erich fromm

¿tener o ser?



La tesis de Erich Fromm, en *¿Tener o ser?*, sostiene que en la sociedad industrial el hombre se ha habituado a vivir en la premisa de que quien no tiene, no es. Al integrar el psicoanálisis con la política, Erich Fromm aporta en la reflexión y la crítica interdisciplinarias del siglo xx, una meditación hacia el verdadero camino de la esperanza.

En este libro, continuación orgánica de sus demás obras, examina modos de existir que plantean disyuntivas esenciales para el humanista, el político, el investigador social: “el tener” y su opresiva carga de ambiciones materiales, de deseos de poder; “el ser”, que postula vitalmente el amor, el placer y la comunión.



Erich Fromm

¿Tener o ser?

ePub r1.2
Titivillus 25.07.16

Título original: *To Have or to be?*
Erich Fromm, 1976
Traducción: Carlos Valdes, 1978

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



La manera de hacer es ser.

LAO-TSE

El hombre no debe considerar tanto lo que *hace*, sino lo que *es*.

ECKHART

Cuanto menos *es* el individuo y cuanto menos expresa su vida, tanto más *tiene* y más enajenada es su vida.

KARL MARX

PREFACIO

En este libro continúo dos tendencias de mis escritos anteriores. Primero, prolongo el desarrollo del psicoanálisis radical y humanista, y me concentro en el análisis del egoísmo y del altruismo como dos orientaciones básicas del carácter. En la Tercera Parte de este libro amplío más el tema que traté en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* y en *La revolución de la esperanza*: la crisis de la sociedad contemporánea y la posibilidad de encontrarle soluciones. Me fue inevitable repetir algunos pensamientos expresados antes, mas espero que el nuevo punto de vista desde el que escribo esta pequeña obra y los conceptos ampliados compensarán a los lectores familiarizados con mis escritos anteriores.

En realidad, el título de este libro y los títulos de otras dos obras son casi idénticos: *Être et avoir* de Gabriel Marcel, y *Haben und Sein* de Balthasar Staehelin. Estos tres libros están escritos, con espíritu humanista, pero cada uno enfoca el tema de modo muy distinto: Marcel escribe desde un punto de vista teológico y filosófico; el libro de Stachelin es un examen constructivo del materialismo en la ciencia moderna y una contribución al *Wirklichkeitsanalyse*; en este volumen hago un análisis social y psicológico empírico de dos modos de existencia. Recomiendo los libros de Marcel y Staehelin a los lectores interesados en este tema (hace poco supe de la existencia de una traducción inglesa del libro de Marcel; pero yo había leído una excelente traducción inglesa preparada para mi uso particular por Beverly Hughes. La versión publicada es la que cito en la bibliografía).

Para hacer más ameno este libro, he reducido las notas al mínimo, tanto en número como en tamaño. Algunas referencias a libros se hallan entre paréntesis en el texto, pero las referencias exactas se encuentran en la bibliografía.

Deseo aclarar otro punto del estilo: el uso de las palabras “hombre” y “él”. Creo que evité todo el lenguaje “orientado hacia el sexo masculino”, y le

agradezco a Marion Odomirok haberme convencido de que el uso del lenguaje en este aspecto es más importante de lo que yo creía. Sólo en un punto no nos pusimos de acuerdo: en el enfoque al sexismo en el lenguaje en relación con la palabra “hombre” como término que designa a la especie *Homo sapiens*. El uso de “hombre” en este contexto, sin diferenciación de sexo, tiene una antigua tradición en el pensamiento humanista, y no creo que podamos prescindir de una palabra que define claramente a la especie humana. Esta dificultad no existe en el idioma alemán: se emplea *Mensch* para referirse al ser humano, sin diferencias sexuales. Pero aun en inglés “*man*” (hombre) se usa de la misma manera sexualmente no diferenciada que la palabra alemana *Mensch*, que significa un ser humano o la especie humana, juzgo aconsejable reintegrarle su significado no sexual a la palabra “hombre”, y no sustituirla por términos malsonantes. En este libro he escrito “Hombre” con mayúscula para aclarar el empleo del término sin diferenciación sexual.

Solamente me queda el agradable deber de expresar mi gratitud a las personas que mejoraron el contenido y el estilo de este libro. Ante todo, deseo dar las gracias a Rainer Funk, que me ayudó mucho en más de un aspecto: las largas discusiones que sostuve con él me ayudaron a comprender algunos puntos delicados de la teología cristiana; nunca se cansó de recomendarme pasajes adecuados de la literatura teológica; leyó el manuscrito varias veces, y sus excelentes sugestiones constructivas y sus críticas me ayudaron mucho a enriquecer el manuscrito y a eliminar algunos errores. Estoy muy agradecido a Marion Odomirok porque mejoró mucho este libro con su inteligente trabajo editorial. También doy las gracias a Joan Hughes, que con mucho interés y paciencia mecanografió una y otra vez las versiones del manuscrito, y me hizo muchas sugestiones excelentes sobre el estilo y el lenguaje. Finalmente, doy gracias a Annis Fromm, quien leyó el manuscrito en sus varias versiones y me ofreció muchas ideas y sugestiones valiosas.

Nueva York, junio de 1976.

E. F.

INTRODUCCIÓN:

LA GRAN PROMESA, SU FRACASO Y NUEVAS OPCIONES

EL FIN DE UNA ILUSIÓN

LA GRAN promesa de un Progreso Ilimitado (la promesa de dominar la naturaleza, de abundancia material, de la mayor felicidad para el mayor número de personas, y de libertad personal sin amenazas) ha sostenido la esperanza y la fe de la gente desde el inicio de la época industrial. Desde luego, nuestra civilización empezó cuando la especie humana comenzó a dominar la naturaleza en forma activa; pero ese dominio fue limitado hasta el advenimiento de la época industrial. El progreso industrial, que sustituyó la energía animal y la humana por la energía mecánica y después por la nuclear, y que sustituye la mente humana por la computadora, nos hizo creer que nos encontrábamos a punto de lograr una producción ilimitada y, por consiguiente, un consumo ilimitado; que la técnica nos haría Omnipotentes; que la ciencia nos volvería omniscientes. Estábamos en camino de volvernos dioses, seres supremos que podríamos crear un segundo mundo, usando el mundo natural tan sólo como bloques de construcción para nuestra nueva creación.

Los hombres y, cada vez más, las mujeres tenían un nuevo sentimiento de

libertad; se convertían en amos de sus vidas: las cadenas feudales habían sido rotas y el individuo podía hacer lo que deseara, libre de toda traba, o así lo creía la gente. Aunque esto sólo era verdadero en relación con la clase alta y la media, sus logros podían hacer que los demás tuvieran fe en que posteriormente la nueva libertad llegaría a extenderse a todos los miembros de la sociedad, siempre que la industrialización continuara progresando. El socialismo y el comunismo rápidamente cambiaron, de movimientos cuya meta era una *nueva* sociedad y un *nuevo* hombre en movimientos cuyo ideal era ofrecer a todos una vida burguesa, una *burguesía universalizada* para los hombres y las mujeres del futuro. Se suponía que lograr riquezas y comodidades para todos se traduciría en una felicidad sin límites para todos. La trinidad "Producción ilimitada, libertad absoluta y felicidad sin restricciones" formaba el núcleo de una nueva religión: el Progreso, y una nueva Ciudad Terrenal del Progreso remplazaría a la Ciudad de Dios. No es extraño que esta nueva religión infundiera energías, vitalidad y esperanzas a sus creyentes.

Lo grandioso de la Gran Promesa, los maravillosos logros materiales e intelectuales de la época industrial deben concebirse claramente para poder comprender el trauma que produce hoy día considerar su fracaso. La época industrial no ha podido cumplir su Gran Promesa, y cada vez más personas se dan cuenta de lo siguiente:

- La satisfacción ilimitada de los deseos no produce *bienestar*, no es el camino de la felicidad ni aun del placer máximo.
- El sueño de ser los amos independientes de nuestras vidas terminó cuando empezamos a comprender que todos éramos engranajes de una máquina burocrática, y que nuestros pensamientos, sentimientos y gustos los manipulaban el gobierno, los industriales y los medios de comunicación para las masas que ellos controlan.
- El progreso económico ha seguido limitado a las naciones ricas, y el abismo entre los países ricos y los pobres se agranda.
- El progreso técnico ha creado peligros ecológicos y de guerra nuclear; ambos pueden terminar con la civilización, y quizás con toda la vida.

Cuando fue a Oslo a recibir el Premio Nobel de la Paz (1952), Albert Schweitzer desafió al mundo «a atreverse a enfrentar la situación… El hombre

se ha convertido en un superhombre… pero el superhombre con su poder sobrehumano no ha alcanzado el nivel de la razón sobrehumana. En la medida en que su poder aumente se convertirá cada vez más en un pobre hombre… Debe despertar nuestra conciencia el hecho de que todos nos volvemos más inhumanos a medida que nos convertimos en superhombres».

¿POR QUÉ FRACASÓ LA GRAN PROMESA?

El fracaso de la Gran Promesa, además de las contradicciones económicas esenciales del industrialismo, surgió junto con el sistema industrial debido a sus dos principales premisas psicológicas: 1) La meta de la vida es la felicidad; esto es, el máximo de placer, que se define como la satisfacción de todo deseo o necesidad subjetiva que una persona pueda tener (*hedonismo radical*); 2) El egotismo, el egoísmo y la avaricia, que el sistema necesita fomentar para funcionar, producen armonía y paz.

Es bien sabido que los ricos a través de la historia han practicado el hedonismo radical. Los que contaban con recursos ilimitados, como la *élite* de Roma, de las ciudades italianas del Renacimiento, y de Inglaterra y Francia en los siglos XVII y XIX trataron de encontrar un sentido a la vida en el placer ilimitado; pero aunque el máximo placer (el hedonismo radical) fue el objetivo de ciertos grupos en determinadas épocas, con una sola excepción anterior al siglo XVII, *la teoría* del bienestar no fue sustentada por los grandes Maestros de la Vida en China, la India, el Cercano Oriente y Europa.

Esa única excepción es el filósofo griego Aristipo, discípulo de Sócrates (primera mitad del siglo IV a. C.) quien enseñó que sentir el máximo placer corporal constituye la meta de la vida, y que la felicidad es la suma total de los placeres gozados. Lo poco que sabemos de este filósofo se lo debemos a Diógenes Laercio, pero basta para mostrar a Aristipo como el único hedonista real, para el que la existencia de un deseo era la base del derecho para

satisfacerlo, y así conseguir la meta de la vida: el placer.

Epicuro difícilmente puede ser considerado un representante del tipo del hedonismo de Aristipo. Aunque para Epicuro el placer "puro" era la meta más elevada, para él este placer significaba "ausencia de dolor" (*aponia*) y tranquilidad del alma (*ataraxia*). Según Epicuro, el placer que significa la satisfacción de un deseo no puede constituir la meta de la vida, porque este placer necesariamente es seguido por algo no placentero, y esto aparta a la humanidad de su meta real: la ausencia de dolor. (La teoría de Epicuro se semeja a la de Freud en muchos aspectos). Sin embargo, parece que Epicuro representaba cierto tipo de subjetivismo opuesto al pensamiento de Aristóteles, hasta donde los contradictorios informes sobre la filosofía de Epicuro nos permiten hacer una interpretación.

Ninguno de los otros grandes maestros enseñó que la *existencia real de un deseo constituyera una norma ética*, sino que se interesaban por el bienestar óptimo de la humanidad (*vivere bene*). El elemento esencial de su pensamiento era la distinción entre aquellas necesidades (deseos) que sólo se sienten subjetivamente y cuya satisfacción produce un placer momentáneo, y las necesidades que están enraizadas en la naturaleza humana y cuya satisfacción fomenta el desarrollo humano y produce *eudaimonia*, o sea, "bienestar". En otras palabras, se preocupaban por *distinguir entre las necesidades puramente subjetivas y las necesidades objetivamente válidas*: la mayor parte de las primeras es dañosa para el desarrollo humano, y las segundas están en armonía con los requerimientos de la naturaleza humana.

La teoría de que la meta de la vida es satisfacer todos los deseos humanos fue francamente proclamada, por primera vez desde Aristipo, por los filósofos de los siglos XVII y XVIII. Este concepto pudo surgir fácilmente cuando "ganancia" dejó de significar "ganancia del alma" (como en la Biblia, y más tarde en Spinoza) y llegó a significar ganancia material, económica, en el periodo en que la clase media se libró no sólo de sus grilletes políticos, sino de todos los vínculos con el amor y con la solidaridad, y creyó que vivir sólo para uno mismo significaba ser más y no menos. Hobbes consideraba que la felicidad es el progreso continuo de una codicia (*cupiditas*); La Mettrie hasta recomendaba las drogas, que por lo menos ofrecían la ilusión de la felicidad; para Sade la satisfacción de los impulsos crueles era legítima, precisamente porque existían y debían ser satisfechos. Estos pensadores vivieron en la época de la victoria final

de la clase burguesa. La que había sido práctica no filosófica de los aristócratas se convirtió en práctica y teoría de la burguesía.

Desde el siglo XVIII se han desarrollado muchas teorías éticas: algunas fueron formas más respetables del hedonismo, como el utilitarismo; otras fueron sistemas estrictamente antihedonistas, como los de Kant, Marx, Thoreau y Schweitzer. Sin embargo, en la época actual, en general desde el fin de la primera Guerra Mundial, se ha regresado a la práctica y a la teoría del hedonismo radical. El concepto de un placer ilimitado forma una extraña contradicción con el ideal de un trabajo disciplinado, similar a la contradicción entre la aceptación de la ética de un trabajo obsesivo y el ideal de pereza completa durante el resto del día y las vacaciones. Por una parte, la línea de ensamble interminable y la rutina burocrática, y por otra, la televisión, el auto y el sexo, forman una combinación contradictoria. El trabajo obsesivo produce la locura, tanto como la pereza completa, pero con esta combinación se puede vivir.

Además, ambas actitudes contradictorias corresponden a una necesidad económica: el capitalismo del siglo XX se basa en el consumo de bienes y el uso de servicios al máximo, y también en el rutinario trabajo de conjunto.

Las consideraciones teóricas demuestran que el hedonismo radical no puede conducir a la felicidad, y explican por qué no puede hacerlo, dada la naturaleza humana, pero aun sin un análisis teórico, los datos disponibles muestran muy claramente que nuestra “busca de la felicidad” no produce bienestar. En nuestra sociedad somos claramente infelices: solitarios, angustiados, deprimidos, destructivos y dependientes: nos alegramos cuando podemos matar el tiempo que hemos ahorrado con tanto trabajo.

Hemos realizado el experimento social más grande para contestar a la pregunta: el placer (como experiencia pasiva opuesta al amor, el bienestar y la alegría activos) ¿puede ser una respuesta satisfactoria al problema de la existencia humana? Por primera vez en la historia la satisfacción del impulso del placer no sólo es privilegio de una minoría, sino que es factible para más de la mitad de la población. El experimento ya ha contestado la pregunta en forma negativa.

La segunda premisa psicológica de la época industrial (satisfacer el egoísmo individual produce armonía y paz, y se traduce en bienestar para todos) es igualmente errónea en el terreno teórico, y su falacia se demuestra con los datos observables. ¿Por qué es verdadero este principio, que sólo rechazó uno de los

grandes economistas clásicos, David Ricardo? El egoísmo se relaciona no sólo con mi conducta, sino con mi carácter. Significa que lo deseo todo para mí; que poseer y no compartir me da placer; que debo ser avaro, porque mi meta es tener, y que más soy cuanto más tengo; que debo sentir antagonismo a todos mis semejantes: a mis clientes a los que deseo engañar, a mis competidores a los que deseo destruir, a mis obreros a los que deseo explotar. Nunca puedo quedar satisfecho, porque mis deseos no tienen límite; debo envidiar a los que tienen más, y temer a los que tienen menos; pero debo reprimir estos sentimientos para presentarme (ante los otros y ante mí mismo) como el individuo sonriente, sincero, amable que todos simulan ser.

La pasión de tener debe producir una guerra de clases interminable. La pretensión de los comunistas de que su sistema pondrá fin a la guerra de clases al suprimir las clases, es una ficción, porque su sistema se basa en el principio de un consumo ilimitado como meta de la vida. Mientras todo el mundo desee tener más, se formarán clases, habrá guerra de clases, habrá una guerra internacional. *La avaricia y la paz se excluyen mutuamente.*

El hedonismo radical y el egotismo ilimitado no habrían surgido como principios orientadores de la conducta económica, de no haber ocurrido un cambio radical en el siglo XVIII. En la sociedad medieval, como en muchas otras sociedades muy desarrolladas y también en las primitivas, la conducta económica estuvo determinada por los principios éticos. Por ello, para la teología escolástica, categorías económicas como el precio y la propiedad privada formaban parte de una teología moral. Reconocemos que los teólogos encontraron fórmulas para adaptar su código moral a las nuevas demandas económicas (por ejemplo, las condiciones puestas por Santo Tomás de Aquino al concepto de “precio justo”); sin embargo, la conducta económica continuaba siendo *humana* y, por consiguiente, estaba sujeta a los valores de la ética humanista. En varias etapas, el capitalismo del siglo XVIII efectuó un cambio radical: la conducta económica se separó de la ética y de los valores humanos. En realidad, se supuso que la máquina económica era una entidad autónoma, independiente de las necesidades y de la voluntad humanas. Era un sistema que funcionaba solo, y obedecía a sus propias leyes. El sufrimiento de los obreros y la quiebra de un número cada vez mayor de empresas pequeñas en bien del desarrollo de las empresas mayores era una necesidad económica que podía lamentarse, pero que debía aceptarse como resultado de una ley natural.

El desarrollo de este sistema económico ya no quedó determinado por la pregunta: *¿Qué es bueno para el hombre?*, sino la pregunta: *¿Qué es bueno para el desarrollo del sistema?* Se trataba de ocultar lo enconado de este conflicto suponiendo que lo que era bueno para el desarrollo del sistema (o aun para una sola gran empresa) también era bueno para la gente. Esta interpretación se vio reforzada por una interpretación subsidiaria: que las cualidades mismas que el sistema requería de los seres humanos (egotismo, egoísmo y avaricia) eran innatas a la naturaleza humana; por ello, no sólo el sistema, sino la misma naturaleza humana las fomentaba; se suponía que las sociedades en que no existía el egotismo, el egoísmo y la avaricia, eran “primitivas”, y sus habitantes eran como “niños”. La gente se negó a reconocer que estos rasgos que habían dado el ser a la sociedad industrial no eran impulsos naturales, sino *producto* de las circunstancias sociales.

No es menos importante este factor: la relación de la gente con la naturaleza se volvió muy hostil. Por ser “caprichos de la naturaleza”, que por las condiciones mismas de nuestra existencia estamos dentro de la naturaleza, y porque con el don de nuestra razón la trascendemos, hemos tratado de resolver nuestro problema existencial renunciando a la visión mesiánica de la armonía entre la humanidad y la naturaleza, y al conquistar a la naturaleza, al transformarla para nuestros fines, su conquista se ha convertido, cada vez más, en equivalente de destrucción. Nuestro espíritu hostil y de conquista nos ciega al hecho de que los recursos naturales tienen límites Y pueden agotarse, y que la naturaleza luchará contra la rapacidad humana. La sociedad industrial desprecia la naturaleza, todas las cosas que no están hechas por máquinas, y los pueblos que no son fabricantes de máquinas (las razas no blancas, con las recientes excepciones de Japón y China). Hoy día la gente se siente atraída por los objetos mecánicos, por el poder de las máquinas, por lo que no tiene vida, y cada vez más por la destrucción.

LA NECESIDAD ECONÓMICA DE UN CAMBIO

HUMANO

Hasta ahora, el argumento que hemos expuesto aquí dice que los rasgos de carácter engendrados por nuestro sistema socioeconómico, o por nuestra manera de vivir, son patógenos y a la larga enferman al individuo y, por consiguiente, a la sociedad. Sin embargo, hay un segundo argumento, desde un punto de vista enteramente distinto, en favor de procurar cambios psicológicos profundos en el Hombre como alternativa a una catástrofe económica y ecológica. Se encuentra en dos informes encargados por el Club de Roma, uno a D. H. Meadows *et al*, y otro a M. D. Mesarovic y E. Pestel[1]. Ambos informes se refieren a las tendencias tecnológicas, económicas y demográficas en escala mundial. Mesarovic y Pestel concluyen que sólo unos cambios tecnológicos y económicos radicales de nivel mundial, que se apliquen según un plan maestro, pueden "evitar una catástrofe mundial definitiva". Los datos que ofrecen como prueba de su tesis se basan en la investigación más universal y sistemática realizada hasta ahora. (Su libro tiene ciertas ventajas metodológicas sobre el informe de Meadows; pero este estudio, anterior, exige cambios económicos más radicales aún como alternativa a una catástrofe). Mesarovic y Pestel concluyen, además, que estos cambios económicos sólo son posibles «*si ocurren cambios fundamentales de los valores y las actitudes del hombre* (o, como yo los llamaría, de la orientación del carácter humano) *como una nueva ética y una nueva actitud hacia la naturaleza*» (las cursivas son mías). Lo que ellos dicen confirma lo que otros afirmaron antes y después de que su informe fue publicado: una nueva sociedad es posible sólo si, en el proceso de desarrollarla, también se forma un nuevo ser humano, o en términos más modestos, si ocurre un cambio fundamental de la estructura de carácter del Hombre contemporáneo.

Por desgracia, los dos informes fueron escritos con el espíritu cuantitativo, abstracto e impersonal tan característico de nuestra época. Además, descuidan completamente todos los factores políticos y sociales, sin los que no puede haber un plan realista. Sin embargo, presentan datos valiosos, y por primera vez se refieren a la situación económica de toda la especie humana, a sus posibilidades Y a sus peligros. Su conclusión (es necesaria una nueva ética y una nueva actitud hacia la naturaleza) resulta tanto más valiosa cuanto que es opuesta a sus premisas filosóficas.

En el otro extremo de la escala se encuentra E. F. Schumacher, quien también

es economista, pero al mismo tiempo humanista radical. Su demanda de un cambio humano radical se basa en dos argumentos: nuestro actual orden social nos enferma; sufriremos una catástrofe económica a menos que cambiemos radicalmente nuestro sistema social.

La necesidad de un profundo cambio humano no sólo es una demanda ética o religiosa, ni sólo una demanda psicológica que impone la naturaleza patógena de nuestro actual carácter social, sino que también es una condición para que sobreviva la especie humana. Vivir correctamente ya no es sólo una demanda ética o religiosa. Por primera vez en la historia, *la supervivencia física de la especie humana depende de un cambio radical del corazón humano*. Sin embargo, esto sólo será posible hasta el grado en que ocurran grandes cambios sociales y económicos que le den al corazón humano la oportunidad de cambiar y el valor y la visión para lograrlo.

¿HAY UNA ALTERNATIVA PARA EVITAR LA CATÁSTROFE?

Todos los datos mencionados aquí han sido publicados y son bien conocidos. Lo casi increíble es que no se haya hecho un verdadero esfuerzo por evitar lo que parece un decreto final del destino. Aunque en la vida privada nadie, excepto un loco, permanecería pasivo ante una amenaza a su existencia, los encargados de los asuntos públicos prácticamente no hacen nada, y los que les han confiado su destino les permiten continuar inactivos.

¿Es posible que hayamos perdido el más fuerte de todos los instintos, el de conservación? Una de las explicaciones más obvias es que los gobernantes hacen muchas cosas que les permiten fingir que están actuando eficazmente para evitar una catástrofe: sus interminables conferencias, sus resoluciones y conversaciones sobre desarme causan la impresión de que los problemas se han identificado y que están haciendo algo para resolverlos. Sin embargo, no hacen

nada realmente importante; pero gobernantes y gobernados anestesian sus conciencias y su voluntad de sobrevivir, aparentando que conocen el camino y que avanzan en la dirección correcta.

Otra explicación es que el egoísmo que genera el sistema hace que los gobernantes antepongan su éxito personal a su responsabilidad social. Ya no nos sorprende cuando los dirigentes políticos y los "ejecutivos" de los negocios toman decisiones que parecen beneficiarlos, y que al mismo tiempo son nocivas y peligrosas para la comunidad. Desde luego, si el egoísmo es un pilar de la ética práctica contemporánea, ¿por qué habrían de actuar de otra manera? No parecen saber que la avaricia (como la sumisión) vuelve a la gente estúpida aun en lo que atañe a su verdadero interés, al interés de sus propias vidas y de las vidas de sus esposas y sus hijos (*cf*. J. Piaget, *El juicio moral del niño*). Al mismo tiempo, el público en general está tan egoístamente preocupado por sus asuntos particulares que presta muy poca atención a los problemas que trascienden el terreno personal.

Sin embargo, hay otra explicación más del debilitamiento de nuestro instinto de conservación: en la vida se requerirían cambios tan enormes que la gente prefiere una catástrofe futura al sacrificio que tendría que hacer hoy día. La descripción que hace Arthur Koestler de algo que le ocurrió durante la Guerra Civil Española es un ejemplo notable de esta actitud común: Koestler se encontraba en una cómoda quinta de un amigo cuando le informaron que avanzaban las tropas de Franco; sin duda llegarían durante la noche, y muy probablemente lo asesinarían; podía salvar su vida huyendo, pero la noche era fría y lluviosa, y la casa tibia y cómoda. Se quedó, fue hecho prisionero, y casi milagrosamente salvó su vida muchas semanas después gracias a los esfuerzos de algunos amigos periodistas. Así también se comportan los que prefieren arriesgarse a morir a soportar un examen que podría revelar una enfermedad grave, la cual requeriría una gran operación quirúrgica.

Además de esta explicación de la fatal pasividad humana en cuestiones de vida o muerte, hay otra, que es una de mis razones para escribir este libro. Me. refiero al concepto de que no tenemos otras alternativas que los modelos del capitalismo cooperativista, el socialismo socialdemócrata o soviético, o un "fascismo (tecnocrático) con una cara sonriente". La difusión de este concepto se debe a que hemos hecho muy pocos esfuerzos por estudiar la posibilidad de crear modelos sociales enteramente nuevos y de experimentar con éstos. Desde luego, mientras los problemas de la reconstrucción social, aunque sólo sea

parcialmente, no preocupen a nuestros mejores científicos y técnicos, nos faltará imaginación para crear alternativas nuevas y realistas.

El fin principal de este libro es analizar los dos modos básicos de la existencia: *tener y ser*. En el Capítulo I presento algunas observaciones "a primera vista" relativas a la diferencia entre estos dos modos. En el Capítulo II muestro la diferencia, tomando varios ejemplos de la vida diaria que los lectores fácilmente podrán relacionar con su experiencia personal. En el Capítulo III presento los modos de tener y de ser que aparecen en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, y en los escritos del maestro Eckhart. En los capítulos siguientes me remito al problema más difícil: el análisis de la diferencia entre tener y ser, e intento sacar conclusiones teóricas basadas en datos empíricos. Hasta este punto, el libro trata principalmente de los aspectos individuales de los dos modos básicos de la existencia, pero en los capítulos finales me refiero a la importancia de estos modos en la formación de un Hombre Nuevo y de una Sociedad Nueva, y estudio las posibilidades de ofrecer alternativas al individuo enfermo y débil, y al catastrófico desarrollo socioeconómico del mundo.

PRIMERA PARTE

LA DIFERENCIA ENTRE TENER Y SER

I. UNA PRIMERA OJEADA

LA IMPORTANCIA DE LA DIFERENCIA ENTRE TENER Y SER

LA ALTERNATIVA entre *tener* que se opone a *ser*, no atrae al sentido común. Parece que *tener* es una función normal de la vida: para vivir, debemos tener cosas. Además, debemos tenerlas para gozarlas. En una cultura cuya meta suprema es tener (cada vez más), y en la que se puede decir de alguien que "vale un millón de dólares[2]", ¿cómo puede haber una alternativa entre tener y ser? Al contrario, parece que la misma esencia de ser consiste en tener; y si el individuo no *tiene* nada, no *es* nadie.

Sin embargo, los grandes Maestros de la Vida han considerado la alternativa entre tener y ser como el punto más importante de sus respectivos sistemas. Buda enseña que para alcanzar la etapa más elevada del desarrollo humano, no debemos anhelar posesiones. Jesucristo enseña: «Porque cualquiera que quisiera salvar su vida, la perderá; y cualquiera que perdiere su vida por causa de mí, éste la salvará. Porque ¿qué aprovecha al hombre, si se granjeara todo el mundo, y se pierda él a sí mismo, o corra peligro de sí?» (San Lucas 9:24-25). El Maestro Eckhart enseñó que no tener nada y permanecer abierto y "vacío", no permitir al ego ser un estorbo en nuestro camino, es la condición para lograr salud y fuerza espiritual. Marx enseñó que el lujo es un defecto, tanto como la pobreza, y que

nuestra meta debe consistir en *ser* mucho, y no en *tener* mucho. (Me refiero aquí al verdadero Marx, al humanista radical, y no a la falsificación vulgar que presenta el comunismo soviético).

Durante muchos años he estado profundamente impresionado por esta distinción, y he buscado su base empírica estudiando concretamente individuos y grupos, mediante el método psicoanalítico. Lo que he observado me lleva a concluir que esta distinción, junto con la del amor a la vida y el amor a la muerte, representa el problema más crucial de la existencia. Los datos empíricos, antropológicos y psicoanalíticos, tienden a demostrar que *tener y ser son dos modos fundamentales de la experiencia, las fuerzas que determinan la diferencia entre los caracteres de los individuos y los diversos tipos de caracteres sociales.*

EJEMPLOS EN VARIAS EXPRESIONES POÉTICAS

Como introducción para comprender la diferencia entre los modos de tener y ser de la existencia, usaré como ejemplos dos poemas de contenido similar que el extinto D. T. Suzuki cita en *Lectures on Zen Budhism*. Uno es el haikai del poeta japonés Basho (1644-1694); el otro poema es de un poeta inglés del siglo XIX, Tennyson. Cada poeta describe una experiencia similar: su reacción ante una flor que ve durante un paseo. El verso de Tennyson dice así:

> Flor en el muro agrietado,
> te corté de las grietas.
> Te tomo, con raíces y todo, en la mano.
> Florecilla… si yo pudiera comprender
> lo que eres, con raíces y todo lo demás,
> sabría qué es Dios y qué es el hombre.

Traducido al español, el haikai de Basho dice más o menos así:

> Cuando miro atentamente
> ¡veo florecer la *nazuna*
> en la cerca!

La diferencia es notable. Tennyson reacciona ante la flor con el deseo de *tenerla*. La "corta" con "raíces y todo". Termina haciendo una especulación intelectual sobre la posible utilidad de la flor para comprender la naturaleza de Dios y del hombre, pero la flor muere como resultado de su interés por ella. Tennyson, como lo vemos en su poema, puede compararse con el científico occidental que busca la verdad desmembrando la vida.

La reacción de Basho ante la flor es enteramente distinta. No desea arrancarla, ni aun tocarla. Sólo "la mira atentamente para verla". Ésta es la descripción de Suzuki:

> Es probable que Basho paseara por una vereda en el campo cuando advirtió algo casi escondido en una cerca. Al aproximarme más, miró atentamente, y descubrió que sólo era una minúscula planta silvestre, generalmente no advertida por los transeúntes. Es un hecho sencillo, descrito en el poema, y el sentimiento específicamente poético sólo se expresa, quizás, en las dos últimas sílabas con lo que en japonés se denomina kana. Esta partícula, frecuentemente vinculada con el nombre, con el adjetivo o con el adverbio, expresa cierto sentimiento de admiración o elogio, o tristeza o alegría, y a veces puede traducirse apropiadamente con los signos de admiración. Este haikai termina con este signo.

Parece que Tennyson, en cambio, necesitaba poseer la flor para comprender a la gente y a la naturaleza, y al *tenerla*, mató a la flor. Basho deseaba *ver*, y no sólo observar la flor, sino identificarse con ésta y permitirle vivir. La diferencia entre Tennyson y Basho queda plenamente explicada en este poema de Goethe:

> *Descubrimiento*

Me paseaba por el bosque
completamente solo,
y no pensaba
buscar nada.

Vi en la sombra
una florecilla
brillante como las estrellas,
como unos bellos ojos.

Sentí deseo de cortarla,
pero me dijo suavemente:
¿deseas que me marchite
y muera?

La tomé
con raíces y todo
y la llevé al jardín
de una bella casa,

y la planté de nuevo
en un lugar tranquilo
donde ahora ha crecido
y florece.

Caminando sin ningún propósito, Goethe se siente atraído por una florecilla brillante. Siente el mismo impulso que Tennyson: cortarla, pero a diferencia de Tennyson, Goethe advierte que esto significaría matarla. Para Goethe, la flor está tan viva que le habla; y resuelve el problema en forma diferente de Tennyson o Basho. Toma la flor "con raíces y todo" y la planta de nuevo para no matarla. Goethe se encuentra, por decirlo así, entre Tennyson y Basho. Para él, en el momento crucial, la fuerza de la vida resulta más poderosa que la fuerza de la pura curiosidad intelectual. Huelga decir que en este bello poema Goethe expresa el meollo de su concepto de investigación de la naturaleza.

La relación de Tennyson con la flor es según el modo de tener o poseer: no

una posesión material, sino del conocimiento. La relación de Basho y de Goethe con la flor es según el modo de ser, el modo de existencia en que no se tiene nada ni se *anhela tener* algo, sino que se goza empleando productivamente las facultades, *identificándose* con el mundo.

Goethe, el gran amante de la vida, uno de los más notables enemigos del desmembramiento humano y de la mecanización, en muchos poemas expresó el modo de ser, opuesto al de tener. Su *Fausto* es una descripción dramática del conflicto entre ser y tener (esto último representado por Mefistófeles), y en el siguiente poema breve expresa la cualidad de ser con la mayor simplicidad:

La propiedad

Sé que nada me pertenece
sino el pensamiento
que sin grilletes
fluye de mi alma,
y todo momento favorable
que el destino clemente
me permite gozar profundamente.

La diferencia entre ser y tener no es esencialmente la misma que hay entre Oriente y Occidente. La diferencia está, antes bien, entre una sociedad interesada principalmente en las personas, y otra interesada en las cosas. La orientación de tener es característica de la sociedad industrial occidental, en que el afán de lucro, fama y poder se han convertido en el problema dominante de la vida. Las sociedades menos enajenadas (como la sociedad medieval, los indios zuni, las sociedades tribales africanas que no se han visto afectadas por la idea del "progreso" moderno) tienen sus propios Bashos. Quizá después de unas cuantas décadas de industrialización, los japoneses producirán un Tennyson. No es que el Hombre occidental no pueda comprender plenamente los sistemas orientales, como el budismo zen (como creía Jung), sino que el Hombre moderno no puede comprender el espíritu de una sociedad que no está centrada en la propiedad y en la codicia. Desde luego, los escritos del Maestro Eckhart (tan difíciles de comprender como los de Basho o el zen) y de Buda sólo son dos dialectos del mismo idioma.

CAMBIOS IDIOMÁTICOS

Cierto cambio del hincapié en tener y ser resulta obvio en el creciente uso de sustantivos y en el empleo cada vez menos frecuente de verbos en los idiomas occidentales en los últimos siglos.

Un sustantivo es la denotación adecuada de una cosa. Puedo decir que *tengo* cosas: por ejemplo, que *tengo* una mesa, una casa, un libro, un auto. La denotación adecuada de una *actividad*, de un proceso, es un verbo: por ejemplo, soy amo, deseo, odio, etc. Sin embargo, cada vez más frecuentemente una actividad se expresa como *tener*; esto es, se usa un sustantivo en vez de un verbo; pero expresar una actividad mediante el verbo tener en relación con un nombre es valerse mal del idioma, porque los procesos y las actividades no pueden poseerse, sólo realizarse.

Observaciones antiguas: Du Marais-Marx

Las consecuencias nefastas de esta confusión se reconocieron en el siglo XVIII. Du Marais planteó con mucha precisión el problema en su obra póstuma *Les veritables principes de la grammaire* (1769). Escribió: «En el ejemplo, *tengo un reloj, tengo* debe entenderse en su sentido propio; pero si afirmo tengo una idea, tengo sólo se dice de manera imitativa. Es una expresión prestada. *Tengo una idea* significa *pienso, concibo algo de esta manera o de esta otra*. *Tengo ganas* significa *deseo*, etc.» (le agradezco al Dr. Noam Chomsky la referencia a Du Marais).

Un siglo después de que Du Marais observó el fenómeno de la sustitución de nombres por verbos, Marx y Engels se refirieron al mismo problema, pero en forma más radical, en *La sagrada familia*. En su “Crítica crítica” a Edgar Bauer hay un ensayo pequeño, pero importante, sobre el amor, en el que se hace referencia a la siguiente afirmación de Bauer: «El amor… es un dios cruel que,

como toda deidad, aspira a adueñarse del hombre, en su totalidad y no se da por satisfecho hasta que éste no le ha sacrificado no solamente su alma sino también su yo físico. Su culto es la pasión, y el punto culminante de este culto el sacrificio de sí mismo, el suicidio».

Marx y Engels comentan: Bauer «convierte al amor en un "dios", y no en un dios cualquiera, sino en un "dios cruel", haciendo del *hombre enamorado*, del amor del *hombre*, el hombre *del amor*, para lo cual separa al "*amor*" del hombre como un ser aparte». Marx y Engels señalan aquí el factor decisivo en el uso del sustantivo en vez del verbo. El sustantivo "amor", que sólo es una abstracción de la actividad de amar, se convierte en algo distinto del hombre. El amante se vuelve el hombre del amor. El amor se convierte en un dios, en un ídolo en que el hombre proyecta su amor; en este proceso de enajenación deja de sentir amor, y sólo está en contacto con su capacidad de amar por su sometimiento al dios del amor. Ha dejado de ser una persona activa que siente; se vuelve un adorador enajenado de un ídolo, y se siente perdido cuando no está en contacto con su ídolo.

Uso contemporáneo

Durante 200 años desde Du Marais, esta tendencia a sustituir los sustantivos por verbos ha aumentado en una proporción que él difícilmente podría haber imaginado. Éste es un ejemplo típico, aunque levemente exagerado, del lenguaje actual. Una persona que busca la ayuda del psicoanalista inicia la conversación con la siguiente frase: «Doctor, tengo una preocupación; *tengo* insomnio. *Tengo* una casa bonita, hijos hermosos y un matrimonio feliz, pero *tengo* muchas preocupaciones». Hace algunas décadas, en vez de "*tengo* una preocupación", el pariente probablemente habría dicho: "Estoy preocupado"; en vez de "*tengo* insomnio", "*no puedo* dormir"; en vez de "*tengo* un matrimonio feliz", habría dicho "*soy* feliz en mi matrimonio".

El modo de hablar más reciente indica el alto grado de enajenación

prevaleciente. Al decir “*tengo* una preocupación”, en vez de “me *siento* preocupado”, se elimina la experiencia subjetiva: el *yo* de la experiencia se ve remplazado por la posesión. Transformo mi sentimiento en algo que poseo: la preocupación; pero “preocuparse” es una expresión abstracta que se aplica a todo tipo de dificultades. No puedo *tener* una preocupación, porque no la puedo poseer; sin embargo, ésta puede poseerme. Es decir, transformo mi *yo* en “una preocupación” y soy poseído por mi creación. Esta manera de hablar revela una alienación oculta, inconsciente.

Desde luego, se puede alegar que el insomnio es un síntoma físico, como el dolor de garganta o de muelas, y que por consiguiente es legítimo afirmar que se *tiene* insomnio, como se dice que se *tiene* un dolor de garganta. Sin embargo, hay una diferencia: un dolor de garganta o de muelas es una sensación corporal más o menos intensa, pero tiene poca calidad psíquica. Se puede *tener* un dolor de garganta porque se tiene una garganta, o un dolor de muelas porque se tienen muelas. Al contrario, el insomnio no es una sensación corporal, sino un estado mental, el de no poder dormir. Si hablo de “tener insomnio” en vez de decir “no puedo dormir”, revelo mi deseo de eliminar la experiencia de angustia, inquietud, tensión, que me impide dormir, y tratar el fenómeno mental *como si fuera* un síntoma corporal.

Veamos otro ejemplo: carece de sentido decir: “tengo un gran amor”. El amor no es algo que se pueda tener, sino un *proceso*, una actividad interior a la que se está sujeto. Puedo amar puedo *estar* enamorado, pero al amar, no *tengo*… nada. De hecho, cuanto menos tenga, más puedo amar.

EL ORIGEN DE LOS TÉRMINOS

“Tener” es una expresión engañosamente sencilla. Todo ser humano *tiene* algo: un cuerpo[3], ropas, casa, y el hombre y la mujer modernos tienen un auto, una televisión, una lavadora, etc. Es virtualmente imposible vivir sin tener algo.

¿Por qué, pues, tener constituye un problema? Sin embargo, la historia lingüística de “tener” indica que esta palabra es un problema. A los que creen que tener constituye la categoría más natural de la existencia humana puede sorprenderles enterarse de que en muchos idiomas no hay palabra que signifique “tener”. Por ejemplo, en hebreo “yo tengo” debe expresarse en la forma indirecta *jesh li* (“es para mí”). De hecho, predominan los idiomas que expresan la posesión de esta manera, y no con “tener”. Es interesante observar que en el desarrollo de muchas lenguas la construcción “es para mí” más tarde se transforma en “tengo”; pero como señaló Emile Benveniste, la evolución no ocurre en la dirección inversa[4]. Este hecho sugiere que la palabra *tener* se desarrolló en relación con la propiedad privada, y ésta no existe en las sociedades en que la propiedad es predominantemente funcional; esto es, una posesión sólo sirve para usarse. Los futuros estudios sociolingüísticos deberán decidir si esta hipótesis resulta válida y hasta qué grado.

Tener parece un concepto relativamente sencillo, pero *ser* constituye una forma muy complicada y difícil. “Ser” se usa de diferentes maneras: 1) Como cópula: como en “yo soy alta”, “yo soy blanco”, “yo soy pobre”, o sea, una denotación gramatical de identidad (en muchos idiomas no se usa la palabra “ser” en este sentido; en español se distinguen las cualidades permanentes que pertenecen a la esencia del sujeto con el verbo *ser*, y las cualidades contingentes que no son esenciales con el verbo *estar*); 2) Como forma pasiva de un verbo: por ejemplo, “soy golpeado” significa que soy objeto de la actividad de otra persona, y no el sujeto de mi actividad, como en “golpeo”; 3) Con el significado existir: como Benveniste mostró, “ser” cuando significa existir es un término diferente de “ser” como cópula que expresa identidad: «Las dos palabras han coexistido y aún pueden coexistir, aunque son totalmente distintas».

El estudio de Benveniste arroja una nueva luz sobre el significado de “ser” como verbo por su propio derecho, y no como cópula. “Ser”, en las lenguas indoeuropeas, se expresa con la raíz es, que significa “existir, encontrarse en la realidad”. Existencia y realidad se definen como “lo auténtico, consistente, verdadero”. (En sánscrito, *sant* significa “existente”, “un bien verdadero”, “verdad”; el superlativo *Sattama*, significa “lo mejor”). “Ser” en su raíz etimológica significa, pues, más que una afirmación de identidad entre el sujeto y el atributo. Es más que un término *descriptivo* de un fenómeno. Denota la realidad de la existencia de lo que es o quien es; afirma la autenticidad y la

verdad (de él, de ella, de ello). Al afirmar que alguien o algo es, nos referimos a la esencia de la persona o de la cosa, y no a su apariencia.

Este examen preliminar del significado de tener y ser nos lleva a estas conclusiones:

1. Con ser o tener no me refiero a ciertas cualidades o propiedades de un sujeto en afirmaciones como éstas: “Tengo un auto” o “soy blanco” o “soy feliz”. Me refiero a dos modos fundamentales de existencia, a dos tipos distintos de orientación ante el yo y ante el mundo, a dos tipos distintos de estructura del carácter cuyo predominio respectivo determina la totalidad del pensamiento, de los sentimientos y de los actos de la persona.

2. En el modo de existencia de tener, mi relación con el mundo es de posesión y propiedad, deseo convertir en mi propiedad todo el mundo y todas las cosas, incluso a mí mismo.

3. En el modo de existencia de ser, debemos identificar dos formas de ser. Una se opone a *tener*, como se ilustra en la afirmación de Du Marais, y significa una relación viva y auténtica con el mundo. La otra forma de ser se opone a la *apariencia* y se refiere a la verdadera naturaleza, a la verdadera realidad de una persona o cosa que se opone a las apariencias engañosas, como se ilustra en la etimología de ser (Benveniste).

LOS CONCEPTOS FILOSÓFICOS DE SER

La discusión del concepto de ser resulta más complicada, porque “ser” ha sido tema de miles de libros filosóficos, y “¿qué es ser?” ha sido una de las preguntas críticas de la filosofía occidental. El concepto de ser se tratará aquí desde el punto de vista antropológico y psicológico, pero la discusión filosófica, desde luego, también se relaciona con el problema antropológico. Como hasta una breve presentación del desarrollo del concepto de ser en la historia de la filosofía, desde los presocráticos hasta la filosofía moderna, rebasa los límites de este libro, sólo mencionaré un punto crítico: el concepto de *proceso, actividad y*

movimiento como elemento de ser. Como ha señalado George Sirnmel, la idea de ser implica un cambio, significa *devenir*, y tiene sus dos representantes más grandes y más firmes en el inicio y en el cenit de la filosofía occidental: en Heráclito y en Hegel.

Afirmar que ser constituye una sustancia permanente, intemporal e inmutable, y que es lo opuesto a devenir, como lo expresaron Parménides, Platón y los escolásticos "realistas", sólo tiene sentido basándose en la noción idealista de que el pensamiento (idea) es la realidad última. Si la *idea* de amar (en el sentido platónico) es más real que la experiencia de amar, se puede decir que el amor como idea es permanente e inmutable; pero cuando nos basamos en la realidad de los seres humanos que existen, aman, odian y sufren, entonces no existe un ser que al mismo tiempo no se transforme y cambie. Las estructuras vivas sólo pueden existir si se transforman y cambian. El cambio y el desarrollo son cualidades inherentes al proceso vital.

El radical concepto de la vida de Hegel y Heráclito como proceso y no como sustancia tiene un paralelo en el mundo oriental, en la filosofía de Buda. No hay lugar en el pensamiento budista para el concepto de sustancia permanente y durable, ni para las cosas ni para el yo. Nada es real, sino los procesos[5]. El pensamiento científico contemporáneo ha producido un renacimiento de los conceptos filosóficos del pensamiento del proceso al descubrirlos y aplicarlos a las ciencias naturales.

TENER Y CONSUMIR

Antes de examinar algunos ejemplos sencillos de los modos existenciales de tener y de ser, debo mencionar otra manifestación de tener: *incorporar*. Incorporar una cosa, por ejemplo, comiendo o bebiendo, es una forma arcaica de poseerla. En cierto momento de su desarrollo, el niño tiende a meterse en la boca las cosas que desea. Así el niño toma posesión, cuando su desarrollo corporal

aún no le ofrece otras formas de dominar sus posesiones. Descubrimos la misma relación entre incorporación Y posesión en muchas formas de canibalismo. Por ejemplo, al comerme a otro ser humano, adquiero sus poderes (el canibalismo puede ser el equivalente mágico de adquirir esclavos); al comerme el corazón de un hombre valiente, adquiero su valor; al comerme un animal totémico, adquiero la sustancia divina que el animal totémico simboliza.

Desde luego, la mayoría de los objetos no pueden ser incorporados físicamente (aunque fuera así, se perderían de nuevo en el proceso de eliminación); pero también hay una incorporación *simbólica* y *mágica*. Si creo que he incorporado la imagen de Dios, de un padre o de un animal, ésta no me puede ser arrancada ni eliminada. Devoro el objeto simbólicamente, y creo en su presencia simbólica dentro de mí. Por ejemplo, Freud explicó el superego afirmando que era la suma total introyectada de las prohibiciones y las órdenes del padre. Una autoridad, una institución, una idea, una imagen pueden introyectarse de la misma manera: las *tengo* eternamente protegidas en mis entrañas, por decirlo así ("introyección" e "identificación" a menudo se usan como sinónimos, pero es difícil determinar si realmente constituyen el mismo proceso. De cualquier manera, la palabra "identificación" no debe usarse descuidadamente cuando se quiere hablar de imitación o subordinación).

Hay muchas otras formas de incorporación que no se relacionan con las necesidades fisiológicas y que, por ello, no son limitadas. La actitud inherente al *consumismo* es devorar todo el mundo. El consumidor es el eterno niño de pecho que llora reclamando su biberón. Esto es obvio en los fenómenos patológicos, como el alcoholismo y la adicción a las drogas. Evidentemente, destacamos estas adicciones porque sus efectos afectan las obligaciones sociales de la persona adicta. Fumar compulsivamente no se critica, porque, aun cuando también es una adicción, no modifica las funciones sociales del fumador, sino posiblemente "sólo" la duración de su vida.

Más adelante en este libro estudiaremos otras formas del *consumismo* cotidiano. Aquí sólo señalaré que, en lo que al ocio se refiere, los automóviles, la televisión, los viajes y el sexo son los principales objetos del *consumismo* actual, y aunque los denominamos actividades de los momentos de ocio, sería mejor llamarlos *pasividades* de los momentos de ocio.

En resumen, consumir es una forma de tener y quizá la más importante en las actuales sociedades industriales ricas. Consumir tiene cualidades ambiguas: alivia la angustia, porque lo que tiene el individuo no se lo pueden quitar; pero

también requiere consumir más, porque el consumo previo pronto pierde su carácter satisfactorio. Los consumidores modernos pueden identificarse con la fórmula siguiente: *yo soy = lo que tengo y lo que consumo*.

