, sino como una “cosa” empobrecida, dependiente de poderes ajenos a él, en los cuales ha proyectado su sustancia viviente. El hombre está alienado de sí mismo y se inclina ante las obras de sus propias manos. Se inclina ante las cosas que él produce, ante el Estado y ante los líderes que él mismo ha construido. Su propio acto se le vuelve un poder ajeno, ubicado por encima de él y contra él, en lugar de ser dominado por él. Más que en cualquier momento anterior de la historia, la consolidación de nuestro propio producto convertido en una fuerza objetiva que está por encima de nosotros, que excede nuestro control, que defrauda nuestras expectativas, que aniquila nuestros cálculos, es uno de los principales factores determinantes de nuestro desarrollo. Los ídolos del hombre actual son sus productos, sus máquinas y el Estado, y esos ídolos representan las fuerzas de su propia vida en forma alienada.

En verdad, Marx tenía razón al reconocer que “el lugar de todos los sentidos físicos y mentales fue ocupado por la autoalienación de todos esos sentidos, por el sentido de tener. La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos e impotentes, que las cosas sólo se vuelven nuestras si las *tenemos*, es decir, si existen para nosotros como capital, y somos sus dueños, las comemos, las bebemos; esto es, las usamos. Somos pobres pese a toda nuestra riqueza, porque *tenemos* mucho, pero *somos* poco”.

Como resultado, el hombre promedio se siente inseguro, solitario, deprimido, y sufre de falta de alegría en medio de la abundancia. Para él, la vida no tiene sentido; se da oscuramente cuenta de que el sentido de la vida no puede residir en ser sólo un “consumidor”. No podría soportar la falta de alegría y de significación de la vida si no fuera por el hecho de que el sistema le ofrece innumerables caminos de huida, desde la televisión hasta los tranquilizantes, que le permiten olvidar que está perdiendo cada vez más todo lo que es valioso en la vida. Pese a todos los slogans en contrario, nos

estamos aproximando rápidamente a una sociedad gobernada por burócratas que administran a un hombre-masa, bien alimentado, bien cuidado, deshumanizado y deprimido. Producimos máquinas que son como hombres y hombres que son como máquinas. Lo que era la máxima crítica contra el socialismo cincuenta años atrás —que llevaría a la uniformidad, a la burocratización, la centralización y a un materialismo sin alma—, es una realidad del capitalismo de hoy. Hablamos de libertad y de democracia, pero un número creciente de personas tienen miedo de la responsabilidad de la libertad, y prefieren la esclavitud del robot bien alimentado; no tienen ninguna fe en la democracia y se sienten felices dejando a cargo de los expertos políticos la toma de decisiones.

Hemos creado un difuso sistema de comunicación mediante la radio, la televisión y los diarios. Sin embargo, la gente está desinformada y adoctrinada, no informada, acerca de la realidad política y social. Existe en verdad un grado de uniformidad en nuestras opiniones e ideas que podría explicarse sin dificultad como resultado de la presión política y del temor. El hecho es que todos coincidimos “voluntariamente”, pese a que nuestro sistema se basa exactamente en la idea del derecho al disenso y en la predilección por la diversidad de ideas.

La ambigüedad se ha constituido en regla en los países libre-empresistas, y también entre sus oponentes. Estos últimos llaman a la dictadura “democracia popular”, y los primeros llaman a las dictaduras “pueblos amantes de la libertad”, si son sus aliados políticos. Acerca de la posibilidad de que mueran cincuenta millones de norteamericanos en un ataque atómico, uno habla de los “azares de la guerra”, y otro habla de victoria en un “enfrentamiento decisivo”, cuando cualquiera en su sano juicio ve claramente que no puede haber ninguna victoria para nadie en un holocausto atómico.

La educación, desde la primaria a la superior, ha alcanzado un pico. Sin embargo, pese a que la gente logra más educación, tiene menos razón, juicio y convicción. A lo sumo ha mejorado su inteligencia, pero su razón —es decir, su capacidad de penetrar la superficie y comprender las fuerzas subyacentes en la vida individual y social— se ha ido empobreciendo cada vez más. El pensamiento se va escindiendo progresivamente del sentimiento, y el hecho mismo de que la gente tolere la amenaza de una guerra atómica que se cierne sobre toda la humanidad, muestra que el hombre moderno ha llegado a un punto en que debemos preguntarnos por su cordura.

El hombre, en lugar de ser el amo de las máquinas que ha construido, se ha transformado en su esclavo. Pero el hombre no está hecho para ser una cosa, y pese a todas las satisfacciones que pueda aportar el consumo, las fuerzas vitales del hombre no podrán mantenerse permanentemente inactivas. Tenemos una sola opción, la de volver a dominar a la máquina, convirtiendo la producción en un medio y no en un fin, utilizándola para el desarrollo del hombre, pues en caso contrario las energías vitales reprimidas se manifestarán en formas caóticas y destructivas. El hombre preferirá destruir la vida antes que morir de hastío.

¿Podemos responsabilizar de este estado del hombre a nuestro modo de organización social y económica? Como hemos señalado más arriba, nuestro sistema industrial, con su modo de producción y consumo y las relaciones entre los seres humanos que promueve, crea precisamente la situación humana que hemos descrito. No es porque *desee* crearla, ni debido a malvadas intenciones de individuos, sino porque el carácter del hombre promedio se forma según la práctica de vida que le proporciona la estructura de la sociedad.

La forma que el capitalismo ha asumido en el siglo XX es, sin duda, muy diferente de lo que era en el siglo XIX —tan diferente, en realidad, que es dudoso que el mismo término deba aplicarse a ambos sistemas—. La enorme concentración de capital de las empresas gigantes, la creciente separación entre actividad gerencial y propiedad, la existencia de poderosos sindicatos, los subsidios estatales a la agricultura y a algunos sectores de la industria, los elementos del “Estado benefactor”, elementos de control de precios y un mercado dirigido, y muchos más rasgos distinguen en forma radical al capitalismo actual del capitalismo del pasado. Pero cualquiera sea la terminología que prefiramos, hay ciertos elementos básicos comunes en el viejo y el nuevo capitalismo: el principio

de que el mejor resultado para todos no se obtiene mediante la solidaridad y el amor, sino por la acción individualista y egoísta; la creencia en que un mecanismo impersonal, el mercado, debe regular la vida en sociedad, y no la voluntad, la visión y el planeamiento de las personas. El capitalismo pone a las cosas (el capital) por encima de la vida (el trabajo). El poder deriva de la posesión, no de la actividad.

El capitalismo contemporáneo crea obstáculos adicionales al desarrollo del hombre. Requiere equipos de operarios, empleados, ingenieros, consumidores, que funcionen acertadamente; los necesita porque las grandes empresas, dirigidas por burocracias, exigen este tipo de organización y al “hombre-organización” que se adapte a ella. Nuestro sistema debe crear personas que satisfagan sus necesidades; que cooperen fluidamente y en grandes cantidades; que deseen consumir cada vez más; gente cuyos gustos sean estandarizados, fácilmente previsibles, y se pueda influir sobre ellos. Necesita personas que se sientan libres e independientes, no sujetas a ninguna autoridad o principio de conciencia, pero que estén dispuestas a que se les mande hacer lo que se espera de ellas, a adaptarse a la maquinaria social sin fricción; necesita gente que pueda ser guiada sin emplear la fuerza, dirigida sin líderes, movida sin ningún fin —excepto el de funcionar bien, seguir la corriente, ir adelante—. La producción se guía por el principio de que la inversión de capital debe producir beneficio, más bien que por el principio de que las reales necesidades de las personas determinan lo que hay que producir. Puesto que todo, incluida la radio, la televisión, los libros y los remedios, está sometido al principio de la ganancia, se manipula a las personas para inducir las al tipo de consumo que es a menudo venenoso para el espíritu, y a veces también para el cuerpo.

El fracaso de nuestra sociedad en satisfacer las aspiraciones humanas enraizadas en nuestras tradiciones espirituales tiene consecuencias inmediatas para los dos problemas prácticos más candentes de nuestro tiempo: el de la paz y el de anular la brecha entre la abundancia de Occidente y la pobreza de las dos terceras partes de la humanidad.

La alienación del hombre contemporáneo, con todas sus consecuencias, le dificulta la solución de estos problemas. Debido a que el hombre reverenda las cosas y ha perdido el respeto por la vida, por la propia y por la de sus congéneres, está ciego no sólo para percibir los principios morales, sino también el pensamiento racional en bien de su supervivencia. Está claro que el armamento atómico llevará probablemente a la destrucción universal, y, aunque pueda prevenirse la guerra atómica, creará un clima de temor, sospecha y regimentación, que es exactamente el clima en el cual no pueden vivir la libertad y la democracia. Está claro que el abismo existente entre naciones pobres y ricas llevará a explosiones violentas y dictaduras; sin embargo, sólo se sugieren propuestas extremadamente anodinas y fútiles para resolver estos problemas. En verdad, parece que vamos a demostrar que los dioses ciegan a quienes quieren destruir.

Hasta aquí llegan los antecedentes del capitalismo. ¿Cuáles son los antecedentes del socialismo? ¿Qué se proponía y qué logró en los países en que tuvo oportunidad de aplicarse?

El socialismo en el siglo XIX, en su forma marxista y en sus muchas otras formas, deseaba crear la base material para una existencia humana digna para todo el mundo. Quería que el trabajo dirigiera al capital, y no al revés. Para el socialismo el trabajo y el capital no eran sólo dos categorías económicas, sino que representaban dos principios: el capital, el principio de la acumulación de cosas, del *tener*; y el trabajo, el principio de la vida y de las capacidades del hombre, del *ser* y del llegar a ser.

Los socialistas consideraban que, en el capitalismo, las cosas dirigen la vida, y *tener* es superior a *ser*; y el pasado dirige al presente —y deseaban invertir esta relación—. El propósito del socialismo era la emancipación del hombre, su restauración como individuo no alienado, no mutilado, que entra en una relación nueva, rica y espontánea con sus congéneres y con la naturaleza. El propósito del socialismo era que el hombre se liberara de las cadenas que lo ligaban, de las ficciones e irrealida-

des, y se transformara en un ser que pudiera hacer un uso creador de sus capacidades de sentimiento y de pensamiento. El socialismo quería que el hombre se hiciera independiente, es decir, se parara sobre sus propios pies; y creía que el hombre sólo puede ponerse sobre sus pies si, como dijo Marx, “debe su existencia a sí mismo, afirma su individualidad como hombre total en cada una de sus relaciones con el mundo, viendo, oyendo, oliendo, gustando, sintiendo, pensando, deseando, amando — en suma, si afirma y expresa a todos los órganos de su individualidad—”. El propósito del socialismo era la unión entre hombre y hombre, y entre hombre y naturaleza.

En total contraste con el remanido cliché de que Marx y los demás socialistas enseñaban que el deseo de máxima ganancia material era el impulso humano fundamental, esos socialistas creían que es la estructura misma de la sociedad capitalista lo que hace que el interés material constituya el motivo más profundo, y que el socialismo permitiría que motivos no materiales se afirmaran y liberaran al hombre de su servidumbre a los intereses materiales. (Es lamentable que la capacidad de incoherencia del hombre haga que se condene al socialismo por su supuesto “materialismo”, y al mismo tiempo se lo critique con el argumento de que sólo el “motivo de lucro” puede impulsar al hombre a realizar los mayores esfuerzos.)

El propósito del socialismo era promover la individualidad, no la uniformidad; estimular la liberación de la servidumbre económica, no convertir los fines materiales en la principal preocupación de la vida; facilitar la experiencia de la plena solidaridad de todos los hombres, no la manipulación y el dominio de un hombre por otro. El principio del socialismo era que cada hombre es un fin en sí mismo y nunca debe ser el medio de otro hombre. Los socialistas deseaban crear una sociedad en que cada ciudadano participara activa y responsablemente en todas las decisiones, y en la cual un ciudadano pudiera participar porque era una persona y no una cosa, porque tenía convicciones, y no opiniones fabricadas en serie.

Para el socialismo no sólo la pobreza es un vicio social, también lo es la riqueza. La pobreza material priva al hombre de la base necesaria para una vida humanamente rica. La riqueza material, como el poder, corrompe al hombre. Destruye el sentido de la proporción y de las limitaciones inherentes a la existencia humana; crea un sentimiento no realista y casi insano de “singularidad” de un individuo, haciéndole creer que no está sometido a las mismas condiciones básicas de existencia que sus congéneres. El socialismo desea que el confort material se utilice para los verdaderos fines de la vida; rechaza la riqueza individual como un peligro para la sociedad y para el individuo. En verdad, su oposición al capitalismo se relaciona con este mismo principio. Por su lógica intrínseca, el capitalismo tiende a una riqueza material sin cesar creciente, mientras que el socialismo apunta a lograr una productividad, una vitalidad y una felicidad humanas cada vez mayores, y sólo persigue el confort material en la medida en que conduzca a esos fines humanos.

El socialismo esperaba la eventual abolición del Estado, de modo que sólo se administraran cosas, y no personas. Tendía a una sociedad sin clases, en la cual se le devolvieran al individuo la Libertad y la iniciativa. El socialismo en el siglo XIX y hasta comienzos de la Primera Guerra Mundial, fue el movimiento humanístico y espiritual más significativo, en Europa y los Estados Unidos.

¿Qué ocurrió con el socialismo?

Sucumbió al espíritu del capitalismo que había aspirado a reemplazar. En lugar de entenderlo como un movimiento para la liberación del hombre, muchos de sus adherentes y de sus enemigos lo entendieron por igual como un movimiento que se proponía exclusivamente el mejoramiento económico de la clase trabajadora. Se olvidaron los fines humanísticos del socialismo, o sólo se les prestó una adhesión formal, mientras que todo el énfasis se ponía, como en el capitalismo, en los fines del beneficio económico. Tal como los ideales de la democracia perdieron sus raíces espirituales, el socialismo perdió su raíz más honda: la fe profética-mesiánica en la paz, la justicia y la fraternidad entre los hombres.

El socialismo se transformó así en el vehículo para que los trabajadores obtuvieran su lugar *dentro* de la estructura capitalista, más bien que trascenderla; en lugar de cambiar al capitalismo, el socialismo fue absorbido por el espíritu de éste. El fracaso del movimiento socialista llegó a ser completo cuando en 1914 sus líderes renunciaron a la solidaridad internacional y optaron por los intereses económicos y militares de sus respectivos países, contra las ideas de internacionalismo y paz que habían constituido su programa.

La interpretación errónea del socialismo como un movimiento puramente económico, y de la nacionalización de los medios de producción como su principal fin, ocurrió tanto en el ala derecha como en el ala izquierda del movimiento socialista. Los líderes reformistas del movimiento socialista en Europa consideraron como su fin principal elevar el status económico del trabajador dentro del sistema capitalista, y estimaron que la medida más radical a proponer era la nacionalización de ciertas grandes industrias. Sólo recientemente muchos de ellos se dieron cuenta de que la nacionalización de una empresa no es de por sí la realización del socialismo, que ser dirigido por una burocracia designada por el Estado no difiere básicamente para el trabajador, de ser dirigido por una burocracia designada privadamente.

Los líderes del Partido Comunista de la Unión Soviética interpretaron el socialismo de la misma manera puramente económica. Pero como vivían en un país mucho menos desarrollado que Europa occidental y carente de una tradición democrática, aplicaron el terror y la dictadura para forzar la rápida acumulación de capital, que en Europa occidental había ocurrido en el siglo XIX. Desarrollaron una nueva forma de capitalismo de Estado que resultó económicamente exitoso y humanamente destructivo. Construyeron una sociedad manejada burocráticamente en la cual la distinción de clases, —tanto en sentido económico, como en lo referente al poder de mandar a los demás— es más profunda y más rígida que en cualquiera de las sociedades capitalistas actuales. Ellos definen su sistema como socialista porque han nacionalizado toda la economía, aunque en realidad su sistema sea la rotunda negación de todo lo que el socialismo propugna: la afirmación de la individualidad y del pleno desarrollo del hombre. Para ganarse el apoyo de las masas, que tuvieron que hacer insoportables sacrificios con el fin de lograr la rápida acumulación de capital, sus líderes utilizaron ideologías socialistas, combinadas con nacionalistas, y esto les permitió lograr la renuente cooperación de los gobernados.

Hasta ahora el sistema libreempresista es superior al sistema comunista porque ha preservado uno de los máximos logros del hombre contemporáneo —la libertad política— y, junto con eso, el respeto por la dignidad e individualidad del hombre, que nos vincula con la tradición espiritual fundamental del humanismo.

Permite posibilidades de crítica y formulación de propuestas de cambio social constructivo que resultan prácticamente imposibles en el Estado policial soviético. Es de esperar, sin embargo, que una vez que los países soviéticos hayan alcanzado el mismo nivel de desarrollo económico que Europa occidental y los Estados Unidos —es decir, una vez que puedan satisfacer las exigencias de una vida confortable—, no necesitarán emplear el terror, sino que serán capaces de usar los mismos medios de manipulación que se utilizan en Occidente: la sugestión y la persuasión. Este desarrollo producirá la convergencia entre el capitalismo y el comunismo del siglo XX. Ambos sistemas se basan en la industrialización; su meta es el aumento ininterrumpido de la eficiencia y la riqueza económicas. Son sociedades dirigidas por una clase gerencial y por políticos profesionales. Ambas tienen una perspectiva radicalmente materialista, pese a las declamaciones de la ideología cristiana en el Oeste y del mesianismo secular en el Este. Organizan a las masas en un sistema centralizado, en grandes fábricas, en partidos políticos masivos. En ambos sistemas, si siguen de la misma manera, el hombre masa, el hombre alienado —un hombre autómatas bien alimentado, bien vestido, bien entretenido, gobernado por burócratas que carecen tanto de una meta como el hombre masa mismo—

reemplazará al hombre creativo, pensante, capaz de sentimiento. Las *cosas* ocuparán el primer lugar, y el hombre habrá muerto; *hablará* de libertad y de individualidad, pero no *será* nada.

