

EL AMOR A LA VIDA



**ERICH
FROMM**

Erich Fromm

El amor a la vida

Los textos que aquí se presentan son la transcripción de algunas conferencias y charlas radiofónicas registradas en su mayoría en la casa de Erich Fromm, en Locarno, y en un estudio de una emisora de radio de Zurich, cuando el escritor ya estaba cerca de los ochenta años, es decir, en la última década de su vida.

Retomando temas ya tratados anteriormente en obras tan importantes como *El arte de amar*, *El miedo a la libertad* y *Ser y tener*, entre otras, Fromm documenta la relación entre doctrina y vida y argumenta que esta última consiste en volver a nacer continuamente. La tragedia, sin embargo, es que la mayoría de nosotros morimos antes de haber comenzado a vivir. Evidentemente, sobre tales perspectivas no se puede construir ningún sistema y, en este sentido, la labor de Fromm en este libro consiste en filosofar a partir de lo concreto, aceptando las limitaciones del pensamiento abstracto y renunciando a cualquier tipo de actitud mesiánica.

Basada en los mecanismos de la tradición oral judía, esta obra, llena de agudas y profundas reflexiones, nos revela el talento particular de su autor para exponer con nitidez cuestiones que en principio parecían confusas, y sorprendernos con sus intuiciones y explicaciones siempre estimulantes.

Título original: *Über die Liebe zum Leben*

Erich Fromm, 1983

Traducción: Eduardo Prieto

Compilación y presentación: Hans Jürgen Schultz

PRESENTACIÓN

Erich Fromm produjo estos textos radiales ya cercano a los ochenta años, en la última década de su vida. Nunca dio su obra por terminada. Leía, escribía, planeaba, aprendía, se mantenía abierto, más aun, curioso, y así fue hasta el final. Pero la obra que nos dejó, en diez volúmenes, había alcanzado por entonces su culminación y estaba completa, y de ella extraía Fromm elementos cuando comentaba los acontecimientos corrientes como observador crítico y alerta. De modo que las grabaciones que aquí reproducimos constituyen un interesante completamiento de su obra: su valor reside menos en la novedad que en la vivacidad de su formulación, menos en el contenido que en la forma. Las conferencias y charlas se registraron en su mayoría en la casa de Fromm, en Locarno, y algunas en el estudio de la radio, en Zurich. A lo largo de estas páginas el lector podrá participar con nosotros, desde lejos, de las visitas y conversaciones a las que ese gran viejo que fue Fromm tuvo la amabilidad de invitarnos.

Aparte de algunos escritos tempranos compuestos en un maticado alemán académico, en este país sólo conocemos a Fromm como un autor al que hay que leer en traducciones del inglés. Con estos textos radiales, sin embargo, volvió otra

vez, a su lengua materna, que al no haber de por medio un texto escrito, produce un efecto de sorprendente inmediatez. Como dice Matthias Claudius, la lengua escrita es un infame embudo en el cual el vino se vuelve agua. También Fromm prefería la palabra hablada, dirigirse a alguien, hablar a alguien. Aquí la tenemos. Y quien lo conoció, al leerlo lo oye.

Lo vi por primera vez en el año 1970. Nos encontramos, como ocurrió después con frecuencia, en el Hotel Storchen de Zurich. Tenía en cada lugar su hotel preferido. Era impensable que se dejara arrebatar el rol de anfitrión. Conversamos sobre el ciclo de conferencias acerca de abundancia y saciedad que él tenía que grabar para nosotros al día siguiente en la radio de esa ciudad. Se sentó frente a mí con esa expresión tan atenta característica de él, sin preocuparse para nada por el ruidoso entorno, y me explicó su idea. Cuando concluyó, yo pensé: con que era esto. Pero no: aún me faltaba el resto. Me pidió que formulara objeciones y, ante todo, solicitó informaciones acerca de los probables oyentes. Con insistencia y mediante sus preguntas, que lo mostraban como un preciso conocedor de la situación alemana, deseaba aproximarse a quienes recibirían su mensaje. Cuidarse del exceso chocante, pero sin caer en la complacencia: ésa era su divisa. Llegó cuidadosamente preparado. Traía consigo una alarmante y voluminosa pila de apuntes y esbozos, y los iba acrecentando sin cesar durante nuestra charla. Sin embargo, a la mañana siguiente apareció sin su lastre. Le pregunté por su portafolios; sacudió divertido la cabeza. Fuimos a la radio. Se ubicó sin rodeos ante el micrófono y habló con soltura veintinueve minutos exactos, repetidos seis veces. Su única condición era mi presencia. Necesitaba alguien enfrente, un representante del auditorio anónimo al que pudiera dirigirse. Raramente tenemos la suerte de lograr en radio una expresión tan libre y a la vez tan concentrada.

Mientras Erich Fromm trataba su tema y me llevaba consigo

en los largos paseos socráticos de su pensamiento observé que algo sucedía en el Estudio, del otro lado de la mampara de vidrio. Aunque Fromm era entonces entre nosotros poco menos que un desconocido, se había comentado en la radio de Zurich que aquí había algo que oír. Se reunieron colaboradores de todos los sectores —técnicos, secretarias, el portero y hasta colegas de la sala de redacción—, que en apretado grupo escucharon con gran atención. Yo le adjudico a la radio sólo escasa capacidad para transmitir el diálogo; no hay que sobrecargarla ni forzarla, sino que se debe descubrir el estilo de expresión indirecta que le es propio. Pero Fromm constituyó la excepción a la regla. Enfrentó con sorprendente indiferencia lo que podía haber de intimidatorio en el aparato instrumental y se limitó simplemente a rodear los obstáculos que le oponía el medio. ¿Cómo sucedió esto? Es que Fromm pensaba discursivamente. El interlocutor no era una especie de trampa, sino que estaba presente en su pensamiento como una realidad desde el comienzo, junto con sus respuestas. Fromm podía oír mientras hablaba: precisamente era tan bueno como hablante porque era tan bueno como oyente.

Y en ese momento, en la radio de Zurich, se me hizo claro que los libros de Erich Fromm —que en los Estados Unidos hacia cuatro decenios que figuraban en las listas de *best-sellers*—, también entre nosotros comenzarían pronto a salir de la penumbra y tendrían una continua y amplia difusión. Hacía ya algún tiempo que disponíamos en alemán de alrededor de una docena de escritos suyos: publicados aquí y allá y en parte en traducciones defectuosas. Pienso que tenía que venir Fromm en persona para poner fin a ese largo sueño, esto es singular, pero quizás se aclare así: en este caso el escritor y el hombre eran una y la misma persona. Uno interpretaba al otro. Su voz era el cuerpo de su lenguaje. Fromm se crió en una tradición fundamentalmente oral, la judía. Todas sus obras son incansables variaciones sobre un mismo tema:

plenas de réplicas y repeticiones, de profundizaciones agudas y penetrantes, de cursos siempre nuevos que nos mueven a la reflexión. En muy pocos escritores científicos encontramos tanta redundancia como en él. La falta de profusión en él habría sido pobreza. Me produce un renovado asombro la abundancia con que me salen al paso en sus libros impulsos, estímulos, intuiciones, explicaciones, clara evidencia de que uno va percibiendo con nitidez lo que antes estaba confuso.

Fromm se complacía en relatar cuentos, como respuesta a preguntas o para resolver problemas peliagudos. Por ejemplo, el de un hombre que recorrió un largo camino para visitar a un maestro jasídico y, cuando le preguntaron si se había tomado toda esa molestia para recibir las enseñanzas del maestro, respondió: «Oh, no, sólo quería ver cómo se ata los zapatos». Al visitar a Erich Fromm he recordado siempre esta pequeña historia, que quiere significar que un gesto expresa más a veces que el aparato erudito, y además debe tomarse en el sentido de que la inteligencia más fulmínea no sirve de nada cuando el que la posee no es el individuo indicado. Uno se alejaba de él distinto de como había llegado: un poco más alentado, con la cabeza más clara, con un poco menos de respeto por las obligaciones que nos coercionan o nos predisponen al fatalismo.

No era su sabiduría lo que constituía su atractivo, sino la interpenetración de doctrina y vida, y de vida y doctrina. La vida consiste en volver a nacer continuamente. Pero la tragedia es, escribe Fromm, que la mayoría de nosotros morimos antes de haber comenzado a vivir. Sobre tales perspectivas no se puede construir ningún sistema. Se requieren continuamente nuevos agregados. Fromm no quería alumnos ni ser jefe de una escuela. Un hombre inspirado como él se entregaba para no ser tomado. Con respecto a la capacidad para el pensamiento abstracto, aceptaba complacido que en él constituía un relativo déficit. No podía en absoluto filosofar sino *in concre-*

to.

En las primeras horas de la noche del 5 de enero de 1974 la Radio Sur de Alemania irradió la charla autobiográfica titulada «En nombre de la vida». Con toda tranquilidad, a lo largo de dos horas, Erich Fromm comunicó muchas cosas que sin ese texto no habrían quedado documentadas. Una actriz que en esa época participaba en la representación del *Natán* de Lessing en Stuttgart, llegó del teatro, puso la radio, oyó el programa y, pese a la hora llamó a mi casa para comunicar en seguida cómo lo había vivido: ¡de un Natán al otro!

Fromm no era un mago, Fromm no era un maestro, era un Natán. Su talento, de conceder al corazón derecho de diálogo en el pensamiento, es lo que antes se habria designado con el nombre de «sabiduría».

Hans Jürgen Schultz

I

ABUNDANCIA Y SACIEDAD EN LA SOCIEDAD ACTUAL

1

EL HOMBRE PASIVO

Al abordar el tema «abundancia y saciedad», me parece oportuno comenzar formulando una observación sobre el sentido de ambas palabras. Y ello no sólo en este caso, sino también en general. Cuando se comprende el significado, el sentido auténtico de una palabra, es frecuente que ya se entiendan mejor ciertos problemas designados con esta palabra — precisamente a partir del significado de ese término y de su historia—.

Examinemos ambas palabras. Una de ellas tiene un doble sentido. Uno positivo —pues «abundancia» designa lo que excede lo absolutamente necesario: lo sobreabundante—. Quizás se piense en la representación bíblica de la «tierra en la que fluye leche y miel». O en cuanto queremos describir una buena reunión, una fiesta en la que hay en abundancia vino y todo lo que uno pueda desear. En ese caso nos referi-

mos a algo muy placentero, en que no hay ninguna escasez, no falta nada, no se cuida que alguien coma demasiado. Ésta es la abundancia agradable, la superabundancia.

Pero «abundancia» puede tener también un significado negativo, y es el que se expresa con la palabra «superabundante», en el sentido de carente de objeto y derrochado. Cuando le decimos a un hombre: «Aquí estás totalmente demás», queremos decirle: «Mejor que te esfumes», y no: «Qué bueno que estés aquí» —como ocurre, por ejemplo, cuando hablamos de vino en abundancia—. Por lo tanto, la abundancia puede ser sobreabundancia o puede ser superfluidad, y debemos preguntarnos en qué sentido hablamos aquí de abundancia.

Ahora una palabra sobre la «saciedad» o «disgusto». En alemán «disgusto» (Verdruss) proviene del verbo «disgustar» (verdriessen), y esta palabra significa en alto alemán medio: «provocar fastidio, aburrimiento», y en gótico, por ejemplo, significa incluso: «provocar asco, repugnancia». Por consiguiente, «disgusto» es lo que se siente respecto de algo que provoca fastidio, asco y enojo. En francés tenemos una significación más de la palabra «fastidio»: el término *ennui* viene del latín *innodiare*, que significa «sentir odio hacia alguien o algo».

Ya podemos preguntarnos si el lenguaje no está señalándonos que la abundancia superflua lleva al fastidio, al asco y al odio. Luego tendríamos que preguntarnos: ¿Vivimos en la abundancia? —al decir «vivimos» me refiero a la sociedad industrial contemporánea, tal como se ha desarrollado en los Estados Unidos, Canadá y Europa occidental—. ¿Vivimos en la abundancia? ¿Quién vive en la abundancia en nuestra sociedad, y de qué clase de abundancia se trata, de sobreabundancia o de abundancia superflua —digámoslo en términos muy simples: de buena abundancia o de mala abundancia—?

¿Nuestra abundancia lleva a la saciedad? ¿La abundancia debe llevar a la saciedad?

Y ¿qué aspecto tiene entonces la abundancia buena en que rebosamos de bienes, la que no lleva a la saciedad? El objeto de la presente conferencia es debatir estas cuestiones.

Permítaseme, ante todo, formular una observación preliminar de índole psicológica. Como soy psicoanalista, en el curso de nuestra argumentación hablaremos reiteradamente de problemas psicológicos, y por ello querría advertir a los oyentes que parto de un determinado punto de vista, el de la psicología profunda o psicología analítica —términos que significan aproximadamente lo mismo—. Y querría mencionar brevemente lo que muchos conocen: hay dos caminos, dos posibilidades, de estudiar el problema del hombre desde el punto de vista psicológico. La psicología académica estudia actualmente al hombre ubicándose en general en el punto de vista de la investigación de la conducta, o —como también se dice— en el del Conductismo. Esto quiere decir que sólo se estudia lo que se puede ver y observar inmediatamente, lo que es directamente visible, y por lo tanto también medible y pesable, pues lo que no se puede ver y observar de un modo inmediato, no se puede naturalmente medir ni pesar, al menos con la suficiente exactitud.

El método de la psicología profunda, el método psicoanalítico, procede de otra manera. Se propone otro fin. Investiga una conducta, un comportamiento, no simplemente desde el punto de vista de lo que se puede ver. Pregunta más bien por la calidad de ese comportamiento, por la motivación subyacente del comportamiento. Daré un par de pequeños ejemplos. Podemos decir: un hombre sonrío. Éste es un modo de comportamiento que se puede fotografiar, describir desde el punto de vista muscular, etcétera. Pero sabemos que existe una diferencia entre la sonrisa de una vendedora de tienda, la

de un hombre que es nuestro enemigo pero quiere ocultar su enemistad, y la de un amigo que se alegra de vernos. Sabemos que hay diferencia entre muchos centenares de maneras de sonreír, que provienen de distintos motivos anímicos: esto vale para toda sonrisa, pero lo que ésta expresa puede ser algo totalmente opuesto, que ningún aparato puede medir ni siquiera percibir, pues sólo puede hacerlo alguien que no es ningún aparato, y somos nosotros mismos. Nosotros realizamos nuestras observaciones no sólo con el cerebro, sino también —para decirlo de un modo un poco anticuado—, con el corazón. Captamos con toda nuestra persona lo que ocurre en ese caso, y tenemos una idea acerca de la clase de sonrisa de que se trata, y si no la tenemos, sufrimos naturalmente muchas desilusiones en nuestra vida.

O tomemos una descripción totalmente distinta de un comportamiento: un hombre come. Está perfectamente claro, come. Pero ¿cómo come? Uno devora. Otro lo hace de modo que se puede percibir que es muy puntilloso y adjudica mucha importancia a que todo marche en perfecto orden y el plato quede totalmente vacío. Y el siguiente come sin afanarse, sin avidez; siente gusto; come con sencillez, y le aprovecha.

O tomemos otro ejemplo: un hombre grita y se va poniendo todo rojo. Entonces decimos: está encolerizado. Seguro que está encolerizado. Luego lo observamos con un poco más de atención y nos preguntamos qué le ocurre a este hombre (quizás lo conocemos), y de repente observamos: claro, está asustado, tiene mucho miedo y su cólera es sólo una reacción ante el temor que siente. Y luego observamos quizás la cosa un poco más profundamente y afirmamos: éste es un hombre que se considera a sí mismo desamparado e impotente, que experimenta temor ante todas las cosas, ante la vida entera. Hemos hecho así tres observaciones: que el hombre está encolerizado, que tiene miedo, y que experimenta una profunda sensa-

ción de desamparo. Estas tres observaciones son correctas, pero se refieren a estratos distintos de su estructura. La observación referente al sentimiento de impotencia es la que describe con mayor profundidad lo que le ocurre a este hombre, y la que sólo registra la presencia de cólera, es la más superficial. Esto quiere decir que cuando también nosotros nos encolerizamos y sólo vemos en quien está frente a nosotros a un hombre encolerizado, se nos escapa lo esencial. En cambio, cuando por detrás de la fachada del hombre encolerizado y atemorizado vemos al que se siente impotente, entonces nos aproximamos a él de otra manera, y puede ocurrir que su cólera se calme, al no sentirse ya amenazado.

Desde el punto de vista del psicoanálisis, en todo el proceso que hemos descripto no nos interesa en primera línea, y por cierto no exclusivamente, averiguar cómo se comporta un hombre desde un enfoque totalmente exterior, sino qué motivos, qué intenciones tiene, y si éstos son conscientes o inconscientes. Preguntamos por la calidad de su comportamiento. Un colega mío —Theodor Reik— acuñó en una oportunidad, esta frase: «El analista oye con la tercera oreja». Esto es totalmente correcto. O también se podría decir, con un giro expresivo ya antiguo: el analista lee entre líneas. No ve sólo lo que se le ofrece directamente, sino que en lo ofrecido y observable ve algo más, algo del núcleo de la personalidad que está actuando en ese caso y cuyas conductas constituyen sólo una de sus expresiones, una manifestación, siempre teñida, sin embargo, por la personalidad total. No hay ningún acto del comportamiento que no sea un gesto de lo más específico del hombre, y por eso nunca hay en última instancia dos actos de comportamiento que sean idénticos, como no hay dos hombres que sean idénticos. Uno puede parecerse a otro, sentirse muy cercano a otro, pero nunca los dos son lo mismo. No hay nunca dos hombres que levanten la mano exactamente de la misma manera, que caminen de la misma

manera, que muevan la cabeza de la misma manera. Por este motivo podemos reconocer muchas veces a un hombre con sólo verlo caminar, aunque no le veamos la cara. El modo de andar es tan característico de un hombre como su rostro, y en ocasiones aun más: en efecto, el rostro puede cambiarlo, pero eso es mucho más difícil en el caso de la marcha. Con el rostro se puede mentir, ésa es la peculiaridad del hombre, que le da ventaja sobre el animal. Mentir con el andar es mucho más difícil, aunque también eso se puede aprender.

Luego de estas observaciones preliminares, querría referirme ahora al consumir como un problema psicológico, o mejor dicho, como un problema psicopatológico. Surge la pregunta: ¿qué significa eso? Consumir, eso tenemos que hacerlo todos. Cada hombre debe comer y beber, tener vestidos, una vivienda, en suma, necesita y gasta muchas cosas, y eso se llama «consumir». Entonces, ¿en qué sentido puede verse en ello un problema psicológico? Es sólo la naturaleza de las cosas: para vivir se debe consumir. Pero aquí ya estoy en el punto esencial: un consumir y otro consumir no son lo mismo. Hay un consumir que es compulsivo y producto de la avidez. Se trata de una tendencia a comer cada vez más, a comprar cada vez más, a poseer cada vez más, a utilizar cada vez más cosas.

Quizás se objete: ¿no es eso normal? En última instancia a todos nos gusta ampliar y aumentar lo que tenemos. El problema consiste, a lo sumo, en que uno no tiene suficiente dinero, y no en que haya algo incorrecto en el deseo de ampliar y aumentar sus posesiones... Comprendo muy bien que la mayoría de la gente piensa así. Pero querría mostrar con un ejemplo que la cosa no es tan simple. Aludo a un ejemplo del que seguramente todo el mundo ya ha oído hablar, de un mal que ojalá afectara al menor número posible de personas. Tomemos el caso de un hombre que padece de obesidad, que simplemente está excedido de peso. Eso puede obedecer a desequilibrios endocrinos, pero los excluimos en nuestro

ejemplo. A menudo el hecho se debe sencillamente a que come demasiado. Pica un poco aquí, otro poco allá, sobre todo golosinas, continuamente se regodea con algo. Y cuando lo observamos más atentamente, comprobamos que no sólo come ininterrumpidamente, sino que una avidez lo impulsa a ello. Tiene que comer, no puede dejar de hacerlo, tal como a muchas personas les es imposible dejar de fumar. Y sabemos que hay hombres que al dejar de fumar comienzan de repente a comer más. Y nos disculpamos entonces con la aclaración de que también se engorda cuando se deja de fumar. Ésa es una de las más perfectas racionalizaciones para no tener que abandonar el cigarrillo. ¿Por qué? Porque se expresa la misma avidez de llevarse algo a la boca, de tragar algo, tanto en el acto de comer como en el de fumar o beber, o también en el de comprar cosas.

Si un hombre que come, bebe y fuma ávida y compulsivamente, sigue la advertencia de su médico, de que no siga haciéndolo si no quiere morir de un ataque cardíaco, es posible observar en general que se vuelve repentinamente angustiado, inseguro, nervioso, deprimido. Se observa entonces una curiosa circunstancia: el no comer, el no beber, el no fumar, pueden provocar angustia. Hay hombres que comen o compran no por comer o comprar, sino para reprimir su estado de ánimo angustiado o deprimido. Aumentan su consumo para poder escapar a esa desagradable vivencia. El consumo les ofrece la curación, y de hecho se relaja un poco la disposición básica depresiva o angustiada cuando se satisface la avidez. La mayoría de nosotros podemos confirmar que cuando nos sentimos angustiados o deprimidos, recurrimos con facilidad a la refrigeradora y aun sin especial apetito comemos o bebemos algo y con eso aparentemente nos aplacamos. En otras palabras: el comer y beber pueden asumir con frecuencia la función de una droga, de una píldora tranquilizante, tanto más agradable porque además eso tiene buen gusto.

El hombre deprimido siente dentro de sí una especie de vacío, como si estuviera tullido, como si le faltara algo para la actividad, como si no pudiera moverse correctamente por carencia de algo que lo mueva. Entonces, cuando incorpora algo, puede evitar por un rato el sentimiento de vacío, de invalidez, de debilidad, y siente: pero soy alguien, tengo algo, no soy una nada. Uno se llena de cosas para desplazar el vacío interno. Eso es el hombre pasivo, que sospecha que él es poco, y que borra esa sospecha mientras consume y se vuelve *homo consumens*.

Acabo de utilizar el concepto de «hombre pasivo», y se me preguntará qué entiendo con tal denominación. ¿Qué es la pasividad, qué es la actividad? Debo abordar, ante todo, el concepto moderno de pasividad y actividad, que todos conocemos muy bien. La concepción popular supone que actividad es todo hacer dirigido a un fin y que requiere energía, y por consiguiente tanto el trabajo corporal como el espiritual o, por ejemplo, el deporte, que en general se entiende como algo que sirve a la salud corporal, o que contribuye al prestigio del propio país, o le da a uno fama y dinero. Lo que suele impulsar a la práctica del deporte no es el goce del ejercicio mismo, sino un determinado efecto que con él se logra. Activo es el que se esfuerza. En los Estados Unidos se dice: él está *busy*. Y *busy* y *business* son la misma palabra.

Y según esta concepción, ¿cuándo se dice que alguien es pasivo? Bueno, cuando no se produce utilidad visible, cuando no se puede descubrir ningún resultado. Daré un ejemplo deliberadamente simple: ahí está un hombre que mira el paisaje, sólo eso, por cinco minutos, media hora o toda una hora, no hace nada, meramente contempla. Puesto que ni siquiera toma fotografías, sino que está tranquilamente sumido en lo que sus ojos perciben, se lo considerará quizás raro y en todo caso no se considerará como una «actividad» su actitud contemplativa. O consideremos el caso de un hombre (aunque eso no

se ve a menudo en nuestra cultura occidental) que medita, que intenta volverse consciente de sí mismo, de sus propios sentimientos, de sus estados de ánimo, de su condición interna. Cuando ese hombre medita sistemáticamente, eso puede durar horas. El entorno, que no entiende nada de lo que pasa, lo considerará un hombre pasivo. No hace nada. Quizás sólo está desalojando de su cabeza todos los pensamientos, se concentra en no pensar en nada, sólo en ser. Puede que a la mayoría de la gente esto le parezca extraño. Basta con probar sólo dos minutos para darse cuenta de qué difícil resulta esto, cómo a uno siempre le pasa algo por la cabeza, cómo pensamos en todo lo imaginable, en general en cosas sin importancia, a las que en todo caso no podemos sustraernos porque resulta apenas soportable quedarse sentado y dejar de pensar.

Para las grandes culturas de India y China esta clase de meditación tiene una importancia vital. Es lamentable que entre nosotros no sea así, porque creemos ambiciosamente que siempre debemos hacer algo que tenga un fin, con lo que se logre algo, de lo que resulte algo. Pero si dejamos de lado la finalidad e intentamos concentrarnos y practicamos pacientemente este ejercicio, podremos comprobar quizás que esa no-actividad nos resulta muy gratificante.

Sólo querría insistir entonces en que en nuestro uso actual del lenguaje entendemos por actividad un hacer que produce un efecto visible, mientras que la pasividad parece carente de fin, es una actitud en la que no se observa ningún gasto de energía. El que valoremos de esta manera la actividad y la pasividad depende del problema del consumir: cuando consumimos «abundancia mala», nuestra actividad aparente es, en última instancia, pasividad. ¿Qué forma de actividad creadora, de «abundancia buena», de plenitud, de resistencia, sería concebible, para dejar de ser nada más que meros consumidores?

EL HASTÍO CONTEMPORÁNEO

Reflexionemos ahora un poco sobre la concepción clásica de la actividad y pasividad tal como la encontramos en Aristóteles, en Spinoza, en Goethe, en Marx o en muchos otros pensadores occidentales de los últimos dos milenios. En ellos la *actividad* se entiende como algo que da expresión a las fuerzas ínsitas en el hombre, que da vida, que ayuda a la eclosión tanto de las capacidades corporales como de las afectivas, tanto de las intelectuales como de las artísticas. Cuando hablo de fuerzas ínsitas en el hombre, muchas personas quizás no lo entiendan del todo, pues lo común es que existan fuerzas, energías, en las máquinas, pero no en los hombres. Y en la medida en que el hombre dispone de fuerzas, éstas sirven sobre todo a la finalidad de inventar y manejar máquinas. Va aumentando nuestro asombro ante la potencia de las máquinas, a la vez que disminuye nuestra percepción de las maravillosas fuerzas que residen en el hombre. La frase del poeta griego en la *Antígona*: «Hay muchas cosas asombrosas en el mundo, pero nada es más asombroso que el hombre», ya no tiene para nosotros auténtica significación. El cohete lunar nos parece con frecuencia mucho más asombroso que el pequeño hombre, y en cierta manera creemos que con nuestros inventos modernos hemos creado cosas mucho más maravillosas que Dios cuando creó al hombre.

Debemos cambiar de perspectiva cuando dirigimos nuestro interés a la conciencia y al despliegue de aquellas múltiples fuerzas que existen en potencia en el hombre. Lo que está dado en el hombre y espera realizarse es no sólo la capacidad

de hablar y de pensar, sino también el lograr una comprensión cada vez mayor, el desarrollar una progresiva madurez, la fuerza del amor o de la expresión artística. La actividad, el ser activo en el sentido de los autores que he mencionado, es justamente eso, el desarrollo, la manifestación de esas fuerzas propias del hombre, que en general permanecen ocultas o reprimidas.

Incluiré aquí una cita de Karl Marx. En verdad, veremos en seguida que se trata de un Marx totalmente distinto del que se nos presenta en la universidad, en los periódicos o en la propaganda, tanto de izquierda como de derecha. Tomo la cita de los *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (Manuscritos económico-filosóficos) (MEGA, I, 3, pág. 149): «Si presuponemos al hombre como hombre y a su conducta respecto del mundo como una conducta humana, sólo podremos cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc... Si queremos influir sobre otros hombres, debemos ser hombres que actuamos sobre los demás de una manera realmente estimulante y promocionante. Todas nuestras conductas respecto del hombre —y de la Naturaleza— deben ser una manifestación cabal, correspondiente al objeto perseguido, de nuestra vida real individual. Si amamos sin suscitar un amor que nos corresponda, es decir, si nuestro amor como tal no produce un correspondiente amor, si mediante nuestra exteriorización vital como hombres amantes no nos volvemos hombres amados, ese amor es impotente, es una desgracia».

Vemos que Marx habla aquí del amor como una actividad. El hombre contemporáneo no piensa realmente que con el amor crea algo. Sólo le preocupa en general y casi exclusivamente ser amado, no poder amar él mismo y, por lo tanto producir con su amor el amor de los demás y dar así a luz en el mundo algo nuevo, no existente con anterioridad. Por ello opina que ser amado es una gran casualidad, o que se lo logra comprando todo lo posible, lo que lleva presuntamente a obtener el

amor de los demás —desde el dentífrico correcto hasta un traje elegante o el automóvil más caro—. Ahora bien, lo que pasa con el dentífrico o el traje no lo sé muy bien, pero es lamentablemente un hecho que muchos hombres son amados debido al magnífico automóvil que poseen. Debemos añadir que también hay muchos hombres que se interesan más por el auto que por su mujer. Y entonces todo vuelve aparentemente a estar en orden —salvo que ambos en poco tiempo llegan a hastiarse e inclusive a odiarse, porque se han engañado mutuamente o se sienten defraudados—. Creían ser amados, mientras que en realidad mantenían una ficción pero no practicaban ningún amor activo.

Igualmente, se entiende por *pasividad* en el sentido clásico, no que alguien esté sentado ahí, reflexione, medite o contemple la Naturaleza, sino el mero reaccionar a algo o el mero ser impulsado.

El mero reaccionar: no hay que olvidar que en la mayoría de los casos somos activos en el sentido de que reaccionamos ante estímulos, excitaciones, situaciones, que habitualmente nos exigen hacer algo al recibir la correspondiente señal. El perro de Pavlov reacciona mostrando apetito cuando oye la campana que en una oportunidad asoció con el alimento. Luego, cuando come de su escudilla está naturalmente muy «activo». Pero esta actividad no es sino una reacción a un estímulo. El animal funciona como una máquina. La actual psicología del comportamiento se ocupa precisamente de este proceso: el hombre es un ser que reacciona, si se lo somete a un estímulo se sigue de inmediato una reacción. Esto se puede hacer con ratas, ratones, monos, hombres, y hasta con gatos, aunque eso resulta un poco más difícil. En el caso de los hombres, es lamentablemente muy sencillo. Se cree que todo comportamiento humano se basa en gran medida en el principio de la recompensa y el castigo. Recompensar y castigar constituyen los dos grandes estímulos, y se espera que el

hombre se comporte a este respecto como cualquier animal, en tanto tenderá a hacer aquello por lo que recibe elogios, y a no hacer lo que puede acarrearle un castigo. Ni siquiera es necesario que el castigo sea efectivo, bastará con la amenaza misma. Aunque es necesario que en algún caso se castigue en forma ejemplar a un par de hombres, de modo que la amenaza no parezca totalmente vacía.

Y ahora el ser impulsado: observemos a un borracho. Generalmente se muestra muy «activo», grita y gesticula. O pensemos en un hombre en el estado psicótico que se llama manía. Tal hombre es superactivo, se cree capaz de ayudar al mundo, pronuncia discursos, telegrafía, se preocupa por mantener una incesante actividad. Ofrece la imagen de una monstruosa actividad. Pero sabemos que el motor de tal actividad reside en un caso en el alcohol y en el otro, el del enfermo maniaco, en algún desorden electroquímico de su cerebro. Sin embargo, sus manifestaciones externas son de una extrema actividad.

La «actividad» como mera reacción a un estímulo o como ser impulsado, en la forma de una pasión, es en el fondo una pasividad, pese a todo el ajetreo que lleve consigo. La palabra pasión se relaciona con «padecer». Cuando se habla de un hombre muy apasionado, estamos utilizando una expresión muy contradictoria. Schleiermacher dijo una vez: «Los celos son una pasión, pues se busca con afán lo que produce sufrimiento». Esto vale no sólo respecto de los celos, sino de toda pasión por la que el hombre se sienta impulsado: la búsqueda de honores, de dinero, de poder, de alimentos para ingerir. Todas las búsquedas son pasiones que producen sufrimientos. Son pasividades. La palabra latina «*passio*» coincide con nuestra palabra «pasión». Nuestro uso actual es, en este punto, un poco confuso, porque con la palabra pasión se entienden cosas totalmente distintas. Pero aquí no quiero profundizar este punto.

Si observamos la actividad del hombre que meramente reacciona o es impulsado a actuar, es decir, del hombre pasivo en el sentido clásico, vemos que su reacción nunca produce algo nuevo. Es mera rutina. La reacción vuelve a realizar siempre lo mismo: al mismo estímulo sigue la misma reacción. Sabemos perfectamente lo que pasará. Todo es calculable. En este caso no hay ninguna individualidad, no se despliegan potencias, todo parece programado: a un mismo estímulo corresponde un mismo efecto. Sucede lo que se observa en las ratas en el laboratorio de psicología animal. También en la psicología del comportamiento, que considera fundamentalmente al hombre como un mecanismo, rige el principio de que éste reacciona a determinados estímulos con determinadas respuestas. Comprender este proceso, investigarlo y derivar de él recetas, eso se llama ciencia. Quizás eso sea ciencia, ¡pero humana, no! En efecto, el hombre viviente no reacciona nunca de la misma manera. A cada momento es otro hombre. Aunque jamás sea totalmente otro, en todo caso nunca es el mismo. Heráclito lo expresó así «Es imposible entrar dos veces al mismo río». Lo cual equivale a: «Todo fluye». Yo diría: la psicología del comportamiento puede ser una ciencia, pero no es ninguna ciencia del hombre alienado con métodos alienados, realizada por investigadores alienados. Está por cierto en condiciones de poner de relieve ciertos aspectos del hombre, pero justamente lo vivo, lo específicamente humano, ni lo roza.

Querría presentar un ejemplo respecto de la diferencia entre actividad y pasividad. Ha desempeñado un gran papel en la psicología industrial norteamericana. El profesor Elton Mayo realizó el siguiente experimento cuando la Western Electric Company le solicitó que averiguara cómo se podía mejorar la productividad de obreras, por lo demás no calificadas, en los talleres Hawthorne de Chicago. Se pensaba entonces que quizás trabajarían mejor si se les daban diez minutos libres por la

mañana y quizás otros diez minutos como descanso para el café, etcétera. Esas operarías no calificadas debían realizar una tarea que era muy monótona: devanar bobinas. Eso no requiere ningún arte, ningún esfuerzo, es lo más pasivo y monótono que se pueda imaginar. Entonces Elton Mayo les explicó su experimento y estableció al comienzo la pausa para el café a medianoche. En seguida resultó un aumento de la productividad. Eso era espléndido, porque se demostraba qué bien funcionaba el método. Luego agregó la pausa de la mañana, y volvió a aumentar la productividad. Otras ventajas concedidas produjeron también una mayor productividad, de modo que los cálculos resultaron exactos.

Un profesor común habría terminado en este punto y habría aconsejado a los directivos de la Western Electric Company que obtuvieran una mayor productividad mediante la concesión de un tiempo de descanso de veinte minutos. Elton Mayo, que era un hombre muy ingenioso, procedió de otra manera. Se había preguntado qué ocurriría si suprimía el beneficio concedido. Entonces comenzó por eliminar la pausa para el café —y prosiguió el aumento de productividad—. Luego suprimió la pausa matutina —prosiguió el aumento de productividad—. Y así sucesivamente. Quizás en este punto algunos eruditos profesores afirmarían encogiéndose de hombros: «Claro, lo que se ve es que el experimento no es concluyente...». Pero en nuestro caso surge en seguida esta reflexión: quizás las operarías no calificadas sintieron interés, por primera vez en su vida, en lo que hacían en la fábrica. El trabajo de bobinar siguió siendo tedioso y monótono como siempre, pero durante el experimento cayeron en la cuenta —y así lo sentían— de que estaban contribuyendo en algo que era significativo no sólo para la ganancia del empresario anónimo, sino para todos los trabajadores. Mayo pudo probar que lo que aumentó la productividad del trabajo fue este inesperado interés, el hecho de ser tenido en cuenta, y no, por ejem-

plo, las pausas matutinas o vespertinas. Esto fue causa y estímulo para llegar a un nuevo enfoque: que el motivo de la productividad residía más en el *interés* en el trabajo mismo que en las pausas, en las expectativas de aumento salarial y de condiciones de trabajo más favorables. Volveré sobre este punto más adelante. Sólo quería destacar aquí la diferencia tajante que existe entre actividad y pasividad. Mientras las operarias no tenían ningún interés, se mostraron pasivas. En el momento en que se las hizo participar en el experimento, despertó en ellas un sentimiento de colaboración, se volvieron activas y cambiaron fundamentalmente de actitud.