II. TENER Y SER EN LA EXPERIENCIA COTIDIANA

Como la sociedad en que vivimos se dedica a adquirir propiedades y a obtener ganancias, rara vez vemos una prueba del modo de existencia de ser, y la mayoría considera el modo de tener como el modo más natural de existir, y hasta como el único modo aceptable de vida. Esto hace especialmente difícil comprender la naturaleza del modo de ser, y hasta entender que *tener* sólo es una de las posibles orientaciones. Sin embargo, estos dos conceptos están enraizados en la experiencia humana. Ninguno debe ni puede examinarse de manera puramente abstracta e intelectual; ambos se reflejan en nuestra vida cotidiana y deben tratarse concretamente. Los siguientes ejemplos bastante sencillos de cómo tener y ser aparecen en la vida cotidiana pueden ayudar a los lectores a comprender estos dos modos de existir.

EL APRENDIZAJE

En el modo de existencia de tener los estudiantes asisten a clases, escuchan las palabras del maestro y comprenden su estructura lógica y su significado. De la mejor manera posible, escriben en sus cuadernos de apuntes todas las palabras que escuchan; así más tarde podrán aprender de memoria sus notas y ser aprobados en el examen; pero el contenido no pasa a ser parte de su sistema

individual de pensamiento, ni lo enriquece ni lo amplía. En vez de ello, los alumnos transforman las palabras que oyen en conjuntos fijos de pensamientos o teorías, y las almacenan. Los estudiantes y el contenido de las clases continúan siendo extraños entre sí, pero cada estudiante pasa a ser propietario de un conjunto de afirmaciones hechas por alguien (que las creó o las tomó de otra fuente).

En el modo de tener, los estudiantes sólo tienen una meta: retener lo "aprendido". Con este fin lo depositan firmemente en su memoria, o lo guardan cuidadosamente en sus notas. No deben producir ni crear algo nuevo. De hecho, los individuos del tipo de *tener* se sienten perturbados por las ideas o los pensamientos nuevos acerca de una materia, porque lo nuevo los hace dudar de la suma fija de información que poseen. Desde luego, para quien tener es la forma principal de relacionarse con el mundo, las ideas que no puede definir claramente (o redactar) le causan temor, como cualquier cosa que se desarrolla y cambia y que no puede controlarse.

En el modo de ser, el proceso de aprender es de una calidad enteramente distinta para los estudiantes en su relación *con* el mundo. En primer lugar, no asisten a las clases, ni aun a la primera clase, con la mente en blanco. De antemano han pensado en los problemas que se tratan en las clases, y tienen en mente ciertas cuestiones y problemas propios. Se han ocupado del tema, y les interesa. En vez de ser recipientes pasivos de las palabras y de las ideas, escuchan, *oyen*, y lo que es más importante, *captan* y *responden* de manera productiva y activa. Lo que escuchan estimula la actividad de su pensamiento. En su mente surgen nuevas preguntas, nuevas ideas y perspectivas. Para ellos oír es un proceso vital. Escuchan con interés lo que dice el maestro, y espontáneamente le dan vida a lo que oyen. No sólo adquieren conocimientos que pueden llevar a casa y recordar. El estudiante se siente afectado y cambia: es distinto después de la clase. Desde luego, este modo de aprender sólo puede existir si la clase ofrece material estimulante. En el modo de ser, la charla vacía no ayuda, y en estas circunstancias, en el modo de ser, los estudiantes descubren que es preferible no oír, y concentrarse en sus propios pensamientos.

Por lo menos de paso debemos referimos a la palabra "interés", que en el lenguaje común se ha vuelto una expresión pálida y desgastada. Sin embargo, su significado esencial se encuentra en su raíz latina: "*inter-esse*; estar en [o] entre". Este interés activo se expresaba en el inglés antiguo con el verbo "to list" (adjetivo, *listy*; adverbio, *listily*). En el inglés moderno, "to list" sólo se usa en el

sentido espacial: “A ship lists” (un barco se inclina a la banda); el significado original en el sentido psíquico sólo queda en la forma negativa “listless” (indiferente). “To list” en una época significó “esforzarse activamente” o “estar genuinamente interesado”. La raíz es la misma que la de “lust” (codicia), pero “to list” no es una codicia que *arrastra*, sino *un interés o esfuerzo activo y libre*. “To list” es una, de las expresiones básicas del autor anónimo (de mediados del siglo XIV) de *The Cloud of Unknowing* (Evelyn Underhill, ed.). Que el lenguaje sólo haya conservado la palabra en su sentido negativo es característico del cambio de espíritu de la sociedad desde el siglo XIII hasta el XX.

LA MEMORIA

La memoria puede ejercerse en el modo de tener y en el de ser. Lo más importante para la diferencia entre las dos formas de recordar es el *tipo* de relación que se hace. En el modo de tener, recordar es una relación enteramente *mecánica*, como cuando la relación entre una palabra y la siguiente está firmemente establecida por la frecuencia con que aparece; o las relaciones pueden ser puramente *lógicas*, como la relación entre los opuestos, o entre conceptos convergentes, o de tiempo, espacio, tamaño, color, o dentro de un sistema dado de pensamiento.

En el modo de ser, se recuerdan *activamente* las palabras, las ideas, las escenas, las pinturas, la música; o sea, se relaciona un dato sencillo que se recuerda con muchos otros datos con los que éste tiene relación. En el caso de ser, las relaciones no son mecánicas ni puramente lógicas, sino vitales. Un concepto se relaciona con otro mediante un acto productivo de pensar (o sentir) que se realiza cuando se busca la palabra exacta. Un ejemplo sencillo: si asocio la palabra “dolor” o “aspirina” con “dolor de cabeza”, me refiero a una asociación lógica y tradicional; pero si asocio la palabra “tensión” o “ira” con “dolor de cabeza”, relaciono el dato con sus posibles consecuencias, y obtengo

este conocimiento estudiando el fenómeno. Este último tipo de memoria constituye en sí un acto de pensamiento productivo. El ejemplo más notable de este tipo de memoria vital es “la asociación libre” descubierta por Freud.

Los que no se sienten inclinados a almacenar datos reconocen que su memoria, para funcionar bien, necesita un *interés* poderoso e inmediato. Por ejemplo, se sabe de individuos que recordaron palabras de una lengua extranjera aunque hace mucho la habían olvidado, cuando tuvieron la necesidad vital de hacerlo. Por experiencia sé que, aunque no estoy dotado de muy buena memoria, recuerdo el sueño de alguien que he psicoanalizado dos semanas o cinco años antes, cuando de nuevo me enfrento y me concentro en toda la personalidad de ese paciente; pero, cinco minutos antes, en frío, por decirlo así, no puedo recordar ese sueño.

En el modo de ser, recordar implica dar vida a algo que vimos u oímos antes. Podemos ejercitar esta memoria productiva tratando de imaginar la cara de una persona o un panorama que vimos en el pasado. No somos capaces de recordar instantáneamente en ambos casos; debemos recrear el sujeto, darle vida en nuestros pensamientos. Este tipo de memoria no siempre es fácil; para recordar plenamente una cara o un panorama debemos haberlas observado con suficiente concentración. Cuando se logra plenamente esta manera de recordar, la persona cuya cara se recuerda es tan viva, el panorama recordado tan vívido, como si la persona o el panorama realmente se encontraran físicamente presentes.

En el modo de tener, cómo se recuerda una cara o un panorama se caracteriza por la manera como la mayoría de la gente reacciona ante una fotografía. Ésta sólo sirve para ayudar a la memoria a identificar a una persona o un panorama, y la reacción usual es afirmar: “Sí, éste es”, o “Sí, yo he estado allí”. La fotografía se convierte, para la mayoría de la gente, en una memoria *enajenada*.

El recuerdo que se confía al papel es otra forma de memoria enajenada. Cuando escribo lo que deseo recordar, estoy seguro de *tener* esa información, y no trato de grabármela en la memoria. Estoy seguro de mi posesión; pero cuando pierdo mis notas, también olvido la información. Pierdo mi capacidad de recordar, porque mi banco de memoria (mis notas) se ha convertido en una parte externalizada de mí.

Debido a la multitud de datos que en nuestra sociedad contemporánea necesitamos recordar, es inevitable tomar apuntes y recurrir a la información depositada en los libros; pero la tendencia a no ejercitar la memoria está alimentando más allá de toda proporción razonable. Se puede observar

fácilmente que cuando apuntamos las cosas disminuye nuestra capacidad de recordar: algunos ejemplos típicos pueden resultar útiles.

Un ejemplo cotidiano se advierte en las tiendas. Hoy día el empleado o la empleada de una tienda rara vez hacen de memoria una suma sencilla de dos o tres cantidades, sino que inmediatamente se vale de la máquina. El aula ofrece otro ejemplo. Los maestros pueden observar que los estudiantes que escriben cuidadosamente todas las palabras de una clase, muy probablemente comprenden y recuerdan menos que los alumnos que confían en su capacidad de comprender y, por consiguiente, de recordar al menos lo esencial. Además, los músicos saben que los que más fácilmente leen una partitura tienen más dificultad para recordar la música sin ella[6]. (Toscanini, cuya memoria era extraordinaria, es un buen ejemplo de un músico con el modo de *ser*). Daré un último ejemplo: en México he observado que los analfabetos o los que saben escribir muy poco tienen mejor memoria que los habitantes cultos de los países industrializados. Entre otros hechos, esto sugiere que saber leer no es una bendición, como se asegura especialmente cuando se usa este conocimiento sólo para leer materiales que disminuyen la capacidad de experimentar y de imaginar.

LA CONVERSACIÓN

La diferencia entre los modos de tener y ser puede observarse fácilmente en dos ejemplos de comunicación verbal. Imaginemos una discusión típica entre dos hombres, en la que A *tiene* una opinión X, y B *tiene* una opinión Y. Cada uno se identifica con su propia opinión, y desea encontrar argumentos mejores, o sea más razonables para defender su opinión. Ninguno espera cambiar su propia opinión, ni la de su oponente. Cada uno teme modificar su opinión, porque es una de sus posesiones y perderla significaría empobrecerse.

La situación es distinta en una conversación que no pretende ser un debate. ¿Quién no ha sido presentado a una persona distinguida o famosa o hasta con

cualidades reales, o a una persona de la que desea obtener algo: un buen empleo, ser amado o admirado? En estas circunstancias, muchos individuos suelen sentirse angustiados, y a menudo “se preparan” para el importante encuentro. Piensan en los temas que podrían interesar al otro; planean de antemano cómo podrán iniciar la conversación; algunos hasta determinan toda la parte que les corresponde de la charla. O pueden animarse recordando lo que *tienen*: sus éxitos pasados, su personalidad encantadora (o su personalidad: agresiva, si este papel es más eficaz), su posición social, sus relaciones, su apariencia y su traje. En una palabra, mentalmente hacen un balance de su valor, y basándose en esta evaluación, exhiben sus mercancías en la conversación. El que es muy hábil en esto impresiona a muchas personas, pero la impresión causada se debe sólo en parte al desempeño individual, y más bien a la pobreza de juicio de la mayoría de la gente. Si el actor no es tan bueno, su actuación parecerá rígida, artificial, aburrida, y no despertará mucho interés.

En contraste, existen individuos que se enfrentan a una situación sin prepararse, y no se valen de ningún recurso. En vez de esto, responden espontánea y productivamente; se olvidan de sí mismos, de sus conocimientos y de su posición social. Su ego no les estorba, y precisamente por ello pueden responder plenamente a la otra persona y a sus ideas. Inventan ideas, porque no se aferran a nada, y así pueden producir y dar. Mientras que en el modo de tener las personas se apoyan en lo que *tienen*, en el modo de ser los individuos se basan en el hecho de que *son*, de que están vivos y que algo nuevo surgirá si tienen el valor de entregarse y responder. Se entregan plenamente a la conversación, y no se inhiben, porque no les preocupa lo que tienen. Su vitalidad es contagiosa, y a menudo ayuda al otro a trascender su egocentrismo. Así, la conversación deja de ser un intercambio de mercancías (información, conocimientos, *status*) y se convierte en un diálogo en que ya no importa quién tiene la razón. Los duelistas comienzan a danzar juntos, y no se separan con un sentimiento de triunfo o de tristeza (igualmente estériles), sino de alegría. (El factor esencial en la terapia psicoanalítica es esta cualidad vivificante del terapeuta. Ninguna interpretación psicoanalítica servirá si el ambiente psicoanalítico es pesado, aburrido y poco vital).

LA LECTURA

Lo que se aplica a la conversación igualmente puede decirse de la lectura, que es, o debería ser, una conversación entre autor y lector. Desde luego, en la lectura (como en una conversación) es importante *a quien leo* (o con quien habló). Leer una novela mediocre, burda, es una forma de soñar despierto. No permite una reacción productiva; el texto se devora como un programa de televisión o como las papas fritas que se comen mientras se ve televisión; pero una buena novela, por ejemplo de Balzac, puede leerse con una participación interior, productivamente (esto es, en el modo de ser). Sin embargo, probablemente la mayor parte del tiempo ésta también se lea según el modo de consumir, o de tener. Después de que a los lectores se les despierta la curiosidad, desean conocer la trama: si el héroe muere o vive, si la heroína es seducida o resiste. Los lectores desean conocer las respuestas. La novela sirve como una especie de "avance" para excitarles; el final feliz o infeliz es la culminación de su experiencia: cuando los lectores conocen el final, poseen toda la historia, casi con tanta realidad como si surgiera de su imaginación; pero no han aumentado su cultura; no han comprendido a los personajes de la novela, no han ampliado su conocimiento de la naturaleza humana, ni han logrado conocerse a sí mismos.

Los modos de leer se aplican igualmente a un libro de filosofía o de historia. La manera de leer un libro de filosofía o de historia se forma (o mejor se deforma) por la educación. La escuela intenta darles a los estudiantes cierta cantidad de "propiedad cultural", y al final de los cursos certifica que los estudiantes *tienen* por lo menos una cantidad mínima. A los alumnos les enseñan a leer un libro para que puedan repetir los principales pensamientos del autor. Así es como los estudiantes "conocen" a Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Heidegger o Sartre. La diferencia entre los diversos niveles de educación, desde la preparatoria hasta la universidad, consiste principalmente en la cantidad de propiedad cultural que se adquiere, que corresponde aproximadamente a la cantidad de propiedad material que los alumnos esperan recibir en su vida posterior. Los llamados estudiantes excelentes pueden repetir con mayor exactitud lo que ha dicho cada uno de los filósofos. Son como un catálogo de museo bien documentado; pero no aprenden lo que se encuentra más allá de este tipo de propiedad cultural. No aprenden a cuestionar a los filósofos, a hablarles; no aprenden a advertir las contradicciones de los filósofos, si eluden

ciertos problemas o si evaden determinados temas; no aprenden a distinguir lo que era nuevo y lo que los autores no pudieron dejar de pensar porque era considerado de “sentido común” en su época; no aprenden a oír para distinguir cuando los autores sólo hablan con su cerebro, y cuando hablan con su cerebro y su corazón; no aprenden a descubrir si los autores son auténticos o falsos; y muchas cosas más.

En el modo de *ser*, los lectores a menudo advierten que hasta un libro muy admirado carece enteramente de valor o tiene un valor muy limitado; o logran comprender plenamente un libro, a veces mejor que el autor, quien pudo haber considerado que todo lo que escribió era igualmente importante.

EL EJERCICIO DE LA AUTORIDAD

Otro ejemplo de la diferencia entre los modos de tener y de ser es el ejercicio de la autoridad. El punto crítico es la diferencia entre *tener* autoridad y *ser* una autoridad. Casi todos ejercemos la autoridad por lo menos en alguna época de nuestra vida. Los que crían a sus hijos deben ejercer la autoridad (deseen hacerlo o no) para protegerlos de los peligros y darles por lo menos los consejos indispensables para que sepan actuar en diferentes situaciones. En una sociedad patriarcal, también las mujeres están sometidas a la autoridad de la mayoría de los hombres. La mayor parte de los miembros de una sociedad burocrática organizada jerárquicamente, como la nuestra, ejerce la autoridad, salvo la gente de los niveles más bajos de la sociedad, que sólo está sometida a la autoridad.

Comprender la autoridad en los dos modos depende de reconocer que “la autoridad” es un término amplio con dos significados totalmente distintos: puede ser “racional” o “irracional”. La autoridad racional se basa en la capacidad, y ayuda a desarrollarse a la persona que se apoya en ésta. La autoridad irracional se basa en la fuerza y explota a la persona sujeta a ésta. (Ya he analizado esta distinción en *El miedo a la libertad*).

En las sociedades más primitivas, las de los cazadores y recolectores, ejerce

la autoridad la persona generalmente reconocida con capacidad para esa tarea. Las cualidades que integran esta capacidad dependen mucho de las circunstancias específicas, pero hay la impresión de que deben incluir la experiencia, la sabiduría, la generosidad, la habilidad, la "buena presencia", el valor. No hay autoridades permanentes en estas tribus, pero surgen en caso de necesidad. O hay diferentes autoridades para distintas ocasiones: las guerras, los actos religiosos, la conciliación de disputas. Cuando desaparecen o se debilitan las cualidades en que se basa la autoridad, ésta también desaparece. Una forma muy similar de autoridad puede observarse en muchas sociedades primitivas, en que la capacidad a menudo no se basa en la fuerza física, sino en cualidades como la experiencia y la "sabiduría". En un experimento muy ingenioso con monos, J. M. R. Delgado (1967) mostró que si el animal dominante pierde aun momentáneamente las cualidades que le dan competencia, su autoridad termina.

Ser autoridad se basa no sólo en la capacidad para realizar ciertas funciones sociales, sino igualmente en la esencia misma de una personalidad que ha conseguido un alto grado de desarrollo e integración. Estas personas irradian autoridad y no tienen que dar órdenes, amenazar ni sobornar. Son individuos muy desarrollados que muestran por lo que son (y no principalmente por lo que hacen o dicen) cómo pueden ser los humanos. Los grandes Maestros de la Vida tuvieron este tipo de autoridad, y con un grado menor de perfección, individuos así pueden encontrarse en todos los niveles culturales y en las culturas más diversas. (El problema de la educación depende de este punto. Si los padres lograran un desarrollo mayor y se apoyaran en sus propios centros, la contradicción entre la educación autoritaria y la del tipo *laissez-faire* apenas existiría. Por necesitar la autoridad, el niño reacciona ante ésta con gran avidez; por otra parte, el niño se rebela contra las presiones, el descuido o "el exceso de cuidado" de la gente que muestra con su conducta que no ha hecho los esfuerzos que el niño espera que haga.

Cuando se formaron las sociedades basadas en un orden jerárquico, más grandes y más complejas que las de cazadores y recolectores, la autoridad basada en la capacidad fue sustituida por la autoridad basada en la posición social. Esto no significa que la autoridad sea necesariamente incompetente, sino que la capacidad no constituye un elemento esencial de la autoridad. Apenas hay relación entre la capacidad y la autoridad en el caso de la autoridad monárquica (en la que la lotería de los genes decide las cualidades de competencia), o de un criminal sin escrúpulos que logra llegar a la autoridad mediante el crimen y la

traición, o de la democracia moderna, en que se elige al candidato, con frecuencia por su fisonomía fotogénica o por el dinero que puede gastar en la elección.

Hay serios problemas en los casos de autoridad basada en alguna capacidad: un dirigente puede ser competente en un campo, e incompetente en otro. Por ejemplo, un estadista puede tener capacidad para dirigir una guerra y ser incompetente en la paz; o un dirigente que es honrado y valiente al principio de su carrera, pierde estas cualidades por la seducción del poder; o la edad y las enfermedades pueden llevarlo a la decadencia. Finalmente, debemos considerar que para los miembros de una pequeña tribu resulta mucho más fácil juzgar la conducta de una autoridad que para millones de personas en nuestro sistema, que sólo conocen a su candidato por la imagen artificial que le ofrecen los especialistas en relaciones públicas.

Sean cuales fueren las razones de la pérdida de las cualidades que forman la capacidad, en la mayoría de las sociedades más grandes y organizadas jerárquicamente ocurre el fenómeno de la alienación de la autoridad. La capacidad inicial, verdadera o supuesta, se transfiere al uniforme o al título de la autoridad. Si ésta usa el uniforme adecuado u ostenta el título apropiado, su signo externo de capacidad remplaza a la capacidad verdadera y sus cualidades. El rey (usamos este título como símbolo de este tipo de autoridad) puede ser estúpido, vicioso, malo, o sea totalmente incompetente para *ser* una autoridad; sin embargo, *tiene* autoridad. Mientras conserve el título, se supondrá que tiene las cualidades de la capacidad. Aunque el emperador esté desnudo, todo el mundo cree que usa bellas ropas.

La gente no confunde en forma espontánea los uniformes y los títulos con las cualidades verdaderas de la capacidad. Los que tienen estos símbolos de autoridad y los que se benefician con ellos deben embotar el pensamiento crítico y realista de la gente para que crea la ficción. El que estudie esto advertirá las maquinaciones de la propaganda, los métodos con que se destruye el juicio crítico, cómo la mente es adormecida por medio de *clichés* para someterla, cómo la gente se atonta al volverse dependiente y perder su capacidad de confiar en sus ojos y en su juicio. La ficción en la que cree le oculta la realidad.

TENER CONOCIMIENTOS Y CONOCER

La diferencia entre el modo de tener y el modo de ser en la esfera del *conocimiento* se expresa con dos fórmulas: “Tengo conocimiento” y “conozco”. *Tener* conocimiento es tomar y conservar la posesión del conocimiento disponible (la información); *conocer* es funcional y sólo sirve como medio en el proceso de pensar productivamente.

Nuestra comprensión de la cualidad de conocer en el modo de existencia de ser puede ampliarse con los pensamientos de Buda, de los profetas hebreos, de Jesucristo, del Maestro Eckhart, de Sigmund Freud, de Karl Marx. Según su punto de vista, el conocimiento empieza con la conciencia del engaño de lo que perciben nuestros sentidos en el sentido de que nuestro panorama de la realidad física no corresponde a lo que “realmente es” y, principalmente, en el sentido de que la mayoría de la gente está semidespierta, semidormida, y no advierte que la mayor parte de lo que cree verdadero y evidente es una ilusión producida por la influencia sugestiva del mundo social en que vive. Así pues, el conocimiento empieza con la destrucción de las ilusiones, con la *desilusión (Enttäuschung)*. Conocer significa penetrar a través de la superficie, llegar a las raíces, y por consiguiente a las causas. Conocer significa “ver” la realidad desnuda, y no significa poseer la verdad, sino penetrar bajo la superficie y esforzarse crítica y activamente por acercarse más a la verdad.

Esta cualidad de la penetración creadora se expresa en la palabra hebrea *jadoa*, que significa conocer y amar, en el sentido de la penetración sexual masculina. Buda, el Despierto, pide a la gente que despierte y que se libere de la ilusión de que codiciar cosas produce felicidad. Los profetas hebreos piden a la gente que despierte y le dicen que sus ídolos no son sino obra de sus manos, ilusiones. Jesucristo dice: “La verdad os hará libres”. El Maestro Eckhart muchas veces expresa su concepto de conocer; por ejemplo, cuando habla de Dios afirma: “El conocimiento no es un pensamiento particular, sino que arranca (todas las cubiertas) y es desinteresado y corre desnudo hacia Dios, hasta que lo toca y lo ase” (Blakney, p. 243). (“Desnudez” y “desnudo” son las expresiones favoritas del Maestro Eckhart y también de su contemporáneo, el autor anónimo de *The Cloud of Unknowing*). Según Marx, es necesario destruir las ilusiones para crear las condiciones que las volverán innecesarias. El concepto freudiano del conocimiento de sí mismo se basa en la idea de destruir las ilusiones

(“racionalizaciones”) para tener conciencia de la realidad inconsciente. (Último de los pensadores de la Ilustración, Freud puede ser llamado un pensador revolucionario de acuerdo con la filosofía de la Ilustración del siglo XVIII, y no con la del siglo XX).

A todos estos pensadores les preocupaba la salvación humana; todos criticaban las pautas de pensamiento socialmente aceptadas. Consideraban que la meta del conocimiento no era la certidumbre de “una verdad absoluta”, algo con lo que es posible sentirse seguro, sino *el proceso de afirmar la razón humana*. Para alguien que sabe, la ignorancia es tan buena como el conocimiento, ya que ambos forman parte del proceso del saber, aunque la ignorancia de este tipo es distinta de la ignorancia del que no reflexiona. En el modo de *ser*, el conocimiento óptimo es *conocer más profundamente*. En el modo de *tener*, consiste *en poseer más conocimientos*.

Nuestra educación generalmente intenta preparar al estudiante para que *tenga* conocimientos como posesión, que por lo general se evalúan por la cantidad de propiedad o prestigio social que probablemente tendrá más tarde. El mínimo que recibe el alumno es la cantidad que después necesitará para desempeñar adecuadamente su trabajo. Además, a cada uno le dan “un paquete de conocimientos de lujo” para aumentar su sentimiento de valor, y el tamaño de cada paquete está de acuerdo con el probable prestigio social que tendrá la persona. Las escuelas son las fábricas que producen estos paquetes de conocimientos generales, aunque usualmente afirman que intentan poner a los estudiantes en contacto con los logros más elevados del pensamiento humano. Muchas universidades son especialmente hábiles para alimentar estas ilusiones. Ofrecen una gran variedad de conocimientos, desde pensamiento y arte de la India hasta existencialismo y surrealismo para que los estudiantes elijan un poco de cada tema, y en nombre de la espontaneidad y la libertad no les exigen que se concentren en una materia, y ni aun que terminen de leer un libro. (La crítica radical de Ivan Hich al sistema escolar pone en relieve muchas de estas fallas).

LA FE

En un sentido religioso, político o personal, el concepto de la fe puede tener dos significados totalmente distintos, si ésta se aplica en el modo de *tener*, o en el modo de *ser*.

En el modo de *tener*, la fe es la posesión de una respuesta de la que no se tiene una prueba racional. Consiste en fórmulas creadas por otros, que el individuo acepta porque se somete a los otros, generalmente a una burocracia. Esto ofrece un sentimiento de certidumbre debido al poder real (o sólo imaginario) de la burocracia. Es un boleto de entrada para poder reunirse con un numeroso grupo humano. Alivia al individuo de la pesada tarea de pensar por sí mismo y de tomar decisiones. Así nos convertimos en uno de los *beati possidentes*, los felices propietarios de la fe verdadera. En el modo de tener, la fe brinda certidumbre; pretende ofrecer un conocimiento último, final, que es creíble porque parece muy firme el poder de los que proclaman y protegen la fe. Desde luego, ¿por qué no aceptar la certidumbre, si sólo requiere renunciar a la propia independencia?

Dios, originalmente el símbolo del valor más elevado que podemos experimentar dentro de nosotros, se convierte, en el modo de tener, en un ídolo. Según el concepto de los profetas, un ídolo es una *cosa* que hacemos nosotros y en la que proyectamos nuestros poderes, y que por ello nos empobrece. Nos sometemos a nuestra creación, y con nuestra sumisión nos ponemos en contacto con nosotros mismos en una forma enajenada. Puedo *tener* un ídolo porque es una cosa, pero al someterme a *éste*, simultáneamente *él me posee*. Después de que Dios se convierte en un ídolo, las supuestas cualidades divinas tienen muy poca relación con mi experiencia personal, como sucede con las doctrinas políticas enajenadas. El ídolo puede ser proclamado Señor de la Misericordia; pero cualquier crueldad puede someterse en su nombre, así como la fe enajenada en la solidaridad humana justifica cometer los actos más inhumanos. En el modo de tener, la fe es un apoyo para los que desean estar seguros, para los que desean una respuesta a la vida y no se atreven a buscarla ellos mismos.

En el modo de ser, la fe constituye un fenómeno totalmente distinto. ¿Podemos vivir sin la fe? ¿No debe tener fe el niño de pecho en los senos maternos? ¿No debemos tener fe en otros seres, en los que amamos y en nosotros mismos? ¿Podemos vivir sin tener fe en la validez de las normas de

nuestra vida? En realidad, sin fe nos volvemos estériles, perdemos toda esperanza y le tememos a la esencia misma de nuestro ser.

En el modo de *ser*, la fe no consiste, en primer término, en creer en ciertas ideas (aunque también puede serlo), sino en una orientación interior, en una *actitud*. Mejor sería decir que se está en la fe y no que se *tiene* fe. (La distinción teológica entre la fe que es creencia —*fides quae creditur*— y la fe *como* creencia —*fides qua creditur*— refleja una distinción similar entre el *contenido* y el *acto* de la fe). Se puede estar en la fe hacia uno mismo y en los otros, y la persona religiosa puede estar en la fe en Dios. El Dios del Antiguo Testamento es, ante todo, una negación de los ídolos, de los dioses que podemos *tener*. Aunque concebido como analogía con un rey oriental, el concepto de Dios se trasciende desde el mismo principio. Dios no debe tener nombre, ni debemos hacer una imagen de Dios.

Más tarde, en el desarrollo judío y cristiano, se intentó eliminar totalmente la idolatría a Dios, o luchar con el peligro de la idolatría postulando que ni aun las cualidades de Dios pueden formularse. O más radicalmente en el misticismo cristiano (desde el falso Dionisio Areopagita hasta el desconocido autor de *The Cloud of Unknowing* y el Maestro Eckhart) el concepto de Dios tiende a ser el del único, la "Divinidad" (la no-cosa), y así se unen los puntos de vista expresados en los Vedas y en el pensamiento neoplatónico. Esta fe en Dios se ve confirmada por la experiencia interior de las cualidades divinas que existen en uno mismo; es un proceso continuo, activo, de una creación de sí mismo, o como dice el Maestro Eckhart: de Cristo que eternamente renace en nosotros.

La fe en mí mismo, en los demás, en la humanidad, en nuestra capacidad de llegar a ser plenamente humanos, también implica certidumbre, pero basada en mi experiencia, y no en mi sumisión a una autoridad que impone una creencia dada. Es la certidumbre de una verdad que no puede demostrarse con una evidencia racionalmente concluyente; sin embargo es una verdad de la que estoy seguro debido a mi evidencia subjetiva, experiencias. (La palabra hebrea que designa fe es *emunah* "certidumbre"; *amen* significa "ciertamente").

Aunque esté seguro de la integridad de un hombre, nunca podré demostrar su integridad hasta su último día; estrictamente hablando, si su integridad permanece inviolada hasta el momento de su muerte, ni aun esto excluye la idea positivista de que quizá habría podido haber manchado su integridad si hubiera vivido más tiempo. Mi certidumbre se basa en mi conocimiento profundo de los otros y en mi experiencia del amor y de la integridad. Este tipo de conocimiento

sólo es posible en el grado en que pueda librarme de mi *ego* y ver a los otros hombres en *su mismidad*, reconocer la estructura de sus poderes, verlos en su individualidad y al mismo tiempo en su humanidad universal. Entonces sabré lo que los otros pueden hacer, lo que no pueden hacer, y lo que no harán. Desde luego, no quiero decir que yo pueda predecir toda su conducta futura, sino sólo las líneas generales de su conducta que están enraizadas en los rasgos básicos del carácter, como la integridad, la responsabilidad, etc. (Véase el capítulo "La fe como un rasgo de carácter" en *Ética y psicoanálisis*).

Esta fe se basa en hechos; por consiguiente es racional; pero los hechos no pueden reconocerse ni "demostrarse" según el método de la psicología positivista convencional; yo, la persona viva, soy el único instrumento que puede "registrarlos".

EL AMOR

Amar también tiene dos significados, según se hable en el modo de *tener* o en el modo de *ser*.

¿Es posible *tener* amor? Si se pudiera, el amor necesitaría ser una cosa, una sustancia susceptible de tenerla y poseerla. La verdad es que no existe una cosa concreta llamada "amor". "El amor" es una abstracción, quizá una diosa o un ser extraño aunque nadie ha visto a esa diosa. En realidad, sólo existe el *acto de amar*, que es una actividad productiva. Implica cuidar, conocer, responder, afirmar, gozar de una persona, de un árbol, de una pintura, de una idea. Significa dar vida, aumentar su vitalidad. Es un proceso que se desarrolla y se intensifica a sí mismo.

Experimentar amor en el modo de *tener* implica encerrar, aprisionar o dominar al objeto "amado". Es sofocante, debilitador, mortal, no dador de vida. Lo que la gente *llama* amor la mayoría de las veces es un mal uso de la palabra, para ocultar que en realidad no ama. Puede dudarse de que muchos padres amen a sus hijos. Lloyd de Mause afirmó que durante los pasados dos milenios de

historia occidental ha habido informes de crueldad para con los hijos, desde tortura física y psíquica, descuido, franca posesividad y sadismo tan terribles que puede creerse que los padres amantes son la excepción y no la regla.

Lo mismo puede afirmarse de los matrimonios. Ya sea que el matrimonio se base en el amor, como el matrimonio tradicional del pasado, o en la conveniencia social o en las costumbres, los esposos que verdaderamente se aman parecen ser la excepción. La conveniencia social, la costumbre, el interés económico mutuo, el interés compartido en los hijos, la dependencia mutua, o el odio o el temor mutuos se experimentan conscientemente como "amor", hasta el momento en que uno o ambos esposos reconocen que no se aman, y que nunca se han amado. Hoy día se pueden observar algunos progresos en este aspecto: las personas se han vuelto más realistas y sinceras, y muchas ya no creen que sentirse sexualmente atraído signifique amar, o que una relación amistosa, aunque distante, sea una manifestación del amor. Este nuevo punto de vista ha impuesto mayor sinceridad, y también más frecuentes cambios de pareja. Esto no necesariamente ha hecho que se ame con más frecuencia, y los esposos modernos pueden amarse tan poco como los antiguos.

El cambio de "rendirse al amor" a la ilusión de "tener" amor a menudo puede observarse en detalles concretos en la historia de las parejas que "se rinden al amor". (En *El arte de amar* he señalado que la palabra "rendirse" en la frase "rendirse al amor" es una contradicción. Como amar es una actividad productiva. Sólo se puede *estar enamorado o enamorarse*; no es posible "rendirse" al amor, porque esto denota pasividad).

Durante el noviazgo nadie está seguro todavía de su pareja, pero cada uno trata de conquistar al otro. Ambos son vitales, atractivos, interesantes, y hasta bellos, ya que la vitalidad embellece el rostro. Ninguno *tiene* al otro; por consiguiente las energías de ambos están dirigidas a *ser*, es decir, a dar y a estimular al otro. En el matrimonio, la situación con frecuencia cambia fundamentalmente. El acta matrimonial le da a cada esposo la posesión exclusiva del cuerpo, de los sentimientos y de las atenciones del otro. Ninguno de los dos debe conquistar, porque el amor se ha convertido en algo que se *tiene*, en una propiedad. Los esposos dejan de esforzarse por ser amables y dar amor, por ello se aburren, y su belleza desaparece. Se sienten desilusionados y confundidos. ¿Ya no son las mismas personas? ¿Cometieron un error al casarse? Cada cónyuge generalmente busca en el otro la causa del cambio, y ambos se sienten defraudados, pero no advierten que ya no son los mismos que cuando se amaban;

que el error de creer que se puede *tener* amor, ha hecho que dejen de amarse. En vez de amarse, llegan a un acuerdo para compartir lo que tienen: el dinero, la posición social, la casa, los hijos. Por ello, en algunos casos el matrimonio que se inicia con amor, se transforma en una asociación amistosa, en una empresa en la que dos egotismos se reúnen en uno solo: el de “la familia”.

Cuando una pareja no puede sobreponerse al anhelo de renovar el antiguo sentimiento de amor, uno o ambos esposos puede tener la ilusión de que un nuevo compañero (o compañeros) calmará su deseo vehemente. Creen que sólo desean tener amor; pero para ellos el amor no es una expresión de su ser; es una diosa a la que desean someterse. Necesariamente fracasan en el amor, porque “el amor es hijo de la libertad” (como dice una antigua canción francesa), y el culto a la diosa del amor llega a ser tan pasivo que causa aburrimiento, y él o ella pierden los restos de su antiguo atractivo.

En esta descripción no intentamos implicar que el matrimonio no puede ser la mejor solución para dos personas que se aman. La dificultad no reside en el matrimonio, sino en la posesiva estructura existencias de los esposos y, en último análisis, de su sociedad. Los partidarios de tan modernas formas de unión como el matrimonio en grupo, el cambio de pareja, el sexo en grupos, etc., hasta donde puedo advertir sólo tratan de evitar su dificultad de amar y aliviar el aburrimiento con estímulos siempre nuevos y tratan de *tener* “amantes”, aunque no sean capaces de amar a nadie. (Véase el análisis de la distinción entre estímulos “activos” y “pasivos” en el Capítulo 10 de la *Anatomía de la destructividad humana*).

III. TENER Y SER EN EL ANTIGUO Y EN EL NUEVO TESTAMENTO Y EN LOS ESCRITOS DEL MAESTRO ECKHART

EL ANTIGUO TESTAMENTO

Uno de los principales temas del Antiguo Testamento es: deja lo que tienes; libérate de todas las cadenas, *sé tú mismo*.

La historia de las tribus hebreas comienza con la orden que Dios le da al primer héroe hebreo, *Abraham*, de dejar su país y su clan: «Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré» (Génesis 12:1). Abraham debe dejar lo que tiene (su tierra y su familia) y marcharse hacia lo desconocido. Sin embargo, sus descendientes se establecen en una nueva tierra y crean nuevos clanes. Este proceso los lleva a una esclavitud más severa. Precisamente porque se vuelven ricos y poderosos en Egipto, se vuelven esclavos; pierden la visión del Dios único, del Dios de sus antepasados nómadas, y adoran a los ídolos, y los dioses de los ricos se vuelven sus amos.

El segundo héroe es *Moisés*. Dios le encarga que libere a su pueblo, que lo saque del país que se ha convertido en su hogar (aunque posteriormente será un hogar de esclavos) y que vayan al desierto a “celebrar”. De mala gana y con gran desconfianza los hebreos siguen a su jefe Moisés, al desierto.

El desierto es el símbolo clave de esta liberación. El desierto no es un hogar,

no tiene ciudades ni ofrece riquezas; es el lugar de los nómadas que tienen lo que necesitan; sólo requieren lo necesario para vivir, y no posesiones. Históricamente, las tradiciones nómadas están entrelazadas en el informe del Éxodo, y quizá estas tradiciones nómadas determinaran la tendencia a oponerse a las propiedades no funcionales y a elegir vivir en el desierto como preparación para la vida libre; pero estos factores históricos sólo fortalecen el significado del desierto como símbolo de una vida sin trabas y sin propiedades. Algunos de los símbolos principales de las fiestas judías tienen su origen en la relación con el desierto. *El pan sin levadura* es el de los que tienen prisa por partir; es el pan de los vagabundos. El *suka* (“el tabernáculo”) es el hogar de los nómadas: el equivalente a una tienda de campaña, que fácilmente se levanta y se desarma. Como se define en el Talmud, es “la morada transitoria”, para vivir, en vez de “la morada fija” que se posee.

Los hebreos anhelaban la abundancia de Egipto; tener un hogar fijo, alimentos pobres pero seguros; ídolos visibles. Temían la incertidumbre de la vida del desierto sin propiedades. Decían: «Ojalá hubiéramos muerto por mano de Jehová en la tierra de Egipto, cuando nos sentábamos a las ollas de las carnes, cuando comíamos pan en hartura; pues nos habéis sacado a este desierto; para matar de hambre a toda esta multitud» (Éxodo 16:3). Dios, como en toda la historia de la liberación, responde a la fragilidad moral del pueblo. Le promete alimentarlo: en la mañana con “pan” y en la noche con “carne”. Añade dos importantes mandamientos: cada individuo debe recoger de acuerdo a sus necesidades. «Y los hijos de Israel lo hicieron así: y recogieron unos más, otros menos. Y medíanlo por comer, y no sobraba al que había recogido mucho, ni faltaba al que había recogido poco: cada uno recogió conforme a lo que había de comer» (Éxodo 16:17-18).

Por primera vez, aquí se formuló el principio que Marx hizo famoso: a cada quien según sus necesidades. El derecho de alimentarse se estableció sin cortapisas. Dios es aquí la madre que alimenta a sus hijos, que no deben hacer nada para establecer su derecho de ser alimentados. El segundo mandamiento condena la acumulación, la codicia y la posesividad. Al pueblo de Israel se le ordenó que no guardara nada para la mañana siguiente: «Mas ellos no obedecieron a Moisés, sino que algunos dejaron de ello para otro día, y crio gusanos, y pudrióse; y enojóse contra ellos Moisés. Y recogíanlo cada mañana, cada uno según lo que había de comer y luego que el sol calentaba, derretíase» (Éxodo 16:20-21).

En relación con la recolección del alimento, se introdujo la observación del *Shabbat* (“Sabbath”). Moisés dijo a los hebreos que los viernes recogieran el doble de la cantidad usual de alimento: «En los seis días lo recogeréis; mas el séptimo día es sábado, en el cual no se hallará» (Éxodo 16:26).

El Shabbat fue el más importante de los conceptos bíblicos y posteriormente del judaísmo. Era el único estrictamente religioso de los Diez Mandamientos: hasta los profetas contrarios a los ritos insistieron en su cumplimiento; fue el mandamiento más estrictamente observado durante los 2000 años de la Diáspora, aunque su cumplimiento a menudo fue arduo y difícil. No se puede dudar de que el Shabbat fue la fuente de vida para los judíos, quienes, dispersos, impotentes, y a menudo despreciados y perseguidos, renovaban su orgullo y dignidad cuando, como reyes, celebraban el Shabbat. ¿No es el Shabbat más que un día de descanso en el sentido mundano de librar a la gente, por lo menos un día, del peso del trabajo? Seguramente lo es, y esta función le confiere el rango de una de las más grandes innovaciones de la evolución humana. Sin embargo, si esto fuera todo, el Shabbat difícilmente habría desempeñado el importante papel que acabo de describir.

Para comprender este papel debemos penetrar en la esencia de la institución del Shabbat. No es el descanso *per se*, en el sentido de no hacer un esfuerzo físico o mental, sino el reposo en el sentido de restablecer una armonía completa entre los seres humanos y entre ellos y la naturaleza. Nada debe destruirse, y nada debe construirse: el Shabbat es el día de la tregua en la batalla humana con el mundo. Tampoco debe ocurrir ningún cambio social. Se considera que hasta arrancar una hoja de hierba, rompe esta armonía, así como encender un fósforo. Por ello está prohibido llevar algo en la calle (aunque sea tan pequeño como un pañuelo), pero está permitido llevar un peso pesado en el propio jardín. No se prohíbe el esfuerzo de llevar una carga, sino el de transportar cualquier objeto de una propiedad privada a otra, porque esa transferencia constituía originalmente una transferencia de propiedad. En el Shabbat se vive como si no se tuviera nada, sin perseguir otra meta que ser, esto es, expresar nuestros poderes esenciales: rezar, estudiar, comer, beber, cantar, hacer el amor.

El Shabbat es un día de alegría, porque ese día el individuo es plenamente él mismo. Por ello el Talmud llama al Shabbat la anticipación del Tiempo Mesiánico, y al Tiempo Mesiánico un Shabbat interminable: el día en que la propiedad, el dinero y la aflicción y la tristeza son tabú; un día en que es abolido el tiempo, y sólo domina el ser puro. Su predecesor histórico, el Shapatu

babilónico, fue un día de tristeza y temor. El domingo moderno es un día lleno de alegría, de consumo y de huir de sí mismo. ¿No es tiempo de restablecer el Shabbat como día universal de armonía y paz, como el día humano que anticipa el futuro humano?

La visión de un Tiempo Mesiánico es otra contribución específicamente judía al mundo de la cultura, y esencialmente idéntica a la del Shabbat. Esta visión, como el Shabbat, fue la esperanza vital de los judíos, que los mantuvo sin rendirse a pesar de las graves desilusiones que les han producido los falsos Mesías, desde Bar Kochba en el siglo II hasta nuestra época. Como el Shabbat, esta fue la visión de un periodo histórico en que la propiedad no tendrá sentido, el temor y la guerra terminarán, y expresar nuestros poderes esenciales se convertirá en meta de la vida[7].

La historia del Éxodo tiene un fin trágico. Los hebreos no pudieron soportar vivir sin *tener*. Aunque pudieron vivir sin una morada fija, y sin otro alimento que el que les enviaba Dios cada día, no pudieron vivir sin un "jefe" visible, presente.

Cuando Moisés desapareció en la montaña, los hebreos desesperados pidieron a Aarón que les hiciera una representación visible de algo que pudieran adorar: el Becerro de Oro. Se puede decir que pagaron el error de Dios de haberles permitido conservar el oro y las joyas que habían llevado de Egipto. Con el oro, llevaron el deseo de riqueza: y cuando llegó la hora de la desesperación, se reafirmó la estructura posesiva de su existencia. Aarón hizo un becerro con el oro, y la gente dijo: «Israel, éstos son tus dioses, que te sacaron de la tierra de Egipto» (Éxodo 32:4).

Había muerto toda una generación, y ni aun a Moisés se le permitió entrar en la nueva tierra; pero la nueva generación, como sus padres, tampoco fue capaz de vivir sin trabas y de morar en una tierra sin tener vínculos con ésta. Conquistaron nuevas tierras, exterminaron a sus enemigos, se establecieron en esos territorios y adoraron sus ídolos. Transformaron su vida tribal democrática en un despotismo oriental: lo hicieron en pequeña escala, pero deseosos de imitar a las grandes potencias de esa época. La revolución había fracasado: su único logro fue, si puede llamarse así, que los hebreos entonces eran amos y no esclavos. No serían siquiera recordados hoy día más que como nota erudita de la historia del Cercano Oriente, si el nuevo mensaje no hubiera sido expresado por pensadores y visionarios revolucionarios que no fueron vencidos, como Moisés

por el peso de la autoridad y específicamente por la necesidad de usar métodos dictatoriales de poder (por ejemplo, la destrucción total de los rebeldes en la época de Korach).

Estos pensadores revolucionarios, los Profetas hebreos, renovaron la visión de la libertad humana: verse libres, de las cosas, protestar contra la sumisión a los ídolos, que son obra de las manos del hombre. Fueron inflexibles y predijeron que el pueblo tendría que ser nuevamente expulsado de su tierra, si incestuosamente se fijaba en ésta y no podía vivir como pueblo libre, esto es, si no podía amarla sin perderse en ésta. Para los Profetas, la expulsión de su patria fue una tragedia, pero fue la única manera de encontrar una liberación final; no una generación sino muchas vivieron de nuevo en el desierto. Aun al predecir el nuevo desierto, los Profetas estaban sosteniendo la fe de los judíos, y a la postre la de toda la especie humana, con la visión mesiánica que prometía paz y abundancia sin requerir la expulsión y el exterminio de los antiguos habitantes de la tierra.

Los verdaderos sucesores de los Profetas hebreos fueron los grandes sabios, los rabinos, y ninguno más claramente que el fundador de la Diáspora: el rabino Jochanan ben Sakai. Cuando los caudillos de la guerra contra los romanos (70 d. C.) decidieron que era preferible morir que ser derrotados y perder su Estado, el rabino Sakai cometió “traición”. Secretamente dejó Jerusalén, se rindió al general romano, y le pidió permiso para fundar una escuela de cultura judía. Éste fue el principio de la rica tradición judía y, al mismo tiempo, de la perdida de todo lo que los judíos habían tenido: su Estado, su templo, su burocracia sacerdotal y militar, sus animales para el sacrificio, y sus ritos. Todo se perdió y solamente les quedó (como grupo) el ideal de ser: saber, aprender, pensar y esperar al Mesías.

EL NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento continúa la protesta del Antiguo Testamento contra la

estructura de existencia de tener. Su protesta es aún más radical que la anterior protesta judía. El Antiguo Testamento no fue producto de una clase pobre y oprimida, sino que surgió de dueños de rebaños nómadas y de campesinos independientes. Un milenio después, los fariseos, hombres ilustrados cuya obra literaria fue el Talmud, representaban a la clase media; había algunos muy pobres y otros muy ricos. Ambos grupos estaban imbuidos por el espíritu de justicia social, la protección del pobre y la ayuda a todos los indefensos, como las viudas y las minorías nacionales (*gerim*); pero la mayoría no condenaba la riqueza como un mal o como incompatible con el principio de ser. (Véase el libro *The Pharisees*, de Louis Finkelstein).

Los primeros cristianos, al contrario, principalmente eran un grupo de pobres despreciados por la sociedad, de oprimidos y parias, quienes (como algunos profetas del Antiguo Testamento condenaban la riqueza y el poder y denunciaban inflexiblemente la riqueza y el poder secular sacerdotal como males absolutos (véase *El dogma de Cristo*). En realidad, como dijo Max Weber, el Sermón de la Montaña fue la proclama de una gran rebelión de esclavos. Característica de los cristianos primitivos era una plena solidaridad humana, a veces expresada en las ideas de un reparto comunal espontáneo de todos los bienes materiales. (A. F. Utz examina la propiedad comunal de los cristianos primitivos y los ejemplos de los griegos más antiguos, que probablemente conoció San Lucas).

Este espíritu revolucionario del cristianismo primitivo aparece con especial claridad en las partes más antiguas de los Evangelios, tal como fueron conocidas por las comunidades cristianas que aún no se separaban del judaísmo. (Las partes más antiguas de los Evangelios pueden reconstruirse por la fuente común de San Mateo y San Lucas, y fueron denominadas “Q” [del alemán *Quelle*, “fuente”] por los especialistas en la historia del Nuevo Testamento. La obra de Siegried Schulz es fundamental en este campo, y diferencia la antigua y la nueva tradición de la “Q[8]”).