¿Dónde estamos hoy?

El capitalismo y un socialismo vulgarizado y distorsionado han llevado al hombre a un punto en que corre peligro de transformarse en un autómatas deshumanizado; está perdiendo su cordura y se halla al borde de la autodestrucción total. Sólo la cabal conciencia de esta situación y de los peligros que entraña, y una nueva perspectiva de una vida capaz de realizar los fines de la libertad, la dignidad y la creatividad humana, de la razón, la justicia y la solidaridad, podrán salvarnos de una decadencia, una pérdida de la libertad o una destrucción casi seguras. No estamos forzados a elegir entre un sistema gerencial libreempresista y un sistema gerencial comunista. Existe una tercera solución, la del socialismo democrático y humanístico, que al basarse en los principios originales del socialismo, ofrece la visión de una sociedad nueva y verdaderamente humana.

VI. EL SOCIALISMO HUMANISTA

Sobre la base del análisis general del capitalismo, el comunismo y el socialismo humanístico, un programa socialista debe diferenciar entre tres aspectos: ¿cuáles son los *principios* en que se basa la idea de un partido socialista?; ¿cuáles son los *finés de mediano plazo* del socialismo humanístico en pos de los cuales trabajan los socialistas?; ¿cuáles son los *finés de corto plazo*, inmediatos, por los que trabajan los socialistas, en tanto aún no se han alcanzado los fines de mediano plazo?

¿Cuáles son los *principios* en que se basa la idea de un socialismo humanista?

Todo sistema social y económico es no sólo un sistema específico de relaciones *entre cosas e instituciones*, sino también un sistema de *relaciones humanas*. Cualquier concepción y práctica del socialismo debe examinarse en función de la clase de relaciones que trata de establecer entre los seres humanos.

El supremo valor de todo ordenamiento social y económico es el hombre; el fin de la sociedad es facilitar las condiciones para el pleno desarrollo de las potencialidades del hombre, de su razón, su amor, su creatividad; todos los ordenamientos sociales deben llevar a superar la alienación y mutilación del hambre, y a permitirle lograr una real libertad e individualidad. El propósito del socialismo es una asociación en la que el pleno desarrollo de cada uno sea la condición del pleno desarrollo de todos.

El supremo principio del socialismo es que el hombre tenga precedencia sobre las cosas, la vida sobre la propiedad, y por ello, el trabajo sobre el capital; que el poder resulte de la creación y no de la posesión; que el hombre no sea gobernado por las circunstancias, sino éstas por el hombre.

En las relaciones entre las personas, cada hombre es un fin en sí mismo y nunca debe ser rebajado a medio de los fines de otro hombre. De este principio se sigue que nadie debe estar sometido personalmente a ningún otro porque éste posea capital.

El socialismo humanístico se arraiga en la convicción de la unidad de la humanidad y la solidaridad de todos los hombres. Combate contra todo tipo de idolatría del Estado, la nación o una clase. La lealtad suprema del hombre debe reservarse para la especie humana y para los principios morales del humanismo. Tal concepción lucha por la revitalización de las ideas y valores sobre los cuales se construyó la civilización occidental.

El socialismo humanístico se opone radicalmente a la guerra y a la violencia en todas y cada una de sus formas. Considera que todo intento de resolver los problemas políticos y sociales mediante la fuerza y la violencia es no sólo fútil, sino también inmoral e inhumana. Por ello, es enemigo irreconciliable de toda política que trate de lograr la seguridad mediante los armamentos. Considera que la paz no es sólo la ausencia de guerra, sino un principio positivo de las relaciones humanas basado en la libre cooperación de todos los hombres en pro del bien común.

De los principios socialistas se deriva no sólo que cada miembro de la sociedad se siente responsable por sus conciudadanos, sino por todos los conciudadanos del mundo. La injusticia que permite que las dos terceras partes de la especie humana vivan en una pobreza abismal, debe eliminarse mediante un esfuerzo mucho más intenso que el realizado hasta ahora por las naciones ricas para ayudar a los países subdesarrollados a llegar a un nivel económico humanamente satisfactorio.

El socialismo humanístico está en favor de la libertad, de liberar al hombre del temor, de la necesidad, de la opresión y de la violencia. Pero la libertad no es sólo liberarse *de*, sino tener libertad *para*; libertad para participar en forma activa y responsable en todas las decisiones referentes a los

ciudadanos, libertad para desarrollar el potencial humano del individuo en el grado más pleno posible.

La producción y el consumo deben subordinarse a las necesidades del desarrollo del hombre, y no a la inversa. Como consecuencia, toda producción debe guiarse por el principio de su utilidad social, y no por el del beneficio material que puedan obtener algunos individuos o corporaciones. Por ello, si hay que elegir entre mayor producción, por una parte; y mayor libertad y desarrollo humano, por otra; hay que preferir el valor humano al material.

En el industrialismo socialista el fin no es lograr la máxima productividad *económica*, sino la máxima productividad *humana*. Esto significa que la manera en que el hombre gasta la mayor parte de su energía, tanto en el trabajo como en el ocio, debe resultarle significativa e interesante, y estimular y ayudar al desarrollo de *todas* sus capacidades humanas —tanto intelectuales como emocionales y artísticas.

Si bien para vivir humanamente deben satisfacerse necesidades básicas, el consumo no puede constituir un fin en sí mismo. Deben reprimirse todos los intentos de estimular artificialmente las necesidades con fines de lucro. El derroche de recursos materiales y el consumo insensato por el consumo mismo son destructivos para el desarrollo maduro.

El socialismo humanístico es un sistema en que el hombre gobierna al capital, no el capital al hombre; en que el hombre, en la medida de lo posible, gobierna sus circunstancias, y no éstas al hombre; en que los miembros de la sociedad pueden planificar lo que desean producir, más bien que permitir que su producción siga las leyes de los poderes impersonales del mercado y del capital, con su necesidad inherente de máxima ganancia.

El socialismo humanístico es la extensión del proceso democrático más allá del dominio puramente político, hacia la esfera económica; es la democracia política e industrial. Es la restauración de la democracia política que le devuelve su sentido original: la verdadera participación de los ciudadanos informados en todas las decisiones que los afectan.

La extensión de la democracia a la esfera económica significa el control democrático de todas las actividades económicas por los participantes: trabajadores manuales, ingenieros, administradores, etcétera. El socialismo humanístico no se preocupa fundamentalmente por la propiedad legal, sino por el control social de las industrias más importantes y poderosas. El control irresponsable por obra de una gerencia burocrática que representa el interés lucrativo del capital, debe reemplazarse por una administración que actúe al servicio de quienes producen y consumen, y sea controlada por éstos.

El fin del socialismo humanístico sólo podrá alcanzarse mediante la introducción de un máximo de descentralización compatible con un mínimo de centralización necesaria para el funcionamiento coordinado de una sociedad industrial. Las funciones de un Estado centralizado deben reducirse a un mínimo, y en cambio la actividad voluntaria de ciudadanos en libre cooperación constituirá el mecanismo central de la vida social.

Aunque los propósitos generales básicos del socialismo humanístico son los mismos para todos los países, cada uno de ellos debe formular sus propios fines específicos en función de su situación tradicional y actual, e idear sus propios métodos para lograr esos fines. La solidaridad mutua de los países socialistas debe excluir todo intento por parte de un país, de imponer sus métodos a otro. Con el mismo espíritu, los escritos de los padres de las ideas socialistas no deben transformarse en una especie de sagradas escrituras que algunos utilicen para apoyar su autoridad sobre otros; el espíritu común a todos ellos, sin embargo, debe permanecer vivo en el corazón de los socialistas y guiar su pensamiento.

El socialismo humanístico es el resultado voluntario y lógico del funcionamiento de la naturaleza humana en condiciones racionales. Es la realización de la democracia, que tiene sus raíces en la tradición humanística de la humanidad, dentro de las condiciones que plantea una sociedad industrial. Es un sistema social que funciona sin uso de la fuerza, sea la fuerza física o la de la sugestión hipnóide, mediante la cual se ejerce coerción sobre los hombres sin que éstos se den cuenta. Sólo puede realizarse apelando a la razón del hombre y a su anhelo de una vida más humana, significativa y rica. Se basa en la fe en la capacidad del hombre para construir un mundo que sea realmente humano, en el cual el enriquecimiento de la vida y el desarrollo del individuo sean los objetivos principales de la sociedad, mientras la economía se reduce a su rol apropiado de medio para lograr una vida humanamente más rica.

Al examinar los fines del socialismo humanístico debemos diferenciar entre el fin socialista *último* de lograr una sociedad basada en la libre cooperación de sus ciudadanos y la reducción a un mínimo de la actividad centralizada del Estado, y los fines *intermedios* a perseguir antes de que se llegue a ese fin último. La transición del actual Estado centralizado hacia una forma totalmente descentralizada de sociedad no puede realizarse sin un período transitorio en el cual resultará indispensable que haya una cierta dosis de planificación e intervención estatal. Pero para evitar los peligros de la planificación central y de la intervención estatal, tales como la creciente burocratización y el debilitamiento de la integridad y la iniciativa individual, es necesario: a) que el Estado se someta al eficiente control de sus ciudadanos; b) que se neutralice el poder social y político de las grandes corporaciones; c) que desde el Comienzo mismo se promuevan todas las formas de asociaciones descentralizadas y voluntarias en la producción, el comercio y las actividades sociales y culturales.

Si bien no es posible formular en la actualidad planes concretos y detallados para el logro de los fines últimos del socialismo, es posible formular de una manera provisoria los fines intermedios que pueden llevar a una sociedad socialista. Pero incluso en lo referente a estos fines intermedios, llevará muchos años de estudio y experimentación llegar a formulaciones más definidas y específicas, y a esos estudios deben dedicarse los mejores cerebros y corazones de la nación.

Partiendo de la base de que el control social y no la propiedad legal es el principio esencial del socialismo, su fin primero consiste en la transformación de todas las grandes empresas de modo que sus administradores sean designados y plenamente controlados por todos los participantes —trabajadores, empleados, ingenieros—, con la intervención de los sindicatos y los representantes de los consumidores. Estos grupos constituirán la máxima autoridad de toda gran empresa. Decidirán todas las cuestiones básicas de producción, precio, utilización de beneficios, etcétera. Los accionistas seguirán recibiendo una compensación apropiada por el uso de su capital, pero no tendrán ningún derecho de control y administración.

La autonomía de una empresa estará limitada por la planificación central en la medida en que sea necesaria para hacer que la producción sirva a sus fines sociales.

Las empresas pequeñas deberán trabajar sobre una base cooperativa, y se las alentará mediante el sistema impositivo y por otros medios. En tanto no trabajen sobre una base cooperativa, los participantes compartirán las ganancias y el control de la administración en condiciones de igualdad con el propietario.

Ciertas industrias que son de importancia básica para el conjunto de la sociedad, tales como la del petróleo, sistema bancario, televisión, radio, medicamentos y transportes, deben nacionalizarse, pero la administración de esas industrias nacionalizadas tiene que seguir los mismos principios de control efectivo de los participantes, sindicatos y consumidores.

En todos los sectores en que haya una necesidad social, pero no exista una producción adecuada, la sociedad debe financiar empresas que sirvan a estas necesidades.

Hay que proteger al individuo del temor y de la necesidad de someterse a la coerción de cualquier otro. Para lograr este propósito, la sociedad debe proporcionar a cada uno, sin cargo, los elementos necesarios mínimos de la existencia material, en lo referente a alimentos, vivienda y vestimenta. Quien aspire a un mayor confort material tendrá que trabajar para lograrlo, pero al estar garantizadas las necesidades mínimas de la vida, nadie tendrá poder sobre ningún otro sobre la base de la coerción material directa o indirecta.

El socialismo no elimina la propiedad individual de uso. Tampoco exige la total nivelación de los ingresos; éstos deben guardar relación con el esfuerzo y la habilidad. Pero las diferencias entre ingresos no deben producir formas tan diferentes de vida material, que la experiencia vital de uno no pueda ser compartida por otro y entonces le resulte ajena.

El principio de la democracia política se implementará en función de la realidad de nuestro siglo. Si se tienen en cuenta los instrumentos técnicos de que disponemos en materia de comunicación y tabulación, se verá que es posible reimplantar el principio de la asamblea urbana en la sociedad masiva contemporánea. Las formas en que esto puede llevarse a cabo requieren estudio y experimentación. Pueden consistir en la formación de centenares de miles de pequeños grupos cara a cara (organizados siguiendo el principio de lugar de trabajo o lugar de residencia), que constituirán un nuevo tipo de Cámara Baja capacitado para compartir la toma de decisiones con un parlamento elegido por votación general. La descentralización debe esforzarse por poner decisiones importantes en manos de los habitantes de pequeñas zonas locales aún sometidas a los principios fundamentales que rigen la vida de toda la sociedad. Pero cualesquiera sean las formas que se establezcan, el principio esencial es que el proceso democrático se transforma en un sistema en que ciudadanos bien informados y responsables que expresan su voluntad —no hombres-masa automatizados, controlados por métodos de sugestión hipnoide masiva.

Para restaurar la libertad es necesario quebrar el férreo dominio de la burocracia, no sólo en la esfera de las decisiones políticas, sino con respecto a todas las decisiones y disposiciones. Aparte de las decisiones que emanan de arriba hacia abajo, debe desarrollarse actividad en todas las esferas de la vida en el plano de los sectores populares, que pueda “emanar” de abajo hacia la cima. Los trabajadores organizados en sindicatos, los consumidores organizados en ligas de consumidores, los ciudadanos organizados en las unidades políticas cara a cara mencionadas más arriba, deben estar en constante intercambio con las autoridades centrales. Este intercambio debe ser de tal índole que resulte posible la sugerencia y la decisión, mediante voto, de nuevas medidas, leyes y providencias por parte de los estratos populares de la población, y que todos los representantes elegidos estén sujetos a una continua apreciación crítica y, en caso necesario, a la remoción de su cargo.

De acuerdo con sus principios básicos, el fin del socialismo es la abolición de la soberanía nacional, la supresión de toda clase de fuerzas armadas, y el establecimiento de una comunidad de naciones.

En la esfera de la educación, los fines principales son ayudar a desarrollar la capacidad crítica del individuo y proveer la base para la expresión creativa de su personalidad —en otras palabras, nutrir el desarrollo de hombres libres que serán inmunes a la manipulación y a la explotación de su credibilidad para placer y beneficio de otros—. El conocimiento no debe ser una mera masa de información, sino el medio racional de comprensión de las fuerzas subyacentes que determinan los procesos materiales y humanos. La educación debe abarcar no sólo la razón sino también las artes. El capitalismo, al producir alienación, ha divorciado y rebajado tanto la comprensión científica del hombre como su percepción estética. El fin de la educación socialista es devolver al hombre al pleno y libre ejercicio de ambas. Busca hacer del hombre no sólo un espectador inteligente sino también un participante bien equipado, tanto en la producción de bienes materiales como en el goce de la vida. Para neutralizar los peligros de la intelectualización alienada, la instrucción fáctica y teórica debe complementarse con la formación en el trabajo manual y las artes creativas, combinando a ambas en la artesanía (la producción de objetos útiles de arte) en la educación primaria y secundaria. Cada

adolescente debe haber pasado por la experiencia de producir algo valioso con sus propias manos y habilidades.

El principio de la autoridad irracional basada en el poder y la explotación debe reemplazarse no por una actitud de *laissez-faire*, sino por una autoridad apoyada en la competencia de conocimiento y habilidad —no en la intimidación, la fuerza o la sugestión—. La educación socialista debe llegar a un nuevo concepto de autoridad racional que difiera, tanto del autoritarismo irracional, como de una actitud de *laissez-faire* carente de principios.

La educación no debe restringirse a la niñez y la adolescencia, sino que es necesario ampliar grandemente las formas existentes de educación de adultos. Es especialmente importante dar a cada persona la posibilidad de cambiar de ocupación o profesión en cualquier período de su vida; esto será económicamente posible si la sociedad se hace cargo de por lo menos un mínimo de sus necesidades materiales.

Las actividades culturales no deben limitarse a proporcionar educación intelectual. Todas las formas de expresión artística (mediante la música, la danza, el teatro, la pintura, la escultura, la arquitectura, etcétera) son de sobresaliente importancia para el desarrollo humano del hombre. La sociedad debe canalizar considerables medios para la creación de un vasto programa de actividades artísticas y programas constructivos a la vez útiles y de valor estético, aun a expensas de otras satisfacciones menos importantes del consumidor. Hay que tener mucho cuidado, sin embargo, de conservar la integridad del artista creativo, de evitar que un arte socialmente responsable se transforme en un arte burocrático o “estatal”. Debe mantenerse un saludable equilibrio entre los reclamos legítimos del artista a la sociedad, y los reclamos legítimos de ésta al artista. El socialismo tiende a cerrar la brecha existente entre el productor y el consumidor en el dominio del arte y busca, en última instancia, eliminar esta distinción en la medida de lo posible creando condiciones óptimas para el florecimiento de las potencialidades creativas de cada individuo. Pero no sostiene ninguna pauta preconcebida y reconoce que éste es un problema que requerirá mucho más estudio que el que se le ha consagrado hasta ahora.

En una sociedad socialista se da por sentada la igualdad completa de razas y sexos. Esta igualdad, sin embargo, no implica identidad, y deben realizarse todos los esfuerzos posibles para permitir el máximo desarrollo de las dotes y talentos peculiares de cada grupo racial y nacional, y también de los dos sexos.

Debe garantizarse la libertad de las actividades religiosas, junto con la separación completa de la Iglesia y el Estado.

El programa precedente está destinado a servir como guía de los principios y metas del socialismo. Su formulación concreta detallada requiere abundante discusión.

Realizar esta discusión y llegar a sugerencias concretas y detalladas es una de las principales tareas de un partido socialista. Tal discusión requiere examinar todos los datos que puedan ofrecer la experiencia práctica y las ciencias sociales. Pero ante todo requiere imaginación y el coraje para ver nuevas posibilidades, en lugar de aferrarse a una trillada rutina de ideas.