Tomemos ahora otro caso, mucho más simple. Pensemos en un turista que llega a algún lugar —naturalmente con una cámara fotográfica en la mano— y ve delante de sí una montaña, el mar, un castillo o una exhibición. Pero no los ve en verdad en forma directa, sino que los percibe de entrada teniendo en vista la foto que va a tomar. La realidad importante para él es la retenida y poseída, no la situada ante él. El segundo paso, la imagen, viene del primero, del ver mismo. Si tiene la imagen en el bolsillo la puede mostrar a sus amigos, como si él mismo hubiera creado ese trozo de mundo que ha captado, o puede acordarse diez años más tarde de dónde estaba entonces, etcétera. Como quiera que sea, la foto, es decir, la percepción artística, ha pasado a ocupar el lugar de la percepción original. Hay muchos turistas que nunca empiezan por mirar; agarran en seguida la cámara, mientras que el buen fotógrafo acoge primero en sí mismo lo que luego capta con la cámara y, por ende comienza poniéndose en relación con lo que luego fotografía. Este acto previo de ver es algo activo. Esta diferencia no se puede medir experimentalmente. Pero quizás la percibamos en la expresión del rostro: uno se alegra de haber visto algo hermoso. Luego puede fotografiarlo, o quizás no. Hay también (por cierto pocos) hombres que prescindan de las fotos, porque la imagen arruina el recuerdo.

Con ayuda de la imagen uno no ve nada más que un recuerdo. Pero si intentamos recordar un paisaje sin valernos de imagen alguna, éste revivirá en nosotros. El paisaje vuelve a presentarse, hasta que lo tenemos tan vivo ante nosotros como es en realidad. No es simplemente un recuerdo que vuelve otra vez, como cuando alguien recuerda verbalizando. Nosotros mismos creamos de nuevo el paisaje, nosotros mismos producimos esa impresión. Esta clase de actividad refresca, expande y fortalece la energía vital, mientras que toda pasividad desanima y deprime, y en algunos casos hasta llena de odio a quien la experimenta.

Pensemos en una reunión social a la que hemos sido invitados. Sabemos exactamente lo que dirá ésta o aquella persona, lo que contestaremos nosotros, y lo que replicarán ellos. Lo que cada uno dice está claramente regulado, como en el mundo de las máquinas. Todos tienen su opinión, su modo de ver. No pasa nada, y cuando volvemos a casa sentimos, en lo más profundo de nosotros, un cansancio mortal. Pese a ello, mientras estábamos en la reunión producíamos una aparente impresión de alegría y actividad: nuestro lenguaje era similar al de nuestro vecino, y quizás hasta nos hayamos sentido estimulados; pero se trataba sin embargo de una relación de total pasividad, en tanto mi interlocutor y yo aparecíamos siempre vinculados en forma de estímulo y reacción, sin que surgiera nada nuevo, sino siempre el mismo disco gastado y agotado: puro hastío.

Ahora bien, es un hecho notable en nuestra cultura que los hombres no se aprecien suficientemente o, digamos más bien, no estén suficientemente conscientes de cuán penoso es el hastío. Cuando alguien se encuentra aislado, e incluso cuando por algún motivo no sabe qué hacer con su vida, si no tiene en sí los medios para hacer algo vital, para producir algo o para recobrase, sentirá el hastío como un peso, como una carga, como una parálisis que él no podrá aclarar por sí solo.

El hastío es una de las peores torturas. Es un mal muy actual y que se va propagando. El hombre víctima del hastío, sin medios para defenderse de él, se siente como un ser muy deprimido. Se podría muy bien preguntar: ¿por qué la mayoría de los hombres no nota eso, la clase de mal que es el hastío, cuán penoso es? Me parece que la respuesta es simple: en la actualidad producimos muchas cosas que se pueden obtener y con cuya ayuda logramos eludir el hastío. Se ingieren píldoras tranquilizantes, o se bebe, o se va de un cóctel a otro o se pelea con el cónyuge o uno se distrae con los medios masivos o se entrega a actividades sexuales, todo con el fin de ocultar el hastío. Muchas de nuestras actividades son intentos destinados a impedir que el hastío llegue al nivel de la conciencia. Pero no olvidemos la desagradable sensación que tenemos con frecuencia cuando hemos visto una película estúpida o por cualquier otro motivo hemos tenido que reprimir nuestro hastío, el malestar que sentimos al notar que eso era en verdad mortalmente aburrido, y que no hemos utilizado nuestro tiempo, sino que lo hemos matado. Es extraordinario lo que ocurre en nuestra cultura: hacemos de todo para no perder tiempo, para ahorrarlo, y cuando hemos logrado salvarlo o ahorrarlo lo matamos, porque no sabemos qué hacer con él.

3

LAS NECESIDADES DE PRODUCCIÓN

Es opinión ampliamente difundida —no sólo entre los legos, sino también entre muchos científicos— que el hombre es una máquina que funciona según determinadas exigencias fisiológicas. Siente hambre y sed, la necesidad de dormir, de satisfacer su impulso sexual, y muchas otras. Esas necesidades fisiológicas o biológicas deben satisfacerse, porque de no hacerlo el hombre se vuelve neurótico, o, por ejemplo en el caso del hambre, muere. Pero si se las satisface todo está aparentemente en orden. Sin embargo, resulta que esto no es exacto. Puede ocurrir que se satisfagan todas las necesidades fisiológicas y biológicas y que, pese a ello, el hombre no esté satisfecho y por lo tanto no se sienta en paz consigo mismo, sino que quizás se encuentre íntimamente muy enfermo, aunque disponga de todo lo que necesita. Le falta el estímulo — el estímulo que provoca su actividad—.

Quiero mencionar algunos ejemplos muy breves al respecto. Se han realizado en los últimos años algunos interesantes experimentos acerca de la privación absoluta de estímulos. Se encierra, por ejemplo, a un hombre en una celda aislada, con temperatura e iluminación constantes, se le hace llegar comida, etcétera, pero no recibe ninguna clase de estímulo, sino que se mantiene en un medio, digamos, similar al del feto en el claustro materno. Y ya pasados unos pocos días de este experimento se manifiestan en esos hombres acentuados rasgos patológicos, a menudo de carácter esquizofrénico. Aunque tienen satisfechas sus necesidades fisiológicas, desde el punto de vista psicológico tal situación de pasividad es pató-

gena, y hasta puede dar por resultado la demencia. La misma situación que en el feto es normal (aunque aun en este caso no se produce una eliminación tan completa de los estímulos como en el experimento mencionado), se convierte en el hombre adulto en una situación patógena.

También se han realizado intentos muy instructivos en los que se impidió soñar a personas dormidas. Esto es posible porque se observó que cuando una persona sueña ocurren movimientos muy rápidos de los ojos. Si se la despierta en ese momento, se le puede impedir que sueñe. En esas personas se manifestaron notables síntomas patológicos. Esto significa que el soñar es una necesidad. Durante el dormir el hombre sigue manteniéndose anímica y espiritualmente activo. Y cuando se obstaculiza esa actividad, el hombre se enferma.

Harlow, especialista en psicología animal, ha experimentado con monos. Le llamó la atención que los monos pasaran diez horas ocupados tratando tozudamente de destrenzar una determinada trama, y siguieran pacientemente haciéndolo sin ninguna recompensa ni castigo, sin ningún elemento del tipo estímulo-respuesta, simplemente por el interés que les provocaba el trabajo mismo. Hay también animales — especialmente los primates— que pueden mostrarse muy interesados y no sólo motivados por la perspectiva de obtener alimento o por el temor al castigo.

O podría recordar otro caso un poco distinto: el hombre ha desarrollado formas de arte hace ya 30 000 años. Se suele decir entonces que eso servía meramente a fines mágicos. Pensemos, por ejemplo, en las pinturas rupestres con espléndidas imágenes de animales, plenas de graciosos movimientos. Surgieron porque los hombres creían que con tales dibujos tendrían mayor éxito en la caza. Puede haber sido así. Pero con eso ¿se aclara realmente la belleza de tales obras? Para

fines mágicos no había necesidad de una pintura y una decoración tan artísticas de las cuevas y los vasos, sino que la belleza que aún hoy percibimos y gozamos se daba por añadidura. Esto significa que el hombre, más allá del interés en lo práctico, en lo telético, en el objeto de uso, tiene otro de mayor alcance: quiere ser activo en el sentido de la creación, de la configuración, del desarrollo de fuerzas que en él residen.

El psicólogo alemán Karl Bühler ha acuñado una certera y excelente expresión: «goce de la función». Esto significa que la actividad puede traer consigo un goce que consiste en que el hombre disfruta de su propio funcionamiento, y no porque necesite esto o aquello, sino porque el acto de la creación, del despliegue de las propias capacidades, produce por sí mismo alegría. Esto tiene, naturalmente, una importante consecuencia en lo referente a la educación. Una genial profesora italiana, Maria Montessori, ha establecido que con el viejo principio de la recompensa y el castigo se puede domesticar a los niños, pero no educarlos. Entretanto, numerosas investigaciones demostraron que de hecho el hombre aprende mejor cuando la actividad misma produce una satisfacción inmanente.

Creo que el hombre sólo es él mismo cuando se expresa, cuando da salida a sus potencias innatas. Cuando eso no ocurre, cuando sólo «posee» y utiliza, en lugar de «ser», entonces decae, se vuelve cosa, su vida pierde sentido, se transforma en sufrimiento. El auténtico goce reside en la actividad auténtica, y la actividad auténtica es la expresión de sí mismo, el crecimiento de las potencias humanas. No olvidemos que incluso desde el mero punto de vista de la fisiología cerebral, se puede afirmar que los esfuerzos mentales producen un crecimiento de las células cerebrales, y que esa ampliación hasta se puede pesar. Se trata de algo que no es en absoluto distinto del caso de los músculos exigidos por asidua ejercitación. En el caso de la actividad meramente rutinaria sólo demostramos

lo que ya somos sin esa ejercitación, no lo que podemos llegar a ser.

Querría agregar ahora algunos aspectos económicos y sociales a mis reflexiones sobre la abundancia. En la historia de la humanidad pueden distinguirse algunos períodos culminantes. Quizás podríamos comenzar señalando que a través de una larguísima fase el mono se transformó en hombre. Ese proceso duró algunos centenares de miles de años. Y este tránsito no constituye un paso o momento determinado, sino un proceso durante el cual, muy lentamente, lo cuantitativo se mutó en cualitativo. El hombre aparece por primera vez más o menos concluido en su estructura humana hace 60 000 años, y a partir de él se desarrolló luego, en un lapso aproximado de 40 000 años, el hombre moderno, el *homo sapiens*, tal como hoy lo conocemos. Allí comenzamos entonces, y esto suena como algo que en verdad es monstruosamente breve.

¿En qué se diferencia el hombre del animal? No es por la posición erecta. Eso existía ya desde mucho antes en los monos, bastante antes de que se desarrollara más el cerebro. Tampoco es por la utilización de herramientas, sino por algo decisivamente nuevo, por una cualidad totalmente distinta: la autoconciencia. También el animal tiene una conciencia, una conciencia de los objetos, sabe que esto es una cosa y eso es otra. Pero cuando surgió el hombre, mostró una conciencia distinta y nueva, la conciencia de sí mismo: el hombre sabe que él es y que es otra cosa, distinta de la Naturaleza, distinta también de los otros hombres. Tiene la vivencia de sí mismo, está consciente de que piensa, de que siente. En el reino animal no existe —por lo que sabemos— nada análogo. Esto es lo específico que hace que el hombre sea hombre.

Desde el momento en que el hombre nació en cierto modo como un ser plenamente desarrollado, ha vivido por 30 000

años, *grosso modo*, en una situación de necesidad general, de carencia general. Fue cazador y se ganó el sustento cazando animales, juntando cosas que podía utilizar y que encontraba sin necesidad de cultivarlas. La vida se caracterizó, durante ese lapso, por la pobreza, por la escasez. Pero luego se produjo una gran revolución. Algunos autores la han denominado Revolución Neolítica. Se remonta a alrededor de 10 000 años atrás. El hombre comienza a producir, a producir materialmente. Ya no vive de lo que «se le ofrece», o de lo que ha cazado, sino que se transforma en agricultor y en criador de animales. Produce más de lo que utiliza en el momento, y va empleando su pensamiento, su destreza, su capacidad de prever, para fabricar algo por sí mismo.

Hoy puede parecer algo muy primitivo el campesino que utiliza un simple arado manual; pero en realidad fue el primero que superó la pura dependencia de la Naturaleza en que el hombre había vivido hasta entonces, y comenzó a influir en el mundo con su cerebro, con su capacidad imaginativa, con su ingenio, y a crearse un espacio vital. Plantó, construyó y se preocupó por primera vez de disponer de una relativa abundancia. No se limitó por largo tiempo a la agricultura primitiva y a la crianza de animales. Surgió la cultura, surgieron ciudades, y con ello se inició rápidamente una nueva época: precisamente la época de la relativa abundancia. Con «relativa abundancia» quiero significar que si bien se había superado la anterior pobreza y escasez, la abundancia no era no obstante suficiente para que todos participaran. Se constituyó una minoría de los que condujeron la sociedad y cuyo poder creció, y que se reservaron lo mejor para sí mismos, de modo que a la mayoría sólo le quedaba lo sobrante. La mesa no estaba puesta para todos. No todos podían gozar de la abundancia. Así que abreviando y simplificando podemos hablar de la abundancia relativa o de la escasez relativa, que reinó desde comienzos de la Revolución Neolítica y que aún reina hoy, en

proporciones que han cambiado.

La abundancia relativa es como una espada de doble filo. Por un lado permitió al hombre crear cultura, pues éste disponía de una base material para levantar edificios, para organizar Estados, para alimentar filósofos, etcétera. Por el otro lado, la escasez relativa llevó a que el pequeño grupo debiera usufructuar al grupo de la mayoría. Sin la mayoría no habría podido prosperar esta actividad comercial, la economía. El guerrear no es, como muchas personas insisten en señalar, algo enraizado en el instinto humano, fundado en un impulso destructivo natural del hombre; las empresas bélicas comenzaron en la época neolítica, cuando hubo algo que valía la pena quitarle a otros, y cuando los hombres organizaron su convivencia de un modo que los llevó a descubrir la guerra como institución destinada a despojar a otros de algo que tenía y que aquéllos deseaban para sí. Solemos alegar complicadas explicaciones para justificar la guerra. «¡Hemos sido amenazados!», se dice, y entonces la guerra estaría justificada. En realidad, en la mayoría de los casos se perciben claramente las verdaderas causas.

Así, tenemos que agradecer a la abundancia relativa, a este logro de la época neolítica, por un lado la cultura, y por otro la guerra y la explotación del hombre por el hombre. Desde entonces, el hombre ha vivido más o menos en un zoológico. Por eso toda nuestra psicología, que se basa en la observación del hombre, es comparable con el estadio de la psicología animal en que todo el conocimiento acerca de los animales estaba construido sobre el conocimiento de los animales en el zoológico, y no de los animales en la selva. Justamente en la psicología se ha demostrado que los animales se comportan en el zoológico de una manera esencialmente distinta que en libertad. Solly Zuckerman ha observado en el Zoo de Londres, en Regents Park, que los babuinos de ese lugar eran increíblemente agresivos. Supuso al comienzo que eran así por

naturaleza, pero luego se supo que otros investigadores observaron a estos babuinos en la selva y los encontraron mucho menos agresivos. La circunstancia de la cautividad, el aburrimiento, la limitación de la libertad, todo eso hizo que la agresión aumentara, cosa que no ocurre en condiciones naturales.

Ahora bien, yo quería dejar en claro que ambos, el hombre y el animal, se comportan en cautividad en forma diferente que en libertad. Pero luego los hombres accedieron, y precisamente con la primera Revolución Industrial, a una nueva situación, que había comenzado propiamente con el Renacimiento y que se prolongó hasta nuestro siglo: de repente la fuerza *mecánica* reemplazó a la energía de los animales y los hombres, es decir, a la energía *natural*. La máquina produce ahora la energía que hasta entonces debían proporcionar seres vivos. Al mismo tiempo nació una nueva esperanza: que si se pudiera utilizar esa energía, podría producirse la abundancia para todos los hombres, y no meramente para una minoría.

A esta primera revolución siguió al poco tiempo otra, que se ha denominado la segunda Revolución Industrial, y que se puede caracterizar por el hecho de que se reemplazó con máquinas no sólo la *energía* humana, sino también el *pensamiento* humano. Hablo de la cibernética, de las máquinas que dirigen por sí mismas la producción y a otras máquinas. Con esa ciencia las posibilidades de producción se han ido potenciando de tal manera, que se puede entrever realmente que si antes no se desencadena una guerra o la humanidad es diezmada por la hambruna o por epidemias, con esta nueva técnica productiva se podrá lograr una absoluta abundancia: la humanidad entera ya no vivirá entonces en la necesidad ni padecerá escasez, sino que gozará de una abundancia buena—no de la abundancia superflua, sino más bien de una abundancia pletórica, que libera a los hombres del temor ante la perspectiva del hambre y de las amenazas—.

Pero esta sociedad actual ha desarrollado algo más que antes no existía: produjo no sólo bienes, sino también necesidades. ¿Qué quiero decir con esto? Los hombres siempre tuvieron necesidades: siempre quisieron comer y beber, habitar en buenas casas, etcétera. Pero si miramos nuestro entorno, comprobamos la creciente significación de la propaganda y del carácter llamativo del envase. Los deseos de los hombres casi no provienen ya de ellos mismos, sino que se los suscita y orienta desde afuera. Aun las personas a las que les va bien, parecen pobres frente a la multiplicidad de exigencias que tienen que satisfacer. Casi no cabe duda de que la industria logra producir las necesidades que ella desea satisfacer, y en verdad debe hacerlo si existen en el sistema actual, pues eso significa obtener ganancia. Nuestro sistema económico se basa en la máxima producción y el máximo consumo, mientras que la economía del siglo XIX se basaba aún en la máxima economización de recursos. Lo que para nuestros abuelos era como un vicio, es decir, comprar algo para lo cual no se disponía aún de dinero, es hoy una virtud. Y viceversa: quien no sufre necesidades, no toma ningún crédito, sólo compra lo más necesario, se convierte casi en un ser políticamente despreciable, en un hombre que llama la atención. En Estados Unidos, quien no posee un aparato de televisión, es un bicho raro. Evidentemente, no es del todo normal. ¿A dónde debía llevarnos esto? Quiero explicarlo: el incontrolable aumento del consumo produce un tipo de hombre para el cual hay un ideal, que es casi una nueva religión: la religión del país de Jauja. Si se preguntara cómo se representa el Paraíso el hombre de hoy, debemos suponer que ya no espera que haya en él, como anhelaban los mahometanos, tantas muchachas (pues ésa era una manera de ver muy masculina), sino que lo concibe más bien como un enorme almacén donde hay de todo, y uno tiene siempre el dinero necesario para comprarlo todo, y si es posible un poquito más que el vecino. Y esto nace de que la autoestima se mide por lo que se posee.

Y si uno quiere ser el mejor, debe tener lo máximo.

La cuestión respecto de si lo que se produce no podría llegar a bastar en algún momento, queda sofocada por un aumento verdaderamente arrollador de la producción y del consumo, y aunque la mayoría de los hombres en este sistema económico tienen mucho más de lo que necesitan, se ven a sí mismos como pobres, porque no logran seguir el ritmo y aprovechar la masa de bienes disponibles. De este modo se fortalece la pasividad, y también la envidia y la avidez, y finalmente el sentimiento de debilidad íntima, de impotencia, de sumisión. El hombre se vive sólo como lo que *tiene*, no como lo que *es*.

LA CRISIS DEL ORDEN PATRIARCAL

Hemos visto que la orientación consumista crea un clima de superfluidad, de saciedad. Este problema se halla estrechamente vinculado con una crisis en curso en el mundo occidental, no reconocida en general porque nos interesamos más por el síntoma que por la causa. Me refiero a la crisis de la estructura social patriarcal autoritaria.

¿Qué entiendo yo con ello? Permítaseme, para comenzar, recordar a uno de los más grandes pensadores del siglo XIX, el sabio suizo Johann Jakob Bachofen, que demostró por primera vez en forma sistemática y científica que la sociedad está determinada por dos principios estructurales totalmente distintos: el matriarcal, ginecocrático, y el patriarcal. ¿En qué se diferencian?

En la sociedad patriarcal —desde el Viejo Testamento, y también desde Roma, hasta hoy—, tal como nosotros la conocemos, el padre es dueño y señor de la familia. Cuando digo que es dueño, hay que tomarlo literalmente, pues originariamente, en el Derecho patriarcal primitivo, la mujer y los hijos eran propiedad del *pater familias*, tanto como los esclavos o el ganado. Podía hacer con ellos lo que quisiera. Ahora, si pensamos en la juventud de hoy, parece que nos hemos alejado mucho de este Derecho antiguo. Pero no debemos pasar por alto que de una manera más o menos drástica este principio patriarcal ha tenido validez en el mundo occidental durante alrededor de 4000 años.

En la sociedad matriarcal ocurre lo contrario. La persona a la

que más se respeta, ante la cual nunca se debe hablar de dominación masculina, pues ella ocupa incondicionalmente el centro, es la madre, la figura materna. Entre el amor paternal y el maternal existe una gran diferencia. Esta diferencia es tremendamente significativa. El amor paternal es siempre, por su esencia misma, un amor condicionado. Depende del cumplimiento de determinados supuestos. Y por favor, cuando hablo de amor paternal, no me refiero al del padre X o Y, sino al amor paternal en principio. Max Weber le habría llamado un «tipo ideal». El padre ama sobre todo al hijo que responde en mayor medida a sus expectativas y exigencias. Ese hijo será también más apropiado que los otros para convertirse en el seguidor y heredero de su padre. En la estructura patriarcal suele haber un hijo preferido, que habitualmente, pero no en forma necesaria, es el mayor. Si leemos el Antiguo Testamento encontraremos que siempre hay en él un hijo preferido. El padre lo distingue, lo «elige». Al padre le agrada ese hijo, porque le obedece.

En la estructura matriarcal las cosas ocurren de otra manera. La madre ama por igual a todos los hijos, pues todos ellos son, sin excepción, fruto de su vientre y necesitan su dedicación. Si una madre sólo alimentara a sus lactantes en la medida en que le agradan y obedecen, morirían la mayoría de los niños. Como sabemos, un lactante no hace en absoluto lo que su madre quiere. Si la madre sintiera el amor a la manera patriarcal, esto significaría, desde el punto de vista biológico, fisiológico, el fin de la raza humana. La madre ama al hijo porque es su hijo, y por eso en la sociedad matriarcal no surge ninguna jerarquía, sino que se dedica el mismo amor a todos los que lo necesitan.

La exposición que aquí presento se refiere, en forma muy abreviada, a Bachofen. En la sociedad patriarcal el principio supremo es el Estado, la Ley, la abstracción. En la sociedad matriarcal son los vínculos naturales, esos lazos que ligan

entre sí a los hombres. No necesitan ser pensados ni contruidos, están ahí simplemente como algo natural. Si el lector tiene alguna vez tiempo de leer la *Antígona* de Sófocles, encontrará en ella todo lo que trato de explicar aquí, sólo que en forma mucho más exhaustiva e interesante. Se describe en esa obra la lucha entre el principio patriarcal, corporizado por el rey Creón, y el matriarcal, representado por Antígona. Para Creón lo que está por encima de todo es la ley del Estado, y el que la contradice debe morir. Antígona, por el contrario, sigue la ley de la sangre, de la humanidad, de la compasión, y nadie debe transgredir esta ley, que es la más elevada de todas. El drama termina con la derrota del principio que hoy denominaríamos fascista. Creón está representado como un jefe típicamente fascista, que sólo cree en una cosa: en el poder, en el Estado, al cual el individuo debe subordinarse totalmente.

A este contexto corresponde también la religión. La religión del mundo occidental, desde los tiempos del Antiguo Testamento, es de carácter patriarcal. Se describe a Dios como una gran autoridad a la que el hombre debe obedecer —a diferencia, por ejemplo, del Budismo, en el cual tal instancia autoritaria no existe—. Íntimamente vinculada con la sociedad patriarcal está la comprensión de la conciencia moral como una autoridad internalizada. Freud hablaba del superyó y quería decir la internalización de los mandamientos y prohibiciones del padre. Ya no dejamos de hacer algo porque nuestro padre nos dice: no debes hacerlo, sino que tenemos al padre incorporado en nosotros, el «padre que reside en nosotros» manda y prohíbe. Pero en el fondo la validez de este mandato o prohibición reside en la del padre. Con su descripción de la conciencia moral en el hombre dentro de la sociedad patriarcal, Freud ha acertado plenamente, pero no acertó al describir esa conciencia por sí misma y dejar de lado la vinculación con la sociedad. En efecto, existen —precisamente en la so-

ciudad no patriarcal— formas totalmente distintas de la conciencia moral. No puedo ni deseo profundizar ahora este tema, pero querría al menos decir que en oposición a la conciencia moral autoritaria existe una conciencia moral humanística. Esta conciencia está arraigada en el hombre mismo y le revela lo que es bueno y propicio para él, para su desarrollo, para su crecimiento. Esta voz es a menudo muy tenue y apenas se la oye. Pero tanto en el dominio de la psicología como en el de la fisiología, numerosos investigadores han comprobado la existencia de indicios que señalan que existe una especie de «conciencia de salud», de olfato para lo que está bien, y cuando el hombre oye esta voz íntima, no está prestando oídos a la voz de una autoridad extraña. Su propia voz lo orienta hacia un fin que está potencialmente presente dentro de su organismo, en su cuerpo y su alma, y que le indica: por aquí vas bien, por allá vas por mal camino.

Todo esto hay que tenerlo en cuenta cuando se habla de la actual crisis del orden patriarcal autoritario. Y con ello nos enfrentamos a una situación muy notable. Nos encontramos en Occidente en un proceso de disolución de las relaciones tradicionales. Y esta disolución, esta crisis, tiene algo que ver, como hemos señalado anteriormente, con nuestro problema de la abundancia. Intentaré aclararlo. Cuantas más sean las cosas a las que deba renunciar el hombre, tanto más se lo debe adiestrar en la obediencia para que no se rebele contra la exigencia de renuncia. Se le impone la renuncia como una necesidad a la que es sensato acceder, pues así lo quiere Dios, o el Estado, o la Ley, o cualquier otra entidad abstracta. Si no existiera la obediencia sin vacilaciones, los hombres podrían llegar a la conclusión de que no tienen ningún placer suplementario al que renunciar. Y precisamente esto sería extraordinariamente peligroso para cualquier orden social en el que la renuncia y la obediencia constituyeran elementos estructurales imprescindibles. La sociedad, tal como es, ya no podría

seguir existiendo si no se inculcaran profundamente estas actitudes de renuncia y obediencia mediante mecanismos psicológicos e instituciones sociales. Pero cuando se acrecienta la abundancia, va menguando esta comprensión de la necesidad de la renuncia y la obediencia. ¿Por qué habría que someterse a una autoridad que le sugiere a uno la renuncia y la obediencia? Además, es muy fácil conseguir con rapidez todo lo que uno quiere. Éste es uno de los fundamentos de la crisis.

Otro fundamento reside en la nueva técnica de producción. En la primera Revolución Industrial, en el siglo XIX y también a comienzos del XX, como se trabajaba con máquinas anticuadas, el trabajador debía ante todo ser obediente, porque sólo su trabajo le permitía preservar del hambre a su familia. La coacción a la obediencia sigue existiendo en parte, y sin embargo todo cambia rápidamente, porque la técnica de producción se transforma de técnica mecánica anticuada en moderna técnica cibernética. Pero en este caso ya no es necesaria aquella forma de obediencia autoritaria que se requería en el siglo anterior. Ahora se trabaja en equipo y se manejan aparatos, que en su mayoría corrigen ellos mismos sus propios errores. La anterior obediencia está reemplazada por una disciplina que no exige sometimiento. Con la máquina cibernética se juega exactamente como se juega al ajedrez. Lo que digo es seguramente exagerado. Pero la actitud respecto de la máquina ha cambiado fundamentalmente, ya es más rara la relación dirigente-subordinado, y se abre paso un estilo de trabajo conjunto, de interdependencia. Sólo querría hacer notar al pasar que todo esto no es tan idílico, tan positivo como a menudo se afirma y como podría hacer pensar lo que acabo de decir. No he querido sostener que la moderna técnica de producción libere de la enajenación y ayude a promover la autonomía. Sólo quería llamar la atención sobre los importantes cambios producidos respecto de la situación precedente.

Otro motivo de la crisis de la estructura patriarcal autoritaria

debe buscarse, en mi opinión, en el evidente hecho de la revolución política. Desde la Revolución Francesa hemos vivido una serie de revoluciones, que por cierto nunca lograron realizar lo que prometieron y proyectaron, pero que, en todo caso, conmovieron las viejas estructuras y, ante todo, cuestionaron las relaciones autoritarias. La obediencia, sobre todo la obediencia totalmente pasiva y mecánica, ciega, sin la cual el Medioevo no hubiera podido afirmarse, está siendo eliminada lenta pero seguramente. Ya el hecho mismo de una revolución no fracasada, sino por lo menos parcialmente lograda, prueba que la desobediencia puede triunfar.

En la moral autoritaria existe propiamente un solo pecado: el de la desobediencia. Y hay una sola virtud: la obediencia. Claro que esto no se da literalmente así —salvo, quizás, en los círculos reaccionarios—, pero en el fondo la educación y los sistemas de valores parten siempre de la convicción de que la desobediencia es el pecado original.

Leamos, por ejemplo, el Viejo Testamento: lo que hicieron Adán y Eva no era por cierto en sí nada malo, por el contrario: comieron del árbol de la sabiduría y con ello abrieron por primera vez el camino hacia la dignificación del hombre. Pero fueron desobedientes. Y esta desobediencia fue interpretada por la tradición como pecado primario u original. De hecho, la desobediencia es el pecado original en la estructura patriarcal. Pero al producirse la crisis, la quiebra, el cuestionamiento de la estructura patriarcal, también se volvió absolutamente cuestionable el concepto de pecado. Volveré sobre este punto.

Junto a la revolución de la burguesía, la revolución de los trabajadores, se cumplió otra, muy importante: la revolución de las mujeres. Aunque haya podido tomar en ocasiones formas un poco extravagantes, esa revolución significó, sin embargo, grandes progresos. Las mujeres eran, como los niños,

objeto y propiedad de los hombres. Esto cambió totalmente. Es cierto que siguen estando desfavorecidas respecto de los hombres, por ejemplo en la remuneración. Pese a ello, su posición, su conciencia, se han robustecido esencialmente. Y todo esto sugiere que esa revolución femenina continuará progresando, exactamente como la de los jóvenes y la de los niños. Las mujeres reconocen, articulan y defienden sus propios derechos.

Y, finalmente, un último motivo de la crisis de la sociedad patriarcal autoritaria, que me parece el más importante: desde mediados del presente siglo muchas personas comprueban — y ante todo los jóvenes— que esta sociedad da pruebas contundentes de falta de competencia. Claro, siempre se puede alegar que la magnitud del progreso es realmente fabulosa, que la técnica ha posibilitado logros insospechados. Pero ésta es sólo una cara de la moneda. La otra cara muestra que esta sociedad ha dado pruebas de su incapacidad para evitar dos grandes guerras y muchas otras más. Ha permitido o promovido un desarrollo que se dirige a la auto-destrucción de los seres humanos. Nunca antes en la historia el hombre debió resignarse a una amenaza tan grande de destrucción potencial como la de nuestros días. Con esto ha salido a luz una monstruosa incompetencia, que ninguna perfección tecnológica logra enmascarar.

Cuando una sociedad de abundancia que se puede permitir visitas a la Luna, no está en condiciones de enfrentar el peligro de destrucción total, debe aceptar que se la llame incompetente. Se muestra incompetente respecto de los perjuicios ecológicos que amenazan la vida. Nos enfrentamos a la miseria y la hambruna en la India, en África, en todas las zonas no industrializadas del mundo, pero no se hace nada, aparte de un par de discursos o de gestos. Seguimos derrochando y viviendo como si no tuviéramos la capacidad mental de ver las consecuencias. Esto implica una falta de competencia, que ha

debilitado con razón la confianza de la joven generación en nosotros. Y quiero decir que pese a todos los méritos de nuestra sociedad y sus logros, esta falta de competencia para enfrentar los problemas más importantes ha contribuido mucho a que ya no se crea en la estructura y el funcionamiento de la sociedad patriarcal autoritaria.

Antes de entrar en las consecuencias de las crisis que acabo de describir, querría hacer resaltar expresamente que la sociedad de abundancia existió naturalmente sólo en parte, incluso en el mundo occidental. Aun en los Estados Unidos alrededor del 40% de la población vive *por debajo* del nivel que se considera suficiente. Hay en realidad dos estratos: uno que vive en la abundancia y otro de cuya pobreza se prefiere no hablar. Si en tiempos de Lincoln se diferenciaba entre libertad y esclavitud, hoy deberíamos diferenciar entre abundancia superflua y necesidad.

Todo lo que aquí hemos dicho acerca del *homo consumens*, no vale respecto de la población que vive en la pobreza, aunque ésta esté fascinada por la maravillosa imagen de que quienes pueden darse lujos llevan una vida paradisíaca. Los pobres son los comparsas en el teatro de los ricos. Lo mismo vale respecto de las minorías, y en los Estados Unidos especialmente para la gente de color, y no sólo eso, sino que vale también para el mundo en su conjunto, es decir, para las dos terceras partes de la humanidad que nunca disfrutaron de la forma de sociedad patriarcal autoritaria, para los hindúes, los chinos, los africanos, etcétera. Para poder establecer un balance correcto respecto de las mayorías autoritarias, debemos entender claramente que la sociedad de abundancia domina como antes, pero se enfrenta con tradiciones totalmente distintas y además con nuevas fuerzas, de las que hemos encontrado y encontraremos claros indicios.

EL FRACASO DE LA RELIGIÓN

Aunque la mayoría de los hombres, si se les preguntara, responderían con seguridad que creen en un Dios, y aunque la asistencia a la iglesia sigue siendo considerable y el reconocimiento de la condición de ateos es más bien una rareza, no se puede pasar por alto el hecho de que la religión se ha visto afectada por la crisis de la estructura patriarcal autoritaria de nuestra sociedad. Incluso teólogos han reconocido y expresado claramente que la religión tal como nosotros la conocemos se encuentra en agonía. Este proceso se ha prolongado durante siglos, pero se va acentuando a medida que nos acercamos a la actualidad.

Como la religión tenía una doble función, también un fracaso es doble. La religión de la que somos depositarios, apoyada esencialmente en la tradición judeo-cristiana, tiene tanto la función de explicar el mundo de la Naturaleza como la de impartir principios morales, es decir, una ética. Estas dos funciones no tienen nada que ver una con otra, pues explicar la Naturaleza es una cosa, y otra totalmente distinta es qué principios morales, qué valores sostenemos. Sin embargo, al principio ambas funciones no estaban separadas. Se dan de ello muchas razones. Para comenzar, en un tiempo la idea de la creación del mundo por Dios que representaba la más alta inteligencia, la máxima sabiduría, el máximo de poderío, era una hipótesis que realmente se consideraba esclarecedora y racional. Y aun cuando hoy, como darvinistas convencidos, nos representamos el desarrollo del mundo y del hombre como consecuencia de la selección natural o la mutación, nos sigue pareciendo como si la tesis de un Dios creador fuera

mucho más simple de captar y de admitir que el hombre, en su estado actual, es el producto de principios que vienen desarrollándose por sí mismos desde hace centenares de millones de años, y que en cierta manera están sometidos al azar o, por lo menos, a las leyes de la selección natural. La explicación que da Darwin respecto de la Naturaleza parece totalmente lógica y plausible, y sin embargo se ha mantenido ajena a nuestra conciencia.