En estas afirmaciones encontramos el postulado principal de que la gente debe librarse de la codicia y el deseo de posesión, y debe liberarse totalmente de la estructura de tener, y al contrario, que todas las normas éticas positivas están enraizadas en la ética de ser y compartir y en la solidaridad. Esta posición ética fundamental se aplica a nuestra relación con los demás hombres y con las cosas. La renuncia radical a los propios derechos (San Mateo 5:39-42; San Lucas 6:29

s.) y también el mandamiento de amar a nuestros enemigos (San Mateo 5:44-48; San Lucas 6:27 *s*., 32-36) subraya (aún más radicalmente que "el amor al prójimo" del Antiguo Testamento) el interés en los otros seres humanos, y pide la renuncia total del egoísmo "norma de ni siquiera juzgar al prójimo" (San Mateo 7:1-5 San Lucas 6:37 *s*., 41 *s*.) es una extensión del principio de olvidar nuestro ego y dedicarnos totalmente a la comprensión y al bienestar de los demás.

En relación con las cosas, también se pide una total renuncia a la estructura de tener. La comunidad más antigua insistía en la renuncia radical a la propiedad; condenaba la acumulación de la riqueza. «No os hagáis tesoros en la tierra, donde la polilla y el orín corrompe, y donde ladrones minan y hurtan; mas hacéos, tesoros en el cielo, donde ni polilla ni orín corrompe, y donde ladrones no minan ni hurtan; porque donde estuviera vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón». (San Mateo 6:19-21; San Lucas 12:33 *s*). Con el mismo espíritu Jesucristo dice: «Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (San Lucas 6:20; San Mateo 5:3). Desde luego, el cristianismo primitivo fue una comunidad de pobres que sufrían, mas tenían la convicción apocalíptica de que había llegado el momento de la desaparición total del orden existente, según el plan divino de salvación.

El concepto apocalíptico del "juicio final" fue una versión de la idea mesiánica, común en los círculos judíos de la época. La salvación y el juicio final serían precedidos de un periodo de caos y destrucción, tan terrible que los rabinos en el Talmud le pedían a Dios que los librara de vivir en el tiempo premesiánico. Lo nuevo del cristianismo era que Jesucristo y sus seguidores creían que el tiempo *había llegado* (o que se encontraba en un futuro cercano) y que ya se había iniciado con la aparición de Jesucristo.

En realidad, no podemos dejar de relacionar la situación de los primeros cristianos con lo que sucede en el mundo actual. Mucha gente, científicos más bien que religiosos (con excepción de los Testigos de Jehová), cree que nos aproximamos a la catástrofe final del mundo. Ésta es una visión sostenible científica y racionalmente. La situación de los cristianos primitivos era muy distinta. Vivían en una pequeña parte del Imperio Romano, por entonces en la cumbre de su poder y de su gloria. No había señales alarmantes de una catástrofe. Sin embargo, un pequeño grupo de judíos palestinos pobres estaba convencido de que este poderoso mundo pronto sería destruido. Por lo que respecta a la realidad, se equivocaron. Como resultado de que no reapareció

Jesucristo, su muerte y resurrección se interpretaron en los Evangelios como el principio de una nueva era, y después de Constantino se intentó cambiar el papel mediador de Jesucristo por el de la Iglesia papal. Finalmente, para todo fin práctico, la Iglesia se convirtió en el sustituto (de hecho, pero no en teoría) de la nueva época.

Debemos tomar más en serio que la mayoría de la gente al cristianismo primitivo, para comprender el radicalismo casi increíble de este pequeño grupo, que pronunció su veredicto del mundo existente basado tan *sólo* en su convicción moral. Por otra parte, la mayoría de los judíos que no pertenecían exclusivamente a la parte más pobre y más oprimida de la población, pensaban de otra manera. Se negaron a creer que había empezado la nueva época, y continuaron esperando al Mesías que llegaría cuando la humanidad (y no sólo los judíos) alcanzara el reino de la justicia, de la paz y del amor, y éste se realizara en un sentido histórico y no escatológico.

La fuente "Q" más joven se originó en una etapa posterior del desarrollo del cristianismo primitivo. Aquí también encontramos el mismo principio, y la historia de Satanás que tienta a Jesucristo lo expresa de manera muy sucinta. En esa historia se condena el afán de poseer cosas y la sed de poder, así como otras manifestaciones de la estructura de tener. A la primera tentación (transformar las piedras en pan, que simbólicamente expresa el deseo de cosas materiales) Jesucristo contesta: «No con sólo el pan vivirá el hombre, mas con toda palabra que sale de la boca de Dios» (San Mateo 4:4; San Lucas 4:4). Después Satanás tienta a Jesucristo con la promesa de darle un poder completo sobre la naturaleza (cambiar la ley de la gravedad), y finalmente, le ofrece un poder sin límites, el dominio, de todos los reinos de la tierra; pero Jesucristo lo rechaza (San Mateo 4:5-10; San Lucas 4:5-12). (Rainer Funk me señaló el hecho de que las tentaciones se realizan en el desierto, con lo que se repite el tema del Éxodo).

Jesucristo y Satanás aparecen aquí como representantes de dos principios opuestos: Satanás representa el consumo material y el poder sobre la naturaleza y el Hombre. Jesús representa la actividad de ser, y la idea de que no tener es la premisa de ser. El mundo ha seguido los principios de Satanás, desde la época de los Evangelios. Sin embargo, ni aun la victoria de estos principios pudo eliminar el deseo de la realización plena de ser, expresado por Jesucristo y por otros muchos grandes maestros que vivieron antes y después de él.

El rigorismo ético de rechazar la orientación de tener y buscar la orientación de ser también se encuentra en las órdenes comunales judías, como la de los

esenios y la orden en la que se originaron los rollos del Mar Muerto. A través de la historia del cristianismo, el rigor ético se continúa en las órdenes religiosas basadas en el voto de pobreza y en la renuncia a las propiedades.

Otra manifestación de los conceptos radicales del cristianismo primitivo se encuentra, en varios grados, en los escritos de los Padres de la Iglesia, que en este aspecto también están influidos por el pensamiento filosófico griego sobre la propiedad privada que se opone a la propiedad comunal. La falta de espacio no me permite examinar detalladamente estos escritos, y aun menos la literatura teológico y socióloga sobre este tema[9]. Con un grado de radicalismo diferente y con cierta tendencia a un punto de vista menos radical, la mayor parte de la Iglesia se convirtió en una institución poderosa; pero es innegable que los pensadores de la Iglesia primitiva condenaban radicalmente el lujo y la codicia, y despreciaban las riquezas.

San Justino escribió a mediados del siglo II: «Nosotros que amábamos la riqueza (los bienes muebles) y las posesiones (las tierras) sobre todas las cosas, hoy día tenemos propiedades comunales y las compartimos con los necesitados». En una “Carta a Diogneto” (también del siglo II) hay un pasaje muy interesante que nos recuerda el pensamiento del Antiguo Testamento sobre los hombres sin hogar: «Cualquier país extraño es su patria [de los cristianos], y cualquier patria les es extraña». Tertuliano (siglo III) consideró que todo comercio era producto de la codicia, y negó que fuera necesario para la gente que no siente codicia. Declaró que el comercio encierra consigo el peligro de la idolatría. Llamó a la avaricia “la raíz de todo mal[10]”.

Para San Basilio, como para los otros Padres de la Iglesia, el propósito de todos los bienes materiales era servir a la gente; esta cita es característica suya: «Al que se apodera del vestido de otra persona se le llama ladrón; pero el que no viste al pobre y puede hacerlo, ¿no merece el mismo nombre?» (citado por Utz). San Basilio hace hincapié en la comunidad original de los bienes, y algunos autores sostienen que tenía tendencias comunistas. Concluiré este breve bosquejo con la advertencia del Crisóstomo (siglo IV) de que no deben producirse ni consumirse bienes superfluos: No digas «yo uso lo mío, porque usas lo que no es tuyo; el uso egoísta, tolerante, convierte lo tuyo en algo ajeno; por eso lo llamo un bien ajeno, porque lo usas con un corazón endurecido, y declaras que es justo, que sólo vives de lo tuyo».

Podría continuar llenando muchas páginas con las opiniones de los Padres de

la Iglesia acerca de lo inmoral de la propiedad privada y el uso egoísta de cualquier posesión. Sin Embargo, aun las pocas afirmaciones anteriores indican la continuidad del rechazo de la orientación de tener, como lo encontramos en los tiempos del Antiguo Testamento, en el cristianismo primitivo y en los siglos posteriores. Hasta Santo Tomás de Aquino, que luchó abiertamente con las sectas comunistas, concluyó que la institución de la propiedad privada sólo se justificaba cuando se dedicaba a satisfacer el bienestar de todos.

El budismo clásico insiste aún más vigorosamente que los Testamentos (Antiguo y Nuevo) en la gran importancia de renunciar al deseo de cualquier posesión, incluso al propio ego, al concepto de una sustancia duradera, y aun al deseo de la propia perfección[11].

EL MAESTRO ECKHART (1260-1327)

Eckhart describió y analizó la diferencia entre los modos de la existencia de tener y de ser con una penetración y una claridad no superada por ningún otro maestro. Fue una importante figura de la orden de los dominicos en Alemania, un gran teólogo y el representante más grande, profundo y radical del misticismo alemán. Su mayor influencia proviene de sus sermones en alemán, que influyeron no sólo en sus contemporáneos y en sus discípulos, sino también en los místicos alemanes posteriores y, hoy día, en los que buscan una guía auténtica para una filosofía no teísta y racional, pero religiosa.

Mi fuente para las siguientes citas de Eckhart es la gran obra de Joseph L. Quint sobre Eckhart, *Meister Eckhart, Die Deutschen Werke* (citado aquí como “Quint D. W.”), y su *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate* (citado aquí como “Quint D. P. T.”) y la traducción al inglés de Raymond B. Blakney, Meister Eckhart, citada aquí como “Blakney”. Las ediciones de Quint sólo contienen pasajes que él considera demostradamente auténticos, y el texto de Blakney (traducido del alemán al inglés, edición Pfeiffer) incluye escritos cuya

autenticidad no ha reconocido Quint. Sin embargo, el mismo autor señala que su reconocimiento de la autenticidad es provisional, que muy probablemente también son auténticas muchas de las otras obras que se han atribuido al Maestro Eckhart. Los números en cursiva que aparecen en las notas de la fuente se refieren a los sermones de Eckhart tal como se identifican en las tres fuentes.

El concepto de tener según Eckhart

La fuente clásica de las ideas de Eckhart sobre el modo de tener, es su sermón sobre la pobreza, basado en el texto de San Mateo 5:3: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos». En este sermón Eckhart examina la pregunta: ¿Qué es la pobreza espiritual? Comienza afirmando que no se refiere a la pobreza *externa*, a la pobreza de bienes, aunque ésta es buena y recomendable, sino a la pobreza *interior*, citada en el versículo de los Evangelios, que él define así: «Es un hombre pobre el que no *desea* nada, ni *sabe* nada, ni *tiene* nada» (Blaknev 28; Quint D.W., 52; Quint D. P. T., 32).

¿Quién es el que no *desea* nada? Un hombre o una mujer que ha elegido la vida ascética, es la respuesta común; pero Eckhart no se refiere a esto, y reprende a los que creen que no desear nada es ejercitar el arrepentimiento y una práctica religiosa externa. Considera que se aferran a su ego egoísta los que suscriben este concepto. «Éstos tienen fama de santos por su apariencia externa, pero en su interior son asnos; no comprenden el verdadero significado de la verdad divina».

Eckhart se interesa por el tipo de “deseo” que también es fundamental en el pensamiento budista; esto es, la codicia, el anhelo de tener cosas y de satisfacer el propio ego. El Buda considera que este deseo es la causa del sufrimiento humano, y no de la alegría. Cuando Eckhart habla de no tener voluntad, no significa que el individuo deba ser débil. La voluntad a la que se refiere es idéntica al anhelo, una voluntad que nos *arrastra*, que no es, en un sentido verdadero, voluntad. Eckhart llega a postular que el individuo no debe desear

cumplir la *voluntad* de Dios, ya que esto también es una forma de anhelo. *El que no desea nada es el que no codicia nada*: esta es la esencia del concepto de desapego de Eckhart.

¿Quién es el que no *sabe* nada? ¿Determina Eckhart que es la criatura ignorante, sin educación e inculta? ¿Cómo podría afirmar esto, si se esforzó tanto por educar a los ignorantes, y él mismo fue un hombre de gran ilustración y conocimientos, que no intentó ocultar o menospreciar?

El concepto de Eckhart de *no saber nada* se relaciona con la diferencia entre *tener* conocimientos y el *acto de conocer*, o sea, penetrar en las raíces y, por consiguiente, en las causas de las cosas. Eckhart distingue muy claramente entre un pensamiento determinado y el *proceso* de pensar. Hace hincapié en que es preferible conocer a Dios que amarlo, y escribe: "El amor tiene relación con el deseo y la finalidad; en cambio, el conocimiento no es un pensamiento determinado, sino que arranca todas las coberturas, es desinteresado y corre desnudo hacia Dios, hasta que lo toca y lo ase". (Blakney, Fragmento 27; Quint no reconoce su autenticidad).

Pero Eckhart va más allá en otro nivel (y habla en varios niveles). Escribe:

> Es un pobre que no sabe nada. A veces hemos dicho que el hombre debe vivir como si no viviera, ni para su yo, ni para la verdad, ni para Dios[12]; pero en este punto, diremos algo más, e iremos más allá. El hombre que quiera lograr esta pobreza vivirá como un hombre que no sabe que vive, ni para sí mismo, ni para la verdad, ni para dios. Es más; permanecerá libre y vacío de todo conocimiento, para que no exista en él ningún conocimiento acerca de dios; porque cuando la existencia del hombre es de la especie externa de Dios, no hay otra vida para él: su vida es él mismo. Por ello, decimos que el hombre debe estar vacío de su propio conocimiento, como cuando no existía, y que Dios haga su voluntad y el hombre no tenga impedimentos. (Blakriey, *28*; Quint, D. W., *52*; Quint, D. P. T.; *32*).

Para entender la postura de Eckhart es necesario captar el verdadero significado de estas palabras. Cuando dice que "el hombre debe estar vacío de conocimientos", no significa que deba olvidar *lo que* sabe, sino que debe olvidar *que* sabe. Es decir, no debemos considerar nuestros conocimientos como una

posesión, que nos ofrece seguridad y un sentimiento de identidad; no debemos estar "llenos" de conocimientos, ni aferrarnos a éstos o codiciarlos. Los conocimientos no deben constituirse en un dogma que nos esclaviza. Todo esto pertenece al modo de tener. En el modo de ser, el conocimiento sólo es la actividad penetrante del pensamiento, sin convertirse nunca en invitación a permanecer quieto para encontrar la certidumbre. Continúa Eckhart:

> ¿Qué significa que el hombre no debe *tener* nada?
>
> Ahora prestad mucha atención a esto: a menudo he dicho, y grandes autoridades están de acuerdo, que para ser una morada propia para Dios y adecuada para que Dios actúe, el hombre también debe verse libre de todas [sus] cosas y [sus] acciones, interior y exteriormente. Ahora diremos algo más. Si un hombre se encuentra vacío de cosas, de criaturas, de sí mismo y de dios, y si Dios aún puede encontrar un lugar en él para actuar, entonces diremos: mientras este [lugar] exista, el hombre no será un pobre que sufra la pobreza más íntima. Pues Dios no intenta que el hombre tenga un lugar reservado para que Dios actúe en él, ya que la verdadera pobreza de espíritu requiere que el hombre se vacíe de Dios y de todas sus obras, para que si Dios desea actuar en el alma, él mismo puede ser el lugar donde actúe, y si a él le place hacerlo… Por eso decimos que un hombre debe ser tan pobre que no sea y no tenga un lugar para que Dios actúe en él. Reservar un lugar sería conservar las distinciones. *Por ello le ruego a Dios que me libre de dios* (Blakney, pp. 230-231).

Eckhart no podría haber expresado más radicalmente su concepto de no tener. En primer lugar, debemos librarnos de nuestras cosas y de nuestras acciones. Esto no significa que no debemos poseer ni hacer nada, sino no estar ligados, atados, encadenados a lo que poseemos y a lo que tenemos, ni aun a Dios.

Eckhart enfoca los problemas de tener en otro nivel cuando examina la relación entre la posesión y la libertad. La libertad humana se ve restringida en el grado en que estamos atados a las posesiones, a nuestras obras y finalmente a nuestros egos. Por estar atados a nuestros egos (Quint traduce el original alemán medieval *Eigenschaft* como *Ich-bindung* o *Ichsucht*, "estar atado al ego" o

“egomanía”), nos estorbamos y no podemos dar frutos ni realizarnos plenamente (Quint D. P. T., Introducción, p. 29). Creo que D. Mieth tiene razón cuando afirma que la libertad como condición de la verdadera productividad sólo consiste en renunciar al ego, como el amor en el sentido paulino se ve libre de toda atadura al ego. La libertad en el sentido de no tener impedimentos, de verse libre del anhelo de tener cosas y del propio ego, es la condición para amar y ser productivo. Nuestra meta humana, según Eckhart, es librarnos de las cadenas que nos atan al ego, al egocentrismo, es decir, al modo de tener de la existencia, para llegar a ser plenamente. No conozco a ningún otro autor cuyo pensamiento sobre la naturaleza de la orientación de tener en Eckhart, sea tan similar al mío como el de Mieth (1971). Él habla de *Besitzvtruklur des Menschen* (“la estructura de la propiedad del hombre”) en el mismo sentido, hasta donde puedo advertir, que yo hablo del “modo de tener”, o de “la estructura de tener de la existencia”. Se refiere al concepto marxista de “expropiación” cuando habla de romper con la estructura interna de la propiedad, y añade que ésta es la forma más radical de expropiación.

En el modo de la existencia de tener, no importa qué *objetos* tenemos, sino toda la actitud humana. Cualquier cosa puede convertirse en objeto de la codicia las cosas que usamos en la vida diaria, las propiedades, los ritos, las buenas acciones, el conocimiento y los pensamientos. No son en sí “malos”, pero se vuelven malos cuando nos aferramos a éstos, cuando se vuelven cadenas que afectan nuestra libertad e impiden nuestra realización.

Eckhart y su concepto de ser

Eckhart se vale del término ser en dos sentidos distintos, pero relacionados. En un sentido estrecho y psicológico, ser denota las motivaciones *genuinas* y a menudo inconscientes que impulsan a los seres humanos, en contraste con los actos y las opiniones como tales, separados de la persona que actúa y piensa. Quint acertadamente llama a Eckhart un extraordinario analista del alma

(*genialer Seelenanalytiker*): «Eckhart no se cansa de descubrir los nexos más secretos de la conducta humana, los movimientos más ocultos del egoísmo, de las intenciones y de las opiniones, de denunciar los apasionados anhelos de gratitud y recompensa» (Quint D. P. T., Introducción, p. 29). Este atisbo de los motivos ocultos hace a Eckhart muy atractivo para el lector posfreudiano, que ha superado la ingenuidad de los prefreudianos y los puntos de vista conductistas que aún prevalecen, según los cuales la conducta y la opinión son dos datos definitivos que no pueden dividirse, como a principios de este siglo se suponía que el átomo no se dividía. Eckhart expresa esta idea en numerosas afirmaciones, de las cuales es característica la siguiente: «La gente no debe considerar tanto lo que debe *hacer* sino lo que *es*… por ello procuremos hacer hincapié en *ser* buenos, y no en el número ni en la calidad de las cosas que hacemos. Debemos hacer hincapié, en cambio, en los fundamentos en que se apoya nuestro trabajo». Nuestro ser es la realidad, el espíritu que nos mueve, el carácter que impulsa nuestra conducta; en cambio, los hechos o las opiniones que están separados de nuestro centro dinámico no tienen realidad.

El segundo significado es más amplio y fundamental: ser significa vivir, permanecer activo, nacer, renovarse, derramarse, moverse, ser productivo. En este sentido, ser se opone a tener, a permanecer atado al ego y a la egolatría. Para Eckhart, ser significa estar activo en el sentido clásico de expresar productivamente nuestros poderes humanos, no en el sentido moderno de estar ocupado. Para él, estar activo significa “salir de sí mismo” (Quint D. P. T., *6*); y lo expresa con muchas imágenes: considera que ser constituye un proceso de “hervir”, “dar a luz”, algo que “fluye y fluye en sí y más allá de sí mismo” (E. Benz *et al*., citado por Quint D. P. T., p. *35*). A veces usa como símbolo “correr” para indicar el carácter activo: «¡Corre hacia la paz! El hombre que corre, que corre continuamente en pos de la paz, es un bienaventurado. Continuamente corre, se desplaza, busca la paz corriendo» (Quint D. P. T., *8*). Otra definición de actividad es: El hombre vivo, activo, es como «una vasija que aumenta de tamaño mientras se llena, y nunca se llenará» (Blakney, p. 233; Quint no reconoce la autenticidad de este pasaje).

Librarse del modo de tener es la condición de toda actividad genuina. En el sistema ético de Eckhart, la virtud suprema es el estado de actividad interior productiva, y la premisa es superar todas las formas de estar atado al ego y a la codicia.

SEGUNDA PARTE

ANÁLISIS DE LAS DIFERENCIAS FUNDAMENTALES DE LOS MODOS DE EXISTENCIA

IV. ¿QUÉ ES EL MODO DE TENER?

LA SOCIEDAD ADQUISITIVA: BASES DEL MODO DE TENER

Nuestros juicios se encuentran muy deformados porque vivimos en una sociedad que tiene como pilares de su existencia la propiedad privada, el lucro y el poder. Adquirir, poseer y lucrar son los derechos sagrados e inalienables del individuo en la sociedad industrial[13]. No importan los orígenes de la propiedad, y la posesión no les impone obligaciones a los propietarios. El principio es: «A nadie le importa en dónde y cómo adquirí mi propiedad ni lo que haga con ésta; mientras no viole la ley, mi derecho es ilimitado y absoluto».

Este tipo de propiedad puede llamarse *privada* (del latín *privare*, "privar", porque la persona o personas que la poseen son sus dueños absolutos, y tienen poder pleno para privar a los demás de su uso o gozo. Se supone que la propiedad privada es una categoría universal y natural, pero, de hecho constituye la excepción y no la regla, si consideramos toda la historia humana (incluso la prehistoria), y en especial las culturas no europeas en que la economía no era la principal preocupación del hombre. Además de la propiedad privada hay *la propiedad creada por sí misma*, que es exclusivamente el resultado del propio trabajo; *la propiedad limitada*, que está limitada por la obligación de ayudar al prójimo; la propiedad *funcional* o *personal*, que consiste en las herramientas

para trabajar o los objetos para divertirse; la *propiedad común*, que un grupo comparte con un espíritu común, como los *kibbutzim* de Israel.

Las normas con que funciona la sociedad también moldean el carácter de sus miembros (el carácter social). En una sociedad industrial, éstas son: el deseo de adquirir propiedades, conservarlas y aumentarlas; o sea, obtener ganancias, y los propietarios son admirados y envidiados como seres superiores; pero la vasta mayoría no tiene propiedades en el sentido real del capital y de los bienes de capital. Se plantea una pregunta desconcertante: ¿cómo pueden satisfacer o aun enfrentarse a su pasión de adquirir y conservar las propiedades, o cómo pueden creerse propietarios los que no tienen propiedades?

Desde luego, la respuesta obvia es que aun los que tienen pocas propiedades poseen algo, y aprecian sus escasas posesiones tanto como los capitalistas aprecian las suyas. Como los grandes propietarios, los pobres también sienten obsesión por conservar lo que han conseguido y por aumentarlo, aunque sea en una cantidad infinitesimal (por ejemplo, ahorrar algunos centavos todos los días).

Quizá el placer más grande no consiste en poseer cosas materiales, sino seres vivos. En una sociedad patriarcal hasta el hombre más miserable de las clases más pobres puede ser propietario de su esposa, de sus hijos, de sus animales, y cree ser su dueño absoluto. Por lo menos para el hombre en una sociedad patriarcal, engendrar muchos hijos es la única manera de poseer personas sin necesidad de trabajar para conseguir su propiedad, y sin invertir capital. Como el peso total de la crianza de los hijos recae sobre la mujer, difícil sería negar que la procreación de los hijos en una sociedad patriarcal es una cruda explotación de las mujeres. Sin embargo, a su vez las madres tienen su forma de propiedad: los hijos mientras son pequeños. Esto es un eterno círculo vicioso: el marido explota a la esposa, ella explota a los hijos pequeños, y los varones adolescentes pronto se unen a los hombres adultos en la explotación de las mujeres, etcétera.

La hegemonía del varón en el orden patriarcal ha durado casi seis o siete milenios, y aún prevalece en los países pobres y en las clases más pobres de la sociedad. Sin embargo, declina lentamente en las sociedades o en los países más ricos; y las mujeres, los niños y los adolescentes parecen conseguir su emancipación en el grado en que asciende el nivel de vida de la sociedad. Con el desplome del anticuado tipo patriarcal de propiedad de las personas, ¿cómo pueden los ciudadanos más pobres y comunes de las sociedades industriales plenamente desarrolladas satisfacer su pasión de adquirir, conservar y aumentar

la propiedad? La respuesta es: lo logran extendiendo el campo de la propiedad hasta incluir amigos, amantes, salud, viajes, obras de arte, Dios y el propio yo. Max Stirner ha ofrecido un brillante panorama de la obsesión burguesa por la propiedad. Las personas se transforman en cosas; sus relaciones mutuas adquieren el carácter de propiedades. El "individualismo", que en su sentido positivo significa liberarse de las cadenas sociales, en su sentido negativo significa "ser propietario de sí mismo", tener el derecho (y la obligación) de gastar nuestras energías en alcanzar el éxito personal.

Nuestro yo es el objeto más importante para nuestro espíritu de propietario, porque incluye muchas cosas: nuestro cuerpo, nuestro nombre, nuestra posición social, nuestras posesiones (incluso nuestros conocimientos), la imagen que tenemos de nosotros y la imagen que deseamos que los otros tengan de nosotros. El yo es una mezcla de cualidades verdaderas, como conocimientos y facultades, y de ciertas cualidades ficticias que colocamos en torno del núcleo de realidad; pero el punto esencial no es cuál es el contenido del yo, sino que consideramos el yo como algo que poseemos, Y esta "cosa" es la base de nuestro sentimiento de identidad.

En este examen de la propiedad debemos notar que una importante forma de apego a la propiedad que floreció en el siglo XIX ha disminuido en las últimas décadas desde el fin de la primera Guerra Mundial, y es poco evidente hoy día. En el periodo anterior, todo el mundo apreciaba sus propiedades, las cuidaba, y las usaba hasta los límites de su utilidad. Se compraba para "conservar", y el lema del siglo XIX podía haber sido: "Lo antiguo es bello". Hoy día se hace hincapié en el consumo, no en la conservación, y adquirir se ha convertido en comprar para "deshacerse" de las cosas. Si alguien compra un auto, un vestido o una baratija, después de usarlo durante algún tiempo se siente aburrido, desecha el modelo "viejo" y compra el último. Adquirir → tener y usar transitoriamente → desechar (o si es posible, realizar un cambio provechoso para comprar un modelo mejor) → una nueva adquisición, constituyen el círculo vicioso de consumir y comprar. Hoy día el lema podría ser: "Lo nuevo es bello".

Quizás el ejemplo más sorprendente del actual fenómeno de comprar y consumir sea el automóvil particular. Nuestra época merece llamarse "la Edad del Automóvil", porque toda nuestra economía se basa en la fabricación de automóviles, y nuestra vida en gran parte se ve determinada por las altas y bajas del mercado de autos.

Para los que tienen auto, éste es una necesidad vital; para los que aún no lo tienen, en especial la gente de los estados llamados socialistas, el auto es un símbolo de gozo. Sin embargo, evidentemente el amor al propio auto no es profundo ni duradero, sino una breve aventura amorosa, porque los propietarios cambian con frecuencia de auto. Después de dos años, aun después de un año, el propietario se cansa del "auto viejo", y empieza a visitar las agencias para cerrar "un buen trato" con un nuevo vehículo. Desde que se visitan las agencias hasta el momento de la compra, toda la transacción parece un juego en que aun el engaño parece un elemento básico, y un "buen trato" se goza tanto, si no más, que la adquisición: el modelo nuevo.

Deben considerarse varios factores para resolver el enigma de la contradicción aparentemente flagrante de la relación del propietario con su automóvil y su breve interés en éste. En primer lugar, está el elemento de la despersonalización en la relación del propietario con el auto; éste no es un objeto amado por su dueño, sino un símbolo de posición, una extensión del poder, un constructor del ego; al comprar un auto, el propietario realmente adquiere un nuevo fragmento de ego. El segundo factor es que comprar un nuevo auto cada dos años, en vez de cada seis, por ejemplo, aumenta la emoción del comprador. El acto de poseer un nuevo auto es una especie de desfloración; aumenta el propio sentimiento de poder, y cuanto más a menudo sucede más emoción se siente. El tercer factor es que comprar con frecuencia un auto significa la oportunidad frecuente de "cerrar un buen trato" (obtener una ganancia con el cambio), satisfacción profundamente arraigada en los hombres y en las mujeres actuales. El cuarto factor es muy importante: la necesidad de sentir *nuevos* estímulos, porque los viejos estímulos se agotan después de poco tiempo. En un examen anterior de los estímulos (*Anatomía de la destructividad humana*), distinguí entre los estímulos "activantes" y los "pasivantes", y sugerí la siguiente fórmula: "Cuanto más "pasivante" es un estímulo, con más frecuencia debemos cambiar su intensidad o su tipo o ambas cosas; cuando más "activante" es, tanto más se conserva su calidad de estímulo, y es menos necesario cambiar su intensidad y su contenido". El quinto factor, y el más importante, es el cambio del carácter social que ocurrió en el pasado siglo y medio, o sea, del carácter "acumulativo" al carácter "mercantil". El cambio no elimina la orientación de tener, pero sí la modifica considerablemente. (Este desarrollo del carácter mercantil se examina en el Capítulo VII).

El espíritu de propietario también se manifiesta en otras relaciones, por

ejemplo con los médicos, los dentistas, los abogados, los patronos y los obreros. La gente lo expresa diciendo: "*mi* médico", "*mi* dentista", "*mis* obreros", etc.; pero además de su actitud de propietario de los seres humanos, la gente considera que son de su propiedad un número infinito de objetos y hasta de sentimientos. Por ejemplo, la salud y la enfermedad. El que habla de su salud lo hace con espíritu de propietario, y se refiere a *sus* enfermedades, *sus* operaciones, *sus* tratamientos, *sus* dietas, *sus* medicinas. Los individuos evidentemente consideran que la salud y las enfermedades son propiedades; su relación de propietario con su mala salud es análoga, digamos, a la del accionista cuyas acciones pierden parte de su valor original en una baja del mercado.

Las ideas, las creencias y hasta los hábitos pueden convertirse en propiedades. Por ejemplo, el que toma un desayuno idéntico a la misma hora cada mañana puede sentirse molesto si se introduce un ligero cambio en esa rutina, porque su hábito se convierte en una propiedad, cuya pérdida pone en peligro su seguridad.

El cuadro de la universalidad del modo de existencia de tener puede impresionar a muchos lectores como demasiado negativo y unilateral; y desde luego lo es. Primero, deseo describir la actitud que prevalece socialmente para ofrecer el panorama más claro posible; pero hay otro elemento que puede dar a este panorama cierto equilibrio, y es la actitud creciente de la generación joven, que es muy distinta de la mayoría. Entre estos jóvenes podemos encontrar pautas de consumo que no son formas ocultas de adquirir y de tener, sino expresiones de gozo genuino de hacer lo que se desea sin esperar a cambio algo "duradero". Estos jóvenes recorren grandes distancias, a menudo sufriendo penalidades, para oír la música que les agrada, para visitar un lugar que desean ver, o para conocer a una persona. No está a discusión aquí si sus metas son tan valiosas como ellos creen. Aunque no tienen suficiente seriedad, preparación ni concentración estos jóvenes se atreven a *ser*, y no les interesa lo que obtienen a cambio, ni lo que pueden conservar. Además, parecen mucho más sinceros que la generación de los adultos, aunque a menudo son ingenuos en filosofía y en política. No pulen sus egos todo el tiempo para ser "objetos" tentadores en el mercado. No protegen su imagen mintiendo todo el tiempo, conscientemente o no; ni gastan sus energías en reprimir la verdad, como lo hace la mayoría. Frecuentemente impresionan a los adultos con su sinceridad, porque los adultos en secreto admiran a los que pueden ver o decir la verdad. Entre ellos hay grupos políticos y religiosos de todo tipo, pero también muchos no tienen una ideología o

doctrina particular, y afirman que sólo están “buscando”. Acaso no se han encontrado a sí mismos o una meta que los guíe en la vida práctica; pero están buscándose a sí mismos en vez de dedicarse a tener y consumir cosas.

Este elemento positivo del panorama necesita examen. Muchos de estos jóvenes (su número ha disminuido notablemente desde fines de la década de 1960) no han progresado de la libertad *de* a la libertad *para*; sencillamente se rebelaron sin intentar encontrar una meta, excepto librarse de las limitaciones y la dependencia. Como el de sus padres burgueses, su lema fue: “Lo nuevo es bello”, y sintieron desinterés, casi fobia, contra todas las tradiciones, incluso las ideas de los grandes pensadores. Con una especie de narcisismo ingenuo, creyeron que podrían descubrir solos todo lo que vale la pena conocer. Básicamente, su ideal era convertirse en niños pequeños, y los autores como Marcuse les inventaron una ideología conveniente, según la cual retomar a la infancia (y no alcanzar la madurez) era la meta última del socialismo y de la revolución. Se sintieron felices mientras fueron lo bastante jóvenes para que les durara la euforia; pero muchos que pasaron este periodo sintieron una gran desilusión, sin haber adquirido convicciones sólidas, sin tener un centro dentro de sí mismos. A menudo terminaron siendo personas desilusionadas, apáticas, o infelices fanáticos de la destrucción.

No todos los que empezaron sintiendo grandes esperanzas terminaron desilusionados, pero por desgracia es imposible saber cuántos son. Creo que no disponemos de estimaciones sólidas ni de datos estadísticos válidos, y aunque los tuviéramos, sería casi imposible saber con seguridad cómo calificar a los individuos. Hoy día, millones de personas en los Estados Unidos y en Europa tratan de ponerse en contacto con las tradiciones y con maestros que puedan mostrarles el camino; pero en gran parte las doctrinas y los maestros son un engaño o están viciados por el sensacionalismo de las relaciones públicas, o se mezclan con los intereses financieros y el prestigio de los respectivos gurús. A pesar de tanto engaño, algunos pueden beneficiarse realmente con estos métodos; otros los utilizan sin la intención seria de realizar un cambio interior; pero sólo un análisis cuantitativo y cualitativo detallado de los nuevos creyentes podría mostrar cuántos pertenecen a cada grupo.

Personalmente, calculo que los jóvenes (y algunos adultos) que se encuentran seriamente dedicados al cambio del modo de tener al modo de ser no sólo son unos cuantos individuos dispersos. Creo que muchos grupos e individuos se están desplazando hacia la dirección de ser, que representan una

nueva tendencia que trasciende la orientación mayoritaria de tener, y que no carecen de importancia histórica. No sería la primera vez en la historia que una minoría indicara el curso que seguirá el desarrollo histórico. La existencia de esta minoría nos hace esperar que se produzca un cambio general de la actitud de tener a la de ser. Esta esperanza es tanto más real cuanto que algunos de los factores que hicieron posible el surgimiento de esta nueva actitud son cambios históricos que difícilmente podrían invertirse: el desplome de la supremacía patriarcal sobre las mujeres, y la desaparición del dominio de los padres sobre sus hijos. Aunque la revolución política del siglo xx, la revolución rusa, ha fracasado (es demasiado pronto para juzgar el logro final de la revolución china), las revoluciones victoriosas de nuestro siglo, aunque sólo se encuentran en sus primeras etapas, son la revolución de las mujeres, la de los hijos, y la del sexo. Sus principios ya han sido aceptados por muchas conciencias, y a medida que transcurre el tiempo las viejas ideologías parecen ser más ridículas.

LA NATURALEZA DE TENER

La naturaleza del modo de existencia de tener surge de la naturaleza de la propiedad privada. En este modo de existencia, lo único importante es adquirir propiedades y el derecho ilimitado de conservar lo adquirido. El modo de tener excluye a los otros; no requiere que yo haga ningún otro esfuerzo por conservar mis propiedades ni que haga un uso productivo de éstas. A este modo de conducta el budismo lo denominó codicia, y las religiones judía y cristiana lo llamaron ambición; esto transforma a todo el mundo y todas las cosas en algo muerto y sometido al poder de otro.

La frase “yo tengo algo” expresa la relación entre el sujeto, yo (o él, nosotros, usted, ellos), y el objeto. Esto implica que el sujeto y el objeto son permanentes; pero ¿es permanente el sujeto?, o ¿lo es el objeto? Yo moriré; puedo perder la posición social que me garantiza el tener algo. De modo similar,

el objeto no es permanente: puede destruirse, perderse, o perder su valor. Hablar de tener algo permanentemente se basa en la ilusión de una sustancia permanente e indestructible. Parece que lo tengo todo, pero (en realidad) no tengo nada, ya que tener, poseer, dominar un objeto es sólo un momento transitorio en el proceso de vivir.

En último término, la afirmación "*yo* (sujeto) tengo *O* (objeto)" expresa una definición de yo mediante mi posesión de *O*. El sujeto no soy *yo*, sino que *yo soy lo que tengo*. Mi propiedad constituye mi yo y mi identidad. El pensamiento subyacente en la afirmación "yo soy yo", es "*yo soy yo porque tengo X*": *X* se equipara aquí a todos los objetos naturales y las personas con que me relaciono mediante mi capacidad de dominarlos, de hacerlos permanentemente míos.

En el modo de tener, no hay una relación viva entre mi yo y lo que tengo. Las cosas y yo nos convertimos en objetos, y yo las tengo, porque tengo poder para hacerlas mías; pero también existe una relación inversa: *las cosas me tienen*, debido a que mi sentimiento de identidad, o sea, de cordura, se apoya en que yo tengo *cosas* (tantas como me sea posible). El modo de existencia de tener no se establece mediante un proceso vivo, productivo, entre el sujeto y el objeto; hace que objeto y sujeto sean *cosas*. Su relación es de muerte, no de vida.

Tener, fuerza, rebelión

La tendencia a crecer según lo dicta su naturaleza es común a todos los seres vivos. Por ello, resistimos todo intento de impedirnos crecer como lo determina nuestra estructura. Para vencer esta resistencia, sea consciente o no, es necesario tener energías físicas y mentales. Los objetos inanimados en varios grados se resisten por medio de la energía inherente a su estructura atómica y molecular a los intentos de modificar su composición física, pero no luchan contra ser utilizados. El uso de la fuerza heterónoma contra los seres vivos (o sea, la fuerza que nos impulsa en dirección opuesta a nuestra estructura y que perjudica nuestro crecimiento) produce resistencia. Ésta adopta diversas formas, desde la

resistencia franca, eficaz, directa, activa, hasta la resistencia indirecta, ineficaz, y muy a menudo, inconsciente.

Aquí se limita la expresión libre y espontánea de la voluntad del bebé, del niño, del adolescente, y hasta del adulto, su sed de conocimientos y verdades, su deseo de amor. La persona al crecer se ve forzada a renunciar a la mayoría de sus deseos e intereses autónomos, genuinos, a su voluntad, y a adoptar una voluntad, unos deseos y unos sentimientos no autónomos, sino impuestos por las pautas sociales de pensamiento y sentimiento. La sociedad, y la familia como su agente psicosocial, deben resolver un difícil problema: *¿cómo quebrantar la voluntad de la persona sin que ella lo advierta?* Sin embargo, mediante un complicado proceso de adoctrinamiento, recompensas, castigos y una ideología adecuada, generalmente se realiza esta tarea, tan bien que la mayoría cree que obedece a su propia voluntad, y no advierte que su voluntad ha sido condicionada y manipulada.

El mayor obstáculo en esta supresión de la voluntad es la sexualidad, porque nos enfrentamos aquí a una fuerte tendencia del orden natural que es menos fácil de manipular que muchos otros deseos. Por ello la gente lucha con todas sus fuerzas contra sus deseos sexuales más que contra ningún otro deseo humano. No necesitamos citar las diversas formas de difamación al sexo que se hacen por razones morales (su maldad) o de salud (la masturbación causa daños físicos). La Iglesia tuvo que prohibir el control natal y el sexo extraconyugal, y aún se aferra a estos principios hoy día, aunque la prudencia recomienda una actitud más tolerante.

El esfuerzo hecho por suprimir la sexualidad estaría más allá de nuestra comprensión si sólo se tratara del sexo como tal. Sin embargo, no se difama al sexo por el sexo mismo, sino para quebrantar la voluntad humana. Sin embargo, en muchas sociedades llamadas primitivas no hay tabúes sexuales. Funcionan sin explotación ni dominio, porque no tienen que quebrantar la voluntad del individuo. Pueden darse el lujo de no estigmatizar el sexo y de gozar el placer de las relaciones sexuales sin remordimientos. Lo más notable de estas sociedades es que la libertad sexual no produce codicia sexual; después de un periodo de relaciones sexuales relativamente pasajeras, la pareja se adapta; entonces los amantes no desean cambiar de compañero, pero son libres de separarse cuando termina el amor. Estos grupos no orientados hacia la propiedad, consideran el placer sexual como una expresión de ser, y no resultado de la posesividad sexual. Con lo anterior no estoy dando a entender que deberíamos volver a vivir como

las sociedades primitivas, ya que no podríamos aunque lo deseáramos, por la sencilla razón de que el proceso de individuación, de diferenciación individual y la distancia que la civilización ha impuesto le da al amor individual una calidad diferente de la que existe en la sociedad primitiva. No podemos regresar, sólo podemos avanzar. Lo importante es que las nuevas tendencias a no tener propiedades suprimirán la codicia sexual característica de las sociedades que practican el modo de tener.

El deseo sexual es una expresión de independencia que aparece muy pronto en la vida (la masturbación). Repudiarlo sirve para quebrantar la voluntad del miro, hacer que se sienta culpable, y volverlo más sumiso. En gran parte, el impulso de violar los tabúes sexuales básicamente es un intento de rebelión dirigido a restaurar la propia libertad; pero volar los tabúes sexuales en sí no nos hace gozar de mayor libertad; la rebelión se ahoga, por decirlo así, en la satisfacción sexual… y en el consiguiente sentimiento de culpa. Sólo la independencia interior conduce a la libertad, y termina con la necesidad de una rebelión estéril. Lo mismo puede decirse de todo lo que anhela lo prohibido en un intento de restaurar la propia libertad. *En realidad, los tabúes producen obsesividad y perversiones sexuales, pero éstas no producen libertad.*

La rebelión de los hijos se manifiesta de muchas maneras: el niño no acepta las reglas de limpieza; no come o come demasiado; se vale de la agresión y el sadismo, y efectúa otras muchas acciones autodestructivas. A menudo la rebelión se manifiesta en un tipo de “tortuguismo” general, en un desinterés del mundo, en la pereza y la pasividad, hasta en las formas más patológicas de la autodestrucción lenta. Los efectos de esta lucha por el poder entre hijos y padres es el tema del ensayo “Infant Development” [El desarrollo del infante] de David E. Schecter. Todos los datos indican que *la interferencia heterónoma en el proceso de desarrollo del niño y más tarde de la persona, es la raíz más profunda de la patología mental, en especial de la destructividad.*

Se debe entender claramente que la libertad no es *laissez-faire* ni arbitrariedad. Los seres humanos tienen una estructura específica (como todas las otras especies) y sólo pueden crecer según las normas de su estructura. Tener libertad no significa liberarse *de* todos los principios guías, sino libertad *para crecer* de acuerdo con las leyes de la estructura de la existencia humana (las restricciones autónomas). Significa obedecer las leyes que gobiernan el desarrollo humano óptimo. Toda autoridad que fomente esta meta es “racional” cuando este fomento ayuda a impulsar la actividad del niño, su pensamiento

crítico y su fe en la vida. Es “una autoridad irracional” cuando impone al niño las normas heterónomas que sirven a los fines de la autoridad, pero no a las finalidades de la estructura específica del niño.

En el modo de existencia de tener, una actitud interesada en las propiedades y en las ganancias necesariamente produce el deseo (y desde luego la necesidad) de poder. Para dominar a otros seres humanos necesitamos usar el poder para doblegar su resistencia. Para mantener el dominio sobre la propiedad privada necesitamos el poder para protegerla de los que quisieran quitárnosla, porque ellos, como nosotros, nunca tienen bastante; el deseo de tener propiedades privadas produce el deseo de usar la violencia para robar a otras de maneras abiertas u ocultas. En el modo de tener, nuestra felicidad depende de nuestra superioridad sobre los demás, de nuestro poder, y en último término, de nuestra capacidad para conquistar, robar y matar. En el modo de ser, la dicha depende de amar, compartir y dar.

OTROS FACTORES QUE APOYAN EL MODO DE TENER

El *idioma* es un factor importante para vigorizar la orientación de tener. El nombre de la persona (todos tenemos un nombre y quizá tendremos un número, si continúa la actual tendencia a la despersonalización) crea la ilusión de que es inmortal y eterno. La persona y su nombre se vuelven equivalentes; el nombre demuestra que la persona es una sustancia duradera, indestructible, y no un proceso. Los sustantivos comunes tienen la misma función; o sea, el amor, el orgullo, el odio, la alegría causan la impresión de ser sustancias fijas, pero estos nombres no tienen realidad y sólo oscurecen la idea de que nos enfrentamos a procesos que se desarrollan en los seres humanos; pero hasta los sustantivos que denominan *cosas*, como “mesa” o “lámpara”, son engañosos. Las palabras indican que nos referimos a sustancias fijas, aunque las cosas sólo son procesos

de energía que causan ciertas sensaciones en nuestro sistema corpóreo, pero estas sensaciones no son *percepciones* de cosas específicas, como una mesa o una lámpara, sino resultado de un proceso cultural de aprendizaje, proceso que hace que ciertas sensaciones adquieran la forma de representaciones mentales específicas. Ingenuamente creemos que cosas como las mesas y las lámparas existen como tales, y no advertimos que la sociedad nos enseña a transformar las sensaciones en percepciones, que nos permiten manipular el mundo que nos rodea para sobrevivir en una cultura dada. Después de que bautizamos estas representaciones mentales, el nombre parece garantizar su realidad absoluta e inmutable.

La necesidad de tener posee otro fundamento: *el deseo biológico de vivir*. Seamos felices o infelices, nuestro cuerpo nos impulsa a esforzamos por la *inmortalidad*; pero por experiencia sabemos que moriremos y buscamos soluciones que nos hagan creer que, a pesar de la evidencia empírica, somos inmortales. Este deseo ha tomado muchas formas: la creencia de los faraones en que sus cuerpos guardados como reliquias en las pirámides serían inmortales; muchas fantasías religiosas de la vida después de la muerte, como los cotos de caza felices en que creían las sociedades primitivas de cazadores; el paraíso cristiano y el islámico. En la sociedad contemporánea, desde el siglo XVIII, la "historia" y "el futuro" se han vuelto sustitutos del cielo cristiano: la fama, la celebridad, y hasta la publicidad (cualquier cosa que parezca garantizar una nota de pie de página en los archivos de la historia) constituyen un pedazo de inmortalidad. El anhelo de fama no es sólo vanidad secular: tiene un carácter "religioso" para los que no creen en el tradicional más allá. (Esto es particularmente notable en los dirigentes políticos). La publicidad le allana el camino de la inmortalidad, y los agentes de relaciones públicas se han convertido en los nuevos sacerdotes.

Pero quizá más que nada, poseer propiedades constituye la realización del deseo de inmortalidad, y por ello la orientación de tener ha adquirido tal potencia. Si mi *yo* está constituido por lo que tengo, si las cosas que *tengo* son indestructibles, entonces soy inmortal. Desde el Antiguo Egipto hasta nuestros días (desde la inmortalidad corporal, por medio de la momificación del cuerpo, hasta la inmortalidad espiritual, por medio del testamento) la gente ha continuado viviendo más allá de su existencia física y mental. Con el poder legal del testamento determinamos el reparto de nuestras propiedades entre las

generaciones futuras; con las leyes de la herencia, yo (siempre que sea dueño de un capital) me vuelvo inmortal.

EL MODO DE TENER Y EL CARÁCTER ANAL

Un enfoque útil para comprender el modo de tener, es recordar uno de los hallazgos más importantes de Freud: después de pasar por su fase infantil de mera receptividad pasiva, seguida por una etapa de receptividad y explotación agresiva, todos los niños, antes de alcanzar la madurez, pasan por una etapa que Freud denominó *anal-erótica*. Freud descubrió que esta etapa a menudo continúa dominando el desarrollo de una persona, y que cuando esto sucede se desarrolla el *carácter anal*, o sea el carácter de una persona cuyas energías vitales están dirigidas principalmente a tener, ahorrar y acumular dinero y cosas materiales, y también sentimientos, gestos, palabras y energías. Éste es el carácter del avaro, que generalmente se relaciona con otros rasgos como el orden, la puntualidad, la terquedad, que se manifiestan en grado extraordinario. Un aspecto importante del concepto de Freud es la relación simbólica entre el dinero y las heces (el oro y el excremento), de la que cita muchos ejemplos. Su concepto del carácter anal como el del individuo que no ha alcanzado la madurez de hecho es una aguda crítica a la sociedad burguesa del siglo XIX, en que los rasgos del carácter anal constituían las normas de la conducta moral y eran considerados como una expresión de "la naturaleza humana". La ecuación de Freud: dinero = heces es una crítica implícita, aunque no intencional, al funcionamiento de la sociedad burguesa y a su posesividad, y puede compararse con el estudio del dinero hecho por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*.

No importa mucho en este contexto el que Freud creyera que una fase especial del desarrollo de la libido era primaria, y la formación del carácter secundaria (pero en mi opinión esto es producto de la constelación interpersonal en la primera etapa de la vida y, sobre todo, de las condiciones sociales que la

forman). Lo que importa es la opinión freudiana de que *la orientación predominante en la posesión ocurre en el periodo anterior al logro de una plena madurez, y se vuelve patológica si continúa permanentemente*. En otras palabras, Freud considera que la persona exclusivamente preocupada por tener y poseer es neurótico: mentalmente enferma; por consiguiente, si la mayoría de los miembros de una sociedad tiene carácter anal, se trata de una sociedad enferma.