Totalmente aparte de esto, tomará un tiempo considerable convencer a la mayoría del pueblo de los Estados Unidos de la validez de los principios y fines del socialismo.

¿Cuál es la tarea y función de un partido socialista durante el tiempo que preceda al logro de este propósito?

El SP-SDF (Socialist Party-Social Democratic Federation) debe encarnar en su propia estructura y actividades los principios mismos que defiende; no sólo tiene que esforzarse por el logro del socialismo en el futuro, sino que debe comenzar a realizarlo de inmediato en su propio seno. Por lo

tanto, el SP-SDF no debe tratar de convencer a la gente de la bondad de su programa apelando a emociones irracionales, sugerencias hipnóticas o “personalidades atractivas”, sino al realismo, la corrección y penetración de su análisis de situaciones económicas, sociales, políticas. El SP-SDF debe transformarse en la conciencia moral e intelectual de los Estados Unidos y divulgar sus análisis y juicios de la manera más amplia posible.

La conducción de las actividades del SP-SDF debe seguir sus principios en el sentido de óptima descentralización y de participación activa y responsable de sus miembros en las discusiones y decisiones. También debe ofrecer pleno ámbito a la expresión y divulgación de las opiniones de la minoría. El programa socialista no puede ser un plan fijado, sino que tiene que crecer y desarrollarse mediante la continua actividad, esfuerzo y preocupación de los miembros del partido.

El SP-SDF debe diferir entonces de otros partidos políticos no sólo en su programa e ideales, sino en su estructura misma y su modo de funcionamiento. Tiene que constituirse en un hogar espiritual y social para todos sus miembros, que están unidos en el espíritu del realismo y la rectitud de juicio del humanismo, y por la solidaridad del interés común y la fe común en el hombre y su futuro.

El SP-SDF debe realizar una campaña educacional extensiva entre los trabajadores, los estudiantes, los profesionales y los miembros de todas las clases sociales de los que pueda esperarse que tengan la posibilidad de comprender la crítica y los ideales socialistas.

El SP-SDF no puede esperar una victoria a corto plazo. Pero esto no significa que no deba apuntar a lograr la más amplia influencia y poder social. Debe esforzarse por conseguir la adhesión de un número cada vez mayor de personas que a través del partido hagan oír sus voces dentro de los Estados Unidos y a través del mundo.

El SP-SDF está enraizado en la tradición humanística del socialismo; propugna la transformación de los fines socialistas tradicionales para adaptarlos a las condiciones de la sociedad de nuestro siglo, como condición de su realización. En particular, rechaza las ideas de alcanzar sus fines por la fuerza o por el establecimiento de cualquier clase de dictadura. Sus únicas armas son el realismo de sus ideas, el hecho de que apelan a las verdaderas necesidades del hombre, y la adhesión entusiasta que le prestarán los ciudadanos que han logrado ver claro a través de las ficciones y engaños que llenan en la actualidad la mente de las personas, y que tienen fe en una vida más rica y más plena.

No basta con que los miembros del SP-SDF crean en un ideal común. Tal fe se vuelve vacía y estéril si no se traduce en acción. La vida del partido debe organizarse de manera que ofrezca una amplia y variada posibilidad para que cada miembro traduzca su preocupación en una acción significativa e inmediata.

¿Cómo lograrlo?

Debe entenderse claramente que los fines básicos del socialismo, en especial el método de manejo de las grandes empresas por los participantes, los sindicatos y los representantes de los consumidores, la revitalización del proceso democrático, el mínimo garantizado de condiciones de vida para cada ciudadano, constituyen problemas cuyos detalles resultan extremadamente difíciles de resolver. Su solución requiere investigación teórica básica en el campo de la economía, la organización laboral, la psicología, etcétera; y, además, requiere planes y experimentación práctica. Si estos problemas sociales se enfocan con el mismo espíritu de fe e imaginación que existe entre los científicos de la naturaleza y los técnicos, se hallarán soluciones que, vistas desde la presente situación, podrían parecer tan fantásticas como lo eran, hace veinte años, los viajes espaciales. Sin embargo, las dificultades que se oponen al logro de una organización social sensata y humana no son mayores que las que encontramos en los campos de las ciencias naturales teóricas y aplicadas.

La primera tarea de los socialistas consiste, entonces, en estudiar los problemas del socialismo aplicado dentro de su propia esfera de actividad y discutir sus experiencias y sugerencias tendientes a lograr soluciones socialistas en las unidades de trabajo de su SP-SDF. Para completar esta activi-

dad grupal, habrá comisiones permanentes encargadas de investigar estos problemas. Estas comisiones se integrarán con especialistas de los diversos campos de la economía, la sociología, la psicología, la política exterior, etcétera. Las comisiones de investigación y las unidades de trabajo estarán en estrecho contacto mutuo, intercambiando sus ideas y experiencias y estimulándose así recíprocamente.

Pero las actividades de los miembros del SP-SDF no deben limitarse a su capacidad de imaginar ideas y planes. Más allá de esto, se requiere acción inmediata y concreta. Es importante que cada miembro demuestre el modo de vida socialista en su lugar de trabajo, cualquiera que sea éste —en las fábricas, oficinas, escuelas, Laboratorios, hospitales, etcétera—. Cada miembro debe demostrar el modo socialista de enfoque de los problemas a través de su propia manera de abordarlos y de la estimulación de los demás. Es especialmente importante que los miembros del SP-SDF que estén afiliados a sindicatos trabajen activamente para que los demás miembros de éstos desarrollen una mayor actividad y participen más asiduamente en la vida de sus organizaciones. Dentro y fuera de los sindicatos, los miembros del SP-SDF apoyarán todas las tendencias a la descentralización, la participación activa de los estratos populares, y lucharán contra todas las formas de burocratización.

El SP-SDF desea atraer a hombres y mujeres que se preocupen auténticamente por el problema de la humanización de la sociedad y que, a partir de esa preocupación, trabajen en favor de ella y estén dispuestos a sacrificar el tiempo y dinero que tal trabajo requiere.

Aunque el SP-SDE tiene su centro en los fines fundamentales de sus programas, participará activamente en la promoción de objetivos políticos inmediatos que son importantes para el progresivo desarrollo de nuestra sociedad. Cooperará con todas las agrupaciones políticas y con las personas que promuevan sinceramente los mismos fines. Entre esos fines se encuentran, en particular:

- Luchar contra la idea de que nuestra seguridad pueda lograrse mediante los armamentos. La única manera de evitar la destrucción total consiste en el desarme total. Esto implica que las negociaciones sobre desarme no deben utilizarse para impedir el desarme real, sino que debemos estar dispuestos a asumir riesgos en el intento de lograrlo.
- Un programa de ayuda económica a los países subdesarrollados en escala inmensamente mayor que la actual, y al costo de considerable sacrificio por parte de nuestros conciudadanos para el logro de tal programa. Proponernos una política que no sirva a los intereses de las inversiones norteamericanas de capital en otros países y que no lleve a los Estados Unidos a interferir indirectamente en la independencia de los países pequeños.
- Fortalecimiento de las Naciones Unidas y de todos los esfuerzos tendientes a utilizar su ayuda para resolver las disputas internacionales y para proporcionar ayuda exterior en gran escala.
- Apoyo a todas las medidas tendientes a elevar el nivel de vida de esa parte de nuestra población que aún vive por debajo del nivel material de la mayoría. Esto se aplica a la pobreza provocada tanto por factores económicos como regionales y raciales.
- Apoyo a todos los esfuerzos de descentralización y actividades de base popular. Esto implica apoyo a todos los intentos de reprimir el poder irresponsable de la burocracia societaria, gubernamental y sindical.
- Apoyo a todas las medidas de seguridad social que lleven al alivio inmediato de las situaciones de desamparo causadas por el desempleo, la enfermedad o la edad avanzada. Apoyo a todas las medidas orientadas hacia la implantación de la medicina socializada, dando por sobreentendido que debe mantenerse la libre elección de los profesionales y un elevado nivel de atención médica.

- Medidas económicas que lleven al pleno uso de nuestra capacidad productiva agrícola y de nuestros excedentes, en el plano nacional e internacional.
- Apoyo a medidas destinadas a constituir una comisión económica integrada por representantes de la industria, el comercio, los sindicatos, los economistas y los consumidores. Esta comisión debería encargarse de realizar un examen regular de las necesidades de nuestra economía, y de desarrollar planes generales de cambio, en beneficio de la nación en su conjunto. Su tarea más inmediata sería discutir y proponer planes de cambio para sustraer recursos a la producción bélica y destinarlos a la de uso pacífico. Los informes de esta comisión, incluidos los de la minoría, deberían publicarse y tener amplia difusión. Deben integrarse comisiones similares en el campo de la política exterior, la cultura y la educación; los miembros de estas comisiones deben representar a amplios sectores de la población, y ser hombres cuyo conocimiento e integridad gocen de reconocimiento general.
- Realizar vastas inversiones gubernamentales en vivienda, vialidad y construcción de hospitales, y en actividades culturales tales como música, teatro, danza y arte.
- Dada la riqueza de los Estados Unidos, podemos comenzar a experimentar en el plano social. Deben organizarse empresas de propiedad estatal en las que se ensayen variadas formas de participación de los trabajadores en el manejo de esos organismos.
- En industrias de importancia social básica, el gobierno debe organizar empresas-modelo, que compitan con la industria privada y de esta manera la fuercen a elevar sus estándares. Esto debe realizarse ante todo en el campo de la radio, la televisión y el cine, y en otros campos si es aconsejable.
- Deben realizarse esfuerzos para comenzar un programa de participación de los trabajadores en el manejo de las grandes corporaciones. El veinticinco por ciento de los votos en las juntas ejecutivas debe asignarse a los trabajadores y empleados, libremente elegidos en cada empresa.
- Los sindicatos deben tener mayor influencia, no sólo respecto de los problemas salariales, sino también en lo referente a cuestiones de condiciones de trabajo, etcétera. Debe promoverse simultáneamente con energía un proceso de democratización dentro de los sindicatos.
- Deben apoyarse todos los intentos que tiendan a restringir la sugestión hipnóide que ejercen los medios de propaganda comercial y política.

Nos damos cuenta de que el programa anteriormente mencionado se refiere sobre todo a los países industrializados como los de América del Norte y Europa. En el caso de todos los demás países, el programa debe variar según sus condiciones específicas. Sin embargo, los principios generales en que se basa este programa, el de la producción para uso social y el del robustecimiento de un proceso democrático efectivo, tanto industrial como políticamente, tienen validez para todos los países.

Convocamos a todos los ciudadanos a que sientan su responsabilidad por su propia vida, por la de sus hijos y por la de todo el género humano. El hombre se halla al borde de la elección más crítica de toda su historia: utilizar su habilidad y su cerebro para crear un mundo que pueda ser, si no un paraíso, al menos un lugar de plena realización de las potencialidades humanas, un mundo de alegría y creatividad, o dejar que el mundo se destruya a sí mismo con bombas atómicas, o por la acción del hastío y la vaciedad.

En verdad, el socialismo difiere de otros programas partidarios porque abre una perspectiva, ofrece como ideal, una sociedad más humana que la de hoy. El socialismo no desea meramente mejorar este o aquel detalle del capitalismo, sino que pretende realizar algo que aún no existe; apunta a

un fin que trasciende la realidad social empírica dada, aunque se basa en una potencialidad real. Los socialistas visualizan una perspectiva, y dicen: esto es lo que queremos; esto es lo que tratamos de lograr; no es la forma absoluta y final de vida, pero es una forma mucho mejor y más humana. Es la realización de los ideales del humanismo, que han inspirado los más grandes logros de la cultura occidental y oriental.

Muchos dirán que la gente no quiere ideales, que no quiere salir del marco de referencia en que vive. Los socialistas decimos que eso no es cierto. Por el contrario, las personas tienen un hondo anhelo de algo por lo que puedan trabajar y en lo que puedan tener fe. Toda la vitalidad del hombre depende del hecho de que éste trascienda la parte rutinaria de su existencia, de que se esfuerce por dar existencia a una visión que no es imposible de realizar, aunque hasta ahora no se lo haya logrado. Si no tiene la posibilidad de esforzarse por imponer una visión racional y humanística, llegará con el tiempo a desgastarse y deprimirse por el tedio de su vida, y caerá presa de las visiones satánicas irracionales de dictadores y demagogos.

La debilidad de la sociedad contemporánea consiste exactamente en que no ofrece ningún ideal, en que no pide ninguna fe, en que no visualiza ninguna perspectiva, excepto postular más de lo mismo. A los socialistas no nos avergüenza confesar que tenemos una profunda fe en el hombre y en la perspectiva de una forma nueva y humana de sociedad. Nosotros apelamos a la fe, la esperanza y la imaginación de nuestros conciudadanos, para que se nos unan en esta visión y en el intento de realizarla. El socialismo es no sólo un programa socioeconómico y político; es un programa humano: *la realización de los ideales del humanismo en las condiciones de una sociedad industrial.*

El socialismo debe ser radical. Ser radical es ir a las raíces; y la raíz es el Hombre.

VII. LOS ASPECTOS PSICOLOGICOS DEL SUELDO ASEGURADO

Este artículo se concentra exclusivamente en los aspectos *psicológicos* del sueldo asegurado, su valor, sus riesgos, y los problemas humanos que el mismo plantea.

La razón más importante que mueve a aceptar el concepto consiste en que puede fortalecer esencialmente la libertad del individuo.⁹ En la historia humana hasta el momento actual el hombre ha visto limitada su libertad de actuar por obra de dos factores: el uso de la fuerza por los gobernantes (esencialmente su capacidad de matar a quienes se oponían), y lo que es más importante, la amenaza del hambre contra quienes no estaban dispuestos a aceptar las condiciones de trabajo y de existencia social que se les imponían.

Quien no estaba dispuesto a aceptar estas condiciones, aunque no se utilizara contra él otro tipo de fuerza, enfrentaba la amenaza del hambre. El principio que ha prevalecido durante casi toda la historia humana antigua y actual (en el capitalismo tanto como en la Unión Soviética) es el siguiente: “El que no trabaja no come”.

Esta amenaza obligó al hombre no sólo a *actuar* de acuerdo con lo que se le exigía, sino también a *pensar* y a *sentir* de manera que no experimentase la tentación de proceder de distinto modo.

El hecho de que la historia pasada se funda en el principio de la amenaza del hambre, en último análisis tiene su origen en que, con excepción de ciertas saciedades primitivas, el hombre vivió en el nivel de la escasez, tanto económica como psicológicamente. Nunca se disponía de bienes materiales suficientes para satisfacer las necesidades de todos; generalmente un pequeño grupo de “dirigentes” tomaba para sí todo lo que excitaba sus deseos, y a los grupos numerosos que no podían sentarse a la mesa se les explicaba que una ley de Dios o de la Naturaleza determinaba ese estado de cosas. Pero cabe señalar que el principal factor de este proceso no es la codicia de los “dirigentes”, sino el bajo nivel de la productividad material.

El sueldo garantizado, que es posible en una época de abundancia económica, por primera vez podría liberar al individuo de la amenaza del hambre, y de este modo lo haría auténticamente libre e independiente de las amenazas de carácter económico. Nadie tendría que aceptar condiciones de trabajo movido simplemente por el temor del hambre; el hombre o la mujer talentosos o ambiciosos podrían asimilar nuevos conocimientos con el fin de prepararse para un tipo distinto de ocupación. La mujer podría abandonar al esposo, el adolescente a su familia. La gente aprendería a no temer, puesto que ya no necesitaría tener miedo al hambre. (Por supuesto, esta afirmación es válida si además no hay amenazas políticas que inhiban la libertad de pensamiento, de palabra y de acción del hombre.)

El sueldo asegurado no sólo daría a la libertad el carácter de una realidad antes que de un lema, sino que también afirmaría un principio profundamente arraigado en la tradición religiosa y humanista de Occidente: ¡El derecho de vivir del hombre es absoluto! Este derecho de vivir, de tener alimentos, abrigo, atención médica, educación, etcétera, es un derecho humano intrínseco que no puede ser limitado por ninguna condición, y ni siquiera por la idea de que el individuo debe ser socialmente “útil”.

El paso de una psicología de escasez a otra de abundancia es uno de los más importantes del desarrollo humano. La psicología de escasez provoca ansiedad, envidia, egotismo (características que revisten perfiles particularmente acentuados en las culturas campesinas de todo el mundo). La psicología de abundancia produce iniciativa, fe en la vida, solidaridad. El hecho es que la mayoría de los hombres todavía responden psicológicamente a las situaciones económicas de escasez, a pesar

⁹ Véase mi análisis de una “garantía universal de subsistencia” en *The Sane Society*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston Inc., 1955, págs. 355 y sigs.

de que el mundo industrial está ingresando en una nueva era de abundancia económica. Pero debido a este “retraso” psicológico muchas personas ni siquiera pueden comprender las nuevas ideas —reflejadas ahora en el concepto de ingreso garantizado—, porque los conceptos tradicionales generalmente están determinados por sentimientos que se originaron en formas anteriores de existencia social.

Otro efecto del sueldo asegurado, además de la posibilidad de disminuir considerablemente las horas de trabajo de todos, sería el hecho de que los problemas espirituales y religiosos de la existencia humana adquirirían un carácter real e imperativo. Hasta ahora el hombre se ha ocupado del trabajo (o estuvo excesivamente fatigado después de trabajar) de modo que no pudo interesarse seriamente en problemas como éstos: “¿Cuál es el sentido de la vida?”, “¿En qué creo?”, “¿Cuáles son mis valores?”, “¿Quién soy?”, etcétera. Si deja de consagrarse esencialmente al trabajo, podrá encarar seriamente estos problemas, o correrá grave riesgo de enloquecer como consecuencia del hastío directo o indirecto.

De todo esto se deduciría que la abundancia económica, la posibilidad de librarse del temor del hambre, señalaría la transición de una sociedad prehumana a otra auténticamente humana.