El hombre ha sentido siempre la necesidad, incluso en los tiempos más primitivos, de hacerse una imagen del mundo y de su origen. Por ejemplo, la siguiente es una antiquísima imagen del origen del mundo: alguien fue asesinado, fluyó su sangre y de esa sangre se hicieron los hombres; no, no los hombres, sino sólo los valientes. Y los cobardes y las mujeres, éstos no se hicieron de la sangre, sino de la carne de las dos piernas. Ésta es la antigua versión de la teoría de Konrad Lorenz, cuando afirma que el instinto de matar, el placer de la sangre, es innato en el hombre. Sólo que quienes creían en este mito, excluían con mucho gusto a las mujeres de ese placer por el derramamiento de sangre. En verdad, el hombre siempre las ha metido en el mismo saco junto con los cobardes. Esto no ha cambiado mucho hasta hoy. Según el prejuicio de la sociedad patriarcal, las mujeres tienen menos sensatez, son más vanidosas, más cobardes y menos realistas que los hombres. Esto es evidentemente falso. En muchos casos, se podrían invertir estas cualidades. La mayoría de las mujeres saben que cuando un hombre está enfermo, se muestra temeroso, directamente quejoso y más inseguro que una mujer. Pero esto no se dice para mantener el mito. Aquí ocurre en el fondo lo mismo que en la propaganda racista: lo que los blancos dicen sobre los negros tiene a menudo el mismo nivel que lo que los hombres dicen de las mujeres. Y hasta Freud afirmó que las mujeres tenían menos sensatez que los hombres. Ahora bien, cómo se puede ser aun menos sensato que

los hombres, es por cierto difícil de imaginar. Naturalmente, eso no es sino una manifestación propagandista sobre la minusvalía del enemigo, que siempre se encuentra en los casos en que un grupo domina a otro y debe preocuparse de que la autoimagen de los dominados se mantenga deprimida, de modo que no ocurra ninguna rebelión.

Lo dicho fue sólo una nota al pie respecto de una de las funciones de la religión, que es la de proporcionar una explicación de la Naturaleza. Esto también se venía haciendo muy bien hasta la época de Darwin, pero entonces se descubrió que con un enfoque racional y científico se puede explicar el origen del mundo y del hombre sin apelar a la idea de un creador, valiéndose simplemente de las leyes de la evolución. Ya dije que para los legos esto era aun más difícil de imaginar que la idea de Dios, pero para la ciencia el origen del mundo ya no puede constituir un enigma. Desde el punto de vista de la Teoría de la Evolución, «Dios» se convierte en una hipótesis de trabajo y el relato de la creación del mundo y del hombre se transforma en un mito, en un poema, en un símbolo que por cierto expresa algo, pero que no constituye ninguna verdad científica.

Cuando los hombres ya no se sintieron impresionados por la pretensión de la religión de explicar el mundo natural, perdieron, por así decirlo, una de sus piernas. A la religión le quedó la función de enunciar postulados morales. «Ama a tu prójimo», «ama al extranjero», como dice el Antiguo Testamento; «Dale al pobre tu última camisa» —claro, si uno tomara en serio tales indicaciones, ¿cómo podría llegar un hombre a triunfar en nuestra sociedad?—. Sería un idiota, no ascendería de nivel, sino que bajaría. La ética de la Biblia se predica, pero no se practica. Estamos moviéndonos por dos carriles. Se elogia el altruismo, hay que amar a los hombres, pero al mismo tiempo la compulsión al éxito obstaculiza la práctica de estas virtudes. (Debo en realidad limitar esta afirmación

agregando que en mi opinión alguien puede ser un buen cristiano o un buen judío, es decir, un hombre que ama a los demás, sin que por ello tenga que morir de hambre dentro de nuestra sociedad. Se trata de la capacidad de cada uno y del coraje civil que se necesita para mantenerse en la verdad y en el amor, en lugar de sacrificar su propio yo por la ambición de progreso).

En todo caso, es un hecho que la moral del cristianismo o del judaísmo es inconciliable con la moral del éxito, de la falta de escrúpulos, del lucro egoísta, del no brindarse, del no compartir. No necesito hablar demasiado de esta cuestión. Esto lo sabe cualquiera, cuando se plantea el problema. Además, esta duplicidad ha sido descrita y criticada muchas veces. En síntesis: con la «ética» que practica el capitalismo actual, la religión se ha visto privada de la otra pierna. No puede seguir siendo la representante de los valores, porque tampoco en esta función inspira ya confianza. Por ende, Dios ha sido dado de baja como creador del mundo y también como anunciador de los valores del amor al prójimo y de la superación de la avaricia. Sin embargo, el hombre no parece poder o querer vivir totalmente sin religión, el hombre no vive sólo de pan, sino que debe tener una perspectiva, una creencia que despierte su interés y lo eleve por encima de una existencia puramente animal. Una recaída en el viejo paganismo con su adoración a los ídolos no podría resultar actualmente atractiva. Pero me parece que podemos decir que en nuestro siglo se está desarrollando una nueva religión, que yo llamaría la «religión de la técnica».

La religión de la técnica tiene dos aspectos. El primer aspecto es el del país de Jauja, es decir, la imagen de una ilimitada y no obstaculizada satisfacción de las necesidades. Las necesidades siguen siempre produciéndose y por lo tanto no existe ningún término, y el hombre espera como un perpetuo lactante con la boca abierta a que lo alimenten, más y más y más. El

paraíso es la vivencia del goce absoluto, de la falsa abundancia que vuelve al hombre pasivo y desidioso. El fin de la técnica es la eliminación del esfuerzo.

El otro aspecto de esta religión de la técnica es más complicado. Desde el Renacimiento el hombre ha concentrado su pensamiento en desentrañar y comprender los misterios de la Naturaleza. Pero esos misterios eran a la vez, por lo menos en parte, los misterios de su creador. El hombre ha dedicado por cuatrocientos años su energía a conocer los misterios de la Naturaleza, para poder dominarla. La intención más profunda era la de no limitarse a contemplar la Naturaleza, el mundo, sino a poder construirlo por sí mismo. Para condensarlo en una sola frase (aunque resulte muy difícil encontrar en este caso la fórmula correcta): el hombre quería ser Dios él mismo. Lo que Dios había logrado, también él lo podía lograr. Creo que la representación a la que todos hemos asistido, el entusiasmo que se produjo en el momento en que los astronautas pisaron con sus botas el suelo de la Luna, fue un acontecimiento religioso pagano, un primer paso por el camino en que el hombre se vuelve Dios y osa sobrepasar sus límites. También en los diarios del cristianismo se podía leer: éste es el suceso más grande desde la creación del mundo. Ahora bien, a los cristianos les resulta un poco imprudente afirmar que después de la creación del mundo haya ocurrido algo más importante que la encarnación de Dios. Pero eso se olvidó en el momento en que se vivenció subjetivamente como verdad que el hombre había superado las leyes que lo limitaban, había dejado atrás las leyes de la gravedad y caminaba por el infinito.

Cuando digo esto puede parecer exagerado, pero deseaba poner de relieve tendencias que se van abriendo paso aun bajo la superficie. Esa exaltación histórica por el vuelo a la Luna, ¿es quizás sólo un aplauso al éxito de la ciencia? Difícilmente sea sólo eso. Han sucedido descubrimientos científicos mucho

más fantásticos con lo que no se hizo ningún ruido. No, en este caso ocurrió algo nuevo, se inició una nueva forma de oficio en que el nuevo Dios es la técnica o en el que el hombre mismo se vuelve Dios, y los astronautas vienen a ser los sumos sacerdotes de esa religión. Esto nos asombra pero no lo confesamos, porque uno es cristiano, o judío, o por lo menos no es ningún pagano. Y entonces hay que encubrir las cosas, racionalizarlas. Pero creo que por detrás de todos estos subterfugios se va esbozando una nueva religión en la cual la técnica es la Gran Madre que nutre y satisface a todos sus hijos. Sé que todo esto es muy difícil; los motivos a partir de los cuales se va esbozando esta nueva religión también se entremezclan y confunden, pero en todo caso la nueva religión no anuncia ningún principio moral, aparte de éste: ¡se debe hacer lo que sea técnicamente posible! La posibilidad técnica se convierte en obligación moral, en fuente de la moral misma.

Dostoievski ha dicho: «si Dios está muerto, todo está permitido». La moral se había basado hasta entonces —así lo suponía con sus palabras— en el reconocimiento de Dios. Si el hombre ya no cree en Dios, si Dios ya no es una realidad que imprima su sello en su pensamiento y en su conducta, hay en verdad que preguntarse si el hombre se ha vuelto total y directamente amoral, si ya no se orienta por ningún principio moral. En realidad, hay que tomar muy en serio esta pregunta. Y si uno es pesimista, puede querer significar con ello que eso es lo que ha ocurrido y que nuestra moral se va hundiendo cada vez más. Existen significativas diferencias entre nuestra época y las anteriores. Por ejemplo, en 1914 aún se respetaban dos reglas internacionales válidas: en la guerra no se mataban civiles y no se torturaban personas. Hoy se da como cosa natural que en todas las guerras se maten civiles, porque ya no se reconoce ninguna limitación al uso de la fuerza. Tampoco la técnica podría admitir tales distinciones.

Mata en forma anónima, oprimiendo botones. Como ya no se ve al enemigo, no surgen sentimientos de piedad, de compasión. Y en segundo lugar: se tortura. Por supuesto, todos lo niegan, pero todos lo saben. La tortura es un instrumento ampliamente difundido par arrancar informaciones. Nos quedaríamos pasmados supiéramos en cuántos países se emplea la tortura.

Quizás no haya que afirmar que la crueldad va en aumento, pero no se podría negar que el sentimiento de humanidad va decreciendo, y con ello se van borrando los escrúpulos morales. Esto ha traído consigo un gran cambio en todo el mundo. Por otro lado, vemos que han adquirido validez otros principios, sobre todo en la nueva generación, por ejemplo en la lucha por la paz, por la vida, contra la destrucción y contra la guerra. Éstas no son sólo frases, sino la percepción que de otros valores y fines mejores tienen muchos jóvenes (pero no exclusivamente los jóvenes). Millones de hombres se han vuelto sensibles a la múltiple aniquilación de la vida, a la inhumanidad de las guerras, que ni siquiera sirven al instinto de conservación. Ya apunta, quizás un poco confusa aquí y allá, una nueva moral del amor, por oposición a la del consumo, pero también, de modo significativo, como protesta contra formas y fórmulas vacías. También en los casos de autoinmolación en el terreno político encontramos ejemplos de una nueva moral: en las numerosas luchas de liberación y esfuerzos a favor de la autodeterminación.

Hay entonces desarrollos en curso que son alentadores, y por eso creo que Dostoievski no tenía razón al vincular los principios morales con la creencia en Dios. El Budismo constituye un excelente ejemplo de que en muchas culturas existen principios morales sin una base patriarcal autoritaria. Crecen, si se quiere, sobre un terreno simplemente humano. Esto significa que el hombre no puede vivir en absoluto, se encuentra confundido y se siente desdichado si no conoce un principio

que para él y para su medio pueda valer como principio rector de la vida. Ese principio no le debe ser impuesto desde afuera, sino que debe resultarle evidente en su intimidad. No puedo entrar ahora en los múltiples aspectos de este problema, pero querría mostrar, como dije al comienzo, que el hombre siente en la profundidad de sí mismo la necesidad de comportarse moralmente. Lo inmoral le hace perder su armonía, su equilibrio. Y es inmoral que bajo el pretexto de la moralidad se le diga que debe matar, que debe obedecer, que sólo debe atender a sus propios intereses, que la compasión sólo es para él un obstáculo, etcétera. Si estas voces se vuelven demasiado altas, se puede llegar a que ya no se oigan las voces íntimas de la conciencia humana. Así alguien puede llegar a la idea de que si Dios está muerto, todo está permitido.

CONTRA LAS LIMITACIONES DEL CRECIMIENTO HUMANO

En la crisis moral por la que hoy atravesamos, la generación joven desempeña un rol muy particular. Pienso especialmente en los ya adultos radicalizados —con la palabra «radical» no me refiero a quienes así se denominan y parecen creer que la justificación de cualquier clase de violencia puede reivindicar para sí la denominación de radical—. Muchos hombres jóvenes son sólo infantiles y no radicales —Lenin ya se pronunciaba al respecto en su artículo sobre las enfermedades infantiles del comunismo—.

Pero hay amplios círculos entre los hombres jóvenes que no sólo son radicales en lo que respecta a sus exigencias políticas, sino también en un aspecto que tiene una estrecha vinculación con el tema que estoy tratando, o sea con el rechazo de la moral autoritaria. Esa insurgencia no cuestiona meramente la autoridad (pues en todas las revoluciones se protestó contra las autoridades), sino también el principio patriarcal y la moral que en él se enraiza y fundamenta, según la cual la obediencia es una virtud y la desobediencia un pecado. Como secuela de esta moral se desarrolló un fenómeno de gran significación: el hombre experimenta sentimientos de culpa cuando no hace lo que debe. En lugar de lo que el hombre debería hacer si siguiera el impulso de su propio corazón, de su propio sentimiento, de sus propias tendencias humanitarias, se lo somete a un orden autoritario que no puede transgredir sin culpa.

Tengo la impresión de que el haberse liberado de los senti-

mientos de culpa provocados por la moral autoritaria es lo que caracteriza a gran parte de la nueva generación y lo que hace que ésta resulte simpática a muchas personas —y también a mí—. Esos jóvenes han puesto en gran medida punto final —pero sin caer por ello en la inmoralidad— al sentimiento de culpa que se le inculcó al hombre occidental en la tradición judeo-cristiana a lo largo de dos milenios, y en la cual la angustia ante el apartamiento de la norma fue lo que determinó en gran medida nuestra conducta. Los jóvenes andan más bien en busca de nuevos principios morales.

Aquí debemos mencionar también otro hecho, que considero signo distintivo de la juventud: la nueva honradez. Los jóvenes ya no se sienten forzados, en la misma medida que anteriores generaciones, a disculparse, a racionalizar y no llamar a las cosas por su nombre. Al hacerlo emplearon en ocasiones expresiones que no tienen ningún rango estético particular y que espantaron a muchas personas educadas en las convenciones tradicionales. Pero es decisivo el hecho de que al ver la luz una forma de honestidad que contrasta fundamentalmente con la típica deshonestidad habitual en la estructura burguesa patriarcal, en la que siempre se debe ocultar y a raíz de ello sentirse culpable, y en la que siempre hay que aparecer como si uno fuera la encarnación misma de las buenas cualidades. No se debería conceder que a alguien «nada de lo humano le es ajeno», por el hecho de que ya se encuentre al borde de la desobediencia. Pero justamente cuando uno conoce y reconoce que la realidad del hombre encierra dentro de sí tanto lo mejor como lo peor, se está volviendo hombre. En lugar de indignarse por nuestras cualidades potenciales negativas, se trata de vivenciarlas como una parte de nuestra condición de hombres.

Me parece que Freud ha contribuido muchísimo a esta nueva honestidad, al formularla en una forma totalmente nueva. Antes de Freud bastaba con alegar las buenas intenciones. Desde

que Freud, sin embargo, descubrió y exploró el inconsciente, ya no bastan los alegatos de intención, pues lo que interesa son los motivos inconscientes que están por detrás de las intenciones manifiestas. Y así arribamos al hecho de que no existe casi ninguna diferencia entre que alguien esté consciente de sus malas intenciones o sólo sea bastante hábil como para racionalizarlas y para mentirse a sí mismo y a los demás. Y viceversa: quizás alguien con intenciones realmente malas obtiene en realidad resultados más honorables que otro que no deja llegar a su conciencia sus malas intenciones, pero que podrá realizarlas con tanto mayor éxito cuanto mejor pueda envolverlas en ideas buenas y virtuosas.

Desde Freud el hombre se enfrenta con el hecho de que no sólo es responsable de lo que hace a sabiendas y de sus «buenas intenciones», sino también de su inconsciente. Lo que habla por él son sus conductas, no sus palabras por sí solas. Hasta puede ocurrir que las palabras no signifiquen absolutamente nada. Y de esto no es sólo responsable Freud, sino también la experiencia vivida, que mostró que los hombres eran tan mentirosos que se libró una guerra y se asesinó a centenas de millones de hombres o éstos marcharon voluntariamente a la muerte por un «excelso honor» —y todo eso precisamente sobre la base de mentiras, de palabras vacías, de modo que nosotros, en la actualidad, deberíamos dejarnos impresionar cada vez menos por lo que los hombres dicen—. Las palabras y las ideas cuestan poco y se pueden presentar bajo los envoltorios más diversos. Por eso los jóvenes no preguntan; «¿Qué pensaste al respecto?», sino que van más lejos: «¿Qué hiciste? ¿Cuáles fueron tus motivos?».

Creo que esta influencia de Freud, al introducir una forma nueva de honestidad, es de una gravitación mucho mayor para el desarrollo del mundo occidental que la «revolución sexual» que generalmente se le atribuye. La revolución sexual, si se la quiere llamar así, también se habría producido vero-

símilmente sin Freud, en el seno de una sociedad centrada sobre el consumo. No se puede exhortar a los hombres a que deseen todo lo que satisfaga sus sentidos, y sugerirles a la vez que renuncien al sexo. En la sociedad de consumo es obvio que la sexualidad se transforma también en un artículo de consumo. De ella viven además diversas industrias, y se gasta mucho dinero para aprovechar el atractivo de la sexualidad. Éste es, por cierto, un cambio respecto de épocas precedentes, pero de ninguna manera constituye una revolución. Y difícilmente se la pueda atribuir a Freud.

No, lo positivamente nuevo es el hecho de que entre los jóvenes la sexualidad ya no se vincula con sentimientos de culpa. Quiero demorarme un poco en esta conexión entre sexualidad y sentimientos de culpa. Cuando la ética autoritaria define el apetito sexual como «pecaminoso», de ello resulta naturalmente una fuente inagotable de sentimientos de culpa. Podríamos decir que cada uno de nosotros, a partir del tercer año de vida, posee una suculenta cuenta corriente en el banco de las culpas. Puesto que el hombre, tal como está constituido, tiene necesariamente deseos sexuales, debe sentirse culpable cuando se estigmatizan esos deseos. La restricción de la sexualidad conduce a los sentimientos de culpa, que luego se utilizan, en general, para la implantación y convalidación de la ética autoritaria.

Los jóvenes (y en parte también la gente mayor) parecen haber arrojado finalmente por la borda esta clase de sentimientos de culpa. Y éste es un progreso muy esencial. Pero debo agregar además la trivial afirmación de que no todo lo que reluce es oro. Con la orientación consumista la sexualidad se transforma cada vez más en la máscara de la falta de intimidad. Se sustituye la enajenación del hombre por la cercanía de los cuerpos. Pero la intimidad corporal está lejos de procurar una intimidad anímica. La intimidad anímica, la real coincidencia de dos seres humanos, puede relacionarse con la inti-

midad corporal, puede que ésta la preceda y la vaya consolidando, pero de ninguna manera ambas son idénticas. Justamente cuando a uno le falta la intimidad anímica, es natural reemplazarla con la intimidad corporal que, si está construida y estructurada normalmente, resulta muy fácil de lograr.

Los jóvenes, como dije anteriormente, no reconocen el orden patriarcal ni la sociedad de consumo, pero también ellos incurren en un nuevo tipo de consumismo, como en el caso del tráfico de drogas. La búsqueda de la droga con la tendencia a una creciente dependencia tiene muchos motivos que es necesario considerar con detenimiento, pero en todo caso también es expresión del *homo consumens* pasivo y corrompido, que los hijos critican en sus padres, aunque por su parte lo describen con otros rasgos. También esos jóvenes pertenecen a los hombres que siempre esperan algo que viene de afuera: el efecto de la droga, el efecto de la sexualidad, el efecto de los ritmos, que los hipnotizan, los arrastran, se apoderan de ellos. Tales ritmos no promueven su actividad, sino que los arrebatan como en una orgía, como en un estado similar al que producen las drogas, en el que se borran a sí mismos, es decir, son profundamente pasivos. El hombre activo es precisamente el que no se borra, sino que es y sigue siendo sin cesar él mismo. Se vuelve más maduro, más adulto, crece. El hombre pasivo, como hemos dicho, es el eterno succionador. *Lo que consume le es, en fin de cuentas, indiferente; espera siempre, por así decirlo, con la boca abierta la mamadera. Y así se va tranquilizando y adormeciendo sin tener que hacer nada para ello. No compromete ninguna de sus fuerzas anímicas, y al final se vuelve débil, fatigado e indolente. El sueño que entonces comienza es a menudo más bien una especie de anestesia, una extenuación por el hastío, que una regeneración saludable. También esta descripción puede parecer exagerada, pero añadiré que hacen esta experiencia muchos más hombres que los que suponemos. Y los medios productores*

de necesidades nos inclinan a creer que nuestra cultura se prueba en última instancia por el consumo.

En nuestra sociedad de abundancia mala y superflua, que el hombre no logra de ninguna manera digerir, que no contribuye en nada a realzar su vitalidad, debemos preguntarnos si podremos, al menos en principio, construir la abundancia buena. ¿Puede lograrse de alguna manera que de la abundancia técnicamente posible se haga un uso bueno, productivo, favorable al hombre y a su crecimiento? Esto debería ser posible, si observamos que se trata de promover y satisfacer las necesidades que activan, vivifican y liberan a los hombres, de modo que no sean presa de las pasiones ni se limiten a reaccionar a estímulos, sino que se sientan impulsados, con espíritu abierto e interesado, a desplegar sus fuerzas potenciales y a activarse y enriquecerse a sí mismos y a los demás elevando el nivel de los logros y realizaciones. Esto supone naturalmente que se organice de otra manera el llamado tiempo libre y el tiempo laboral. Nuestro tiempo libre es, en gran parte, tiempo de ocio nocivo. Nos proporciona, por cierto, una ilusión de poderío, cuando oprimiendo un botón hacemos entrar el mundo en nuestra casa a través del televisor, o cuando subimos a nuestro coche y confundimos los cien caballos del motor con nuestra propia potencia. Tenemos un verdadero tiempo libre en la medida en que promovemos el surgimiento de necesidades que arraiguen en el hombre y conduzcan al despliegue de su actividad. El trabajo debe dejar entonces de ser monótono y aburrido. Y el problema de la organización del trabajo es el siguiente: ¿cómo puede lograrse que el trabajo resulte interesante, excitante y vivificador?

Aquí se plantea el problema fundamental acerca del fin de nuestro trabajo. ¿Es nuestro fin la promoción de la producción y el consumo? ¿O es el desarrollo y crecimiento del hombre? Se afirma en general que ambas cosas son inseparables: lo que es bueno para la industria también es bueno para

el hombre, y viceversa. Esto suena como la hermosa idea de la armonía preestablecida, pero en realidad es una gran patraña. No es difícil demostrar que muchas cosas que fueron buenas para la industria, fueron malas para el hombre. Éste es hoy por cierto nuestro dilema. Si seguimos como hasta ahora, el progreso se realizará a costa del hombre. Por ello, nos enfrentamos a una decisión. Hablando en términos bíblicos, tenemos que elegir entre Dios y el César. Esto suena muy dramático, pero cuando se habla en serio sobre la vida, se vuelve realmente dramático. Lo que me preocupa en este momento no es el problema de la vida o la muerte, sino el de la ventaja que la muerte va adquiriendo sobre la vida. De lo que en el fondo se trata es de llegar a ser más vitales, más plenos de vida. Los hombres siempre se engañan al respecto. Viven como si hubieran cesado de vivir o como si aún no hubieran comenzado.

Según el dicho popular, a partir de los cuarenta cada uno es responsable de su propia imagen. Con esto se quiere significar que de la trayectoria vital de cada uno se puede deducir si ha vivido su vida en forma auténtica o falsa (no en el sentido de la moral, sino de su ser irreplicable). Y los más brillantes epitafios con sus catálogos de logros no pueden encubrir la cuestión esencial, que no debemos eludir: ¿estuvimos y estamos realmente vivos? ¿Vivimos —o somos vividos—? Coincido con pensadores como Marx o Disraeli, que estaban convencidos de que el lujo no es un mal menor que la pobreza. Y por lujo entendían lo mismo que nosotros hemos descrito aquí como abundancia superflua. Pero cuando proponemos como fin la superabundancia en lugar de la abundancia superflua, es evidente que debemos cambiar fundamentalmente nuestros hábitos de pensamiento y de vida. Me doy perfecta cuenta de las extraordinarias dificultades que implica el lograr tales cambios en las relaciones humanas.

Creo en verdad que estos cambios sólo podrán lograrse sobre

la base de la profunda vivencia de los hombres, que deben desear más vida, menos rutina, liberarse del hastío y sentir necesidades que los hagan más vitales y espontáneos, más libres y felices. Muchos pueblos (sobre todo los técnicamente subdesarrollados) sueñan que serían felices si tuvieran todo lo que poseen los norteamericanos. Por otra parte, en los Estados Unidos es precisamente máximo el número de quienes han percibido que pese a todo el confort moderno no se es más feliz, sino más bien más pasivo, impersonal y manipulable. No es casual que la juventud rebelde haya surgido en su mayor parte de las clases media y alta, que encarnan a la abundancia superflua. Pero ésta hace sobre todo que los hombres se sientan felices en su fantasía, en su imaginación, pero no en lo profundo de su alma.

Me parece extraordinariamente importante ponernos en claro sobre un principio al que deberíamos dedicar la máxima atención para establecer una estrategia del arte de vivir: se frustra la vida cuando se persiguen fines en conflicto, y no se percibe que se contradicen y excluyen. Todos conocemos el convincente ejemplo del perro de Pavlov. Se lo entrena de modo que sienta hambre cuando ve un círculo, y que rechace la comida cuando ve una elipse. Y luego se procede a aproximar el círculo y la elipse de tal modo que el perro ya no los pueda distinguir —y sometido a ese conflicto se enferma y exhibe los clásicos síntomas de la neurosis—. Se angustia y se muestra confuso e inseguro.

En forma similar, el hombre se enferma anímicamente cuando persigue fines en conflicto. Pierde su equilibrio, el conocimiento de sí mismo, su capacidad de diferenciación. Ya no sabe lo que es bueno para él. Debemos preguntarnos ante todo con la máxima honestidad, qué clase de fines conflictivos son esos que perseguimos. ¿Cómo es que son incompatibles? ¿Qué clase de daño produce en nosotros este conflicto? Estas preguntas no deben contestarse con discursos y por cierto

tampoco con las propagandas que fanatizan a los hombres, sino que cada uno en particular debería pedirle cuentas a sí mismo, reflexionando: «Has nacido para vivir sólo un breve lapso, ¿quién eres y qué es propiamente lo que deseas?». Cuando nos entregamos a la abundancia que produce en última instancia pobreza y mezquindad, reprimimos nuestra riqueza innata, que puja por desarrollarse. De la diferencia entre abundancia mala y buena depende nada más y nada menos que el futuro del hombre.

II

SOBRE LOS ORÍGENES DE LA AGRESIÓN

Nadie puede sorprenderse de que en la actualidad se trate cada vez con mayor frecuencia el problema de la agresión: tenemos guerras detrás de nosotros, vivimos guerras en el presente, y tememos ante la perspectiva de una guerra atómica para la cual se están armando todas las grandes potencias. Al mismo tiempo los hombres se sienten impotentes para cambiar en algo esa situación. Ven que los gobiernos, pese a toda la sabiduría y la buena voluntad, aún no han logrado reducir el ritmo de la carrera atómica o estabilizarla. Y entonces resulta comprensible que los hombres quieran saber, por un lado, de dónde viene la agresión, y por otro lado se muestren muy proclives a aceptar teorías que afirman que la agresión no es algo que produzcan los hombres mismos ni que tenga su base en las condiciones sociales, sino que nace de la naturaleza misma del hombre. Y justamente ésta es la posición que se hizo muy popular a raíz de un libro de Konrad Lorenz, aparecido hace algunos años: *El pretendido mal - La historia natural de la agresión*. Afirma Lorenz que la agresión la produce en forma continua y espontánea el hombre en su cerebro, y que es herencia de nuestros antepasados animales y su monto va aumentando sin cesar si no se le abre una válvula de salida. Si se le da una oportunidad, se proyecta al exterior, pero si las oportunidades son muy escasas o no existen, la

agresión acumulada termina por producir un estallido. El hombre no puede dejar de cometer después de un cierto tiempo actos agresivos, porque en él se va acumulando la energía agresiva. Esta teoría podría denominarse «hidráulica»: cuanto más aumenta la presión, tanto mayor es la probabilidad de que el agua o el vapor terminen estallando. Lorenz dio un ejemplo muy bueno para ilustrar esta teoría: el cuento de su tía de Viena. Esta señora tomaba cada seis meses una sirvienta nueva; estoy hablando de los viejos tiempos. Y cuando comenzaba a trabajar la sirvienta, la señora se mostraba siempre muy contenta y tenía las más halagüeñas expectativas. Eso duraba una o dos semanas, y luego la satisfacción se iba esfumando lentamente. Finalmente menudeaban las críticas, crecía la insatisfacción y más o menos a los seis meses la señora estaba tan encolerizada contra la sirvienta que la despedía. Eso ocurría en forma más o menos regular cada seis meses. Este ejemplo pretende mostrar cómo se acumula lentamente la agresión, y cómo luego, en un cierto punto, debe descargarse.

Ahora bien, visto desde afuera, quizás parezca así, pero si uno entiende un poco más de los hombres que Lorenz —él sabe muchísimo de animales—, se da cuenta de que ésa no es una explicación muy convincente. Un psicoanalista, y no sólo éste sino la mayoría de los hombres dotados de un poquito de penetración, formularía la hipótesis de que esta tía era una mujer muy narcisista, muy explotadora, que al tomar a una sirvienta quería comprar junto con el sueldo o jornal no sólo un trabajo de ocho horas, sino también el amor, la confianza, la fidelidad y quince horas de trabajo por día. Así que al tomar a una nueva muchacha siempre lo hacía con esta gran expectativa, y siempre le resultaba prolija y atractiva, porque suponía que ésa era la buena. Pero al observarla más de cerca, la sirvienta resultaba ser una persona que no correspondía para nada a sus expectativas. Así que se iba desilusionando,

encolerizando, y la despedía con la esperanza de que a la vez siguiente encontraría la buena. Como además es probable que no tuviera mucho que hacer, eso le daba a su vida un elemento dramático. Y tenía algo para contar; quizás fuera el tema principal sobre el que hablaba con sus amigas. Por lo tanto, todo esto no tiene nada que ver con agresividad acumulada, sino con una estructura caracterial totalmente determinada. Y estoy seguro de que al menos las personas de más edad entre mis oyentes conocen a una cantidad de hombres que en un caso similar se comportarían exactamente así, se tratara o no de sirvientas.

La teoría del instinto agresivo innato, en cuyos detalles no puedo entrar aquí, se aproxima, en cierta manera, a la anterior teoría del instinto de muerte. El supuesto de Freud a partir de la década de 1920 fue que en cada hombre, en todas las células, en toda sustancia viva existen dos instintos: el de vida y el de auto-destrucción. Y este impulso a la autodestrucción — o mejor dicho el instinto de muerte—, se expresa dirigiéndose hacia afuera y entonces se manifiesta como destructividad, o hacia adentro, y entonces aparece como una fuerza autodestructiva, que lleva a la enfermedad, al suicidio, o, mezclada con impulsos sexuales, al masoquismo. El instinto de muerte es algo innato en el hombre; no está condicionado por las circunstancias, no hay nada que lo produzca, sino que al hombre sólo le cabe propiamente elegir entre dirigir ese instinto de aniquilación y muerte contra sí mismo o contra otros. Y con esto debe enfrentar una elección realmente trágica.

Estas teorías acerca de la agresión innata apenas aparecen en los científicos que desde hace muchos años se han ocupado de este problema. En general, los psicólogos suponen que la agresión está condicionada por las relaciones sociales, es «orientada» por estímulos perfectamente determinados, por la cultura, etcétera, e igualmente por diversas circunstancias. Pero la teoría de la agresión de Lorenz ha encontrado justa-

mente gran popularidad en la opinión pública —debido, a mi juicio, a los motivos que he mencionado anteriormente—. Esa teoría da una explicación que nos engaña respecto de la posibilidad de hacer algo. Lo que nos pide es una adecuada resignación: ¡pero si todos estos peligros y todas estas agresiones son precisamente innatas en el hombre! Y ¿qué puede hacer entonces el hombre contra su propia naturaleza?

Ha habido siempre dos puntos de vista: el hombre es por naturaleza malo, destructivo, y por ende la guerra es inevitable y también lo es la existencia de autoridades coactivas, pues se debe controlar al hombre, protegerlo de su propia agresividad. Y hay la otra idea: el hombre es bueno por naturaleza, sólo es malo debido a las circunstancias sociales. Y cuando cambien las circunstancias, se podrá reducir la maldad y la agresividad del hombre, e incluso borrarlas de la faz de la tierra. Ambos puntos de vista contienen parciales exageraciones. Quienes hablan de una agresividad natural e innata del hombre tienden a pasar por alto que hubo muchísimas épocas de la historia social, muchísimas culturas e individuos, en que la agresividad fue extraordinariamente baja. Pero si la agresión fuera innata, eso no podría haber ocurrido. Por otra parte, los optimistas que estaban contra la guerra, a favor de la paz y de la justicia social, se inclinaban a minusvalorar al máximo, si no directamente a negar, la significación e intensidad de la agresividad humana. Ésta fue la opinión de los filósofos iluministas en Francia, y ese punto de vista optimista se refleja incluso en parte en la obra de Karl Marx y en las convicciones de los primeros pensadores socialistas.

Por mi parte, adopto aquí una tercera posición, aunque me ubique más cerca de la segunda que de la primera. Ante todo, parto de la consideración de que el hombre es mucho más destructivo y cruel que el animal. El animal no es sádico, no es hostil a la vida, pero la historia humana es un documento de la inimaginable crueldad y la extraordinaria destructividad

del hombre. Desde este punto de vista no es necesario empequeñecer la fuerza, la intensidad de la agresividad. Pero creo que las raíces de la agresividad no residen en la animalidad del hombre, sino que al ser mayor la agresividad humana que la de los animales, la primera debe originarse en las condiciones específicas de la existencia humana. La agresividad es mala, la destructividad es mala, y no sólo un «pretendido» mal, como opina Lorenz; pero es *humana*. Es una posibilidad que reside en el hombre, en todos nosotros, y que se manifiesta cuando uno no se ha desarrollado de una manera más adaptada y madura.

La «extra-agresión» humana, es decir, la agresión que es mayor en el hombre que en el animal, se fundamenta en el carácter humano. En este caso quiero decir carácter no en el sentido jurídico, sino en el sentido psicoanalítico, como un sistema de relaciones del hombre con el mundo. Por carácter entiendo algo mediante lo cual el hombre se ha construido un sustituto del instinto animal, que en él sólo está precariamente desarrollado. Lo que aquí digo del carácter quizás suene como algo teórico, pero cuando uno se pregunta por sus propias experiencias, estoy seguro de que en general sabe muy bien qué es lo que significa la palabra carácter en este sentido. Todos conocemos hombres de los que decimos que tienen un carácter sádico. Pero también hemos encontrado otros que caracterizamos como «buenas personas». Con eso no queremos significar, por supuesto, que un hombre se comportó una vez en forma sádica o que una vez se mostró muy amistoso, sino que nos referimos a una peculiaridad caracterológica que se observa a lo largo de toda su vida. Hay hombres sádicos que nunca se comportan sádicamente porque no se les presenta la oportunidad. Y sólo una observación muy fina permite a veces detectar pequeñas conductas sádicas. Y hay caracteres que por su disposición básica no son destructivos, y que sin embargo podrían llevar a que en caso de cólera o desespera-

ción una persona matara a alguien; pero ello no basta para convertirlos en caracteres destructivos.

Si se parte del punto de vista de que la maldad es propia del hombre y se funda en la existencia de éste y no en su pasado ferino, se evita también una paradoja lógica que difícilmente puedan esquivar los teóricos del instinto. En efecto, éstos intentan explicar la mayor agresividad del hombre partiendo de la menor agresividad del animal. ¿Cómo se lo puede lograr? No es posible suponer que lo que el hombre ha heredado del animal lo lleva a ser mucho más agresivo y destructivo que éste, sino que es lógico pensar que aquello en lo que el hombre se comporta en forma diferente del animal —es decir, su mayor crueldad—, es algo que no ha heredado de éste, sino que se fundamenta en las condiciones de la existencia humana.