ASCETISMO E IGUALDAD

Gran parte de la discusión moral y política se ha centrado en la pregunta: ¿Tener o no tener? En el nivel moral-religioso esto significa una alternativa entre la vida ascética y la vida no ascética; esta última incluye el gozo productivo y el placer ilimitado. Esta alternativa pierde la mayor parte de su sentido si no se hace hincapié en un hecho aislado de la conducta, sino en la actitud subyacente. La conducta ascética, con su constante preocupación por no gozar, puede ser tan sólo la negación de los poderosos deseos de tener y de consumir. El asceta puede reprimir estos deseos; sin embargo al intentar suprimir el tener y el consumir, puede estar igualmente preocupado por tener y consumir. Esta negación por sobrecompensación es, como lo muestran los datos psicoanalíticos, muy frecuente. Ocurre en casos como los de los vegetarianos fanáticos que reprimen sus impulsos destructivos, en los fanáticos enemigos del aborto que reprimen sus impulsos asesinos, en los fanáticos de “la virtud” que reprimen sus impulsos “pecaminosos”. Aquí no importa la convicción en sí, sino el fanatismo que la apoya. Esto, como todos los fanatismos, nos hace sospechar que sirve para ocultar otros impulsos, generalmente los opuestos.

En el campo económico y político, hay una alternativa igualmente errónea entre la desigualdad sin limitaciones y la absoluta igualdad de ingresos. Si las posesiones de todo el mundo son funcionales y personales, entonces si alguien tiene más que otro, esto no constituye un problema social, porque como la posesión no es esencial, no brota la envidia. Por otra parte, los que están

preocupados por la igualdad, en el sentido de que la parte de cada individuo sea exactamente igual a la de los demás, muestran que su propia orientación de tener es muy poderosa, aunque sea negada por su preocupación por una igualdad exacta. Bajo esta preocupación es visible su motivación real: la envidia. Quienes exigen que nadie tenga más que ellos se protegen así de la envidia que sentirían si alguien tuviera aunque fuera un poco más. Lo que realmente importa es que sean erradicados el lujo y la pobreza; la igualdad no debe significar la igualdad cuantitativa de cada brizna de bienes materiales, sino que el ingreso no sea tan diferente que produzca distintas experiencias vitales en grupos distintos. Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos* señaló lo que llama "el comunismo vulgar", que "niega la personalidad del hombre en cada esfera". Este tipo de comunismo "sólo es la culminación de la envidia y de la nivelación basadas en un mínimo preconcebido".

EL TENER EXISTENCIAL

Para apreciar plenamente el modo de tener al que nos referimos aquí, parece necesario otro examen más, el del funcionamiento del *tener existencias*; porque la existencia humana requiere que tengamos, conservemos, cuidemos y usemos ciertas cosas para sobrevivir. Esto también puede decirse de nuestros cuerpos, en cuanto al alimento, la habitación y los vestidos, y en cuanto a los instrumentos necesarios para satisfacer nuestras necesidades. Esta forma de tener puede denominarse "existencias" porque está enraizada en la existencia humana. Es un impulso racionalmente dirigido a sobrevivir, en contraste con el *tener caracterológico* al que nos hemos referido hasta ahora, que es un impulso apasionado por conservar y retener, que no es innato, sino que se ha desarrollado como consecuencia de la repercusión de las condiciones sociales sobre la dotación biológica de la especie humana.

El tener existencial no se encuentra en conflicto con el ser; el tener caracterológico sí. Aun el "justo" y el "santo", mientras sean humanos, deben

desear tener en el sentido existencias, mientras que la persona común desea tener en el sentido existencial y en el caracterológico. (Véase el examen de la dicotomía existencias y caracterológica en *Ética y psicoanálisis*).

V. ¿QUÉ ES EL MODO DE SER?

La mayoría de nosotros conoce más sobre el modo de tener que del modo de ser, porque el primero se aplica con más frecuencia en nuestra cultura; pero algo más importante que esto hace que definir el modo de ser resulte más difícil que definir el modo de tener: la naturaleza misma de la diferencia entre estos dos modos de existencia.

Tener se refiere a las *cosas*, y éstas son fijas y *pueden describirse*. Ser se refiere a la *experiencia*, y la experiencia humana es, en principio, indescriptible. En cambio, lo que es plenamente descriptible es nuestra *persona* (la máscara que usamos, el ego que presentamos), pues esta *persona* es en sí una cosa. En cambio, el ser humano vivo no es una imagen muerta, y no puede describirse como cosa. De hecho, el ser humano no puede describirse. Desde luego, mucho puede decirse de mí, de mi carácter, de mi orientación total en la vida. Este atisbo de conocimiento puede ir muy lejos en la comprensión y en la descripción de mi estructura psicológica y en la de los otros; pero mi yo total, toda mi individualidad, mi mismidad que es única, como mis huellas digitales, nunca podrá ser plenamente comprendida, ni aun por empatía, porque no hay dos seres humanos completamente iguales[14]. Sólo en el proceso de una vital relación mutua entre otra persona y yo podremos superar la barrera de la separación, siempre que ambos participemos en la danza de la vida. Sin embargo, nuestra plena identificación, mutua nunca podrá lograrse.

Ni siquiera un sencillo acto de la conducta puede ser descrito plenamente. Se podrán escribir muchas páginas para intentar describir la sonrisa de la Mona Lisa; sin embargo, no podrá ser captada con las palabras, pero no porque su sonrisa sea especialmente “misteriosa”. La sonrisa de todo el mundo es misteriosa (a menos que sea la sonrisa sintética, estereotipado del comerciante). Nadie puede describir plenamente la expresión de interés, entusiasmo, biofilia, u

odio o narcisismo que se advierten en los ojos de una persona, o la variedad de expresiones faciales, portes, posturas, entonaciones que existen en la gente.

SER ACTIVO

El modo de ser tiene como requisitos previos la independencia, la libertad y la presencia de la razón crítica. Su característica fundamental es estar activo, y no en el sentido de una actividad exterior, de estar ocupado, sino de una actividad interior, el uso productivo de nuestras facultades, el talento, y la riqueza de los dones que tienen (aunque en varios grados) todos los seres humanos. Esto significa renovarse, crecer, fluir, amar, trascender la prisión del ego aislado, estar activamente interesado, dar. Sin embargo, ninguna de estas experiencias puede expresarse plenamente con palabras. Éstas son recipientes que se llenan con la experiencia que se derrama de los recipientes. Las palabras señalan una experiencia, pero no son la experiencia. En el momento en que expreso lo que siento, exclusivamente con el pensamiento y las palabras, la experiencia desaparece, se seca, muere, es sólo una idea. Por ello ser constituye algo que no puede describirse con palabras, y sólo es comunicable si alguien comparte mi experiencia. En la estructura de tener, dominan las palabras muertas; en la estructura de ser, domina la experiencia viva e inexpresable. (Desde luego, en el modo de ser también hay un pensamiento vital y productivo).

Quizá la mejor manera de describir el modo de ser sea un símbolo que me sugirió Max Hunziger: un cristal azul parece azul cuando la luz brilla a través de él, porque absorbe todos los otros colores y no los deja pasar. Es decir, llamamos “azul” al cristal precisamente porque no retiene las ondas azules. No se le nombra por lo que posee, sino por lo que ofrece.

Sólo en el grado en que abandonemos el modo de tener, que es el de no ser (o sea, que dejemos de buscar la seguridad y la identidad aferrándonos a lo que tenemos, “echándonos” sobre ello, aferrándonos a nuestro ego y a nuestras

posesiones) puede surgir el modo de ser. Para “ser” se requiere renunciar al egocentrismo y al egoísmo, o en las palabras que a menudo usan los místicos: debemos “vaciarnos” y volvernos “pobres”.

Pero la mayoría encuentra demasiado difícil renunciar a la orientación de tener; todo intento de hacerlo les produce una inmensa angustia, y sienten que renunciar a toda seguridad es como si los arrojaran al océano y no supieran nadar. No saben que cuando renuncian al apoyo de las propiedades pueden empezar a usar sus fuerzas y caminar por sí mismos. Lo que los detiene es el engaño de que no pueden caminar por sí mismos; creen que se arruinarán si no se apoyan en las cosas que tienen. Son como el niño que, después de haberse caído por primera vez, teme que nunca logrará caminar; pero la naturaleza y la ayuda humana intervienen para impedir que los humanos se vuelvan inválidos. Los que creen que se arruinarán si no usan el apoyo de tener, también necesitan la ayuda humana.

ACTIVIDAD Y PASIVIDAD

Ser, en el sentido que hemos descrito, implica la facultad de ser activo; la pasividad la excluye. Sin embargo, “activo” y “pasivo” son de las palabras más mal comprendidas, porque su significado es completamente distinto hoy día del que tenía desde la antigüedad clásica y la Edad Media hasta el periodo que se inició con el Renacimiento. Para comprender el concepto de ser, debemos aclarar los conceptos de actividad y de pasividad.

En el uso moderno, la actividad generalmente se define como una cualidad de la conducta que produce un efecto visible mediante el gasto de energías. Por ejemplo, a los campesinos que cultivan sus tierras se les llama activos, o a los obreros en la línea de ensamble, a los vendedores que persuaden a sus clientes a que hagan compras, a los inversionistas que invierten su dinero o el ajeno, a los médicos que atienden a sus pacientes, a los empleados que venden estampillas postales, a los burócratas que archivan papeles. Aunque algunas de estas

actividades pueden requerir más interés o concentración que otras, esto no importa en relación con la "actividad". Generalmente *la actividad es una conducta que tiene un fin socialmente reconocido y que produce cambios socialmente útiles*.

La actividad en el sentido moderno se refiere sólo a *la conducta*, y no a la persona que hay tras la conducta. No tiene importancia si la gente está activa porque es impulsada por una fuerza externa, como un esclavo, o por una compulsión interna, como una persona movida por la angustia. No importa si los individuos se interesan en su trabajo de carpintero, de literato creador, de científico o jardinero; o si no tienen una relación interior (y una satisfacción) con lo que hacen, como los obreros de la línea de ensamble o el empleado de correos.

El moderno sentido de actividad no distingue entre estar *activo* y estar *ocupado*; pero hay una diferencia fundamental, que corresponde a los términos "alienado" y "no alienado" en las actividades. En la actividad alienada no siento ser el sujeto activo de mi actividad; en cambio, noto el *producto* de mi actividad, algo que está "allí", algo distinto de mí, que está encima de mí y que se opone a mí. En la actividad alienada realmente no actúo; soy *activado* por fuerzas internas o externas. Me vuelvo ajeno al resultado de mi actividad. El caso de actividad alienada que puede observarse mejor en el campo de la psicopatología, es el de los individuos compulsivos-obsesivos. Forzados por una necesidad interior a hacer algo contra su voluntad (contar pasos, repetir determinadas frases, realizar ritos privados) pueden mostrarse muy activos buscando esta meta; pero como lo ha mostrado ampliamente la investigación psicoanalítica, son impulsados por una fuerza interior de la que no están conscientes. Un ejemplo igualmente claro de actividad enajenada es la conducta poshipnótica. Las personas que bajo sugestión hipnótico hacen determinadas cosas después de despertar del trance hipnótico, actúan sin darse cuenta de que no están haciendo lo que *desean*, y que en realidad obedecen las órdenes hipnóticas que recibieron previamente.

En la actividad no alienada, *yo* siento ser el *sujeto* de mi actividad. U actividad no alienada consiste en dar a luz algo, en producir algo y permanecer vinculado con lo que se produce. Esto también implica que mi actividad es una manifestación de mis poderes, y que yo, mi actividad y el resultado de ésta son lo mismo. A esta actividad no alienada la denomino *actividad productiva*[15].

“Productivo” como se usa aquí no se refiere a la capacidad de crear algo nuevo u original, como la actividad creadora del artista o del científico. Tampoco me refiero al producto de mi actividad, sino a su *calidad*. Una pintura o un tratado científico pueden ser totalmente improductivos, o sea estériles. Por otra parte, el proceso que se realiza en quienes tienen una conciencia profunda de sí mismas, o que verdaderamente “ven” un árbol y no sólo lo miran, o que leen un poema y sienten el movimiento de los sentimientos que el poeta expresó con sus palabras, ese proceso puede ser muy productivo, aunque no “produzca” nada. La actividad productiva denota un estado de actividad interior; no necesariamente implica una conexión con la creación de una obra de arte, de ciencia, o algo “útil”. La productividad es una orientación del carácter que pueden tener todos los seres humanos, en el grado en que no se encuentren emocionalmente inválidos. Las personas productivas animan lo que tocan. Hacen surgir sus propias facultades, y dan vida a las personas y a las cosas.

“Actividad” y “pasividad” pueden tener dos significados completamente distintos. La actividad alienada en el sentido de estar ocupado en realidad es “pasiva” en el sentido de la productividad. En cambio la pasividad, como el no estar ocupado, puede ser una actividad no enajenada. Esto es muy difícil de comprender hoy día, porque la mayor parte de la actividad es “pasividad” alienada, y la pasividad productiva rara vez se practica.

Actividad-pasividad, según los maestros del pensamiento

“Actividad” y “pasividad” no se usaron en el sentido actual en la tradición filosófica de la sociedad preindustrial. No podían usarse, ya que la alienación del trabajo no había alcanzado el grado actual. Por ello los filósofos como Aristóteles, no hicieron una clara distinción entre estar “activo” y estar “ocupado”. En Atenas, el trabajo enajenado lo realizaban sólo los esclavos; el

trabajo que implicaba labor manual parece haber sido excluido del concepto de *praxis* (“práctica”), término que se refiere sólo al tipo de actividad que realiza una *persona libre*, y esencialmente es el término usado por Aristóteles para denominar la actividad de una persona libre. (Véase Nicholas Lobkowicz, *Theory and Practice*). Considerando estos antecedentes, el problema del trabajo puramente rutinario, alienado, sin sentido subjetivo, casi no fue conocido por los atenienses libres. Su libertad implicaba precisamente que, como no eran esclavos, su actividad era productiva y con sentido para ellos.

Que Aristóteles no compartiera nuestros actuales conceptos de actividad y pasividad queda inequívocamente claro si consideramos que para él la forma más elevada de *praxis*, o sea de actividad (aún superior a la actividad política) era la *vida contemplativa*, dedicada a la busca de la verdad. La idea de que la contemplación constituía una forma de inactividad era inconcebible para él. Aristóteles considera la vida contemplativo como la actividad de la mejor parte del individuo: el *nous*. El esclavo podía gozar de placeres sensuales, como el hombre libre; pero la *eudaimonia*, “el bienestar”, no consiste en el placer, sino en *actividades que obedecen a la virtud (Ética nicomaquea, 1177a, 2 ss.)*.

El concepto de Santo Tomás de Aquino, como el de Aristóteles, también contrasta con el concepto moderno de actividad. Para Santo Tomás de Aquino, la vida dedicada a la quietud interior y al conocimiento espiritual, la *vita contemplativa*, también era la forma más elevada de actividad humana. Reconocía que la vida diaria, la *vita activa*, de la persona común, también era valiosa, y producía bienestar (*beatitudo*), siempre que (esta condición es crítica) la meta de la actividad fuese el bienestar, y que el individuo fuese capaz de dominar sus pasiones y su cuerpo (Santo Tomás de Aquino, *Summa*, 2-2: 182, 183; 1-2: 4, 6).

El problema de la *vita contemplativa* y de la *vita activa* va mucho más allá de este punto. Mientras que la actitud de Santo Tomás de Aquino era de cierta transigencia, el autor de *The Cloud of Unknowing*, contemporáneo del Maestro Eckhart, discutía vigorosamente el valor de la vida activa; en cambio Eckhart por otra parte, hablaba en favor de ésta. Sin embargo la contradicción no era tan grave como parecía, porque todos estaban de acuerdo en que la actividad era “saludable” sólo cuando estaba enraizada en las últimas demandas espirituales y éticas y las expresaba. Por esto, para todos estos maestros la ocupación, la actividad separada del terreno espiritual, debía rechazarse[16].

Como hombre y como pensador, Spinoza encarnaba el espíritu y los valores vivos en la época de Eckhart, aproximadamente cuatro siglos antes. Sin embargo, también observó profundamente los cambios que habían ocurrido en la sociedad y en la persona común. Fue el fundador de la psicología científica moderna, uno de los descubridores de la dimensión del inconsciente, y con este pensamiento enriquecido nos dio un análisis más sistemático y preciso de la diferencia entre actividad y pasividad, que todos sus predecesores.

En su *Ética*, Spinoza define la actividad y la pasividad (obrar y padecer) como los dos aspectos fundamentales del proceso mental. El primer criterio para *actuar* es que la acción provenga de la naturaleza humana: «Digo que *obramos* cuando en nosotros o fuera de nosotros sucede algo de que somos causa adecuada, esto es, cuando de nuestra naturaleza se sigue en nosotros o fuera de nosotros algo que puede entenderse clara y distintamente por ella sola. Por el contrario, digo que padecemos (o sea, en el sentido de Spinoza, que somos pasivos) cuando en nosotros sucede algo o de nuestra naturaleza se sigue algo de lo que no somos sino causa parcial» (*Ética*, 3, def. II) (FCE, p. 103).

Estos pensamientos son difíciles de comprender para el lector moderno, acostumbrado a pensar que el término “naturaleza humana” no corresponde a ningún dato empírico demostrable; pero para Spinoza, como para Aristóteles, esto no era así, ni para algunos neurofisiólogos, biólogos y psicólogos contemporáneos. Spinoza cree que la naturaleza humana es tan característica de los seres humanos, como la naturaleza equina lo es del caballo; además, que la bondad o la maldad, el éxito o el fracaso, el bienestar o el sufrimiento, la actividad o la pasividad, dependen del grado en que las personas logran el desarrollo óptimo de sus naturalezas. La realización óptima de la naturaleza de la especie (en el caso del individuo, la naturaleza humana) es la meta de la vida. Cuanto más nos acerquemos al modelo de la naturaleza humana, mayores serán nuestra libertad y nuestro bienestar.

En el modelo de Spinoza de los seres humanos el atributo de la actividad es inseparable de otro: la razón. Siempre que actuemos de acuerdo con las condiciones de nuestra existencia y sepamos que estas condiciones son reales y necesarias, conoceremos la verdad sobre nosotros mismos. «Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto tiene ideas adecuadas obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto tiene ideas inadecuadas padece necesariamente ciertas otras» (*Ética*, 3, proposición 1, pp. 4).

Los deseos se dividen en activos y pasivos (*acciones* y *pasiones*). Los

primeros están enraizados en las condiciones de nuestra existencia (las deformaciones naturales y no las patológicas), y los últimos no están enraizados, sino que son producto de condiciones deformantes externas o internas. Los primeros existen en el grado en que somos libres; los últimos son causados por fuerzas interiores o exteriores. Todas las "afecciones activas" son necesariamente buenas; las "pasiones" pueden ser buenas o malas. Según Spinoza, la actividad, la razón, la libertad, el bienestar, la alegría y la perfección están inseparablemente relacionados, de la misma manera que la pasividad, la irracionalidad, la sumisión, la tristeza, la, impotencia y los esfuerzos que se oponen a las demandas de la naturaleza humana (*Ética*, 4, pp. 2, 3, 5; proposición 40, 42).

Sólo comprenderemos plenamente las ideas de Spinoza acerca de las pasiones y de la pasividad si estudiamos la etapa última (y la más moderna) de su pensamiento: verse impulsado por pasiones irracionales es estar enfermo mentalmente. En la medida en que logremos un desarrollo óptimo, no sólo seremos (relativamente) libres, fuertes racionales y felices, sino también mentalmente saludables; en la medida en que no podamos alcanzar esta meta, no seremos libres, y seremos débiles, nos faltará la racionalidad, y estaremos deprimidos. Spinoza, según creo, fue el primer pensador moderno en postular que la salud y las enfermedades mentales son productos de vivir bien y mal, respectivamente.

Para Spinoza, la salud mental es, en último término, una manifestación de vivir bien; la enfermedad mental es un síntoma de no vivir según los requisitos de la naturaleza humana. «Y aunque el avaro no piense en ninguna otra cosa que en el lucro o en el dinero, y el ambicioso en la gloria, etc., no se cree que deliran, porque suelen ser molestos y se los considera dignos de odio. Pero, en realidad, la avaricia, la ambición, la lujuria, etc., son especies de delirio, aunque no se las cuente entre las enfermedades» (*Ética*, 4, proposición 44, pp. 209-210). En esta afirmación, tan extraña para el pensamiento de nuestra época, Spinoza considera que las pasiones que no corresponden a las necesidades de la naturaleza humana son patológicas; de hecho, llega a denominarlas formas de locura.

Los conceptos de Spinoza de actividad y pasividad son una crítica radical a la sociedad industrial. En oposición a la creencia actual de que las personas impulsadas principalmente por la codicia del dinero, las posesiones o la fama son normales y bien adaptadas, Spinoza las consideraba absolutamente pasivas y básicamente enfermas. La persona activa, en el sentido de Spinoza, que él

personificó en su propia vida, se ha vuelto una excepción, y hoy día se sospecha que es “neurótica” porque está mal adaptada a la actividad llamada normal.

Marx escribió (en los *Manuscritos económico-filosóficos*) que “la actividad consciente y libre” (o sea, la actividad humana) es “el carácter de la especie del hombre”. Para Marx, el trabajo representa la actividad humana, y ésta es vida. Por otra parte, el capital para Marx representa lo acumulado, el pasado y, en último término, la muerte (*Grundrisse*). No se puede comprender plenamente la carga afectiva que la lucha del capital y el trabajo tenía para Marx, a menos que se considere que para él ésta era la lucha de la vida contra la muerte, del presente contra el pasado, del hombre contra las cosas, de ser contra tener. Para Marx la cuestión era: ¿Quién debe dominar a quién? ¿Debe la vida dominar a la muerte, o ésta a la vida? Para él, el socialismo representaba una sociedad en que la vida había vencido a la muerte.

Toda la crítica de Marx al capitalismo y su visión del socialismo están enraizadas en la idea de que la actividad humana se ve paralizada en el sistema capitalista, y que la meta es restaurar plenamente la humanidad plena del individuo restaurando la actividad en todos los campos de la vida.

A pesar de las formulaciones influidas por los economistas clásicos, el clisé de que Marx era un determinista que convertía a los seres humanos en objetos pasivos de la historia y los privaba de su actividad, es totalmente opuesto a su pensamiento, de lo que se convencerá fácilmente cualquiera que haya leído a Marx, y no sólo unas cuantas frases aisladas y fuera de contexto. Las opiniones de Marx quedan claramente expresadas en su afirmación: «La Historia no hace nada; no posee una riqueza colosal, “no lucha”. En cambio, es el hombre (real, vivo) el que actúa, posee y lucha. De ninguna manera es la “Historia” la que usa al hombre como medio para alcanzar sus fines como si fuera algo ajeno; la Historia no es más que la actividad del hombre en pos de sus fines» (Marx y Engels, *La sagrada familia*).

De los pensadores contemporáneos, ninguno ha percibido el carácter pasivo de la actividad moderna tan profundamente como Albert Schweitzer, quien, en su estudio sobre la decadencia y la restauración de la civilización, consideró al Hombre moderno como un ser sometido, incompleto, disperso, patológicamente dependiente y “absolutamente pasivo”.

SER COMO FORMALIDAD

Hasta ahora he descrito el significado de ser en contraste con tener; pero otro sentido igualmente importante de ser se revela en oposición a *aparentar*. Si parece que soy bondadoso, aunque mi bondad sólo sea una máscara para cubrir mi afán de explotación, si parece que soy valiente, aunque en realidad sea vanidoso y quizá suicida, si parece que amo a mi país, aunque fomente mi interés egoísta, la apariencia, o sea, mi conducta manifiesta, está en contradicción directa con la realidad de las fuerzas que me motivan. Mi conducta es distinta de mi carácter. La estructura de mi carácter, la verdadera motivación de mi conducta, constituye mi ser auténtico. Mi conducta puede reflejar parcialmente mi ser, pero por lo general es una máscara que tengo y que me pongo para mis propios fines. El conductismo trata esta máscara como si fuera un dato científico digno de confianza; el verdadero *insight* enfoca la realidad interior, que por lo general no es consciente ni puede observarse en forma directa. Este concepto de ser "desenmascarado", como lo expresó Eckhart, es muy importante en el pensamiento de Spinoza y de Marx, y es el descubrimiento fundamental de Freud.

Comprender la discrepancia entre la conducta y el carácter, entre mi máscara y la realidad que ésta oculta, es el logro principal del psicoanálisis freudiano. Freud inventó un método (la asociación libre, el análisis de los sueños, la transferencia y la resistencia) destinado a descubrir los deseos instintivos (esencialmente sexuales) que fueron reprimidos en la primera infancia. Aun cuando más tarde los adelantos de la teoría psicoanalítica y la psicoterapia procedieron a subrayar los sucesos traumáticos en el campo de las primeras relaciones interpersonales, y no en la vida de los instintos, el principio continuó siendo el mismo: están reprimidos los deseos y los temores tempranos, y también los tardíos (según creo yo); la manera de eliminar los síntomas o un malestar más general es descubrir este material reprimido. En otras palabras, están reprimidos los elementos irracionales, infantiles e individuales de la experiencia.

Por otra parte, se supuso que las opiniones del "sentido común" de un ciudadano normal, o sea, socialmente adaptado, eran racionales y no necesitaban de un análisis profundo; pero esto no es verdad. Nuestras motivaciones, ideas y creencias conscientes son una mezcla de información falsa, prejuicios, pasiones

irracionales y racionalizaciones, en que fragmentos de la verdad flotan y ofrecen la seguridad, aunque falsa, de que toda la mezcla es genuina y verdadera. El proceso del pensamiento intenta organizar este cultivo de ilusiones de acuerdo con las leyes de la lógica y la credibilidad. Se supone que este nivel de la conciencia refleja la realidad; es el mapa que usamos para organizar nuestra vida. Este mapa falso no está reprimido; *lo que está reprimido es el conocimiento de la realidad, el conocimiento de la verdad*. Si preguntamos *¿qué es inconsciente?*, la respuesta debe ser: además de las pasiones irracionales, casi todo el conocimiento de la realidad. El inconsciente básicamente está determinado por la sociedad, que produce las pasiones irracionales y ofrece a sus miembros varios tipos de ficciones, y así hace que la verdad quede prisionera de la supuesta racionalidad.

La afirmación de que la verdad es reprimida se basa, desde luego, en la premisa de que conocemos la verdad y reprimimos este conocimiento. En otras palabras, en que hay "un conocimiento inconsciente". Mi experiencia en el psicoanálisis (de otros y mío) es que esto es verdad. Percibimos la realidad, y no podemos evitarlo. Así como nuestros sentidos están organizados para ver, oír, oler, tocar cuando nos enfrentamos a la realidad, nuestra razón está organizada para reconocer la realidad, o sea para ver las cosas como son, para percibir la verdad. Desde luego, no me refiero a la parte de la realidad que requiere instrumentos o métodos científicos para ser percibido, sino a lo que podemos reconocer "viéndola" atentamente, en especial la realidad en nosotros y en los demás. Sabemos cuándo estamos frente a una persona peligrosa, cuándo encontramos a alguien en que podemos confiar plenamente; sabemos cuándo nos mienten, o nos explotan, o nos engañan, o cuándo nos engañamos nosotros mismos. Sabemos casi todo lo que es importante saber sobre la conducta humana, cómo nuestros antepasados tenían un conocimiento notable de los movimientos de las estrellas; pero mientras ellos eran *conscientes* de sus conocimientos y los usaban, nosotros reprimimos inmediatamente nuestros conocimientos, porque si estuviéramos conscientes, nuestra vida se volvería demasiado difícil y, como nos convencemos a nosotros mismos, demasiado "peligrosa".

Es fácil encontrar la prueba de esta afirmación. En muchos sueños mostramos un profundo conocimiento de la esencia de los otros y de nosotros, del que carecemos totalmente durante la vigilia. (Incluí ejemplos de "sueños de *insight*" [esclarecimiento interior] en *La lengua olvidada*). Esto se manifiesta en

esas reacciones frecuentes en que de pronto vemos a alguien bajo una luz completamente distinta, y nos parece que lo sabíamos desde mucho tiempo antes. Esto puede descubrirse en el fenómeno de resistencia cuando una verdad penosa amenaza con salir a la superficie: en el *lapsus linguae*, en las expresiones torpes, en un estado de trance o cuando una persona dice algo, sin querer, totalmente opuesto a lo que afirmaba creer, y luego parece olvidar todo lo dicho un minuto después.

En realidad, gastamos una gran parte de nuestras energías en ocultarnos a nosotros mismos lo que sabemos, y el grado de este conocimiento reprimido difícilmente puede exagerarse. Una leyenda talmúdica expresa en forma poética este concepto de represión de la verdad: cuando un miro nace, un ángel le toca la frente para que olvide el conocimiento de la verdad que tuvo en el momento de nacer. Si el miro no puede olvidar, su vida futura será insoportable.

Insistimos en nuestra tesis principal: ser se refiere a un panorama real, que contrasta con otro falso e ilusorio. En este sentido, todo intento de aumentar el sector de ser significa aumentar el conocimiento de nuestra realidad y de la de los otros, y del mundo que nos rodea. Las principales metas éticas del judaísmo y del cristianismo (superar la avaricia y el odio) no pueden alcanzarse sin un factor muy importante del budismo y que también desempeña un papel en el judaísmo y en el cristianismo: el camino hacia ser penetra a través de la superficie y llega al *insight* de la realidad.

LA VOLUNTAD DE DAR, COMPARTIR Y SACRIFICARSE

En la sociedad contemporánea se supone que el modo de existencia de tener está enraizado en la naturaleza humana y, por ello, es virtualmente inmutable. La misma idea se expresa en el dogma de que el hombre es básicamente perezoso y pasivo por naturaleza, y que no desea trabajar ni hacer nada, a menos que sea

impulsado por el incentivo de una ganancia material, o por el hambre, o por el temor al castigo. Casi nadie duda de este dogma, que determina nuestros métodos de educación y de trabajo; pero es sólo una expresión del deseo de demostrar el valor de nuestras disposiciones sociales, sosteniendo que obedecen a una necesidad de la naturaleza humana. A los miembros de muchas sociedades del pasado y del presente, el concepto de un egoísmo y una pereza humanos innatos les parecería tan fantástico como lo opuesto nos parece a nosotros.

La verdad es que los modos de existencia de tener y de ser son potencialidades de la naturaleza humana, que nuestro afán biológico de sobrevivir tiende a fomentar el modo de tener, pero que el egoísmo y la pereza no son las únicas propensiones inherentes a los seres humanos.

Los seres humanos sentimos un deseo inherente y profundamente arraigado de ser: expresar nuestras facultades, ser activos, relacionarnos con otros, escapar de la prisión del egoísmo. La verdad de esta afirmación está demostrada con tantas pruebas que podría escribirse fácilmente un libro. D. O. Hebb definió el *quid* del problema en la forma más general al afirmar que *el único problema de la conducta es explicar la inactividad, no la actividad*. Los siguientes datos son pruebas de esta tesis general[17]:

1. Los datos de la conducta animal. Los experimentos y la observación directa muestran que muchas especies realizan con placer tareas difíciles, hasta cuando no les ofrecen recompensas materiales.

2. Los experimentos neurofisiológicos demuestran la actividad inherente a las células nerviosas.

3. La conducta infantil. Algunos estudios recientes muestran la capacidad y necesidad de los niños pequeños para responder activamente a estímulos complicados, hallazgos que se oponen al supuesto freudiano de que los bebés perciben los estímulos exteriores como amenaza, y estimulan su agresividad para eliminar la amenaza.

4. La conducta del aprendizaje. Muchos estudios muestran que el niño y el adolescente son perezosos porque les presentan el material de aprendizaje de una manera árida e inerte, que no consigue despertar un interés genuino; si se eliminan la presión y el aburrimiento, y si el material se presenta de manera interesante muestran una actividad y una iniciativa notables.

5. La conducta en el trabajo. El experimento clásico de E. Mayo mostró que hasta un trabajo en sí aburrido se vuelve interesante si los obreros advierten que

están participando en un experimento realizado por una persona inteligente y vital, con capacidad para despertar su curiosidad y promover su participación. Lo mismo se ha demostrado en varias fábricas de Europa y de los Estados Unidos. El estereotipo de los obreros según los gerentes es: los obreros no están realmente interesados en una participación activa; sólo desean salarios más altos; por consiguiente el reparto de utilidades puede ser un incentivo, para lograr mayor productividad en el trabajo, pero no la participación de los obreros. Los gerentes tienen razón en lo que se refiere a los métodos de trabajo que ofrecen, pero la experiencia ha mostrado (y ha convencido a muchos gerentes) que, si los trabajadores pueden ser verdaderamente activos, responsables y conscientes de sus papeles en el trabajo, los que antes no se interesaban cambian considerablemente y muestran un grado notable de inventiva, actividad, imaginación y satisfacción[18].

6. La riqueza de datos que se encuentra en la vida política y social. La idea de que la gente no desea hacer sacrificios es notablemente falsa. Cuando Churchill anunció, al principio de la segunda Guerra Mundial, que lo que pediría al pueblo británico sería sangre, sudor y lágrimas, no lo desanimó; al contrario, apeló a su profundo deseo humano de hacer sacrificios, de dar sí mismo. La reacción de los ingleses (y también de los alemanes y de los rusos) ante los bombardeos indiscriminados de los centros de población, demostró que el sufrimiento común no quebrantaba su espíritu; fortaleció su resistencia, y demostró el error de los que creían que los terribles bombardeos podrían debilitar la moral del enemigo y ayudar a terminar la guerra.

Es una triste realidad que en nuestra civilización la guerra y el sufrimiento, y no la paz, pueden estimular la voluntad humana de hacer sacrificios; la paz parece alentar principalmente el egoísmo. Por fortuna, hay situaciones en la paz en que los humanos se esfuerzan por dar, y la solidaridad se manifiesta en la conducta individual. Las huelgas de los obreros, en especial hasta la primera Guerra Mundial, son un ejemplo de esta conducta esencialmente no violenta. Los obreros deseaban mayores salarios, pero al mismo tiempo, se arriesgaban y aceptaban grandes penalidades para luchar por su dignidad y por la satisfacción de sentir la solidaridad humana. La huelga era un fenómeno tanto “religioso” como económico. Estas huelgas aún ocurren hoy día, pero la mayoría de las actuales se hacen por razones económicas, aunque las huelgas por lograr mejores condiciones de trabajo han aumentado recientemente.

La necesidad de dar y compartir, y el deseo de hacer sacrificios por los otros aún existe en algunos miembros de ciertas profesiones, como enfermeras, médicos, monjes y monjas; pero la mayoría de los profesionales sólo de dientes hacia afuera se interesan en la ayuda y el sacrificio. Sin embargo, el carácter de un número considerable responde a los valores que profesan. Las mismas necesidades se afirmaron y se expresaron en muchas comunas a través de los siglos, fueran religiosas, socialistas o humanistas. Encontramos el deseo de dar en los que voluntariamente ofrecen su sangre (sin recibir pago), en las muchas situaciones en que la gente arriesga su vida por salvar la de otros. Encontramos la manifestación de la voluntad de dar en los que aman genuinamente. “El amor falso”, o sea el egoísmo mutuamente compartido, nos hace más egoístas (muy a menudo sucede esto). El amor genuino aumenta la capacidad de amar y de dar a los demás. El verdadero amante en su amor a una persona específica, ama a todo el mundo[19].

A la inversa, descubrimos que no pocas personas, en especial jóvenes, no soportan el lujo y el egoísmo que los rodean en sus familias ricas. En oposición absoluta a las esperanzas de sus mayores, que creen que sus hijos “tienen todo lo que desean”, se rebelan contra la inercia y el aislamiento de sus vidas, porque en realidad no tienen todo lo que desean, y desean lo que no tienen.

Ejemplos sobresalientes en la historia son los hijos y las hijas de los ricos del Imperio Romano, que abrazaron la religión de la pobreza y el amor; otro es Buda, que era un príncipe y tenía todo el placer y el lujo que pudiera desear, pero descubrió que tener y consumir causan infelicidad y sufrimiento. Un ejemplo más reciente (en la segunda mitad del siglo XIX) son los hijos y las hijas de la clase superior rusa: los *Narodniki*. Al advertir que ya no podían soportar la vida de ocio e injusticia en que habían nacido, esos jóvenes dejaron a sus familias, se unieron a los campesinos pobres, vivieron con ellos, y ayudaron a echar las bases de la lucha revolucionaria en Rusia.

Podemos advertir un fenómeno similar entre los hijos y las hijas de los ricos en los Estados Unidos y en Alemania, quienes consideran aburrida y sin sentido la vida en sus casas ricas; pero más que eso, encuentran insoportable la insensibilidad del mundo ante los pobres y la corriente que nos arrastra hacia una guerra nuclear en obsequio de la egolatría individual. Por ello, esos jóvenes se alejan de sus hogares, buscando un nuevo tipo de vida, y se sienten insatisfechos porque no tienen oportunidad de realizar esfuerzos constructivos. Muchos de

ellos fueron originalmente los más idealistas y sensibles de la generación joven; pero en este punto, faltándoles tradición, madurez, experiencia y sabiduría política, se sienten desesperados, narcisistamente sobrestiman sus capacidades y posibilidades, y tratan de lograr lo imposible mediante el uso de la fuerza. Forman los llamados grupos revolucionarios y esperan salvar al mundo con actos de terror y destrucción, sin advertir que sólo contribuyen a la tendencia general a la violencia y a la inhumanidad. Han perdido su capacidad de amar y la han remplazado por el deseo de sacrificar sus vidas. (El sacrificio de sí mismo con frecuencia es la solución para los que ardientemente desean amar, pero que han perdido la capacidad de hacerlo y ven el sacrificio de sus vidas una experiencia amorosa del más alto grado). Pero estos jóvenes que se sacrifican son muy distintos de los *mártires del amor*, que desean vivir porque aman la vida, y que aceptan la muerte sólo cuando se ven obligados a morir para no traicionarse. Los actuales jóvenes que se sacrifican son los acusados, pero también los acusadores, al mostrar que en nuestro sistema social algunos de los jóvenes mejor dotados llegan a sentirse tan aislados y sin esperanzas que para librarse de su desesperación sólo les queda el camino de la destrucción y el fanatismo.

El deseo humano de unirse con los demás está enraizado en las condiciones específicas de la existencia que caracterizan a la especie humana, y es uno de los estímulos más vigorosos de la conducta humana. Mediante la combinación de una determinación instintiva mínima y un desarrollo máximo de la capacidad de razonar, los seres humanos hemos perdido nuestra unidad original con la naturaleza. Para no sentirnos totalmente aislados (lo que, de hecho, nos condenaría a la locura) necesitamos encontrar una nueva unidad: con nuestros semejantes y con la naturaleza. Esta necesidad humana de unión con los otros se satisface de muchas maneras: en la unión simbiótica con la madre, con un ídolo, con la tribu, con la nación, con la clase, con la religión, con la fraternidad, con la organización profesional. Desde luego, a menudo estos vínculos se combinan y a menudo adoptan una forma de éxtasis, como entre los miembros de ciertas sectas religiosas o en la multitud que se dispone a linchar a alguien, o en los estallidos de histeria nacional en caso de guerra. Por ejemplo, el inicio de la primera Guerra Mundial ocasionó una de las más espectaculares de estas formas de “unión”. Repentinamente, de un día para otro, la gente renunció a sus convicciones pacifistas, al antimilitarismo y al socialismo que habían sustentado durante toda su vida; los científicos olvidaron el ejercicio (que habían practicado

toda su vida) de la objetividad, del pensamiento crítico y la imparcialidad, y se unieron al gran *Nosotros*.

El deseo de sentirse unido a los otros se manifiesta en los tipos de conducta más bajos, o sea, en actos de sadismo y destrucción, y también en los más elevados: la solidaridad basada en un ideal o en una convicción. También es la causa principal de la necesidad de adaptarse; los seres humanos sienten más miedo a ser parias que a la muerte. Es crítico para cualquier sociedad el tipo de unión y de solidaridad que fomenta, y el tipo que *puede* fomentar en las condiciones dadas de su estructura socioeconómica.

Estas consideraciones parecen indicar que ambas tendencias se encuentran presentes en los seres humanos: la primera, *tener* (poseer) que en último análisis toma su fuerza del factor biológico del deseo de sobrevivir; la segunda, *ser* (compartir, dar, sacrificarse), que toma su fuerza de las condiciones específicas de la existencia humana, y de la necesidad inherente de superar el aislamiento mediante la unión con otros. Por estas dos fuerzas contradictorias que existen en todo ser humano, se deduce que la estructura social con sus valores y sus normas, decide cuál de las dos tendencias llega a dominar. Las culturas que fomentan la codicia de poseer, y por consiguiente el modo de existencia de tener, están enraizadas en un potencial humano. Las culturas que fomentan ser y compartir están enraizadas en el otro potencial. Nosotros debemos decidir cuál de estas dos tendencias deseamos cultivar, pero comprendiendo que nuestra decisión en gran medida está determinada por la estructura socioeconómica demuestra sociedad, que nos inclina a elegir una u otra solución.

Basándome en mis observaciones en el campo de la conducta de grupo, creo que los dos grupos extremos (que manifiestan modos de tener y de ser absolutamente fijos y casi inalterables) forman una pequeña minoría; para la gran mayoría ambas posibilidades son reales, y de los factores del medio depende cuál de las dos llega a dominar y cuál es reprimida.

Esta suposición contradice un dogma psicoanalítico ampliamente sostenido, según el cual el medio produce cambios esenciales en el desarrollo de la personalidad en la infancia y en la temprana niñez, pero que después de este periodo el carácter se fija y difícilmente pueden cambiarlo los sucesos externos. Este dogma psicoanalítico ha conseguido gran aceptación debido a que en la mayoría las condiciones básicas de la infancia continúan en la vida posterior, ya que por lo general, continúan existiendo las mismas condiciones sociales; pero hay muchos ejemplos de que un cambio radical del medio produce un cambio

fundamental de la conducta, por ejemplo, cuando las fuerzas negativas dejan de ser alimentadas, y las fuerzas positivas son nutridas y alentadas.

En suma, la frecuencia y la intensidad del deseo de compartir, de dar y sacrificarse no son tan sorprendentes si consideramos las condiciones de la existencia de la especie humana. Lo sorprendente es que esta necesidad se haya reprimido tanto que el egoísmo se ha vuelto la regla en las sociedades industriales (y en muchas otras), y la solidaridad, la excepción; pero paradójicamente, este mismo fenómeno es causado por la necesidad de unión. Una sociedad cuyos principios son la adquisición, el lucro y la propiedad produce un carácter social orientado a tener, y después de que se establece la pauta dominante, nadie desea ser un extraño, o un paria; para evitar este riesgo todo el mundo se adapta a la mayoría, que sólo tiene en común el antagonismo mutuo.

Como consecuencia de la actitud egoísta dominante, los dirigentes de nuestra sociedad creen que la gente sólo puede ser estimulada con la esperanza de obtener ventajas materiales, o sea, recompensas, y que no reaccionará a los llamados de solidaridad y sacrificio. Por consiguiente, excepto en épocas de guerra, estos llamados rara vez se hacen, y se pierden las oportunidades de observar sus posibles resultados.

Sólo una estructura socioeconómica radicalmente distinta y un panorama de la naturaleza humana radicalmente distinto podrían mostrar que el soborno no es la única manera (o la mejor) de influir sobre la gente.

VI. OTROS ASPECTOS DE TENER Y DE SER

SEGURIDAD O INSEGURIDAD

No avanzar, permanecer donde estamos, retroceder, en otras palabras, apoyarnos en lo que tenemos, es muy tentador, porque sabemos lo que tenemos; podemos aferrarnos y sentirnos seguros en ello. Sentimos miedo, y en consecuencia evitamos dar un paso hacia lo desconocido, hacia lo incierto; porque, desde luego, aunque dar un paso no nos parece peligroso *después* de darlo, *antes* de hacerlo nos parecen muy peligrosos los aspectos desconocidos, y por ello nos causan temor. Sólo lo viejo, lo conocido, es seguro, o por lo menos así parece. Cada paso nuevo encierra el peligro de fracasar, y esta es una de las razones por las que se teme a la libertad[20].

Naturalmente, en cada etapa de la vida lo viejo y lo conocido es diferente. Cuando somos niños sólo *tenemos* nuestro cuerpo y los senos de nuestra madre (originalmente aún indiferenciados). Luego comenzamos a orientarnos hacia el mundo, iniciamos el proceso de ganarnos un lugar propio en él. Empezamos a desear *tener* cosas: *tenemos* a nuestra madre, a nuestro padre, a nuestros hermanos, nuestros juguetes; más tarde *adquirimos* conocimientos, un empleo, una posición social, una esposa, hijos, y después *tenemos* una especie de vida futura, cuando adquirimos un terreno en el cementerio, un seguro de vida y redactamos nuestra “última voluntad”.

Y sin embargo, aunque tener cosas ofrece seguridad, la gente admira a los

que tienen una visión de lo nuevo, a los que abren nuevos caminos, a los que se atreven a avanzar. En la mitología, este modo de existencia está representado simbólicamente por *el héroe*. Los héroes son los que se atreven a dejar lo que, tienen (su tierra, su familia, sus propiedades) y avanzan no sin temor, pero sin sucumbir a él. En la tradición budista, el Buda es el héroe que abandona todas sus posesiones, toda la certidumbre contenida en la teología hindú (su rango, su familia) y avanza en busca de una vida sin ataduras. Abraham y Moisés son los héroes de la tradición judía. El héroe cristiano es Jesucristo, que no tenía nada y (a los ojos del mundo) no era nadie. Sin embargo, actuaba con la plenitud de su amor a todos los seres humanos. Los griegos tenían héroes seculares, cuya meta era la victoria, la satisfacción de su orgullo, la conquista. Sin embargo, como los héroes espirituales, Hércules y Odiseo avanzaron sin temer a los riesgos y los peligros que les esperaban. Los héroes de los cuentos de hadas satisfacen el mismo criterio: se alejan, avanzan, y soportan la incertidumbre.

Admiramos a estos héroes porque creemos firmemente que nos gustaría seguir su camino, si pudiéramos; pero al sentir miedo, creemos que no podemos ser como ellos y que sólo los héroes pueden hacerlo. Los héroes se vuelven ídolos; les transferimos nuestra capacidad de avanzar, y nos quedamos donde estamos, “porque no somos héroes”.

Puede parecer que este examen implica que, aunque ser héroe es deseable, resulta insensato y va contra nuestros intereses. De ninguna manera. Las personas cautas en el modo de tener gozan de seguridad, pero necesariamente son muy inseguras. Dependen de lo que tienen: del dinero, del prestigio y de su ego; es decir, de algo exterior a ellas; pero ¿qué les sucedería si perdieran lo que tienen? Pues, sin duda, todo lo que se tiene puede perderse. Obviamente, las propiedades pueden perderse (y con éstas generalmente la posición y los amigos) y en cualquier momento el individuo puede (y tarde o temprano les sucede a todos) perder la vida.

Si yo soy lo que tengo, y si lo que tengo se pierde, entonces ¿quién soy? Nadie, sino un testimonio frustrado, contradictorio, patético, de una falsa manera de vivir. Como *puedo* perder lo que tengo, necesariamente en forma constante me preocupa esto. Tengo miedo a los ladrones, de los cambios económicos, de las revoluciones, de la enfermedad, de la muerte, y tengo miedo a la libertad, al desarrollo, al cambio, a lo desconocido. Por ello estoy continuamente preocupado, y sufro una hipocondría crónica, en relación no sólo con la pérdida de la salud, sino con cualquier otra pérdida de lo que tengo; me vuelvo

desconfiado, duro, suspicaz, solitario, impulsado por la necesidad de tener más para estar mejor protegido. Ibsen ofreció en su *Peer Gynt* una bella descripción de esta persona concentrada en su yo. El héroe sólo está lleno de sí mismo; en su egoísmo extremo cree que él es *él mismo*, porque es "un costal de deseos". Al final de su vida reconoce que como su existencia se estructuró alrededor de las propiedades, no logró ser él mismo, que es como una cebolla sin pulpa, un hombre inconcluso, que nunca fue él mismo.

La angustia y la inseguridad engendradas por el peligro de perder lo que se tiene no existen en el modo de ser. Si *yo soy lo que soy*, y no lo que tengo, nadie puede arrebatarme ni amenazar mi seguridad y mi sentimiento de identidad. Mi centro está en mí mismo; mi capacidad de ser y de expresar mis poderes esenciales forma parte de mi estructura de carácter y depende de mí. Esto también es cierto en el proceso normal de vivir. Desde luego, no en circunstancias como una enfermedad que incapacita, la tortura, u otros casos de poderosas limitaciones externas.

Mientras que tener se basa en algo que se consume con el uso, ser aumenta con la práctica. (La "zarza ardiendo" que no se consume es el símbolo bíblico de esta paradoja). Los poderes de la razón, del amor, de la creación artística e intelectual, todos los poderes esenciales aumentan mediante el proceso de expresarles. Lo que se gasta no se pierde, sino, al contrario, lo que se guarda se pierde. La única amenaza a mi seguridad de ser está en mí mismo: en mi falta de fe en la vida y en mis poderes productivos, en mis tendencias regresivas; en mi pereza interior y en la disposición a que otros se apoderen de mi vida; pero estos peligros no son *inherentes* al ser, como el peligro de perder las cosas es inherente al tener.