Para equilibrar este cuadro, es necesario plantear algunas objeciones o interrogantes en relación con el concepto del sueldo garantizado. El problema más obvio se refiere a la posibilidad de que el sueldo asegurado reduzca el incentivo del trabajo.

Aparte del hecho de que ahora mismo no hay trabajo para un sector cada vez más numeroso de la población, de modo que el problema del incentivo carece de pertinencia en el caso de estas personas, la objeción es de todos modos grave. Sin embargo, creo que puede demostrarse que el incentivo material de ningún modo es el único que impulsa hacia el trabajo y el esfuerzo. En primer lugar hay otros incentivos: el orgullo, el reconocimiento social, el placer del trabajo, etcétera. No faltan ejemplos que corroboran nuestra afirmación. El más evidente es la labor de los hombres de ciencia, los artistas, etcétera, cuyas realizaciones más destacadas no han sido motivadas por el incentivo del provecho monetario, sino por una mezcla de varios factores: sobre todo, el interés en el trabajo que estaban realizando; también el orgullo por sus propias realizaciones, o el deseo de conquistar fama. Pero por evidente que pueda parecer este ejemplo, no es del todo convincente, porque puede afirmarse que estas personas sobresalientes pudieron realizar esfuerzos extraordinarios precisamente porque poseían dotes extraordinarias, de modo que no son ejemplos que permitan anticipar las reacciones de la persona media. Sin embargo, esta objeción no nos parece válida cuando consideramos los incentivos de las actividades de aquellas personas que no poseen las cualidades sobresalientes de los individuos de gran capacidad creadora. ¿Cuántos esfuerzos se realizan en los diversos deportes, y en numerosos tipos de afición personal, sectores en los cuales no existen incentivos materiales de ninguna clase?

Hasta dónde el interés por el propio proceso de trabajo puede configurar un incentivo lo demostró claramente por primera vez el profesor Mayo en su estudio clásico realizado en la planta Hawthorne de Chicago, perteneciente a la Western Electric Company.¹⁰ El hecho de que fuera posible obtener la colaboración de las obreras no especializadas en un experimento de productividad del trabajo en el cual ellas mismas eran los sujetos, el hecho de que se interesasen y convirtiesen en participantes activas del experimento, determinó un aumento de la productividad, y aun el mejoramiento de la salud física de las trabajadoras.

El problema es aun más claro cuando consideramos las formas sociales más antiguas. La eficacia y la incorruptibilidad del tradicional servicio civil prusiano eran famosas, a pesar de que las compensaciones monetarias eran muy bajas; en este caso, ciertos conceptos como el honor, la lealtad, el deber, eran las motivaciones determinantes de una labor eficaz. Y se delinea otro factor cuando con-

¹⁰ Véase Elton Mayo: *The Human Problem of an Industrial Civilization*, 2da. edición, Nueva York, The Macmillan Company, 1946.

sideramos el caso de las sociedades preindustriales (como la sociedad europea medieval, o las sociedades semif feudales de principios de este siglo en América latina). En estas sociedades el carpintero, por ejemplo, quería ganar lo suficiente para satisfacer las necesidades de su tradicional nivel de vida, y rehusaba trabajar más para ganar más de lo que necesitaba.

Segundo, es un hecho conocido que por naturaleza el hombre no es perezoso, y por el contrario padece las resultados de la inactividad. Quizá la gente prefiera no trabajar uno o dos meses, pero la mayoría anhelará hacerlo, aunque no se le pague. Las esferas del desarrollo infantil y de la enfermedad mental ofrecen abundantes datos en este sentido; lo que se necesita es una investigación sistemática en la cual se organicen y analicen los datos disponibles desde el punto de vista de la “pereza como enfermedad”, y la recolección de mayor número de datos en nuevas y pertinentes investigaciones.

Pero si el dinero no es el incentivo principal, los aspectos técnicos o sociales del trabajo tendrían que ser suficientemente atractivos e interesantes para imponerse a la falta de placer de la inactividad. El hombre moderno y alienado padece un profundo hastío (a menudo inconsciente) y por consiguiente anhela la pereza antes que la actividad. Sin embargo, este mismo anhelo es un síntoma de nuestra “patología de la normalidad”. Cabe presumir que el uso impropio de la renta garantizada desaparecerá después de breve lapso, del mismo modo que la gente no tiende a ingerir excesiva cantidad de dulces (obtenidos gratuitamente) después de unas pocas semanas.

Otra objeción es la siguiente: ¿Es posible que la desaparición del temor al hambre amplíe realmente el ámbito de la libertad del hombre, si se tiene en cuenta que es muy real que las personas que con su trabajo han conquistado una vida cómoda tienen tanto temor de perder un empleo que les aporta, por ejemplo, 15.000 dólares anuales, como los que pasarían hambre si perdieran el trabajo? Si esta objeción es válida, puede afirmarse que el sueldo garantizado acentuará la libertad de la gran mayoría, pero no la de las clases media y superior.

Para comprender bien esta objeción debemos examinar el espíritu de la sociedad industrial contemporánea. El hombre se ha transformado en *homo consumens*. Es individuo voraz y pasivo, y trata de compensar su vacío interior mediante un consumo permanente y cada día mayor (se conocen numerosos ejemplos clínicos de este mecanismo, representados por casos de ingestión excesiva de alimentos, compras desorbitadas, consumo excesivo de bebidas, como reacción frente a la depresión y la ansiedad); el hombre consume cigarrillos, licores, sexo, películas, viajes, así como educación, libros, conferencias y arte.

Parece activo, “emocionado”, y sin embargo en su ser más profundo es una persona ansiosa, solitaria, deprimida y hastiada (podría definirse el hastío diciendo que es ese tipo de depresión crónica que puede ser compensado eficazmente por el consumo).

El industrialismo del siglo XX ha creado este nuevo tipo psicológico, el *homo consumens*, y lo ha hecho esencialmente por razones económicas —es decir, por la necesidad de promover el consumo masivo, estimulado y manipulado por la publicidad—. Pero una vez creado, ese tipo de carácter también ejerce influencia sobre la economía, y determina que los principios de la satisfacción en constante crecimiento parezcan racionales y realistas.¹¹

El hombre contemporáneo padece un hambre ilimitada de más y más consumo. De este hecho se deducen varias consecuencias: si no hay límite que contenga la codicia de consumo, y puesto que

¹¹ El problema se complica aun más dado que por lo menos el 20 por ciento de la población norteamericana vive en un nivel de escasez; porque ciertas regiones de Europa, especialmente los países socialistas, aún no han alcanzado un nivel de vida satisfactorio, y porque la mayoría de la humanidad, que habita América latina, Asia y Africa, todavía se encuentra casi a nivel del hambre. Los argumentos en favor de un consumo menor tropiezan con la objeción de que en la mayor parte del mundo se necesita *más* consumo. Lo cual es perfectamente cierto, pero existe el peligro de que aun en los países que ahora son pobres, el ideal del consumo máximo prevalezca y oriente los esfuerzos, forme el espíritu de esas naciones, y por consiguiente mantenga su vigencia aun después de alcanzado el nivel de consumo óptimo (no máximo)

en el futuro previsible ninguna economía podrá producir todo lo que se necesita para que cada individuo consuma sin límite, nunca habrá “auténtica abundancia” (desde el punto de vista psicológico) mientras la estructura de carácter del *homo consumens* continúe siendo el factor dominante. Para el codicioso la situación es siempre de escasez, pues por mucho que tenga nunca le parece suficiente. Además, adopta una actitud ávida y competitiva con respecto a todos los demás; de ahí que sea un individuo esencialmente aislado y atemorizado. No puede complacerse realmente en el arte o en otros estímulos culturales, porque su naturaleza es esencialmente codiciosa.

Esto último significa que quienes vivieran en el nivel del sueldo garantizado se sentirían frustrados e inútiles, y los que ganaran más serían prisioneros de las circunstancias, porque estarían intimidados y perderían la posibilidad de practicar un consumo máximo. Por estas razones creo que la aplicación del sueldo garantizado sin un cambio paralelo del principio del consumo máximo sólo resolvería ciertos problemas (económicos y sociales) pero no ejercería la influencia radical que debería ser su concomitante natural.

Entonces, ¿qué debe hacerse para convertir en realidad el sueldo asegurado? En términos generales, debemos modificar nuestro sistema pasando del consumo máximo al óptimo. Ello implicaría: una vasta transformación industrial, de manera que de la producción de artículos de consumo individual se pasan a la producción de artículos para uso público: escuelas, teatros, bibliotecas, parques, hospitales, transportes públicos, viviendas; en otras palabras, se trataría de asignar particular importancia a la producción de las cosas que son la base del despliegue de la productividad y la actividad interior del individuo. Puede observarse que la voracidad del *homo consumens* se refiere principalmente al consumo individual de cosas que él “come” (incorpora), al paso que el uso de los servicios públicos gratuitos, que permiten el goce individual de la vida, no suscita codicia ni voracidad. Este paso del consumo máximo al óptimo exigiría drásticas transformaciones de las pautas de producción, y también una fundamental reducción de los factores que incitan al apetito, las técnicas publicitarias del “lavado del cerebro”, etc.¹² Dicho proceso tendría que combinarse también con una drástica transformación cultural: el renacimiento de los valores humanistas de la vida, la productividad, el individualismo, etc., en oposición al materialismo del “hombre-organización” y de los hormigueros manipulados.

Estas reflexiones nos conducen a otros problemas que deben ser estudiados. ¿Existen criterios objetivamente válidos que permitan distinguir entre las necesidades racionales e irracionales, buenas y malas, o todas las necesidades sentidas subjetivamente poseen el mismo valor? (Definirnos aquí el bien como el conjunto de necesidades que elevan el dinamismo, la conciencia, la productividad, la sensibilidad humana; el mal, como el conjunto de necesidades que debilitan o paralizan dichas posibilidades humanas.)

Debe recordarse que en el caso de la adicción a las drogas, la glotonería y el alcoholismo todos nos atenemos a dicha distinción. El estudio de esos problemas llevaría a las siguientes consideraciones prácticas. ¿Cuáles son las necesidades mínimas legítimas de un individuo? (Por ejemplo: una habitación por persona, tantas ropas, tantas calorías, tantos artículos culturalmente valiosos como un receptor de radio, libros, etc.). En una sociedad relativamente abundante como es hoy la de los Estados Unidos, deberla ser fácil calcular el costo de un mínimo *decente* de subsistencia, y también los límites del consumo máximo. Es preciso estudiar un sistema de impuesto progresivo sobre los consumos que superen cierto umbral.

Es importante a mi juicio eliminar los niveles extremos de pobreza. En la práctica esto significa que deberán combinarse el principio del ingreso asegurado con la transformación de nuestra sociedad del consumo individual máximo al óptimo, así como un drástico desplazamiento de la producción para las necesidades individuales a la producción para las necesidades públicas.

¹² En mi opinión, la necesidad de limitar la publicidad, y aun más, de transformar la producción orientándola hacia los servicios públicos, es apenas concebible si no media un grado considerable de intervención estatal.

Creo que es importante incorporar a la idea de una renta garantizada otro concepto que merece ser estudiado: el concepto de consumo *libre* de ciertos artículos. Ejemplos de ello serían el pan, la leche y las verduras. Supongamos por un momento que todos pudiesen entrar en una panadería y llevarse todo el pan que desean (el Estado pagaría al comercio en cuestión todo el pan producido). Como ya se ha dicho, al principio el codicioso tomaría más de lo que puede consumir, pero después de breve lapso este “consumo codicioso” se esfumaría, y la gente no llevaría más que lo que realmente necesitase. En mi opinión este consumo libre crearía una nueva dimensión de la vida humana (a menos que lo consideremos como la repetición en un nivel muy superior de la pauta de consumo de ciertas sociedades primitivas). El hombre se sentiría liberado del principio según el cual “el que no trabaja no come”. Este mero principio de consumo libre podría constituir una muy novedosa experiencia de libertad.

Aun para los que no son economistas es evidente que la provisión general y gratuita de pan podría ser pagada fácilmente por el Estado, que cubriría este desembolso mediante un impuesto especial. Pero aun podríamos avanzar otro paso. Si suponemos que podría satisfacerse no sólo todas las necesidades mínimas de alimentación —pan, leche, verduras, frutas—, sino también las necesidades mínimas de ropa (mediante la aplicación de este sistema todos podrían obtener sin pagar, por ejemplo, un traje, tres camisas, seis pares de medias, etc., por año); que el transporte fuera gratuito, lo cual exigiría, naturalmente, sistemas muy mejorados de transportes públicos, al mismo tiempo que los automóviles privados serían más costosos.

Podemos imaginar que con el tiempo podría resolverse del mismo modo el problema de la vivienda, y que se ejecutarían grandes proyectos de viviendas con dormitorios para los niños, y habitaciones pequeñas para los mayores o para las parejas casadas, que serían utilizados sin costo por quienes así lo desearan. Estas posibilidades me sugieren la idea de que otro modo de resolver el problema del sueldo garantizado sería el establecimiento de un sistema de consumo mínimo gratuito de todos los artículos de primera necesidad, en lugar de la organización de un sistema de pagos en efectivo. La producción de estos artículos que formarían el programa mínimo, así como la organización de servicios públicos muy mejorados mantendría el ritmo de la producción, es decir, produciría el mismo efecto que puede obtenerse con los pagos de la renta garantizada.

Puede objetarse que este método es más radical, y por consiguiente menos aceptable que el que proponen los otros autores, lo cual probablemente es cierto; pero no debe olvidarse que, por una parte, este método de los servicios mínimos gratuitos teóricamente podría organizarse en el marco del actual sistema, y que por otra parte la idea de un sueldo garantizado no será aceptable para muchos, no porque no sea practicable, sino por la resistencia psicológica contra la abolición del principio según el cual “el que no trabaja no come”.

Es preciso estudiar otro problema filosófico, político y psicológico: el de la libertad. El concepto occidental de libertad se fundó en considerable medida en la libertad de poseer propiedad y de explotarla, mientras no se amenacen otros intereses legítimos.

Este principio ha sido socavado de muchos modos en las sociedades industriales de Occidente —a través de la imposición, que es una forma de expropiación, y de la intervención estatal en la agricultura, el comercio y la industria—. Al mismo tiempo, la propiedad privada de los medios de producción está siendo reemplazada paulatinamente por la propiedad semipública, típica de las corporaciones gigantes. Si bien el concepto de sueldo garantizado implicaría algunas regulaciones estatales adicionales, debe recordarse que actualmente el concepto de libertad del individuo medio reside no tanto en la libertad de poseer y explotar propiedad (capital) como en la libertad de consumir lo que desea. En la actualidad muchas personas entienden que la restricción del consumo ilimitado constituye una intromisión en su libertad, a pesar de que solamente los muy ricos gozan de auténtica libertad para elegir lo que desean. La competencia entre diferentes marcas de los mismos artículos

crea la ilusión de la libertad personal, cuando en realidad el individuo desea lo que está condicionado para desear.¹³

Es necesario realizar un nuevo enfoque del problema de la libertad; sólo con la transformación del *homo consumens* en persona productiva y activa, el hombre vivirá la libertad en auténtica independencia y no en el plano de la ilimitada elección de artículos.

El principio de la renta garantizada se manifestará plenamente sólo en conjunción con: 1) un cambio de los actos de consumo, la transformación del *homo consumens* en el hombre productivo y dinámico (en el sentido de Spinoza); 2) la creación de una nueva cultura espiritual, de carácter humanista (en sus formas teístas y no teístas); y 3) el renacimiento de los métodos auténticamente democráticos (por ejemplo, una nueva Cámara Baja, por la integración y acumulación de decisiones adoptadas por centenares de miles de grupos particulares, la participación activa de todos los miembros que trabajen en determinada empresa, en la administración, etc.).¹⁴ El peligro de que un Estado que alimenta a todo el mundo pudiera convertirse en una suerte de diosa madre de características dictatoriales puede superarse únicamente mediante el aumento simultáneo y drástico de la actividad democrática en todas las esferas de las actividades sociales. (El hecho es que aun hoy el Estado es extremadamente poderoso, a pesar de que no otorga estos beneficios.)

En suma, al mismo tiempo que se realizan investigaciones económicas en el campo de la renta garantizada, es preciso encarar otros estudios, psicológicos, filosóficos, religiosos, educacionales. En mi opinión, el gran paso adelante representado por la renta asegurada tendrá éxito únicamente si está acompañado de cambios en otras esferas. No debe olvidarse que el sueldo garantizado tendrá éxito solamente si dejamos de gastar el 10 por ciento de nuestros recursos totales en armamentos económicamente inútiles y peligrosos; si podemos contener la difusión de la violencia insensata mediante la ayuda sistemática a los países subdesarrollados, y si hallamos métodos que contengan la explosión demográfica. Sin estos cambios, ningún plan para el futuro tendrá éxito, porque no habrá futuro.

¹³ También en este aspecto la burocratización totalitaria del consumo en los países del bloque soviético tiende a dificultar cualquier proyecto de regulación del consumo.

¹⁴ Véase Erich Fromm, *The Sane Society*, loc.cit

VIII. LOS ARGUMENTOS EN FAVOR DEL DESARME UNILATERAL

Caben pocas dudas de que la propuesta de desarme unilateral —en el sentido amplio del dismantelamiento incondicional de las instalaciones militares de un país— no será aceptable para los Estados Unidos ni para la Unión Soviética en un futuro inmediato. Por ende, en tanto este artículo se ocupa de sugerencias *prácticas* para el control de armamentos, propone un concepto distinto y muy limitado de desarme unilateral, el que Charles Osgood llamó “*acción (o desvinculación) unilateral graduada*”, o que podría llamarse *iniciativa unilateral en la adopción de medidas tendientes al desarme*. La idea básica en que se apoya este concepto es la de un cambio radical en nuestro método de negociación del desarme multilateral.