Ahora bien, vamos a referirnos, en primer lugar, a la *agresividad animal*. La agresividad animal es biológicamente adecuada: sirve a la autoconservación del individuo y de la especie en el animal, y se moviliza cuando factores del exterior amenazan intereses vitales del animal, es decir, constituyen un peligro para su vida, su alimentación, sus relaciones con el otro sexo, su territorio, etcétera. Si aparece ese peligro el animal reacciona —y también lo hace el hombre— con agresividad o huyendo, retirándose ante el enemigo. Cuando esa amenaza no está a la vista, no se moviliza ninguna agresividad. La agresividad está por lo tanto presente en el cerebro como un mecanismo que siempre puede ser estimulado como posibilidad, pero que si no se produce ningún estímulo, si no hay factores desencadenantes, no se almacena y no fuerza a ningún comportamiento, es decir, no corresponde al modelo «hidráulico». Esto lo acentuó por primera vez en forma categórica el neurofisiólogo Hess, que mostró cuáles son los centros o regiones del cerebro que producen agresividad cuando actúan los estímulos adecuados, es decir, cuando una amena-

za a intereses vitales los moviliza.

Esto se diferencia de la agresividad del animal de presa: éste no ataca porque se sienta amenazado, sino porque busca su alimento. También es de carácter neurofisiológico la agresividad de los animales de presa, y se ubica en otras zonas del cerebro distintas de las correspondientes a la agresividad defensiva de los animales. Puede decirse que en general los animales son muy poco agresivos, excepto en los casos en que se ven amenazados. Hay poco derramamiento de sangre entre los animales, incluso cuando luchan. Las observaciones realizadas en chimpancés, mandriles y otros primates muestran cuán extraordinariamente pacífica es en realidad la vida social de estos primates. Y podemos decir muy bien: si la humanidad tuviera el monto de agresividad que muestran los chimpancés, no deberíamos preocuparnos en absoluto por la guerra y la agresión. Lo mismo se observa en el caso de los lobos. El lobo es un animal de presa. Cuando ataca a una oveja es naturalmente agresivo. Pero los hombres se han hecho la imagen del lobo como de un animal monstruosamente agresivo. En este caso se confunde su agresividad manifestada cuando busca alimento, con la que manifiesta cuando no lo busca. Los lobos entre sí no son en absoluto agresivos, sino muy amistosos. Por lo tanto me parece injustificado describir la agresividad entre los hombres comparándola con la de los lobos, cuando se dice: un hombre se comporta respecto del otro como un lobo respecto de otro lobo (*homo homini lupus*). Se podría decir, en todo caso, como un lobo respecto de una oveja, pero no como un lobo respecto de otro. Vemos, por consiguiente, que la agresividad animal no sigue el modelo hidráulico. En tanto el animal no se sienta amenazado, no existirá ninguna agresividad creciente que aumente sin cesar y lleve por último a la explosión. Podríamos decirlo también de otra manera: la agresividad del hombre es una posibilidad que reside biológicamente en el cerebro, pero no constituye

una necesidad. No se manifiesta si no es activada por determinadas circunstancias que sirven a la conservación de la vida. Es muy importante afirmar esta idea contra la tesis conductista, según la cual la agresividad sólo es algo aprendido y el hombre sólo se vuelve agresivo debido a las circunstancias. La cosa no es tan simple, pues si sólo tuviera que aprender la agresividad frente a las circunstancias, ésta no se movilizaría en forma tan rápida e intensa como de hecho ocurre e incluso debe ocurrir. En cambio sucede que la agresividad preexiste biológicamente como disposición, como posibilidad, que puede mobilizarse muy rápido porque ya existen y funcionan todos los mecanismos neurofisiológicos, que —como decía más arriba— tienen que mobilizarse y sin esta movilización no actúan. Aclararé esto con un ejemplo sencillo: si un hombre para defenderse tiene de noche un revólver a su lado en la cama, o de día en su escritorio, esto no significa que vaya a disparar en cualquier momento, sino que utilizará el revólver en caso de peligro. Exactamente así está dispuesta nuestra fisiología cerebral. El revólver existe ya en nuestro cerebro, por así decirlo; como una posibilidad de rápida reacción y ataque, pero no como creen los instintivistas, que la existencia de esa disposición lleva a que el hombre está lleno de agresiones que al final deben explotar.

Debemos finalmente coincidir con Hess y los neurofisiólogos cuando afirman que el animal reacciona ante los peligros no sólo con agresión sino también huyendo —y tan frecuentemente con una conducta como con la otra—. El ataque es sólo la última *ratio*, que se presenta cuando el animal ya no puede huir: entonces ataca, entonces lucha.

Quien habla de un «instinto agresivo» del hombre, debería hablar también de un instinto de fuga del hombre. Y cuando los partidarios de la teoría de la agresividad y de los instintos dicen: el hombre está siempre impulsado por agresiones y sólo las puede controlar con gran esfuerzo, habría que aclarar

que es igualmente correcto decir: el hombre está acosado por un impulso de huida casi incontrolable, y sólo puede controlarlo con gran esfuerzo. En verdad cualquiera que haya observado guerras sabe cuán fuerte es el impulso de fuga en el hombre. Si no necesitáramos las leyes según las cuales la desertión se castiga a menudo con la muerte. En otras palabras, el hombre tiene dos posibilidades dadas por su cerebro para reaccionar a un ataque: con agresión o con huida. Pero ambas —el impulso de huida y el de agresión— se mantienen en potencia si no ocurre ningún ataque ni se enfrenta ninguna amenaza, y no producen por sí mismas un impulso interno de agresión o de huida que actúe permanentemente y se vaya acrecentando sin cesar.

Hemos visto que la teoría «hidráulica» de la agresión, como la ha expuesto Lorenz y en cierto modo también Freud con su teoría del instinto de muerte, es insostenible. Los datos neurofisiológicos demuestran que tanto la agresividad del hombre como la del animal no provienen de una excitación instintiva en permanente crecimiento, que proceda en forma espontánea, sino que se movilizan por la acción de excitaciones, motivaciones, que implican una amenaza a la existencia humana o animal y a intereses vitales totalmente determinados. Pero esta teoría «hidráulica» no es sólo insostenible debido a los datos neurofisiológicos, sino también por muchos otros hechos que podemos encontrar en la antropología, la paleontología y la psiquiatría, o en la psicología social. Si esa teoría fuera correcta, deberíamos suponer que la agresividad es aproximadamente la misma en todos los individuos y en todas las culturas y sociedades. Podríamos alegar —como en el caso de la inteligencia— que hay diferencias respecto de la intensidad, que sin embargo son relativamente pequeñas, pero que en general todos los hombres deberían mostrar la misma medida de agresividad e impulsos destructivos. Y eso no es de ninguna manera así.

Comencemos con los datos antropológicos. Hay toda una serie de razas primitivas en las que en general no se encuentra ninguna agresividad particular, sino todo lo contrario: un espíritu de amistad general. En la descripción de estas razas se encuentran toda una serie de rasgos que constituyen un síndrome y se corresponden entre sí: poca agresión (esto significa también que no se registran delitos y apenas algún asesinato), además no hay propiedad privada, ni explotación, ni jerarquías. Encontramos tales razas, por ejemplo, en los Estados Unidos, en los llamados indios pueblo. Pero también las encontramos en todo el mundo. Colin Turnbull ha hecho una descripción muy interesante de una raza cuyos miembros no son campesinos, como los pueblo, sino cazadores totalmente primitivos, que no se diferencian mucho de los cazadores de hace 30 000 años. Se trata de los pigmeos de África central: viven en una selva virgen. Entre ellos hay muy poca agresión. Naturalmente, a veces alguien se enoja y, entonces muchas personas que cuestionan esta tesis, anotan: «Pero fíjese ahí, ese hombre se ha enojado». Ésta es, naturalmente, una manera un poco retaceada de ver las cosas, pues una cosa es que alguien esté enojado alguna vez, y otra totalmente distinta que esté cargado con una agresión que lo lleve a desear la guerra y a matar hombres, etcétera. Tiene alguien que tener muy pocas dotes de observador para no percibir ninguna diferencia entre que alguien se encolerice una vez o que sea un hombre destructivo y lleno de odio.

Estos cazadores viven en la selva virgen, sienten a la selva como su madre, cazan —como todos los cazadores— todos los animales que necesitan, todos los que pueden comer. Es natural que ni se plantee la posibilidad de almacenar algo, pues la carne no se puede conservar. Se caza precisamente lo que se necesita. Tampoco hay grandes sobrantes, sino en general lo suficiente para vivir. Por eso no existe la propiedad privada. Y no tienen ningún jefe. ¿Para qué serviría? La vida

se regula según las necesidades del momento, y todos saben lo que hay que hacer. Si se prefiere formularlo así: existe entre estas razas una democracia profundamente arraigada; nadie le prescribe nada a otro. Y tampoco hay razones para ello: no tendría ningún provecho hacerlo. Naturalmente, tampoco existe allí ninguna clase de explotación. ¿Para qué podría querer alguien explotar a otro? ¿Para que cace por uno y no tener que hacerlo por sí mismo? Pero entonces la vida resultaría espantosamente aburrida. Y ¿para qué otra cosa? No hay nada que el otro pueda hacer por mí. La vida familiar es pacífica, reina en general la monogamia con gran facilidad de divorcio. Y antes del matrimonio las relaciones sexuales son libres. La sexualidad no va acompañada por sentimientos de culpa. Habitualmente la pareja se casa cuando la mujer está embarazada, después ambos permanecen juntos toda la vida, salvo en el caso de que ya no quieran convivir, cosa que no es tan frecuente.

Además, los hombres no tienen ninguna preocupación — aunque eso no es tan simple si se vive de la caza pues muchas veces los animales no se encuentran, y hay años malos—. Pero ellos confían en la selva, en que ésta los alimentará. No están obsesionados por la idea de que se deben utilizar más cosas, ahorrar más, tener más, por lo que también viven en general muy contentos. Tales razas constituyen la verdadera sociedad de abundancia, no porque sean tan ricos, sino porque no quieren más de lo que tienen. Y lo que tienen les basta para llevar una vida más segura y también agradable.

Querría acentuar muy particularmente qué importante es ver siempre en estos planteos el sistema y la estructura, en lugar de seleccionar un solo rasgo. Si uno sólo se pregunta si algo es agresividad o no-agresividad, es muy difícil responder, pero si dirige la mirada a la estructura ve que tiene delante hombres en general amistosos, que no luchan entre sí ni están celosos unos de otros, y que la falta de agresividad es una

parte lógica de todo el sistema psíquico y también social. Y también vemos cuán estrechamente se entrelazan ambos sistemas.

Una de las épocas más interesantes de la historia humana es la llamada «Revolución Neolítica». Tuvo lugar en Asia Menor hace unos 10 000 años, con el desarrollo de la agricultura. Por lo demás, es muy verosímil, aunque no haya prueba alguna de ello, que hayan sido las mujeres las que descubrieron la agricultura. Es decir, descubrieron que también se cultiva hierba salvaje y se la puede mejorar transformándola en trigo o grano comestible. Los hombres no eran tan descubridores, o se dedicaban probablemente al mismo tiempo a la caza y a la cría de ovejas. Con la agricultura se descubrió que es posible no limitarse a comer lo que la Naturaleza produce por sí misma, sino que uno puede insertarse en forma productiva en el proceso natural, y que el hombre puede producir algo con su propia razón y su propia habilidad. Esto ocurrió, como hemos dicho, hace sólo unos pocos milenios. En estos primeros 4000 años, digamos, de la Revolución Neolítica, encontramos una sociedad verosímilmente muy amistosa, quizás en muchos aspectos similar a la que conocemos por los indios pueblo norteamericanos, donde la vida estaba presumiblemente organizada incluso en forma matriarcal, en pequeñas aldeas. Si se producía un poquito más de lo necesario para el momento, había mayores seguridades de poder ampliar la población. Pero no se acumuló tanto como para que naciera la envidia y quisieran despojarse los unos a los otros. En esta sociedad neolítica reinaba verosímilmente —como entre las razas que he mencionado— una forma democrática muy genuina de vida, y, como ya he dicho, con un rol muchísimo más fuerte de la mujer y de la madre. Sólo con posterioridad la sociedad se organizó patriarcalmente. Esto comenzó entre los años 4000 a 3000 antes de Cristo, época en que todo cambió; el hombre produjo mucho más que lo que necesitaba,

poseía esclavos, se acentuó la división del trabajo; había ejércitos, existían gobernantes, se libraban guerras. Y el hombre descubrió repentinamente que podía utilizar a otros hombres para que trabajaran para él. Se constituyó una jerarquía con un rey a la cabeza, que al comienzo era el representante de Dios o que coincidía a menudo con el sumo sacerdote. En esta situación se desarrolló muchísima agresividad, porque entonces se podía robar, despojar a los demás, explotarlos. Y la democracia natural cedió su lugar a una jerarquía en la que todos obedecían.

En este punto querría formular una observación sobre la causa de la guerra. Los intuitivistas suelen afirmar que la guerra tiene su causa en los instintos agresivos del hombre. Esto es muy ingenuo y también muy falso, pues en primer lugar observamos que la mayoría de las guerras se producen ante todo porque los gobernantes hacen creer a sus pueblos que han sido agredidos, que deben defender sus más sagrados valores, su vida, su libertad, la democracia y quién sabe cuántas cosas más. Si la exaltación bélica dura un par de semanas, en general tiende a desaparecer y hay que amenazar y penalizar a los hombres para que no desfallezcan. Pero si el hombre fuera por naturaleza tal agresivo que la guerra constituyera realmente la plena realización de sus instintos agresivos, los gobernantes no se verían forzados a obligarlo, sino todo lo contrario, tendrían que realizar permanentemente una propaganda pacifista para que los hombres no anhelaran la guerra, y buscar una válvula de salida a la agresividad de los gobernados. Pero justamente —como todos sabemos— éste no es el caso. Hasta se podría afirmar sin error que la guerra como institución recién comenzó —o se la inventó, si se prefiere— en la época posterior a la Revolución Neolítica, es decir, cuando se constituyeron los Estados-ciudades con ejércitos, con reyes, con la posibilidad de hacer la guerra, de obtener esclavos, robar riquezas, etcétera. La guerra organizada no existe entre

los cazadores y entre los agricultores, porque no se presenta ninguna posibilidad de hacerla.

En este contexto interesa el hecho de que en toda una serie de razas primitivas encontramos un sistema de gran falta de agresividad y de un elevado nivel de amistad y de cooperación. Si esto es así, no se puede en verdad sostener la validez de la teoría instintual hidráulica acerca de la agresividad. Observamos, además, que incluso dentro de una sociedad ha variado ampliamente el monto de agresión. En Alemania, por ejemplo —si tomamos el comienzo de los años 30—, el éxito mayor del nazismo se ubicó en una medida muy esencial en la pequeña burguesía tradicional o en los círculos de oficiales y de estudiantes que habían visto truncada su carrera, pero no captó en forma perceptible a los estratos medio y alto de la burguesía. Con esto no quiero decir que esos sectores no se hayan plegado al nazismo, sino que los nazis exaltados no provenían de ellos y tampoco de la clase trabajadora, pues en esos estratos los nazis convencidos eran más bien, como todos sabemos, una excepción, aunque también los antinazis convencidos entre los trabajadores eran una excepción —pero ésta es otra cuestión—.

La misma observación puede hacerse en Estados sureños norteamericanos. Entre los blancos pobres del sur hay un tremendo monto de agresividad, mucho mayor que en la capa media de la burguesía sureña y también mayor que entre los obreros del sur o incluso en el Este de Estados Unidos. Siempre los estratos que ocupan el escalafón más bajo y forman el piso de la pirámide social, que obtienen pocas gratificaciones de la vida, con una instrucción muy precaria, son los que perciben que lentamente se los va marginando de todo el proceso social; los que no tienen ningún estímulo, ningún interés, y en los que se va acumulando una extraordinaria cólera, un sadismo, que no se forma en los hombres que crean algo, que ocupan una posición media o por lo menos no se sienten mar-

ginados del proceso social. Éstos tienen intereses, experimentan la sensación de que marchan junto con el resto de la sociedad. Es por ello que en estos estratos no se observa el mismo monto de sadismo y agresividad que notamos, por ejemplo, en la pequeña burguesía tradicional alemana y también en determinadas regiones de los Estados Unidos.

También existen diferencias respecto de la agresividad entre los individuos. Alguien va a un psiquiatra y dice: «Doctor, odio a todos los hombres. Odio a mi mujer, odio a mis hijos, odio a mis colegas, odio a todos». Para el psiquiatra, el paciente ha expresado un diagnóstico, y espera que lo mismo piense todo mundo: que este señor está enfermo. No se dice: «Claro, es evidente: aquí está actuando el instinto de agresión», sino que se dice que ese hombre tiene su carácter constituido de tal manera que produce permanentemente agresividad. Podríamos preguntar: ¿cómo llegó a ese estado? ¿Cuál es su contexto social, su historia familiar, qué experiencias vitales ha tenido? Las respuestas nos permitirían comprender por qué en este hombre, en esta estructura caracterial, se ha desarrollado un monto tan grande de agresividad. Pero no se dice, como hacen los instintivistas cuando hablan de la guerra: «Claro, contra eso no se puede hacer nada, ahí se ve precisamente de nuevo qué fuerte es la agresividad innata».

Todos nosotros conocemos hombres agresivos —y con ello no me refiero a los que se encolerizan con facilidad, sino a los que son destructivos, hostiles, sádicos—. Y todos conocemos hombres amistosos, que nos parecen —no sólo en la superficie sino profundamente— humanitarios, no agresivos, y eso de ninguna manera significa que sean débiles ni sometidos. Si uno no nota esta diferencia, es deficiente en este aspecto, y así ocurre con muchos hombres que no perciben esta diferencia. Pero la mayoría que tiene un mínimo de percepción, sabe perfectamente que existe esta diferencia caracterológica.

Debemos preguntarnos ahora con mayor detalle qué ocurre en el caso de la agresión específicamente *humana*. Hasta este momento nos hemos referido a los motivos por los que no sigue la imagen hidráulica. En principio, se puede distinguir entre dos clases de agresividad en el hombre: una, si se quiere, biológicamente adaptada, defensiva, que es la misma del animal, y otra que no se encuentra en los animales, es decir, la agresión específicamente humana, peculiar de la crueldad humana, por una parte, y de la pasión humana, de hostilidad a lo viviente, del odio a la vida, es decir, necrofilia, sobre la cual, por otra parte, no puedo extenderme aquí.

Para comenzar limitémonos a la primera clase, a la agresividad humana biológicamente adaptada, a la que es igual a la del animal. Ya lo hemos visto, el animal acciona con agresión sobre la base de su organización neurofisiológica, que es igual a la del hombre, si sus intereses vitales se ven amenazados. Así también lo hace el hombre, pero en él esta reacción, esta *agresión reactiva o defensiva*, es de mucha mayor amplitud, fundamentalmente por dos razones: en primer lugar, el animal sólo vive la amenaza en el presente, es decir, su vivencia es: «en este momento estoy amenazado». El hombre, como puede pensar, se representa el futuro, por ello puede también vivenciar una amenaza no como ya existente sino como previsible en el futuro. El hombre reacciona entonces no sólo ante la amenaza existente en el momento, sino también ante la que puede tener que enfrentar en el futuro. Naturalmente esto le da a la agresión reactiva un alcance mucho mayor, pues es muy grande el número de hombres y de situaciones en las que se da la perspectiva de una amenaza futura.

En segundo lugar, la agresión reactiva es mucho amplia en el hombre porque al hombre se le puede sugerir algo, y en cambio al animal no. Se puede persuadir al hombre de que su vida y su libertad están amenazadas. Para ello se emplean símbolos. Al animal no se le puede «lavar el cerebro», porque care-

ce de símbolos y de palabras. Si se convence a un hombre de que está amenazado, su reacción subjetiva será la misma que si estuviera realmente amenazado, pues sus reacciones no diferirán en nada por el hecho de que sólo crea que está amenazado. No necesito extenderme aplicando en cuántos casos pudieron producirse guerras mediante el recurso de convencer a los hombres de que estaban amenazados. Con ello se logra despertar la agresividad requerida para lanzar a los hombres a la guerra.

Finalmente, hay un tercer motivo: el hombre tiene intereses vitales especiales, que consisten en que tiene valores, ideales, instituciones con los que se identifica, de modo que un ataque contra estos ideales, contra las personas de interés vital para él, contra las instituciones que para él son sagradas, puede tener el mismo significado que un ataque a su vida, a sus medios de subsistencia. Lo que está en cuestión puede ser la idea de libertad, la de honor, los mayores, el padre, la madre, los antepasados en determinadas culturas, el Estado, la bandera, el gobierno, la religión, Dios. Todos estos valores, instituciones o ideales tienen tanta importancia vital para el hombre como su vida corporal. Cuando están amenazados, el hombre reacciona con hostilidad.

Si se reúnen estos tres factores, resulta comprensible que la hostilidad defensiva del hombre, aunque se base en el mismo mecanismo que la del animal, sea mucho mayor, porque se enfrenta a un número mucho mayor de amenazas o son muchas más las cosas que el hombre vive como amenazadoras, en comparación con el animal.

El hombre comparte con el animal la agresividad defensiva biológicamente adaptada, que sirve a la defensa de sus intereses vitales contra cualquier ataque. Pero más allá de esto, hay en el hombre formas de agresividad que no observamos en los animales, que no son biológicamente adaptadas y no sir-

ven a la defensa, sino que están enraizadas en su carácter. Es cuestión complicada en la que no puedo entrar aquí, la de averiguar por qué un hombre desarrolla un carácter tal proclive a la agresión. Con todo, existen tales caracteres, y esto es exclusivo del hombre. Sólo querría referirme aquí a una de sus manifestaciones: el carácter sádico.

Frecuentemente sólo se entiende por *sadismo* la perversión sexual: por ejemplo, la excitación sexual de un hombre puede depender de que golpee o maltrate a un mujer. Pero también se entiende por sadismo la pasión o deseo de lastimar corporalmente a otro hombre. La esencia del sadismo reside sin embargo en el hecho de que un hombre quiere tener *control* sobre otro ser viviente, un control total, absoluto. Puede tratarse de un animal, de un niño, de otro hombre; siempre se trata de que ese otro ser vivo se vuelve propiedad, cosa, objeto dominado del hombre sádico.

Cuando alguien puede obligar a otro hombre a soportar el dolor sin rebelarse, estamos ante una forma extrema de control, pero no la única. Encontramos este tipo de sadismo muchas veces entre los maestros, en el comportamiento con los prisioneros, etcétera. Vemos en esos casos cómo esas formas de sadismo, aunque no sean sexuales en sentido estricto, constituyen —lo repetimos— una clase que se podría caracterizar como «caliente» y «epidérmica». Pero ésta es sólo una clase. El sadismo más difundido es de tipo «frío», no es «epidérmico» y no tiene nada que ver con la sexualidad, pero posee la misma peculiaridad que el sadismo epidérmico y sexual, a saber, el fin del control, de la omnipotencia sobre otro ser humano, para tenerlo totalmente en un puño —como la arcilla en la mano del alfarero—.

Hay incluso formas benignas de sadismo. Todos las conocemos: es el caso en que una persona —como ocurre en ocasiones con las madres o con los jefes de organizaciones, es decir,

en todas las situaciones posibles— controla a otro hombre, pero no para su daño, sino para su beneficio. Le dice lo que debe hacer. Todo lo que debe hacer le está prescripto, pero todo eso es bueno para él. Y hasta puede que sólo sea bueno o, digamos mejor, útil para él perder su libertad y hacerse totalmente dependiente. Muchas veces encontramos esa situación en las relaciones de las madres o los padres con sus hijos, y en este caso el hombre sádico no está para nada consciente, naturalmente, ni del más mínimo impulso sádico, pues «tiene la mejor intención». Tampoco la víctima del sadismo está consciente de lo que le ocurre, pues ve que obtiene un beneficio de ello. Sólo hay, precisamente, una cosa que no ve: que se daña su alma, que así surge un hombre sometido, dependiente, esclavo.

Para comenzar, querría dar un ejemplo de una de las más extremas formas de sadismo, en que un hombre siente la pasión de la absoluta omnipotencia, en que quiere ser Dios. Esto está muy bien representado en una obra de teatro, *Calígula*, de Camus. Calígula, el emperador romano, un tirano, tiene un poder ilimitado. Al comienzo quizás no haya sido para nada tan distinto de los demás hombres, pero luego llega a una situación en la que siente que él está realmente fuera de las condiciones normales de la existencia humana: por lo tanto, su poder es ilimitado. Así, empieza seduciendo a las mujeres de sus amigos. Éstos lo saben —no sólo porque lo han descubierto, sino que Calígula se lo hace notar claramente—. Pero tienen que seguir tratándolo, mostrarse corteses y sonreír. Si no quieren que los asesinen, nunca deben atreverse ni siquiera a dejar ver su enojo o su indignación. Por lo demás, los mata —ahora a éste, después a aquél, según le da la gana—, no porque quiera sacarlos del medio, sino porque es un signo de su poder, de su omnipotencia, poder matar a quien quiera. Pero ni siquiera esto calma ese deseo de omnipotencia, pues en última instancia también eso que hace es algo limitado. Y

entonces se expresa el deseo de omnipotencia —como lo presenta muy bien Camus— en forma simbólica, si se quiere, como deseo de poseer la Luna. Si hoy se dijera eso, sonaría quizás un poco cómico. Hace sólo veinte años esa frase significaba: «Quiero lo imposible. Quiero eso, quiero el poder que ningún hombre pueda tener. Soy el único que es Dios. Tengo control sobre todo y cada cosa; lo que quiero, puedo tenerlo».

Cuando lo domina la pasión del control absoluto el hombre intenta eludir y superar las condiciones de la existencia humana, pues es propio de ésta la imposibilidad de lograr la omnipotencia. Y aun cuando un hombre tenga muchísimo poder, la muerte le muestra cuán impotente es contra la Naturaleza. Camus describe muy persuasivamente cómo Calígula, al comienzo, no se diferenciaba de los demás, hasta que luego enloqueció. Se volvió loco porque intentó superar los límites de la existencia humana, como se vuelve loco cualquiera que lo intenta y ya no puede encontrar el camino de retorno. Vemos en este caso que la locura no es propiamente una forma de enfermedad, como creemos habitualmente, sino una determinada manera de resolver el problema de la existencia humana. El loco niega la impotencia que es inherente al hombre y lo atormenta, al no reconocer límite alguno en su fantasía. Se comporta como si esa impotencia no existiera, pero como existe, tiene que perder la razón si se mantiene firme en su propósito. Si se prefiere, no se trata de una enfermedad sino de una filosofía, o —dicho mejor o con mayor exactitud— de una forma de religión. La locura es el intento de negar la impotencia humana, de desconocerla, en tanto de una manera muy determinada el loco se hace la idea de que ésta no existe.

Es en verdad cierto que hace 50 años aún se creía que los Calígulas sólo habían existido en la historia romana. Entretanto, hemos llegado a ver en el siglo XX que existe toda una serie de Calígulas, en Europa, en Estados Unidos, en todas partes.

Y todos los Calígulas están cortados por el mismo molde: viven una sensación de ilimitado poderío, y no los abandona nunca el afán de resolver los problemas de la existencia negando las limitaciones de su poderío. Vemos esto claramente en Stalin, y también en Hitler. Se ignora la limitación de la existencia humana, y con ello comienza una determinada forma de locura.

La mayoría de los hombres deben contentarse, por suerte, en la medida en que son sádicos y desean el control, con ejercitar este sadismo frío en formas más modestas, pero que de todos modos les dan una satisfacción. Se sabe que los padres pueden comportarse en forma sádica respecto de sus hijos, si pretenden ejercer sobre ellos un control completo. Esto ya no es hoy frecuente, porque los hijos no lo toleran tan fácilmente pero hace veinte, treinta o cuarenta años era cosa muy común. Los médicos conocen muchos casos en que se internan niños en hospitales con heridas de consideración resultantes de golpes o malos tratos de los padres. Y esto es sólo un porcentaje muy pequeño de los malos tratos realmente sádicos que se registran, pues según la ley, y también según la costumbre, los padres pueden hacer casi cualquier cosa con sus hijos, mientras puedan afirmar que fue para bien del niño y los rastros corporales del mal trato no sean demasiado visibles sobre la intensidad del control y hasta de los malos tratos directamente sádicos por parte de los padres, se podrían escribir libros enteros. Lo mismo vale para los policías, las enfermeras, los carceleros, etcétera. Su poder no es como el de Calígula, también deben obedecer, son gentes muy pequeñas que no tienen mucho que decidir por su cuenta; pero frente a los niños, a los enfermos, a los prisioneros, su poder es relativamente grande. Y así se encuentra un gran número de sádicos en estas profesiones. Con esto no quiero decir que la mayoría de los maestros o enfermeras sean sádicos, todo lo contrario; hay justamente un gran número de personas que se hacen

maestros o enfermeras porque sienten un impulso muy profundo que los lleva a ayudar, porque están dispuestos amistosamente respecto de los hombres, porque aman a los demás. Hablo en cambio de aquéllos en los cuales ese impulso se halla reprimido y que en general no están conscientes de que más allá de las racionalizaciones que ellos mismos se construyen, hay en realidad una gran pasión por controlar.

Encontramos muy frecuentemente este afán controlador también en los burócratas. Quiero dar un ejemplo muy simple, que seguramente todos hemos observado a menudo. Pensemos en el hombre que atiende la ventanilla en una oficina de correos. Ha habido en el lugar una cola de quince personas esperando, y alrededor de las seis, hora de cierre, aún esperan dos. Justamente al dar las seis el empleado cierra la ventanilla, las dos personas, que ya esperaron media hora, tienen que irse sin ser atendidos, y vemos una levísima sonrisa dibujada en los finos labios del burócrata, una sonrisa leve y sádica. Le produce placer que esas dos personas tengan que irse, que él tenga el poder de hacer que hayan esperado inútilmente y deban volver al día siguiente. Quizás podría dedicar un minuto más, pero no lo hace. Eso lo haría quien abrigara sentimientos amistosos hacia sus congéneres, y lo hacen también muchas personas en la misma situación. El sádico no sólo cierra porque es la hora de cerrar, sino que goza al hacerlo. Y aunque no gane un gran sueldo, este placer sádico también es para él una parte de su sueldo, que por nada querría perder.

Querría dar un ejemplo de un sádico que hizo muchas más cosas malas que limitarse a controlar: se trata de Heinrich Himmler. Transcribiré una breve carta que escribió a un alto oficial de las SS, el conde Adalbert Kottulinsky: «Querido Kottulinsky: Vd. ha estado muy enfermo y su corazón le dio mucho que hacer. En interés de su salud le impongo por dos años la total prohibición de fumar. Luego de esos dos años me presentará Vd. un certificado médico de salud; entonces

decidiremos si se levantará la prohibición de fumar o se la mantendrá. ¡Heil Hitler!». Eso es control, y es también humillación. Himmler trata a este hombre adulto como si fuera un escolar tonto. Le escribe de una manera tal que el otro deba sentirse humillado. Lo controla. Ni siquiera le permite que el médico lo controle y le diga si puede volver a fumar, sino que será él quien lo decidirá.

Otro rasgo del burócrata como sádico se manifiesta en que ve a los hombres como cosas; se transforman para él en cosas, no tiene ninguna relación con ellos como hombres. Un rasgo más es que sólo lo estimula el que está desamparado, no el que no lo está. El sádico es habitualmente servil con los superiores, pero el desamparado o aquél al que él puede poner en situación de desamparo —como un niño, un enfermo o, en determinadas circunstancias, un opositor político— provocan su sadismo. No siente —como un hombre normal— compasión, y que a un hombre desamparado no se le debe dar un golpe más. El desamparo de ese hombre lo provoca mucho más, porque es la base para ejercer el control completo sobre él.

Además, es característico del sádico bajo el ropaje de burócrata, un exagerado amor por el orden. El orden lo es todo, el orden es lo único seguro, lo único que se puede controlar. Los hombres que tienen un exagerado sentido del orden, experimentan por lo común angustia ante la vida, pues la vida no es ordenada, es espontánea, trae consigo sorpresas. La única seguridad que tenemos es la de la muerte, pero lo que ocurre con la vida es siempre nuevo. El sádico, que es un desvinculado para el que todo se vuelve cosa, odia lo viviente porque eso lo amenaza, pero ama el orden.

Es por ello característico, por ejemplo, en el caso de Himmler, que haya llevado durante diez años un diario desde que tenía catorce años, donde consignaba los hechos más trivia-

les: cuántos pancitos había comido, si el tren había llegado a horario. Todo eso, cada pequeñez que hacía, debía quedar clasificada. O llevaba una lista de correspondencia, también de joven, sobre todas las cartas que había escrito y recibido. Eso es el orden. Y así podemos decir: éste es el carácter ordenado de un determinado tipo, el del burócrata de viejo cuño, para el cual la vida no es nada pero el orden y la regla lo es todo.

Es interesante que Eichmann, cuando se le preguntó en Jerusalén si tenía sentimientos de culpa —fue interrogado allí por un psiquiatra muy humano y aparentemente se sentía totalmente libre—, respondiera que sí, que los tenía. Y cuando le preguntaron por qué, dijo que porque de niño, en la escuela, se había hecho dos veces la rabona. No era muy astuto proceder así como acusado en esa situación. Si hubiera querido ser astuto, habría podido decir que tenía sentimientos de culpa porque había asesinado a tantos judíos. Pero era del todo franco, y eso le resultaba totalmente natural, pues había transgredido el orden. El burócrata sólo conoce un pecado, la transgresión del orden, el contravenir las reglas.

Finalmente, también es típico del carácter sádico el sometimiento. El sádico desea controlar al débil, pero tiene tan poca vida en sí que no puede vivir sin someterse a uno más fuerte. Himmler, por ejemplo, hizo de Hitler su ídolo. Cuando el sádico no se somete a un hombre, se somete a la historia, al pasado, a las fuerzas de la Naturaleza, que son más fuertes que el hombre mismo. Su divisa es siempre: debo someterme a ellos, me someto a la potencia superior —llámese como se llame—, pero a los que son más débiles, a éstos los controlo. Éste es el sistema del sádico burocrático y del sádico frío en general.

Extraordinariamente acertada respecto de lo que estamos exponiendo es la caracterización de Himmler que hizo Carl J.

Burckhardt, que en la época en que era Comisionado de la Sociedad de las Naciones en Danzig lo describió así: «Es siniestro por su grado de subalternidad concentrada, por una especie de miope escrupulosidad, de inhumana metodicidad, con un elemento de autómeta». Ésta es la descripción de un sádico frío. Ahora podríamos preguntarnos: ¿habría sido Himmler totalmente distinto si no se hubiera encontrado en esa situación, si no hubiera existido el nacionalsocialismo? En ese caso, ¿qué clase de hombre habría sido? Podemos afirmar decididamente que habría sido, muy verosímilmente, un empleado ejemplar. Y puedo muy bien imaginarme que el párroco y el jefe de la oficina habrían dicho en su entierro: «Era un buen padre de familia que amaba a sus hijos y que consagró todas sus energías a su vocación, a su empleo, a la organización». Así era de hecho Himmler. Debemos aclarar que también el sádico siente de alguna manera la necesidad de probarse a sí mismo que es un hombre, que puede ser amistoso. Cuando un hombre no puede demostrarse que en algún respecto también es humano, está próximo a la locura, pues vivencia un aislamiento de toda la humanidad que casi nadie puede soportar. Y ocurre, en verdad, que según los informes muchos miembros de los grupos de choque que tenían a su cargo las ejecuciones de prisioneros políticos, judíos y rusos, etcétera, se volvieron locos, se suicidaron o se convirtieron en enfermos mentales. Uno de los jefes de estos pelotones escribe incluso que había que mostrar a la gente de qué modo humano y con qué espíritu militar se producía la aniquilación de los judíos, fusilándolos o gaseándolos, de modo de no perturbar su equilibrio anímico.