SOLIDARIDAD-ANTAGONISMO

La experiencia de amar, de gustar, de gozar de algo sin desear *tenerlo* es a la que se refiere Suzuki al comparar el poema inglés con el japonés (véase el

Capítulo l). Desde luego, no es fácil para el Hombre moderno occidental sentir placer independientemente de tener. Sin embargo, esto tampoco es enteramente ajeno a nosotros. El ejemplo de la flor de Suzuki no podría aplicarse si en vez de contemplar una flor el viandante mirara una montaña, un prado, o algo que no puede tomarse físicamente. Desde luego mucha gente, o la mayoría, no *vería* realmente la montaña, excepto como un *clisé*; en vez de *verla* desearía conocer su nombre y su altura, o desearía subirse a ella, lo que puede ser otra forma de tomar posesión; pero algunos pueden ver genuinamente la montaña y gozarla. Lo mismo puede decirse en la relación con apreciar las obras musicales: esto es, comprar un disco de música que nos gusta puede ser un acto de poseer la obra, y quizá la mayoría que goza con el arte en realidad lo "consume"; pero una minoría probablemente aún reacciona ante la música y el arte con placer genuino y sin el impulso de "poseer".

A veces podemos leer las reacciones de la gente en sus expresiones faciales. Hace poco vi una película en la televisión sobre los extraordinarios acróbatas y malabaristas del Circo Chino, y la cámara repetidamente enfocaba al público, para registrar las reacciones de los espectadores en la multitud. La mayoría de las caras estaban iluminadas, llenas de vida, embellecidas por la función graciosa y vital. Sólo una minoría parecía indiferente e inconmovible.

Otro ejemplo de gozar sin desear poseer puede advertirse fácilmente en nuestra reacción ante los niños pequeños. Aquí también sospecho que con esta conducta nos engañamos mucho, porque nos gusta desempeñar el papel de amantes de los niños; pero aunque hay razones para desconfiar, creo que una reacción genuina, vital ante los niños no es totalmente rara. Esto puede ser, en parte, porque, en oposición con sus sentimientos hacia los adolescentes y los adultos, la mayoría no siente miedo de los niños y se siente libre de reaccionar amorosamente, lo que no podría hacer si el temor se interpusiera en su camino.

El ejemplo más pertinente de gozar sin la codicia de tener lo que se disfruta, puede encontrarse en las relaciones interpersonales. Un hombre y una mujer pueden disfrutar mutuamente en muchos terrenos; cada uno puede gozar con las actitudes, los gustos, las ideas, el temperamento y toda la personalidad del otro. Sin embargo, sólo a los que necesitan tener lo que les gusta, este goce mutuo habitualmente les produce el deseo de la posesión sexual. Los que se encuentran en el modo de ser pueden disfrutar de la otra persona, y aun sentirse atraídos eróticamente, pero no deben ser "tomados" (para hablar en los términos del poema de Tennyson) para gozarse.

Las personas centradas en tener desean *tener* a la persona que les agrada o admiran. Esto puede advertirse en las relaciones entre padres e hijos, entre maestros y estudiantes, y entre amigos. Ningún miembro de la pareja se satisface sencillamente gozando del otro; cada uno desea tener a la otra persona para sí. Por ello, cada uno siente celos de los que también desean "tener" al otro. Cada miembro de la pareja busca al otro como un marinero que en un naufragio se aferra a una tabla: para sobrevivir. Predominantemente, las relaciones de "tener" son pesadas, cargantes, llenas de conflictos y celos.

En términos más generales, los elementos básicos en la relación entre los individuos del modo de existencia de tener son la competencia, el antagonismo y el temor. El elemento del antagonismo en la relación de tener proviene de su naturaleza. Si tener es la base de mi sentimiento de identidad, porque "yo soy lo que tengo", el deseo de tener produce el deseo de tener mucho, de tener más, de tener lo más que se pueda. En otras palabras, la *codicia* es el producto natural de la orientación de tener. Puede ser la codicia del avaro o la codicia del ansioso de lucro o la codicia del cazador de mujeres o de hombres. Sea lo que sea lo que codicie, el codicioso no puede tener bastante, no puede quedar saciado. En oposición a las necesidades fisiológicas, como el hambre, que tienen un punto definido de saciedad debido a la fisiología del cuerpo, la codicia *mental* (toda la codicia es mental, aunque se satisfaga a través del cuerpo) no tiene un punto de saciedad, ya que la consumación no llena el vacío interno, el aburrimiento, la soledad y la depresión que se supone que debe satisfacer. Además, como lo que el individuo tiene le puede ser arrebatado de una manera u otra, debe tener más para fortalecer su existencia contra ese peligro. Si todo el mundo desea tener más, todo el mundo debe temer a las intenciones agresivas del vecino que desea quitarnos lo que tenemos. Para prevenir este ataque, el individuo debe volverse más poderoso y preventivamente agresivo. Además, ya que la producción, por grande que sea, no podrá mantenerse al ritmo de los deseos *ilimitados*, debe haber competencia y antagonismo entre los individuos en lucha por obtener el máximo. Y la lucha continuará aun si pudiera alcanzarse un estado de abundancia absoluta; los que tienen menos en materia de salud física, atractivos, dones, inteligencia, amargamente envidiarán a los que tienen "más".

Que el modo de tener y la consiguiente codicia necesariamente producen rivalidad interpersonal es algo que también puede decirse de las naciones como de los individuos. Pues mientras una nación esté compuesta de ciudadanos cuya principal motivación sea tener y codiciar, no podrán evitarse las guerras.

Necesariamente codiciará lo que tenga otra nación, e intentará obtener lo que desea mediante la guerra, la presión económica, o las amenazas. Se valdrá de estos procedimientos primero contra las naciones más débiles, y formará alianzas que sean más fuertes que la nación que pretende atacar. Aunque sólo tenga pocas oportunidades de ganar, una nación iniciará una guerra, no porque sufra económicamente, sino porque el deseo de tener más y de conquistar estará profundamente arraigado en su carácter social.

Desde luego, hay épocas de paz; pero se debe distinguir entre la paz duradera y la transitoria, que es un periodo para recobrar las fuerzas, para reorganizar la industria y el ejército; en otras palabras, entre la paz que es un estado permanente de armonía, y la que esencialmente sólo es una tregua. En los siglos XIX y XX ha habido periodos de tregua, pero caracterizados por un estado de guerra crónica entre los principales actores del escenario histórico. La paz como estado de relaciones armoniosas duraderas entre las naciones sólo se logra cuando la estructura de tener se ve remplazada por la estructura de ser. La idea de que se puede fomentar la paz mientras se alientan los esfuerzos de posesión y lucro, es una ilusión, y peligrosa, porque le impide a la gente reconocer que se enfrenta a una clara alternativa: un cambio radical de su carácter o la guerra permanente. Desde luego, esta es una vieja alternativa; los dirigentes han elegido la guerra, y los pueblos los han seguido. Hoy y mañana, con el increíble aumento de la destructividad de las nuevas armas, la alternativa no es la guerra, sino el suicidio colectivo.

Lo que es cierto para las guerras internacionales igualmente puede aplicarse a la guerra de clases. La guerra entre clases, esencialmente los explotadores y los explotados, siempre ha existido en las sociedades basadas en el principio de la codicia. No hubo guerra de clases donde no existió necesidad o posibilidad de explotar, ni carácter social codicioso; pero necesariamente hay clases en cualquier sociedad, hasta en la más rica, cuando predomina el modo de tener. Como ya se ha observado, si hay deseos ilimitados, ni aun la mayor producción puede mantenerse al ritmo de la fantasía universal de tener más que los vecinos. Necesariamente, los más fuertes, más astutos, o más favorecidos por otras circunstancias, tratarán de establecer una posición favorable, e intentarán aprovecharse de los menos fuertes, sea por la fuerza y la violencia o por la sugestión. Luego las clases oprimidas derrocarán a sus gobernantes, y así sucesivamente. La lucha de clases quizá podría volverse menos violenta, pero no

podrá desaparecer mientras la codicia domine el corazón humano. La idea de una sociedad sin clases en un llamado mundo socialista lleno del espíritu de codicia es una idea tan ilusoria (y peligrosa) como la paz permanente entre naciones codiciosas.

En el modo de ser, la posesión privada (la propiedad privada) tiene poca importancia afectiva, porque yo no necesito poseer algo para gozarlo, y ni siquiera para usarlo. En el modo de ser, muchas personas (de hecho millones) pueden compartir el gozo del mismo objeto, ya que nadie necesita (o desea) *tenerlo* como condición para gozarlo. Esto no sólo evita la lucha, sino que crea una de las formas más profundas de la felicidad humana: el gozo compartido. Nada une más (sin limitar la individualidad) que compartir la admiración o el amor a una persona; compartir una idea, una pieza de música, una pintura, un símbolo, un rito o aun las penas. La experiencia de compartir forma y mantiene viva la relación entre dos individuos vitales; es la base de todos los grandes movimientos religiosos, políticos y filosóficos. Desde luego, esto sólo es verdadero mientras (y en el grado en que) los individuos genuinamente amen o admiren. Cuando los movimientos religiosos y políticos se petrifican y la burocracia dirige al pueblo mediante sugestión y amenazas, se deja de compartir.

La naturaleza inventó, por decirlo así, el prototipo (o quizá el símbolo) del placer compartido en el acto sexual, pero empíricamente el acto sexual no necesariamente es un placer que se comparte; los amantes con frecuencia son tan narcisistas, están tan interesados en sí mismos, y son tan posesivos que sólo se puede hablar de un placer simultáneo, pero no compartido.

En otro aspecto, sin embargo, la naturaleza ofrece un símbolo menos ambiguo para distinguir entre tener y ser. La erección del pene es enteramente funcional. El macho no *tiene* una erección como una propiedad o una cualidad permanente (aunque no sabemos cuántos hombres desearían que fuera así). El pene *está* en erección mientras el hombre permanece excitado, mientras desea a la mujer que ha despertado su excitación. Si por una razón u otra algo interfiere en su excitación, el hombre no *tiene* nada. A diferencia de casi todos los otros tipos de conducta, la erección no puede fingirse. George Groddek, uno de los más grandes psicoanalistas, aunque relativamente poco conocido, acostumbraba comentar que un hombre, después de todo, sólo lo es durante unos minutos; la mayor parte del tiempo es un niño pequeño. Desde luego, Groddek no quiere decir que el hombre se vuelve totalmente un niño pequeño, sino sólo en ese aspecto, que para muchos hombres es la prueba de su hombría. (Véase el ensayo

que escribí [1943] sobre “Sexo y carácter”].

ALEGRÍA-PLACER

El Maestro Eckhart pensaba que la vitalidad conduce a la *alegría*. El lector moderno quizá no le preste mucha atención a la palabra “alegría” y la lea como si Eckhart hubiese escrito “placer”. Sin embargo, distinguir entre alegría y placer es critico, especialmente en relación con la distinción entre los modos de ser y de tener. No es fácil apreciar la diferencia, ya que vivimos en un mundo de “placeres sin alegría”.

¿Qué es el placer? Esta palabra se usa de distintas maneras, pero considerando su uso en el pensamiento popular, parece conveniente definirlo así: la satisfacción de un deseo que no requiere actividad (en el sentido vital). Este placer puede ser muy intenso: el placer de tener éxito social, ganar más dinero, sacarse la lotería; el convencional placer sexual; de comer hasta hartarse; de ganar una carrera; el estado producido por las bebidas alcohólicas, el trance o las drogas heroicas; el placer que produce satisfacer el propio sadismo, la pasión de matar o de desmembrar lo que está vivo.

Desde luego, para hacerse ricos o famosos, los individuos deben mostrarse muy activos en el sentido de estar ocupados, pero no en el sentido de “nacer dentro de sí mismos”. Cuando han alcanzado su meta pueden sentirse “emocionados”, “intensamente satisfechos”, creer que han alcanzado la “cumbre”; pero ¿cuál cumbre? Quizá la de la excitación, de la satisfacción, un estado de trance o de orgía; pero pueden haber alcanzado esto impulsados por pasiones que, aunque humanas, sin embargo son patológicas, ya que no conducen a una solución intrínsecamente adecuada para la condición humana. Tales pasiones no producen mayor desarrollo y fortaleza, sino, al contrario, una invalidez humana. El placer del hedonismo radical, la satisfacción de nuevos deseos, los placeres de la sociedad contemporánea producen distintos grados de *excitación*, pero no *alegría*. De hecho, la falta de gozo obliga a buscar placeres

siempre nuevos, cada vez más excitantes.

En este aspecto, la sociedad moderna se encuentra en la misma posición que los hebreos de hace tres mil años. Al hablarle al pueblo de Israel acerca del peor de sus pecados, Moisés le dijo: “Por cuanto no serviste a Jehová tu Dios con alegría y con gozo de corazón, por la abundancia de todas las cosas” (Deuteronomio 28:47). La alegría es concomitante de la actividad productiva. No es una “cumbre de la experiencia”, que culmina y termina de pronto, sino más bien una meseta, un sentimiento que acompaña la expresión productiva de nuestras facultades humanas esenciales. La alegría no es el éxtasis momentáneo, sino el resplandor que acompaña al ser.

El placer y la emoción conducen a la tristeza después de alcanzada la llamada cumbre; porque el estremecimiento se ha sentido, pero el recipiente no ha crecido. El propio poder interior no aumentó. Se intentó terminar con el aburrimiento de la actividad improductiva y por un momento se unieron todas las energías, excepto la razón y el amor. El individuo intentó volverse sobrehumano, sin ser humano. Parece haber alcanzado el triunfo, pero éste va seguido de una profunda tristeza, porque nada ha cambiado dentro de él. El dicho “Después del coito el animal se siente triste” (“*Post coitum animal triste est*”) expresa el fenómeno del sexo sin amor, que es una “cumbre de la experiencia”, de la excitación intensa, y por consiguiente de la emoción y el placer, y necesariamente va seguido de una desilusión, porque termina. La alegría por el sexo sólo se siente cuando la intimidad física es al mismo tiempo la intimidad del amor.

Como es natural, la alegría debe desempeñar un papel importante en los sistemas religiosos y políticos que proclaman que ser constituye la meta de la vida. El budismo, aunque rechaza el placer, concibe un estado de Nirvana, que es un estado de felicidad, el cual se manifiesta en las descripciones y en los dibujos que representan la muerte de Buda. (Estoy en deuda con el finado D. T. Suzuki por señalarme esto en un famoso dibujo que representa la muerte de Buda).

El Antiguo Testamento y la posterior tradición judía, aunque condenan el placer que surge de la satisfacción de la codicia, consideran la alegría como el estado de ánimo que acompaña al hecho de ser. El Libro de los Salmos termina con un grupo de 15 salmos que son uno de los grandes himnos a la alegría, y los salmos dinámicos comienzan con temor y tristeza y terminan con alegría y júbilo[21]. El Sabbath es el día del gozo, y en el Tiempo Mesiánico la alegría será

el estado de ánimo que prevalecerá. En la literatura profética abundan las expresiones de alegría, como este pasaje: «Entonces la virgen se holgará en la danza, los mozos y los viejos juntamente; y su llanto tornaré en gozo, y los consolaré, y los alegraré de su dolor» (jeremías 31:13) y «sacaréis aguas con gozo» (Isaías (2:3). Dios llama a Jerusalén: «ciudad de mi gozo» (jeremías 49:25).

Encontramos el mismo hincapié en el Talmud: «La alegría de un *mitzvah* (el cumplimiento de un deber religioso) es la única manera de encontrar al Espíritu Santo» (Berakoth 31, a). La alegría se considera tan fundamental que, según la ley del Talmud, el luto por un pariente cercano, cuya muerte haya ocurrido durante la semana, debe interrumpirse por la alegría del Sabbath.

El movimiento asideo (cuyo lema tomado de un verso de los salmos es: «Sirve a Dios con alegría») creó una forma de vivir en que la felicidad era uno de los elementos sobresalientes. La tristeza y la depresión se consideraban signos de error espiritual, si no de franco pecado.

En el desarrollo cristiano, hasta el nombre del Evangelio (*buena* nueva) muestra el lugar central del júbilo y la alegría. En el Nuevo Testamento, la dicha es el fruto de haber renunciado a tener, mientras que la tristeza es el estado de ánimo del que se aferra a las posesiones. (Véase, por ejemplo, San Mateo 13:44 y 19:22). En muchas expresiones de Jesucristo, el gozo se concibe como concomitante de vivir en el modo de ser. En su última alocución a los apóstoles, Jesús les habló de la alegría en la forma final: «Estas cosas os he hablado, para que mi gozo esté en vosotros, y vuestro gozo sea cumplido» (San Juan 15:11).

Como se indicó antes, la alegría también desempeña un papel supremo en el pensamiento del Maestro Eckhart. Aquí en sus palabras se encuentra una de las expresiones más bellas y poéticas de la idea del poder creador de la risa y la alegría: «Cuando Dios le ríe al alma y el alma le responde con su risa a Dios, se engendran las personas de la Trinidad. Hablando en hipérbole, cuando el Padre le ríe al Hijo y el Hijo le responde riendo al Padre, esa risa causa placer, ese placer causa alegría, esa alegría engendra el amor y ese amor crea a las personas [de la Trinidad] de las cuales una es el Espíritu Santo» (Blakney, p. 245).

Spinoza otorga a la alegría un lugar supremo en su sistema antropológico-ético, cuando dice: «La *alegría* es la transición del hombre de una menor a una mayor perfección. La *tristeza* es la transición del hombre de una mayor a una menor perfección» (Ética, 3, defs. 2, 3, p. 155).

Las afirmaciones de Spinoza sólo se comprenden plenamente si las

colocamos en el contexto de todo su sistema de pensamiento. Para no decaer, debemos tratar de acercarnos a “un modelo de la naturaleza humana”, esto es, debemos ser óptimamente libres, racionales, activos. Debemos llegar a ser lo que podemos ser. Esto debe entenderse como el bien que es potencialmente inherente a nuestra naturaleza. Spinoza entiende por “bueno” “aquello que sabemos ciertamente que es un medio para acercarnos más y más al modelo de la naturaleza humana que nos hemos propuesto”; y “por malo, en cambio, entiendo aquello que sabemos ciertamente que nos impide reproducir ese mismo modelo” (*Ética*, 4, Prefacio, p. 174). La alegría es el bien; la tristeza (*tristitia*) es el mal. La alegría es una virtud; la tristeza es un pecado.

La alegría, pues, es lo que sentimos en el proceso de acercarnos más a la meta de ser nosotros mismos.

EL PECADO Y EL PERDÓN

En el concepto clásico del pensamiento teológico cristiano y judío, el pecado esencialmente se identifica con la *desobediencia* a la voluntad de Dios. Esto es obvio en la fuente comúnmente sostenida del primer pecado: la desobediencia de Adán. En la tradición judía, este acto no se considera un pecado “original” que heredan todos los descendientes de Adán, como en la tradición cristiana, sino que sólo es el *primer* pecado, que no necesariamente mancha a los descendientes de Adán.

Sin embargo, el elemento común es la idea de que la desobediencia a los mandamientos de Dios es pecado, sean cuales fueren éstos. Ello no es sorprendente si consideramos que la imagen de Dios en esa parte de la historia bíblica es de una autoridad estricta, modelada sobre el papel de un rey de reyes oriental. Además, no es sorprendente si consideramos que la Iglesia, casi desde sus comienzos, se adaptó a un orden social (entonces era el feudalismo y hoy día es el capitalismo) que exigía para funcionar la obediencia estricta de los individuos a las leyes, sirvieran éstas o no a sus verdaderos intereses. Cuán

opresivas o cuán liberales son las leyes y cuáles son los medios para su cumplimiento son cosas de poca importancia en relación con el problema capital: la gente debe aprender a temer a la autoridad, y no sólo a los policías que "hacen cumplir la ley" con sus armas. Este temor no basta para salvaguardar el funcionamiento adecuado del Estado; el ciudadano debe internalizar este temor, y transformar la obediencia en una categoría moral y religiosa: el pecado.

La gente no sólo respeta por miedo la ley, sino también porque se siente culpable si desobedece. Este sentimiento de culpa puede quedar superado por el perdón que sólo la misma autoridad puede otorgar. Las condiciones para este perdón son: el arrepentimiento del pecador, su castigo, y al aceptar el castigo someterse de nuevo. La secuencia es: pecado (desobediencia) → sentimiento de culpa → nueva sumisión (el castigo) → el perdón, lo que es un círculo vicioso, ya que la desobediencia produce un aumento de la obediencia. Sólo unos cuantos no se dejan intimidar. Prometeo es su héroe.

A pesar del cruel castigo que le aplicó Zeus, Prometeo no se sometió, ni se sintió culpable. Él sabía que quitarles el fuego a los dioses y dárselos a los humanos era un acto de compasión; él desobedeció, pero no pecó. Como muchos otros héroes del amor (mártires) de la especie humana, rompió la ecuación entre desobediencia y pecado.

Sin embargo, la sociedad no está formada por héroes. Como las mesas sólo fueron servidas para una minoría, y la mayoría había de servir a los fines de la minoría y sentirse satisfecha con lo que le dejaban, hubo de cultivar la idea de que la desobediencia es pecado. El Estado y la Iglesia la cultivaron, y trabajaron juntos, porque ambos debían proteger sus jerarquías. El Estado necesitaba de la religión para tener una ideología que fundiera la desobediencia y el pecado; la Iglesia necesitaba creyentes a los que el Estado hubiera disciplinado, en la virtud de la obediencia. Ambos aprovecharon la institución de la familia, cuya función era educar a los hijos en la obediencia desde el primer momento en que mostraran voluntad propia (generalmente, por lo menos, desde el inicio del control de esfínter). La voluntad propia del niño debía quedar doblegada para prepararlo para su ulterior funcionamiento adecuado como ciudadano.

El pecado en el sentido secular y teológico tradicional es un concepto de la estructura autoritaria, y ésta pertenece al modo de existencia de tener. Nuestro centro humano no se apoya en nosotros, sino en la autoridad a la que nos sometemos. No llegamos al bienestar con nuestra actividad productiva, sino con la obediencia pasiva y la consiguiente aprobación de la autoridad. *Tenemos* un

jefe (secular o espiritual, rey o reina o Dios) al que le *tenemos* fe; *tenemos* seguridad… mientras no somos… nadie. Que la sumisión no es necesariamente consciente como tal, que puede ser leve o profunda, que la estructura psíquica y social no necesita ser total sino sólo parcialmente autoritaria, no debe cegarnos ante el hecho de que *vivimos en el modo de tener en la medida en que internalizamos la estructura autoritaria de la sociedad*.

Alfons Auer ha hecho hincapié muy sucintamente en que el concepto de autoridad, de desobediencia y de pecado de Santo Tomás de Aquino es humanista; o sea, el pecado no consiste en desobedecer a la autoridad irracional, sino en ir contra el *bienestar* humano[22]. Así, Santo Tomás de Aquino afirmó: «A Dios no podemos ofenderlo, a menos que actuemos contra nuestro propio bienestar» (*S. c. gent*. 3, 122). Para apreciar esta posición, debemos considerar que para Santo Tomás de Aquino el bien humano (*bonum humanum*) no está arbitrariamente determinado por deseos puramente subjetivos, ni por deseos instintivamente dados (“naturales” en el sentido estoico), ni por la voluntad arbitraria de Dios. Está determinado por nuestra comprensión racional de la naturaleza humana y de las normas que, basadas en esta naturaleza, fomentan nuestro desarrollo y bienestar óptimos. (Debe advertirse que como hijo obediente de la Iglesia y partidario del orden social existente opuesto a las sectas revolucionarias, Santo Tomás de Aquino no podía ser un representante puro de la ética no autoritaria; su uso de la palabra “desobediencia” para ambos tipos de desobediencia sirvió para ocultar la contradicción implícita en su posición).

Aunque el pecado como desobediencia forma parte de la estructura autoritaria, de la estructura de *tener*, posee un significado totalmente distinto en la estructura no autoritaria, que está enraizada en el modo de *ser*. Este otro sentido también está implícito en la historia bíblica de la Caída, y puede comprenderse mediante una interpretación distinta de esa historia. Dios puso al Hombre en el jardín del Edén y le advirtió que no comiera del Árbol de la Vida ni del Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal. Considerando que no era bueno que el Hombre estuviera solo. Dios creó a la Mujer. Hombre y Mujer debían llegar a ser una sola persona. Ambos estaban desnudos, y “no se sentían avergonzados”. Esta afirmación generalmente se interpreta en relación con las convencionales costumbres sexuales, según las que, naturalmente, un hombre y una mujer deben sentirse avergonzados si están descubiertos sus órganos genitales; pero esto no es todo lo que el texto tiene que decir. En un nivel más

profundo, esta afirmación podría implicar que, aunque el Hombre y la Mujer se enfrentaban totalmente, no se sentían ni podían sentirse avergonzados, porque no se consideraban extraños, diferentes, sino sólo “uno”.

Esta situación prehumana cambió radicalmente después de la Caída, cuando hombre y mujer se volvieron plenamente humanos, o sea, dotados de razón, con conciencia del bien y del mal, conscientes de que cada uno era distinto y de que su unicidad original estaba rota y que se habían vuelto extraños uno del otro. Estaban juntos, sin embargo se sentían separados y distantes. Sentían la vergüenza más profunda: la de enfrentarse a un prójimo estando “desnudo”, y simultáneamente experimentaron un alejamiento mutuo, un abismo indescriptible que separa a uno de otro. “Se hicieron delantales”, y así trataron de evitar el pleno encuentro humano, la desnudez en que se veían; pero la vergüenza, y también la culpa, no pueden eliminarse con el ocultamiento. Ellos no se amaban; quizá se deseaban físicamente, pero la unión física no remedia el alejamiento humano. Que no se amaban lo indican sus actitudes: Eva no trató de proteger a Adán, y él evitó el castigo denunciándola como la culpable, y no la defendió.

¿Qué pecado cometieron? Enfrentarse uno al otro como seres humanos separados, aislados, egoístas, incapaces de superar su separación con la unión amorosa. Este pecado está enraizado en nuestra existencia humana. Separados de la armonía original con la naturaleza, la característica del animal cuya vida está determinada por los instintos innatos, dotados de razón y conciencia de nosotros mismos, no podemos dejar de sentir nuestra separación de cualquier otro ser humano. En la teología católica este estado de existencia, de completa separación y alejamiento, sin la redención del amor, es la definición del “infierno”. Es insoportable para nosotros. Debemos superar de algún modo la separación absoluta: mediante la sumisión o mediante el dominio, o tratando de acallar la razón y la conciencia. Sin embargo, estos caminos sólo ofrecen un éxito momentáneo, y bloquean el camino de una verdadera solución.

Sólo hay una vía para salvarnos de este infierno: dejar la prisión de nuestro egocentrismo, salir y *unirnos* con el mundo. Si la separación egocéntrica es el pecado capital, entonces éste se expía mediante el amor. La palabra misma “*atonement*” [expiación] expresa este concepto, porque su etimología se deriva de “atonement[23]”. que en inglés antiguo significa “unión”). Como el pecado de la separación no es un acto de desobediencia, no necesita ser *perdonado*, sino

remediado; y el amor, no la aceptación del castigo, es el elemento curativo.

Rainer Funk me indicó que el concepto de pecado como desunión ha sido expresado por algunos Padres de la Iglesia, que siguieron el concepto no autoritario de pecado que tenía Jesucristo, y me sugirió los siguientes ejemplos (tomados de Henri de Lubac): Orígenes dijo: «Donde hay pecado hay diversidad; pero donde reina la virtud hay singularidad, hay unidad». Máximo el Confesor dijo que por el pecado de Adán la especie humana "que debía ser un todo armonioso, sin conflictos entre lo tuyo y lo mío, se transformó en una nube de polvo de individuos". Pensamientos similares relativos a la ruptura de la unidad original en Adán, también pueden encontrarse en las ideas de San Agustín y, como ha indicado el profesor Auer, en las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino. De Lubac dijo resumiendo: «Como obra de "restitución" (*Wiederherstellung*), el hecho de la salvación parece necesario como recuperación de la unidad perdida, como restauración de la sobrenatural unidad con Dios y al mismo tiempo la unidad de los hombres entre sí» (véase también "El concepto de pecado y arrepentimiento" en *Seréis como dioses*, donde examino todo el problema del pecado).

En resumen, en el modo de tener, y por ello en la estructura autoritaria, el pecado es la desobediencia, y se supera con el arrepentimiento → «el castigo» → una sumisión renovada. En el modo de ser, en la estructura no autoritaria, el pecado es un alejamiento sin solución, pero se supera con el pleno desarrollo de la razón y el amor, y con la unión.

Desde luego, la historia de la Caída puede interpretarse de ambas maneras, porque la historia misma es una mezcla de elementos autoritarios y liberadores; pero en sí mismos los conceptos de pecado como desobediencia y alienación, respectivamente, son diametralmente opuestos.

La historia de la Torre de Babel en el Antiguo Testamento parece contener la misma idea. La especie humana había alcanzado allí la unión, simbolizada por el hecho de que toda la humanidad tenía un solo idioma. Por su ambición de poder, por su codicia de *tener* la gran torre, el pueblo perdió su unidad y se dispersó. En este sentido, la historia de la torre es una segunda "Caída": el pecado de la humanidad histórica. La historia se complica porque Dios siente miedo de la unidad del pueblo y del poder que le daría esto. «Y dijo Jehová: He aquí el pueblo es uno, y todos éstos tienen un lenguaje: y han comenzado a obrar, y nada les retraerá ahora de lo que han pensado hacer. Ahora, pues, descendamos y confundamos allí sus lenguas, para que ninguno entienda el habla de su

compañero» (Génesis 11:6-7). Desde luego, la misma dificultad ya existía en la historia de la Caída: Dios siente miedo del poder que el hombre y la mujer ejercerían si comieran el fruto de ambos árboles.

TEMOR A LA MUERTE-AFIRMACIÓN DE LA VIDA

Como hemos dicho antes, el temor del individuo a perder sus posesiones es consecuencia inevitable del sentimiento de seguridad que se basa en lo que uno tiene. Desarrollaré un poco más estos pensamientos.

Podríamos no aferrarnos a las *propiedades* y, por consiguiente, no temer perderlas; pero ¿qué sucedería con el temor de perder la vida, con el miedo a morir? ¿Sólo sienten este temor los viejos o los enfermos? ¿O todo el mundo teme a la muerte? El hecho de que forzosamente debamos morir, ¿invade toda nuestra vida? El temor a morir, ¿se hace más intenso y consciente cuando nos acercamos al límite de la vida, cuando somos viejos o estamos enfermos?

Es necesario que los psicoanalistas hagan amplios estudios sistemáticos, que investiguen este fenómeno desde la infancia hasta la vejez, y que analicen las manifestaciones inconscientes y conscientes del temor a la muerte. Estos estudios no necesitan limitarse a casos individuales; se pueden examinar grandes grupos mediante los actuales métodos del sociopsicoanálisis. Como estos estudios no existen hoy día, debemos sacar conclusiones provisionales de muchos datos dispersos.

Quizá el dato más importante es el deseo de inmortalidad, profundamente enraizado, que se manifiesta en muchos ritos y creencias que intentan conservar el cuerpo humano. Por otra parte, la negación moderna (específicamente norteamericana) de la muerte mediante el “embellecimiento” del cuerpo señala igualmente la represión del temor a morir disfrazando la muerte.

Sólo hay una manera (que enseñaron Buda, Jesucristo, los estoicos, el

Maestro Eckhart) de superar verdaderamente el temor a la muerte, y consiste en *no aferrarse a la vida ni experimentarla como una posesión*. El temor a morir no es en realidad lo que parece: el miedo a dejar de vivir. La muerte no nos preocupa; dijo Epicuro: «Mientras existimos, la muerte no está aquí; pero cuando la muerte está aquí, ya no somos» (Diógenes Laercio). Seguramente, puede haber miedo a sufrir y al dolor que puede preceder a la muerte, pero este temor es diferente del de morir. Aunque el miedo a la muerte puede parecer irracional, no lo es si la vida se concibe como posesión. No sentimos miedo a morir, *sino a perder lo que tenemos:* el temor de perder mi cuerpo, mi ego, mis posesiones y mi identidad; de enfrentarme al abismo de la nada, de "perderme".

En la medida en que vivimos en el modo de tener, tememos a la muerte. Ninguna explicación racional suprimirá este temor; pero puede disminuirse, aun a la hora de la muerte, mediante nuestra reafirmación de nuestro vínculo con la vida, mediante una respuesta al amor de los otros que puede inflamar nuestro propio amor. La pérdida del miedo a morir no debe comenzar como preparación para la muerte, sino como esfuerzo continuo por *reducir el modo de tener y aumentar el modo de ser*. Como decía Spinoza: Los sabios piensan en la vida, no en la muerte.

La instrucción sobre cómo morir es, desde luego, la misma que la instrucción sobre cómo vivir. Cuanto más nos libremos del afán de poseer en todas sus formas, en especial de nuestro egocentrismo, menos poderoso será el temor a la muerte, ya que no tendremos nada que perder[24].

AQUÍ AHORA-PASADO, FUTURO

El modo de ser sólo existe aquí y ahora (*hic et nunc*). El modo de tener sólo existe en el tiempo: en el pasado, en el presente y en el futuro.

En el modo de tener, estamos vinculados con lo que hemos acumulado en el *pasado*: dinero, tierras, fama, posición social, conocimientos, hijos, recuerdos.

Pensamos en el pasado, y lo experimentamos *recordando* los sentimientos (o los que parecen ser sentimientos) del pasado. (Ésta es la esencia del sentimentalismo). Somos el pasado; podemos decir: «Yo soy lo que fui».

El *futuro* es una anticipación de lo que se convertirá en el pasado. En el modo de tener, esto se concibe como el pasado, y se expresa cuando se dice: «Esta persona *tiene* futuro», lo que significa que *tendrá* muchas cosas, aunque hoy día no tenga nada. El lema publicitario de la Compañía Ford: «Hay un Ford en su futuro», subraya el hecho de tener en el futuro, como en ciertas transacciones comerciales se compran o se venden "bienes a futuro". La experiencia fundamental de tener es la misma, nos refiramos al pasado o al futuro.

El *presente* es el punto donde se unen el pasado y el futuro, una frontera en el tiempo, pero no distinto en calidad de los dos reinos que une.

El ser no necesariamente ocurre fuera del tiempo, pero éste no es la dimensión que gobierna al ser. El pintor debe luchar con los colores, con las telas y los pinceles, el escultor con la piedra y el cincel; sin embargo, el acto creador del artista, su "visión" de lo que creará, trasciende al tiempo. Ocurre como en un relámpago o en muchos relámpagos; pero el tiempo no se percibe en la visión. Lo mismo puede decirse de los pensadores. Escribir sus ideas ocurre en el tiempo, pero concebirlas es un acto creador que está fuera del tiempo. Es lo mismo para cualquier manifestación de ser. La experiencia de amar, de gozar, de captar la verdad no ocurre en el tiempo, sino en el aquí y ahora. *El aquí y el ahora es la eternidad*, o sea, la intemporalidad; pero la eternidad no es, como se interpreta mal comúnmente, el tiempo indefinidamente prolongado.

Sin embargo, debe hacerse una importante salvedad respecto a la relación con el pasado. Aquí nos hemos referido a recordar el pasado, a pensar en éste y meditar sobre él. En este modo de "tener" el pasado, éste se encuentra muerto; pero también podemos volverlo a la vida. Se puede experimentar una situación del pasado con la misma frescura que si hubiera ocurrido en el aquí y ahora; esto es, se puede recrear el pasado, darle vida (resucitar a los muertos, hablando simbólicamente). En el grado en que se hace esto, el pasado deja de ser pasado; *es* el aquí y ahora.

También se puede experimentar el futuro como si ocurriera aquí y ahora. Esto ocurre cuando un estado futuro se anticipa tan plenamente en la propia experiencia que sólo es "objetivamente" futuro, o sea, en el hecho externo, pero no en la experiencia subjetiva. Ésta es la naturaleza del pensamiento utópico

genuino (en oposición al soñar despierto utópico); esta es la base de la fe genuina, que no necesita realizarse externamente “en el futuro” para volver real su experiencia de éste.

Todo el concepto de pasado, de presente y de futuro, o sea, del tiempo, participa en nuestras vidas debido a nuestra existencia corporal: la duración limitada de nuestra vida, las demandas constantes de nuestro cuerpo, la naturaleza del mundo físico que debemos usar para mantenernos. Desde luego, no podemos vivir en la eternidad; por ser mortales, no podemos olvidar el tiempo ni escapar de él. El ritmo de la noche y el día, del suelo y la vigilia, del crecimiento y la vejez, la necesidad de sustentarnos con el trabajo y de defendernos, todos estos factores nos obligan a *respetar* el tiempo si deseamos vivir, y nuestros cuerpos nos hacen desear vivir; pero *respetar* el tiempo es una cosa; y otra *someterse* a él. En el modo de ser, respetamos el tiempo, pero no nos sometemos a él; mas el respeto al tiempo se *vuelve sumisión* cuando predomina el modo de tener. En este modo, no sólo las cosas son cosas, sino que todo lo vivo se vuelve cosa. En el modo de tener, el tiempo se vuelve nuestro amo. En el modo de ser, el tiempo es destronado; ya no es el ídolo que gobierna nuestra vida.

En la sociedad industrial, el tiempo es el gobernante supremo. El actual modo de producción exige que cada acto esté exactamente “programado”, y no sólo en la banda de transmisión de la línea de ensamble sinfín sino que, en un sentido menos burdo, la mayor parte de nuestras actividades es gobernada por el tiempo. Además, éste no sólo es tiempo, sino que “el tiempo es dinero”. La máquina debe utilizarse al máximo; por ello la máquina le impone su ritmo al obrero.

Por medio de la máquina, el tiempo se volvió nuestro gobernante. Sólo en nuestras horas libres parece que tenemos cierta oportunidad de elegir. Sin embargo, generalmente organizamos nuestros ocios como programamos nuestro trabajo, o nos rebelamos contra la tiranía del tiempo siendo absolutamente perezosos. Al no hacer nada, excepto desobedecer las demandas del tiempo, tenemos la ilusión de que somos libres, cuando estamos, de hecho, sólo en libertad bajo palabra fuera de la prisión del tiempo.

TERCERA PARTE

EL HOMBRE NUEVO Y LA SOCIEDAD NUEVA

VII. RELIGIÓN, CARÁCTER Y SOCIEDAD

Este capítulo plantea la tesis de que el cambio social interactúa con un cambio del carácter social; que los impulsos “religiosos” aportan la energía necesaria para mover a hombres y mujeres a realizar un radical cambio social, y que, por ello, sólo puede crearse una nueva sociedad si ocurre un cambio profundo en el corazón humano, si un nuevo objeto de devoción toma el lugar del actual[25].

LOS FUNDAMENTOS DEL CARÁCTER SOCIAL

El punto inicial de estas reflexiones es la afirmación de que la estructura de carácter del individuo medio y la estructura socioeconómica de la sociedad de la cual forma parte son interdependientes. A la combinación de la esfera psíquica del individuo y la estructura socioeconómica la denomino yo *carácter social*. (Mucho antes, en 1932, me valí del término “estructura libidinoso de la sociedad” para expresar este fenómeno). La estructura socioeconómica de la sociedad modela el carácter social de sus miembros, para que *deseen* hacer lo que *deben* hacer. Simultáneamente, el carácter social influye en la estructura socioeconómica de la sociedad, actuando como pegamento para dar más estabilidad a la estructura social o, en circunstancias especiales, como dinamita que tiende a romper la estructura social.

El carácter social frente a la estructura social

La relación entre el carácter social y la estructura social no es estática, ya que en esta relación ambos elementos son procesos interminables. Un cambio de un factor significa un cambio de ambos. Muchos políticos revolucionarios creen que primero se debe cambiar radicalmente la estructura política y económica, y después, como segundo paso casi necesario, el espíritu humano también cambiará: que una vez establecida la nueva sociedad, casi automáticamente producirá el ser humano nuevo. No advierten que la nueva *élite*, motivada por el mismo carácter que la antigua, tenderá a recrear las condiciones de la sociedad antigua en las nuevas instituciones sociopolíticas que ha creado la revolución; la victoria de ésta será su derrota como revolución, aunque no como fase histórica que allane el camino para el desarrollo socioeconómico que antes no había logrado su pleno desarrollo. Las revoluciones rusa y francesa son buenos ejemplos. Es interesante advertir que Lenin, quien no creía que la calidad del carácter fuera importante para el funcionamiento revolucionario de la persona, cambió radicalmente de opinión en el último año de su vida, cuando advirtió penetrantemente los defectos del carácter de Stalin, y pidió en su testamento que, por estos defectos, Stalin no fuera su sucesor.

Por otra parte, hay quienes afirman que primero debe cambiar la naturaleza de los seres humanos (su conciencia, sus valores y su carácter), y que sólo entonces podrá crearse una sociedad verdaderamente humana. La historia de la especie humana demuestra que están equivocados. El cambio puramente psíquico ha permanecido siempre en la esfera privada y se ha limitado a pequeños oasis, o ha sido completamente ineficaz cuando la prédica de los valores espirituales se combinó con la práctica de los valores opuestos.

EL CARÁCTER SOCIAL Y LAS NECESIDADES “RELIGIOSAS”

El carácter social tiene otra función importante: además de servir a las necesidades de cierto tipo de carácter social y satisfacer las necesidades de la conducta del hombre, condicionadas por su carácter. El carácter social debe satisfacer las necesidades religiosas inherentes a cualquier ser humano. Para aclarar esto, diré que el término "religión", como lo uso aquí, no se refiere a un sistema que necesariamente se relaciona con el concepto de Dios o de los ídolos, ni aun con un sistema percibido como religión, sino a *cualquier sistema de pensamiento y acción compartido por un grupo, que ofrece al individuo un marco de orientación y un objeto de devoción*. Desde luego, en el sentido más amplio de la palabra, ninguna cultura del pasado o del presente, y parece que del futuro, puede considerarse como carente de religión.

Esta definición de "religión" no nos dice nada sobre su contenido específico. El hombre puede rendir culto a animales, árboles, ídolos de oro o de piedra, un Dios invisible, un santo o un jefe diabólico, sus antepasados, su nación, su clase o su partido, el dinero o el éxito. Su religión puede conducir al desarrollo de la destructividad o del amor, de la dominación o de la solidaridad; puede fomentar su capacidad de pensar o paralizarla. El hombre puede estar consciente de su sistema como religioso, distinto de los sistemas seculares, o puede creer que no tiene religión, e interpretar su devoción a ciertas metas supuestamente seculares, como el poder, el dinero o el éxito, sólo como un interés en lo práctico y lo conveniente. El dilema no es *¿religión o no religión?*, sino *¿qué tipo de religión?* ¿Es algo que fomenta el desarrollo humano, los poderes humanos específicos, o que los paraliza?

Una religión específica, con tal de que sea eficaz para estimular la conducta, no es una suma total de doctrinas y creencias; está enraizada en una estructura específica del carácter del individuo y, siempre que sea la religión de un grupo, en el carácter social. Por ello, nuestra actitud religiosa puede considerarse un aspecto de nuestra estructura de carácter, porque *somos aquello a lo que nos consagramos, y a lo que nos consagramos es lo que motiva nuestra conducta*. Sin embargo, a menudo los individuos no son conscientes de los objetos reales de su devoción personal, y confunden sus creencias "oficiales" con su religión verdadera, aunque secreta. Por ejemplo, si un hombre adora el poder y al mismo tiempo profesa una religión de amor, la religión del poder es su religión secreta, mientras que su pretendida religión "oficial", por ejemplo, el cristianismo, sólo es una ideología.

La necesidad religiosa está enraizada en las condiciones básicas de la

existencia de la *especie* humana. Somos una especie, como la especie del chimpancé o del caballo o de la golondrina. Cada especie puede ser definida, y lo es, por sus características anatómicas y fisiológicas específicas. Hay un acuerdo general sobre la especie humana en su aspecto biológico. Yo he sugerido que la especie humana (o sea, la naturaleza humana) también puede definirse psíquicamente. En la evolución biológica del reino animal, la especie humana surgió cuando se encontraron dos tendencias de la evolución animal. Una tendencia es la *determinación decreciente de la conducta por los instintos* ("instinto" no se usa aquí en el sentido antiguo de instinto que excluye el aprendizaje, sino en el sentido de impulso orgánico). Aun tomando en cuenta las muchas opiniones controversibles sobre la naturaleza de los instintos, generalmente se acepta que cuanto más un animal asciende por las etapas de la evolución, menos se determina su conducta por los instintos programados filogenéticamente.

El proceso de la decreciente determinación de la conducta por los instintos puede trazarse como un continuo, en cuyo extremo cero encontraremos las formas inferiores de la evolución animal, que tienen el grado más alto de determinación instintiva; ésta disminuye a través de la evolución animal y llega a cierto nivel en los mamíferos; disminuye más en el desarrollo que va hasta los primates, y aun aquí encontramos un gran abismo entre los pequeños monos y los grandes simios (como lo mostraron R. M. Yerkes y A. V. Yerkes en su investigación clásica, 1929). En la especie del *Homo*, la determinación por los instintos ha alcanzado el mínimo.

La otra tendencia que se encuentra en la evolución animal *es el crecimiento del cerebro, en especial de la neocorteza*. Aquí también podemos trazar la evolución como un continuo: en un extremo se encuentran los animales inferiores, que tienen la estructura nerviosa más primitiva y un número relativamente pequeño de neuronas; en el otro extremo se encuentra el Homo sapiens, que tiene una estructura cerebral más grande y compleja, en especial una neocorteza tres veces mayor que la de nuestros antepasados los primates, y un número verdaderamente fantástico de conexiones interneuronales.

Considerando estos datos, la especie humana puede definirse como el primate que surgió en un punto de la evolución en que la determinación por los instintos ha llegado al mínimo, y el desarrollo del cerebro al máximo. Esta combinación de una determinación instintiva mínima y un desarrollo cerebral máximo nunca había ocurrido en la evolución animal, y constituye, en lo

biológico, un fenómeno completamente nuevo.

Carente de la capacidad de actuar por órdenes de los instintos, la especie humana, si bien tiene capacidad de tener conciencia de sí misma, razón e imaginación (cualidades nuevas que superan la capacidad de pensar instrumentalmente aun de los primates más avanzados), *necesita un marco de orientación* y un *objeto de devoción* para subsistir.

Sin un mapa del mundo natural y social (una descripción del mundo y del lugar que el individuo ocupa en éste, que esté estructurado y tenga cohesión interna), los seres humanos se sentirían confusos, y no podrían actuar con finalidad y con coherencia, porque no podrían orientarse, ni encontrar un punto fijo que les permitiera organizar las impresiones que experimenta todo individuo. El mundo tiene sentido para nosotros, y nos sentimos seguros con nuestras ideas, por el consenso de los que nos rodean. Aun si el mapa está mal hecho, cumple con su función psicológica; pero el mapa nunca ha estado enteramente mal hecho, ni ha sido enteramente correcto. Siempre ha sido una aproximación a la explicación de los fenómenos, que sirve para vivir. Sólo en la medida en que *la práctica* de la vida se vea libre de sus contradicciones y de su irracionalidad, el mapa podrá corresponder a la realidad.

El hecho impresionante es que no se ha descubierto ninguna cultura en que no exista este marco de orientación; tampoco ningún individuo. A menudo los individuos pueden negar que tengan un panorama total y creer que responden a los varios fenómenos e incidentes de la vida según el caso, y que su juicio los guía; pero puede demostrarse con facilidad que sencillamente dan por sentada su filosofía, porque para ellos sólo es sentido común y no son conscientes de que sus conceptos se apoyan en un marco de referencia comúnmente aceptado. Cuando se enfrentan con una visión del mundo totalmente distinta de la suya, la consideran “loca” o “irracional” o “infantil”, pero ellos se consideran “lógicos”. La profunda necesidad de un marco de referencia es particularmente evidente en los niños. A cierta edad, los mitos a menudo construyen su marco de orientación de una manera ingeniosa, usando los pocos datos que tienen disponibles.

Pero un mapa no basta para guiarnos en la acción, también necesitamos una meta que nos señale a dónde ir. Los animales no tienen esos problemas. Sus instintos les ofrecen un mapa y también metas; pero ya que nosotros no somos determinados por los instintos y tenemos un cerebro que nos permite pensar en muchas direcciones a donde podemos ir, necesitamos un objeto de devoción total, un punto para enfocar todos nuestros esfuerzos y una base para nuestros

valores efectivos, y no sólo declarados. Necesitamos ese objeto de devoción para dirigir nuestras energías en una dirección, para trascender nuestra existencia aislada, con todas sus dudas e inseguridades, y para satisfacer nuestra necesidad de darle sentido a la vida.

La estructura socioeconómica, la estructura del carácter y la estructura religiosa son inseparables. Si el sistema religioso no corresponde al carácter social dominante, si se encuentra en conflicto con la práctica social de la vida, sólo es una ideología. Debemos buscar detrás de él la estructura religiosa verdadera, aunque podemos no estar conscientes de ella como tal, a menos que las energías humanas inherentes a la estructura religiosa del carácter actúen como dinamita y tiendan a minar las condiciones socioeconómicas dadas. Sin embargo, hay excepciones individuales al carácter social dominante, y también hay excepciones individuales al carácter religioso dominante: a menudo son los dirigentes de las revoluciones religiosas y los fundadores de las religiones nuevas.

La orientación "religiosa", como núcleo experimental de todas las religiones "superiores", en su mayor parte se ha pervertido en el desarrollo de estas religiones. No importa cómo conciben conscientemente los individuos su orientación personal. Pueden ser "religiosos" sin considerar serio, o pueden ser no religiosos aunque se consideren cristianos. No tenemos una palabra que denote el contenido *experiencial* de la religión, aparte de su aspecto conceptual e institucional. Por ello, pondré comillas para denotar la orientación subjetiva y *experiencial* "religiosa", sin importar la estructura conceptual en que se exprese la "religiosidad" de la persona[26].

¿ES CRISTIANO EL MUNDO OCCIDENTAL?