Este cambio implica abandonar el actual método de negociación en que toda concesión que se hace depende de una concesión correspondiente y garantizada por parte de los rusos; que en lugar de ello, demos unilateralmente pasos graduales hacia el desarme, con la expectativa de que los rusos actúen en reciprocidad y de que de tal modo se pueda quebrar el presente estancamiento de las negociaciones sobre desarme universal.

Para describir la naturaleza de esta política de pasos unilaterales, no podría hacerlo mejor que citando a Osgood: el primero, que yo sepa, en expresar esta idea en dos profundos y brillantes artículos.¹⁵ “Para lograr la máxima eficacia en inducir al enemigo a la reciprocidad, un acto unilateral debe: 1) en términos de *agresión militar*, ser claramente desventajoso para el bando que lo adopta, pero no muy mutilante; 2) ser tal que el enemigo lo perciba claramente como algo que reduce la amenaza exterior contra él; 3) no aumentar la amenaza del enemigo contra el núcleo central de nuestro territorio¹⁶; 4) ser de tal naturaleza que una acción recíproca por parte del enemigo esté claramente a su alcance y nítidamente señalada; 5) ser anunciado de antemano y ampliamente publicitado en los países aliados, neutrales y enemigos —en lo referente a la naturaleza del acto, su propósito como parte de una política coherente, y la reciprocidad esperada—; 6) no requerir, sin embargo, ningún compromiso del enemigo a la reciprocidad como condición para su cumplimiento.”¹⁷

Respecto de los pasos específicos que deben darse de esta manera, habría que meditarlos muchísimo, con ayuda de especialistas competentes. Pero para dar por lo menos una idea de las etapas concretas de esta política, deseo mencionar las siguientes (algunas de ellas de acuerdo con Osgood): compartir la información científica; reducir la cantidad de tropas; evacuar una o más bases militares; detener el rearme alemán, etcétera.

La expectativa es que los rusos estén tan dispuestos como los norteamericanos a evitar la guerra, y que entonces comiencen a responder, y que una vez invertido el curso de la sospecha mutua puedan darse pasos mayores que lleven a un desarme bilateral completo. Además, creo que las negociaciones de desarme deben ir paralelas a negociaciones *políticas*, que apunten esencialmente a la no interferencia mutua sobre la base del reconocimiento del *statu quo*. También en este dominio (y de nuevo en acuerdo esencial con la posición de Osgood) deben darse pasos unilaterales tales como el reconocimiento de la línea Oder-Neisse y la admisión de China en las Naciones Unidas, en espera de reciprocidad por parte de los rusos (es decir, contención de la agresión china, no interferencia en el Medio y Lejano Oriente).

¹⁵ Charles E. Osgood, “*Suggestions for Winning the Real War with Communism*”, en *Conflict Resolution*, vol. III, Nº 4, diciembre de 1959, pág. 131, y también “*A Case for Graduated Unilateral Disarmament*”, *Bulletin of Atomic Scientists*, vol. XVI, Nº 4, págs. 127 y sigs.

¹⁶ Esta condición sólo debe ser tomada, a mi juicio, como un *desideratum* óptimo, porque cualquier debilitamiento del potencial agresivo de una potencia significa estratégicamente algún aumento del potencial agresivo del oponente.

¹⁷ Charles E. Osgood, “*Suggestions for Winning the Real War with Communism*”, pág. 136.

¿Cuáles son las premisas en que se basa la propuesta de que se den pasos unilaterales hacia el desarme? (En este punto sólo mencionaré algunas fundamentales, mientras que otras se examinarán en la segunda parte de este artículo, que se refiere a los argumentos en pro de un desarme unilateral total.) En breve síntesis, son: 1) que como hemos señalado anteriormente, el actual método de negociaciones no parece conducir a la meta del desarme bilateral, debido a las sospechas y temores mutuos profundamente arraigados; 2) que si no se logra un desarme *completo*, la carrera armamentista continuará y llevará a la destrucción de nuestra civilización y también de la de los rusos, o, incluso sin que estalle una guerra, irá minando lentamente y llegará eventualmente a destruir los valores en defensa de los cuales estamos arriesgando nuestra existencia física; 3) que si bien los pasos unilaterales constituyen un decidido riesgo (y así debe ser por la naturaleza misma de la idea), el riesgo que se corre en cada paso no es invalidante y resulta infinitamente menor que el peligro que corremos si continúa la carrera armamentista.

Aunque el concepto más amplio de desarme unilateral completo —más bien que graduado— no constituya, como dijimos anteriormente, una posibilidad práctica en un futuro cercano, en lo que concierne a los Estados Unidos y la URSS, creo que vale la pena formular los argumentos en pro de esta posición, no principalmente porque el director de esta revista me haya pedido que lo hiciera, ni siquiera porque yo comparta el punto de vista de una pequeña minoría que cree que los riesgos que implica la continuación de la carrera armamentista son mucho mayores que los riesgos muy serios del desarme unilateral. Aunque ambas razones puedan no ser suficientes para justificar la siguiente exposición, creo realmente que no sólo está justificada sino que es importante por otra razón: pensar manejando los argumentos en pro de una posición radical —aunque sea prácticamente inaceptable—, contribuye a quebrar la barrera mental que nos impide ahora salir del peligroso círculo de buscar la paz por medio de la amenaza y la contraamenaza.

Si se toma en serio el razonamiento en apoyo de la posición impopular del desarme unilateral completo, podrán abrirse nuevos enfoques y puntos de vista que son importantes, aunque nuestro propósito práctico sea el de una acción unilateral graduada, o incluso sólo el de un desarme bilateral negociado. Creo que la dificultad que impide llegar al desarme completo reside en gran medida en los estereotipos anquilosados de sentimientos y hábitos mentales de ambas partes, y que cualquier intento de desentumecer estas pautas y de repensar todo el problema, puede ser importante para encontrar una salida al peligroso estancamiento actual.

La propuesta de desarme unilateral completo ha sido defendida desde una posición religiosa, moral o pacifista, por hombres tales como Victor Gollancz, Lewis Mumford, y algunos cuáqueros. También ha sido apoyada por hombres como Bertrand Russell, Stephen King-Hall y C. W. Milis, que no se oponen al uso de la fuerza en determinadas circunstancias, pero que son incondicionalmente adversos tanto a la guerra termonuclear como a toda preparación para ella. Quien esto escribe se encuentra de alguna manera entre la posición de los pacifistas estrictos y la de hombres como Bertrand Russell y Stephen King-Hall.¹⁸

Sin embargo, la diferencia entre estos dos grupos no es tan fundamental como podría parecer. Los une su actitud crítica en cuanto a los aspectos irracionales de la política internacional y su profunda reverencia por la vida. Comparten la convicción de la unicidad de la especie humana y la fe en las potencialidades espirituales e intelectuales del hombre. Siguen los dictados de su conciencia al rehusarse a participar de cualquier manera “en que millones de mujeres y niños y no combatientes

¹⁸ Bertrand Russell, *Common Sense and Nuclear Warfare*, Londres, G. Allen and Unwin, 1959. Stephen King-Hall, *Defense in the Nuclear Age*, Nyack, N.Y., Fellowship Publications, 1959. Jerome Davis y H. E. Hester, *On the Brink*, Nueva York, LyLe Stuart, 1959. Lewis Mumford, *The Human Way Out*, Pendell Hill Pamphlet N°97, 1958. C. W. Milis, *The Causes of World War Three*, Nueva York, Seeker and Warburg, 1959. George F. Kennan, “Foreign Policy and Christian Conscience”, *The Atlantic Monthly*, mayo de 1959. Richard B. Gregg, *The Power of Nonviolence*, Nyack, Nueva York, Fellowship Publications, 1959. American Friends Service Committee, *Speak Truth to Power, Quaker Search for an Alternative to Balance*, 1955.

se transformen en rehenes debido a la conducta de sus propios gobiernos”.¹⁹ Sea que piensen en términos teísticos o en los del humanismo no teísta (en el sentido del continuum filosófico que va de la filosofía estoica a la del Iluminismo del siglo XVIII), todos ellos tienen sus raíces en la misma tradición espiritual y no están dispuestos a transigir en sus principios. Están unidos por su inflexible oposición a todo tipo de idolatría, incluida la idolatría del Estado. Si bien su oposición al sistema soviético arraiga precisamente en esta actitud contra la idolatría, también critican la idolatría cuando aparece en el mundo occidental, sea en nombre de Dios o de la democracia.

Aunque no hay ningún proponente del desarme unilateral, que no crea que el individuo debe estar dispuesto a dar su vida en aras de sus valores supremos, si surge esa necesidad última, también están igualmente convencidos todos ellos de que arriesgar la vida de la especie humana, o incluso los resultados de sus mejores esfuerzos de los últimos 5000 años, es algo inmoral e irresponsable. A medida que la guerra se vuelve a la vez más insensata y devastadora, va aumentando la convergencia entre los oponentes pacifistas, humanistas y pragmáticos al armamento nuclear.

Desde el punto de vista de los proponentes del desarme unilateral, continuar la carrera armamentista es algo catastrófico, *funcione o no la disuasión*. En primer lugar, tienen poca confianza en que la disuasión impida el estallido de una guerra termonuclear.²⁰ Creen que los resultados de una guerra termonuclear serían tales que aún en la “mejor” de las hipótesis defraudarían por completo la idea de que debemos librar tal guerra para salvar nuestro modo democrático de vida. No hay ninguna necesidad de embarcarse en conjeturas respecto de si se destruirá un tercio o dos tercios de la población de los dos oponentes, y qué proporción del mundo neutral (según como sople el viento). Este es un juego de conjeturas que linda con la locura, pues considerar aceptable (aunque, por supuesto, muy indeseable) la posibilidad de destrucción del 30, el 60 o el 90 por ciento de la población propia y de la del enemigo, como resultado de la política que uno sigue, es algo que se acerca a la patología.

La creciente escisión entre inteligencia y sentimiento, que es tan característica de nuestro desarrollo occidental en los últimos siglos, ha alcanzado su pico peligroso y esquizoide en la manera calma y pretendidamente racional en que podemos discutir la posible destrucción del mundo como resultado de nuestra propia acción. No hace falta mucha imaginación para percibir que la destrucción repentina y la amenaza de muerte lenta de una gran parte de la población norteamericana o de la

¹⁹ George E. Kennan, loc. Cit., págs. 44 y sigs.

²⁰ Comparte esta premisa el informe de la National Planning Association of America, *1970 Without Arms Control; Implications of Modern Weapons Technology*, NPA Special Project Committee on Security through Arms Control, Planning Pamphlet N°104, mayo de 1958, Washington, D.C., donde se afirma: “No sólo sigue siendo una posibilidad el peligro de guerra, sino que la probabilidad totalizada a lo largo del tiempo aumenta, y llega a convertirse en certidumbre si transcurre un lapso suficiente sin que se logre encontrar alternativas”. O para E. Finley Carter, Presidente del Stanford Research Institute, que escribe: “Al buscar seguridad mediante la aplicación de tecnología a la producción de armas destinadas a la destrucción, el bloque soviético y los aliados occidentales han creado un enemigo mortal común: la amenaza de una guerra nuclear accidental” (*SRI Journal*, Stanford Research Institute, Forth Quarter, 1959, vol. 3, pág. 198). Herman Kahn también concluye: “Es muy improbable que el mundo pueda vivir con una carrera armamentista incontrolada que dure varias décadas” (*ibid.*, pág. 139). Kahn acentúa que no es realista creer que la guerra se ha vuelto imposible a causa de su carácter extremadamente destructivo.

El asesor en ciencia y tecnología del Democratic Advisory Council del 27 de diciembre de 1959, declaraba: “La guerra nuclear total parece no sólo posible sino también probable mientras prosigamos con nuestras políticas militares actuales y no logremos acuerdos internacionales de amplio alcance destinados a aliviar esta inestable situación. El desencadenamiento de una guerra nuclear por error, por un percance o un error de cálculo, constituye un peligro constante”. Debemos insistir en que el Peligro reside no sólo en errores técnicos, sino igualmente en la desatinada toma de decisiones por parte de los líderes políticos y militares. Si recordamos los disparates políticos y militares cometidos por muchos de los líderes en la conducción de las guerras de 1914 y de 1939, no es difícil entrever que con las armas de que hoy se dispone, el mismo tipo de líderes harán volar el mundo en pedazos, pese a las buenas intenciones.

rusa, o de grandes partes del mundo, crearían un pánico, una furia y una desesperación tales que sólo podrían compararse con la psicosis masiva resultante de la Muerte Negra en la época medieval. Los efectos traumáticos de semejante catástrofe llevarían a una nueva forma de barbarie primitiva, al resurgimiento de los elementos más arcaicos, que existen aún potencialmente en cada hombre, y de los que hemos tenido amplia evidencia en los sistemas de terror de Hitler y Stalin.

Les sonaría muy improbable a muchos estudiosos de la naturaleza y la psicopatología humanas que los hombres puedan apreciar la libertad, el respeto por la vida o el amor después de haber presenciado la ilimitada crueldad del hombre contra el hombre que significaría una guerra termonuclear, y de haber participado en ella. Es un hecho psicológico que los actos de brutalidad tienen un efecto brutalizador sobre los participantes y llevan a más brutalidad.

¿PERO QUE OCURRIRÁ SI FUNCIONA LA DISUASION?

¿Cuál es el futuro probable del carácter social del hombre en un mundo armado bilateral o multilateralmente, donde por más complejos que sean los problemas o por más plenas que sean las satisfacciones de cualquier sociedad en particular, la realidad más imponente y acuciante en la vida de cada hombre sea el misil suspendido sobre su cabeza, el ronroneo de la procesadora de datos conectada al proyectil, los contadores de radiación y los sismógrafos a la expectativa, la generalizada perfección tecnocrática (que encubre el temor fastidioso pero impotente de su imperfección) del mecanismo del holocausto? Vivir por un lapso cualquiera bajo la amenaza constante de destrucción crea ciertos efectos psicológicos en la mayoría de los seres humanos: miedo, hostilidad, endurecimiento, sequedad del corazón, y, como resultado, indiferencia a todos los valores que nos son caros.

Tales condiciones nos transformarán en bárbaros —aunque bárbaros equipados con las máquinas más complicadas—. Si proclamamos seriamente que nuestro fin es preservar la libertad (es decir, impedir la subordinación del individuo a un Estado todopoderoso), debemos admitir que perderemos esta libertad, funcione o no el sistema de disuasión.

Aparte de estos hechos psicológicos, la continuación de la carrera armamentista constituye una particular amenaza para la cultura occidental.²¹ En el proceso de conquistar la naturaleza, la producción y el consumo, se constituyeron en la principal preocupación del hombre occidental, en la meta de su vida.

Hemos transformado los medios en fines. Manufacturamos máquinas que son como hombres, y producimos hombres que son como máquinas. En su trabajo, el individuo es manejado como parte de un equipo de producción. Durante su tiempo libre, es manipulado como un consumidor al que le gusta lo que le dicen que debe gustarle, aunque teniendo la ilusión de que obedece a su propio gusto. Al centrar su vida en la producción de cosas, el hombre mismo está en peligro de volverse cosa, adorar a los ídolos de la máquina de producción y al Estado, aunque padezca la ilusión de que está adorando a Dios. “Las cosas ocupan la montura y cabalgan a la humanidad”, como dijo Emerson.

Las circunstancias que hemos creado se han consolidado transformándose en potencias que nos dominan. El sistema técnico y burocrático que hemos construido nos dice qué hacer, decide por nosotros. Podemos no estar en peligro de transformarnos en esclavos, pero estamos en peligro de convertirnos en robots, y están amenazados los valores humanos de nuestra tradición: la integridad, la individualidad, la responsabilidad, la razón y el amor. Lo que se habla acerca de estos valores se va transformando cada vez más en un ritual vacío.

²¹ Un análisis detallado de la sociedad contemporánea puede encontrarse en mi obra *The Sane Society*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1955.

Esta tendencia hacia un mundo de hombres impotentes dirigidos por máquinas viriles (tanto en los Estados Unidos como en la Unión Soviética), nacida de factores tecnológicos y demográficos, y de la creciente centralización y burocratización en las grandes corporaciones y en los gobiernos, alcanzará el punto sin retomo si continuamos la carrera armamentista. Por más peligrosa que sea nuestra situación actual, tenemos aún una posibilidad de volver a poner al hombre en la montura, de hacer renacer los valores espirituales de la gran tradición humanística. A menos que ocurra tal renacimiento, a menos que podamos lograr una radical revitalización del espíritu en que se funda nuestra cultura, perderemos la vitalidad necesaria para la supervivencia y decaeremos, como decayeron en el curso de la historia muchas otras grandes potencias. La real amenaza contra nuestra existencia no es la ideología comunista, ni siquiera el poder militar comunista, sino la vaciedad de nuestras creencias, el hecho de que la libertad, la individualidad y la fe se han vuelto fórmulas huecas, que Dios se ha transformado en un ídolo, que nuestra vitalidad está minada porque no tenemos otras miras que lograr más de lo mismo.

Parece que buena parte del odio al comunismo se basa, en último análisis, en una profunda desconfianza en los valores espirituales de la democracia. Por ello, en lugar de experimentar amor por aquello *en pro* de lo cual estamos, experimentamos odio por aquello *contra* lo cual estamos. Si seguimos viviendo en medio del temor de extinción y planeando la destrucción masiva de otros, se perderá la última posibilidad de renacimiento de nuestra tradición humanista-espiritual.

BENEFICIOS Y PELIGOS DE UN DESARME UNILATERAL

Si éstos son los peligros de la política de disuasión, ¿cuáles son los beneficios —y los peligros— de la política de desarme unilateral, según sus proponentes?

El resultado más probable del desarme unilateral —sea que lo realicen los Estados Unidos o la Unión Soviética— es que impediría la guerra. La principal razón que podría impulsar a cualquiera de los dos a la guerra atómica, es el constante temor de ser atacados y pulverizados por el oponente.