Creo que podemos decir que hay muchos Himmlers, muchos sádicos, que no llegan a serlo en forma manifiesta porque no tienen la oportunidad. Pero creo que también sería falso pensar que en cada uno de nosotros se oculta un Himmler, que todos tenemos una disposición sádica que se expresa sólo en

determinadas oportunidades. Éste es precisamente el punto fundamental al que me estoy refiriendo aquí: hay caracteres sádicos, y hay caracteres no sádicos. Muchos hombres de carácter sádico llegan a manifestarse como tales cuando las circunstancias son favorables. Otros no se vuelven sádicos aunque las circunstancias sean favorables, porque tienen otro carácter. Es por ello muy importante hacerse una imagen al respecto y tratar de establecer cuáles hombres son sádicos y cuáles no lo son, y no dejarse engañar por el hecho de que un hombre se muestre muy amistoso respecto de los niños y los animales o haga algunas buenas acciones. Sólo observando el carácter se puede establecer qué es lo que se oculta realmente por detrás de la conciencia, del conjunto de la conducta de ese hombre, cuáles son los rasgos básicos de su carácter y cuáles los más superficiales y compensatorios. Me parece que si tratáramos de comprender mejor el carácter y no nos dejáramos influir tan fácilmente por la conducta manifiesta de los hombres, nos sería muy beneficioso —no sólo para nuestra vida personal, sino también para la política, pues los hombres deberían ver, antes de que ocurra la catástrofe, si son sádicos o no sádicos quienes aspiran a conducir su destino político—.

III

EL SUEÑO ES EL LENGUAJE DEL HOMBRE UNIVERSAL

Todos creemos que sólo dominamos un lenguaje, al que llamamos lengua materna. Quizás hayamos aprendido también otras lenguas: francés, inglés, italiano. Pero olvidamos que todos hablamos también otro lenguaje, el de los sueños, que es muy extraordinario. Se trata de un *lenguaje universal*, que aparece en todas las épocas de la historia humana y en todas las culturas. El lenguaje de los sueños de un primitivo, el del faraón en la Biblia, el de un habitante de Stuttgart o de Nueva York, es casi el mismo. Lo hablamos todas las noches. Aunque en la mayoría de los casos olvidamos lo que hemos soñado, y entonces sostenemos que no hemos soñado, la verdad es que soñamos noche tras noche.

¿Cuáles son las peculiaridades de ese lenguaje de los sueños? En primer lugar, es precisamente un lenguaje nocturno, un lenguaje del dormir. Es más o menos como si sólo pudiéramos hablar francés de noche y de día no entenderíamos ni una palabra de esa lengua. Además, se trata de un lenguaje simbólico. Podríamos decir que expresa en forma concreta vivencias internas con respecto a cosas sensibles, casi aferrables, visibles, que lo externo ocupa el lugar de algo interno, y la cosa el lugar de la vivencia. Ocurre como en la poesía: cuando un escritor dice: «La rosa roja me entibia el corazón», nadie piensa que la temperatura haya subido, pues la frase se

refiere a un sentimiento, a una vivencia, expresados en forma de un hecho físico concreto.

Quizás un ejemplo de un sueño muy interesante aclare lo que quiero significar. Lo soñó y relató Sigmund Freud. Es el sueño del herbario, y es muy breve. Freud soñó que tenía un herbario, y en él había una flor desecada. Eso es todo. Freud agrega algunas asociaciones: esa flor es la preferida de su mujer, y ésta se quejaba a menudo de que él nunca le traía flores. Pero además esta flor tenía algo que ver con la cocaína, que él había utilizado para fines médicos casi al mismo tiempo que el descubridor de esta droga. Se trata entonces de un símbolo muy simple: la flor en el herbario. Pero significa mucho más. Expresa algo sobre uno de los rasgos más esenciales de la personalidad de Freud. La flor es un símbolo del amor, y también de la sexualidad, de lo erótico, de lo viviente. Pero la flor del herbario está seca y tiene una finalidad totalmente distinta, servir a la investigación científica. Es objeto de exploración, pero ya no se la vive como algo floreciente, animado. Si se analiza la actitud de Freud respecto del amor y la sexualidad, se observa que en verdad los ha transformado en objeto de la investigación científica, pero que en su vida fue más bien un hombre un poco más mojigato, más púdico. Todavía a los cuarenta y pico de años escribía en una oportunidad a un amigo que le había sorprendido mucho haber visto a una mujer que lo atrajo. Éste es sólo un ejemplo de la actitud vital de Freud en una edad en que la mayoría de los hombres no se sorprenderían ante esa vivencia. En la flor seca tenemos entonces ante nosotros un símbolo, y en ese pequeño símbolo encontramos lo que puede describirse en pocas palabras como una caracterización de Freud, acerca de la cual deberían escribirse muchas páginas si se quisiera reflejar con exactitud lo que este breve sueño nos comunica en su lenguaje simbólico.

Otra cosa que nos enseña el lenguaje de los sueños es que

durante el sueño aprendemos mucho más sobre los demás y sobre nosotros mismos que lo que sabemos en estado de vigilia. En el sueño —y enseguida volveré sobre esto— somos en cierto modo más irracionales, pero en otros aspectos también mucho más sabios, tenemos una percepción mucho más aguda que en la vigilia. Esto también lo muestra el ejemplo de Freud: él tenía apenas conciencia de ese rasgo esencial suyo, como puede deducirse de su propio análisis, pero en el sueño se le hizo clara su posición contradictoria y ambigua respecto de lo que la flor simbolizaba.

Encontramos aquí otro aspecto del lenguaje de los sueños que se relaciona con el anterior y que en general no se valora suficientemente cuando se habla de los sueños: la mayoría de los hombres (digo «la mayoría», aunque no dispongamos de estadísticas al respecto, por lo que quizás debería ser más cuidadoso y hablar sólo de «muchos hombres» o a lo sumo de un buen número que yo he visto en mi práctica psicoanalítica) se muestran en el sueño creativo de una manera en que no soñarían serlo durante la vigilia. Se vuelven creadores de cuentos, de relatos, de mitos —los mismos hombres que en estado de vigilia son incapaces de producir nada de todo eso, ni siquiera con el mayor esfuerzo—. Me han relatado muchísimos sueños que se podrían publicar literalmente y que se aceptarían como relatos breves de Kafka. Y sin embargo, cuando ese mismo hombre está despierto, si alguien le dijera que escribiera un relato breve similar a los de Kafka, lo miraría como si no estuviera en su sano juicio. Y seguramente eso le sería imposible. En el sueño él es un poeta, un artista, pero ese mismo hombre pierde todas esas capacidades durante la vigilia. Hasta se podría, en última instancia, definir a un artista creador como un hombre que es creador sin dormir, es decir, es creador aunque esté despierto.

De día el hombre corresponde a una determinada cultura, lo que decimos depende mucho de dónde hayamos nacido. Un

africano perteneciente a una raza cazadora habla de otras cosas y con otras categorías que las nuestras, eso se entiende por sí mismo. Lo que hablamos está socialmente condicionado, pero en el sueño hablamos un lenguaje universal. Nuestro lenguaje diurno, que consideramos nuestra lengua materna o una lengua extranjera, es siempre un lenguaje socialmente condicionado. El lenguaje de los sueños, en cambio, es un *lenguaje universal, el lenguaje de la humanidad*.

¿Cómo se explica esa peculiaridad? En primer lugar, debo entrar aquí en una cuestión que quizás parezca complicada, pero en realidad es muy sencilla: la diferencia entre el dormir y la vigilia. Vivimos en verdad dos formas de existencia, que damos tan por sentadas que a menudo no estamos para nada conscientes de ellas: pasamos una parte de nuestra vida despiertos, y otra parte durmiendo. Pero ¿qué significa que estamos despiertos? Cuando lo estamos, nos encontramos en una situación en que debemos preocuparnos de nuestra vida: debemos trabajar, conseguir lo que necesitamos para poder vivir, defendernos contra ataques; en suma, debemos «luchar y combatir». Esto tiene consecuencias para nuestra conducta, y también las tiene para nuestro pensamiento. Para nuestra conducta: debemos ocupar nuestro lugar y comportarnos según las expectativas de la sociedad en que vivimos, para poder producir y trabajar. Pero —y esto es más importante— ejerce también una gran influencia sobre las categorías de nuestro pensamiento y de nuestro sentimiento.

De día tenemos que ver las cosas tal como debemos verlas para manipularlas, para tratar con ellas, utilizarlas, hacer algo con ellas. Debemos comportarnos razonablemente, y «razonablemente» significa: como los demás, de modo que los demás nos comprendan, pero también de modo que nos acepten y no digan: este tipo es un estrafalario o está loco. Así, pensamos y sentimos lo que nos prescriben la «sana comprensión» y el supuesto «sentimiento sano» del hombre. Pensa-

mos y sentimos que todos amamos a nuestros padres, que ellos y todas las demás autoridades no sólo quieren lo mejor, sino también saben y hacen lo mejor, y otras cosas por el estilo. Nos sentimos felices y alegres cuando la ocasión lo exige, y tristes cuando la ocasión exige otra cosa, aunque en realidad muchas veces no sintamos nada, sino que pensamos que lo sentimos, porque ponemos una cara alegre o triste. Y no pensamos lo que parece absurdo, «porque no puede ser lo que no debe ser». El mejor ejemplo de esta situación es el del cuento de Andersen sobre el traje del emperador: el emperador está desnudo, pero todo el mundo piensa que tiene una vestimenta maravillosa, porque eso es lo que se espera; sólo un jovencito ve que no tiene ninguna vestimenta, porque su pensamiento aún no está formado como el de la mayoría de los hombres en estado de vigilia. Hacemos, pensamos y sentimos lo que se espera de nosotros cuando estamos despiertos.

Elijo otro ejemplo de sueño que ilustra este mismo punto. Un gerente ocupaba una elevada posición en una empresa; sólo tenía un director por encima de él. Y conscientemente se decía: estoy en muy buena relación con mi jefe, me agrada mucho, no tengo ninguna dificultad con él. Luego tuvo un sueño: se ve maniatado, le han ligado las manos con cable telefónico, y el teléfono cuelga aún de uno de los extremos de ese cable. Y ve a ese director yacente junto a él en el suelo, aparentemente dormido, y siente una espantosa cólera. Encuentra un martillo, lo aferra con ambas manos y trata de romper la cabeza del director. Golpea, pero no pasa nada; el director abre los ojos y le sonríe irónicamente... Aunque el hombre cree que tiene una buena relación con su director, el sueño nos muestra que en realidad lo odia, se siente maniatado, sometido, ligado y totalmente impotente y privado de fuerza frente a él. Ésta es la realidad que él vive en el sueño, pero que se esfuma, al menos aparentemente, durante la vigilia.

¿Qué sucede entonces en la situación de sueño? Somos libres.

Eso es sorprendente y quizás suene extraño. Pero en cierto modo se puede afirmar: sólo cuando dormimos somos libres, es decir, en esos lapsos no tenemos ninguna responsabilidad de luchar por la vida, no necesitamos conquistar nada, no debemos defendernos ni que adaptarnos a nada, pensamos y sentimos lo que *nosotros* pensamos y sentimos. Nuestro pensamiento y sentimiento adquieren en el sueño la más extrema subjetividad. No necesitamos hacer nada, sólo necesitamos ser. En el sueño no perseguimos ningún fin. Podemos vivir el mundo tal como se nos presenta, como realmente lo vemos, y no como debe parecernos para lograr un fin cualquiera. Dicho de otro modo: en el sueño el inconsciente aparece en el escenario. Pero el inconsciente no es nada misterioso; sólo significa que en el sueño aparece lo que en la vigilia no sabemos, como algo que sabemos, y viceversa: en la vigilia es inconsciente la conciencia del sueño, y en el sueño es inconsciente la conciencia de la vigilia. Se trata de dos planos distintos: uno y otro son alternativamente conscientes e inconscientes en el sueño y en la vigilia.

¿Significa eso que somos irracionales e instintivos en el sueño? Muchas veces, por cierto, pero de ninguna manera siempre, ni siquiera en la mayoría de los casos, aunque Freud haya creído que el sueño siempre expresa lo irracional contra lo racional. Tenemos sin embargo con mucha frecuencia durante el sueño, según hemos dicho, una gran penetración, una mayor sabiduría, porque somos independientes, porque podemos ver y sentir sin anteojeras. Incluso en el sueño censuramos nuestro ensueño si no nos atrevemos a tomarnos la libertad propia de los sueños, sino que cambiamos y ocultamos el verdadero contenido onírico tal como hace alguien que no quiere que otro entienda lo que quiere realmente decir. En este caso uno no quiere entenderse totalmente a sí mismo en el sueño. Por eso solemos olvidar el sueño, pues la mayor parte de ellos no serían tolerables en la vida de vigilia; sólo

nos perturbarían e irritarían.

Durante el sueño somos más creadores. Desplegamos capacidades de creatividad que no conocemos ni sospechamos durante la vigilia. Pienso, por ejemplo, en el sueño de un hombre que también es un gerente de empresa que tiene mucho éxito en su profesión. (Los sueños que aquí relato no provienen en general de mis propios pacientes, sino han sido tomados de estudios dedicados a personalidades de directivos). Este hombre se sentía muy feliz porque era un triunfador. Y en realidad, por sus ingresos y la influencia que tenía, podía sentirse así, porque en general sentimos lo que debemos sentir. Por consiguiente, este hombre se siente también muy feliz, y entonces tiene un sueño. En la primera parte de ese sueño está junto a un pequeño lago. El lago se ve sucio, todo está oscuro y hay una atmósfera odiosa y desagradable. Y el hombre recuerda —después del sueño— que ese lago es en realidad exactamente igual a uno junto al cual vivían sus padres. Es un recuerdo desagradable no sólo del lago, sino también de la disposición anímica, de lo triste y miserable de su niñez. En la segunda escena se ve a sí mismo en uno de los automóviles de mayor precio, manejando por una carretera muy moderna hacia un monte al que asciende a gran velocidad y con un sentimiento de poderío y éxito —y es feliz—. Y luego viene una tercera escena, que se produce después que alcanzó el lugar más elevado. De repente se ve en un negocio de artículos pornográficos. Está totalmente solo —en el auto estaba con su mujer—, no hay allí ninguna persona, todo está polvoriento y sucio, y él se siente muy solitario y abandonado. Este sueño nos dice lo que él siente realmente sobre su propia vida, sobre su destino. Resumido muy simplemente: de niño todo era triste y sucio, ahora es un triunfador que con gran velocidad guía su automóvil hacia la cumbre del éxito; pero al final, cuando haya pasado todo el ajeteo de ese éxito, volverá a encontrarse en la misma suciedad, miseria, tristeza

y abandono en que estaba en su niñez. Todo pasará, y él volverá al sitio del que ha partido. Éste no es un deseo; es una profunda percepción del vacío de su vida, expresada en el lenguaje artístico y creador del sueño.

Podemos decir que muchos hombres serían capaces de desarrollar formas creadoras, pero se encuentran hasta tal punto bajo la presión de la sociedad —bajo lo que Heidegger llama *das Man* (el «uno cualquiera») — que no tienen el ánimo necesario para ser sí mismos y para crear algo por sí mismos. De hecho, éste es un triste comentario respecto de nuestra sociedad, que no le permite al hombre realizar las cualidades creadoras que le son inherentes.

En el sueño nos comunicamos con nosotros mismos —como en el Talmud (*Berajot* 55a), donde se lee: «Un sueño no interpretado se parece a una carta no leída»—. En realidad la palabra «interpretar» no es en absoluto correcta. No es necesario interpretar el sueño —pues no hay nada que interpretar—, tal como no se interpreta el chino o el italiano cuando se aprenden esas lenguas. Es un lenguaje que se aprende, que tiene su gramática y su morfología propias, un lenguaje que expresa lo vivido y que no sirve para la descripción de «hechos». Es fácil aprender el lenguaje de los sueños.

Para ello no hay que ser un psicoanalista, es posible aprenderlo ya en la escuela al mismo tiempo que se estudian lenguas extranjeras. Si se comenzara a aprender el lenguaje de los sueños, creo que sería muy provechoso, pues sabremos más sobre nosotros mismos y sobre otros si comprendemos nuestros sueños. Ahora bien, digo que eso puede ser provechoso, aunque también puede tener sus desventajas. En general no queremos saber tanto sobre nosotros o sobre los demás; eso sólo sirve para perturbarnos. Y sin embargo nuestra vida es más rica, más animada, más intensa cuanto más sabemos acerca de nosotros mismos y cuantas menos ilusiones nos

hacemos sobre los demás. Además, cuando comprendemos el lenguaje de los sueños nos apartamos un poco de la orientación intelectual unilateral, que justamente hoy es característica de la mayoría de los hombres. Entonces ya no pensamos exclusivamente en términos conceptuales, sino que superando ese plano logramos establecer una relación con el carácter diferenciado de los sentimientos. Integramos intelecto y emoción y dejamos detrás de nosotros las falsas alternativas. No estoy hablando de ninguna manera de un peligroso antiintelectualismo o de un nuevo sentimentalismo, sino que quiero significar que el lenguaje de los sueños puede enseñarnos algo, que hoy, más que nunca, necesitamos para la vida: en los sueños podemos transformarnos en poetas.

IV

PSICOLOGÍA PARA NO PSICÓLOGOS

1

LA PSICOLOGÍA DE HOY Y LA ANTERIOR

¿Quiénes son los no psicólogos? Y ¿qué es la psicología? Es fácil contestar a la pregunta sobre quiénes no son psicólogos, y la respuesta parece simple: son los que no estudiaron psicología, quienes no poseen el título académico de psicólogo. Por lo tanto, es natural que casi ningún hombre sea psicólogo, pero eso no es exactamente así, pues yo afirmaré que los no psicólogos en sentido estricto no existen, ya que todo hombre en su vida y a su manera práctica y debe practicar la psicología. Debe saber qué le ocurre a otro, debe tratar de comprender a los demás. Tenemos incluso que prever cómo se comportarán los demás. Para ello no entramos en el laboratorio de psicología de una universidad, sino que entramos —sin que tengamos que decidirlo— en el laboratorio de la vida cotidiana, en la que podemos examinar todas las experiencias y casos que se nos presentan y reflexionar sobre ellos. Por lo tanto la pregunta no debe ser: ¿es alguien psicólogo o no psicólogo? sino más bien: ¿es alguien buen o mal psicólogo? Y en este respecto me parece que el estudio de la psicología podría ayudarlo a ser un mejor psicólogo.

Con esto llegamos a una segunda pregunta: ¿qué es la psicología? Esta pregunta es mucho más difícil de contestar que la anterior. Nos llevará un poco de tiempo. Etimológicamente «psicología» significa «ciencia del alma». Pero esto nos dice muy poco acerca de qué es propiamente esta ciencia del alma: cuál es su objeto, qué métodos emplea, cuál es su fin.

La mayoría de los hombres piensan que la psicología es una ciencia relativamente moderna. Opinan eso porque la palabra «psicología» se difundió en general en los últimos 100 o 150 años. Olvidan, sin embargo, que hay una psicología anterior a ésta, que se extendió más o menos desde el año 500 a. C. hasta el siglo XVII, aunque no se la haya llamado psicología sino «ética», y también, más frecuentemente, «filosofía»; pero no era otra cosa que psicología. ¿Cuáles eran entonces la naturaleza y los fines de esta psicología premoderna? A esto se puede responder muy sucintamente: *era el conocimiento del alma del hombre con el fin de convertirlo en un hombre mejor*. La psicología tenía entonces una motivación moral, y hasta podríamos decir religiosa, espiritual.

Presentaré ahora algunos ejemplos muy breves de esta psicología premoderna: el Budismo tiene una psicología muy amplia y sumamente complicada. Aristóteles escribió un manual de psicología, sólo que le llamó *Ética*. Los estoicos desarrollaron una psicología extremadamente interesante; muchos de los lectores conocerán quizás las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Encontramos en Santo Tomás de Aquino un sistema de psicología, del que cualquiera podría verosímilmente aprender más que de la mayoría de los textos de psicología actuales. Allí se encuentran las más interesantes y profundas discusiones y análisis de conceptos como: narcisismo, soberbia, humildad, modestia, sentimientos de inferioridad, y muchos más. Algo similar ocurre con Spinoza, que escribió una psicología y —como Aristóteles— la llamó *Ética*. Spinoza es, por cierto, el primer gran psicólogo que reconoció con total clari-

dad la existencia del inconsciente, cuando dijo: todos somos conscientes de nuestros deseos, pero no del motivo de nuestros deseos. Y éste es en verdad, como veremos luego, el fundamento de la psicología profunda de Freud, que llegó mucho más tarde.

En la época contemporánea surgió una psicología totalmente distinta, que no tiene, en cifras redondas, mucho más de 100 años. Su fin es otro: hay que conocer el alma no para volverse *mejor* sino —simplificando y esquematizando las cosas— para llegar a ser un hombre *más exitoso*. El hombre quiere conocerse a sí mismo, conocer a los demás, para obtener mayor provecho en la vida, para manipular a los otros, para formarse a sí mismo de la manera más propicia al éxito.

Esta diferencia entre la tarea que se proponía la psicología premoderna y la que trata de realizar la psicología actual sólo se comprende si se percibe en qué medida han cambiado la cultura y los fines de la sociedad. Sin duda en la Grecia clásica y en el Medioevo los hombres en general no eran mucho mejores de lo que hoy son, y hasta quizás fueran más malos en su conducta cotidiana, pero su vida estaba dominada por una idea: no vale la pena vivir sólo para ganarse el pan, la vida también debe tener un sentido, servir al desarrollo del hombre. En este contexto se ubica a la psicología.

El hombre contemporáneo ve las cosas de otra manera. No le interesa tanto ser más, sino tener más: una mejor posición, más dinero, más poder, más respetabilidad. Y ya sabemos hoy —y esto se va divulgando cada vez más y se ve quizás con la mayor claridad en el país económicamente más avanzado y rico del mundo, Estados Unidos— que son cada vez más los hombres que han comenzado a dudar de que la consecución de estos fines los haga realmente felices. Pero no me extenderé aquí sobre este punto. Subsiste el hecho de que estos dos fines han impreso también a la psicología dos direc-

ciones distintas. Quiero agregar algo ahora acerca de la psicología contemporánea, para mostrar cómo hay que representarse a esta disciplina.

La psicología contemporánea comenzó en forma muy humilde. Se interesaba en estudiar la memoria, fenómenos acústicos y visuales, asociaciones de ideas, y la psicología de los animales. El nombre de Wundt es quizás el más significativo e importante en este comienzo de la psicología actual. Estos psicólogos no escribían para el gran público, no eran muy conocidos, escribían para especialistas, y eran muy pocos los que se interesaban en sus trabajos y publicaciones.

Pero esto cambió por completo cuando la psicología comenzó a popularizarse, pues se aplicó a resolver una *cuestión básica*: la de los motivos de la conducta humana. Éste fue el tema constante de la psicología en los últimos 50 años. La cuestión interesa a todos, pues todo el mundo querría saber qué es realmente lo que lo motiva, por qué está motivado de una manera y no de otra. Y cuando la psicología le ofrece la perspectiva de averiguar algo al respecto, lo recibe como cosa de gran valor. Por eso esta psicología motivacional llegó a ser quizás la ciencia más popular de todas y, particularmente en los últimos decenios no vio menguada sino acrecentada esa popularidad.

Esta psicología popular incluye dos escuelas fundamentales: la que sostiene la teoría instintivista, y la psicología del comportamiento o teoría conductista (*behaviorism*). Diré, para comenzar, dos palabras sobre la *teoría instintivista*. Debe su origen a uno de los máximos pensadores del siglo XIX, Charles Darwin. Darwin se ocupó en su época de los instintos como fundamento de la motivación humana. Sobre la base de sus trabajos, se fue construyendo luego una teoría que, dicho brevemente, acentúa que cada conducta tiene un motivo y que cada motivo es un instinto independiente, innato en el hombre

—innato exactamente igual que el instinto del animal—. Si somos agresivos, la causa es nuestro instinto de agresión; si somos sometidos, es nuestro instinto de sumisión; si somos ávidos de posesiones, es el instinto de posesión; si somos celosos, es el instinto de celo; si nos mostramos dispuestos a cooperar, es el instinto de cooperación; si solemos sustraernos a algo huyendo, es el instinto de fuga, etcétera. Y de hecho los teóricos del instinto han enumerado en conjunto unos doscientos instintos distintos que (como cada tecla de un piano cuando se la oprime) motivan una conducta humana totalmente determinada.

Los principales representantes de estas teorías instintivistas fueron dos norteamericanos: William James y William McDougall. Quizás el lector, por la descripción que acabo de hacer, imagine que esta teoría es muy simplista y hasta ingenua. De ninguna manera es así. Sobre el fundamento de las ideas de Darwin, estos dos autores, y también otros, que fueron pensadores muy significativos y agudos, construyeron un edificio extraordinariamente interesante —sólo que ese edificio, en mi opinión, tiene fallas de estructura—. En realidad no es un edificio, sino un conjunto de hipótesis, que nunca se confirman en la realidad. La última gran teoría instintivista que se ha vuelto muy popular es la de Konrad Lorenz, que ha reducido la agresión humana a un instinto más o menos innato de agresión.

La deficiencia de estas teorías reside en su tendencia a la simplificación. Las cosas resultan justamente muy simples cuando se postula teóricamente un instinto para cada conducta particular. Pero con eso no se aclara nada; sólo dice: la conducta tiene un motivo, y cada conducta particular tiene un motivo distinto, y estos motivos son innatos. En el caso de la mayoría de esos motivos, tal cosa no se puede demostrar. Existen unos pocos —como por ejemplo el de agresión defensiva o el de huida, y hasta cierto punto también la sexuali-

dad, aunque en este caso la seguridad es mucho menor—, en los cuales hay partes casi instintivas. Pero también en este caso subsiste el hecho de que el aprendizaje y el influjo cultural y social pueden incluso modificar extraordinariamente estos instintos innatos —hasta el punto de que entre los hombres y los animales sometidos a estas modificaciones casi llegan a desaparecer, o, por el contrario, se refuerzan considerablemente.

La otra dificultad de esta teoría consiste en que ciertos instintos, en muchos hombres y muchas culturas, tienen notable intensidad, y en cambio en otros están muy poco desarrollados. Hay por ejemplo razas primitivas que son extraordinariamente agresivas, pero otras, en cambio, no manifiestan absolutamente ninguna agresividad. Esto se observa también en algunos hombres: si alguien acude hoy a un psiquiatra y dice: «Doctor, estoy tan enojado, querría matar a todos, a mi mujer, a mis hijos, suicidarme...», el médico no dice: «Claro, este hombre tiene un instinto de agresividad fortísimo», sino que más bien hace un diagnóstico y afirma: «Este hombre debe estar enfermo, pues esa agresividad que expresa, ese odio, que ha acumulado, es una manifestación patológica». Si fuera un instinto, se trataría de una manifestación normal y no de un signo de enfermedad.

Encontramos además —y esto es muy importante— que justamente los hombres más primitivos, los cazadores y recolectores, que se encuentran al comienzo de todas las civilizaciones, fueron los hombres menos agresivos. Si la agresividad fuera innata, deberían mostrarla de la manera más clara los cazadores y recolectores. En cambio, se puede demostrar lo contrario: que con el desarrollo de la civilización —desde más o menos el año 4000 a. C.—, con la construcción de grandes ciudades, reinos, jerarquías, ejércitos, con el descubrimiento de la guerra, de la esclavitud —y digo deliberadamente «descubrimiento» porque todos éstos no son fenómenos

que se den por naturaleza—, crecieron también de manera pavorosa el sadismo, la agresividad, el gusto por someter a los demás y por destruir, en mayor medida que la registrada entre los hombres primitivos prehistóricos.

Estas dificultades llevaron a la escuela opuesta, la de la *teoría conductista*, a afirmar exactamente lo contrario: que no hay absolutamente nada innato, que todo es sólo consecuencia de circunstancias sociales y de la hábil manipulación de los hombres, sea por la sociedad o también en el seno de la familia. El más importante y famoso representante de esta escuela es actualmente el profesor norteamericano Skinner, que en su libro *Más allá de la libertad y la dignidad* afirma acertadamente: «Conceptos como libertad o dignidad son puras ficciones, no existen en absoluto, sino que son producto del influjo ejercido sobre los hombres con el fin de que éstos se hagan a la idea de que querrían ser libres. Pero en la naturaleza del hombre no reside ni el deseo de libertad ni el sentimiento de la dignidad humana». Un ejemplo simple en apoyo de esta teoría: Juanito no quiere comer espinaca. Si la madre lo castiga por ello —y eso lo saben bien muchos padres—, no logra ningún éxito. Dice Skinner: «Ése es también un método equivocado. No se debe hablar mucho de la espinaca sino limitarse a ponerla en la mesa a la hora del almuerzo. Si Juanito come un poco de ella, la madre lo mira con actitud cariñosa y le promete un trozo extra de torta. A la vez siguiente vuelve la espinaca a la mesa y Juanito ya se muestra más dispuesto a comerla. La madre entonces le sonrío cariñosamente y le da esta vez un trozo de chocolate. Y así hasta que el pequeño está condicionado, es decir, hasta que llega a aprender que si come espinaca obtiene una recompensa. Y ¿quién no quiere obtener una recompensa? Y luego de algún tiempo comerá la espinaca con gusto, mejor que las demás verduras». Pues bien, esto puede suceder. Skinner ha trabajado mucho tratando de mostrar cuál es la manera más hábil de lograr es-

tos resultados. No se repite una y otra vez esta recompensa, sino que se la omite una vez y luego se la reintroduce. Y se realizaron muchas investigaciones e ingeniosos experimentos tendientes a verificar cuál es la mejor manera de inducir a los hombres mediante recompensas a hacer lo que uno quiere que hagan. Por qué el otro lo quiere, es cosa que a Skinner no le interesa para nada, pues dice: «No hay ningún valor que tenga significación objetiva».

Esto es muy comprensible, si se piensa en la situación del psicólogo en el laboratorio. Que los ratones o los conejos coman o no coman carece de todo interés —sólo interesa que con determinados medios se los pueda inducir a comer o a no comer—. Y como los psicólogos del comportamiento conciben al hombre —y hasta a sí mismos— como conejos de laboratorio, carece para ellos de toda importancia averiguar para qué y por qué hay que condicionar para algo, sino que sólo les interesa el hecho de que se lo puede hacer, y la convicción de que es posible lograrlo a la perfección. El conductismo separa el *comportamiento* del hombre, del hombre propiamente dicho. No investiga al hombre en tanto produce un comportamiento, sino que investiga sólo el producto; el producto es conducta. En lo referente a lo que está detrás de la conducta, es decir, al hombre, dice expresamente: eso es insignificante, es filosofía, es especulación. Sólo nos interesa lo que el hombre hace. Tampoco averigua por qué ocurre el sorprendente hecho de que muchos hombres no reaccionan como deberían hacerlo si la teoría fuera correcta. No parece molestarlos el hecho de que muchos hombres se rebelen, que no se adapten, que no reaccionen a los refinados estímulos que en general utiliza esta teoría, sino que actúen justamente en forma contraria. Esta teoría parte del supuesto de que a la mayoría de los hombres les resulta preferible dejarse seducir, más bien que ser y realizar lo que resultaría de su auténtica naturaleza y de su auténtica disposición.

La teoría instintivista y la teoría conductista tienen algo en común, pese a las grandes oposiciones: para ambas el hombre no es de ninguna manera el que configura su propia vida. El hombre de la teoría instintivista es impulsado por el pasado de la raza humana y animal; el hombre del conductismo es impulsado por los dispositivos y condicionamientos sociales vigentes en ese momento; está condicionado por las artes oportunistas de seducción de su sociedad, tal como el otro hombre está condicionado por el pasado de su raza. Pero ninguno de los dos ni ningún modelo de hombre en estas teorías está determinado por lo que quiere, por lo que es, por lo que corresponde a su ser.

Estas dos grandes orientaciones representan la mayor parte de lo que hoy se puede llamar «psicología contemporánea». Debemos decir que la psicología conductista ha triunfado totalmente en la actualidad. La mayoría de los profesores de psicología en las universidades norteamericanas son conductistas, y la psicología soviética está estrechamente emparentada con esta tendencia —por razones socioculturales comprensibles que no puedo profundizar aquí.

LOS TRES CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE SIGMUND FREUD

Junto a las dos orientaciones mencionadas se halla una tercera: el psicoanálisis o —como también se le puede llamar— la psicología profunda, fundada por Sigmund Freud. La finalidad de Freud era entender racionalmente las pasiones humanas, y en especial las irracionales. Él quería comprender cuáles son las causas, las condiciones en que surge el odio, el amor, la sumisión, la destructividad, la envidia, los celos, es decir, todas las pasiones que los grandes escritores (basta pensar en Shakespeare, Balzac o Dostoievski) han tratado tan cruda y francamente en sus dramas y novelas. Freud quería hacer de todo esto un objeto de investigación científica, y para ello construyó la ciencia de lo irracional. Quería captar lo irracional no en forma artística sino racional. Resulta entonces comprensible que la teoría freudiana haya impresionado mucho más a los artistas, sobre todo a los surrealistas, que a los psicólogos y psiquiatras, que en el fondo consideraban absurdas esas ideas. Las investigaciones de Freud correspondían exactamente al planteo de los artistas: ¿qué son las pasiones humanas y cómo se las puede entender? La mayoría de los psiquiatras sólo querían saber cómo se puede curar al hombre de los síntomas que lo atormentan o que le impiden adaptarse a las exigencias de la sociedad y de su propio progreso.

Freud deseaba —y es muy importante comprenderlo— no meramente investigar en forma científica los motivos de la conducta, particularmente de las pasiones, sino que perseguía

también, exactamente igual que la psicología premoderna y en oposición a las ramas principales de la psicología contemporánea, un fin moral. Su fin consistía en que el hombre, para lograr la autonomía, debía entenderse a sí mismo y descubrir su inconsciente. Su propósito era lograr el predominio de la razón, destruir las ilusiones, para que el hombre llegara a ser libre y adulto. Sus fines morales eran los del Iluminismo, los del Racionalismo, pero su objetivo iba más allá de los que se proponían los demás psicólogos o de lo que éstos entendían por psicología. En verdad, éstos no se proponían otro fin que hacer funcionar mejor al hombre. El propósito de Freud era un modelo de hombre que en múltiples aspectos coincidía con el de los grandes filósofos del Iluminismo.

La teoría de Freud y la manera de formularla estaba en verdad muy determinada por el espíritu de su época —por el darwinismo, por el materialismo, por el instintivismo—. Y así Freud llegó en ocasiones a formular su teoría como si él mismo fuera un instintivista. Esto llevó a grandes equívocos de interpretación. Trataré de explicar a continuación, en primer lugar, lo que yo (y con ello presento naturalmente una concepción personal no compartida por la mayoría de los psicoanalistas) entiendo que constituye el núcleo de los descubrimientos freudianos.

El primer concepto fundamental es el de inconsciente, es decir, el de *represión*. Este concepto fundamental ha sido pasado por alto en general en la actualidad. Cuando se piensa en el psicoanálisis, se piensa en el yo, el superyó y el ello, en el complejo de Edipo y en la teoría de la libido. Éstos son justamente los temas que Freud ha omitido en su definición básica del psicoanálisis.

Comencemos entonces por lo reprimido. Con frecuencia estamos determinados por motivos que nos son totalmente inconscientes. Daré, para comenzar, un pequeño ejemplo de

carácter trivial. Hace algún tiempo me visitó un colega, y yo sabía que no me tenía mucha simpatía. Yo estaba incluso un poco sorprendido de que viniera a verme. Tocó el timbre, abrí la puerta, me extendió la mano y me dijo con alegría: «¡Adiós!». Esto significa que inconscientemente él ya querría haberse ido. No había acudido a esta visita con placer, y eso se expresó en palabras cuando dijo «Adiós» en lugar de «Buenos días». ¿Qué se podía añadir en ese caso? Absolutamente nada. Como él mismo era psicoanalista, sabía perfectamente de qué manera se había puesto en evidencia. Y no podía disculparse aclarando: «¡No he querido decir eso!». Con ello sólo habría agregado un acto de ingenuidad, pues ambos sabíamos que no importaba interpretar *a posteriori* el acto fallido, sino penetrar su sentido. Así que la situación era inevitablemente violenta, y ambos callamos. Pero éste es un ejemplo de lo que sucede centenares de veces, y Freud construyó su doctrina sobre muchos ejemplos similares.