Según los libros de historia y la opinión de la mayoría, la conversión de Europa al cristianismo se realizó primero en el Imperio Romano durante el

reinado de Constantino, y fue seguida por la conversión de los paganos en el norte de Europa, obra de San Bonifacio, el "Apóstol de los Germanos" y de otros más en el siglo VIII; *pero ¿verdaderamente se convirtió Europa al cristianismo?*

A pesar de la respuesta afirmativa que generalmente se da a esta pregunta, un análisis más profundo muestra que la conversión de Europa al cristianismo fue falsa en gran parte; cuando mucho, se puede hablar de una conversión limitada al cristianismo entre los siglos XII y XVI, y antes y después de estos siglos la conversión fue, para la mayor parte, a una ideología y a una sumisión más o menos seria a la Iglesia no significó un cambio del corazón, o sea, de la estructura de carácter, salvo por parte de los numerosos movimientos genuinamente cristianos.

En esos 400 años, Europa había empezado a volverse cristiana. La Iglesia trató de aplicar los principios cristianos sobre el manejo de las propiedades, los precios y el mantenimiento de los pobres. Surgieron muchos dirigentes y sectas herejes, en gran parte bajo la influencia del misticismo que exigía el retorno a los principios de Cristo, incluso que se condenara la propiedad. El misticismo, que culminó el Maestro Eckhart, desempeñó un papel decisivo en este movimiento humanista antiautoritario, y no fue accidental que las mujeres se destacaran como maestras y estudiantes de mística. Muchos pensadores cristianos proclamaron ideas de una religión mundial o de un cristianismo sencillo y no dogmático; hasta se puso en duda la idea del Dios bíblico. Los humanistas, teólogos y no teólogos del Renacimiento, en su filosofía y en sus utopías continuaron la línea de pensamiento del siglo XIII, y desde luego, entre el otoño de la Edad Media (el "Renacimiento Medieval") y el Renacimiento propiamente dicho no existe una línea divisoria definida. Para mostrar el espíritu del alto y del bajo Renacimiento, cito una descripción breve de Frederick B. Artz:

> En la sociedad, los grandes pensadores medievales sostuvieron que a los ojos de Dios todos los hombres son iguales, y que hasta el más humilde tiene un valor infinito. En economía, enseñaron que el trabajo es fuente de dignidad y no de degradación, que ningún hombre debe usarlo con un fin independiente de su bienestar, y que la justicia debe determinar los salarios y los precios. En política, enseñaron que la función del Estado es moral, que la ley y su aplicación deben estar imbuidas de las ideas de la justicia cristiana, y que la relación del

> gobernante y el gobernado debe basarse en una obligación recíproca. El Estado, la propiedad y la familia han sido confiados por Dios a quienes los administran, y ellos deben administrarlos para favorecer los propósitos divinos. Finalmente, la idea medieval incluía la vigorosa creencia en que todas las naciones y los pueblos formaban parte de una gran, comunidad. Goethe dijo: «Por encima de las naciones se encuentra la humanidad», y Edith Cavell escribió en 1915 al margen de una hoja de *La imitación de Cristo*, la noche anterior a que fue ejecutada: «El patriotismo no basta».

Desde luego, si la historia europea hubiera seguido con el espíritu del siglo XIII, si hubiera fomentado el espíritu del conocimiento científico y el individualismo, lentamente y de manera evolutiva, hoy día podríamos encontrarnos en una situación afortunada; pero la razón comenzó a deteriorarse, y se convirtió en inteligencia manipuladora, y el individualismo en egoísmo. El breve periodo de cristianización terminó, y Europa regresó a su paganismo original.

Los conceptos pueden diferir, pero una creencia define todas las ramas del cristianismo: la creencia en Jesucristo como el Salvador que ofreció su vida por amor a sus semejantes. Fue el héroe del amor, un héroe sin poder, que no se valió de la fuerza, que no deseó gobernar ni *tener* nada. Fue el héroe de ser, de dar, de compartir. Estas cualidades atrajeron profundamente a los pobres y también a algunos ricos romanos, que se ahogaban con su egoísmo. Jesucristo atrajo los corazones, aunque desde un punto de vista intelectual cuando mucho fue considerado ingenuo. Esta creencia en el héroe del amor conquistó a cientos de miles de partidarios, muchos de los cuales cambiaron la práctica de sus vidas, o fueron mártires.

El héroe cristiano fue el mártir, porque en la tradición judía el hecho más grande era ofrecer a Dios o a nuestros semejantes la propia vida. El mártir es exactamente lo opuesto del héroe pagano, personificado por los héroes germanos y griegos. La meta de los héroes era conquistar, triunfar, destruir, robar; la realización de su vida era el orgullo, el poder, la fama y una insuperable capacidad para matar (San Agustín comparó la historia de Roma con la de una banda de ladrones). Para el héroe pagano, el valer de un hombre dependía de las hazañas que realizara para alcanzar el poder y conservarlo, y moría con gusto en

el campo de batalla en el momento de la victoria. *La Ilíada* de Homero es una descripción magníficamente poética de conquistadores y ladrones glorificados. Las características del mártir consisten en ser, dar, compartir; las del héroe son: *tener*, explotar, violar. (Debe añadirse que la formación del héroe pagano se relaciona con la victoria patriarcal sobre la sociedad basada en la madre. El dominio de los hombres sobre las mujeres es el primer acto de conquista, y el primer uso explotador de la fuerza; en todas las sociedades patriarcales después de la victoria de los hombres, estos principios se convirtieron en la base del carácter masculino).

¿Cuál de los dos modelos de desarrollo, irreconciliablemente opuestos, aún predomina en Europa? Si nos examinamos, si examinamos la conducta de la mayoría, si observamos a nuestros dirigentes políticos, es innegable que nuestro modelo de lo bueno y lo valioso es el héroe pagano. La historia de Europa y América del Norte, a pesar de la conversión al cristianismo, es una historia de conquistas, orgullo, codicia; nuestros valores más elevados consisten en ser más fuertes que los otros, en vencer, conquistar y explotar a los demás. Estos valores coinciden con nuestro ideal de "hombría" sólo el que puede luchar y conquistar es un hombre; el que no se decide a usar la fuerza es débil, o sea, "afeminado".

No se necesita demostrar que la historia de Europa es una historia de conquistas, explotación, fuerza, subyugación. Casi no existe un periodo que no se caracterice por estos factores, ninguna raza ni clase se exceptúan. A menudo esto incluye el genocidio, como el de los indios norteamericanos, y ni aun las empresas religiosas, como las Cruzadas, son una excepción. Esta conducta ¿fue sólo aparentemente motivada por la economía y la política, y los traficantes de esclavos, los gobernantes de la India, los asesinos de los indios, los ingleses que obligaron a los chinos a abrir sus territorios para importarles opio, los instigadores de las dos Guerras Mundiales y los que preparan la próxima guerra, son cristianos de corazón? O ¿quizá los dirigentes sólo eran unos paganos rapaces, mientras que las grandes masas de la población seguían siendo cristianas? Si fuera así, podríamos sentirnos contentos. Por desgracia, no es así. Seguramente los dirigentes a menudo eran más rapaces que sus seguidores, porque tenían más que ganar, pero no podrían haber realizado sus planes si el deseo de conquista y de victoria no hubiera sido —y sigue siendo— parte del carácter social.

Sólo tenemos que recordar el entusiasmo loco y bárbaro con que los pueblos participaron en las guerras de los dos siglos pasados, la disposición de millones

de individuos de arriesgarse a un suicidio nacional para proteger la imagen de "la potencia más poderosa", o del "honor", o bien las ganancias. Como otro ejemplo, también considérese el nacionalismo frenético de los que observan los juegos olímpicos contemporáneos, que supuestamente sirven a la causa de la paz. Desde luego, la popularidad de los juegos Olímpicos es en sí una expresión simbólica del paganismo occidental. Celebran al héroe pagano: al vencedor, al más fuerte, al que hace valer sus derechos, pero pasan por alto la sucia mezcla de negocios y publicidad que caracteriza esa imitación contemporánea de los Juegos Olímpicos griegos. En una cultura cristiana, el Drama de la Pasión habría tomado el lugar de los juegos Olímpicos; sin embargo, el único Drama de la Pasión que conocemos es el famoso atractivo turístico de Oberammergau.

Si esto es verdad, ¿por qué europeos y norteamericanos no abandonan francamente el cristianismo, como impropio de nuestra época? Hay varias razones: se necesita la ideología religiosa para impedir que la gente rompa la disciplina y amenace la coherencia social; pero hay otra razón más importante: los que creen firmemente en Cristo como el más grande amante, el Dios que se sacrificó, pueden convertir esta creencia, de una manera alienada, en la experiencia de que Jesucristo ama *por ellos*. Así Jesucristo se convierte en un ídolo; creer en él se vuelve un sustituto del propio hecho de amar. Una simple fórmula inconsciente es: «Cristo ama por nosotros; nosotros podemos seguir el patrón del héroe griego; sin embargo nos salvamos porque la "fe" alienada en Cristo es el sustituto de la *imitación* de Cristo». Huelga decir que esa fe cristiana es una falsa cubierta de la propia actitud rapaz. Finalmente, creo que los seres humanos sienten tan profundamente la necesidad de amar que actuar como lobos necesariamente les causa sentimientos de culpa. Nuestra supuesta creencia en el amor nos anestesia en cierto grado el dolor del sentimiento de culpa inconsciente por no sentir amor.

"La religión industrial"

El desarrollo filosófico y religioso posterior a la Edad Media es demasiado complejo para tratarlo en el presente libro. Puede caracterizarse por la lucha entre dos principios: la tradición cristiana, espiritual, en las formas teológicas o filosóficas, y la tradición pagana de la idolatría y la inhumanidad que adopta muchas formas en el desarrollo de lo que podría denominarse "la religión del industrialismo y de la era cibernética".

Siguiendo la tradición de la Baja Edad Media, el humanismo del Renacimiento fue el primer gran florecimiento del espíritu "religioso" después de la Edad Media. Las ideas de la dignidad humana, de la unidad de la especie humana, de la unidad política y religiosa universal, encontraron en esto una expresión sin trabas. La Ilustración de los siglos XVII y XVIII mostró otro gran florecimiento del humanismo. Carl Becker (1932) mostró hasta qué grado la filosofía de la Ilustración expresó "la actitud religiosa" que encontramos en los teólogos del siglo XIII: «Si examinamos los fundamentos de esta fe, encontraremos que a cada paso los *filósofos* traicionaban, sin darse cuenta, su deuda con el pensamiento medieval». La Revolución Francesa, engendrada por la filosofía de la Ilustración, fue más que una revolución política. Como observó Tocqueville (citado por Becker), fue «una revolución política que funcionó a la manera (y que tomó en cierto sentido el aspecto de una *revolución religiosa* (las cursivas son mías). Esto, como la revuelta islámica y la protestante, sobrepasó las fronteras de países y naciones y se extendió mediante la prédica y la propaganda».

Describiré más adelante el humanismo radical de los siglos XIX y XX, en un examen de la protesta humanista contra el paganismo de la época industrial; pero para echar una base a tal examen debemos observar el nuevo paganismo que se ha desarrollado junto con el humanismo, y que amenaza con destruirnos en el momento actual.

El cambio que echó la primera base para el desarrollo de la "religión industrial" fue la eliminación, por Lutero, del elemento maternal de la Iglesia. Aunque esto puede parecer una digresión innecesaria, debo tratar en forma breve este problema, porque es importante para que comprendamos el desarrollo de la nueva religión y del nuevo carácter social.

Las sociedades se han organizado de acuerdo con dos principios: el patricéntrico (o patriarcal) y el matricéntrico (o matriarcal). El principio matricéntrico, como J. J. Bachofen y L. H. Morgan mostraron por primera vez,

se basa en la figura de la madre amorosa. El principio maternal es el del *amor incondicional*; la madre ama a sus hijos no porque ellos la agraden, sino porque son sus hijos (o los de otra mujer). Por esto, el amor de la madre no puede conquistarse con la buena conducta, ni puede perderse por el pecado. El amor maternal es *piedad y compasión* (en hebreo *rachamim*, cuya raíz es *rechem*, "matriz").

El amor paternal, por el contrario, está *condicionado*; depende de los logros y de la buena conducta de los hijos; el padre ama más al hijo que más se parece a él, o sea, al que desea heredarle sus propiedades. El amor del padre puede perderse, pero también reconquistarse con el arrepentimiento y la sumisión renovada. El amor del padre es la *justicia*.

Los dos principios, el maternal-femenino y el paternal-masculino no sólo corresponden a la presencia del aspecto masculino y femenino que hay en todo ser humano, sino específicamente a la necesidad de piedad y justicia en todo hombre y mujer. El más profundo anhelo de los seres humanos parece ser una constelación en que dos polos (materno y paterno, femenino y masculino, piedad y justicia, sentimiento y pensamiento, naturaleza e intelecto) estén unidos en una síntesis, en la que ambos aspectos de la polaridad dejaran su antagonismo y, en vez de esto, mutuamente se influyen. Esta síntesis no puede lograrse plenamente en una, sociedad patriarcal, pero existió en cierto grado en la Iglesia Romana. Por una parte estaba la Virgen, la Iglesia, como la madre amorosa, el Papa y los sacerdotes como figuras maternales representadas maternalmente, incondicionales, con un amor que lo perdonaba todo; por otra parte estaban los elementos paternales de una burocracia patriarcal, estricta, con el Papa en la cumbre del poder.

En correspondencia con estos elementos maternales del sistema religioso se encontraba la relación con la naturaleza en el proceso de la producción: el trabajo del campesino y del, artesano no era un ataque hostil y explotador a la naturaleza, sino cooperación con ésta: no violaba a la naturaleza, sino que la transformaba de acuerdo con sus propias leyes.

Lutero estableció una forma puramente patriarcal de cristianismo en el Norte de Europa, basada en la clase media urbana y en los príncipes seculares. La esencia de este nuevo carácter social es la sumisión a la autoridad patriarcal, y el *trabajo* es la única vía para obtener amor y aprobación.

Tras la fachada cristiana surge una nueva y *secreta* "religión industrial", que está enraizada en la estructura del carácter de la sociedad moderna, pero que no

se reconoce como “religión”. La religión industrial es completamente incompatible con el cristianismo genuino. Reduce a los individuos a la calidad de servidores de la economía y de la maquinaria que construyen con sus propias manos.

La religión industrial tiene su base en un nuevo carácter social. Su centro es el miedo y la sumisión a las poderosas autoridades masculinas, el cultivo del sentimiento de culpa por la desobediencia, la evolución de los vínculos de la solidaridad humana debido a la supremacía del propio interés y la rivalidad mutua. Lo “sagrado” en la religión industrial es el trabajo, la propiedad, el lucro, el poder, aunque fomenta el individualismo y la libertad dentro de los límites de sus principios generales. Al transformar el cristianismo en una religión estrictamente patriarcal, aún fue posible expresar la religión industrial en la terminología cristiana.

El “carácter mercantil” y “la religión cibernética”

El hecho más importante Para comprender tanto el carácter como la religión secreta de la sociedad contemporánea, es el cambio del carácter social desde la primera etapa del capitalismo hasta la segunda parte del siglo XX. El carácter acumulativo-obsesivo-autoritario que comenzó a desarrollarse en el siglo XVI, y continuó siendo la estructura dominante del carácter, por lo menos en la clase media, hasta fines del siglo XIX, fue lentamente remplazado o se mezcló con el *carácter mercantil*. (He descrito las combinaciones de las varias orientaciones del carácter en *Ética* y *psicoanálisis*).

Llamé a este fenómeno “el carácter mercantil” porque se basa en considerarse como una mercancía, y el propio valor no como “valor de uso”, sino como “valor de cambio”. El ser humano se convierte en una mercancía en “el mercado de personalidades”. El principio de evaluación es el mismo en el mercado de personalidades y en el de mercancías: en uno, la personalidad se

ofrece en venta; en el otro, las mercancías. En ambos casos el valor es de cambio, porque “el valor de uso” constituye una condición necesaria, pero no suficiente.

La proporción de habilidades y cualidades humanas, por una parte, y la personalidad por otra parte varía como requisito previo para el éxito, pero el “factor de la personalidad” desempeña un papel decisivo. El éxito depende en gran parte de que las personas se vendan bien en el mercado, de que puedan imponer sus personalidades, de que sean un buen “paquete”; de que sean “alegres”, “sólidos”, “agresivos”, “confiables”, “ambiciosos”; además, influyen sus antecedentes familiares, los clubes a que pertenecen, si conocen a la gente “adecuada”. El tipo de personalidad requerido depende en cierto grado del campo de la especialidad que se escoge para trabajar. Un corredor de bolsa, un vendedor, una secretaria, un “ejecutivo” de los ferrocarriles, un profesor universitario, o un gerente de hotel deben ofrecer un tipo de personalidad diferente que, aparte de sus diferencias, debe satisfacer una condición: tener demanda.

Lo que modela la actitud ante sí mismo es el hecho de que no bastan la capacidad y las facultades para desempeñar una tarea dada; para tener éxito se debe ser capaz de “imponer la personalidad” en competencia con muchos otros. Si para ganarse la vida se pudiera depender de lo que se sabe y lo que se puede hacer, la propia estima estaría en proporción con la propia capacidad, o sea, con el valor de uso; pero como el éxito depende en gran medida de cómo se vende la personalidad, el individuo se concibe como mercancía o, más bien, simultáneamente como el vendedor y la mercancía que vende. Una persona no se preocupa por su vida y su felicidad, sino por convertirse en algo pignorable.

La meta del carácter mercantil es la adaptación completa, ser deseable en todas las condiciones del mercado de personalidades. Las personas con carácter mercantil no *tienen* ego (como lo tenía la gente del siglo XIX) para aferrarse a él, que le pertenezca y que no cambie. Constantemente cambian su ego según el principio: «Yo soy como tú me deseas».

Los que tienen una estructura de carácter mercantil carecen de metas, excepto estar activos, actuar con la mayor eficacia. Si les preguntan ¿Por qué deben actuar tan aprisa? *¿Por qué* las cosas deben hacerse con la mayor eficacia? No tienen una respuesta genuina, sino que ofrecen racionalizaciones: “para crear más empleos”, o “para que la empresa continúe creciendo”. Sienten

poco interés (por lo menos conscientemente) por las cuestiones filosóficas o religiosas, como *¿por qué* vivo?, *¿por qué* voy en una dirección y no en otra? Tienen grandes egos, siempre cambiantes, pero nadie tiene un yo, un núcleo, un sentido de identidad. La "crisis de identidad" de la sociedad moderna es en realidad la crisis producida por el hecho de que sus miembros se han vuelto instrumentos sin yo, cuya identidad descansa en su participación en las empresas (o en las burocracias gigantescas), como la identidad del individuo primitivo se apoyaba en pertenecer al clan.

El carácter mercantil no ama ni odia. Estas emociones "anticuadas" no encajan en una estructura de carácter que funciona casi enteramente en los niveles cerebrales y evita los sentimientos, sean buenos o malos, porque son obstáculos para llegar a la meta principal del carácter mercantil: vender y cambiar, o más precisamente, *funcionar* de acuerdo con la lógica de la "megamáquina" de la que forman parte, sin formular preguntas, excepto si funcionan bien, según lo indiquen sus ascensos en la burocracia.

Como los caracteres mercantiles no sienten un afecto profundo por sí mismos ni por los demás, no les importa nada, en el sentido profundo de la palabra, y no porque sean egoístas, sino porque sus relaciones con los demás y con ellos mismos son muy débiles. Esto también puede explicar por qué no les preocupan los peligros de una catástrofe nuclear o ecológica, aunque conocen todos los datos que indican estos riesgos. Que no les preocupe personalmente el riesgo de su vida podría explicarse suponiendo que son muy valientes y poco egoístas; pero que no les preocupen sus hijos y sus nietos excluye esta explicación. La falta de preocupación en estos niveles es resultado de la pérdida de todo vínculo emocional, hasta con los seres más "próximos" a ellos. El hecho es que nadie está cerca de los caracteres mercantiles, ni ellos están cerca de sí mismos.

La enigmática pregunta: ¿por qué a los seres humanos contemporáneos les fascina comprar y consumir, y sin embargo sienten muy poco apego por lo que compran?, encuentra su mejor respuesta en el fenómeno del carácter mercantil. La falta de apego de los caracteres mercantiles también los vuelve indiferentes a las cosas. Quizá les importe el prestigio y la comodidad que les ofrecen las cosas, pero éstas en sí no tienen sustancia. Son totalmente desechables, junto con sus amigos o amantes, que también son desechables, ya que no hay ningún vínculo profundo con ellos.

La meta de los caracteres mercantiles, *"el funcionamiento adecuado"* en las

circunstancias dadas, los hace reaccionar ante el mundo en forma cerebral. La razón en el sentido de *comprender*, es una cualidad exclusiva del *Homo sapiens; la inteligencia manipuladora* como instrumento para alcanzar finalidades prácticas, es común a los animales y a los humanos. La inteligencia manipuladora sin la razón es peligrosa, porque hace que los individuos avancen en direcciones que pueden ser destructivas para ellos desde el punto de vista de la razón. De hecho, cuanto más brillante sea la inteligencia manipuladora no controlada, más peligrosa resulta.

Nada menos que Charles Darwin demostró las consecuencias y la tragedia humana de tener un intelecto alienado, puramente científico. Escribió en su autobiografía que hasta los 13 años gozó intensamente de la música, la poesía y la pintura; pero después, durante muchos años, perdió totalmente el gusto por estos intereses: «Mi cerebro parece haberse convertido en una especie de máquina de deducir leyes generales a partir de grandes conjuntos de hechos… La pérdida de estos gustos es una pérdida de la felicidad, y posiblemente puede ser dañosa para el intelecto, y más probablemente para la moral, pues debilita la parte emocional de nuestra naturaleza». (Citado por E. F. Schumacher; op. cit).

El proceso que Darwin describe aquí ha continuado desde su época a un ritmo rápido; la separación de la razón y de los sentimientos es casi completa. Es de especial interés que no haya sufrido este deterioro de la razón gran parte de los principales investigadores en la mayoría de las ciencias más revolucionarias y exigentes (por ejemplo, la física teórica) y que se hayan sentido profundamente preocupados por las cuestiones filosóficas y espirituales. Me refiero a hombres como A. Einstein, N. Bohr, L. Szillard, W. Heisemberg y E. Schrödinger.

La supremacía del pensamiento manipulador, cerebral, aparece junto con una atrofia de la vida emocional. Como las emociones no se cultivan ni se necesitan, sino que constituyen un estorbo para el funcionamiento óptimo, permanecen sin desarrollo y no maduran más allá del nivel infantil. Por ello los caracteres mercantiles son peculiarmente ingenuos en los problemas emocionales. Pueden sentirse atraídos por “la gente emotiva”, pero debido a su ingenuidad a menudo no pueden juzgar si la gente es genuina o falsa. Esto puede explicar por qué muchos farsantes logran éxito en los campos religiosos o espirituales. Esto también puede explicar por qué los políticos que aparentan fuertes emociones ejercen un gran atractivo sobre el carácter mercantil, y por qué éste no puede distinguir entre una persona genuinamente religiosa y el producto de las relaciones públicas que finge fuertes emociones religiosas.

El término “carácter mercantil” no es la única forma de describir a este tipo, sino que puede describirse también con un término marxista: el *carácter alienado*; las personas de este carácter están enajenadas de su trabajo, de sí mismas, de los demás seres humanos y de la naturaleza. En términos psiquiátricos, la persona mercantil puede denominarse carácter esquizoide; pero el término puede ser ligeramente engañoso, porque un esquizoide que vive con otros esquizoides se desempeña bien y logra éxito, pues a su carácter esquizoide le falta enteramente la sensación de intranquilidad que éste sufre en un medio más “normal”.

Durante la revisión final de este libro, tuve oportunidad de leer el manuscrito de la obra de Michael Maccoby, *El ganador: el nuevo tipo de líder en los negocios*. En este penetrante estudio, el autor analiza la estructura de carácter de 250 ejecutivos, gerentes e ingenieros de dos grandes compañías norteamericanas. Muchos de sus hallazgos confirman lo que he descrito como características de la persona cibernética, en especial el predominio de la actividad cerebral y el escaso desarrollo de la esfera emocional. Considerando que los ejecutivos y los gerentes descritos por Maccoby son (y serán) los dirigentes de la sociedad norteamericana, es considerable la importancia social de los hallazgos de Maccoby.

Los siguientes datos, obtenidos por Maccoby (hizo de 3 a 20 entrevistas personales a cada miembro del grupo estudiado) nos ofrecen un panorama claro de este tipo de carácter[27].

Profundo interés científico en la comprensión, sentido dinámico del trabajo, animado	0%
Centrado, con características del “artesano”, pero sin interés científico, profundo, en la naturaleza de las cosas, despierta la energía de la gente	22%
El trabajo mismo estimula el interés, que no se autogenera	58%
Moderadamente productivo, no centrado; el interés en el trabajo es esencialmente instrumental; es un medio para lograr seguridad económica	18%
No productivo, pasivo, falto de enfoque	2%
Desprecia el trabajo, rechaza el mundo real	0%
	100%

Dos características son asombrosas: 1) Se encuentra ausente el interés profundo en comprender (“razonar”) y 2) a la vasta mayoría le ofrece estímulo

su trabajo, pero no le ayuda a afirmarse, o el trabajo es esencialmente un medio para conseguir la seguridad económica.

Ofrece un contraste completo el panorama que Maccoby denomina “la escala del amor”:

Escala del amor

Afectuoso, positivo, animador, creador	0%
Responsable, tierno, afectuoso pero no apasionado	5%
Moderado interés en otra persona, con posibilidades de más afecto	40%
Interés tradicional, decente, orientado hacia su papel	41%
Pasivo, desinteresado, apático	13%
Desprecia la vida, corazón endurecido	1%
	100%

En este estudio nadie pudo caracterizarse por un amor profundo, pero el 5% mostró ser “tierno y afectuoso”. El resto mostró un interés moderado, una preocupación convencional, poco amor, o un rechazo total a la vida. Desde luego, éste es un panorama sorprendente por el poco desarrollo emocional, en contraste con el predominio de la actividad cerebral.

La “religión cibernética” del carácter mercantil corresponde a esa estructura total de carácter. Oculta tras la fachada del agnosticismo o del cristianismo se encuentra una religión totalmente pagana, pero el individuo no está consciente de ello. Esta religión pagana es difícil de describir, ya que sólo puede inferirse por lo que la gente hace (y lo que *no* hace), y no por sus pensamientos conscientes acerca de la religión o de los dogmas de una organización religiosa. A primera vista lo más sorprendente es que el Hombre se ha convertido en un dios, porque ha adquirido capacidad técnica para realizar “una segunda creación” del mundo, que remplaza a la primera creación realizada por el Dios de la religión tradicional; también podemos formular esto así: hemos convertido las máquinas en dioses, y nos hemos vuelto divinos sirviendo a las máquinas. Poco importa la fórmula que elijamos; lo importante es que los humanos, en un estado de absoluta *impotencia* real, se *imaginan omnipotentes* en su relación con la ciencia y la técnica.

Este aspecto de la religión cibernética corresponde a un periodo de desarrollo más alentador; pero cuanto más nos atrapan el aislamiento y nuestra falta de

reacciones emocionales ante el mundo, y al mismo tiempo cuanto más inevitable parece un fin catastrófico, más maligna se vuelve la nueva religión. Dejamos de ser los amos de la técnica y nos convertimos en sus esclavos, y la técnica, que una vez fue un elemento vital de la creación, muestra su otra cara como diosa de la destrucción (como la diosa Kali de la India), a la cual hombres y mujeres desean; sacrificarse a sí mismos y a sus hijos. La humanidad cibernética conscientemente aún tiene la esperanza de un futuro mejor, pero reprime el hecho de que se ha convertido en adoradora de la diosa de la destrucción.

Esta tesis tiene muchos tipos de pruebas, pero no hay otras más precisas que estas dos: las grandes potencias (y hasta algunas pequeñas) continúan fabricando armas nucleares con una creciente capacidad de destrucción y no llegan a la única solución razonable (destruir las armas nucleares y las plantas de energía atómica que surten materiales para las armas nucleares) y virtualmente no hacen nada para terminar con el peligro de una catástrofe ecológica. En resumen, no se hace nada serio para planear la supervivencia de la especie humana.

LA PROTESTA HUMANISTA

La deshumanización del carácter social y el surgimiento de la religión industrial y cibernética produjo un movimiento de protesta, el brote de un nuevo humanismo, que tiene sus raíces en el humanismo cristiano y filosófico desde fines de la Edad Media hasta la época de la Ilustración. Esta protesta se manifestó en el cristianismo teísta y también en formulaciones filosóficas panteístas y ateas. Provino de dos rumbos opuestos: de los románticos, políticamente conservadores, y de los marxistas y otros socialistas (y algunos anarquistas). La derecha y la izquierda unánimemente criticaron el sistema industrial y el daño que causaba a los seres humanos. Pensadores católicos como Franz von Baader y líderes políticos conservadores, como Benjamin Disraeli, plantearon el problema, a veces de manera idéntica a la de Marx.

Los dos lados difieren en la manera como creen que pueden salvarse los

seres humanos del peligro de transformarse en cosas. Los románticos de la derecha creyeron que el único modo era detener el "progreso" sin trabas del sistema industrial, y retornar a las formas previas del orden social, aunque con algunas modificaciones.

La protesta de la izquierda puede denominarse *humanismo radical*, aunque a veces se expresó en términos teístas y otras veces ateos. Los socialistas creían que el desarrollo económico no podía detenerse, que no se podía regresar a una forma anterior del orden social, y que la única manera de salvarnos consistía en avanzar y crear una nueva sociedad que nos librara de la alienación, de la sumisión a las máquinas y de quedar deshumanizados. El socialismo fue la síntesis de la tradición religiosa medieval y del espíritu posrenacentista del pensamiento científico y la acción política. Fue, como el budismo, un movimiento de masas "religioso" que, aun cuando se expresaba en términos seculares y ateos, intentaba liberar a los humanos del egoísmo y la codicia.

Por lo menos se necesita hacer un breve comentario para explicar mi caracterización del pensamiento marxista, ya que el comunismo soviético y el socialismo reformista occidental lo han pervertido completamente y lo han convertido en un materialismo destinado a alcanzar riquezas para todos. Como Hennann Cohen, Ernst Bloch, y otros investigadores afirmaron durante las décadas pasadas, el socialismo fue la expresión secular del mesianismo profético. Quizá la mejor manera de demostrar esto es citar la caracterización de la Época Mesiánica que se hace en el Código de Maimónides:

> Los Sabios y los Profetas no anhelaban que en los días del Mesías, Israel ejerciera dominio sobre el mundo, o gobernara a los paganos, o que fuera exaltado por las naciones, o que pudiera comer, beber y alegrarse. Su aspiración era que Israel se viera libre para dedicarse a la Ley y a la sabiduría, y que nadie lo oprimiera ni lo perturbara, para que así fuera digno de vivir en el mundo futuro.
>
> En esa era no habrá ni hambre ni guerras, ni celos ni luchas. Los bienes terrenales serán abundantes, y el bienestar estará al alcance de todos. La única preocupación de todos será conocer al Señor. Como los israelitas serán muy sabios, conocerán cosas que hoy día están ocultas y lograrán comprender a su creador hasta la máxima capacidad del espíritu humano, pues éxito está: «La tierra será llena del conocimiento de

Jehová, como cubren la mar las aguas» (Isaías 11:9).

En esta descripción, la meta de la historia es permitir a los hombres dedicarse enteramente al estudio de la sabiduría y al conocimiento de Dios; no al poder ni al lujo. La Época Mesiánica es de paz universal, falta de envidia y abundancia material. Este panorama está muy próximo al concepto de la meta de la vida que Marx expresó al final del tercer volumen de *El capital*:

> El reino de la libertad no comienza hasta que se pasa el punto en que se requiere trabajar bajo la compulsión de la necesidad y de la utilidad externa. Por la naturaleza misma de las cosas, el punto se encuentra más allá de la esfera de la producción material en el estricto sentido del término. Así como los salvajes deben luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para mantenerse y reproducirse, así el hombre civilizado tiene que hacerlo, y debe hacerlo en todas las formas de la sociedad y en todos los modos de producción posibles. Con el desarrollo del hombre, se extiende el reino de la necesidad natural, porque sus necesidades aumentan; pero al mismo tiempo las fuerzas de la producción crecen, con lo que quedar satisfechas estas necesidades. La libertad en este campo sólo puede consistir en el hecho de que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente sus intercambios con la naturaleza, poniéndola bajo su dominio común, en vez de ser gobernados por ésta como por un poder ciego; deben realizar su tarea con el gasto mínimo de energías y en las condiciones más adecuadas para su naturaleza humana y que sean más *dignas* de ésta; pero la libertad siempre permanece en el reino de la necesidad. Más allá de ésta comienza ese *desarrollo del ser humano que es su propio fin*, el verdadero reino de la libertad, que, sin embargo, sólo puede florecer basándose en el reino de la necesidad. La reducción de la jornada de trabajo es su premisa fundamental. (Las cursivas son mías).

Marx, como Maimónides, no postula una solución final escatológica (en contraste con el cristianismo y con otras enseñanzas judías para la salvación). La discrepancia entre el Hombre y la naturaleza continúa, pero el reino de la necesidad queda bajo el máximo dominio humano posible: «Pero la libertad

siempre permanece en el reino de la necesidad». La meta es: *«ese desarrollo del poder humano que es su propio fin, el verdadero reino de la libertad»* (las cursivas son mías). La idea de Maimónides de que "la preocupación de todo el mundo será conocer al Señor", es para Marx "el desarrollo del poder humano… [como] su propio fin".

Tener y ser como dos formas distintas de la existencia humana son el núcleo de las ideas de Marx para el surgimiento del Hombre nuevo. Con estos modos Marx avanza desde las categorías económicas hasta las psicológicas y antropológicas, que son, como hemos visto en nuestro examen del Nuevo y del Antiguo Testamento y de Eckhart, al mismo tiempo categorías "religiosas" fundamentales. Marx escribió: «La propiedad privada nos ha vuelto tan estúpidos y parciales que un objeto sólo es nuestro cuando lo tenemos, citando existe para nosotros como capital o cuando directamente lo comemos, lo bebemos, lo usamos, lo habitamos, etc., en resumen, lo *utilizamos* de alguna manera… Así *todos* los sentidos físicos e intelectuales han sido remplazados por la simple alienación de todos estos sentidos: el sentido de *tener*. El ser humano tuvo que reducirse a esta absoluta pobreza para poder producir toda su riqueza interior. (Sobre la categoría de tener véase Hess en *Einundzwanzig Bogen*[28]»).

El concepto marxista de ser y de tener se resume en esta frase: «Cuanto menos seas y cuanto menos expreses tu vida, tanto más tienes y más alienada está tu vida… Todo lo que el economista te quita en la forma de vida y de humanidad, te lo devuelve en la forma de dinero y riqueza».

El "sentido de tener" del que habla Marx aquí es precisamente el mismo que el "egocentrismo" de que habla Eckhart, la codicia de las cosas y del propio ego. Marx se refiere al *modo de existencia de tener*, no a las posesiones como tales, ni a la propiedad privada no alienada como tal. La meta no es el lujo ni la riqueza, ni es la pobreza; de hecho, tanto el lujo como la pobreza son considerados como vicios por Marx. La pobreza absoluta es la condición para que surja nuestra riqueza interna.

¿Qué es este acto de producir? Es la expresión activa, no enajenada, de nuestras facultades en relación con los objetos correspondientes. Marx continúa diciendo: «Todas las relaciones *humanas* con el mundo (ver, oír, oler, gustar, tocar, pensar, observar, sentir, desear, actuar, amar), en suma todos los órganos de su individualidad… son en su acción objetiva [su *acción en relación con el objeto*] la apropiación de este objeto, la apropiación de la realidad humana». Ésta

es la forma de apropiación en el modo de *ser*, y no en el modo de tener. Marx expresó esta forma de actividad no alienada en el siguiente pasaje:

> Supongamos que el *hombre es hombre*, y que su relación con el mundo es humana. Entonces el amor sólo puede cambiarse por amor, la confianza por confianza, etc. Si deseas gozar del arte, debes ser una persona artísticamente cultivada; si deseas influir sobre la gente, debes ser una persona que realmente tenga un efecto estimulante y alentador sobre los demás. Cada una de tus relaciones con el hombre y con la naturaleza debe ser una *expresión específica*, que corresponda al objeto que deseas, de tu vida *real individual* si amas sin inspirar amor a cambio, o sea, si no eres capaz de *manifestarte* como persona amante, de volverte una *persona amada*, entonces tu amor es impotente y desgraciado.

Pero las ideas de Marx pronto fueron pervertidas, quizá porque vivió cien años demasiado pronto. Él y Engels pensaron que el capitalismo ya había llegado al fin de sus posibilidades y, por ello, que la revolución se encontraba a la vuelta de la esquina; pero se equivocaron totalmente, como Engels lo afirmó después de la muerte de Marx. Habían pronunciado sus nuevas enseñanzas en la cumbre misma del desarrollo capitalista y no previeron que pasaría más de un siglo antes de que empezaran la decadencia y la crisis final del capitalismo. Fue una necesidad histórica que una idea anticapitalista, propagada en la misma cumbre del capitalismo, se transformara totalmente al espíritu del capitalismo si deseaba triunfar. Esto es lo que realmente sucedió.

Los socialdemócratas occidentales y sus acérrimos opositores, los comunistas dentro y fuera de la Unión Soviética, transformaron el socialismo en un concepto puramente económico, cuya meta era el consumo máximo, el uso máximo de las máquinas. Jruschov, con su concepto de comunismo “goulash”, con sus maneras sencillas y comunes reveló la verdad: la meta del socialismo era ofrecer a toda la población el mismo placer de consumir que el capitalismo sólo le brindaba a una minoría… Socialismo y comunismo estaban basados en el concepto burgués del materialismo. Algunas frases de los primeros escritos de Marx (que, en general, fueron tildados de errores “idealistas” del “joven Marx”) fueron recitados casi ritualmente, como las palabras del Evangelio se citan en Occidente.

Otra consecuencia tuvo el que Marx hubiera vivido en la cumbre del desarrollo capitalista: como hombre de su época, Marx no dejó de adoptar actitudes y conceptos comunes en el pensamiento y en la práctica burgueses. Por ejemplo, ciertas inclinaciones autoritarias de su personalidad y de sus escritos fueron modeladas por el espíritu burgués y patriarcal, y no por el espíritu del socialismo. Siguió la norma de los economistas clásicos en su construcción del socialismo "científico" opuesto al "utópico". Así como los economistas declaraban que la economía seguía sus propias leyes con completa independencia de la voluntad humana, Marx sintió la necesidad de demostrar que el socialismo *necesariamente* se desarrollaría de acuerdo con leyes económicas. Por consiguiente, a veces tendió a desarrollar expresiones que pueden confundirse con el determinismo, ya que no le atribuían un gran papel a la voluntad y a la imaginación humanas en el proceso histórico. Esta concesión no intencional al espíritu del capitalismo facilitó el proceso de pervertir el sistema de Marx y de convertirlo en algo no fundamentalmente distinto del capitalismo.

Si Marx hubiera manifestado sus ideas hoy día, al inicio de la decadencia del capitalismo (que ya se acelera) su mensaje *verdadero* habría tenido oportunidad de influir o de lograr la victoria, siempre que sea válido hacer esta conjetura histórica. Actualmente, aun las palabras "socialismo" y "comunismo" están en entredicho. De cualquier manera, un partido socialista o comunista que se declare representante del pensamiento marxista habrá de tener la convicción de que el régimen soviético *no* es de ningún modo un sistema socialista, que el socialismo es incompatible con un sistema social burocrático, basado en las cosas, orientado al consumo, que resulta incompatible con el materialismo y con la manipulación cerebral que caracterizan al sistema soviético, tanto como al capitalismo.

La corrupción del socialismo explica el hecho de que los genuinos pensamientos humanistas radicales a menudo provienen de grupos e individuos que no se identificaron con las ideas de Marx o que aun se opusieron a éstas, a veces después de haber sido miembros activos del movimiento comunista.

Es imposible mencionar aquí a todos los humanistas radicales del periodo posmarxista, pero se ofrecen ejemplos de sus pensamientos en las páginas siguientes. Aunque los conceptos de estos humanistas radicales difieren ampliamente, y a veces parecen contradecirse, todos comparten las siguientes ideas y actitudes:

- la producción debe servir a las necesidades humanas reales, y no a las demandas del sistema económico
- entre la gente y la naturaleza debe establecerse una nueva relación de cooperación y no de explotación
- debe remplazarse el antagonismo mutuo por la solidaridad; la meta de los arreglos sociales debe ser el bienestar humano y la prevención del malestar
- no debe buscarse el consumo máximo, sino el consumo sano que fomenta el bienestar
- el individuo debe ser participante activo, y no pasivo, en la vida social[29].

Albert Schweitzer partió de la premisa radical de una crisis inminente de la cultura occidental. Afirmó: «Es obvio para todos que nos encontramos en un proceso de autodestrucción cultural. Lo que queda tampoco se encuentra seguro. Aún permanece porque no ha sido expuesto a la presión destructora a la que el resto ya ha sucumbido; pero también está construido sobre cascajo [*Gueröll*. El próximo derrumbe [*Bergrutsch*] puede acabar con toda la capacidad cultural del Hombre moderno ha disminuido porque las circunstancias que lo rodean lo han mermado y lo han dañado psíquicamente[30]».

Después de definir al ser industrial como "no libre… disperso… incompleto… en peligro de perder su humanidad", continúa diciendo:

> Como la sociedad con su desarrollada organización ha ejercido hasta ahora un poder desconocido sobre el Hombre, la dependencia del Hombre ha aumentado a tal grado que casi ha dejado de tener una existencia espiritual [*geitstig*] propia. Por ello hemos entrado en una nueva Edad Media. Mediante un acto general de voluntad, la libertad de pensamiento ha desaparecido, porque muchos han renunciado a pensar como individuos libres, y se guían por la colectividad a la que pertenecen… Con el sacrificio de la independencia del pensamiento hemos perdido (y ¿cómo podría ser de otra manera?) la fe en la verdad. Nuestra vida intelectual-emocional está desorganizada. *El exceso de organización de nuestros asuntos públicos culmina en la organización de lo superficial* [las cursivas son mías].

Schweitzer caracteriza a la sociedad industrial no sólo por su falta de libertad, sino por su "esfuerzo excesivo" (*überanstrengung*). "Durante dos o tres siglos muchos individuos han vivido sólo como *trabajadores* y no como seres humanos". La sustancia humana es sofocada, y a la educación de los hijos por estos padres sin desarrollo le falta un factor esencial para el desarrollo humano. "Más tarde, sometido a un exceso de ocupaciones, el adulto sucumbe más y más a la necesidad de distracciones superficiales. *La pasividad absoluta, distraer la atención y olvidarse de sí mismo, es una necesidad física para él*" (las cursivas son mías). Como consecuencia, Schweitzer aboga por una reducción del trabajo, y critica el exceso de consumo y de lujo.

Schweitzer, teólogo protestante, insiste, como Eckhart, el monje dominico, en que la tarea del Hombre no es retirarse a una atmósfera de egoísmo espiritual, lejos de los asuntos del mundo, sino llevar una vida activa en la que el individuo trate de contribuir a la perfección espiritual de la sociedad. "Si entre los hombres, modernos hay tan pocos cuyos sentimientos humanos y éticos están intactos, una razón importante es el hecho de que sacrifican constantemente su moral personal en el altar de la patria, *en vez de realizar un constante intercambio vital con la colectividad y darle el poder que la impulse a su perfeccionamiento*" (las cursivas son mías).

Concluye que la presente estructura social y cultural nos conducirá a una catástrofe de la cual surgirá un nuevo Renacimiento "mucho más grande que el antiguo"; que debemos renovarnos con creencias y actitudes si no deseamos perecer. "En este Renacimiento será esencial el principio de la actividad, que el pensamiento racional nos ha puesto en las manos, el único principio pragmático y racional del desarrollo histórico producido por el Hombre… Confío en que *esta revolución ocurrirá si decidimos convertirnos en seres humanos pensantes*" (las cursivas son mías).

Probablemente porque Schweitzer fue teólogo y es mejor conocido, por lo menos en filosofía, por su concepto de "reverenda a la vida" como base de la ética, por lo general no se sabe que fue uno de los críticos más radicales de la sociedad industrial, y que derribó de su pedestal los mitos del progreso y la felicidad general. Reconoció la decadencia de la sociedad y del mundo debido a la práctica de la vida industrializada; a principios de este siglo él ya había advertido la debilidad y la dependencia de la gente, el efecto destructor del trabajo obsesivo, la necesidad de trabajar y consumir menos. Postuló la necesidad de un renacimiento de la vida colectiva, organizada por el espíritu de

solidaridad y de reverencia a la vida.

Esta presentación del pensamiento de Schweitzer no puede concluirse sin señalar el hecho de que Schweitzer, en contraste con el optimismo metafísico cristiano, fue un escéptico metafísico. Ésta es una de las razones de, que se sintiera poderosamente atraído por el pensamiento budista, en que la vida no sólo tiene el significado que le da y le garantiza un ser supremo. Llegó a esta conclusión: «Si se toma el mundo como es, resulta imposible darle un significado en que tengan sentido los fines y las metas del Hombre y de la Humanidad». La única manera significativa de vivir es desarrollar una actividad en el mundo; no una actividad general, sino la actividad de ser caritativo y de interesarnos por nuestros semejantes. Schweitzer manifestó esto en sus escritos y en su vida.

Existe una notable afinidad entre las ideas de Buda, de Eckhart, de Marx y de Schweitzer: su demanda radical de renunciar a la orientación de tener: su insistencia en una independencia completa; su escepticismo metafísico; su religiosidad sin Dios[31], y su demanda de una actividad social con un espíritu de atención y solidaridad humanas. Sin embargo, estos maestros a veces no advierten estos elementos. Por ejemplo, Eckhart usualmente es inconsciente de su ateísmo; Marx, de su religiosidad. La interpretación, en especial de Eckhart y de Marx, es tan compleja que resulta imposible dar una explicación adecuada a la religión no teísta que promueve el interés por nuestros semejantes y que hace que estos maestros sean los fundadores de una nueva religiosidad que satisface las necesidades del Hombre nuevo. En una secuela de este libro analizaré las ideas de estos maestros.

Aun autores a los que no se puede denominar humanistas radicales, ya que apenas trascienden la actitud mecanicista, transpersonal de nuestra época (como los autores de los dos informes encargados por el Club de Roma), advierten que un radical cambio humano interno es la única alternativa de la catástrofe económica. Mesarovic y Pestel piden «una nueva conciencia mundial… una nueva ética en el uso de los recursos materiales… una nueva actitud ante la naturaleza, basada en la armonía y no en la conquista… un sentimiento de identificación con las futuras generaciones… Por primera vez en la vida del Hombre sobre la Tierra, se le pide que se abstenga de hacer lo que puede hacer, y que limite su desarrollo económico y tecnológico, o que por lo menos lo dirija en forma diferente del pasado; se le pide en bien de las futuras generaciones de la

Tierra que comparta su buena fortuna con los pobres, y no con un espíritu de caridad, sino por necesidad. Se le pide que se concentre ahora en un desarrollo orgánico del sistema mundial total. ¿Podría, con la conciencia limpia, negarse a hacerlo?» Ellos concluyen que sin estos cambios humanos fundamentales, «el *Homo sapiens* está prácticamente condenado».

El estudio tiene algunas insuficiencias: creo que la más notable es que no considera los factores políticos, sociales y psicológicos que se encuentran en el camino de todo cambio. Indicar la tendencia de los cambios necesarios en general es inútil mientras éstos no vayan seguidos por serios intentos de considerar los verdaderos obstáculos que bloquean sus sugestiones. (Es de esperar que el Club de Roma se enfrente al problema de estos cambios políticos y sociales que constituyen las condiciones previas para lograr las metas generales). Sin embargo, es un hecho que estos autores han intentado por primera vez mostrar las necesidades económicas y los recursos de todo el mundo, y que, como escribí en la Introducción, por primera vez se ha hecho la exigencia de un cambio ético, y no como consecuencia de creencias éticas, sino como consecuencia racional del análisis económico.

En los últimos años, en los Estados Unidos y en Alemania ha aparecido un número considerable de libros que plantean la misma demanda: subordinar la economía a las necesidades de los pueblos, primero para sobrevivir, y después para nuestro bienestar. (He leído y examinado unos 35 de estos libros, pero el número existente es por lo menos el doble). La mayoría de estos autores convienen en que aumentar el consumo material no necesariamente significa un aumento del bienestar; que un cambio espiritual y del carácter debe acompañar los cambios sociales necesarios; que a menos que dejemos de desperdiciar nuestros recursos naturales y de destruir las condiciones ecológicas para la pervivencia humana, puede preverse que ocurrirá una catástrofe dentro de cien años. Aquí sólo menciono unos cuantos representantes notables de esta nueva economía humanista.

El economista E. F. Schumacher muestra en su libro *Small is Beautifull (Lo pequeño es bello)* que nuestros fracasos son resultado de nuestros éxitos, y que nuestras técnicas deben subordinarse a nuestras verdaderas necesidades humanas. Escribe: «La economía como esencia de la vida es una enfermedad mortal, porque un crecimiento infinito no armoniza con un mundo finito. Que la economía *no debe* ser la esencia de la vida se lo han dicho a la humanidad todos sus grandes maestros; que esto no puede ser así, es evidente hoy día. Si se desea

describir esta enfermedad mortal más detalladamente, puede decirse que es similar a una adicción, como el alcoholismo o las drogas heroicas. No importa demasiado si esta adicción aparece en formas egoístas o altruistas, si busca su satisfacción sólo en un materialismo burdo o también de una manera artística, cultural o científicamente refinada. El veneno es veneno, aunque venga en píldoras doradas… Si la cultura espiritual, la cultura del hombre interno se descuida, el egoísmo continúa siendo el poder dominante del hombre, y un sistema egoísta, como el capitalismo, se adapta mejor a esta orientación que un sistema de amor a nuestros semejantes».