Expresa sucintamente esta opinión Herman Kahn, que no es de ninguna manera un defensor del desarme unilateral. Kahn afirma que “aparte de las diferencias ideológicas y el problema de la seguridad en sí mismo, no parece haber ninguna disputa objetiva entre los Estados Unidos y Rusia, que justifique los riesgos y costos a los que nos obligamos mutuamente. Lo más importante que la Unión Soviética y los Estados Unidos tienen que temer uno de otro es el temor mismo”.²² Si la causa principal de guerra reside realmente en el miedo mutuo, sería entonces muy probable que el desarme de cualquiera de ellos eliminara esta causa fundamental, y por ende la probabilidad de guerra.

¿Pero existen otros motivos, aparte del temor, que podrían impulsar a la Unión Soviética a tratar de conquistar el mundo? Uno de esos Motivos podría ser el interés económico en la expansión, que fue una motivación básica para la iniciación de la guerra en el siglo XIX y también para las dos primeras guerras mundiales. Exactamente en este punto podemos percibir la diferencia que existe entre la naturaleza de los conflictos de 1914 ó 1939 y la presente situación. En la Primera Guerra Mundial Alemania amenazó los mercados británicos y las fuentes francesas de carbón y hierro; en 1939, Hitler necesitaba la conquista territorial para lograr la expansión económica que deseaba.

Hoy, ni la Unión Soviética ni los Estados Unidos tienen intereses económicos predominantes en la conquista del mercado y abastecimientos, puesto que un 2 ó 3 por ciento de aumento en el nivel de productividad nacional, aportaría una ventaja mayor que la que surgiría de cualquier conquis-

²² *SRI Journal*, 1959, Vol.3, Pag.140.

ta militar, y además, cada uno de los dos países posee el capital, la materia prima, los abastecimientos y la población necesarios para un constante aumento de su productividad general.²³

El motivo posible más serio reside en el temor, ampliamente dominante en los Estados Unidos, de que la Unión Soviética esté empeñada en conquistar el mundo para el comunismo y de que, en caso de que los Estados Unidos se desarmen, se sienta tanto más ansiosa de realizar su deseo de dominación mundial.

Esta idea de las intenciones rusas se basa en una apreciación errónea de la naturaleza de la Unión Soviética de hoy. Es cierto que bajo Lenin y Trotsky la Revolución Rusa se proponía conquistar al mundo capitalista (o, por lo menos, a Europa) para el comunismo, en parte porque los líderes comunistas estaban persuadidos de que no había ninguna posibilidad de éxito para Rusia comunista a menos que los estados altamente industrializados de Europa (o por lo menos Alemania) se unieran a su sistema, y en parte porque los impulsaba la creencia de que la victoria de la revolución comunista en el mundo traería consigo el cumplimiento de sus esperanzas mesiánicas seculares.

La frustración de estas esperanzas y la consiguiente victoria de Stalin, produjo un cambio completo en la naturaleza del comunismo soviético. La aniquilación de casi todos los viejos bolcheviques fue sólo un acto simbólico de destrucción de la vieja idea revolucionaria. El slogan de Stalin, de “socialismo en un país”, abarcaba un fin simple, la rápida industrialización de Rusia, que el sistema zarista no se había realizado. Rusia repetía el mismo proceso de acumulación de capital por el que había pasado el capitalismo occidental durante los siglos XVIII y XIX. La diferencia esencial consiste en que mientras en estos siglos en Occidente las sanciones eran puramente económicas, el sistema stalinista desarrolló sanciones políticas de tenor directo; por añadidura, empleó la ideología socialista para endulzar la realidad de la explotación de las masas. El sistema stalinista no era socialista ni revolucionario, sino un capitalismo de Estado basado en métodos despiadados de planificación y centralización económica.

El período del khrushchevismo se caracteriza por el hecho de que la acumulación de capital llegó a un punto en que la población puede gozar de mucho más consumo y está menos forzada a hacer sacrificios; como resultado, puede reducirse notablemente el tenor político.

Pero el khrushchevismo no ha cambiado de ninguna manera el carácter básico de la sociedad soviética en un aspecto esencial: no es un régimen revolucionario ni socialista, sino uno de los más conservadores y clasistas, aún en comparación con cualquiera de los del mundo occidental, humanamente coercitivo y económicamente efectivo. Mientras que el propósito del socialismo era la emancipación del hombre, la superación de su alienación y la eventual abolición del Estado, los slogans “socialistas” utilizados en la Rusia soviética reflejan ideologías vacías, y la realidad social es exactamente lo opuesto del verdadero socialismo. La clase dominante de la Unión Soviética no muestra más celo revolucionario que el manifestado por los papas renacentistas en seguir las enseñanzas de Cristo. Tratar de explicar a Khrushchev citando a Marx, Lenin o Trotsky, evidencia una grave falla de comprensión del desarrollo histórico que ha ocurrido en la Unión Soviética y una incapacidad de apreciar la diferencia existente entre hechos e ideologías. Debe agregarse que nuestra actitud es el mejor servicio de propaganda que los rusos podrían desear. Contra los hechos, ellos tratan de convencer a los trabajadores de Europa occidental y a los campesinos asiáticos de que representan las ideas del socialismo, de una sociedad sin clases, etcétera. La actitud occidental, de dejarse engañar por esta propaganda, hace exactamente lo que los rusos desean: confirmar estas, pretensiones. (La-

²³ Exactamente por las mismas razones hay una real posibilidad de abolición futura de la guerra, que nunca existió en el pasado. Durante la mayor parte de la historia del hombre, el mejoramiento de su situación material requirió un aumento de energía humana (esclavos), tierra adicional para cría de ganado o agricultura, o nuevas fuentes de materias primas. Las técnicas actuales y futuras permitirán un aumento de la riqueza material mediante el aumento de la productividad industrial e —indirectamente— agrícola, sin necesidad de esclavizar o robar a otros. En la actualidad y en el futuro, la guerra tendría como único “fundamento racional” la irracionalidad del deseo de poder y conquista del hombre.

mentablemente muy pocas personas, excepto los socialistas democráticos, tienen suficiente conocimiento de la diferencia que existe entre el socialismo y su forma distorsionada y corrupta que se llama a sí misma socialismo soviético.)

El rol de Rusia se ve aun más acentuado por el hecho de que ese país se siente amenazado por una China potencialmente expansionista. Rusia podría encontrarse algún día en la misma posición con respecto a China, en que nosotros creemos que estamos en relación a Rusia. Si desapareciera la amenaza de los Estados Unidos a Rusia, ésta podría dedicar sus energías a enfrentar la amenaza de China, a menos que por el desarme universal dejara de existir esta amenaza.

Las consideraciones arriba mencionadas indican que los peligros que podrían surgir si la Unión Soviética no eliminara sus armamentos, son más remotos de lo que a muchos les parecería. ¿Utilizaría la Unión Soviética su superioridad militar para tratar de ocupar los Estados Unidos o Europa occidental? Aparte del hecho de que resultaría extremadamente difícil, por decir lo menos, que agentes soviéticos manejaran la maquinaria económica y política de los Estados Unidos o de Europa occidental, y aparte del hecho de que Rusia no tiene ninguna necesidad vital de conquistar esos territorios, sería muy inconveniente tratar de hacerlo, y ello por una razón que en general no se aprecia suficientemente. Aun los trabajadores procomunistas de Occidente no tienen la menor idea del grado de coerción a que tendrían que someterse bajo un sistema soviético. Ellos, así como los trabajadores no comunistas, se opondrían a las nuevas autoridades, que tendrían que emplear tanques y ametralladoras contra la protesta obrera. Esto alentaría tendencias revolucionarias en los Estados satélites, o incluso dentro de la Unión Soviética, y sería muy indeseable para los gobernantes soviéticos; pondría sobre todo en peligro la política de liberalización de Khrushchev, y con ello toda su posición política.

La Unión Soviética podría tratar eventualmente de explotar su superioridad militar para penetrar en Asia y Africa. Esto es posible, pero con nuestra actual política de disuasión es dudoso que los Estados Unidos estén realmente dispuestos a desencadenar una guerra termonuclear para impedir a los rusos que obtengan ciertas ventajas en el mundo fuera de Europa y las Américas.

Todos estos supuestos pueden ser erróneos. La posición de los proponentes del desarme unilateral es que la posibilidad de que ellos se equivoquen es mucho menor que la posibilidad de que la continuación de la carrera armamentista termine con la civilización que nosotros apreciamos.

ALGUNAS CONSIDERACIONES PSICOLOGICAS

No se puede examinar la cuestión de lo que ocurriría como resultado del desarme unilateral —o, en todo caso, de cualquier desarme mutuo—, sin examinar algunos argumentos psicológicos. El más conocido es el de que “no se puede confiar en los rusos”. Si “confianza” tiene sentido moral, es lamentablemente cierto que es muy raro que se pueda confiar en los líderes políticos. La razón reside en la escisión que existe entre moral privada y pública: el Estado, transformado en un ídolo, justifica cualquier inmoralidad si se la comete en su interés, mientras que los mismos líderes políticos no cometerían los mismos actos si estuvieran actuando en favor de sus propios intereses privados. Sin embargo, hay otro significado de “confiar en la gente”, que es mucho más pertinente para el problema de la política: la confianza en que son seres mentalmente sanos y racionales, y que actúan en consonancia con ello. Si trato con un oponente en cuya salud mental confío, puedo apreciar sus motivaciones y en cierta medida predecirlas, porque existen ciertas reglas y propósitos, como el de la supervivencia o el de la conmensurabilidad entre medios y fines, que son comunes a todas las personas sanas. No se podía confiar en Hitler porque era un insano, y esta falta misma de salud lo destruyó a él y a su régimen.

Parece muy clara que los líderes rusos de hoy son personas sanas y racionales; por lo tanto, es importante no sólo saber de qué son capaces, sino también predecir qué podrían estar motivados a hacer.²⁴

Esta cuestión de la salud mental de los líderes y de los pueblos nos lleva a otra consideración que nos afecta tanto a nosotros como a los rusos. En la discusión actual sobre control de armamentos, muchos argumentos se basan en la cuestión respecto de qué es *posible*, más bien que acerca de qué es *probable*. La diferencia entre estos dos modos de pensamiento es precisamente la diferencia entre el pensamiento *paranoide* y el *sano*. La inmovible convicción de un paranoico respecto de la validez de su delusión se apoya en el hecho de que es lógicamente posible, y, por lo tanto, irrefutable. Para un paranoico, es lógicamente posible que su esposa, sus hijos y colegas lo odien y estén conspirando para matarlo. No se puede convencer al paciente de que su delusión es *imposible*; sólo se le puede decir que es extremadamente *improbable*. Mientras esta última posición requiere un examen y evaluación de los hechos y también un cierto monto de fe en la vida, la posición paranoide puede satisfacerse con la sola posibilidad. Sugiero que nuestro pensamiento político sufre de tales tendencias paranoides. Deberíamos preocuparnos no de las posibilidades, sino más bien de las probablidades. Esta es la única manera sana y realista de conducir tanto los asuntos de la vida nacional, como de la individual.

También en el plano psicológico, hay ciertos equívocos sobre la posición de desarme unilateral que se presentan en muchas de las discusiones. Ante todo, se la ha entendido como una posición de sometimiento y de resignación. Por el contrario, tanto los pacifistas como los pragmatistas humanistas creen que el desarme unilateral sólo es posible como expresión de un profundo cambio espiritual y moral dentro de nosotros mismos: es un acto de coraje y de resistencia —no de cobardía o de sometimiento—. Las formas de sometimiento difieren de acuerdo con los respectivos puntos de vista. Por otra parte, los gandhistas y hombres como King-Hall defienden la resistencia no violenta, que indudablemente requiere el máximo de coraje y de fe; remiten al ejemplo de la India contra Gran Bretaña o de Noruega contra los nazis. Este punto de vista está expresado sucintamente en *Speak Truth to Power* (véase la nota 4):

*“Así, nos disociamos de la actitud básicamente egoísta que se ha llamado erróneamente pacifismo, pero que podría describirse más precisamente como una especie de antimilitarismo irresponsable. También nos disociamos del utopismo. Aunque la elección de la no violencia implica un cambio radical en los hombres, no requiere la perfección... Hemos tratado de dejar en claro que la disposición a aceptar el sufrimiento —más bien que infligirlo a otros— es la esencia de la vida no violenta, y que debemos estar preparados si se nos requiere, para pagar el último precio. Obviamente, si los hombres están dispuestos a gastar miles de millones del tesoro e incontables vidas en la guerra, no pueden descartar los argumentos en pro de la no violencia diciendo que en una lucha no violenta podría morir gente. Está igualmente clara que cuando falta el compromiso y la disposición al sacrificio, la resistencia no violenta carece de efectividad. Por el contrario, requiere mayor disciplina, una formación más ardua y más coraje que su contrapartida violenta.”*²⁵

²⁴ El que los líderes políticos sean o no mentalmente sanos no es cuestión de un accidente histórico. Cualquier gobierno que se ponga a hacer lo imposible —por ejemplo, lograr la igualdad y la justicia cuando faltan las condiciones materiales requeridas— producirá líderes fanáticos e irracionales. Este fue el caso de Robespierre, y también de Stalin. O un gobierno que trate de reconciliar los intereses de la clase social más retrasada (la clase media baja) con los de las clases económicamente progresistas (trabajadores y hombres de negocios), como hizo el gobierno nazi, producirá también líderes fanáticos e irracionales. La Unión Soviética está hoy en camino de resolver con éxito sus problemas económicos; por eso no es sorprendente que sus líderes sean hombres realistas con sentido común

²⁵ *Loc. Cit.*, pág. 52 y pág. 65.

Algunos piensan en la resistencia armada, en hombres y mujeres que defienden su vida y su libertad con rifles, revólveres o cuchillos. No es irrazonable pensar que tanto las formas de resistencia no violenta como violenta podrían disuadir a un agresor de llevar a cabo su ataque. Por lo menos, es más realista que pensar que el uso de armas termonucleares podría llevar a una “victoria para la democracia”.

Los proponentes de la “seguridad mediante el armamento” nos acusan a veces de trazar un cuadro no realista, rotundamente optimista, de la naturaleza del hombre. Nos recuerdan que este “perverso ser humano tiene un lado oscuro, ilógico, irracional”.²⁶ Llegan incluso a decir que “la paradoja de la disuasión nuclear es una variante de la paradoja cristiana fundamental. Para *vivir*, debemos expresar nuestra disposición a matar y a morir”.²⁷

Aparte de esta grosera falsificación de la enseñanza cristiana, no olvidamos de ninguna manera la maldad potencial que abriga el hombre y el aspecto trágico de la vida. En verdad, hay situaciones en las que el hombre debe estar dispuesto a morir para vivir. En los sacrificios necesarios para la resistencia violenta o no violenta puedo ver una expresión de la aceptación de la tragedia y el sacrificio. Pero no hay tragedia ni sacrificio en la irresponsabilidad y la despreocupación, no hay significación ni dignidad en la idea de la destrucción de la humanidad y de la civilización. El hombre tiene en sí mismo una potencialidad para el mal; toda su existencia está asediada por dicotomías enraizadas en las condiciones mismas de su existencia. Pero estos aspectos realmente trágicos no deben confundirse con los resultados de la estupidez y la falta de imaginación, con la disposición a arriesgar el futuro de la humanidad en un juego de azar.

Finalmente, mencionaré una última crítica formulada contra la posición del desarme unilateral: que es “blanda” con el comunismo.

Nuestra posición se basa, precisamente, en la negación del principio soviético de la omnipotencia del Estado. Justamente porque los portavoces del desarme unilateral se oponen en forma drástica a la supremacía del Estado, no desean concederle un poder cada vez mayor que es inevitable si continúa la carrera armamentista, y le niegan el derecho a tomar decisiones que puedan llevar a la destrucción de una gran parte de la humanidad y condenar al aniquilamiento a las futuras generaciones. Si el conflicto básico entre el sistema soviético y el mundo democrático es la cuestión de la defensa del individuo contra la intromisión de un Estado omnipotente, entonces la posición en pro del desarme unilateral es en verdad la más radicalmente opuesta al principio soviético.

Después de haber examinado los argumentos en favor del desarme unilateral (en sentido amplio), deseo volver a referirme a la proposición práctica de los pasos unilaterales que pueden darse hacia el desarme. No niego que esta forma de acción unilateral implica riesgos, pero considerando el hecho de que el actual método de negociaciones no ha producido ningún resultado y de que son bastante endebles las probabilidades de que los produzca en el futuro, y tomando además en cuenta el grave peligro que implica la continuación de la carrera armamentista, creo que se justifica tanto práctica como moralmente correr ese riesgo.

En la actualidad estamos atrapados en una situación en que tenemos pocas probabilidades de sobrevivir, a menos que queramos refugiarnos en esperanzas. *Si* tenemos bastantes refugios, *si* hay tiempo suficiente para dar la alarma y para la evacuación estratégica de las ciudades, *si* “los medios activos ofensivos y defensivos de los Estados Unidos pueden obtener el control de la situación militar sólo después de unos pocos intercambios de disparos”,²⁸ quizás tengamos sólo cinco, o veinticinco o setenta millones de muertos. Sin embargo, si estas condiciones no se materializan, “un enemigo podría alcanzar, asestando reiterados golpes, casi cualquier nivel de muerte y destrucción que de-

²⁶ Peter B. Young, “The Renunciationists”, *Airpower*, Air Force Historical Foundation, Vol. VII, N°1, pág. 33.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Herman Kahn, *Report on a Study of Non-military Defense*, Rand Corporation, 1958, pág. 13.

seara”.²⁹ (Y supongo que la misma amenaza existe para la Unión Soviética.) En tal situación, “en un momento en que a las naciones se les ofrece la última oportunidad de lograr un posible acuerdo para terminar con el riesgo de una espantosa guerra, desencadenada por fanáticos, lunáticos o ambiciosos”³⁰ es imperativo sacudir la inercia de las ideas remanidas, buscar nuevos enfoques del problema, y sobre todo, ver nuevas alternativas para las opciones con que actualmente nos enfrentamos.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ General De Gaulle, en un discurso de abril de 1960.