Tomemos otro ejemplo: un padre sádico que azota a tu hijo. Creo que esto es en la actualidad más raro que hace cincuenta años. Me refiero a un padre sádico, es decir, a un hombre que goza provocando dolor a los demás o ejerciendo sobre ellos un estrecho control. Si le preguntamos por qué se comporta así (y por lo común no es necesario preguntárselo, sino que lo dice espontáneamente), responderá: «Debo hacerlo, para que mi hijo llegue a ser un hombre decente, o siga siéndolo; lo hago porque lo quiero». ¿Le creeremos? Quizás sí, quizás no. Pero ¡mirémosle la cara! Mirémoslo y observemos su aspecto mientras aplica los azotes, la expresión apasionada de sus ojos. Este rostro nos muestra en realidad a un hombre lleno de odio y a la vez de satisfacción por poder azotar. Encontramos a tales personas entre los policías (no en todos, naturalmente) o entre las enfermeras o los guardiacárceles, y también en muchas otras situaciones privadas. La cosa queda más o menos encubierta si la propia conveniencia aconseja ocul-

tarla. Pero sigamos con el ejemplo de ese padre. Cuando se le observa, se ve claramente que su motivación no es la que él manifiesta. Lo que le importa no es precisamente la preservación moral de su hijo, eso es una «racionalización»; su motivación obedece a un impulso sádico; pero él no lo sabe en absoluto.

O tomemos un ejemplo de mayor significación histórica: Adolfo Hitler. Hitler siempre supuso conscientemente que él quería lo mejor para Alemania: la grandeza de Alemania, la salud moral de Alemania, la significación mundial de Alemania, y todo lo demás. Aunque dio las órdenes más monstruosas, nunca sintió claramente —hasta donde sepamos— que actuaba así por crueldad. Siempre sintió que actuaba por deseo de ayudar a Alemania, para realizar las leyes históricas, en nombre del Destino, de la Raza, de la Providencia. Pero no estaba consciente de ser un hombre que se complacía en la destrucción. No podía ver soldados muertos, casas destruidas, y por eso no fue nunca al frente en la Segunda Guerra Mundial. No por cobardía personal; más bien no podía soportar que se le hicieran conscientes las consecuencias concretas de su propio placer en la destrucción. Esto es muy semejante al caso de los hombres con una compulsión a bañarse. Conscientemente quieren estar siempre limpios, pero cuando se los analiza, se encuentra que saben inconscientemente que tienen sangre o suciedad en las manos y quieren librarse de lo que está inconscientemente presente en ellos: la sensación de un crimen, quizás latente, de un propósito criminal que deben eliminar permanentemente con los baños. Hitler mismo tenía algo de esto: no padecía sin duda una compulsión al baño, pero muchos observadores han confirmado que era extremadamente pulcro, mucho más allá de la medida de un hombre limpio. Pero sólo he querido establecer un paralelo: Hitler no quería ver la realidad de su propio placer destructivo, sino que la había reprimido y sólo vivenciaba sus buenas intencio-

nes. Esto era en verdad posible hasta cierto punto. Cuando llegó finalmente a comprender que Alemania o, mejor dicho, él mismo había perdido la guerra, dejó de reprimir su placer destructivo, y repentinamente quiso aniquilar a toda Alemania, a todo el pueblo alemán. Se dijo: «Este pueblo ya no es digno de seguir viviendo, porque no pudo ganar la guerra». Y así llegó a expresarse al final plenamente el puro placer destructivo de este hombre. En realidad siempre estuvo presente, siempre residió en su carácter, sólo que se hallaba reprimido y racionalizado, hasta que ya no sirvió más al disimulo de otrora. E incluso entonces se esforzó en elaborar una racionalización: «Los alemanes deben morir porque ya no merecen vivir».

Tales ejemplos —dramáticos y no dramáticos— se encuentran por todas partes todos los días: hombres que no concientizan sus reales motivos porque no pueden soportar percibirlos, comprenderlos, saber algo de sí mismos que contradice hasta tal punto su propio conocimiento o la opinión de la gente, que se encontrarían en una situación muy incómoda si vieran con claridad lo que realmente los impulsa. Así, prefieren no ser conscientes de ello y evitar el conflicto con una parte de sí mismos, con su «mejor yo», o si no, con lo que piensan la mayoría de los «hombres decentes».

Pero ahora se muestra una consecuencia muy interesante de la represión. Cuando se le señala a alguien cuáles son los reales motivos de su conducta, éste reacciona (y con esto llega al segundo punto) con lo que Freud ha denominado *resistencia*: se defiende contra la información. Hasta rechaza con la mayor violencia la información que se le ofrece de buena voluntad y en su interés. No desea percibir su propia realidad interna. Se comporta frente a esta información no como lo hace, por ejemplo, un automovilista al que otro le avisa que tiene una puerta abierta o que sus luces no funcionan: éste agradece la información. Ocurre de modo muy distinto con el hombre

al que se hace consciente de algo reprimido. Éste reacciona con resistencia. En todos los casos antes mencionados de represión se puede esperar que los hombres produzcan resistencia cuando se les aclara lo que pasa realmente en ellos, es decir, cuál es la realidad, su íntima realidad, en lugar de la ficción que ellos se construyen.

¿Cómo se comportan los hombres al manifestar resistencia? Una reacción totalmente típica es la de enojo, cólera, agresión. Cuando oyen lo que no quieren oír, se encolerizan; desean, por así decirlo, alejar al testigo del hecho. No lo pueden matar lisa y llanamente porque sería demasiado peligroso, de modo que lo alejan, en cierto modo, de manera simbólica. Se ponen coléricos y dicen: «Sólo actúas así por envidia, por maldad. Tú me odias. Te complaces en decirme algo malo», etcétera. En ocasiones se enojan de tal manera que pueden llegar a ser peligrosos. Por otra parte, la medida en que manifestarán abiertamente su cólera dependerá de las circunstancias. Cuando la situación no les permite dar rienda suelta a su cólera (por ejemplo en el caso de un subordinado frente a su superior), guardan respetuoso silencio; van a su casa y descargan su malhumor contra su mujer. Pero cuando no tropiezan con esos obstáculos, como en el caso de un superior ante la crítica de un subordinado (aunque se trate de algo perfectamente cierto), reaccionarán con la más extrema soberbia, haciéndole sentir al subordinado su condición de tal, o simplemente despidiéndolo. Y naturalmente lo despiden sin tener conciencia de que ese hombre los ha herido —cómo podría ese pobre infeliz herirlo a uno—, sino alegando que ese pobre diablo es un calumniador, un pobre tipo.

Otra manera más simple de resistencia consiste en no oír. Sobre todo cuando la alusión no es muy contundente y se presenta sin mucho énfasis, se observa con frecuencia que el interlocutor la interpreta erróneamente o directamente no la oye. Naturalmente, esto no siempre es posible, pero es la

forma más simple de resistencia y una de las más difundidas.

Otra forma consiste en mostrar fatiga o depresión. Esto lo han observado con frecuencia los matrimonios y parejas en su relación mutua. Cuando uno dice algo que trae a luz un verdadero motivo de la conducta del otro, éste se entristece y se muestra resignado, y a menudo lo hace quejándose a su vez o formulando un reproche tácito o expreso: «Ves lo que has provocado. Ahora estoy otra vez deprimido porque tú hiciste esa observación». No influye de ninguna manera el hecho de que la observación sea verdadera o falsa, pero el que la ha formulado tendrá que cuidarse por algún tiempo de volver a aludir a un motivo inconsciente, pues sabe que eso le costará caro.

Una forma más de resistencia consiste en la huida. Esto ocurre muchas veces en las parejas, porque se percibe que el partícipe ha descubierto lo que se quería ocultar. En lo posible no se cobra conciencia de ese juego de escondidas, pero uno sospecha que el otro ha visto más que uno mismo. Y eso no se puede soportar; no se lo puede aceptar conscientemente, porque nadie quiere cambiar. Uno quiere ser como es, y para ello debe huir. Esto mismo también se observa a menudo en el psicoanálisis. No es infrecuente que un paciente interrumpa el tratamiento si el analista le dice algo que no quiere oír, y en ese caso dirá naturalmente: «Terminé con el análisis porque también el analista está loco. Dijo cosas sobre mí que demuestran que está demente; ¡si no, cómo diría una cosa así...!»). Cualquier otra persona se daría cuenta de que el analista estaba en lo cierto, pero alguien al que eso le afecta y al que le angustia la perspectiva de cambiar, sólo puede reaccionar con violencia (exteriorizándola en las formas a que nos estamos refiriendo): «No quiero verte. No quiero volver a oír eso».

Esto es totalmente distinto cuando un hombre está dispuesto a

cambiar. Cuando alguien se entiende realmente a sí mismo, cuando quiere saber toda la verdad sobre sí mismo para poder cambiar, no reacciona en general con cólera, con fuga, etcétera, sino que está en el fondo agradecido de que se le diga algo que necesita para su desarrollo —tan agradecido como lo estaría respecto de un médico que le diagnostica una enfermedad y eso le sirve para curarse—. Pero la mayoría de los hombres no han pensado en cambiar. Sólo desean demostrarse a sí mismos que no necesitan cambiar. Son los otros quienes deben cambiar.

Se puede afirmar básicamente, sin exageración, que empleamos una gran parte de nuestra energía en reprimir y producir resistencia cuando se rozan elementos reprimidos. Esto implica naturalmente un tremendo derroche de energía, que impide a muchos hombres emplear para fines más fructíferos sus reservas y capacidades.

Llegamos ahora al tercer concepto de Freud: el de *transferencia*. Freud entiende por transferencia, en sentido estricto, el hecho de que el paciente vivencie al analista como una persona de su niñez temprana, es decir, como el padre o la madre, y que su reacción respecto del analista no corresponda en el fondo al hombre que tiene realmente enfrente o que está sentado detrás de él, sino que vivencie en él a otra persona (precisamente el padre, o la madre, o un abuelo), con la significación que ésta tenía para él cuando era niño. Quiero relatar un pequeño ejemplo que lo muestra de una manera muy concluyente. Un analista me contó una vez el caso de una paciente que hacía tres semanas que acudía a su consultorio. Luego de ese tiempo lo miró con atención, justamente cuando estaba por salir del consultorio, y le dijo: «¡Cómo! ¿Vd. no tiene barba?». El analista nunca había tenido barba. La paciente creyó durante tres semanas que la tenía porque su padre la tenía. El analista era una X, ella nunca lo había percibido visualmente como un hombre real, sino como su padre y por lo

tanto con barba.

Pero el concepto de transferencia tiene un significado que va mucho más allá de lo que se puede observar en la terapia psicoanalítica. Desde un punto de vista muy general, la transferencia quizás sea la causa más importante de los *errores* y *conflictos* humanos que ocurren en la evaluación de la realidad. En la transferencia vemos el mundo a través de la lente de nuestros deseos y angustias y confundimos la ilusión con la realidad. No vemos a los demás como son realmente, sino como deseamos o tememos que sean. Esta ilusión respecto de los demás hombres toma el lugar de su realidad. No sabemos cómo es el otro, sino sólo cómo nos parece que es, y nos comportamos respecto de él no como ante una persona real y autónoma, sino como lo haríamos frente a un producto de nuestra fantasía.

Aclararé lo dicho con un par de ejemplos. Imaginemos a dos personas que se enamoran. Esto ocurre ahora con menos frecuencia que antes, porque para todo existen métodos más fáciles —pero de eso no quiero hablar—. Supongamos entonces que ocurre que dos personas se enamoran realmente. Están plenas de la belleza, las virtudes, las buenas cualidades del otro, y se sienten poderosamente atraídas. Muchas veces esto termina en matrimonio y, entonces, luego de medio año, se descubre que ése no era el tipo de persona del que uno se había enamorado; se trata de alguien totalmente distinto. Uno se enamoró de un fantasma, de un objeto de la transferencia, porque sólo vio en esa otra persona lo que quiso ver, quizás rasgos maternos, o paternos, quizás bondad, sensatez, nobleza. Y no observó que se trataba de una ilusión. Se llega así con frecuencia a odiar al otro, porque uno cree que lo han desengañado; en realidad, uno se engañó a sí mismo, porque no vio la realidad, sino la ilusión. Pero no debe ser así, no tiene por qué ser así. Y no lo sería si los hombres aprendieran a entender la transferencia.

Lo mismo vale también en el terreno de la política. Baste recordar la exaltación, el entusiasmo, que millones de hombres tuvieron por su Führer o su Caudillo (esto ocurrió no sólo en Alemania, sino también en otros países). Muchas veces esos caudillos fueron malvados, y muchas veces fueron buenos. (Pero ésta no es la cuestión decisiva, aunque sea muy importante). Mucho más significativo es el hecho de que se perciba que la mayoría de los hombres —y podemos incluso decir: gracias a Dios, aunque el rasgo de que estoy hablando sea extremadamente peligroso— abrigan un profundo anhelo de alguien que llegue y los salve, que diga la verdad, que ofrezca seguridad, que guíe, que sea bienintencionado. Y cuando llega alguien adecuado para desempeñar el rol de bienintencionado, los demás transfieren su esperanza sobre él y creen que es el salvador, el redentor —aunque sea en realidad un destructor que provoque la desdicha para ellos y para su país—. Estas grandes expectativas son también utilizadas con frecuencia por pequeños caudillos. Muchos políticos, que producen un impacto porque actúan bien en televisión, porque le dicen a la gente lo que quiere oír, porque besan a niñitos y confirman aparentemente la ilusión de estar frente a un hombre bienintencionado que por lo menos gusta de los niños y por lo tanto no puede odiar a todos, se sirven en forma totalmente planificada de la tendencia transferencial de los hombres y sobre ella construyen su éxito.

Todo esto no sucedería si los hombres supieran más sobre la transferencia, si se tomaran más trabajo para diferenciar cuándo sus expectativas deforman la realidad de las cosas y cuándo las ven imparcialmente —es decir, si intentaran, en última instancia, ejercer su espíritu crítico—. En muchas ocasiones las pequeñas conductas sin importancia resultan mucho más ilustrativas que lo que los hombres pregonan o que los grandes discursos que pronuncian. Si se llegaran a profundizar más todos los aspectos de la transferencia, se podría

liberar esencialmente tanto al amor y al matrimonio como a la vida política, de una plaga, de una maldición: la que nos hace confundir la imagen ficticia con la realidad. No es cosa sencilla distinguir entre amibas. Requiere un estudio, la ejercitación de cada día. Cada uno tiene en su casa el laboratorio, en su ambiente cotidiano. Por lo demás, la televisión ofrece en este aspecto una gran ventaja —junto a sus muchas desventajas—: revela con mucha precisión propiedades de los demás, porque nos permite observar con inexorable claridad su rostro, su gesto y su expresión; podemos percibir una cantidad de cosas respecto de los «líderes» políticos cuando éstos hablan por televisión y se exhiben ante nosotros. Pero sólo las percibiremos si sabemos cómo observar correctamente. Con todo esto quiero significar que el conocimiento de la transferencia tanto en las relaciones personales como en las políticas puede ser de decisiva importancia para mejorar la vida política y personal del hombre.

3

DESARROLLOS ULTERIORES DEL PSICOANÁLISIS

Me parece que se puede exponer en forma bastante simple el panorama de las diversas escuelas psicoanalíticas y de su desarrollo, e incluso su futuro. El primero que amplió el desarrollo del psicoanálisis fue *Sigmund Freud* mismo. A partir de la década del 20 Freud modificó su antigua teoría basada en el conflicto entre instinto sexual e instinto de conservación, y elaboró una nueva perspectiva construida sobre el conflicto entre dos fuerzas biológicas, la que lleva a la destrucción y la que lleva a unión, al amor: el instinto de vida y el instinto de muerte. No puedo entrar a analizar ahora la significación que tuvo este desarrollo; significa sin embargo —aunque Freud no lo veía así— un avance fundamental, y casi podría decirse: una nueva escuela de psicoanálisis fundada por Freud mismo.

El segundo desarrollo significativo del psicoanálisis lo introdujo *Carl Gustav Jung*. Jung —como luego lo hicieron la mayoría de los demás que se apartaron de Freud y sostuvieron ideas heterodoxas— contradujo la tesis del papel fundamental de la sexualidad. Al concebir la energía psíquica como una unidad, ya no aplicó el término «libido» a las energías sexuales, sino a las psíquicas en general, y trató en forma ingeniosa y profunda de descubrir lo que se encuentra en el inconsciente de cada paciente valiéndose de los mitos y símbolos de los pueblos, hasta de los de las culturas más primitivas y distintas de la nuestra.

Alfred Adler, por el contrario, no se interesaba en el mito ni

en lo profundo; lo que le interesaba era la estrategia de la lucha por la vida. Por ello consideró como concepto central de la motivación humana la voluntad de poderío. Pero al decirlo así suena mucho más simple de lo que Adler quiso decir. Lo que él escribió es extraordinariamente sutil, complejo y ha contribuido notablemente a nuestro conocimiento del hombre. Por otra parte, él fue el primero —mucho antes de Freud— que asignó a la agresión humana un lugar decisivo en su sistema psicológico.

Nombraré a continuación otras dos escuelas que están vinculadas entre sí en muchos aspectos: en primer lugar, la escuela psiquiátrica fundada por el suizo-norteamericano Adolf Meyer y seguida por uno de los más notables psicoanalistas de los Estados Unidos, *Harry Stack Sullivan*, cuya doctrina ha encontrado ahora la expresión más radical y, a mi juicio, más fructífera, en los trabajos del psicólogo inglés *Ronald D. Laing*. Lo que estos investigadores representan, pese a todas sus diferencias, es, en primer lugar, el abandono de la valoración de la sexualidad como el resorte instintivo de la conducta humana, y, en segundo lugar, la orientación hacia las relaciones interhumanas, según la cual lo que sucede entre los hombres, la manera en que actúan y reaccionan entre sí, en que se estructura el campo, surge cuando los hombres conviven. Estos psicoanalistas se han concentrado especialmente, con interesantes resultados, en la esquizofrenia, que en el fondo no consideran como una enfermedad en el sentido convencional del término, sino como efecto de la vivencia personal, de la relación interhumana, que si bien tiene sus consecuencias drásticas, representa ante todo un problema psicológico —igual a todos los otros problemas psicológicos—. Laing fue quien logró los mayores avances en este sentido, pues logró percibir con toda claridad la relación existente entre la esquizofrenia como «enfermedad» individual con la situación social, no sólo dentro de la familia, sino también

dentro de la sociedad.

Es similar la teoría que desarrollaron una serie de otros psicoanalistas: las teorías de Fairbairn, Guntrip, Balint y mi propia obra reposan sobre los mismos fundamentos, pero no se refieren especialmente a la esquizofrenia y apuntan particularmente a las fuerzas sociales y éticas que actúan en la constitución de las relaciones interhumanas.

Luego de haber tratado los más importantes progresos y el desarrollo del psicoanálisis, surge ahora la última e importante pregunta: ¿qué ocurrirá con el *futuro del psicoanálisis*? Querría decir algo sobre la cuestión, aunque no me resulta fácil, pues en este punto las opiniones difieren extraordinariamente. Sintetizando, se las podría agrupar en dos posiciones extremas. Unos dicen: el análisis es inútil, no registra ningún éxito, es indiferente que alguien intente curarse psicoanalizándose o no lo haga. Y el otro extremo: el análisis es una panacea y la solución de todos los problemas anímicos, y si alguien tiene dificultades debe tenderse en el diván y hacerse analizar por tres o cuatro años. Ésta era hasta hace poco tiempo en los Estados Unidos una posición bastante difundida, pero en los últimos años se debilitó un poco con el surgimiento de otros tipos de terapia.

Creo que la crítica de que el análisis no tiene ningún efecto curativo es insostenible. Esto resulta no sólo de mi experiencia como analista durante más de 40 años, sino también de la de muchos otros colegas. Por lo demás, no debemos olvidar que en muchos casos los psicoanalistas no son bastante competentes (eso ocurre en todas las profesiones) y que con frecuencia la selección de los pacientes no es feliz; se intenta analizar a pacientes para los cuales ese método no es el adecuado. En realidad, mediante el análisis muchas personas se curaron de sus síntomas y otros lograron por primera vez ver claro dentro de sí mismos, ser más honestos consigo mismos

y un poco más libres, aproximarse más a la realidad. Y ya ése es un resultado extraordinariamente importante, que a menudo no se valora lo suficiente.

Naturalmente, la posición antianalítica se basa en ciertos supuestos propios de la época, por ejemplo en la idea de que lo único que ayuda a las personas es la medicina. Si no se puede ingerir algún remedio, nada lo puede ayudar a uno. En las píldoras está la salvación O si no, todo debe marchar rápido. Tenemos en los Estados Unidos el libro de Th. A. Harris, que naturalmente se tradujo también al alemán: *Yo estoy O. K. Tú estás O. K.* (1975), obra muy superficial, infusión chirle que pretende basarse en la teoría freudiana y que con todo puede ser útil si los hombres creen precisamente que cualquier sugerencia puede serles «útil». Pero lo que aquí se propone se puede realizar rápidamente, es simple, no requiere ninguna reflexión ni obliga, ante todo, a tener que entendérselas con la propia resistencia. Eso es precisamente lo que evita esta clase de terapia: todo es simple, todo es fácil, y ése es precisamente el rasgo general que caracteriza a la época. Se cree que todo debe poderse ingerir lisa y llanamente como se traga una píldora. Y lo que no puede aprenderse sin esfuerzo, es mejor no aprenderlo.

Daré como ejemplo la historia de un joven que va a un elegante restaurante, solicita el menú, lo estudia durante un largo rato y dice finalmente al *maître*: «Lo siento, no tienen nada que me agrade», y se va. Vuelve luego de dos semanas y el *maître* le pregunta muy cortésmente —porque era un restaurante muy distinguido— cómo es que la última vez no había encontrado nada que le agradara. El joven le respondió: «Ah, no, claro que había encontrado algo, pero mi analista me había dicho que debía practicar la autoafirmación». Éste es un método que enseña cómo cobrar seguridad en sí mismo, cómo presentarse, cómo no sentir ya angustia frente al *maître*, etcétera. Quizás con este método se pueda progresar, pero lo

que quedará totalmente encubierto es *por qué* alguien es tan inseguro. Queda sin descubrir el hecho de que ese hombre tiene precisamente la tendencia —y aquí volvemos al tema de la transferencia— a mirar con respeto a todos los demás como autoridades, como figuras paternas. Aunque el joven utilizando ese método haya logrado momentáneamente en el restaurante un cierto éxito y se haya sentido más seguro, subsiste el hecho de que no se han rozado siquiera las causas reales de su conducta y de que él seguirá siendo, por detrás de la fachada, una persona insegura de sí misma. Estamos incluso en una situación peor, porque ya no tiene conciencia de sentirse inseguro. ¿Y por qué alguien es inseguro? No porque sólo sienta angustia frente a la autoridad, sino porque no ha llegado a desarrollarse plenamente, porque no confía en sus propias convicciones, porque ha seguido siendo un niño que espera que otros lo ayuden, porque no ha crecido, porque duda de sí mismo, etcétera. Esto no se puede cambiar con los métodos psicoterapéuticos denominados conductuales; con ello sólo se logra ocultar la basura bajo la alfombra.

Pero no todas las críticas contra el psicoanálisis son injustificadas. Analizaré aquí algunas de las objeciones que considero justificadas. Con mucha frecuencia se neutraliza al psicoanálisis en las conversaciones. Freud ha inducido a ello con la idea de la asociación libre: se dice todo lo que a uno se le ocurre. Él supuso que de esa manera se dirían las cosas que surgían de lo profundo, las totalmente auténticas y significativas. Sin embargo, en muchos análisis las personas se limitan entonces a parlotear sin ton ni son y a descargarse por centésima vez sobre el marido o sobre los padres y todo lo que éstos hicieron. De eso no resulta absolutamente nada, siempre volvemos a lo mismo, salvo que hay alguien que oye. El paciente tiene la sensación de que con eso gana algo y que la situación terminará por cambiar. Con sólo hablar de esa manera nadie llega a cambiar absolutamente nada. Éste no es el

método que propuso Freud, es decir, el del develamiento y la lucha contra la resistencia. Freud no supuso nunca que pudiera lograrse algo o resolver graves problemas anímicos sin realizar ningún esfuerzo, porque sin esfuerzo no se logra nada en la vida, aunque la propaganda nos lo prometa. Quien tema al esfuerzo, a la frustración o incluso al sufrimiento, nunca logrará nada, y menos que nada en el análisis. El análisis es trabajo duro, los analistas que se engañan al respecto, perjudican su propia causa.

Otra falla consiste en que se intelectualiza, en lugar de vivenciar. Se teoriza incesantemente sobre el significado que puede tener el hecho de que la abuela de uno le haya pegado alguna vez, etcétera. Y cuando el analista es muy académico, desarrolla teorías tanto más complicadas, construye teorías tras teorías, *pero no vivencia nada*. No se vivencia lo que ocurre en alguien, ni su angustia, ni su incapacidad de afecto, ni su aislamiento de los demás. Todo eso se protege mediante la resistencia, siguiendo así una notable tendencia de la época que lleva a privilegiar al *hombre cerebral*, al hombre puramente racional. Con el pensamiento se lo hace todo, el sentimiento es sólo una carga innecesaria que en lo posible hay que ignorar.

Y diré, finalmente, que hay muchos hombres dispuestos a acudir al psicoanalista ante la más mínima dificultad. No se arriesgan en absoluto a intentar antes la solución de sus dificultades por su propia cuenta. Sólo cuando alguien, después de realizar serios esfuerzos, no logra entender su situación ni puede mejorarla, debería pensar en acudir a un psicoanalista.

El análisis sigue siendo la mejor terapia para una serie de perturbaciones. Éstas tienen que ver con la referencia al yo —o dicho con otra palabra— con el narcisismo, que significa lo mismo que la no referencia a los demás. Hay otros procesos, como el refugiarse en ilusiones, las perturbaciones del desa-

rrollo psíquico, y también síntomas como la compulsión al baño y una gran cantidad de manifestaciones de carácter obsesivo y compulsivo, que no se pueden tratar en forma tan efectiva y exitosa con ningún otro método como con el psicoanálisis.

Aparte de aplicarse al tratamiento o la curación de diversas enfermedades, el psicoanálisis tiene una significación de importancia por lo menos igual en una dirección totalmente distinta, como camino para promover el desarrollo psíquico y el autodespliegue de las capacidades humanas. Debo confesar que en la actualidad sólo una pequeña minoría aspira a lograr ese desarrollo psíquico. La mayoría de los hombres se proponen un fin totalmente distinto: tener más, consumir más. Cuando llegan a los 20 años piensan que ya están listos, y desde ese momento todos sus esfuerzos se orientan a utilizar bien ese instrumento del cual ya creen disponer. Si cambiaran desde el punto de vista humano, sólo les parecería una desventaja, pues cuando uno cambia ya no se adapta al patrón previsto, ya no se sabe si en diez años tendrá la misma opinión que tiene ahora, y qué ocurre con el avance en su carrera. Por lo tanto, la mayoría de los hombres no quieren cambiar ni crecer, no quieren desplegar sus capacidades, desean mantener las capacidades adquiridas, disfrutar de ellas, «capitalizarlas».

En verdad, conocemos también las excepciones, el movimiento contrario, sobre todo en los Estados Unidos. Muchos hombres comprenden hoy que cuando lo tenemos todo y lo hemos disfrutado todo, pese a ello nos sentimos muy insatisfechos y desdichados, que la vida, pese a eso, no tiene ningún sentido, que estamos deprimidos, angustiados, y nos preguntamos: «¿para qué vivimos entonces, si todo lo que hacemos sólo sirve para poder comprar un coche aun más grande?». Esas personas comprenden qué desdichados son sus padres y sus abuelos, que tuvieron todo lo que deseaban y debieron

sacrificar para eso toda su vida. Esa minoría ha redescubierto con mayor o menor claridad una antigua verdad: que el hombre no vive sólo de pan, que el poseer y el poder no bastan para garantizar la felicidad, sino más bien producen angustia y originan tensiones. Estos hombres desean dedicarse a otro fin: a ser más, en lugar de tener más, a llegar a ser más razonables, a abandonar las falsas ilusiones y a eliminar las circunstancias que posibilitan el mantenimiento de esas ilusiones. Este anhelo se manifiesta a menudo en formas muy ingenuas, en una exaltación por el cultivo de las religiones orientales, del Yoga, del budismo Zen, etcétera. Digo «ingenuas» no porque esas religiones sean ingenuas, sino porque los hombres se acercan a ellas de manera ingenua. Se dejan engañar por los métodos propagandísticos de algún faquir hindú, que lo presentan como un santo, y por todos los grupos imaginables que elogian éste o aquel medio de salvación, con el que cultivan una forma de sensibilidad presuntamente humana. En mi opinión, el análisis tiene en este punto un papel muy esencial, como práctica del autoconocimiento y de la toma de conciencia de la propia realidad, de la liberación de las ilusiones engañosas y también de las pulsiones producidas por la angustia, por la avidez, de modo de llegar a estar en condiciones de vivenciar el mundo de otra manera, como objeto de mi interés, de mi capacidad de vinculación, de mi potencia creadora, en tanto me olvide de *mí mismo* como objeto y me vivencie como un ser humano no alienado que produce conductas y sentimientos.

Tal vivencia puede ejercitarse y a tal ejercitación puede contribuir el análisis, porque es un método destinado a que el individuo se vivencie a sí mismo —a que vivencie quién es, dónde está, adonde va—. Para ello es conveniente que el análisis lo realice un profesional que entienda estas conexiones y no crea que la finalidad del tratamiento consiste en tratar de adaptar mejor a los pacientes. Pero tal análisis no debería du-

rar demasiado, pues esto crea a menudo dependencia. Cuando se ha aprendido lo suficiente como para poder utilizar la herramienta, uno debe comenzar a analizarse a sí mismo. Y ésta es una tarea que dura toda la vida, hasta el último día de la vida —lo mejor es practicar el autoanálisis todas las mañanas junto con ejercicios de respiración y concentración, como se hace, por ejemplo, en la meditación budista—. Es esencial para ello sustraerse a la agitación, volver sobre sí mismo, dejar de obedecer permanentemente a estímulos, «vaciar» a sí mismo para movilizar la propia actividad interna.

Creo que quien lo hace experimenta un ahondamiento de su capacidad vivencial y de su «curación» —no en sentido médico, sino en un sentido profundamente humano—. Pero para ello se requiere paciencia, y la paciencia no es cosa que esté muy difundida entre nosotros. Al que lo intente le deseo mucho éxito.

V

EN NOMBRE DE LA VIDA. UN RETRATO DIALOGADO

Schultz: Dr. Fromm, nos hemos propuesto mantener una conversación, no una entrevista sino un intercambio de ideas, una charla sin tema, sin un fin determinado, y por otra parte sin preparación alguna —sólo por el placer del diálogo.

Cuando me pregunto por el rol que debo desempeñar en este caso, me veo como un lector que busca a un autor cuyos libros ha estudiado y que querría saber algo más que lo que uno puede llevar a su casa en forma de libro. Mi actividad en esta velada consistirá principalmente en oír. Querría que hablara Ud. un poco sin necesidad de preguntas formales.

Todo esto suena anticuado, recuerda casi a una reunión social, aunque estemos en un estudio radiotelefónico. En un estudio no se conversa. Aquí se discute o se *hace* conversación, se fabrica como un artículo de consumo masivo, sin preocuparse por la prosecución de la verdad, que es el interés más o menos consciente que tiene el diálogo tal como nosotros lo entendemos.

La conversación es —como lo implica la palabra— algo que hay que *mantener*, que *sostener*, y para ello se requiere humildad. Aunque sea un juego, un juego del espíritu, no hay que aprovechar ese juego para tratar de sobresalir.

Así, luego de esta pequeña observación preliminar, querría

preguntarle, querido Dr. Fromm, si lo que aquí estamos intentando es algo a tono con la época. ¿Quién, aparte de unos pocos, querrá que se haga revivir algo que está conceptualmente muerto y que, en el mejor de los casos, se considerará una antigüedad? Basta pensar en la cultura de la comunicación epistolar, que está muriendo silenciosamente. ¿Podrá salvarse aún la cultura de la conversación? Me temo que no, y, para decir lo menos, me parece una lástima.

Fromm: A mí me parece extraordinariamente lamentable, y ello tanto más, por ser sólo un síntoma de un defecto de nuestra cultura, que es por cierto penoso, pero también puede llegar a ser mortal. Quizás podría expresarlo así: cada vez más nos limitamos a hacer lo que tiene un fin, aquello de lo que resulta algo. Y al final, ¿qué es eso? Resulta ser dinero, o fama, o ascenso socioeconómico, pero el hombre piensa cada vez menos en hacer algo que no tenga absolutamente ningún fin; ha olvidado que eso es posible, y hasta deseable y, ante todo, hermoso. Lo más bello que hay en la vida es exteriorizar las propias fuerzas, y no para un determinado fin, sino por el acto mismo. Como en el caso del amor, que no tiene ningún fin, aunque muchas personas digan: ¡naturalmente que tiene un fin! Tiene el fin de procurar satisfacción sexual o de llevar al matrimonio, de tener hijos y de constituir una vida burguesa normal. Ésos son los fines del amor. Por eso el amor es también hoy muy raro —el amor sin fin, el amor en el cual todo lo importante es el acto del amor por sí mismo, donde desempeña el rol decisivo el ser y no el consumir, la autoexpresión del hombre, el compartir las propias capacidades—. Pero un amor así entendido desaparece en el caso de una cultura como la nuestra, dirigida meramente a fines exteriores, al éxito, a la producción y al consumo, de modo que ni siquiera se presume ya que sea posible.

La conversación es un artículo de consumo, o los hombres conversan para pelearse; en la medida en que puedan mostrar

la contienda a un público mayor, ésta se transforma en una especie de lucha moderna de gladiadores. Se lanzan uno sobre otro y ambos intentan hostilizarse mutuamente. O conversan para mostrar qué vivos o qué superiores son. O lo hacen para confirmarse a sí mismos que tienen de nuevo razón. Así pueden ver que lo que ellos piensan es lo correcto. Dialogan deseando no tener que pensar nada nuevo. Ellos tienen su propia opinión. Cada uno sabe ya lo que dirá el otro. Y sólo tratan de demostrarse que no se los podrá apartar de su posición.

Un auténtico diálogo no se propone convertir al otro a las propias ideas ni contender con él, sino establecer un intercambio. No se trata de saber quién tiene razón, ni tampoco de si lo que se dice es tan extraordinariamente importante. De lo que se trata es de que sea auténtico. Quizás convenga dar un pequeño ejemplo: dos personas vuelven a casa, digamos dos colegas. Supongamos que son dos psicoanalistas, como yo, y uno le dice al otro: «Estoy bastante cansado». Y el otro contesta: «Yo también». Esto parece muy trivial, pero puede no serlo, pues si los dos han hecho lo mismo, cada uno sabe lo cansador que ha sido, y lo que ocurre entonces es que comparten auténticamente su vivencia; «Ambos estamos cansados, y cada uno sabe respecto del otro lo cansado que está». Esto es mucho más que una conversación, como la que ocurre cuando dos intelectuales comienzan a discutir con grandilocuencia las últimas teorías. Estos últimos sólo sostienen un monólogo, pero no llegan a tener entre sí ningún contacto real.

El arte de la conversación o el goce en sostenerla (conversación en el sentido de apertura, de participación, que por lo común es muy simple expresar en palabras; en el caso de la danza se expresa mediante el movimiento, hay muchas formas de conversación) sólo se recuperará cuando ocurran en nuestra cultura cambios muy profundos, es decir, cuando se

supere el modo de vida orientado exclusivamente al logro de fines. Necesitamos adquirir una actitud en que el único fin de reconocido valor sea la *expresión*, el *crecimiento de la vida humana*. Dicho simplemente, se trata del *ser* por oposición al *tener*, al mero utilizar, al mero progresar.

Schultz: Tenemos actualmente mucho más tiempo libre que antes, y por ende mayor oportunidad para dialogar con los demás. Pero las oportunidades exteriores parecen estar en razón inversa de la disposición interior de las personas. El participar, el compartir, de que Ud. habla, se ve obstaculizado a fuerza de instancias intermedias, de artefactos, de aparatos. Parece entonces que una situación muy determinada nos impide realizar lo que aquí llamamos «diálogo».