Schumacher aplicó sus principios inventando "minimáquinas" que se adaptan a las necesidades de los países no industrializados. Vale la pena señalar que sus libros son más leídos cada año, y no gracias a una gran campaña de publicidad, sino por la propaganda personal que le hacen sus lectores.

Paul Ehrlich y Anne Ehrlich son dos autores norteamericanos cuyo pensamiento es similar al de Schumacher. En su libro *Population, Resources, Environment: Issues in Human Ecology (Población, recursos, medio: cuestiones de ecología humana)* presentan la siguiente conclusión sobre "la actual situación mundial":

1. Considerando la tecnología actual y las pautas de la conducta, nuestro planeta hoy día está enormemente sobrepoblado.

2. El gran número absoluto de personas y la tasa de crecimiento de la población son los principales obstáculos para resolver los problemas humanos.

3. Ya casi se han alcanzado los límites de la capacidad humana para producir alimentos por medios tradicionales. Los problemas de aprovisionamiento y distribución han hecho que casi la mitad de la humanidad esté subnutrida o desnutrida. De 10 a 20 millones de personas mueren de hambre anualmente.

4. Los intentos de aumentar la producción de víveres tenderán a acelerar el deterioro de nuestro medio, que a su vez posteriormente reducirá la capacidad de la Tierra para producir alimentos. No se sabe si la decadencia del medio ha llegado a tal punto que sea esencialmente irreversible; quizá la capacidad del planeta para mantener la vida humana haya sido dañada permanentemente. "Avances" tecnológicos como los autos, los insecticidas y los fertilizantes inorgánicos nitrogenados son las principales causas del deterioro del medio.

5. Hay razones para creer que el crecimiento de la población aumenta las probabilidades de una plaga letal mundial y de una guerra termonuclear. Éstas

pueden ofrecer la indeseable “solución de la tasa de mortalidad” al problema de la población; son potencialmente capaces de destruir la civilización y hasta de llevar al *Homo sapiens* a su desaparición.

6. No existe una panacea tecnológica para el conjunto de problemas que integran la crisis población-alimentos-medio, pero aplicar adecuadamente la tecnología en terrenos como el combate a la contaminación, las comunicaciones y el control natal puede ayudar mucho. *Las soluciones básicas implican cambios espectaculares y rápidos de las actitudes humanas,* en especial las relacionadas con la conducta reproductiva, el crecimiento económico, la tecnología, el medio y la solución de los conflictos. (Las cursivas son mías).

Ende oder Wende (Muerte o cambio) de E. Eppler es otro libro reciente digno de mención. Las ideas de Eppler son similares a las de Schumacher, pero menos radicales, y su posición quizá resulta especialmente interesante, porque es el director del Partido Socialdemócrata en Baden-Württemberg, y es un protestante convencido. Yo también he escrito dos libros con la misma orientación: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* y *La revolución de la esperanza*.

Aun los escritores del campo soviético, donde la idea de limitar la producción siempre ha sido tabú, han empezado a indicar que debe considerarse la idea de una economía sin crecimiento. W. Harich, un marxista disidente (de la República Democrática Alemana) propuso un equilibrio económico mundial estático, que pueda garantizar la igualdad y evitar el peligro de causar daños irreparables a la biosfera. En 1972 algunos de los más destacados naturalistas, economistas y geógrafos de la Unión Soviética se reunieron para discutir “El Hombre y su Medio”. En su programa se encontraban los resultados de los estudios del Club de Roma, que consideraron con espíritu de simpatía y respeto, y señalaron los méritos considerables de estos estudios, aunque no estuvieron de acuerdo con ellos. (Véase “Technologie und Politik” en la Bibliografía, en relación con el informe de esta reunión).

La más importante expresión contemporánea, antropológica e histórica del humanismo que es común a los intentos de una reconstrucción social humanista se encuentra en *The Pentagon of Power (El pentágono del poder)* de L. Mumford, y en todas sus obras anteriores.

VIII. CONDICIONES DEL CAMBIO HUMANO Y CARACTERÍSTICAS DEL HOMBRE NUEVO

Si es correcta la premisa de que sólo un cambio fundamental del carácter humano de un predominio del modo de tener a un predominio del modo de ser puede salvarnos de una catástrofe psicológica y económica, se plantea la siguiente pregunta: ¿Es posible un cambio del carácter en gran escala? Si es así, ¿de qué modo puede lograrse?

Yo sostengo que el carácter humano puede cambiar si existen estas condiciones:

1. Sufrimos y nos damos cuenta de ello.
2. Reconocemos el origen de nuestro malestar.
3. Reconocemos que existe una manera de aliviar nuestro malestar.
4. Reconocemos que para aliviar nuestro malestar debemos seguir ciertas normas de vida y cambiar nuestra presente conducta.

Estos cuatro puntos corresponden a las Cuatro Nobles Verdades, que son la base de las enseñanzas del Buda y que se relacionan con la condición general de la existencia humana, pero no con los casos de malestar humano producidos por circunstancias sociales o individuales específicas.

El mismo principio del cambio que caracteriza los métodos del Buda también fundamenta el concepto marxista de salvación. Para comprender esto es necesario advertir que para Marx, como él mismo dijo, el comunismo no era la meta final, sino un paso en el desarrollo histórico que había de liberar a los seres humanos de las condiciones socioeconómicas y políticas que los deshumanizan y los vuelven prisioneros de las cosas, de las máquinas y de su codicia.

El primer paso de Marx fue mostrar al proletariado de su época (la clase más alienada y miserable) *que sufría*. Trató de destruir las ilusiones que tendían a

ocultarle la conciencia de su miseria. Si el segundo paso fue mostrar las causas de este sufrimiento, que considera que estaban en la naturaleza del capitalismo y en la codicia, en la avaricia y la dependencia que impone el sistema capitalista. Este análisis de *las causas* del sufrimiento de los obreros (pero no *sólo* suya) aportó el principal impulso a la obra de Marx: analizar la economía capitalista.

Su tercer paso fue demostrar que el sufrimiento de los obreros podía eliminarse si se suprimían las condiciones del sufrimiento. En el cuarto paso, mostró la nueva práctica de la vida, el nuevo sistema social, libre del sufrimiento que ocasionaba necesariamente el antiguo sistema.

El método curativo de Freud era esencialmente similar. Los pacientes consultaban a Freud porque sufrían, y porque tenían conciencia *de ello*; pero generalmente no sabían *de qué* sufrían. Por lo general la primera tarea del psicoanalista es ayudar a los pacientes a renunciar a sus ilusiones acerca de sus sufrimientos, y enseñarles en qué consiste realmente su malestar. El diagnóstico de la naturaleza del malestar, individual o social, es materia de interpretación, y pueden diferir las opiniones de los intérpretes. La idea que tienen los pacientes de las causas de su sufrimiento usualmente es el dato menos fidedigno para el diagnóstico. La esencia del proceso psicoanalítico consiste en ayudar a los pacientes a que adviertan *las causas* de su malestar.

Como consecuencia de estos conocimientos, los pacientes pueden pasar a la siguiente etapa: saber que su malestar puede curarse, siempre que se eliminen sus causas. Según Freud, esto significaba aliviar la represión de ciertos sucesos de la infancia. Sin embargo, el psicoanálisis tradicional parece no estar esencialmente de acuerdo con la necesidad del cuarto paso. Muchos psicoanalistas parecen creer que el conocimiento de lo reprimido tiene un efecto terapéutico. Desde luego, a menudo sucede así, en especial cuando el paciente muestra síntomas circunscritos, como síntomas obsesivos o histéricos; pero yo no creo que puedan lograrse efectos durables con las personas que sufren un malestar general y que necesitan un cambio de carácter, *a menos que modifiquen su conducta de acuerdo con el cambio de carácter que desean lograr*. Por ejemplo, un individuo puede analizar hasta el día del juicio su dependencia de los otros, pero con los conocimientos obtenidos no logrará nada si se encuentra en la misma situación práctica en que vivió antes de obtener estos conocimientos. Mostraré un ejemplo sencillo: una mujer cuyo sufrimiento es producido por una dependencia de su padre, aunque tenga conocimientos de las causas profundas de su dependencia, realmente no cambiará a menos que ella

cambie de conducta; por ejemplo, si se separa de su padre, si no admite sus favores, y si acepta los riesgos y las penas que implican estos pasos prácticos para lograr su independencia. *El conocimiento que no se aplica a la práctica es ineficaz*.

EL HOMBRE NUEVO

La función de la sociedad nueva es alentar el surgimiento de un Hombre nuevo, ser cuya estructura de carácter tendrá las siguientes cualidades:

- Disposición a renunciar a todas las formas de tener, para poder *ser* plenamente.
- Sentir seguridad, tener un sentimiento de identidad y confianza basados en la fe en lo que uno es, en la necesidad de relacionarse, interesarse, amar, solidarizarse con el mundo que nos rodea, en vez de basarse en el deseo de tener, poseer, dominar al mundo, y así volverse esclavo de sus posesiones.
- Aceptar el hecho de que nadie ni nada exterior al individuo le da significado a su vida, sino que esta independencia radical y la no *cosidad* pueden llegar a ser la condición de la actividad plena dedicada a compartir e interesarse por sus semejantes.
- Estar plenamente presente donde uno se encuentra.
- Sentir la alegría que causa dar y compartir, y no acumular y explotar.
- Amar y respetar la vida en todas sus manifestaciones, sabiendo que no es sagrada la cosa ni el poder, ni lo que está muerto, sino la vida y todo lo que contribuye a su desarrollo.
- Tratar de reducir en la mayor medida posible la codicia, el odio y los engaños.
- Vivir sin adorar ídolos y sin engaños, porque se ha alcanzado una situación en que no se requieren engaños.

- Desarrollar la capacidad de amar, y el pensamiento crítico, no sentimental
- Desprenderse del narcisismo y aceptar las trágicas limitaciones inherentes a la existencia humana.
- Hacer del pleno desarrollo de sí mismo y del prójimo la meta suprema de vivir.
- Saber que para alcanzar esta meta, es necesaria la disciplina y respetar la realidad.
- Saber que ningún desarrollo es sano si no ocurre en una estructura, pero conocer también la diferencia entre la estructura como atributo de la vida, y el "orden" como atributo de no vivir, de la muerte.
- Desarrollar la imaginación, no para escapar de las circunstancias intolerables, sino para anticipar las posibilidades reales, como medio para suprimir las circunstancias intolerables.
- No engañar, pero tampoco dejarnos engañar por los otros; se puede admitir ser llamado inocente, pero no ingenuo.
- Conocerse, y no sólo el yo que uno conoce, sino también el yo que no conoce, aunque tenga un conocimiento vago de lo que no conoce.
- Percibir la unión con la vida, y por consiguiente renunciar a la meta de conquistar a la naturaleza, someterla, explotarla, violarla, destruirla, y en vez de esto tratar de comprender y cooperar con la naturaleza.
- Gozar de una libertad no arbitraria, sino que ofrezca la posibilidad de ser uno mismo, y no un atado de ambiciones, sino una estructura delicadamente equilibrada que en todo momento se enfrenta a la alternativa de desarrollarse o decaer, vivir o morir.
- Saber que el mal y la destrucción son consecuencias necesarias de no desarrollarse.
- Saber que sólo muy pocos han alcanzado la perfección en todas esas cualidades, y *ser*, y sin la ambición de "alcanzar la meta", reconociendo que esta ambición sólo es otra forma de codiciar, de tener.
- Ser feliz en el proceso de vivir cada día más, sin importar el avance que el destino nos permita realizar, porque vivir tan plenamente como se puede resulta tan satisfactorio que es difícil preocuparse por lo que uno logra o no.

Sugerir qué pueden hacer los que viven en el actual mundo industrial,

cibernética y burocrático (ya sea en su versión “capitalista” o “socialista”) para salvarse de la forma de existencia de tener y aumentar el campo de ser, no se encuentra dentro del alcance de este libro. De hecho, se requeriría un libro completo, que podría titularse apropiadamente: *El arte de ser*; pero ya se han publicado muchos libros en años recientes sobre cómo lograr el bienestar; algunos son útiles, y muchos otros causan daño por su falsedad, y explotan el nuevo mercado que complace el deseo público de librarse de un malestar. Algunos libros valiosos, que pueden ser útiles al que tenga un serio interés en el problema de alcanzar el bienestar, se enumeran en la Bibliografía.

IX. CARACTERÍSTICAS DE LA SOCIEDAD NUEVA

UNA NUEVA CIENCIA DEL HOMBRE

El primer requisito para la posible creación de la sociedad nueva es advertir las dificultades casi insuperables a que debe enfrentarse este intento. La vaga conciencia de esta dificultad probablemente es una de las principales razones de que se hagan muy pocos esfuerzos por realizar los cambios necesarios. Muchos piensan: "¿Para que esforzarnos por lo imposible? Actuemos antes bien como si el curso que seguimos nos llevara al lugar seguro y feliz que indican nuestros mapas". Los que inconscientemente desesperan pero que aún se ponen la máscara del optimismo no necesariamente son sabios; pero los que no han renunciado a la esperanza sólo pueden triunfar si son realistas, si dejan todos los engaños y evalúan plenamente las dificultades. Esta serenidad establece la diferencia entre las "utopías" de la *vigilia* y las de los *sueños*.

Sólo mencionaré unas cuantas dificultades que deben resolverse para crear la sociedad nueva:

- Tendría que resolverse el problema de cómo continuar el modo de producción industrial sin padecer una centralización total, o sea, sin terminar en un fascismo anticuado o, más probablemente, en un fascismo

tecnológico “sonriente”.

- Se debería combinar una Plantación total con un alto grado de centralización, y renunciar a la “economía del mercado libre”, que en gran parte se ha convertido en una ficción.
- Se tendría que renunciar a la meta de un crecimiento ilimitado, y cambiarla por un crecimiento selectivo, para no correr el riesgo de un desastre económico.
- Tendrían que crearse condiciones de trabajo y un espíritu general en que los estímulos eficaces no fueran las ganancias materiales, sino otras satisfacciones psíquicas.
- Debería fomentarse el progreso científico y, al mismo tiempo, impedir que por sus aplicaciones prácticas se convirtiera en un peligro para la especie humana.
- Se tendrían que crear unas condiciones en que se gozara de bienestar y alegría, y no la satisfacción del afán del placer máximo.
- Tendría que ofrecerse una seguridad básica a los individuos sin que dependieran de una burocracia para mantenerse.
- Deberían restaurarse las posibilidades de la iniciativa individual en la vida, y no en los negocios (donde apenas existe ya, de cualquier manera).

Así como en el desarrollo de la técnica algunas dificultades parecían insuperables, hoy día las dificultades antes mencionadas parecen insuperables; pero las dificultades de la técnica no resultaron insuperables, porque se estableció una nueva ciencia que proclamó el principio de la observación y el conocimiento de la naturaleza como condiciones para dominarla (Francis Bacon: *Novum Organum*, 1620). Esta “ciencia nueva” del siglo XVII ha atraído a las inteligencias más brillantes de los países industrializados hasta hoy día, e hizo que se realizaran las utopías técnicas que había soñado la mente humana.

Hoy día, casi tres siglos después, requerimos una nueva ciencia enteramente distinta. Necesitamos una Ciencia Humanista del Hombre, que sea la base de una Ciencia y un Arte Aplicados a la Reconstrucción Social.

Las utopías técnicas (por ejemplo, volar) se lograron con la nueva ciencia de la naturaleza. Puede realizarse la *utopía humana* de la Época Mesiánica: una nueva humanidad unida que viva en forma solidaria y en paz, libre de la determinación económica, de las guerras y de la lucha de clases, siempre que las

mismas energías, inteligencia y entusiasmo que empleamos para lograr nuestras utopías técnicas las apliquemos en la realización de la utopía humana. No se pueden construir submarinos leyendo las obras de Julio Verne; no puede crearse una sociedad humanista leyendo a los Profetas.

Nadie puede decir si se realizará este cambio de la supremacía de la ciencia natural a una nueva ciencia social. Si es así, aún tendremos oportunidad de sobrevivir, pero esto dependerá de un factor: de cuántos hombres y mujeres brillantes, estudiosos, disciplinados e interesados se sientan atraídos por el nuevo desafío a la mente humana, y por el hecho de que en esta época *la meta no es dominar la naturaleza, sino la técnica, las fuerzas sociales irracionales y a las instituciones que amenazan la supervivencia de la sociedad occidental, si no de toda la especie humana*.

Estoy convencido de que nuestro futuro depende de si, al tener conciencia de la crisis presente, las mejores inteligencias se dedican a crear una nueva ciencia humanista del Hombre. Sólo su esfuerzo concertado ayudará a resolver los problemas ya mencionados aquí, y a alcanzar las metas que hemos examinado.

Las metas generales como "socialización de los medios de producción" se han convertido en los lemas socialistas y comunistas que básicamente ocultan la ausencia del socialismo. "La dictadura del proletariado" o de una "*élite* intelectual" no es algo menos nebuloso o equívoco que el concepto de "una economía de mercado libre", o de "naciones libres". Los primeros socialistas y comunistas, desde Marx hasta Lenin, no tenían planes concretos para una sociedad socialista o comunista; esto fue la gran flaqueza del socialismo.

Las nuevas formas sociales que serán la base del bienestar no surgirán si no hacemos muchos diseños, modelos, estudios y experimentos, que empiecen a *reducir el abismo entre lo necesario y lo posible*. Esto posteriormente requerirá planes a largo plazo y en grande escala, y proposiciones a corto plazo para las primeras etapas. El problema consiste en la voluntad y el espíritu humanista de los que trabajen en ello; además, cuando la gente tiene una visión y simultáneamente reconoce lo que puede hacer paso a paso y de manera concreta para lograrlo, siente aliento y entusiasmo, en vez de miedo.

Si se desea que las esferas económicas y políticas de la sociedad se sometan al desarrollo humano, *el modelo de la nueva sociedad debe determinarse por los requerimientos de los individuos no alienados, tentados a ser*. Esto significa que los seres humanos no vivirán en una pobreza inhumana (que aún constituye el principal problema de la mayoría de los pueblos) ni serán obligados (como es la

tendencia del mundo individual) a convertirse en *Homo consumens* por las leyes inherentes a la producción capitalista, que exigen el crecimiento continuo de la producción y, por ello, imponen un consumo creciente. Si los seres humanos desean ser libres y dejar de mantener con su consumo patológico a la industria, se requerirá un cambio radical del sistema económico: *debemos terminar con la situación actual en que sólo es posible una economía saludable al precio de tener seres humanos enfermos*. La tarea consiste en construir una economía saludable para un pueblo saludable.

El primer paso decisivo hacia esta meta es que la producción se dedique al beneficio de "un consumo sano".

La fórmula tradicional "producción para *el uso* y no para *las ganancias*" no basta, porque no especifica a qué tipo de uso se refiere: al saludable o al patológico. En este punto surge una dificultad práctica: ¿Quién determinará cuáles necesidades son saludables y cuáles patológicas? De una cosa podemos estar seguros: no hay que pensar siquiera en obligar a los ciudadanos a consumir lo que el Estado decide que es lo mejor (aunque *sea* lo mejor). La vigilancia burocrática que impide por la fuerza el consumo sólo hace que el pueblo tenga más deseos de consumir. El consumo sano sólo puede lograrse si un número creciente de personas *desean* cambiar sus normas de consumo y su estilo de vida. Esto sólo es posible si se les ofrece un tipo de consumo más atractivo que el que ya conocen. Esto no puede lograrse de la noche a la mañana, ni imponerse por decreto, sino que requerirá un lento proceso educativo, y en éste el gobierno debe desempeñar un papel importante.

La función del Estado es establecer normas para un consumo sano, opuestas al consumo patológico e indiferente. En principio, estas normas pueden establecerse. La Administración de Alimentos y Medicinas de los Estados Unidos ofrece un buen ejemplo: determina qué alimentos y medicinas son dañosos, basando su dictamen en la opinión especializada de científicos de varios campos, a menudo después de prolongados estudios. De manera similar, la evaluación de otros artículos de consumo y servicios podría estar a cargo de un conjunto de psicólogos, antropólogos, sociólogos, filósofos, teólogos y representantes de varios grupos sociales y de consumidores.

El examen de lo que fomenta la vida y de lo que es nocivo para ella requiere una investigación incomparablemente mayor que la necesaria para resolver los problemas de dicha Administración. La investigación básica de la naturaleza de las necesidades, que apenas existe, tendrá que ser realizada por la nueva ciencia

del Hombre. Necesitamos determinar qué necesidades se originan en nuestro organismo, cuáles son resultado del progreso cultural, cuáles son expresiones del desarrollo del individuo, cuáles son sintéticas, impuestas por la industria al individuo; cuáles vuelven al individuo "activo" y cuáles "pasivo", cuáles se basan en la patología y cuáles en la salud psíquica.

En contraste con la existente Administración de Alimentos, las decisiones del nuevo cuerpo de expertos humanistas no serían impuestas por la fuerza, sino que servirían sólo como guías, y serían presentadas a los ciudadanos para que las discutieran. Ya hemos advertido bien el problema de los alimentos sanos y los insalubres; los resultados de las investigaciones de los especialistas ayudarán a que la sociedad conozca mejor si las otras necesidades son sanas o patológicas. El público advertirá que la mayor parte del consumo engendra pasividad; que la necesidad de velocidad y de novedad, que sólo puede ser satisfecha con el *consumismo,* refleja inquietud, y huida interna de sí mismo; la gente, advertirá que buscar nuevas cosas para hacer o artefactos más nuevos para usarlos sólo es un medio para evitar el contacto consigo mismo y con otras personas.

El gobierno puede facilitar mucho este proceso educativo subsidiando la producción de los artículos y servicios deseables hasta que éstos puedan producirse con ganancias económicas. Una gran campaña educativa en favor del consumo sano tendría que acompañar estos esfuerzos. Es de esperar que *un esfuerzo coordinado para estimular el apetito del consumo sano probablemente cambie las pautas de consumo.* Aunque se eviten los métodos de lavado de cerebro de la publicidad que hoy día usa la industria (y ésta es condición esencial), parece razonable esperar que este esfuerzo tenga un efecto no muy inferior al de la propaganda industrial.

Una objeción común a todo el programa de consumo selectivo (y de producción) según el principio de "¿Qué fomenta el bienestar?", es que en la economía de mercado libre los consumidores obtienen precisamente lo que desean, y por ello no se necesita una producción "selectiva". Este argumento se basa en el supuesto de que los consumidores desean lo que es bueno para ellos, lo que, desde luego, es patentemente falso (en el caso de las medicinas, o quizá aun de los cigarrillos, nadie presentaría este argumento). Este argumento pasa por alto el hecho importante de que los deseos de los consumidores son manipulados por los productores. A pesar de las marcas en competencia, el resultado total de la publicidad es estimular el deseo de consumir. Las empresas se ayudan mutuamente en esta influencia básica por medio de su publicidad; el

comprador sólo ejerce secundaria y dudosamente el privilegio de elegir entre varias marcas que compiten. Un ejemplo común que ofrecen quienes afirman que los deseos de los consumidores son todopoderosos, es el fracaso del "Edsel" de la Compañía Ford; pero este fracaso del Edsel no altera el hecho de que aun la propaganda para éste fue una *propaganda para comprar automóviles*, con la cual se beneficiaron todas las marcas, excepto el infortunado Edsel. Además, la industria influye en el gusto al no producir artículos más sanos para el público, pero menos lucrativos para la industria.

El consumo sano sólo es posible si se logra reducir radicalmente el derecho de los accionistas y de los directivos de las grandes empresas a determinar su producción solamente basándose en las ganancias y en la expansión.

Estos cambios pueden efectuarse por medios jurídicos sin alterar las constituciones de las democracias occidentales (hay muchas leyes que limitan los derechos de propiedad privada en bien del beneficio público). Lo que importa es el poder de dirigir la producción, y no la propiedad del capital. A largo plazo, los gustos de los consumidores decidirán qué debe producirse, después de que se elimine el poder sugestionador de la publicidad. Las empresas existentes deberán adaptar sus instalaciones para satisfacer las nuevas demandas, o donde esto no sea posible, el gobierno deberá invertir el capital necesario para producir los nuevos artículos y servicios deseados.

Todos estos cambios sólo pueden hacerse gradualmente, y con el consentimiento de la mayoría de la población. Equivalen a una nueva forma de sistema económico, diferente del capitalismo actual, del capitalismo de Estado centralizado soviético, y de la burocracia sueca de seguridad social total.

Obviamente, desde el principio, las grandes compañías usarán su enorme poder para tratar de impedir estos cambios. Sólo el deseo abrumador de los ciudadanos de un consumo sano podrá vencer la resistencia de las empresas.

Una manera eficaz, de que los ciudadanos muestren *el poder del consumidor* es organizar un movimiento militante de consumidores que use como arma la amenaza de "una huelga de consumidores". Supongamos, por ejemplo, que el 20% de la población norteamericana que consume autos decidiera no comprarlos, por considerar que, en comparación con el excelente transporte público, el automóvil particular es económicamente un desperdicio, ecológicamente venenoso, y psicológicamente dañoso, como una droga que crea un sentimiento artificial de poder, aumenta la envidia y nos ayuda a huir de nuestro yo. Aunque sólo un economista podría determinar cuán importante sería

esta amenaza económica para la industria automovilística (y, desde luego, para las compañías petroleras), es evidente que si ocurriera una huelga de consumidores, una economía nacional basada en la producción de automóviles se vería en graves problemas. Desde luego, nadie le desea esto a la economía norteamericana; pero esta amenaza, si resulta verosímil (por ejemplo, dejar de usar automóviles durante un mes), les ofrecería a los consumidores una poderosa palanca para introducir cambios en todo el sistema de producción.

La gran ventaja de una huelga de consumidores es que no requerirían una acción del gobierno, y sería difícil de combatir (a menos que el gobierno decidiera obligar a los ciudadanos a comprar lo que no desean), y no se necesitaría esperar a que se lograra el acuerdo del 51% de los ciudadanos para poner en vigor las medidas gubernamentales. En realidad, una minoría de 20% sería extremadamente eficaz para introducir cambios. La huelga de consumidores podría superar los lineamientos y los lemas políticos; conservadores, liberales y humanistas de "izquierda" podrían participar, ya que un estímulo podría unirlos a todos: el deseo de un consumo sano y humanista. Como primer paso para suspender la huelga de los consumidores, los líderes del movimiento de consumidores radical y humanista negociarían con la industria (y con el gobierno) para exigir cambios. Su método sería básicamente el mismo que el usado en las negociaciones para impedir una huelga de trabajadores o para terminarla.

Lo difícil de ello es hacer conscientes a los consumidores de que esto 1) sería una protesta parcialmente inconsciente contra el *consumismo* y 2) que tendrían gran poder potencial si se organizaran los consumidores humanistas. Este movimiento de consumidores sería la manifestación de una democracia genuina: los individuos se expresarían directamente y tratarían de cambiar el curso del desarrollo social, de una manera activa y no enajenada. Esto se basaría en la experiencia personal, y no en lemas políticos.

Pero ni siquiera un movimiento de consumidores eficaz bastará mientras el poder de las grandes compañías continúe siendo tan enorme como lo es hoy. Hasta el remanente de democracia que aún existe está condenado a rendirse al fascismo tecnocrático, a convertirse en una sociedad de autómatas bien alimentados que no piensan (el mismo tipo de sociedad que fue tan temido con el nombre de "comunismo"), a menos que se destruya el poder que tienen sobre el gobierno y la población las compañías gigantescas (que se vuelven cada día más fuertes) por medio del dominio de las ideas y por medio del lavado de cerebro.

Los Estados Unidos tienen una tradición de disminuir el poder de las empresas gigantescas, expresada en sus leyes antimonopolistas. Un poderoso movimiento de la opinión pública podría lograr que el espíritu de estas leyes se aplicara a las poderosas compañías existentes, para que éstas se dividieran en unidades más pequeñas.

Para lograr una sociedad basada en el modo de ser, todos sus miembros deben participar activamente en su funcionamiento económico y como ciudadanos. Por ello, nuestra liberación del modo de existencia de tener sólo es posible mediante la plena realización de una democracia que permita la participación en la política y en la industria.

Comparte esta demanda la mayoría de los humanistas radicales.

La democracia industrial implica que cada miembro de una gran industria o de otra organización desempeñe un papel activo en la vida de la organización; todos los miembros estarán plenamente informados y participarán en la toma de decisiones, primero en las medidas de salud y seguridad en el trabajo (esto se ha intentado con éxito en unas cuantas empresas suecas y norteamericanas) y posteriormente participarán en la toma de decisiones en los niveles políticos generales más elevados de la empresa. Es esencial que los empleados mismos, y no sus representantes de los sindicatos, representen a los trabajadores en los respectivos cuerpos de codeterminación. La democracia industrial significa también que la empresa no sea sólo una institución económica y técnica, sino una institución social en cuya vida y funcionamiento todos los miembros participen activamente y, por ello, se sientan interesados.

El mismo principio se aplica a la creación de la *democracia política*. La democracia puede resistir la amenaza del autoritarismo si se transforma de una "democracia espectadora" y pasiva en una "democracia participante", activa, en que los asuntos de la comunidad son tan familiares y tan importantes para los ciudadanos como sus negocios privados o, mejor aún, el bienestar de la comunidad se convierte en preocupación de todos los ciudadanos. Al participar en la comunidad, el individuo siente que la vida se vuelve más *interesante* y estimulante. Desde luego, una verdadera democracia política puede definirse como una sociedad en que la vida es eso, interesante. Por su naturaleza misma esta democracia participante (en contraste con las "democracias populares" o "las democracias centralistas") no es burocrática, y crea un ambiente que virtualmente excluye el surgimiento de demagogos.

Inventar los métodos de la democracia participante es probablemente mucho

más difícil de lo que fue elaborar una constitución democrática en el siglo XVIII. Se requerirá mucha gente capacitada para hacer un esfuerzo gigantesco por inventar los nuevos principios y por imponer los métodos para construir la democracia participante. Como una de las muchas posibles sugestiones para lograr este fin, me gustaría reafirmar algo que dije hace más de veinte años en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*: deben crearse cientos de miles de grupos de debates (de unos 500 miembros cada uno) que se constituyan en cuerpos permanentes de deliberación y de toma de decisiones sobre problemas básicos en los campos de la economía, la política exterior, la salud, la educación y los medios para conseguir el bienestar. Estos grupos contarán con la información pertinente (describiré más tarde la naturaleza de esta información), discutirán esta información (sin la presencia de influencias extrañas), y votarán sobre los problemas (dados nuestros actuales medios tecnológicos, todos los votos podrán recogerse en un solo día). La totalidad de esos grupos formará una "Cámara Baja" cuyas decisiones, junto con las de los otros organismos políticos, tendrán una influencia decisiva en la legislación.

Se preguntará: «¿Para qué hacer estos planes tan elaborados, si las encuestas pueden desempeñar la tarea de recoger la opinión de la gente en un tiempo igualmente breve?» Esta objeción se relaciona con uno de los aspectos más problemáticos de expresar la opinión. ¿Qué es la "opinión" en que se basan las encuestas, sino el punto de vista de una persona, sin el beneficio de una información adecuada, sin la reflexión crítica y la discusión? Además, la gente que responde una encuesta sabe que sus "opiniones" no cuentan y, por ello, no tienen ningún efecto. Estas opiniones sólo constituyen las ideas conscientes del público en un momento dado, y no revelan nada de las tendencias básicas que podrían producir opiniones opuestas si las circunstancias cambiaran. Similarmente, los votantes en una elección política saben que, después de haber votado por su candidato, no tienen otra influencia en el curso de los sucesos. En algunos aspectos, votar en una elección política es aún peor que las encuestas de opinión, debido a que se embota el pensamiento mediante técnicas semihipnóticas. Las elecciones se convierten en una radionovela interesante, ya que están en juego las esperanzas y las aspiraciones de los candidatos (y no los problemas políticos). Los votantes pueden participar en el drama votando por el candidato que apoyan. Una gran parte de la población se niega a participar, pero la mayoría se siente fascinada por este moderno espectáculo romano en que

políticos, y no gladiadores, luchan en la arena.

Por lo menos se necesitan dos requisitos para tener una convicción genuina: contar con una *información adecuada, y saber que nuestra decisión tiene algún efecto*. Las opiniones que manifiestan los espectadores impotentes no expresan su convicción, sino que son un juego, similar a declarar nuestra preferencia por una marca de cigarrillos. Por esto, las opiniones expresadas en las encuestas y en las elecciones constituyen el peor nivel del juicio humano, y no el mejor. Este hecho lo confirman dos ejemplos en que la gente muestra mejor juicio, o sea, *sus decisiones son muy superiores a sus decisiones políticas*: a) en sus asuntos privados (en especial en los negocios, como lo mostró claramente Joseph Schumpeter), y b) cuando son miembros de un jurado. Los jurados están compuestos de ciudadanos comunes, y deben tomar decisiones en casos que a menudo son muy complicados y muy difíciles de comprender; pero los miembros del jurado obtienen toda la información pertinente, tienen oportunidad de ampliar la discusión, y saben que su juicio decide la vida y la felicidad de las personas que deben juzgar. El resultado es que, generalmente, sus decisiones muestran gran penetración y objetividad. En cambio, la persona no informada, semihipnotizada e impotente no puede expresar convicciones serias. Sin la información, la deliberación y el poder de hacer efectivas nuestras decisiones, la opinión expresada democráticamente apenas vale algo más que un aplauso en un encuentro deportivo.

La participación activa en la vida política requiere una descentralización máxima en toda la industria y en la política.

Debido a la lógica inmanente del capitalismo existente, las empresas y el gobierno se volverán más grandes, y a la postre llegarán a ser gigantes administrados centralmente y desde arriba mediante una maquinaria burocrática. Uno de los requisitos de una sociedad humanista es que este proceso de centralización debe detenerse, y realizarse una descentralización en gran escala. Hay varias razones para esto: si una sociedad se transforma en lo que Mumford denominó una “megamáquina” (esto es, si toda la sociedad, incluso el pueblo, es como una gran máquina dirigida centralmente), el fascismo a la larga es casi inevitable, porque a) los individuos se convierten en borregos, pierden su facultad de pensar críticamente, se sienten impotentes, son pasivos y necesariamente desean un líder que “sepa” qué hacer, y que realice lo que *ellos* no saben hacer, y b) a la “megamáquina” puede hacerla funcionar cualquiera que tenga acceso a ésta, sencillamente oprimiendo los botones adecuados. La

megamáquina, como un automóvil, esencialmente trabaja sola; o sea, la persona tras el volante del auto sólo debe oprimir los botones adecuados, dirigir el volante y los frenos, y prestar atención a otros detalles sencillos; lo que para un auto o para otras máquinas son sus engranes, en la megamáquina lo son los niveles de la administración burocrática. Hasta una persona de inteligencia y habilidad mediocres fácilmente puede dirigir un Estado cuando se encuentra en el poder.

Las funciones de gobernar no deben delegarse a los Estados (que son en sí grandes conglomerados) sino a distritos relativamente pequeños donde la gente aún pueda conocerse y juzgarse entre sí y, por ello, participar activamente en la administración de los asuntos de su comunidad. La descentralización de la industria implica ofrecerle más poder a pequeñas secciones de determinadas empresas, y dividir las empresas gigantescas en pequeñas entidades.

La participación activa y responsable requiere además que la administración humanista remplace a la administración burocrática.

La mayoría aún cree que cualquier tipo de administración en gran escala necesariamente debe ser "burocrática", o sea una forma alienada de administración. La mayoría no advierte que el espíritu burocrático es inerte y que invade todas las esferas de la vida, aun donde esto no es demasiado obvio, como en las relaciones entre el médico y los pacientes, y entre el esposo y la esposa. El método burocrático puede definirse como un sistema que a) Administra a los humanos como cosas, y b) Administra las cosas en términos cuantitativos y no cualitativos, para hacer más fácil y barata la operación y el dominio. El método burocrático se gobierna por datos estadísticos: los burócratas basan sus decisiones en reglas fijas, a las que llegan por medio de datos estadísticos, y *no reaccionan ante los seres humanos que están frente a ellos*; deciden los problemas según lo que es estadísticamente más probable en cada caso, aunque corran el riesgo de dañar al 5 o al 10% de los que no se adaptan a este patrón. Los burócratas temen la responsabilidad personal y se refugian tras sus reglamentos; su seguridad y su orgullo se basa en su adhesión a las reglas, y no en su lealtad a las leyes del corazón humano.

Eichmann fue un ejemplo extremo de lo que es un burócrata. Eichmann no envió a la muerte a cientos de miles de judíos porque los odiara; no odiaba ni amaba a nadie. Eichmann "cumplió con su deber": se mostró obediente cuando envió a los judíos a la muerte; fue tan obediente como cuando le encargaron sencillamente que apresurara la emigración judía de Alemania. Sólo le

importaba obedecer las reglas; únicamente se sentía culpable cuando las desobedecía. Afirmó (causándose daño en el juicio que le seguían) que sólo se había sentido culpable por dos motivos: por haber faltado sin permiso a la escuela cuando era niño, y por haber desobedecido la orden de protegerse durante un ataque aéreo. Esto no implica que no hubiera un elemento de sadismo en Eichmann ni en muchos otros burócratas, o sea la satisfacción de dominar otras vidas humanas; pero este rasgo sádico sólo es secundario si se compara con los elementos primarios de los burócratas: su falta de reacciones humanas y su culto a los reglamentos.

No estoy afirmando que todos los burócratas sean como Eichmann. En primer lugar, muchos seres humanos que ocupan puestos burocráticos no tienen carácter de burócratas. En segundo lugar, en muchos casos la actitud burocrática no se apodera de toda la persona y destruye su aspecto humano. Sin embargo, hay muchos Eichmann entre los burócratas, y la única diferencia es que no han matado a miles de personas; pero cuando el burócrata de un hospital se niega a admitir a un paciente gravemente enfermo, porque los reglamentos exigen que el paciente sea enviado por un médico, ese burócrata actúa como Eichmann; también lo hacen los trabajadores sociales que deciden dejar que una persona se muera de hambre, por no violar cierto reglamento de su código burocrático. Esta actitud burocrática existe no sólo en los administradores, sino en los médicos, en las enfermeras, en los maestros de escuela y de la universidad y también en muchos esposos en sus relaciones con sus esposas y en muchos padres en su relación con sus hijos.

Después de que el ser humano es reducido a un número, los verdaderos burócratas pueden cometer actos de auténtica crueldad, y no porque sean impulsados por una crueldad tan grande como la consecuencia de sus actos, sino porque no se sienten vinculados humanamente con sus semejantes; los burócratas, aunque menos viles que los sádicos, son más peligrosos, porque no sienten siquiera un conflicto entre su conciencia y el deber; su conciencia es cumplir con el deber; los seres humanos como objetos de simpatía y compasión no existen para ellos.

Los burócratas anticuados, que se sienten predispuestos a ser poco amables, aún existen en algunas empresas antiguas o en las grandes organizaciones, como las instituciones de servicios sociales, hospitales y prisiones, donde un burócrata tiene considerable poder sobre los pobres y otra gente indefensa. Los burócratas de la industria moderna son amables y probablemente tienen pocos rasgos

sádicos, aunque pueden sentir el placer de ejercer poder sobre la gente; pero de nuevo encontramos en ellos esa lealtad burocrática a las reglas, en su caso, al *sistema*: ellos creen en éste. La empresa es su hogar, y sus reglamentos son sagrados, porque los consideran "racionales".

Pero ni los antiguos ni los nuevos burócratas pueden coexistir en un sistema de democracia participante, porque el espíritu burocrático es incompatible con el espíritu de participación activa individual. La nueva ciencia social debe crear planes para nuevas formas de administración no burocrática y en gran escala, que sea dirigida por reacciones (que reflejen "responsabilidad") a la gente y las situaciones, y no por la mera aplicación de los reglamentos. La administración no burocrática *es* posible, siempre que se considere la capacidad de reaccionar espontáneamente del administrador, y que no convierta el ahorro de esfuerzos en un fetiche.

El lograr establecer una sociedad donde predomine el modo de ser, depende de muchas otras medidas. Al ofrecer las siguientes sugestiones, no pretendo ser original; al contrario, me alienta el hecho de que casi todas estas sugestiones ya han sido hechas (en una o en otra forma) por otros escritores humanistas[32].

** Deben prohibirse todos los métodos de lavado de cerebro en la publicidad industrial y política.*

Estos métodos son peligrosos no sólo porque nos impulsan a comprar cosas que no necesitamos ni deseamos, sino porque nos impulsan a elegir representantes políticos que no necesitaríamos ni desearíamos si tuviéramos pleno dominio de nuestras mentes; pero no lo tenemos debido a los métodos hipnóticos que se usan para hacer propaganda. Para combatir este peligro creciente, *debemos prohibir el uso de todas las formas hipnóticas de propaganda para artículos de consumo y para promover a los políticos.*

Los métodos hipnóticos usados en la publicidad comercial y en la propaganda política son un grave peligro para la salud mental, específicamente para el pensamiento crítico y claro y para la independencia emocional. Sin duda por medio de estudios se mostrará que el daño causado por el vicio de las drogas es menor que el producido por nuestros métodos de lavado de cerebro, donde la sugestión subliminal hasta los recursos semihipnóticos, como la repetición constante o la distracción del pensamiento racional mediante el atractivo de la lujuria ("Yo soy Linda, vuela conmigo"). Es embrutecedor el bombardeo con los

métodos puramente sugestionadores en la publicidad, y principalmente en los anuncios comerciales de la televisión. Este ataque a la razón y al sentido de la realidad se padece en todas partes y a todas horas: durante muchas horas de ver televisión, o cuando se conduce el auto en la carretera, o en la propaganda política de los candidatos, etcétera. El efecto particular de estos métodos sugestionadores es crear un estado de semisomnolencia, de creer y no creer, de perder el sentido de la realidad.

Suspender el veneno de la sugestión en masa causará síntomas de abstinencia en los consumidores, que no serán muy diferentes de los síntomas de abstinencia que los viciosos experimentan cuando dejan de tomar drogas.

** Debe eliminarse el abismo entre las naciones ricas y las pobres.*

Sin duda, si este abismo persiste y se ahonda, producirá una catástrofe. Las naciones pobres han dejado de aceptar como un hecho determinado por Dios la explotación económica del mundo industrial. Aunque la Unión Soviética aún explota a los estados satélites de la misma manera colonialista, usa y refuerza como arma política contra Occidente la protesta de los pueblos colonizados. El aumento del precio del petróleo fue el principio (y el símbolo) de la demanda de los pueblos colonizados de que terminara el sistema que les exigía que vendieran materias primas baratas y compraran productos industriales caros. De la misma manera, la Guerra de Vietnam fue un símbolo del principio del fin del dominio militar y político de Occidente sobre las colonias.

¿Qué sucederá si no se hace nada enérgico para colmar el abismo? Se extenderán las epidemias al mundo de la sociedad blanca, o el hambre causará en las naciones pobres tal desesperación que, quizá con la ayuda de simpatizadores del mundo industrial, realizarán actos de destrucción, y hasta usarán pequeñas armas nucleares o biológicas, que producirán el caos en el mundo de los blancos.

Esta posibilidad catastrófica sólo puede evitarse si se domina el hambre y las enfermedades, y para hacer esto es vitalmente necesaria la ayuda de las naciones industriales. Los métodos de esta ayuda deben estar libres de todo interés en obtener ganancias económicas y ventajas políticas por parte de los países ricos; esto también significa que deben librarse de la idea de que los principios políticos y económicos del capitalismo deben transferirse a África y Asia. Obviamente, la manera más eficaz de prestar ayuda económica (en especial en cuestión de servicios) es una cuestión que deben determinar los especialistas en

economía.

Sólo los verdaderos especialistas pueden servir a esta causa, los que no sólo tienen inteligencias brillantes, sino sentimientos humanos que los impulsen a buscar la solución óptima. Para que estos especialistas sean convocados y seguidas sus recomendaciones, la orientación de tener bienes debe debilitarse mucho, y debe surgir el sentimiento de solidaridad y atención (no por piedad). Interesarse significa no sólo preocuparnos por nuestro prójimo en esta época, sino también por nuestros descendientes. Desde luego, nada revela más nuestro egoísmo que el hecho de que continuamos saqueando las materias primas de la tierra, envenenándole, y preparando una guerra nuclear. No vacilamos en legar esta tierra saqueada a nuestros descendientes.

¿Se realizará esta transformación interior? Nadie lo sabe; pero el mundo debe advertir que sin este cambio, la lucha entre las naciones ricas y las pobres será incontenible.

* *Muchos males de las sociedades comunistas y capitalistas actuales desaparecerían con la introducción de un ingreso anual garantizado*[33].

La esencia de esta idea es que todas las personas, trabajen o no, deben tener el derecho incondicional de no morir de hambre ni carecer de techo. Recibirán sólo lo que necesitan básicamente para mantenerse, pero no recibirán menos. Este derecho expresa un nuevo concepto en la actualidad, aunque es una norma muy antigua, proclamada por el cristianismo y practicada por muchas tribus "primitivas": los seres humanos tienen *el derecho incondicional de vivir, sin importar si cumplen su "deber para con la sociedad"*. Otorgamos este derecho a nuestros animales favoritos, pero no a nuestros semejantes.

El campo de la libertad personal se ampliaría enormemente con esta ley; una persona que es económicamente dependiente de otra (de un padre, de un esposo, de un jefe) ya no se vería obligada a someterse a la extorsión del hambre; las personas talentos que deseen prepararse para una vida diferente podrán hacer esto, siempre que deseen realizar el sacrificio de vivir en la pobreza durante algún tiempo. Los modernos estados benefactores "casi" han aceptado este principio, pero no en realidad. La burocracia aún "administra" a la gente, aún la domina y la humilla; pero el ingreso garantizado no requeriría ninguna "prueba" de necesidad por parte de una persona para obtener un techo sencillo y un mínimo de alimentos. Por esto no se necesitaría una burocracia (con su inherente

desperdicio y sus violaciones a la dignidad humana) para administrar un programa de seguridad social.

El ingreso anual garantizado aseguraría una libertad y una independencia reales. Por ello, esto es inaceptable para cualquier sistema basado en la explotación y en el dominio, en especial para los diferentes tipos de dictadura. Es característico del sistema soviético que aun la sugestión de las formas más sencillas de bienes gratuitos (por ejemplo, transporte público o leche gratis) ha sido rechazada con energía. El servicio médico gratuito es la excepción; pero sólo en apariencia, ya que este servicio requiere una clara condición: el individuo debe estar enfermo para recibirlo.

Si consideramos el costo actual del funcionamiento de las grandes burocracias que ofrecen servicios sociales, el costo del tratamiento médico (en especial de las enfermedades psicosomáticas), la criminalidad y el vicio de las drogas (los cuales en gran parte son formas de protesta contra la coerción y el tedio) parece probable que el costo de ofrecerle a todo el que lo desee un ingreso anual garantizado, sería mejor que el de nuestro presente sistema de seguro social. La idea les parecerá impracticable o peligrosa a los que creen que “la gente es básicamente perezosa” por naturaleza, Sin embargo, esto no tiene una base real; sencillamente es un lema que sirve como racionalización para resistirse a renunciar al sentimiento de poder sobre los individuos indefensos.

** Las mujeres deben ser liberadas del dominio patriarcal.*

Un factor fundamental en la humanización de la sociedad es que las mujeres se liberen del dominio patriarcal. El dominio de los hombres sobre las mujeres empezó hace unos seis mil años en varias partes del mundo, cuando los excedentes agrícolas permitieron alquilar y explotar a los trabajadores, organizar ejércitos, y crear ciudades-Estados poderosas[34]. Desde entonces, no sólo las sociedades del Medio Oriente y de Europa, sino la mayoría de las culturas del mundo han sido conquistadas por los “hombres asociados” que sometieron a las mujeres. Esta victoria masculina sobre las hembras de la especie humana se basó en el poder económico de los hombres y en el sistema militar que crearon.

La guerra de los sexos es tan antigua como la lucha de clases; pero sus formas son más complicadas, ya que los hombres han necesitado a las mujeres no sólo como bestias de carga, sino también como madres, amantes y fuentes de placer. Las formas de la guerra de los sexos a menudo son francas y brutales,

pero más a menudo ocultas. Las mujeres se rinden a la fuerza superior, pero luchan con sus propias armas, y la principal es poner en ridículo a los hombres.

El sometimiento de la mitad de la especie humana por la otra mitad causó, y aún causa, inmenso daño a ambos sexos, los hombres representan el papel de vencedores, y las mujeres el de víctimas. Ninguna relación entre un hombre y una mujer, aún hoy día, y hasta entre los que conscientemente protestan contra la supremacía masculina, está libre entre los hombres de un sentimiento de superioridad o, entre las mujeres, de un sentimiento de inferioridad. (Freud, que indudablemente creía en la superioridad masculina, por desgracia supuso que el sentimiento de impotencia de las mujeres se debía a la supuesta envidia del pené, y a que los hombres se sentían inseguros debido al supuesto "temor universal a la castración". En este fenómeno nos enfrentamos a los síntomas de la lucha entre los sexos, y no a diferencias biológicas y anatómicas en sí).

Muchos datos muestran cómo el dominio de los hombres sobre las mujeres se parece al dominio de un grupo sobre otros grupos impotentes. Por ejemplo, considérese la similitud entre la situación de los negros en el sur de los Estados Unidos hace 100 años, y la de las mujeres en esa época, y aun hoy día. Los negros y las mujeres eran comparados con los niños; se suponía que eran sensibles, ingenuos, sin sentido de la realidad, así que no podía permitírselas tomar decisiones; se suponía que eran irresponsables, pero encantadores. (Freud añadió a la lista de defectos el hecho de que las mujeres tenían una conciencia —superego— menos desarrollada que los hombres, y eran más narcisistas).