IX. CONTRIBUCION A LA TEORIA Y ESTRATEGIA DE LA PAZ

Al comenzar a hablar de la *teoría* de la paz, surge la primera pregunta: ¿qué es la paz?

La palabra “paz” se utiliza en un doble sentido: en la primera acepción, paz equivale a no-guerra o no utilización de la fuerza para el logro de determinados fines; ésta sería la definición *negativa*. En la segunda acepción, o sea según la definición *positiva*, la paz es, por el contrario, un estado de armonía fraternal de todos los hombres.

Para comenzar, una palabra acerca de la segunda definición. Esta ha encontrado su primera y por cierto más grandiosa expresión en el concepto profético del “tiempo mesiánico”, es decir, la época en que los hombres viven en armonía entre sí y —cosa importante— también con la naturaleza, en una condición no sólo de no agresión, de no violencia, sino también absolutamente libres de angustia, y por ende en un estado que sólo puede caracterizarse como el de más elevado desarrollo humano: el de pleno despliegue de la razón y la capacidad de amor del hombre. Tanto es así, que la palabra hebrea que designa la paz en el Antiguo Testamento, *shalom*, expresa esa idea: significa totalidad, armonía, plenitud.

Sigue habiendo muchos hombres que creen en la posibilidad real de esta paz. y también muchos que los llaman utopistas.

Se trata de saber qué se entiende por “utopista”. ¿Quién puede acertar con la distinción exacta? Claro, es fácil llamar a otro utopista. También hay muchos hombres que se llaman realistas sólo porque tienen como principio: “no puede ser lo que aún no ha sido”. A lo largo de la historia ya se ha demostrado suficientemente la falsedad de esta afirmación. Quizás se la puede formular también así: hay muchos hombres —para decirlo metafóricamente— que creen en la proximidad de un nacimiento sólo en el noveno mes, pero no en el primero. Yo los llamaría “realistas del noveno mes”. En realidad, la única manera de diferenciar una utopía “racional” de otra “irracional” consiste en analizar lo que Hegel llamó las posibilidades reales. Y este análisis es de hecho mucho más difícil que confiar en el *statu quo* y en el pasado.

Naturalmente, el concepto de paz positiva en este sentido no quedó limitado a los profetas. Siguió existiendo, en parte dentro de la historia del Cristianismo, y en parte en las sectas y movimientos revolucionarios cristianos. En su forma secular, tuvo su expresión en la teoría de Karl Marx. Con ello me refiero a la teoría de Marx, y no a lo que presentan como “marxismo” algunos que tienen en vista justamente lo contrario.

Respecto de la teoría *negativa* de la paz debemos decir que es, por cierto, la más común. Cuando hoy se habla de paz, no se piensa en general en un estado de solidaridad armónica entre los hombres ni en el pleno desarrollo del hombre en sentido espiritual, sino en evitar la guerra. Y por ello se han propuesto reiteradamente distintos caminos que llevan a esta clase de paz. Uno de ellos es el recurso político consistente en establecer una autoridad supranacional que tendría poder para evitar que cualquier nación comenzara una guerra: esto va desde el Estado universal de Dante hasta las Naciones Unidas o la idea de un gobierno mundial. Otro camino es el económico: va desde la idea del librecambismo a la idea fichteana del Estado comercial cerrado como base de la paz. O el puramente político: desde la idea de Wilson, de que la guerra aseguraría la democracia, hasta la pretensión soviética de que el socialismo soviético podría garantizar la paz.

Visto desde el punto de vista militar, el actual “equilibrio del terror” es sólo la continuación de la vieja idea del “equilibrio de poder”, que parte de la premisa absolutamente esencial de que el hombre se comporta racionalmente, y que mientras utilizar la fuerza contradiga su interés bien entendido, su racionalidad le aconsejará no hacerlo. Esto lo encontramos ya en el siglo XVIII, y tam-

bién hoy en quienes planean juegos de simulación bélica para tratar de descubrir cómo se comportarán la Unión Soviética y los Estados Unidos en caso de una guerra atómica, y de un modo realmente asombroso cuentan con la racionalidad de ambos bandos como fundamento de su cálculo bélico. ¿Se han dado hasta ahora estas garantías de la paz o estas condiciones para lograr la paz negativa? Evidentemente no.

Con la posibilidad de una guerra atómica estamos ante una nueva instancia crítica. Por primera vez la fuerza ha perdido su racionalidad. Entiendo por “racionalidad” el empleo de medios apropiados para el logro de determinados fines. Por primera vez en la historia ni siquiera la victoria bélica puede ya asegurar los fines para cuyo logro se apela a la guerra, pues termina en la autodestrucción. También en este punto nos dicen muchos especialistas: “No hay duda de que esto no es así: en los Estados Unidos sólo morirán en los primeros dos días 100 millones de hombres, y después de un par de años la vida económica estará otra vez como nueva. Esto significa que el empleo de la fuerza no ha perdido su racionalidad”.

Creo que quienes así piensan son también “realistas del noveno mes”. Olvidan que no se trata sólo de la destrucción de 80 ó 120 millones de hombres, sino de la destrucción de toda la estructura social, moral y humana de una sociedad; y es absolutamente imprevisible qué otras consecuencias traerá consigo, “en el mejor de los casos”, en forma de barbarie y retroceso. En todo caso, el equilibrio del terror ha producido aparentemente ese efecto disuasivo en los últimos veinte años. Digo “aparentemente” porque creo que la comprensión de las consecuencias autodestructivas de la guerra nuclear puede actuar como un freno de carácter racional. Pero no a la larga; la crisis de Cuba ha demostrado que las evaluaciones racionales de ambos bandos evitaron una catástrofe; pero nadie que haya seguido detenidamente los acontecimientos de esos 13 días puede sustraerse a la conclusión de que podría haber ocurrido de otra manera (y lo mismo cabe decir de las decisiones soviéticas durante la crisis), y de que hubo una considerable posibilidad de que se produjera una catástrofe total. Cuanto más dure la competencia armamentista, cuanto mayor sea la posibilidad de que ocurra una brecha tecnológica en el campo de los armamentos, cuanto más crezca la angustia recíproca ante la perspectiva de un ataque del otro bando, tanto menos nos protegerá la irracionalidad de la guerra nuclear contra la irracionalidad social y espiritual.

Pese a ello es necesario que los luchadores por la paz no se hagan ninguna ilusión sobre la racionalidad de la fuerza (aunque no sea nuclear). Muchas veces se ha aducido el ejemplo de Gandhi como prueba de que incluso la máxima fuerza naufraga ante la resistencia pacífica. Si los japoneses hubieran sido los conquistadores de la India, es verosímil que la campaña de Gandhi hubiera tenido un curso distinto del que tuvo bajo el dominio inglés. De hecho, la fuerza (y la mayor parte de toda la historia humana se construyó y se construye sobre la base de la fuerza, sea manifiesta o como amenaza) puede hacer casi cualquier cosa con el hombre. Pero es importante observar que sólo puede hacer *casi* todo. En el caso de algunos hombres, no puede hacer lo que quiere; no puede cambiar su estructura anímica ni sus convicciones; y respecto de todos los hombres sólo puede hacer lo que quiere cuando aprovecha determinadas manifestaciones accesorias muy nocivas: el embrutecimiento, el embotamiento de la vitalidad y la imaginación, en una palabra, el agostamiento de toda la potencia creadora del hombre. En muchos casos quienes ejercen la fuerza están en absoluto interesados en que estas consecuencias no se produzcan. Pero en el proceso histórico estas consecuencias tienen, sin duda, gran importancia.

Volviendo al tema del peligro actual de guerra: respecto de una guerra atómica estamos ahora en la situación de un jugador de ajedrez al que darán jaque mate en pocas movidas, pero que aún tiene una pequeña chance de diferir la partida.

Pero de esto hablaré más adelante, cuando trate de la estrategia de la paz. En este momento me estoy refiriendo a la *teoría* de la paz, y esto sugiere la reflexión de que la teoría de la paz requiere disponer de una teoría del hombre, una teoría de la sociedad y una teoría de los intercambios entre el

hombre y la sociedad, y también una teoría dinámica que dé cuenta tanto de las fuerzas manifiestas como de las aún no visibles que operan en el hombre y en el seno del cuerpo social.

Con referencia a la teoría del hombre, hablaré ante todo del rol de la agresividad de la especie humana, que se cita a menudo para fundamentar la afirmación de que la guerra es a la larga inevitable. Puesto que he trabajado mucho sobre este tema en los últimos años, querría decir algo más detallado al respecto. Hay que aclarar, ante todo, que en toda la literatura especializada han sido tan confundidos los conceptos de “agresividad”, “destrutividad” y “hostilidad”, que muchas de las afirmaciones y teorías relacionadas con ellos no tienen absolutamente ningún sentido. Cuando se habla de la agresividad del niño, que quiere algo y entonces grita, o de la agresividad del hombre, que persigue su fin, y no se diferencia esta “agresividad” de la “destrutividad” del hombre que quiere aniquilar o torturar, resulta naturalmente del todo imposible formular una teoría, pues se habla de fenómenos absolutamente distintos y en parte contrapuestos; por ser contrapuestos, tampoco se los puede remitir a una y la misma causa.

Querría referirme a una serie de conceptos de *agresividad* que a mi juicio sería útil distinguir. En primer lugar, no debemos olvidar que hay una agresividad que no es en absoluto psicológica, sino sólo de acción. Hay hombres que destruyen sin obedecer a un “impulso destructivo” ni tener interés psicológico en hacerlo; siguen órdenes y destruyen con la misma actitud con que también construirían. Esto resulta hoy tanto más fácil, porque una gran parte de la destrucción está tan lejos del objeto, que ahorra al hombre ver lo que hizo. Llamo a esta clase de agresividad, “organizacional”, queriendo significar que el hombre que destruye lo hace porque se lo han ordenado y sólo hace lo que le indican, y tanto destruye como construye, según la orden correspondiente. Es cierto que en este caso habría que investigar aún un hecho psicológico: la ausencia de reacciones frente al acto destructivo. Pero éste es otro problema. Sea como fuere: el hombre que realiza este tipo de agresión no obedece a un deseo de destruir.

Quizás el concepto más importante, que surge continuamente en la discusión y que en los últimos años ha cobrado particular significado a través de la obra de Konrad Lorenz y de una serie de otros autores, sea la idea de que existe un *instinto de destrucción*, una tendencia destructiva insita en el hombre, o un instinto “innato” en el hombre y que muchos consideran análogo al instinto sexual.

Me parece importante definir, ante todo, el concepto de instinto de que aquí se habla: como una cantidad de excitación que surge espontáneamente y va creciendo y cuyo fin es la destrucción de objetos, que se va potenciando cada vez más, y aunque sea controlada, debe llevar finalmente a una explosión. Según esta teoría, el hombre busca objetos que le permitan liberar su instinto de destrucción, tal como en la esfera de la sexualidad busca objetos que le permitan liberar su instinto sexual. Esta es, más o menos, la teoría que representa Konrad Lorenz, aunque alguna de sus tesis contradice a las otras —contradicción complicada en la que no puedo entrar aquí—; se trata en cierto modo de la misma idea que se encuentra en la teoría del instinto de muerte de Freud, aunque residen en ésta tales contradicciones entre la teoría del instinto de vida y de muerte, y su teoría original del instinto, que resulta extremadamente difícil hablar de la teoría de la agresividad y de la destrutividad en Freud sin realizar un prolijo análisis de ambas teorías en general. Lorenz lo dijo una vez de una manera muy simple: no surge agresividad porque haya partidos políticos en pugna, sino que hay partidos políticos porque hay destrutividad. El hombre se crea las relaciones por medio de las cuales puede liberar su destrutividad, que le es innata y se va potenciando sin cesar.

En mi opinión, se puede demostrar que la suposición de que existe un instinto de destrucción análogo al instinto sexual, es insostenible. No tengo tiempo de aducir aquí las pruebas. Lo señalan estudios neurofisiológicos, particularmente de los últimos años. Querría mencionar solamente las investigaciones de uno de los neurofisiólogos más significativos, muerto hace poco, Hernández Peón, que demostró que como en el caso de muchos otros mecanismos, hay un centro excitador y un centro inhibitor de la agresividad. Esto quiere decir que nunca puede tener lugar una autoexcitación espontánea y una excitación en progresivo aumento, como en el modelo hidráulico de Freud o de

Lorenz. Sobre la base de material antropológico y psicológico se puede demostrar que el grado de destructividad varía de un hombre a otro, de modo que parece imposible postular un instinto general de destructividad, innato como tal en el hombre.

En lo que respecta al instinto de muerte freudiano, debería pensarse lo siguiente: según Freud debe existir naturalmente el instinto de muerte no sólo en el hombre, sino también en el animal, pues al tratarse de un factor biológicamente dado, reside en toda sustancia viva, en toda vida. Pero sin embargo, el conjunto del material reunido sobre animales no proporciona el más mínimo fundamento al supuesto de que los que se manifiestan como menos agresivos mueran antes, se enfermen más o incluso se suiciden —cosa que en los animales de todos modos no existe—, en comparación con los animales más agresivos. Esto significa que el material referente a animales probaría ya por sí mismo que es insostenible la teoría del instinto de muerte como una tendencia normalmente innata de todo lo viviente.

La discusión acerca del problema de un impulso de destrucción innato o instintivo culmina a menudo en las siguientes alternativas: en un bando están investigadores como Freud, Lorenz y otros, que dicen: sí, existe esta destructividad instintiva; y en el otro bando se ubican muchos investigadores, sobre todo norteamericanos, que dicen: no, eso no existe en absoluto, la destructividad es siempre sólo la consecuencia de la frustración, o es aprendida; en ningún caso es algo que no se pueda explicar simplemente por la influencia de la sociedad y del ambiente, ni algo que esté esencialmente arraigado en el organismo del hombre como tal. Esta última posición es también insostenible, pues sabemos que existen de hecho centros del cerebro que cuando se los excita —por ejemplo eléctricamente— provocan de hecho reacciones agresivas. Sabemos que el animal, cuando se siente amenazado en intereses vitales, reacciona de hecho con el ataque y la agresión.

Creo que hay otra solución para este dilema: o instinto innato de destrucción, o sólo destructividad aprendida o producida por el ambiente. Esta solución consiste en suponer que en la fisiología humana reside una *disposición* a la agresión, que sin embargo —y ésta es la diferencia con las otras teorías— no crece en forma espontánea y continua ni actúa por sí misma como la sexualidad, sino que debe ser movilizada por determinados estímulos; cuando esos estímulos no están presentes no se produce agresividad, pues la mantiene siempre a raya la tendencia inhibidora que actúa contemporáneamente y que —desde el punto de vista neurofisiológico— tiene su centro propio en el cerebro. Esto también significa, entonces, que no existe ningún instinto de destrucción que deba ser permanentemente controlado, sino una disposición destructiva que siempre está lista para reaccionar en determinadas situaciones.

Y ¿cuáles son esas situaciones? Hablando en general, surgen esencialmente cuando están amenazados intereses vitales del animal y también del hombre. Los intereses vitales son, en el caso del animal, la vida —también la vida de la especie—, el cuidado de las crías, el acceso a animales del otro sexo y a las fuentes de alimentación (en un sentido más amplio, también el acceso a un determinado territorio, que en muchos aspectos se halla estrechamente vinculado con la alimentación, la protección de las crías, etcétera). Cuando están amenazados estos intereses vitales, se actualiza una reacción fisiológicamente precondicionada que lleva a la agresión. Cuando no están amenazados, no se puede hablar de un impulso a la destrucción que actúe espontáneamente como tal.

En lo que respecta a la agresión humana y animal, me parece a mí y a muchos otros psicólogos, que Lorenz, que ha aportado tan grandes contribuciones en el terreno de la investigación animal, procedió en cambio muy superficialmente al ocuparse del hombre en su libro sobre la agresión (*Das sogenannte Böse*, 1963). Se puede partir del hecho de que esencialmente el animal sólo mata por necesidad y sin crueldad. Por “crueldad” quiero significar aquí el placer de destruir. Los estudiosos de la psicología animal han aportado mucho material que corrobora esta suposición. (Por ejemplo, es muy raro que en la lucha entre animales de la misma especie el que queda abajo pierda su vida.) El animal reacciona ante una amenaza contra sus intereses vitales en un sentido muy particular, es decir, sólo cuando esa amenaza es inmediata. Y aquí tenemos ya una de las diferencias con la reac-

ción humana, de la que también me ocuparé más adelante. El hombre es, sin duda alguna, mucho más agresivo y destructivo que el animal. Esto ha sido comprobado por muchos investigadores, incluso por los que pertenecen a la escuela de Lorenz. Es un hecho que gozaríamos de un mundo muy pacífico si los hombres sólo pudieran ejercer la agresividad y la destructividad de los monos o de los chimpancés; pero también es un hecho que las cosas no son así.

Ahora bien, ¿por qué la *agresividad reactiva* del hombre —reactiva ante la amenaza de intereses vitales— es tanto mayor que la del animal? No es difícil explicarlo. El hecho de que el hombre tenga conciencia, el hecho del desarrollo del neopalio, le dan posibilidades que el animal no tiene. En primer lugar: el hombre prevé y por ello puede anticipar peligros aún no presentes, pero que posiblemente surjan en el futuro. Se siente entonces, a diferencia del animal, amenazado no sólo por el peligro *inmediato*, sino también por el peligro *futuro* previsible. En segundo lugar: el hombre crea símbolos y valores que se identifican con él mismo, con su existencia total. Los ataques contra estos símbolos y valores son ataques contra intereses vitales, que en el caso del animal no existen naturalmente en este dominio. En tercer lugar: el hombre crea ídolos a los que se esclaviza, pero sin los cuales en un determinado estadio de su desarrollo no puede vivir sin enloquecer o desquiciarse interiormente. La sumisión a los ídolos en un determinado estadio es la condición de su equilibrio anímico. Todo ataque contra esos ídolos se sentirá como un ataque contra sus intereses vitales.