Fromm: Creo que hasta se puede decir que muchísimos hombres (presumiblemente la mayoría) experimentan una auténtica angustia al quedarse solos con otra persona, sin programa, sin aparatos, sin tema, sin orden del día. Temen y se sienten perdidos, no saben cómo tienen que hablar uno con otro. No sé qué ocurre en Alemania, pero en Estados Unidos, por ejemplo, es habitual que nunca se invite a una sola persona ni una pareja; siempre deben ser más, porque resulta embarazoso que sólo se reúnan cuatro personas, ya que habría que esforzarse un poco, si no la reunión resultaría muy aburrida, a menos que se volvieran a poner los viejos discos. Si se reúnen seis personas no por ello se llega a establecer una conversación, pero se evita el punto muerto. Siempre hay algo de qué hablar. Cuando uno de los asistentes ya no sabe qué decir, empieza otro. Es una especie de doble concierto en el que nunca termina la música, pero tampoco ocurre ninguna conversación.

Yo estimo que hay en la actualidad muchos hombres para quienes una diversión que no cuesta nada, tampoco puede ser muy satisfactoria. La propaganda industrial nos ha acostum-

brado a creer que toda felicidad proviene de objetos que se compran; pero que se puede vivir, y hasta ser muy feliz, sin todos esos objetos, es cosa que apenas se sospecha. Y esto marca una enorme diferencia con épocas anteriores. Yo tengo en la actualidad setenta y tres años. Hace 50 años había muy pocos objetos que comprar para divertirse, incluso en la clase media burguesa, pues no existía la radio ni la televisión ni el automóvil: y sin embargo había diálogo. Naturalmente, si uno quiere «divertirse» con la conversación se cae en la mera charla. El diálogo requiere «concentración». Si un hombre no tiene mucha vida interna, tampoco la tendrá su conversación. Pero hay muchos hombres que podrían llegar a tener mucha más vida si no se angustiaban ante la perspectiva de salir de sí mismos, de mostrarse, de soltar las muletas que creen necesitar para no encontrarse repentinamente ante la nada, es decir, solos consigo mismos y con otro.

Schultz: Estamos hablando por radio. La radio y la televisión tienen la misión de informar y de entretener. Eso está en las leyes de las instituciones radiales ubicadas en la República Federal Alemana. Por otra parte, Ud. ya ha señalado, y no hay ninguna duda al respecto, que la radio y la televisión han contribuido significativamente a desintegrar la cultura de la conversación...

Fromm: Éste es un punto que me interesa mucho. Me gustaría preguntarle cuál es su propia experiencia con respecto a si la radio y la televisión producen en general un efecto similar o cumplen funciones similares, o si Ud. supone que ambos medios de comunicación cumplen dos funciones muy distintas y poseen cualidades muy diferentes.

Schultz: Por cierto que lo supongo. Cuando digo que lo supongo, quiero significar que la ciencia de las comunicaciones, que hace hablar tan pretenciosamente de sí misma, no ha contribuido aún mucho a aclarar el distinto efecto que producen

la radio y la televisión. Por lo tanto, sólo puedo responder a su pregunta con un par de impresiones y observaciones subjetivas.

Me parece que ni la radio ni la televisión son en el fondo portadoras de diálogos. Son por naturaleza indirectas. Por un lado son dadoras, y por otro receptoras. De modo que no ocurre algo parecido a la réplica. Cuando se enchufa la radio y la televisión se oyen conversaciones, se oyen charlas. La radio y la televisión pueden simular la conversación, pero no la producen realmente. Esto, en mi opinión, queda reservado a hombres de carne y hueso. Pero para mí es decisivo establecer si la radio y la televisión *incitan*, *invitan* al diálogo, lo *promueven*, o si destruyen el supuesto en que éste se basa, es decir, crean una atmósfera de *imposibilidad de diálogo*. Y a este respecto pondría yo mayores esperanzas en la radio que en la televisión.

La televisión conduce, aun más que todos los otros medios, a la pasividad, al consumo cómodo. Es el medio más eficaz para «pasar el tiempo». Pero la conversación requiere tiempo. Si «se pasa el tiempo» no puede prosperar la conversación. Creo que la radio, si no me equivoco, no ejerce una atracción tan absorbente. Requiere y promueve un mayor uso de la atención, de la fantasía. Si se quisiera, podría ofrecerse una gran cantidad de temas de conversación, es decir, no limitarse a la conversación por sí misma, sino aportarle materiales. Creo que estas expectativas se verán confirmadas cuando nosotros, la gente de radio, lleguemos a cobrar mayor conciencia de nuestros límites, es decir, de la necesidad de suplir nuestras carencias. Pienso que lo atractivo, lo que atrae en radio, es justamente aquello para lo que ésta no puede servir de medio. La radio, cuando se percibe claramente su carácter limitado, su artificiosidad, su naturaleza de sustituto, señala posibilidades directas de comunicación, por ejemplo incluso la belleza y la índole irrepetible del diálogo no mediado, etcé-

tera...

Fromm: Por cierto, eso lo comprendo muy bien. Por mi parte, sólo tengo en realidad la experiencia totalmente personal del oyente radial y del televidente ocasional, y he hecho la siguiente observación, que por demás también realizó mi mujer y quizás pueda corroborar Ud. mismo —e invito a los oyentes a preguntarse si les ocurre lo mismo cuando ven televisión—: cuando oigo radio soy un hombre que goza de libertad. Esto significa que puedo encenderla cuando me interesa. *Pero no me transformo en un adicto.* Oigo por ese medio técnico una conversación, por ejemplo, del mismo modo que escucho el teléfono cuando alguien me habla. Por supuesto, no se trata de algo tan personal como una conversación telefónica, pero en todo caso, aunque nos produzca acostumbamiento, no nos fascina. De modo que podemos decir, en realidad, que nos mantenemos íntimamente libres de oír o no. En el caso de la televisión me parece que pasa algo distinto, pues uno es un poco menos libre. En tanto el aparato está encendido y vemos las imágenes que nos presenta, hay un momento en que sentimos, si no una compulsión, al menos un impulso y una fuerte tendencia a seguir mirando, aunque sepamos intelectualmente que todo eso es una gran estupidez. No quiero decir con esto que todo lo que se ve en la televisión sea una gran estupidez, sino que aunque sea una gran estupidez y lo sepamos, tenemos tendencia a escucharlo y mirarlo.

La televisión tiene una fascinación, un atractivo muy superior al de la radio, un atractivo *psicológico*, que no está dado precisamente por lo que ofrece. Me he preguntado a menudo: ¿qué es eso, ese atractivo? Y creo que reside en una vivencia ubicada en un estrato muy profundo: con sólo oprimir un botón uno puede atrapar en su propia habitación un segundo mundo. Esto apela a instintos mágicos profundos...

Schultz: ...a instintos atávicos...

Fromm: La televisión me transforma en una especie de Dios. Yo suprimo la realidad que de hecho me rodea y, en lugar de ella me creo una nueva que surge cuando oprimo el botón. Estoy cercano a Dios, el creador. Éste es mi mundo. Me viene a la memoria un pequeño relato que tiene el mérito de ser verdadero y que expresa esto de una manera muy precisa. Me lo contó un señor que viajaba en auto con su hijo de seis años en un día muy lluvioso y tormentoso. Por el camino se les pinchó un neumático, por lo que tuvieron que sacar la rueda y cambiar la goma. Eso resultó naturalmente muy incómodo. Entonces el niño dijo a su padre: «Papá, ¿no podemos poner otro canal?». Así era el mundo para ese niño. Si no me gusta un mundo, elijo otro.

Hace poco mi mujer leyó una novela de un autor polaco, y me la contó. La oí con gran atención. En esa novela se describía a un hombre, hijo de un señor muy rico que era bastante loco. El padre crió a su hijo en una gran casa, pero sin enseñarle a leer y escribir y sin que hablara con nadie, es decir, totalmente aislado, aunque dentro de la casa paterna. Todo lo que tenía era un aparato de televisión. Lo dejaba encendido durante todo el día y creía que ésa era la realidad. Luego murió el padre, y el hijo debió marcharse y se encontró entre la gente, pero nunca comprendió que lo que él mismo veía era una realidad distinta de la del televisor. El joven nunca dijo una palabra, no sabía nada de nada. Sólo podía mirar, precisamente porque el mundo era para él una obra televisiva. Pero justamente porque no decía nada, como finalmente llegó a la casa de uno de los hombres más poderosos de Estados Unidos, todos creían que ese joven debía ser una persona muy significativa. Y así su nombre llegó a ser conocido un día en todas partes, hasta que por último fue candidato a presidente, porque nunca había dicho nada ni había expresado ninguna opinión.

Este relato describe muy bien lo que quiero decir: ya no se

distingue la realidad de lo que aparece en la televisión, y creo precisamente que esta vivencia, el hecho de que con un dedo yo pueda dar realidad a un mundo —que como Ud. dice es una vivencia muy atávica y honda—, resulta monstruosamente seductora. Por eso la televisión no necesita en absoluto, por así decirlo, presentar algo «bueno», pues ya atrae por sí misma, por su existencia como medio de comunicación. Exactamente como la gente se agolpa cuando estalla un incendio, o cuando ocurre cualquier otra cosa espectacular...

Schultz: ...en que sólo se necesita mirar y en que uno no está dispuesto a intervenir. Esto significa: la otra cara de esta ilusión de poderío (ejercido oprimiendo un botón) es una total pasividad, mientras que en el caso de la radio, es posible al menos imaginar (Adam Müller lo expresó una vez así) que el escuchar es una manera de responder y, por lo tanto, constituye en el fondo una actitud activa, que no debe confundirse con la mera expectativa del conocimiento.

Pero ahora otra pregunta, Dr. Fromm: Ud. no puede ni quiere juzgar la situación alemana, pero la televisión también ha cambiado en forma muy notable, como es natural, los hábitos de *escucha*. Es decir, ya no podemos contar con la atención del oyente, pues la televisión lo ha desacostumbrado a tener que observar y considerar con minuciosidad algo. Mi pregunta sería si la radio no ha cedido demasiado pronto a esta tendencia, si no acepta con demasiada precipitación las constataciones o afirmaciones de que ya no se puede atraer la atención en grandes ámbitos, y si no habría más bien que *seguir el rumbo opuesto*, entendiéndola como el medio más modesto, despojado ya de su carácter masivo —que ha perdido hace rato, por suerte—, si la radio no debería, por lo tanto, asumir tareas precisas que tomaran en cuenta esas diferencias de las que justamente hemos hablado.

Fromm: No puedo pronunciarme sobre eso, naturalmente,

porque conozco muy poco la programación de la radio alemana. Pero creo, desde ya, que lo que Ud. dice toca el punto decisivo. Sé que Ud. ha tratado en la Radio Sur de Alemania una larga serie de temas que podrían ser objeto de cursos universitarios, quizás en un lenguaje un poco simple, que sólo habla en su favor (sería mejor que en los cursos universitarios se hablara en un lenguaje más simple y se le agregara más contenido), pero ésa es precisamente, en mi opinión, una tarea eminente de la radio, que adquiere el carácter de función fundamentalmente educativa; y pienso, ante todo, que lo que Ud. dice acerca de la concentración es muy importante. Resulta por cierto muy sorprendente en qué medida el hombre actual piensa, vive y también trabaja en forma no concentrada. El trabajo es tan fragmentado, tan disperso, que generalmente produce sólo una concentración mecánica y parcial, pero no plena ni que requiera la participación de todo el hombre. Resumiendo: el trabajador en serie, que siempre aprieta el mismo tornillo, debe concentrarse, seguir el ritmo, pero ese tipo de concentración limitada es algo totalmente distinto de una auténtica reunión de todos los sentidos del hombre para oír sin pensar al mismo tiempo en otra cosa, sin tener que ejecutar siempre cinco cosas a la vez porque nada lo satisface. Y naturalmente: sin concentración no resulta nada. Todo lo que se hace sin concentración carece en buena medida de valor. No puede producirse ninguna actividad, ocupación o realización fructífera y placentera si no se efectúa en forma concentrada. Esto vale no sólo para los grandes artistas, para los grandes científicos, sino también para cualquier hombre.

Schultz: Querría interrumpir aquí la conversación y dirigirme a Ud., querido oyente, para darle un par de informaciones sobre la persona con la que estoy conversando. En Estados Unidos esto no sería necesario, porque allí conocen a Erich Fromm y sus escritos, pero entre nosotros, por el contrario, su nombre va adquiriendo muy lentamente la fama que le co-

rresponde.

Fromm nació el 23 de marzo del año 1900 en Francfort del Meno. Fue hijo único. Creció —y en seguida le preguntaré al respecto— en el seno de una familia judía tradicional. Las historias del Viejo Testamento —así dice él— lo conmovieron más que cualquier otra cosa. Ante todo las visiones de una paz universal, en que convivan el cordero y el león, fascinaban al joven e hicieron despertar en él un poderoso y precoz interés por la convivencia de los pueblos y por el internacionalismo. Cuando cursaba la escuela secundaria sintió nacer en él el rechazo y expresó la protesta contra la irracionalidad de la ilusión masiva que llevó a la guerra de 1914.

Lo inquietaba además otra vivencia, de tipo personal, que influyó decisivamente sobre su desarrollo: una artista joven y hermosa, amiga de la familia, se suicidó luego de la muerte de su viejo padre, que era un hombre insignificante. Ella quiso —ésa fue su última voluntad— que la enterraran con él. Fromm se preguntaba perplejo cómo era posible que esa mujer amara tanto a su padre; que prefiriera compartir con él la muerte más bien que disfrutar de las naturales e íntimas alegrías de la vida. Estas observaciones y razonamientos lo pusieron en la huella del psicoanálisis. Comenzó a preguntarse por los motivos que están *detrás* de la conducta.

Durante sus años de estudio los escritos de los Profetas, que Fromm conocía por dentro y por fuera, se encontraron en una sorprendente sociedad: Buda, Marx, Bachofen y Freud. Acabamos de nombrar a quienes más influencia ejercieron sobre él. Por más que suenen tan diversos o hasta contradictorios, Fromm consiguió meterlos en el mismo saco. Ya hablaremos de esto, y no quiero anticipar nada de nuestra conversación.

Fromm estudió psicología, filosofía y sociología en Heidelberg. A los 22 años se recibió de doctor en filosofía. Luego

vinieron sus estudios y análisis en Munich y Francfort. Después Fromm se dedicó a completar su formación en el renombrado Instituto de Psicoanálisis de Berlín. En 1930 comenzó la práctica del psicoanálisis. Junto con su actividad en Berlín enseñó en el Instituto de Psicoanálisis de Francfort y fue además profesor y miembro del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Francfort, que luego de la instalación del nacional-socialismo siguió funcionando en la Universidad de Columbia, en Nueva York. En 1934 Fromm se trasladó a los Estados Unidos. Enseñó en varias universidades, fundó varios institutos importantes de psicoanálisis y psicología social y siempre dedicó atención a dos cosas: a su trabajo psicoanalítico y a reunir experiencias con sus pacientes en el contexto ambiental. En 1949 se trasladó a México donde trabajó en la Universidad, desarrollando una múltiple e influyente actividad hasta 1965, año en que se jubiló. Actualmente es profesor honorario de esa universidad. Sigue aún cumpliendo numerosas tareas docentes tanto en México como en Nueva York. En los últimos años vivió sobre todo en Tesino y se dedicó a escribir.

Fromm se dedicó a trabajos a favor de la paz y fue uno de los fundadores de SANE, el movimiento pacifista norteamericano más importante, que junto a lo lucha contra el armamentismo atómico tuvo un papel preponderante en la campaña contra la Guerra de Vietnam. En la década de 1950 Fromm adhirió a un partido socialista, pero luego se separó porque no le pareció bastante radical. Realizó fundamentales contribuciones a la incorporación de la teoría psicoanalítica dentro de la teoría marxista de la sociedad, en coincidencia con su revisión de la teoría freudiana con una orientación social y humanista. Publicó un Symposium sobre humanismo socialista con contribuciones de amplitud internacional, y se dedicó a los problemas políticos con mayor intensidad que cualquiera de sus colegas. Su libro *Revolución de la esperanza* es un mani-

fiesto combatiente, que Fromm publicó cuando decidió apoyar la candidatura de Eugene McCarthy a la presidencia. Se pronunció a favor del senador y profesor, que era amigo de la poesía y de la filosofía, y pese a ello —o mejor, justamente por ello— le pareció adecuado como candidato para el cargo político más alto de los Estados Unidos, porque ese hombre (y esto es para Fromm una categoría eminentemente política) estaba en condiciones de despertar la esperanza del pueblo. Lo que sorprende en Fromm —y de ninguna manera es cosa que se encuentre todos los días en la actividad académica—, es su actitud no convencional, no ortodoxa en todo lo que piensa, dice o hace. En lugar de ideas marchitas encontramos en él una simpática frescura. Fromm desempolva las ideas, provoca nuevos planteos, aborrece los dogmas y las posiciones rígidas. El espíritu y el viento son precisamente en hebreo *una misma* palabra. Es justamente lo inconcluso que hay en él, lo que hace que en su caso no se pueda tener una certeza concluyente sobre amistades o enemistades, ni logre posiciones en pro o en contra de determinadas causas.

Dr. Fromm, ¿podría pedirle, luego de este pequeño esbozo, que nos narrara algo sobre Ud. mismo? He leído en Ud. la expresión «biografía intelectual». ¿Cuáles son los influjos e impresiones que promovieron su desarrollo en la juventud y en sus años de estudiante?

Fromm: Podría quizás mencionar algo que a mí me parece importante: que yo fui hijo único de padres superansiosos, y esto, por supuesto, no contribuyó precisamente en forma positiva a mi desarrollo; pero a lo largo del tiempo he intentado reparar en cierta medida los daños.

Hay otro hecho que, por el contrario, contribuyó positivamente o por lo menos fue muy decisivo para mi desarrollo, y es mi origen. Vengo de una familia judía muy ortodoxa con una larga lista de antepasados rabinos por ambos lados. Y yo me

crié en el espíritu de esta vieja tradición, es decir, de una tradición preburguesa, precapitalista y con seguridad más medieval que moderna. Y esto fue para mí mucho más real que el mundo en que vivía, el mundo del siglo XX. Concurrí, naturalmente, a una escuela alemana, al *Gymnasium*. Estudié ideas provenientes de la cultura alemana y participé activamente en ellas; quizás más adelante pueda ampliar este punto.

Pero mi sentimiento vital no era el de un hombre moderno, sino premoderno. Esto se vio también acentuado por mi estudio del Talmud, y porque leí asiduamente la Biblia y oí muchas historias de mis antepasados, todos los cuales vivieron en un mundo que existió antes de la burguesía. Recuerdo ahora precisamente una historia que me viene a la mente: yo tuve un bisabuelo que era un gran talmudista, pero no era rabino en ninguna parte, sino que tenía un pequeño negocio en Baviera y ganaba muy poco dinero. Un día le llegó un ofrecimiento por el cual, si viajaba un poco, ganaría algo más. Tenía naturalmente muchos hijos, y eso no hacía más fácil su vida. Entonces su mujer le dijo: ¿No te parece que quizás sería bueno aprovechar la oportunidad? Estarías ausente sólo tres días por mes, y dispondríamos de un poco más de dinero. Entonces él contestó: ¿Tú quieres decir que debería hacerlo y desaprovechar más de tres días de estudio por mes? Ella dijo: ¡Por Dios, no, cómo se te ocurre! Y no se habló más del asunto. Así, se pasaba todo el día sentado en su negocio estudiando el Talmud; cuando entraba un cliente, se ponía en guardia un poco enojado y decía: ¿No hay ningún otro negocio adonde ir? Ése era el mundo que constituía mi realidad. El mundo moderno me parecía extraño.

Schultz: ¿Hasta cuándo?

Fromm: Hasta hoy. Recuerdo cuando tenía diez o doce años. Si alguien decía que era comerciante u hombre de negocios me sentía perplejo y pensaba: Dios mío, este hombre debe

sentirse espantosamente por tener que consagrar toda su vida a no hacer nada más que ganar dinero. ¡Cómo puede ser ésa su única ocupación! Entretanto, he llegado a aprender que eso es totalmente normal, pero yo sigo siempre sorprendiéndome. Soy, como antes, un extraño en la cultura del comercio o en la cultura burguesa en este sentido, y ésta es también una importante fuente que hizo que mi posición respecto de la sociedad burguesa y del capitalismo fuera extraordinariamente crítica. Me hice socialista. Esta sociedad y estos intereses me parecieron siempre no coherentes con aquello para lo que existe la vida. Pero esto no surgió de una gran resolución intelectual, de una decisión, sino que siempre me pareció extraño y me sorprendió que tal cosa fuera posible.

Schultz: Pero de esa manera se le ha exigido a Ud. la realización de una experiencia contradictoria, pues no se podría justamente afirmar que ese mundo moderno no esté presente en su pensamiento y en su vida. Todo lo contrario, tanto por los riesgos que Ud. ha corrido como por las esperanzas que ha descubierto, está Ud. extraordinariamente presente.

Fromm: A esto podría darle quizás una breve respuesta: lo que me atrajo tanto del mundo moderno, eran todos los elementos que remontan al mundo pre-burgués. Era Spinoza, era Marx, era Bachofen. Con ellos me sentía en terreno familiar, ellos me permitían realizar la síntesis entre lo que consideraba vivo en la herencia del pasado y lo que amaba en el mundo contemporáneo. Estas partes del mundo actual que tenían sus raíces en el mundo del pasado me resultaban cercanas, y precisamente por eso no existía ninguna contradicción. Ése era el mundo que yo conocía, que yo quería, y así me dediqué con ahínco a estudiar todo lo que constituía esta conexión.

Schultz: ¿Se consagró Ud. a esa actividad en sus años de estudiante, o ya desde antes? ¿Cuándo entraron en contacto en Ud. estos dos mundos?

Fromm: Hubo un acontecimiento decisivo para mi desarrollo, que fue la Primera Guerra Mundial. Ud. ya lo dijo. Yo tenía 14 años cuando estalló la contienda. Era entonces un niño, como la mayoría de mis compañeros de colegio, y no entendía realmente la guerra; pero bastante pronto empecé a entenderla. Y entonces surgió en mí la pregunta candente que me persigue hasta hoy —o, mejor dicho, no me persigue, yo la persigo—: *¿Cómo es posible esto?* Cómo es posible que por fines que son evidentemente en parte irracionales, o por ideologías políticas por las que ningún hombre, si las entendiera claramente, daría su vida, millones de hombres maten a otros millones de hombres, se hagan matar, y deban pasar años de esta situación inhumana para que la cosa termine. Ahora bien, *¿cómo es posible la guerra políticamente, y cómo es posible psicológicamente?* *¿Qué motiva a los hombres?* Esta pregunta se me hizo candente en ese momento. Era quizás la pregunta más fundamental que surgió entonces y que ha influido hasta hoy esencialmente en mi pensamiento. La herencia preburguesa y la guerra fueron las dos experiencias más sobresalientes que influyeron sobre mi pensamiento y mi sensibilidad.

Schultz: *¿Qué lecturas contribuyeron a fijar sus orientaciones?* No me refiero exclusivamente a los libros relacionados con su profesión o su formación, sino quizás también a los que tienen que ver con su existencia privada.

Fromm: He reflexionado yo mismo a menudo sobre eso. Hay de hecho un par de libros que determinaron mi vida, que, por así decirlo me «inspiraron». Si se me permite una acotación marginal, creo sin ninguna duda que debía ser así, que haya libros que determinan nuestra vida. La mayor parte de lo que leemos no tiene tal influencia. O son libros científicos especializados o carecen de toda significación. Pero todo hombre debería auténticamente preguntarse: *¿Hay un libro, dos libros, tres libros, que han sido de significación decisiva para todo mi desarrollo?*

Schultz: Querría citar algo que dijo Flaubert: «No leo para aprender, sino para vivir».

Fromm: ¡Justo! Es una frase muy buena. No la conocía. Pero expresa exactamente lo que yo quiero decir. Y en este sentido no hay muchos libros que influyan decididamente en la vida de uno. Naturalmente, cualquier libro relativamente bueno ejerce una buena influencia. No se lee ningún libro sin que éste tenga alguna clase de repercusión. Exactamente igual que una conversación seria o un encuentro importante siempre tienen sus consecuencias. No se habla profundamente con alguien sin que quienes dialogan vivencien algo, o incluso, diría yo, sin que algo cambie en ambos. Ese cambio es con frecuencia tan pequeño desde el punto de vista cuantitativo, que no se lo pueda detectar. Pero esto nos retrotrae exactamente al punto al que se refería Ud. anteriormente: cuando dos hombres dialogan y ninguno de ellos es distinto al final que al comienzo, en realidad no dialogaron, sino que se limitaron a un mero intercambio de palabras.

Esto vale también para los libros. Hay en mi vida tres, cuatro, cinco libros sin los cuales no sería lo que soy: y lo que sería entonces, no lo sé. En primer lugar: los libros de los Profetas. No digo el «Viejo Testamento». Sin duda, no aborrecía entonces los libros guerreros de la toma de Canaán tanto como los aborrezco hoy; con todo, no me gustaban, y no los he leído más de una o dos veces. Pero los libros proféticos y los Salmos, sobre todo aquéllos, fueron y siguen siendo para mí una fuente siempre viva.

Schultz: ¿No querría Ud. alguna vez editarlos y comentarlos?

Fromm: En ese sentido escribí un libro, *Y seréis como dioses*, que es una interpretación de la tradición judía. En él traté de explicar los Salmos, de establecer una diferencia entre los Salmos que representan un movimiento interno de la tristeza

a la alegría, y los Salmos —que son totalmente distintos— en que el estado de ánimo se mantiene parejo, que, por lo menos, no incluyen ningún conflicto interno, ningún movimiento interno. Hay salmos que sólo se pueden entender si se observa cómo el hombre comienza en un estado de desesperación, y luego vuelve a vencerla. Y sólo cuando la desesperación alcanza su mayor profundidad, su máxima intensidad, ocurre repentinamente una especie de giro milagroso y se instala un estado de ánimo de jubileo, creencia y gozosa esperanza. Un buen ejemplo lo constituye el Salmo 22, que comienza con estas palabras: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?».

Quizás le interese esta observación: desde hace siglos se ha planteado el problema de saber por qué Jesús, en el momento de su muerte, pronuncia estas palabras desesperadas. Yo ya me lo había preguntado de niño. Esto parece ser una contradicción con su muerte voluntaria, con su creencia, pero en realidad no hay ninguna contradicción, pues (como mostré en detalle en ese libro) la manera tradicional judía de citar un salmo no consiste, como en la tradición cristiana, en indicar el número, Salmo tal o cual, sino que se menciona todo un salmo con la primera frase o con las primeras palabras. Lo que el Evangelio quiere describir debe significar: Jesús recitó el Salmo 22. Y cuando leemos ese salmo, encontramos que comienza con la desesperación, pero termina en un estilo hímnico de la esperanza, y expresa quizás como ningún otro salmo la esperanza mesiánica universal del cristianismo primigenio. Y esto se entiende erróneamente cuando no se ve esa transformación y se cree que Jesús sólo dijo la primera frase del salmo. Luego se cambió esta frase en los Evangelios, porque era muy incomprendible. Esto nos está llevando demasiado lejos, pero aquí tampoco tenemos ningún programa, lo que me parece muy bien. Ésta es una de las fuentes, y cuando leo hoy los Profetas, me parecen tan lozanos y vivos

como hace cincuenta años, quizás aun más lozanos y vivos.

La segunda gran influencia provino, con posterioridad, de Marx. Me atrajo ante todo su filosofía y su visión del socialismo, que expresa en forma secular la idea de la autovaloración del hombre, de su plena humanización, de ese hombre cuyo fin no es el tener, ni lo muerto, ni la acumulación, sino la expresión vital de sí mismo. Marx lo mostró desde un comienzo, en los escritos filosóficos de 1844. Y de hecho, cuando leemos esos escritos filosóficos y no sabemos que son de Marx ni somos buenos conocedores de su obra, difícilmente adivinamos que él es el autor. No porque el texto sea algo atípico de Marx, sino porque, por una parte, los stalinistas y, por otra, también la mayoría de los socialistas han falseado de tal manera la imagen de Marx, como si éste hubiera tenido sólo en vista en forma exclusiva una transformación económica. En realidad, la transformación económica sólo era un medio para un fin: para Marx se trataba decididamente de la liberación del hombre en el sentido del humanismo. Cuando Ud. compara la filosofía de Goethe y la de Marx, comprueba la existencia de sorprendentes similitudes. Marx se ubica totalmente dentro de la tradición humanística, y también, a mi modo de ver, en la tradición profética. Y si Ud. lee los discursos de uno de los pensadores más sagaces y avanzados, Meister Eckhart, descubrirá también, quizás con asombro, muchas similitudes.

Schultz: Hay que proteger a Marx, como a muchos de sus colegas de la más diversa proveniencia, contra sus partidarios. Pero ¿dónde ocurre eso? ¿Dónde se registran hoy en las universidades propiamente dichas o en otros lugares, intentos de proteger del anquilosamiento a autores como Marx —y podríamos agregar a Brecht o a Freud o a Bloch, y en el fondo a todo espíritu creador en cuyo nombre argumenta la posteridad—? ¿Dónde ocurre eso?

Fromm: Hay en la actualidad muy pocos especialistas en Marx que no lo interpreten desfigurándolo totalmente hacia la derecha o la izquierda.

Schultz: Lo utilizan para justificar sus propios puntos de vista.

Fromm: Sí, exactamente, lo utilizan para justificar sus propios puntos de vista —y no sólo eso, sino también una praxis y una política que a menudo es lo opuesto de lo que pensaba y quería Marx—. Se trate del capitalismo de estado en el sentido ruso o del capitalismo occidental en el sentido liberal, en la medida en que ambos se remiten a Marx —aludo aquí, en última instancia, a la mayoría de los ideólogos socialdemócratas—, incurren en un falseamiento de la posición de Marx. El número de los hombres que entienden a Marx, que lo entienden correctamente, es hoy muy escaso. Esto quizás suene un poco presuntuoso, pues en cierto modo estoy diciendo: todos están equivocados salvo yo y dos o tres personas más. Por supuesto, no es eso lo que quiero significar. Pero me parece que la mayoría de los especialistas en Marx pasan por alto el hecho de que el pensamiento de Marx es en el fondo religioso. «Religioso» no entendido en el sentido de la creencia en Dios. En ese sentido —aclarémoslo— tampoco el Budismo es religioso, pues no tiene ningún Dios. Pero es religioso en el sentido de su actitud, según la cual de lo que se trata es de que el hombre trascienda su narcisismo, su egoísmo, su aislamiento interior, y se abra, de que —como diría Meister Eckhart— se vacíe totalmente para adquirir total plenitud, para recibirlo todo, para ser totalmente. Ésta es, en otras palabras, la posición fundamental y decisiva de Marx. He hecho a menudo la prueba de leer a diversas personas un trozo de los manuscritos económico-filosóficos de Marx. Recuerdo una conversación que tuve con el Dr. Suzuki, uno de los principales intérpretes del Budismo Zen; le leí una cosa sin decirle quién era el autor, y le pregunté: ¿Esto es Zen? Sí, naturalmente, me contestó, eso es Zen. Y leí otro trozo a un

grupo de ilustrados teólogos, que formularon variadas conjeturas: lo atribuyeron a todos los textos clásicos posibles, por ejemplo a Santo Tomás o a representantes de posturas teológicas totalmente modernas. Ninguno pensó que eso fuera de Marx, precisamente porque no lo conocían.

Hay una serie de investigadores marxistas que vieron esto con claridad, por ejemplo Ernst Bloch, y también de investigadores católicos antimarxistas, como Jean-Ives Calvez. Su número no es tan escaso, pero su influencia es aún pequeña — excepto entre los teólogos—, en comparación con la interpretación predominante de Marx.

Otra fuente decisiva fue para mí un autor al que lamentablemente ya no se lo conoce bien: me refiero a Johann Jakob Bachofen, el descubridor de la sociedad matriarcal. Hace más o menos ciento diez años escribió su obra principal. Sólo hace cinco años que se la tradujo al inglés, y ni siquiera completa. Bachofen había descubierto que antes del mundo patriarcal había existido un mundo matriarcal. No sólo lo afirmó en general, sino que demostró en qué consistía la diferencia entre la posición matriarcal y la patriarcal. Dicho brevemente: la posición matriarcal representa el principio del amor incondicionado entre los seres humanos. La madre ama a sus hijos sin tomar en cuenta sus respectivos méritos: los ama porque son sus hijos. Y en verdad, si una madre sólo amara a su bebé porque tiene una sonrisa simpática y es buenito, la mayoría de los niños se morirían de hambre. El padre —dicho brevemente— ama a los niños porque le obedecen, porque se le parecen. No me refiero a una madre o padre en particular. Hablo aquí de una categoría típica ideal, es decir, del tipo clásico, como se lo encuentra a través de la historia del amor patriarcal y matriarcal. En los casos particulares los seres humanos son tan mixtos que hay muchísimos padres maternos y muchísimas madres paternas. La diferencia tiene algo que ver con el sistema social, es decir, con la diferencia existente en-

tre el sistema social patriarcal y el matriarcal. Lo mejor que se puede leer al respecto es *Antígona*; en ella está representado el principio matriarcal: «No he nacido para compartir el odio, sino el amor», y en Creón el principio patriarcal (hoy hasta podríamos decir: fascista) de la superioridad inequívoca de las leyes del Estado sobre todos los valores humanos.

El descubrimiento de Bachofen me pareció una clave, no sólo para la comprensión de la historia y de todas las cosas de nuestra sociedad patriarcal con su principio del amor condicionado por el rendimiento, sino también para entender lo que para mí se fue constituyendo cada vez más en el problema fundamental del desarrollo del individuo: ¿qué significación tiene la añoranza de la madre en los seres humanos, tanto en la mujer como en el hombre? Y ¿qué es el vínculo materno? ¿Qué significa exactamente? ¿Cuál es la naturaleza del complejo de Edipo? ¿Se trata de una ligazón sexual? No lo creo. Se trata entonces del vínculo más profundo que existe para un hombre, es decir, la añoranza de una figura extraordinaria, de una diosa, que lo libere de la responsabilidad, del riesgo de la vida, y hasta de la angustia ante la muerte, y que lo proteja en una especie de paraíso, lo que en verdad le cuesta la dependencia de la madre, el no llegar a ser totalmente él mismo. Éstos son muchos problemas importantes, y así Bachofen se volvió para mí decisivamente importante a comienzos de la década del 20.

Y luego hubo la extraordinaria influencia que ejerció sobre mí el Budismo. Me enseñó a ver: hay entonces una actitud religiosa que se produce sin Dios. Cuando conocí el Budismo —eso fue alrededor de 1926—, constituyó para mí una de las grandes experiencias vitales. He seguido manteniendo hasta hoy mi interés por el Budismo. Lo enriquecí luego con el estudio del Budismo Zen, sobre todo con el Dr. Suzuki, pero también a través de múltiples lecturas.

Y claro, hasta ahora no lo he mencionado: Sigmund Freud. Freud cobró para mí significación exactamente al mismo tiempo, y siguió teniéndola, y yo diría: estas influencias —el judaísmo profético, Marx, el matriarcado, el Budismo, Freud— fueron las decisivas que actuaron sobre mi pensamiento, pero no sólo sobre él, sino también sobre todo mi desarrollo, pues nunca tuve la capacidad ni la he adquirido hasta ahora, de pensar sobre cosas que no pueda vivenciar: el pensamiento abstracto me resulta difícil. Sólo puedo pensar en lo que se relaciona con algo y que yo pueda al mismo tiempo experimentar concretamente. Cuando eso no ocurre, tengo poco interés y poca habilidad para manejarme.

Schultz: Aunque —o debería decir *porque*— Ud. conoce bastante bien a Marx, no es Ud. justamente el clisé ambulante de un marxista. Lo mismo podría ocurrir respecto de su relación con Freud. Ud. parte —como se suele decir actualmente— de Freud, pero eso significa, exactamente interpretado: Ud. se aparta de Freud. Ud. va más allá de él. Ud. cumple un progreso. Y eso lo diferencia de muchos freudianos frente a los cuales, si no me equivoco, mantiene Ud. una posición muy crítica.