El ejercicio del poder sobre los más débiles es la esencia del patriarcado existente, y también del dominio sobre las naciones no industrializadas, sobre los niños y los adolescentes. El vigoroso movimiento de liberación femenina es de enorme importancia, porque amenaza el principio del poder en que se basa la sociedad contemporánea (ya sea capitalista o comunista), es decir, si las mujeres claramente indican como liberación el que no desean compartir el poder masculino sobre otros grupos, como el poder sobre los pueblos colonizados. Si el movimiento de liberación femenina puede identificar su propio papel y funciona como representante del "antipoder", las mujeres tendrán una influencia decisiva en la batalla por crear una nueva sociedad.

Ya han empezado a realizarse cambios básicos liberadores. Quizá un historiador del futuro informará que el suceso más revolucionario en el siglo XX fue el inicio de la liberación femenina y la decadencia de la supremacía

masculina; pero la lucha por la liberación femenina sólo ha comenzado, y no puede menospreciarse la resistencia que ofrecerán los hombres. Todas sus relaciones con las mujeres (incluso las relaciones sexuales) se han basado en una supuesta superioridad, y han empezado a sentirse muy incómodos y angustiados frente a las mujeres que se niegan a aceptar el mito de la superioridad masculina.

Íntimamente relacionada con el movimiento de liberación femenina se encuentra la actitud antiautoritaria de los jóvenes. Este antiautoritarismo tuvo su máxima expresión a fines de la década de 1960; hoy día, a través de numerosos cambios, muchos que se rebelaron contra el "establecimiento" se han vuelto esencialmente "buenos"; sin embargo, se ha eliminado el antiguo culto a los padres y otras autoridades, y seguramente no retornará el antiguo temor a reverenciar a la autoridad.

Esta emancipación de la autoridad es paralela a la liberación de los sentimientos de culpa por el sexo: seguramente el sexo ha dejado de ser inmencionable y pecaminoso. Pueden diferir las opiniones sobre los méritos relativos de muchas facetas de la revolución sexual, pero seguramente el sexo ya no nos asusta, ni puede utilizarse para inculcar el sentimiento de culpa, y por consiguiente para imponer la sumisión.

** Debe establecerse un Supremo Consejo Cultural, encargado de la tarea de aconsejar al gobierno, a los Políticos y a los ciudadanos en todas las materias en que sea necesario el conocimiento.*

Los miembros del Consejo Cultural serán representantes de la elite intelectual y artística del país; hombres y mujeres cuya integridad esté más allá de toda sospecha. Ellos determinarán la composición de un nuevo departamento similar al de salubridad, pero ampliado, y seleccionarán a las personas responsables de difundir la información.

Existe un consenso considerable sobre quiénes son los representantes destacados de las diferentes ramas de la cultura, y creo que sería posible encontrar a los miembros adecuados para este Consejo. Desde luego, es de decisiva importancia que en este Consejo también estén representados los que se oponen a las opiniones establecidas: por ejemplo, los "radicales" y los "revisionistas" en la economía, la historia y la sociología. La dificultad no consiste en encontrar a los miembros del Consejo, sino en *elegirlos*, porque no pueden ser elegidos por el voto popular, ni deben ser nombrados por el gobierno.

Sin embargo, pueden encontrarse otras maneras de escogerlos. Por ejemplo, se puede empezar con un núcleo de tres o cuatro personas, y gradualmente aumentar el grupo hasta llegar a un máximo de 50 a 100 personas. Este Consejo Cultural deberá ser liberalmente financiado para que sea capaz de realizar estudios especiales de varios problemas.

** También debe establecerse un sistema de difusión y de información eficaces.*

La información es un elemento crítico en la creación de una democracia eficaz. No se debe retener o falsificar la información por el supuesto interés de la "seguridad nacional"; pero hasta sin esta retención ilegítima de la información, el problema continúa siendo que hoy día la cantidad de información real y necesaria que le ofrecen al ciudadano común es casi nula. Esto resulta verdadero no sólo en relación con el ciudadano común. Como se ha demostrado ampliamente, la mayoría de los representantes elegidos, los miembros del gobierno, las fuerzas armadas y los directores de los negocios están muy mal informados, y en gran parte esto se debe a las falsedades que difunden los departamentos del gobierno, y que repiten los medios de información. Por desgracia, la mayoría de estas personas, a su vez, tienen en el mejor de los casos una inteligencia puramente manipuladora. Tienen poca capacidad para comprender las fuerzas que operan bajo la superficie y, por consiguiente, para hacer juicios sólidos sobre los futuros acontecimientos, y eso sin mencionar siquiera su egoísmo y su inmoralidad, de lo que se ha hablado mucho; pero ser un burócrata honrado e inteligente no basta para resolver los problemas de un mundo que se enfrenta a la catástrofe.

Con excepción de unos pocos "grandes" periódicos, hasta la información de los hechos políticos, económicos y sociales, es muy limitada. Los llamados grandes periódicos informan mejor, pero también deforman la información: no publican imparcialmente todas las noticias; imponen su opinión en los titulares, además de escribir titulares que a menudo no corresponden al texto que los acompaña; son parciales en sus editoriales, escritos con el disfraz de un lenguaje razonable y moral. De hecho, los periódicos, las revistas, la televisión y la radio producen un artículo: *las noticias*, basándose en la materia prima de los sucesos. Sólo las noticias son vendibles, y los medios de comunicación determinan cuáles sucesos son noticias y cuáles no. En el mejor de los casos, la información se

prepara de antemano; se refiere sólo a la superficie de los sucesos, y apenas ofrece a los ciudadanos oportunidad de penetrar en la superficie, y de conocer las causas profundas de los sucesos. Mientras la venta de noticias sea un negocio, los periódicos y las revistas difícilmente podrán abstenerse de imprimir (con varios grados de inmoralidad) lo que hace que se vendan sus publicaciones, y no atacarán a los anunciantes.

El problema de la información debe resolverse de otra manera si se desea que haya una opinión pública y que se tomen decisiones basadas en la información. Como ejemplo de esto, sólo mencionaré un aspecto: una de las primeras y más importantes funciones del Supremo Consejo Cultural será recoger y difundir la información que servirá a las necesidades de toda la población, y, en especial, como base para los grupos de debate en esta democracia participante. Esta información contendrá hechos y alternativas básicos en todos los campos en que se tomen decisiones políticas. Será de especial importancia que en caso de desacuerdo, la opinión minoritaria y la opinión mayoritaria se den a conocer, y que esta información esté a la disposición de todos los ciudadanos, y en especial de los grupos de debate. El Supremo Consejo Cultural será responsable de vigilar el funcionamiento de este nuevo cuerpo de periodistas y, desde luego, la radio y la televisión desempeñarán un papel importante en la difusión de este tipo de información.

** La investigación científica debe desvincularse de la industria y de los militares.*

Sería poner trabas al desarrollo humano el fijar un límite a las demandas del conocimiento; pero sería muy peligroso hacer uso práctico de todos los resultados del pensamiento científico. Como ya han sostenido muchos observadores, ciertos descubrimientos de la genética, de la cirugía del cerebro, de las psicodrogas, y de muchos otros campos pueden ser y serán mal usados, con gran daño para el Hombre. Esto será inevitable mientras los intereses industriales y militares tengan libertad para usar todos los nuevos descubrimientos teóricos según su conveniencia. Las ganancias económicas y la conveniencia militar no deben determinar la aplicación de la investigación científica. Esto requerirá una junta de Control, cuyo permiso será necesario para la aplicación práctica de cualquier nuevo descubrimiento teórico. Huelga decir que esta junta de Control deberá ser (legal y psicológicamente) totalmente

independiente de la industria, del gobierno y de los militares. El Supremo Consejo Cultural deberá tener autoridad para nombrar y vigilar a los miembros de esta junta de Control.

* Las sugestiones hechas en las páginas anteriores serán bastante difíciles de realizar, pero la dificultad se vuelve casi insuperable si añadimos otra condición necesaria para una nueva sociedad: *el desarme atómico*.

Uno de los elementos enfermos de nuestra economía es que necesita una gran industria de armamentos. Aún hoy día, los Estados Unidos, la nación más rica en el mundo, deben reducir sus gastos para la salud, el bienestar y la educación para poder soportar el peso de su presupuesto de la defensa nacional. El costo de la experimentación social no puede soportarlo un Estado que se empobrece con la producción de instrumentos que sólo son útiles como medios de suicidio. Además, el espíritu individualista y la actividad no pueden existir en un medio en que la burocracia militar, que obtiene más poder todos los días, continúa fomentando el temor y la sumisión.

LA NUEVA SOCIEDAD: ¿TIENE UNA OPORTUNIDAD RAZONABLE?

Si consideramos el poder de las empresas, la apatía y la impotencia de las grandes masas de la población, lo inadecuado de los dirigentes políticos de casi todos los países, la amenaza de una guerra nuclear, los peligros ecológicos, para no mencionar fenómenos como los cambios climatológicos que pueden producir hambre en grandes regiones del mundo, *¿existe una oportunidad razonable de salvación?* Desde el punto de vista de los negocios, no existe esta oportunidad; ningún ser humano razonable arriesgaría su fortuna si las probabilidades de ganar sólo fueran de un 2%, ni haría una gran inversión en un negocio aventurado con las mismas pocas oportunidades de ganar; pero cuando es una

materia de vida o muerte, “una oportunidad razonable” debe traducirse en una “posibilidad real”, por pequeña que pueda ser.

La vida no es un juego de azar ni un negocio. Debemos buscar en todas partes una evaluación de las posibilidades reales de salvación: por ejemplo, en el arte terapéutico de la medicina. Si un enfermo tiene la más leve oportunidad de sobrevivir, ningún médico responsable afirmaría: “No vale la pena esforzarnos”, ni usaría sólo paliativos. Al contrario, haría todo lo concebible para salvar la vida del enfermo. Seguramente una sociedad enferma no puede esperar menos.

Juzgar las actuales oportunidades de salvación de la sociedad desde el punto de vista del azar o de los negocios, y no desde el punto de vista de la vida, es característico del espíritu de una sociedad mercantil. Hay poca sabiduría en el punto de vista tecnocrático de moda que afirma que no es malo mantenernos ocupados trabajando o divirtiéndonos y no sentir nada; y que *si* esto no es tan malo, el fascismo tecnocrático tampoco sería tan malo; pero estos pensamientos son sólo buenos deseos. El fascismo tecnocrático necesariamente producirá una catástrofe. El hombre deshumanizado se volverá tan loco que no podrá mantener una sociedad viable a largo plazo, y a corto plazo no será capaz de abstenerse del uso suicida de las armas nucleares y biológicas.

Sin embargo, algunos factores pueden infundirnos aliento. El primero es que un creciente número de personas hoy día reconoce la verdad que han expuesto Mesarovic y Pestel, Ehrlich y Ehrlich, y otros investigadores: que *sobre bases puramente económicas*, una nueva ética, una nueva actitud ante la naturaleza, la solidaridad y la cooperación humanas son necesarias si el mundo occidental no desea verse destruido. Este llamado a la razón, aparte de las consideraciones emocionales y éticas, puede impulsar el pensamiento de muchas personas. Esto no debe tomarse a la ligera, aunque, históricamente, las naciones una y otra vez han actuado contra sus intereses vitales y hasta contra su deseo de sobrevivir. Pudieron actuar así porque la gente fue persuadida por sus dirigentes políticos, y éstos se persuadieron a sí mismos de que no se trataba de elegir entre “ser o no ser”. Sin embargo, si hubieran reconocido la verdad, la reacción normal neurofisiológica se habría producido, y su conciencia de la amenaza mortal se habría traducido en una acción defensiva apropiada.

Otras señales de esperanza son las muestras crecientes de insatisfacción con nuestro presente sistema social. Un creciente número de individuos sufren la *malaise du siècle*: se sienten deprimidos; están conscientes de esto, a pesar de todos los esfuerzos por reprimirlo. Sienten la infelicidad de su aislamiento, y el

vacío de su “unión”; sienten su impotencia, y advierten la falta de sentido de sus vidas. Muchos individuos sienten esto muy clara y conscientemente; otros lo perciben con menos claridad, pero tienen plena conciencia de esto cuando alguien se lo comunica en palabras.

Hasta hoy día, en la historia del mundo, sólo a una pequeña *élite* le fue posible llevar una vida de placer vacío; pero permaneció esencialmente sana, porque sabía que tenía el poder, y que debía pensar y actuar para no perderlo. Hoy día, toda la clase media vive la existencia vacía del consumo; pero económica y políticamente carece de poder, y tiene poca responsabilidad personal. La mayoría del mundo occidental conoce el placer de consumir; pero un creciente número de consumidores sienten que les falta algo. Están empezando a descubrir que tener mucho no produce bienestar: las enseñanzas de la ética tradicional han sido puestas a prueba, y las ha confirmado la experiencia.

Sólo los que no gozan del lujo de la clase media conservan intacta la antigua ilusión: las clases medias bajas en Occidente, y la gran mayoría en los países “socialistas”. Desde luego, la esperanza burguesa de la “felicidad de consumir” hoy día es más fuerte en los países en que aún no se ha realizado el sueño burgués.

Una de las más graves objeciones a la posibilidad de superar la codicia y la envidia es la idea de que su vigor es inherente a la naturaleza humana, pero pierde gran parte de su peso después de examinarla. La envidia y la avaricia no son fuertes por su *intensidad esencial,* sino por la dificultad de resistir la presión pública de ser un lobo entre los lobos. Si se cambian el medio social y los valores que han sido aprobados o desaprobados, el cambio del egoísmo al altruismo perderá la mayor parte de su dificultad.

Así llegamos de nuevo a la premisa de que la orientación de ser constituye un poderoso potencial de la naturaleza humana. Sólo una minoría es gobernada completamente por el modo de tener, y a otra pequeña minoría la gobierna completamente el modo de ser. Ninguna puede dominar, y la conducta depende de la estructura social. En una sociedad orientada principalmente a ser, las tendencias de tener bienes son estorbadas, y se alienta el modo de ser. En una sociedad como la nuestra, cuya principal orientación es tener, ocurre lo opuesto; pero el nuevo modo de existencia siempre ha estado presente, aunque reprimido. Saulo no se habría convertido en Pablo si no hubiera ya sido Pablo antes de su conversión.

Cambiar del modo de tener al de ser, en realidad es un cambio del equilibrio

de la balanza, y para lograr el cambio social se favorece lo nuevo y se combate lo viejo. Además, no se trata de que el nuevo Hombre sea tan distinto del antiguo como el cielo de la tierra, sino sólo de un cambio de dirección. Un paso en una dirección será seguido por otro, y si se toma la dirección indicada, estos pasos significarán todo.

Sin embargo, otro aspecto alentador que podemos considerar es, paradójicamente, el que se refiere al grado de alienación que caracteriza a la mayoría de la población, incluso a los dirigentes. Como señalé en mi examen anterior del "carácter mercantil", la codicia de tener y de acumular se ha modificado por la tendencia a funcionar bien, y a venderse como mercancía… que no es nada. Cambiar es más fácil para el carácter alienado, mercantil, que para el carácter acumulativo, que se aferra frenéticamente a sus, posesiones, y en especial a su *ego*.

Hace cien años, cuando la mayoría de la población constaba de individuos "independientes", el principal obstáculo al cambio era el temor y la resistencia a perder las propiedades y la independencia económica. Marx vivió en una época en que el proletariado era la única gran clase dependiente y, como pensó Marx, la más enajenada. Hoy día, la gran mayoría de la población es *dependiente*, y virtualmente trabaja como *empleada* (según el informe del Censo de los Estados Unidos de 1970, sólo un 7.82% del total de la población económicamente activa, mayor de 16 años, trabajaba por su cuenta, o sea, era "independiente"); y (por lo menos en los Estados Unidos) los obreros aún conservan el carácter acumulativo tradicional de la clase media, y por ello, hoy día son menos aptos para el cambio que la clase media enajenada.

Esto tuvo una gran consecuencia política: el socialismo antes se esforzaba por la liberación de todas las clases (o sea, por lograr una sociedad sin clases), intentaba atraer sobre todo a la "clase obrera", o sea, a los trabajadores manuales; pero hoy día la clase proletaria es menor (en términos relativos) que hace diez años. Para ganar poder, los partidos socialdemócratas necesitan conquistar los votos de muchos miembros de la clase media, y para alcanzar esta meta, los partidos socialistas ya han modificado sus programas, dejando a un lado la visión socialista, y ofrecen reformas liberales. Por otra parte, al considerar a la clase obrera como la palanca del cambio humanista, el socialismo necesariamente ataca a los miembros de otras clases, que creen que los obreros van a quitarles sus propiedades y privilegios.

Hoy día, el mensaje de la nueva sociedad llega a todos los que sufren de

enajenación, los que no tienen empleo, y aquellos cuyas propiedades no están amenazadas. En otras palabras, interesa a la mayoría de la población, y no sólo a una minoría. No amenaza a nadie con quitarle sus propiedades, y en lo que se refiere al ingreso, se elevará el nivel de vida de los pobres. No deberán rebajarse los salarios elevados de los altos funcionarios, pero si el sistema funciona, ellos no desearán ser los símbolos del pasado.

Además, los ideales de la nueva sociedad unen a todos los partidos: muchos conservadores no han perdido sus ideales éticos y religiosos (Eppler los llama "conservadores de los valores"), y lo mismo puede decirse de muchos liberales e izquierdistas. Cada partido político atrae a los votantes persuadiéndolos de que representa los verdaderos valores humanistas. Sin embargo (más allá de todos los partidos políticos) sólo hay dos campos: *el campo de los que sienten interés y el campo de los que no sienten interés*. Si todos los que se encuentran en el campo de los que sienten interés pudieran eliminar sus lemas de partido y comprendieran que tienen las mismas metas, la posibilidad del cambio sería considerablemente mayor, en especial ya que la mayoría de los ciudadanos se interesan cada vez menos por la lealtad y los lemas de cada partido. Hoy día anhelamos seres humanos con sabiduría y convicciones, y la valentía de actuar de acuerdo con éstas.

A pesar de estos factores de esperanza, son muy débiles las posibilidades de que se realicen los cambios humanos y sociales necesarios. Nuestra única esperanza depende del aliciente vigorizador de una nueva visión. Proponer esta o aquella reforma que no cambie al sistema, es inútil a largo plazo, porque no tiene la fuerza motora de un estímulo fuerte. Una meta "utópica" es más realista que el "realismo" de los dirigentes políticos actuales. La creación de una nueva sociedad y de un nuevo Hombre sólo es posible si los antiguos estímulos del lucro, el poder y el intelecto son remplazados por otros nuevos: ser, compartir, comprender; si el carácter mercantil es remplazado por el carácter productivo y amoroso; si la religión cibernética se ve remplazada por un nuevo espíritu radical y humanista.

Desde luego, para los que no están auténticamente enraizados en la religión teísta, la cuestión crucial es la conversión a una "religiosidad" humanista sin religión, sin dogmas ni instituciones, a una "religiosidad" preparada desde hace mucho por el movimiento de una religiosidad atea, desde Buda hasta Marx. No tenemos que elegir entre un materialismo egoísta o la aceptación del concepto cristiano de Dios. La vida social misma (en todos sus aspectos: en el trabajo, en

el tiempo libre, en las relaciones personales) será la expresión del espíritu "religioso", y no se requerirá tener una religión determinada. Esta demanda de una nueva "religiosidad" atea, no institucional, no es un ataque a las religiones existentes. Sin embargo, esto significa que la Iglesia Católica Romana, empezando por la burocracia romana, deberá convertirse al espíritu de los Evangelios. Esto no significa que los "países socialistas" deban "desocializarse", sino que su falso socialismo sea remplazado por un genuino socialismo humanista.

La cultura medieval tardía floreció porque el pueblo tenía la visión de la *Ciudad de Dios*. La sociedad moderna floreció porque el pueblo recibió energías de la visión del establecimiento de una *Ciudad Terrenal del Progreso*. Sin embargo, en nuestro siglo, esta visión se ha deteriorado y se ha convertido en una *Torre de Babel* que hoy día empieza a derrumbarse, y a la postre nos sepultará bajo sus ruinas. Si la Ciudad de Dios y la Ciudad Terrenal fueron *tesis* y *antítesis*, una nueva síntesis es la única alternativa al caos: la síntesis de la esencia espiritual del mundo medieval tardío y el desarrollo de un pensamiento racional y científico renacentista. Esta síntesis es: *la Ciudad de Ser*.

Bibliografía

Incluye todos los libros citados en el texto, pero no todas las fuentes usadas en la preparación de esta obra. Los libros particularmente recomendados para una lectura colateral están marcados con un asterisco, y con dos asteriscos los libros adecuados para los lectores que disponen de tiempo limitado.

Aquino, Tomás de. 1953. *Summa Theologica.* Edited by P. H. M. Christmann. OP. Heidelberg: Gemeinschaftsverlage, F. H. Kerle; Graz: A. Pustet.

Arieti, Silvano, ed. 1959. *American Handbook of Psychiatry,* vol. 2. New York: Basic Books.

Aristóteles, *Nicomachean Ethics.* Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library.

***** Artz, Frederick B. 1959. *The Mind of the Middle Ages: An Historical Survey*: A.D. 200-1500. 3rd rev. ed. New York: Alfred A. Knopf.

Auer, Alfons. “Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin” [The autonomy of ethics according to Thomas Aquinas]. Unpublished paper.

— 1975. “*1st die Sunde eine Beleidigung Gottes?” Theol. Quartalsschift.* Munich, Freiburg: Erich Wewel Verlag.

*****— 1976. *Utopie, Technologie, Lebensqualitat* [Utopia, technology, quality of life]. Zurich: Benziger Verlag.

— Bachofen, J. J. 1967. *Myth, Religion and the Mother Right: Selected Writings of Johann Jakob Bachofen.* Edited by J. Campbell; translated by R. Manheim. Princeton: Princeton University Press. (Original ed. Das Mutterrecht, 1861.) Bacon, Francis. 1620. Novum Organum. Bauer, E. Allgemeine Literatur Zeitung 1843/4. Quoted by K. Marx and F. Engels; q.v.

***** Becker, Carl L. 1932. *The Heavenly City of the Eighteenth Century*

Philosophers. New Haven: Yale University Press.

Benveniste, Emile. 1966. *Problemes de Linguistique General.* Paris: Ed. Gallimard.

Benz, E. See Eckhart, Meister. Blakney, Raymond B. See Eckhart, Meister. Bloch, Ernst. 1970. Philosophy of the Future. New York: Seabury Press.

— 1971. *On Karl Marx.* New York: Seabury Press.

*****— 1972. *Atheism in Christianity.* New York: Seabury Press. *Cloud of Unknowing,* The See Underbill, Evelyn. Darwin, Charles. 1969. *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882.* Edited by Nora Barlow. New York: W. W. Norton. Quoted by E. F. Schumacher; q.v.

Delgado, J. M. R. 1967. "Aggression and Defense Under Cerebral Radio Control". In *Aggression and Defense: Neural Mechanisms and Social Patterns. Brain Function,* vol. 5. Edited by C. D. Clemente and D. B. Lindsley. Berkeley: University of California Press.

De Lubac, Henry. 1943. *Katholizismus als Gemeinschaft.* Translated by Hans-Urs von Balthasar. Einsiedeln/Cologne: Verlag Benziger & Co.

De Mause, Doyd, ed. 1974. *The History of Childhood.* New York: The Psychohistory Press, Atcom Inc.

Diogenes Laertius. 1966. In *Lives of Eminent Philosophers.* Translated by R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press. Du Marais. 1769. *Les Veritables Principes de la Grammaire.* Dumoulin, Heinrich. 1966. *Ost Uche Meditation und Christliche Mystik.* Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber.

******Eckhart, Meister. 1941. *Meister Eckhart: A Modern Translation.* Translated by Raymond B. Blakney. New York: Harper & Row, Torchbooks.

— 1950. Edited by Franz Pfeifer; translated by C. de B. Evans. London: John M. Watkins.

— 1969. *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate.* Edited and translated by Joseph L. Quint. Munich: Carl Hanser Verlag.

— *Meister Eckhart, Die Deutschen Werke.* Edited and translated by Joseph L. Quint. In *Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke.* Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

— *Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, Expositio Exodi 16.* Edited by E. Benz et al. In *Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke.*

Stuttgart: Kohlhammer Verlag. Quoted by Otto Schilling; q.v.

*****Ehrlich, Paul R, and Ehrlich, Anne H. 1970. *Population, Resources, Environment: Essays in Human Ecology.* San Francisco: W. H. Freeman.

Engels, F. See Marx, K, jt auth.

Eppler, E. 1975. *Ende oder Wende* [End or change]. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

Farner, Konrad. 1947. "Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin". In *Metisch und Geselischaft,* vol. 12. Edited by K. Farner. Bern: Francke Verlag. Quoted by Otto Schilling; q.v.

Finkelstein, Louis. 1946. *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith,* vols. 1, 2. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

Fromm, E. 1932. "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung fur die Sozialforschung". *Ztsch. f. Sozialforschung.* 1: 253-277. "Psychoanalytic Characterology and Its Relevance for Social Psychology". In E. Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis*; q.v.

— 1941. *Escape from Freedom.* New York: Holt, Rinehart and Winston. (El miedo a la libertad).

— 1942. "Faith as a Character Trait" In *Psychiatry 5*. Reprinted with slight changes in E. Fromm, *Man for Himself*, q.v. (*Ética y psicoanálisis*)

— 1943. "Sex and Character". In *Psychiatry 6: 21-31*. Reprinted in E. Fromm, *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*; q.v.

*****— 1947. *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics.* New York: Holt, Rinehart and Winston. (*Ética y psicoanálisis*)

— 1950. *Psychoanalysis and Religion.* New Haven: Yale University Press.

— 1951. *The Forgotten Language; An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales, and Myths.* New York: Holt, Rinehart and Winston. (Versión española: *El lenguaje olvidado*).

*****— 1955. *The Sane Society.* New York: Holt, Rinehart and Winston. (*Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, 1974).

— 1956. *The Art of Loving.* New York: Harper & Row (Versión española: *El arte de amar*).

— 1959. "On the Limitations and Dangers of Psychology". In W Leibrecht,

ed. *Religion and Culture: Essays in Honor of Paid Tillich*; q.v.

**—— 1961. *Marx's Concept of Man.* New York: Frederick Ungar.

— 1963. *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

— 1964. *The Heart of Man.* New York: Harper & Row (*El corazón del hombre*, FCE, 1974).

— ed. 1965. *Socialist Humanism.* Garden City, N.Y.: Doubleday & Co.

— 1966. "The Concept of Sin and Repentance". In E. Fromm, *You Shall Be as Gods*; q.v.

— 1966. *You Shall Be as Gods.* New York: Holt, Rinehart and Winston (Versión española: *Seréis como dioses*).

*— 1968. *The Revolution of Hope.* New York: Harper & Row. (*La revolución de la esperanza*, FCE, 1975)

— 1970. *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx, and Social Psychology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

**— 1973. *The Anatomy of Human Destructiveness.* New York: Holt, Rinehart and Winston (Versión española: *Anatomía de la destructividad humana*).

— y Maccoby, M. 1970. *Social Character in a Mexican Village.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall. (*Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*, 1973)

— Suzuki, D.T., and de Martino, R. 1960. *Zen Buddhism and Psychoanalysis.* New York: Harper & Row. (*Psicoanálisis y budismo zen*, FCE, 1973)

*Galbraith, John Kenneth. 1969. *The Affluent Society.* 2nd ed. Boston: Houghton Mifflin.

*— 1971. *The New Industrial Society.* 2nd rev. ed. Boston: Houghton Mifflin.

*— 1974. *Economics and the Public Purpose.* Boston: Houghton Mifflin.

*Habermas, Jurgen. 1971. *Toward a Rational Society.* Translated by J. Schapiro. Boston: Beacon Press.

— 1973. *Theory and Practice.* Edited by J. Viertel. Boston: Beacon Press.

Harich, W 1975. *Kommunismus ohne Wachstum.* Hamburg: Rowohlt Verlag.

Hebb, D. 0. "Drives and the CNS [Conceptual Nervous System]." *Psych. Rev.* 62, 4: 244.

Hess, Moses. 1843. “Philosophie der Tat” [The philosophy of action]. In *Einundzwanzig Bogen aus der Schwet.* Edited by G. Herwegh. Zurich: Literarischer Comptoir. Reprinred in Moses Hess, *Okonomische Schriften.* Edited by D. Horster. Darmstadt: Melzer Verlag, 1972.

*****Illch, Ivan. 1970. *Deschooling Society.* World Perspectives, vol. 44. New York: Harper & Row.

— 1976. *Medical Nemesis: The Expropriation of Health.* New York: Pantheon.

*****Kropotkin, P. A. 1902. *Mutual Aid: A Factor of Evolution.* London.

Lange, Winfried. 1969. *Glucbeligkeitsstreben und uneigennutzige Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin.* Diss. Freiburg im Breisgau.

Leibrecht, W., ed. 1959. *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich.* New York: Harper & Row.

Lobkowicz, Nicholas. 1967. *Theory and Practice: The History of a Concept from Aristotle to Marx.* International Studies Series. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

*****Maccoby, Michael. 1976. *The Gamesmen: The New Corporate Leaders.* New York: Simon and Schuster.

Maimonides, Moses. 1963. The Code of Maimonides. Translated by A. M. Hershman. New Haven: Yale University Press.

*****Marcel, Gabriel. 1965. *Being and Having: An Existentialist Diary.* New York: Harper & Row, Torchbooks.

Marx, K. 1844. *Economic and Philosophical Manuscripts.* In *Gesamtausgabe* (MEGA) [Complete works of Marx and Engels]. Moscow. Translated by E. Fromm in E. Fromm, *Marx's Concept of Man;* q.v. (Véase *Marx y su concepto del hombre,* FCE, 6a reimp. 1975)

— 1909. *Capital*. Chicago: Charles H. Kerr & Co.

— *Grundrisse der Kritik der politischen Okonomie* [Outline of the critique of political economy]. Frankfurt: Europaische Verlagsanstalt, n.d. McClellan, David, ed. and trans. 1971. *The Grundrisse,* Excerpts. New York: Harper & Row, Torchbooks.

— y Engels, F. 1844/5. *The Holy Family, or a Critique of Critical Critique.*

London: Lawrence & Wishart, 1957. *Die Heilige Familie, der Kritik der kritischen Kritik.* Berlin: Dietz Verlag, 1971.

Mayo, Elton. 1933. *The Human Problems of an Industrial Civilization.* New York: Macmillan.

Meadows, D. H., et al. 1972. *The Limits to Growth.* New York: Universe Books. (*Los límites del crecimiento,* FCE, 2a reimp. 1975).

*****Mesarovic, Mihajlo D., and Pestel, Eduard. 1974. (*La humanidad en la encrucijada*, FCE, 1975).

Mieth, Dietmar. 1969. *Die Einheit von Vita Activa und Vita Contemplativa.* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

— 1971. *Christus - Das Soziale im Menschen.* Dusseldorf: Topos Taschenbucher, Patmos Verlag.

Mill, J. S. 1965. *Principles of Political Economy.* 7th ed., reprint of 1871 ed. Toronto: University of Toronto/Routledge and Kegan Paul.

Millán, Ignacio. Forthcoming. *The Character of Mexican Executives.*

Morgan, L H. 1870. *Systems of Sanguinity and Affinity of the Human Family.* Publication 218, Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

******Mumford, L. 1970. *The Pentagon of Power.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.

******Nyanaponika Mahatera, 1962; 1970. *The Heart of Buddhist Meditation.* London: Rider & Co.; New York: Samuel Weiser.

*****— ed. 1971; 1972. *Pathways of Buddhist Thought: Essays from the Wheel.* London: George Allen & Unwin; New York: Barnes & Noble, Harper & Row.

Phelps, Edmund S., ed. 1975. *Altruism, Morality and Economic Theory.* New York: Russell Sage Foundation.

Piaget, Jean, 1932. *The Moral Judgement of the Child.* New York: The Free Press, Macmillan.

Quint, Joseph, L See Eckhart, Meister.

*****Rumi. 1950. Selected, translated and with Introduction and Notes by R A. Nicholson. London: George Allen & Unwin.

Schecter, David E. 1959. “Infant Development”. In Silvano Arieti, ed. *American Handbook of Psychiatry*, vol. 2; q.v.

Schilling, Otto. 1908. *Reichtum und Eigentum in der Altkirchlichen Liretatur.* Freiburg im Breisgau: Herderische Verlagsbuchhandlung.

Schulz, Siegried. 1972. *Die Spruchquelle der Evangehsten.* Zurich: Theologischer Verlag.

**Schumacher, E. F. 1973. *Small Is Beautifull, Economics as if People Mattered.* New York: Harper & Row, Torchbooks.

Schumpeter, Joseph A. 1962. *Capitalism, Socialism, and Democracy.* New York: Harper & Row, Torchbooks.

Schweitzer, Albert. 1923. *Die Schuld der Philosophic an dem Niedergang der Kultur* [The responsibility of philosophy for the decay of culture. Gesammelte Werke, vol. 2. Zurich: Buchclub Ex Libris.

— 1923. *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* [Decay and restoration of civilization]. Gesammelte Werke, vol. 2. Zurich: Buchclub Ex Libris.

*— 1973. *Civilization and Ethics.* Rev. ed. Reprint of 1923 ed. New York: Seabury Press.

Simmel, Georg. 1950. *Hauptprobleme der Philosophic* Berlin.

Sommerlad, T 1903. *Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters.* Leipzig. Quoted by Otto Schilling; q.v.

Spinoza, Benedictus de. 1927. *Ethics.* New York: Oxford University Press.

Staehelin, Balthasar. 1969. *Haben und Sein.* [Having and Being]. Zurich: Editio Academica.

Stirner, Max. 1973. *The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority.* Edited by James J. Martin; translated by Steven T. Byington. New York: Dover. (Original ed. Der Einzige und Sein Eigentum).

Suzuki, D. T. 1960. “Lectures on Zen Buddhism”. In E. Fromm et al. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*; q.v.

Swoboda, Helmut. 1973. *Die Qualitat des Lebens.* Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.

*****Tawney, R H. 1920. *The Acquisitive Society.* New York: Harcourt Brace.

Technologie und Politik. *Attuel Magazin.* July 1975. Rheinbech bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Theobald, Robert, ed. 1966. *The Guaranteed Income: Next Step in Economic Evolution*. New York: Doubleday.

Tomás de Aquino. Ver Aquino, Tomás de.

Titmuss, Richard. 1971. *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*. London: George Allen & Unwin.

*****Underhill, Evelyn, ed. 1956. *A Book of Contemplation the Which Is Called The Cloud of Unknowing*. 6th ed. London: John M. Watkins.

Utz, A. F. OP. 1953. “Becht and Gerechtigkeit”. In Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, vol. 18; q.v.

Yerkes, R. M., and Yerkes, A. V. 1929. *The Great Apes: A Study of Anthropoid Life*. New Haven: Yale University Press.



ERICH FROMM. Fráncfort del Meno (Alemania), 1900 - Muralto (Suiza), 1980. Empezó la carrera de Derecho pero rápidamente se desplazó a la Universidad de Heidelberg para estudiar sociología y más tarde a Berlín para cursas estudios de psicoanálisis. En 1930 es invitado por Max Horkheimer para dirigir el departamento de Psicología del Instituto de Sociología de Frankfurt. Y en 1934, tras la escalada nazi, huye a Estados Unidos.

En 1943 fue uno de los miembros fundadores de la filial neoyorquina de la Washington School of Psychiatry, tras lo cual colaboró con el William Alanson White Institute of Psychiatry, Psychoanalysis, and Psychology. En la década de los años sesenta ocupó una cátedra en la Michigan State University. Se retiró en 1965 y se trasladó a Suiza donde murió.

Erich Fromm está considerado como uno de los pensadores más influyentes del siglo xx, sobre todo por su capacidad para conjugar la profundidad y la simplicidad en un estilo accesible y transparente. Su teoría proviene de la mezcla de las raíces religiosas de su familia y la combinación de Freud, el inconsciente, y Marx el determinismo social. Fromm añadió a la ecuación la idea de libertad.

Durante los años 40 Fromm desarrolló una importante labor editorial, publicando varios libros luego considerados clásicos sobre las tendencias autoritarias de la sociedad contemporánea. Es autor de *El amor a la vida, La*

condición humana actual, El arte de escuchar o *Del tener al ser*.

CRONOLOGÍA DE LA VIDA DE ERICH FROMM

1900. 23 de marzo: nacimiento de Erich Seligmann Fromm en Fráncfort del Meno. Hijo único del comerciante de vinos, judío ortodoxo, Naphtali Fromm y su mujer, Rosa, nacida Krause.

1918. Bachillerato alemán en la escuela Wöler en Fráncfort y a continuación dos semestres de Derecho en la Universidad de Fráncfort. Amistad con el rabino Nehemia Nobel.

1919. Cofundador de la «Freies Jüdisches Lehrhaus» en Fráncfort del Meno. A partir del semestre de verano, estudios en Heidelberg.

1920. Cambio de los estudios de Derecho por el estudio de economía nacional (sociología) con Alfred Weber en Heidelberg. Flasta 1925, clases sobre el Talmud con el rabino Rabinkow.

1922. Promoción a doctor en filosofía con Alfred Weber sobre «Das jüdische Gesetz» (La ley judía).

1924. Junto con Frieda Reichmann, apertura del «Therapeutikum» en la calle Mönchhof en Heidelberg. Psicoanálisis con Frieda Reichmann, después con Wilhelm Wittenberg en Munich.

1926. 16 de junio: boda con Frieda Reichmann. Abandono de la práctica del judaísmo ortodoxo. Contactos con Georg Groddeck en Baden-Baden.

1927. Primeras publicaciones como seguidor de la ortodoxia freudiana.

1928. Análisis didáctico con Hanns Sachs en Berlín y formación psicoanalítica en el Instituto Karl Abraham en Berlín.

1929. Cofundador del Instituto de Psicoanálisis de Alemania del Sur en Fráncfort, junto con Karl Landauer, Frieda Fromm-Reichmann y Heinrich Meng.

1930. Miembro del Instituto de Investigación Social en Fráncfort, responsable de

todas las cuestiones del psicoanálisis y de la psicología social, conclusión de la formación en Berlín y apertura de su propio consultorio en Berlín.

1931. En verano, afección de tuberculosis pulmonar. Separación de Frieda Fromm-Reichmann. Con interrupciones, estancia en Davos hasta abril de 1934.

1932. Publicación del artículo «Método y función de una psicología social analítica» (publicado en *La crisis del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1971, 1.ª ed.) en el primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Investigación Social).

1933. A petición de Karen Horney, conferencias como invitado en Chicago. Trabajos sobre la teoría del derecho materno. Muerte del padre. Amistad con Karen Horney (hasta 1943).

1934. 25 de mayo: emigración a Estados Unidos y llegada a Nueva York el 31 de mayo de 1934. Vuelta al trabajo en el Instituto de Investigación Social hasta 1939, siempre interrumpido por múltiples problemas de salud. Valoración de su estudio sociopsicológico de trabajadores y empleados realizado en 1930.

1935. Publicación del artículo «Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie». Colaboración con Harry Stack Sullivan y Clara Thompson. Llegada de Frieda Fromm-Reichmann a Chestnut Lodge, Washington D. C.

1936. Publicación de su teoría del «carácter autoritario» en los *Studien über Autorität und Familie* de Horkheimer.

1937. Nueva redacción de su teoría psicoanalítica: psicoanálisis como sociopsicología analítica (teoría de la relación en lugar de teoría de la pulsión). Rechazo de su revisión de la teoría de las pulsiones de Freud por parte de Horkheimer, Löwenthal, Marcuse y Adorno.

1938. Durante una estancia en Europa, nuevo brote de la tuberculosis; estancia de medio año en Schatzalp, Davos.

1939. Separación del Instituto de Investigación Social. Primeras publicaciones en inglés.

1940. 25 de mayo: ciudadanía norteamericana.

1941. Publicación de *El miedo a la libertad* (Barcelona, Paidós, 1947, 1.ª ed.) e inicio de la actividad docente en la New School for Social Research.

1942. Asunción de una cátedra a tiempo parcial en el Bennington College en Bennington (Vermont).

1943. Separación de Horney y fundación del Instituto William Alanson White de Nueva York.
1944. 24 de julio: matrimonio con Henny Gurland.
1947. Aparición de *El hombre para sí mismo*, donde publica su planteamiento de la orientación hacia el marketing.
1948. Terry Lecturer en la Universidad de Yale sobre «Psicoanálisis y religión» (publicado en 1950). Enfermedad de Henny Gurland Fromm.
1950. 6 de junio: traslado a la ciudad de México.
1951. «Professor Extraordinarius» en la Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma Nacional de México. Inicio de un primer curso con candidatos para la formación en psicoanálisis (hasta 1956).
1952. 4 de junio: muerte de Flenny Gurland Fromm.
1953. 18 de diciembre: matrimonio con Annis Freeman, nacida Glover.
1955. Aparición de *Hacia una sociedad sana*, con un alegato a favor del socialismo comunitario.
1956. Aparición del *best-seller* mundial *El arte de amar* (Barcelona, Paidós, 1959, 1.ª ed.). Fundación de una sociedad psicoanalítica mexicana. Traslado desde la ciudad de México a Cuernavaca.
1957. Seminario con Daisetz T. Suzuki. Muerte de Frieda Fromm-Reichmann. Primeros preparativos para un estudio sociopsicológico de campo sobre campesinos mexicanos.
1959. Muerte de la madre, que vivía en Nueva York desde 1941.
1941. Publicación del libro *La misión de Sigmund Freud*.
1960. Intensificación del compromiso político a favor del Partido Socialista de Estados Unidos. Intensificación de su actividad como conferenciante en Estados Unidos.
1961. Publicación del libro *Marx y su concepto del hombre*, así como de su libro sobre la política exterior americana.
1962. Conferencia de paz en Moscú. Fundación del IFPS (asociación central de las sociedades psicoanalistas no ortodoxas); publicación de *Más allá de las cadenas de la ilusión*.
1963. Apertura del Instituto Psicoanalítico Mexicano.
1964. Publicación de su teoría sobre la biofilia y la necrofilia, así como sobre la aplicación del narcisismo en magnitudes sociales en *El corazón del hombre*.
1965. Declaración de emérito en la ciudad de México. Mayor compromiso con la

política pacifista y contra la guerra de Vietnam. Punto álgido de su notoriedad en Estados Unidos.

1966. Aparición de *Y seréis como dioses* (Barcelona, Paidós, 1960, 1.ª ed.). Después del infarto de miocardio, a principios de diciembre, retirada de los compromisos en México y prolongadas estancias en Europa.

1968. Ayuda en la campaña electoral de Eugene McCarthy y publicación de *La revolución de la esperanza*. Después de la victoria de Nixon, abandono de las actividades políticas. Inicio de los trabajos sobre la teoría de la agresión.

1969. Alquiler de una vivienda en Locarno para estancias veraniegas en el Ticino.

1970. Publicación del estudio de campo sobre los campesinos mexicanos.

1973. Publicación de *Anatomía de la destructividad humana*.

1974. Decisión de dejar la casa de Cuernavaca y vivir todo el año en el Ticino.

1975. Trabajo en «Tener o ser en Marx y Eckhart». Operación de cálculos biliares en Nueva York.

1976. Publicación de *Tener o ser*.

1977. Segundo infarto de miocardio. Fromm se convierte en Alemania e Italia en la figura guía del movimiento alternativo.

1978. Tercer infarto y mengua de la capacidad de creación.

1980. 18 de marzo: muerte a causa del cuarto infarto. Incineración en Bellinzona.

Notas

[1] *Los límites del crecimiento*, FCE, 2ª reimpresión, 1975, y *La humanidad en la encrucijada*, FCE, 1975 <<

[2] En inglés de los Estados Unidos, es la manera común de decir que tiene un millón de dólares. [T.] <<

[3] Debe mencionarse aquí, por lo menos de paso, que también existe una relación del ser con su propio cuerpo en la que siente el cuerpo como algo vivo, y que puede expresarse diciendo “yo soy mi cuerpo”, y no “yo tengo mi cuerpo”; todas las prácticas de conciencia sensorial manifiestan esta experiencia de ser del cuerpo. <<

[4] Las citas lingüísticas están tomadas de Benveniste. <<

[5] Z. Fiser, uno de los filósofos checoslovacos más sobresalientes, aunque poco conocido, relacionó el concepto budista del proceso con la auténtica filosofía marxista. Por desgracia su obra sólo se ha publicado en lengua checa y por ello es desconocida para la mayoría de los lectores occidentales. (Lo conozco por una traducción inglesa inédita). <<

[6] Me dio esta información el Dr. Moshe Budmor. <<

[7] Analicé el concepto del Tiempo Mesiánico en *Seréis como dioses*. También en ese libro analicé el Shabbat, así como en el capítulo sobre “El rito del Sabbath” en *El lenguaje olvidado*. <<

[8] Agradezco a Rainer Funk su amplia información acerca de este tema, y sus valiosas sugestiones. <<

[9] Ver las contribuciones de A. F. Utz, O. Schilling, H. Schumacher y otros. <<

[10] Los pasajes antes citados están tomados de la obra de Otto Schilling. Véanse también sus citas de K. Farner y de T. Sommerlad. <<

[11] Los escritos de Nyanaponika Mahatera, en especial *The Hearth of Buddhist Meditation* y *Pathways of Buddhist Thought: Essays from the Wheel*, muestran una penetrante comprensión del budismo. <<

[12] Blakney escribe con “D” mayúscula la palabra Dios cuando Eckhart se refiere a la Divinidad, y una “d” minúscula cuando Eckhart se refiere al dios bíblico de la creación. <<

[13] La obra *The Acquisitive Society* (1920) de R. H. Tawney aún no ha sido superada en su estudio del capitalismo moderno y en las opciones que ofrece para el cambio humano y social. Las contribuciones de Max Weber, Brentano, Schapiro, Pascal, Sombart y Kraus contienen pensamientos fundamentales para comprender la influencia de la sociedad industrial sobre los seres humanos. <<

[14] Ésta es la limitación hasta de la mejor psicología, punto que examiné con detalle, comparando “la psicología negativa” con la “teología negativa” en un ensayo “On the Limitations and Dangers of Psychology” (1959). <<

[15] Usé los términos “actividad espontánea” en El miedo a la libertad y “actividad productiva” en mis obras posteriores <<

[16] Los escritos de W. Lange, N. Lobkowicz, y de D. Mieth (1971) ofrecen otros pensamientos profundos sobre este problema de la vida contemplativo y de la vida activa. <<

[17] Me refiero a algunas de estas pruebas en *La anatomía de la destructible actividad humana*. <<

[18] En su libro *The Gamesmen: the New Corporate Leaders (El ganador: el nuevo tipo de líder en los negocios,* Lasser Press Mexico 1978, cuyo manuscrito tuve el privilegio de leer), Michael Maccoby menciona algunos proyectos recientes de participación democrática, en especial su propia investigación en el Proyecto Bolívar, que trata del papel del trabajo, y que será el tema, junto con otro proyecto, de una obra mayor que Maccoby actualmente está planeando. <<

[19] Una de las fuentes más importantes para comprender el impulso natural humano de dar y compartir es la obra clásica de P. A. Kropotkin, *La ayuda mutua, factor de la evolución* (1902). Otras dos obras importantes son *The Gift Relationship: from Human Blood to Social Policy*, de Richard Titmuss (en que señala las manifestaciones del deseo de dar, y hace hincapié en que nuestro sistema económico nos impide ejercer libremente el derecho de dar), y *Altruism, Morality and Economic Theory*, Ed. Edmund S. Phelps. <<

[20] Éste es el tema principal de *El miedo a la libertad* <<

[21] Analicé estos salmos en *Seréis como dioses* <<

[22] El ensayo inédito del Prof. Auer (al que estoy agradecido por haberme permitido leer su manuscrito) sobre la autonomía de la ética según Santo Tomás de Aquino, es muy útil para comprender el concepto ético tomista. Igualmente lo es su artículo sobre el tema “Is sin an insult to God?” (Véase la Bibliografía). <<

[23] “At-*one*-ment”, separado por sus partículas, revela claramente el concepto original expresado por este vocablo: “Hacerse uno con”, “fundirse”. [Ed.] <<

[24] Limito este examen al temor a la muerte como tal, y no estudiaré un problema insoluble: los sufrimientos que nuestra muerte les puede causar a los que nos aman. <<

[25] Este capítulo se basa en gran parte en mi obra anterior, en esencial en *El miedo a la libertad* (1941) y en *Psicoanálisis y religión* (1950). En ambas obras cito la mayoría de los libros más importantes de la rica bibliografía que hay sobre este tema. <<

[26] Nadie se ha referido al tema de la experiencia religiosa atea más profunda y audazmente que Ernst Bloch (1972). <<

[27] Se reimprime con permiso. *Cf.* un estudio paralelo de Ignacio Millán: *The Character of Mexican Executives*. <<

[28] Éste y los siguientes pasajes son de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, traducidos en *Marx y su concepto del hombre*. <<

[29] Las ideas de los humanistas socialistas pueden encontrarse en *El humanismo socialista*, E. Fromm, ed. comp <<

[30] Este pasaje y los siguientes de Schweitzer fueron traducidos de la cita de *Die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur*, publicado por primera vez en 1923, pero escrito de 1900 a 1917. <<

[31] En una carta dirigida a E. R. Jacobi, Schweitzer escribió: “La religión del amor puede existir sin una personalidad que gobierne al mundo” (*Divine Light*, 2, núm. 1, 1967. <<

[32] Para no prolongar demasiado este libro me abstengo de citar la vasta bibliografía que contiene proposiciones similares. Pueden encontrarse muchos títulos de libros pertinentes en la Bibliografía final. <<

[33] Propuse esto en 1955 en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*; la misma proposición se hizo en un simposio en la década de 1960 (editado por A. Theobald; véase la Bibliografía). <<

[34] Examiné el antiguo “matriarcado” y la bibliografía relacionada con éste en *La anatomía de la destructividad humana*. <<