Bajo esta denominación no debe entenderse sólo lo que se llama habitualmente ídolo en el Antiguo Testamento, por ejemplo Moloch y Astarté, o los ídolos aztecas de la religión mejicana, sino los que hoy reverenciamos, los de las ideologías, los de la soberanía del Estado, los de la nación, de la raza, de la religión, de la libertad, del socialismo, de la democracia, de la maximización del consumo, de la organización, etcétera. Todo eso se idoliza, todo se vuelve algo que se separa del hombre y resulta entonces más importante y tiene mayor valor que el hombre mismo. Mientras los hombres reverencien ídolos, sentirán el ataque contra esos ídolos como una amenaza a sus intereses vitales.

Quizás no haya ninguna amenaza que suscite más hostilidad y destructividad a lo largo de la historia humana, que la amenaza contra los ídolos que el hombre reverencia; sólo que los hombres siempre se engañan al respecto, en tanto creen que sus ídolos son los verdaderos dioses, y los dioses de los otros son verdaderos ídolos. Pero este engaño no modifica en nada el hecho de que la amenaza contra los ídolos constituye uno de los principales resortes de la movilización de la agresividad humana.

En cuarto y último lugar, está la persuadibilidad, la sugestibilidad del hombre. Se puede persuadir a un hombre de que sus intereses vitales están amenazados, aunque no lo estén en absoluto. Se le puede lavar el cerebro —así se dice cuando se habla del enemigo—, o “educarlo”, como se dice cuando se habla de sí mismo. Pero sea que los intereses vitales del hombre estén realmente amenazados, o que se cree la sugestión de que lo están, en los dos casos la reacción subjetiva es la misma.

Esta destructividad o agresividad reactiva del hombre es en principio la misma que la del animal, pero por los motivos que he mencionado anteriormente, resulta monstruosamente más amplia y profunda que la de éste. Está claro que el verdadero problema en el caso de este tipo de agresividad reactiva no lo constituye el instinto de destrucción; todo lo contrario. La afirmación de que existe un instinto de destrucción tiene hoy una función esencialmente encubridora. Encubre y oscurece la investigación de todos aquellos factores que acrecientan en realidad la agresividad humana. Los verdaderos problemas psicológicos son en este caso: el problema de la dependencia del hombre respecto de sus ídolos, la falta de una actitud crítica, la sugestibilidad, y todo lo que se relaciona con la falta de un desarrollo anímico pleno en el hombre.

Pero todos estos factores son a su vez resultado de las estructuras sociales existentes hasta hoy, que (con excepción de algunas sociedades primitivas) se han apoyado y aún se apoyan en el princi-

pio de la explotación y de la fuerza, cosa que debía ocurrir debido a la falta de desarrollo de las fuerzas de producción. El hombre ha vivido siempre hasta ahora en cautividad, y todos los intentos realizados para analizar su naturaleza a partir de las relaciones sociales actuales no difieren mucho del estudio que se hace de determinadas conductas animales en el zoológico. (Se sabe que muchos animales muestran rasgos agresivos en cautividad, que no aparecen cuando viven en libertad. Es irónico que desde hace algún tiempo se haya comenzado a estudiar a los animales en libertad, cosa que con el hombre aún no ha sido posible.)

El segundo tipo de destructividad, totalmente distinto de la agresividad reactiva y específicamente humano, es el que yo llamarla *destructividad sádica cruel*. No es primariamente sexual, pero puede también expresarse en la sexualidad. Su fin es la vivencia de la omnipotencia sobre los hombres y las cosas, que se manifiesta en el control absoluto sobre ambos, hasta el punto de la destrucción, el tormento y la tortura. Esta vivencia de omnipotencia sólo se entiende si se comprenden sus raíces, es decir, el sentimiento de impotencia que la mayoría de los hombres han tenido a lo largo de la historia. No tiene por qué ser consciente, porque hay medios suficientes para engañarse al respecto, ya que resulta incómodo sentirse conscientemente impotente.

Es evidente que el hombre, al sentirse impotente, querrá crear lo vivo, o al menos destruir lo vivo, pues la destrucción de lo que tiene vida es casi tan maravillosa como la creación de la vida, salvo que ésta requiere esfuerzo, disciplina, abnegación, empleo de todas las capacidades humanas, y en cambio la destrucción no precisa en la actualidad más que un arma, o en el pasado manos y puños robustos. Por ello, encontramos reiteradamente en los individuos y clases sociales más privados de la posibilidad de experimentar vivencias creadoras activas —por ejemplo, en la pequeña burguesía alemana de la época anterior a Hitler y en los estratos blancos, socialmente análogos, de los estados sureños norteamericanos—, que los hombres que por su situación real carecen más de alegría o de fuerza creadora, son los que manifiestan con mayor frecuencia esta destructividad sádica. Aunque sólo dure una hora o diez minutos, la vivencia de cabal omnipotencia, de la ruptura de todos los límites de la existencia humana, de “ser un Dios”, para muchos hombres que en su existencia social y en su sentimiento íntimo se perciben sólo como gusanos, es algo por lo que vale la pena morir. Este es el motivo por el cual la amenaza de muerte no actúa en absoluto en el caso de este tipo de hombre, ya que la vivencia es digna de que se muera por ella. Cuando un hombre experimenta realmente una plenitud ilimitada de poderlo, comienza a volverse loco. No estoy dando a esta palabra un valor simbólico, sino totalmente real. Muchas veces personas medio insanas se vuelven totalmente locas cuando se encuentran en una situación que les borra todos los límites de la existencia humana. Albert Camus en su obra *Calígula* ha realizado un fino y claro análisis de un personaje particular de esta clase. La destructividad sádica omnipotente, llamada también a menudo destructividad extática, sólo es propia del hombre. Nunca se han descrito en la literatura rasgos tales atribuidos a animales. Es fácil comprender por qué esta clase de destructividad es privativa del hombre: nace de su conflicto existencial entre su debilidad como animal y su debilidad como ser racional, con el consiguiente sentimiento de impotencia, que el hombre quiere trascender.

Una tercera forma de destructividad, a la que por falta de tiempo sólo me referiré ahora brevemente, es la destructividad *necrófila*. La palabra “necrófilo” se ha utilizado en general para designar la perversión del interés sexual de un hombre por un cadáver femenino. Esta perversión es relativamente rara, pero se la encuentra. En el sentido caracterológico con que la utilizo aquí, esta palabra fue empleada por primera vez por Unamuno en su famoso discurso de Salamanca, pronunciado seis meses antes de su muerte. En esa oportunidad reaccionó ante una exclamación del general Milán Astray, secuaz de Franco, cuya divisa era: “¡Viva la muerte!”, respondiendo: “Acabo de oír un grito insensato y necrófilo”. “Necrófilo” en el sentido en que también lo empleo aquí, significa la atracción por todo lo muerto, lo que es mina, enfermedad, no-vida, no-crecimiento, y lo sólo mecánico. Una “necrofilia” en este sentido surge también del Manifiesto futurista de Marinetti, en el que ya en el año 1907 se expresó en forma notablemente clara la atracción por la destrucción y por todo lo que

es mecánico, que no es viviente. En oposición a la necrofilia está lo que he llamado *biofilia*, el particular amor a la vida; es característico de los hombres que no sólo quieren vivir como todos, sino que experimentan una especial alegría ante todo lo que vive, lo que crece, lo que posee una estructura, lo que se configura a sí mismo, lo que no es mecánico. Es lógico que nos refiramos en este punto a la vinculación que existe entre este concepto de la necrofilia y la biofilia, y los instintos de vida y de muerte de Freud. Sólo quiero decir esto: para mí la principal diferencia reside en que el instinto de muerte en Freud es biológicamente normal, mientras que a mi juicio el ser atraído por un muerto —la necrofilia— es algo patológico. Por lo demás, se han realizado en los últimos años una serie de estudios de los que resulta que también clínicamente, mediante el test de Rorschach, analizando los sueños y por determinados síntomas, se puede identificar muy claramente a los hombres con tendencia a amar lo muerto y la destrucción. Disponemos hoy de mucho material al respecto.

Querría concluir estas observaciones haciendo notar que para elaborar una teoría de la paz necesitamos disponer de una teoría del hombre mucho más completa y amplia, de una antropología humanístico-dinámica, o —muy especialmente— de un psicoanálisis humanístico. Por otra parte, respecto de qué se entiende por psicoanálisis, tenemos por ejemplo Marcuse y yo opiniones muy distintas, pero me llevaría demasiado lejos entrar en este momento en el análisis detallado de estas oposiciones.

Con respecto a la *teoría de la sociedad*, sólo querría señalar un punto en especial: que la sociedad, en el período de la segunda Revolución Industrial, ha creado condiciones muy determinadas que llevan al aumento de la agresividad humana. Me refiero ante todo a la creciente separación entre afecto e intelecto. En mi opinión, estamos evolucionando hacia una esquizofrenia de carácter leve pero crónico, que se expresa exactamente en esta escisión entre afecto y pensamiento. El resultado es no sólo la hostilidad sino también la indiferencia respecto de la vida. Pero la indiferencia ante la vida quizás sea, más aun que la destructividad, una de las causas más terribles de la disposición de los hombres a destruir a los otros y a sí mismos. No se la debería tomar a la ligera cuando se examinan los problemas de la paz.

Querría agregar aún dos palabras sobre la *estrategia* de la paz: creo que sólo podemos hablar al respecto de una estrategia a ejecutar en las condiciones sociales existentes. No disponemos de mucho tiempo para esperar a que el hombre y la sociedad cambien esencialmente (y ambas cosas van juntas). Hablar de revolución en la sociedad industrial es en el fondo algo que puede tranquilizar a quienes lo hacen, pero que en general carece de sentido, porque carece de toda base real. Por consiguiente, tenemos que hablar de lo que puede hacerse en pro de la paz en las circunstancias dadas, en los próximos cinco o diez años.

Creo que las probabilidades de mantener la paz son muy endeble. Pero creo igualmente que por tratarse de la vida de cada hombre y de la sociedad, no se puede calcular y hablar de porcentajes, sino que hay que procesar y planear mientras haya aún una posibilidad real para ello. También pienso que esa posibilidad real todavía existe aunque en el mejor de los casos lleguemos a un diferimiento y a un periodo que nos dé un respiro —para elaborar medidas que puedan llevar a una paz efectiva, basadas en cambios reales en el hombre y en la sociedad—. Sólo la paz en sentido positivo puede garantizar, a la larga, la paz en sentido de no-guerra. Mientras existan las actuales relaciones de poder humanas y sociales, la paz seguirá siendo algo muy inseguro, y en la era atómica nos enfrentaremos a cada momento con la destrucción total. Sólo querría mencionar algunos elementos de la estrategia de la paz, mientras las cosas permanezcan así.

1. El fin de la estrategia de paz, por oposición a la estrategia de guerra, debe ser —y esto es esencial— evitar la derrota del oponente. Los motivos son simples y fáciles de percibir si se observan los acontecimientos de los últimos diez o veinte años. Cuando en la así llamada guerra fría o en el manejo diplomático se trata de infligir la mayor cantidad posible de denotas al oponente, lo único que se logra es endurecer la política de éste, sea que llegue al poder un nuevo equipo de halcones, o que los hombres que hasta entonces utilizaban tácticas pacíficas co-

mienten a modificarlas y a adoptar las de los halcones. La idea de que se trabaja por la paz tratando de infligir denotas diplomáticas al oponente, es falsa. Por lo demás, esto lo sabían muy bien los diplomáticos y estadistas del siglo XIX, que en muchos casos actuaron en consecuencia. Hoy parece haber una conciencia mucho menor de este hecho. La única estrategia de la paz consiste en el reconocimiento de los intereses recíprocos, lo que significa —dicho muy concretamente— de las esferas actuales de interés, con la simultánea neutralización de las sociedades ubicadas fuera de estas esferas. Pero debo acentuar que esta neutralización no significa que en esos países “neutralizados” no deba ocurrir ninguna revolución, sino sólo que estas revoluciones no deben alterar el equilibrio político internacional, es decir, no deben ser utilizadas por las grandes potencias para sus propios fines políticos en el plano internacional. Pero todos estos fines son totalmente insuficientes, si no se les agrega otro fin político.

2. La estrategia de la paz se refiere a la movilización de grandes masas de hombres en favor de la idea de la paz con el fin de ejercer presión sobre la opinión pública y sobre los gobernantes de todos los países para disponerlos en contra de la guerra y en favor de que terminen los aberrantes cálculos sobre muertos. Esto significa, en primer lugar, esclarecimiento de los hechos, educación para el pensamiento crítico, revelación y develamiento de las patrañas que suelen urdirse acerca de los hechos referentes a la paz y a la política exterior. Esto han logrado hacerlo hasta cierto punto, con pleno éxito, los movimientos en pro de la paz. Los Estados Unidos son un ejemplo de cómo los movimientos pacifistas han podido llegar a influir sobre la opinión pública en los últimos años, especialmente en lo referente a la guerra de Vietnam. Pero tampoco esto es suficiente. No es bastante apelar sólo a la inteligencia y a la lógica de los hombres, sino que hay que apelar al hombre entero, es decir, también a su sensibilidad. Hay hoy una gran cantidad de hombres en todo el mundo que sienten un profundo descontento ante el estilo y el modo de vida de nuestra cultura consumista. Es importante hacer consciente ese descontento, que a menudo no se percibe. (Fue quizás uno de los factores decisivos en la campaña de McCarthy, el hecho de que éste hubiera movilizado efectivamente ese descontento, y que de ello haya resultado la extensión de este estado de ánimo a muy amplios estratos sociales de los Estados Unidos.) Pero se trata de algo más. Se trata, en última instancia, de mostrar la imagen de una sociedad que sea digna del hombre, en la cual éste no sea parte de una máquina, no sea pasivo, sino que participe activamente, en la que el hombre no sea manipulado burocráticamente, no sienta un profundo fastidio. Muchos hombres lo sienten, pero en gran parte en forma inconsciente. Este sentimiento puede hacerse consciente mediante influencias dirigidas a todo el hombre y no sólo a su cabeza y al interés en evitar la guerra. A ello corresponde también el intento sistemático e intensivo de desmitificación de los ídolos a los que me he referido anteriormente. Mientras el hombre reverencie ídolos, no estará en situación de pensar y actuar como un hombre libre, que responde afirmativamente a su propia vida y a la de los demás. Junto con la refutación de los ídolos o con la lucha entre ellos, va la escalada del odio y de la fuerza. Creo que el odio y la fuerza, aunque se los utilice al servicio de la paz, sólo sirven al odio y a la fuerza. En una época en que estamos extremadamente atados y limitados en nuestras posibilidades, es decir, en la era de las armas nucleares, resulta peligroso para la paz atizar el odio y la violencia, que sirven también a los fines de los belicistas. Sobre esto hay opiniones muy dispares, incluso entre quienes pasan por utopistas.

Un movimiento pacifista sólo puede lograr éxito si se despoja de ese carácter y se transforma en un humanismo radical, capaz de apelar al hombre total —al hombre que padece de esa falta de vitalidad, que ha traído consigo esta sociedad industrial—, y de mostrar la imagen de una nueva sociedad y de un nuevo hombre. ¿Logrará el movimiento pacifista conquistar a los hombres, y a la vez, indirectamente, también a los gobernantes y factores de poder y ponerlos en favor de la paz? Es cosa que aún está por averiguar. Pero creo que ese intento es la única posibilidad que nos queda en las actuales condiciones, para trabajar por la paz. A largo plazo, sólo un cambio radical de la sociedad podrá aportar una paz duradera.

FUENTES ORIGINALES DE LOS ENSAYOS COMPILADOS EN ESTE LIBRO

Cap. 1. "Disobedience as a Psychological and Moral Problem", publicado por primera vez en Clara Urquhart, *A Matter of Life*, Londres, Jonathan Cape, 1963. Copyright §1963 by Erich Fromm.

Cap. II. "The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory", publicado por primera vez en *Socialist Humanism: An International Symposium*, Nueva York, Doubleday, 1965. Copyright § 1965 by Erich Fromm. (Hay versión castellana: *Humanismo socialista*, Buenos Aires, Paidós, 1966.)

Cap. III. "Prophets and Priests", publicado por primera vez en Ralph Schoenman, *Bertrand Russell Philosopher of the Century. Essays in his Honour*, Londres, Men & Unwin, 1967. Copyright © 1967 by Erich Fromm.

Cap. IV. "Humanism as a global philosophy of man", publicado por primera vez con el título "A Global Philosophy of Man", en *The Humanist*, Yellow Springs, Ohio, 26, 1966, págs. 117-122. Copyright © 1966 by Erich Fromm.

Cap. V. "Let Man Prevail", publicado por primera vez en *Let Man Prevail. A Socialist Manifesto and Program*, Nueva York, 1960. Copyright © 1960 by Erich Fromm.

Cap. VI. "Humanist Socialism", publicado por primera vez en *Let Man Prevail: A Socialist Manifesto*, Nueva York, 1960. Copyright § 1960 by Erich Fromm.

Cap. VII. "The Psychological Aspects of the Guaranteed Income", publicado por primera vez en R. Theobald (comp.), *The Guaranteed Income*, Nueva York, Doubleday and Co., 1966. Copyright © 1966 by Erich Fromm. (Hay versión castellana: *El sueldo asegurado*, Buenos Aires, Paidós, 1968.)

Cap. VIII. "The Case for Unilateral Disarmament", publicado por primera vez en *Daedalus*. Copyright © 1960 by the American Academy of Arts and Sciences.

Cap. IX. "Zur Theorie und Strategie des Friedens", publicado por primera vez en O. Schatz, "Der Friede im nuklearen Zeitalter. Eine Kontroverse zwischen Realisten und Utopisten", 4. *Salzburger Humanismusgespräch*, Munich, Manz-Verlag, 1970. Copyright © 1970 by Erich Fromm.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de junio de 1984
en los Talleres Gráficos LITODAR
Viel 1444 . Capital Federal