Fromm: Yo siempre he estado en minoría. Con Bachofen estoy en la minoría, porque quienes fueron influidos por él constituyen en todo caso una minoría. Se trata de un grupo relativamente pequeño de personas. Con Freud me ocurrió lo mismo —fui educado como un freudiano estricto en el Instituto de Berlín y al comienzo también creí en las teorías de Freud sobre la sexualidad, etcétera—. En este respecto, siempre fui un buen alumno, que al principio supuso que su maestro tenía razón, hasta que conoció mejor la materia. No comencé protestando antes de haber llegado a saber algo. Ésta es más bien la moda actual, pero entonces no lo era tanto, y tampoco era mi caso. De modo que estudié con intensidad, y naturalmente tuve que hacer un enorme esfuerzo para aceptar

todo eso como cierto. Pero luego de algunos años comencé a dudar. Ante todo, fui viendo cada vez más que no encontraba lo que debía encontrar en el material del paciente, sino sólo se lo incorporaba yo como interpretación. Y percibí algo más: que con la teoría freudiana no llegaba a tomar realmente contacto con el paciente, con sus verdaderos problemas. No quiero hablar ahora de la teoría freudiana —es un tema complicado—, pero siempre se termina hablando de nuevo del complejo de Edipo, de la angustia de castración, de todo lo que se relaciona con la sexualidad y de las angustias vinculadas con ella.

Observé que con frecuencia eso no condecía en absoluto con los hombres que tenía ante mí. Y sucedió algo que me sorprendió y me hizo sentir muy incómodo: empecé a sentirme hastiado. Me sentaba ahí y hacía todo como si lo hubiera aprendido. No me quedaba dormido (como uno de mis maestros, que decía que eso no era para nada lo peor, pues cuando él se quedaba dormido tenía muchas veces un sueño y con él lograba una mayor introversión en los problemas del paciente, que si lo hubiera oído... Así son, pues, estas racionalizaciones). Pero yo observé que me cansaba y luego de seis, siete, ocho horas de trabajo quedaba deshecho. Y me pregunté: ¿por qué me canso tanto? ¿Por qué me siento tan aburrido? Con el tiempo llegué a descubrir que ello se debía simplemente al hecho de que no llegaba a tomar contacto con la vida y en el fondo estaba tratando con abstracciones, aunque fuera en forma de vivencias relativamente primitivas que supe que habían ocurrido en la infancia.

Luego, a medida que me fui aproximando a lo que me parecía decisivo, es decir, a la relación del hombre con otro hombre, a las pasiones específicamente humanas, que no se fundan precisamente en instintos sino en la existencia del hombre como hombre, comencé a percibir que sí, que eso podía realmente entenderlo, y también el hombre al que analizaba podía

entender lo que yo le decía; ese hombre sentía: Ah, ¡esto es! Desde entonces ya no me cansé, y el análisis resultó algo extraordinariamente vivo. He pensado a menudo: aunque el paciente en análisis no experimente ninguna mejoría de sus síntomas —y éste es lamentablemente el caso muchas veces—, las horas analíticas se cuentan entre las más estimulantes que éste ha tenido en su vida, pues entonces se sintió vivo. Cuando yo, pese a ello, me sentía cansado, les preguntaba a mis pacientes: Dígame, ¿qué es lo que realmente está sucediendo? Yo no estaba tan cansado cuando Ud. llegó, pero ahora me siento espantosamente fatigado. ¿Eso se debe a lo que Ud. dijo? ¿O a lo que yo hice? ¿Es por eso que todo es tan tedioso? Y así, llegó a constituir para mí un criterio para juzgar la buena hora analítica el hecho de que, como siempre me sucedió, toda la hora fuera interesante —no interesante por la hábil o brillante formulación, sino porque ambos hombres hablaban de algo que era relevante, que era auténtico, que de alguna manera les interesaba...—.

Schultz: La tradición, y también los inspiradores que Ud. ha enumerado, los escritos proféticos, Marx, Bachofen, Freud y el Budismo, constituyen notoriamente un contexto, pero por otro lado son tan heterogéneos que muchas personas pueden asombrarse que eso haya llegado a constituir en Ud. semejante mosaico o —como han dicho algunos de sus amigos— una síntesis creadora. ¿Consideraría Ud. eso como característico?

Fromm: Sí, así lo creo. El impulso más profundo de mi pensamiento y sentimiento fue un apasionado interés por suprimir la separación entre estas corrientes en apariencia dispares y que por lo demás son todas —con excepción del Budismo— muy esenciales para la formación de la cultura europea, y captar la estructura común que las unifica elaborando, por decirlo así, una síntesis. O mejor dicho, no se trata de ninguna síntesis: quise mostrar que se trata de diversos aspectos de una actitud básica, de una manera de ver idéntica. Como Ud.

ve, podría decir que para mí hay dos escritores que son mis preferidos, Eckhart y Marx. Ahora bien, la mayoría de las personas responderán: eso es totalmente insensato; ahora sí que no le creo más. Pero el extremismo de Meister Eckhart y la filosofía de Karl Marx tienen algo muy profundo en común: la penetración de la superficie hasta llegar a las raíces. Como dice Eckhart: la raíz aclara el desarrollo de una cosa. Esta reflexión podría provenir de Marx, e igualmente de Freud. Nos hemos acostumbrado a confundir a los autores con sus obras. Entresacamos un aspecto y luego vemos éste o aquel detalle, pero no logramos percibir lo esencial, el todo. Yo traté, en cambio, de vincular entre sí en forma viva y de ver más en su contexto aspectos decisivos que se han mantenido separados pero que son básicos para el pensamiento occidental. Esto iba a constituir el impulso esencial y el contenido sobre el que trabajaría en los últimos años de la década del 40.

Schultz: Querría, si Ud. está de acuerdo, interrumpir ahora repentinamente el hilo de nuestra conversación y conceder a Ud. y a los oyentes una pequeña pausa creadora. Yo sé, Dr. Fromm, que Ud. oye mucha música y que también incluye a sus huéspedes —a mí, por ejemplo— en esa costumbre. Ud. no procede como su colega de Francfort, Theodor W. Adorno, como un experto, sino como un amante de la música. ¿Hay música que Ud. prefiera o alguna que no le interese?

Fromm: Soy muy anticuado en mis gustos musicales. Para mí la música es en verdad muy importante, no en el sentido de algo erudito, sino en el de la vivencia de la música, del oyente de la música. Me sería muy penoso tener que vivir sin oír música.

Schultz: He visto sus discos y encontré mucha música barroca, mucho Mozart, y ante todo muchos conciertos para instrumentos de viento y para violín de Beethoven; pero Ud. me

contó que entre sus favoritos había uno en particular, las Suites para violoncelo solo de Bach, tocadas por Pablo Casals. Casals, que las descubrió por casualidad de joven y que las practicó doce años antes de animarse a tocarlas en público, las ha llamado la «quintaesencia de la creación de Bach». He visto recientemente una entrevista televisiva grabada pocos años antes de la muerte de Casals, en la que se le preguntaba qué diría si tuviera repentinamente la oportunidad de hablar a todo el mundo. Su respuesta: les diría a los hombres que en el fondo de su corazón casi todos ellos quieren más la paz que la guerra, más la vida que la muerte, más la luz que la oscuridad. Y luego, para aclararles lo que quiero decir, les tocaría no una composición sentimental, sino una de fuerte vitalidad: Bach.

Schultz: Dr. Fromm, Ud. trabajó cinco o seis años escribiendo un libro ya publicado en los Estados Unidos y que aparecerá en otoño aquí en Alemania, bajo el título *Anatomía de la destructividad humana*. En él se ocupa Ud. del problema de la agresión humana. Este libro es, si se quiere, un libro polémico. Se dirige contra muchas interpretaciones muy difundidas de la agresión humana. Contiene un capítulo que suscitará sin duda entre nosotros una particular atención, un capítulo sobre Hitler, una caracterización de Hitler. De ese capítulo también se podría decir que es polémico, pues se diferencia fundamentalmente de lo que despierta interés en este momento entre nosotros.

Fromm: Han aparecido recientemente algunas publicaciones en las que se ensalza a Hitler, que no alcanzaron por cierto un gran tiraje; las escribieron ex nazis. Los dos libros principales aparecidos en Alemania son los de Fest y Maser. En Estados Unidos apareció hace algún tiempo un libro de Langer. Tiene una notable historia. Ese trabajo se realizó por encargo del servicio secreto norteamericano durante la guerra, con el fin de obtener un psicorretrato de Hitler. El autor es un psicoana-

lista muy ortodoxo. Hasta ahora el informe se mantuvo en secreto, como ocurrió con muchos otros trabajos en Estados Unidos, que no tienen nada de secreto. El autor disponía naturalmente en ese momento de escaso material. Analizó a Hitler desde el punto de vista freudiano: estableció así que tenía un complejo de Edipo, que presencié las relaciones sexuales de sus padres, etcétera, y sobre esa base se aclara entonces, de algún modo, la personalidad del dictador. Eso es por cierto un poco ingenuo, pues no se pueden utilizar así no más datos que valen para la mayoría de los hombres empleándolos para aclarar los rasgos de un carácter tan complejo como el de Hitler.

Hay un análisis mucho mejor de un autor francés, Jacques Brosse, que en la medida en que no utiliza la jerga psicoanalítica, da en realidad una concepción muy buena de Hitler. En la medida en que utiliza esa jerga, llega en verdad a ideas totalmente abstrusas, tan complicadas y cómicas, que llevaría mucho tiempo el sólo mencionarlas. Pero en todo caso, en las partes en que trabaja con sensibilidad y utilizando su sano entendimiento, y no con fórmulas psicoanalíticas, teóricas, su libro es con mucho el mejor de esta clase.

Mi propio análisis de la cuestión se aparta tanto de los de carácter histórico aparecidos en Alemania, como de los intentos psicoanalíticos de escribir la biografía de Hitler. Ya en 1941, en mi libro *El miedo a la libertad* he realizado un breve análisis de Hitler, por cierto sin entrar a analizar material de su niñez. El intento actual es más exhaustivo y utiliza el último material histórico, su alcance es mucho más amplio. En el primer análisis yo veía fundamentalmente a Hitler como un sadomasoquista, es decir, como un hombre (tal como yo lo concibo) con una ilimitada pasión por el control y el poder sobre otros, pero al mismo tiempo dominado por la necesidad de someterse. Entretanto, he llegado sobre la base de estudios más profundos y perspectivas más afinadas a establecer la

presencia de otro factor, que me parece más importante en el caso de Hitler. Lo designo con el nombre de necrofilia. Éste es propiamente un concepto que en general sólo se aplica ahora a una perversión sexual, pero sigo el ejemplo del gran filósofo español, Unamuno, que en un discurso de 1936 en la Universidad de Salamanca dijo que la divisa falangista «Viva la muerte» es necrofílica. Es decir, lo que yo entiendo por necrofilia en sentido no sexual y no físico, es la atracción por todo lo que está muerto, que no tiene vida, que se encamina al desmembramiento, a la destrucción de las conexiones vitales, la atracción de lo puramente mecánico por oposición al amor hacia lo vivo. Necrofilia significa el amor por lo que está muerto. *Nekrós* es en griego el cadáver; necrofilia no es amor por la *muerte*, sino el amor por lo *muerto*, por todo lo que no está vivo. En oposición a esto está el amor por lo vivo, por todo lo que crece, lo que está estructurado, lo que constituye una unidad, lo no fragmentado.

Y volviendo a Hitler: si uno es totalmente honesto, debe decir: el simple hecho de que Hitler haya desencadenado la guerra, que haya llevado a la muerte a millones de hombres, no es algo que se le pueda echar personalmente en cara. Eso lo han venido haciendo sin cesar los generales y estadistas desde hace seis mil años, empleando por lo común la racionalización de que era necesario para la patria, etcétera. Que haya asesinado a hombres indefensos, eso ya es algo que muchos generales y estadistas, que se embarcaron en guerras, no hicieron. Pero el punto esencial de mi análisis de Hitler consiste en mostrar que era un hombre que en lo más hondo de sí mismo odiaba la vida. Cuando se dice que Hitler odiaba a los judíos, eso es naturalmente exacto, pero también no lo es porque la afirmación es demasiado limitada. Es cierto, odiaba a los judíos, pero también odiaba a los alemanes, pues cuando perdió la apuesta de la guerra y naufragaron sus ambiciones, quiso hundir a toda Alemania. Eso lo expresó una vez ya en

1942: «Si se pierde la guerra, el pueblo alemán no merece seguir viviendo». Hitler es un ejemplo extremo de necrofilia, aunque su carácter escapó a la percepción de sus allegados pues lo encubrió con su enfática afirmación de la vida, con su conocido saludo: ¡Viva...! (¡Heil!).

Hitler tenía un rasgo en el rostro que tienen muchos de estos necrófilos, una especie de rictus nasal, como si estuviese oliendo algo sucio —pero sin que ese mal olor exista—. Y así ve Ud. que para esos hombres todo lo vivo es más bien suciedad que algo muerto, y que desarrollan una forma totalmente arcaica de relación: el oler, el husmear. Von Hentig ha mencionado toda una lista de casos tomados de la literatura criminológica en los que se observa lo mismo, por ejemplo, muchos hombres experimentan placer con los olores nauseabundos. Eso es muy característico de tales personas. Les resultan «excitantes» los olores a moho o a excrementos y sustancias en estado de putrefacción. Esta perversión puede reconocerse también por la expresión facial. Se nota en el necrófilo que su expresión permanece inmóvil. No reacciona, está como congelado. En el hombre biófilo podemos ver que su rostro se mueve, que resplandece cuando percibe algo vivo.

También podemos describir esto de otra manera: el necrófilo está siempre hastiado; el biófilo nunca lo está. No interesa de qué hable, puede ser algo intrascendente, pero en todo lo que dice hay algo vivo. El necrófilo puede decir alguna agudeza, pero eso no tiene vida. Y si uno observa su propia reacción ve que un intelectual puede decir algo extraordinariamente ingenioso, pero a uno lo aburre. Y alguien mucho menos brillante puede decir algo muy simple (esto nos retrotrae a nuestro tema de la conversación) y uno no se siente aburrido, sino estimulado, porque expresa vida. Lo que atrae es siempre lo vivo. Una persona es atractiva por su vitalidad. La gente cree hoy —así decimos nosotros los hombres y nuestra industria del maquillaje se lo hace creer, por ejemplo, a las mujeres—

que es amada y atractiva si se colorea el rostro de ésta o aquella manera, según determinadas reglas, o lo frunce de un modo especial o imita una cierta expresión que considera muy de moda e interesante, y son muchos los que caen en eso, por lo común gente con poca personalidad. En realidad hay sólo una cosa atractiva, y es la vitalidad. Se puede observar que dos personas destinadas a enamorarse se atraen mutuamente porque el deseo de agradar y de atraer hace que se muestren más vitales que de costumbre. Y lo lamentable en muchos casos es que luego de lograr su fin, cuando ya se «tienen», su deseo de parecer vitales disminuye mucho y después, de golpe, cambian totalmente, hasta que por último, pasado un tiempo, dejan de amarse. Incluso ya no saben por qué se enamoraron, pues ya no son los mismos. El otro ya no es hermoso, porque ya no tiene la belleza que la vitalidad había impreso en su rostro.

El rostro del necrófilo no es hermoso porque nunca tiene vida. En el caso de Hitler se observa eso en los retratos y filmes. No podía reír en forma franca y vital. Speer me contó cuán insoportablemente aburridos eran los almuerzos y las cenas con él. Hablaba y hablaba, y en general no notaba que todos estaban aburridos. Y él mismo se aburría tanto que muchas veces se quedaba dormido mientras hablaba. Esto es característicamente necrofílico, no vital.

El concepto de necrofilia y el de biofilia se me fueron precisando durante mis experiencias clínicas, pero también al analizar los conceptos freudianos de instinto de vida e instinto de muerte. Al comienzo rechacé el «instinto de muerte», y esto durante largo tiempo como la mayoría de los analistas, porque me parecía una mera especulación sin apoyo empírico, pero luego percibí, a raíz de mi actividad clínica, que el concepto teórico de Freud, si bien parecía objetable, encerraba como sucede con frecuencia una idea de una enorme importancia: la de que las dos fuerzas primigenias que actúan en el

hombre son la *tendencia a la vida* y la *tendencia a la muerte y a lo destructivo*. Freud lo expresó muy felizmente cuando dijo que el Eros, el impulso a la vida o el instinto de amor tiene la tendencia a la integración del todo, a la unificación, mientras que el instinto de muerte mueve a la desintegración, a la fragmentación, como yo la llamaría.

La diferencia fundamental entre la construcción conceptual de Freud y la de la necrofilia y la biofilia reside en dos aspectos. En primer lugar, en Freud ambas fuerzas están acopladas en paralelo. El placer por la destrucción y el goce con la vida están igualmente arraigados en el hombre. Eso no lo creo, y en parte no lo creo por razones biológicas, pues desde el punto de vista de la supervivencia no tiene ningún sentido que la autodestrucción constituya una parte tan importante como el impulso a la conservación y promoción de la vida, sobre todo si se tiene en cuenta que la conservación de la vida es de hecho el principio biológicamente supremo. Y además no lo creo por otro motivo: se puede demostrar que las tendencias destructivas, y por ende las tendencias del impulso de muerte, son resultado de una negación del arte de la vida, nacen de la vida inauténtica.

Se puede probar que el hombre que no tiene ninguna posibilidad de ser libre y desarrollarse, que está coartado, que vive en una clase o en una sociedad en la que todo es mecánico y carece de vitalidad, pierde la capacidad de irradiación espiritual. La pequeña burguesía, que constituyó de hecho el núcleo de los partidarios de Hitler, estaba integrada por hombres cuya situación económica y social estaba coartada, que no tenía ninguna esperanza, pues su clase estaba destinada a la extinción debido al desarrollo del capitalismo moderno. Y si bien los nazis describieron al comienzo un paisaje idílico en que los pequeños comercios debían pertenecer en su totalidad a los pequeños comerciantes y en que cada uno tendría allí un pequeño refugio, luego se vio que se trataba de una idea de-

magógica extraordinariamente atractiva, pero por supuesto del todo irreal, pues el nacionalismo no obstaculizó el desarrollo capitalista de Alemania, sino que lo fomentó sin molestarlo para nada.

En determinados casos podemos observar también esta conexión que existe entre vitalidad frustrada y necrofilia. No son raros los hombres cuyas familias estaban tan «muertas» que ellos durante toda su niñez no respiraron ni el más mínimo hálito de algo vivo; todo estaba burocratizado, todo era rutina, todo era «tener», todo era reglamentación, y los padres consideraban como algo auténticamente malo cualquier movimiento vital espontáneo. El niño, que por naturaleza tiene la decidida tendencia a ser muy vivaz y activo —recientes trabajos neurofisiológicos y psicológicos lo han demostrado—, se va desanimando cada vez más y toma luego otro camino en el cual lo privado de vida desempeña un gran papel. Finalmente, podemos decir que quien no experimenta ninguna alegría por su propia vida, se vengará y preferirá destruir la vida, más bien que aceptar que no puede darle ningún sentido a la propia. Está fisiológicamente vivo, pero anímicamente muerto. Surge así el placer activo de la destrucción y la pasión por aniquilar a todos, incluso a sí mismo, más bien que aceptar el hecho de que uno ha nacido pero no encuentra la manera de ser un hombre vivo. Éste es un sentimiento muy amargo para quienes lo experimentan, y no es mera especulación suponer que el deseo de destruir es una reacción casi forzosa.

Schultz: ¿Diría Ud. que la necrofilia va en aumento?

Fromm: Temo que sí. Temo que aumente a medida que el hombre se va absorbiendo cada vez más en el manejo de todo tipo de mecanismo. Huimos de la vida. Es muy difícil explicar por qué en la sociedad y la cultura cibernética la *cosa* reemplaza progresivamente a los *hombres*, va desplazando a lo vivo. El hombre se siente —ya hemos abordado este punto en

nuestra conversación— cada vez más *inseguro respecto de su ser*. Cuando hablo aquí de ser, estoy empleando un concepto que ha desempeñado un gran papel en la historia de la filosofía: ¿qué es el ser? Pero a mí no me interesa aquí la significación filosófica sino el aspecto de la vivencia. Querría dar un sencillo ejemplo. Una mujer que acude a un psicoanalista suele comenzar muy a menudo diciendo: doctor, «tengo» un problema. «Tengo» por cierto un matrimonio feliz, «tengo» también dos hijos, pero «tengo» muchas dificultades. Todas sus frases están construidas con referencia al «tener». Todo el mundo aparece como objeto del tener. Anteriormente se habría dicho (y lo sé igualmente bien por mi experiencia lingüística en inglés como en alemán): me *siento desdichada, estoy satisfecha, estoy preocupada, amo a mi marido* o quizás no lo amo o *dudo* al respecto. En este caso la persona habla de lo que es, es decir, de su propia actividad, de los sentimientos que la agitan, pero no sobre un objeto o una posesión. Pero los hombres expresan cada vez más todo ser con sustantivos, que entonces se vinculan con la palabra «tener»: *tengo todo —y soy nada*.

Schultz: Cuando se puede expresar y describir con el vigor con que Ud. lo hace la palabra «vida», y como, en su opinión, los hombres ya no pueden lograr un futuro humano en nombre del pueblo o de la ley o del partido o de la presión de las cosas o de Dios, y de todo lo que asume la forma de una autoridad, sino sólo *en nombre de la vida*, entonces —y ésa es ahora mi convicción— a su interés en la vida debe seguirle propiamente un interés en las *condiciones* en las cuales ésta puede desarrollarse plenamente, y por ende en las situaciones que no lo permiten. ¿Ha pensado Ud. en las condiciones, en las situaciones que han resultado favorables a la vida? ¿Sus pensamientos sobre la biofilia tienen consecuencias políticas? Ud., a diferencia de la mayoría de sus colegas psicoanalistas, es un hombre de convicciones políticas manifiestas (y por

cierto independiente). Digamos al respecto que la política no es algo sin más ni más idéntico a la política partidista. Quizás en muchos casos se puede *tomar* tanto mejor partido, si no se es de un partido. Todo esto está vinculado, sin duda, con su posición teórica. ¿Podría decir Ud. algo al respecto?

Fromm: Cómo no, pues ése es un problema importante, tanto desde el punto de vista personal como general. Ud. tiene mucha razón, nunca pertencí a un partido político en los años en que es más fácil adherirse a uno, es decir, en la juventud. Luego me afilié al Partido Socialista norteamericano, hasta que según mi opinión se había corrido tan a la derecha que ni siquiera con el mayor optimismo era ya posible permanecer en él. Soy un hombre extremadamente interesado en política, pero también puedo no depender de ilusiones para sostener mi dirección de pensamiento. La mentira puede ligarlo también a alguien a un partido, pero sólo la verdad lleva, en última instancia, a la liberación del hombre. Pero muchos hombres sienten angustia ante la libertad y prefieren las ilusiones.

Schultz: Precisamente porque tienen espíritu partidista, lo cual puede estrechar las miras. Creo que en ciertos aspectos, sin embargo, la politización partidista puede llegar a privar del sentido de la política. Con ello no quiero decir algo contra los partidos y la necesidad de que existan; sólo pienso que si la política se convierte en partidismo, corremos el peligro de volvernos no políticos...

Fromm: Sí, pues los partidos, aun los más avanzados, que por lo demás hoy casi no existen como partidos, presuponen la existencia de hombres mucho más independientes. Desde el punto de vista político, tenemos una urgente necesidad de que haya hombres políticamente comprometidos que desde su posición digan sin ambages lo que piensan y lo que saben. No se puede separar lo privado de lo público. No se puede separar el saber acerca de sí mismo, del saber acerca de la socie-

dad. Ambas cosas van juntas. Aquí reside, a mi parecer, la falla de Freud y de muchos analistas, que pensaban que ambas cosas se podían separar, que uno podía tener una plena introvisión dentro de sí mismo, pero ser ciego para los hechos sociales. Esto es justamente imposible, aun por el simple hecho de que la verdad no se puede dividir. No se puede ver la realidad aquí, y cerrarse a ella allí. Eso embota la navaja, es decir, hace inefectiva la búsqueda de la verdad. Y tampoco es posible verse correctamente a sí mismo si no se puede ver correctamente a los otros, si no se los ve en su contexto social, es decir, si no se enfrenta críticamente lo que ocurre en el mundo en general. Ésta es también una exigencia del amor. Y si se ama a los hombres, no se puede limitar el conocimiento y el amor a lo individual. Esto tiene que llevar a errores, pues un hombre político, un hombre, me animaría a decirlo así, apasionadamente interesado en política, debe proceder de la manera que mejor corresponda a su propio temperamento, a su propia vocación.

Quiero decir algo más que tiene que ver con el tema. Creo que los intelectuales tienen, en primer lugar, y en segundo, y en tercero, una tarea, y ésta consiste en buscar la verdad, en la medida de sus fuerzas, y decirla. La principal tarea del intelectual, su principal función, no consiste en esbozar programas políticos. Esto no limita lo que he dicho más arriba, sino que quiere significar que el intelectual tiene una función —y esto lo caracteriza o debería caracterizarlo— que es específica de él, y es la de una prosecución implacable de la verdad sin consideración de sus propios intereses ni de los intereses de los demás. Y cuando los intelectuales, sirviendo a un programa partidario y a fines políticos, por buenos que esos fines sean, limitan su función de investigar y decir la plena verdad, pecan otra vez contra su más auténtica misión y, en última instancia, contra la tarea *política* más importante que les incumbe, pues estoy convencido de que el progreso político

depende de cuánto sepamos de la verdad, de con cuánta claridad y agudeza la digamos y de la medida en que logremos impresionar con ella a los hombres.

VI

HITLER - ¿QUIÉN ERA Y QUÉ SIGNIFICA LA OPOSICIÓN A ESE HOMBRE?

Schultz: Se está dedicando cada vez más atención en todo el mundo al problema de la oposición. Hay muchos motivos, muchas formas de oposición; hay derecho de oposición y hasta obligación de oponerse.

Gandhi ha delineado un amplio rango de posibilidades y de niveles progresivos en esta teoría de la resistencia u oposición, y los probó con sorprendente éxito en la práctica. Pero él estaba firmemente convencido de que la resistencia no se agota en el perfecto dominio de determinadas técnicas de lucha, sino que es una actitud basada en una convicción y que toca al hombre en toda su existencia. Gandhi comparó a quienes ejercen resistencia, con soldados: deben estar dispuestos a dar su vida, pero su valentía no es una valentía para la guerra, sino para la paz; su arma es la renuncia a las normas. Sólo ahora comenzamos a comprender lentamente la notable significación política de la doctrina de la resistencia pasiva de Gandhi. En el caso de Hitler no se expresó o sólo hubo atisbos de una resistencia planeada y en tiempo oportuno en el sentido de Gandhi.

Sin embargo, debemos referirnos aquí a la resistencia contra Hitler: de la que se produjo y también de la que no ocurrió. Para indagar qué significa la resistencia contra él, debemos preguntarnos primero: ¿Quién era exactamente este hombre?

¿Cómo puede haber llegado a adquirir una autoridad irracional de tal magnitud?

Si recorremos la profusión de obras que existen sobre Hitler, nos sorprende que la mayoría de los autores no manifiesten una mayor perplejidad respecto de este personaje. Por regla general, sus intentos de explicación les salen más o menos redondos. Y no son pocos los que llegan a esta conclusión: si la resistencia contra Hitler se hubiera organizado en forma más decidida y unificada, habría tenido naturalmente éxito...

¿Es exacto? ¿Estaba en realidad suficientemente claro contra quién o contra qué había que oponerse? ¿Es en general posible una oposición adecuada cuando faltan los medios de transmisión de las ideas que permiten ver claramente la complejidad de la figura y de la acción de un hombre como Hitler? Por supuesto, muchos luchadores de la resistencia sabían muy bien a quién tenían delante y qué era Hitler. Pero no se oponían a un solo hombre, sino a un *fenómeno de masas*. Se encontraban en un riesgoso puesto de avanzada. No podían sentirse protegidos ni apoyados por grandes lectores de la población (dejemos de lado por ahora la cuestión referente a en qué medida querían establecer un régimen democrático), que también hubieran percibido lo que pasaba. Estaban irritados por la inquietante impresión de que por un lado llegaban demasiado tarde y por otro demasiado pronto. El derrocamiento de Hitler estaba muy retrasado, pero ¿se hallaba ya madura la población para una política sin Hitler? Esta dubitativa reflexión trabó la actividad de importantes círculos de conjurados.

Dr. Fromm, desde muy temprano Ud. se pronunció —a diferencia de la mayoría de sus colegas— a favor de una nueva psicología y antropología políticas. Las categorías que Ud. propone desde su posición son, a mi parecer, imprescindibles como complemento y también como fundamento de otros

puntos de vista que permitan formular un juicio sobre Hitler...

Fromm: Bueno, ¿quién era ese hombre, ese Hitler? Esta pregunta, sobre quién es o era alguien, es conveniente formularla con diferentes grados de interés en el caso de cualquier hombre. ¿Quién es éste? ¿Quién soy yo? Pero ¿se puede decir la última palabra al respecto? Esto resulta tan difícil en el caso de Hitler como en el de cualquier otro hombre, pues los seres humanos están movidos por múltiples motivaciones y ambiciones y sometidos a variadas contradicciones. Junto a lo que saben conscientemente de sí mismos está todo lo que sienten y hacen inconscientemente, y por ende nunca se llega a una respuesta completa a la pregunta: ¿quién era, quién es éste, quién soy yo? Pero sería un error caer en el relativismo al percibir una situación, y afirmar: no sabemos en absoluto quién es este hombre y quién soy yo. En forma aproximada y para todos los fines prácticos siempre se puede saber lo suficiente como para comprender si un hombre es una bendición o una maldición. Con esta salvedad, podría arriesgarme a decir algo sobre ese hombre que fue Hitler.

Si se observa su historia personal, se puede afirmar que siempre vivió fantaseando, ya de niño. Tenía ideas de grandeza, por las que nunca debía ni tampoco podía adaptarse a la realidad. Según la imagen que él da de sí mismo en *Mi lucha*, el conflicto con su padre habría consistido en que él quería ser artista, mientras su padre deseaba que fuera empleado. Pero ése no era el conflicto.

Ser artista significaba para Hitler, como para cualquier otro hombre, no estar obligado a nada y poder vivir de acuerdo a sus fantasías. Al padre tampoco le interesa decididamente que su hijo fuera empleado, aunque para él era lógico, pues él mismo lo era, sino que se iba dando cuenta de que ese hijo no tenía el menor sentido de responsabilidad, de disciplina, y que

no hacía nada por ubicarse activamente en la vida y por estructurarse según un fin. De modo que Hitler vivió, como muchos narcisistas, muchas desilusiones. Sus ideas de grandeza fueron aumentando y el abismo entre éstas y las realizaciones efectivas se hizo cada vez más grande. De esa profunda separación surgieron resentimientos, cólera, odio y además un permanente aumento de la megalomanía, pues cuanto menos lograba en la realidad, tanto más visionario se volvía.

Schultz: ¿Se percibe ese hecho desde temprano?

Fromm: Así es. Se trasladó a Viena, no pudo pasar el examen en la Academia de Artes, luego quiso estudiar arquitectura. Pero para alcanzar el grado de bachiller que se exigía para poder estudiar arquitectura, tenía que seguir un año más en la escuela. No podía ni quería hacerlo. En lugar de eso ocultó a todo el mundo, incluso a su mejor amigo, que había fracasado en el examen, anduvo por las calles de Viena y se dedicó a pintar la fachada de los hermosos edificios de la ciudad.

Así, pensaba él, se llega a ser arquitecto. Se convirtió finalmente en un pequeño comerciante, en un artista comercial, por así decirlo, que siempre dibujaba sobre modelos, nunca o casi nunca del natural, en forma extraordinariamente minuciosa: vendió esos dibujos y llegó a obtener con ello una muy modesta renta.

Hitler había naufragado totalmente en lo que respecta a las grandes ideas sobre sí mismo —hasta que llegó la guerra—. En esa guerra «despertó», pues pudo repentinamente identificarse con Alemania, ya no necesitó producir nada autónomo. Era de hecho un valiente y leal soldado, pero los oficiales comenzaron pronto a quejarse de que era un lamebotas de los superiores. Este rasgo le fue propio y nunca lo perdió, aunque más tarde, cuando tuvo poder, estuviera en condiciones de hacer que le lamieran las botas a él, pues no había nadie sobre

él aparte del «destino», de las «leyes naturales», ante el cual él, la «Providencia», se inclinara.

Éste es sólo un lado de la personalidad de Hitler, y el otro era su monstruoso narcisismo. ¿Qué significa narcisismo? Es algo que cualquiera puede observar por sí mismo; en otros muy fácilmente, y en sí mismo con un poco más de dificultad. Narcisista es aquél para quien sólo es importante lo que a él lo afecta. Mi idea, mi cuerpo, mi posesión, mi representación, mis sentimientos: todo eso es real. Y lo que no es mío, es pálido y apenas existe. En caso de una enfermedad mental esto puede llegar al punto de que el narcisista ya no esté en condiciones de percibir lo que ocurre en el mundo exterior. Hitler fue un narcisista durante toda su vida. Nunca se interesó en nada que no fuera él mismo. Era casi insensible, desinteresado, aunque se tratara de su madre o de amigos. Claro, no tenía ningún amigo, vivía totalmente desvinculado y sólo se conocía a sí mismo, sus planes, su poderío, su voluntad.

Quizás el rasgo más importante de Hitler fuera su *necrofilia*: su amor por lo muerto, por la destrucción, por todo lo que no está vivo. Éste es por cierto un tema muy complicado, y no puedo tratarlo exhaustivamente aquí, pero quizás baste señalar que hay hombres a los que se puede caracterizar diciendo que aman la vida, y otros que odian la vida. Los hombres que aman la vida son fáciles de reconocer por los demás, y no hay nada más atractivo que un hombre que ama y que vemos que ama no sólo algo o a alguien, sino la vida. Pero hay hombres que no aman la vida, sino más bien la odian. Lo que los atrae es lo no viviente y, en última instancia, la muerte.

Schultz: Pero aquí se plantea el problema muy acuciante acerca de cómo pudo ser posible que no se produjera un mayor rechazo, e incluso una mayor aversión, un mayor aborrecimiento y antipatía contra el influjo necrófilo de Hitler. ¿Este hecho no nos obliga realmente a pensar que la necrofilia pre-

dominaba —al menos en estado de latencia— en vastos sectores de la población? Debe haber habido entonces una correspondencia, una reciprocidad, e incluso una colaboración entre Hitler y quienes lo seguían, quienes coincidían con él, quienes lo oían.

Fromm: La respuesta a esa pregunta es múltiple. En primer lugar, ha habido de hecho una amplia correspondencia entre el carácter de Hitler y el de sus fanáticos partidarios. Y si se miran las cosas desde el punto de vista sociológico y psicosocial, se encuentra que el núcleo de los nacionalsocialistas más exaltados provenía de la pequeña burguesía, es decir, de una clase que ya no tenía más esperanza, estaba llena de resentimiento y dispuesta a su vez sadomasoquíscamente, y por lo tanto tenía el «carácter del ciclista» (doblegarse ante los de arriba y pisar a los de abajo). Estos hombres ya no tenían ningún valor vital, nada de interesante en su vida, y por ende sólo buscaban el poder sobre los otros e incluso la autodestrucción.

Llegamos aquí a un segundo punto: como Hitler era un actor, un notable actor, podía hacer creer a los demás que su finalidad era la salvación, la liberación, la conservación de Alemania. Lo hizo de una manera tan brillante que millones de hombres le creyeron y simplemente no vieron la verdad. Hitler tenía un tremendo talento para la sugestión. Como quiera que se le llame al efecto que producía, carismático, hipnótico o demagógico, lo cierto es que parece haber tenido un influjo al que uno se rendía fácilmente (por ejemplo, dicen que hechizaba con su mirada). El mecanismo era el siguiente: primero uno se sometía a él, luego creía en lo que él decía. Él mismo lo explicó una vez: hay que hacer las concentraciones de noche, porque la gente ya está cansada y cree más y ejerce menos resistencia intelectual contra lo que se le dice. Todos estos factores se unificaron, de modo tal que Hitler tuvo en verdad auténticos seguidores a los que engañó porque ocultó

su destructividad. Hubo millones que no percibieron cuáles eran sus fines. Corrieron detrás de él como tras el flautista de Hamelin, sin comprender adonde los llevaba.

Schultz: Por lo tanto, Hitler era por un lado el seductor. Era un hombre que venía «de arriba». También era lo que se dice un «hombre fuerte», que prometía soluciones, y en última instancia la salvación. Por otro lado, creo que surgió o en todo caso su ascenso se hizo posible «desde abajo», es decir, fue un producto de las expectativas y de la situación. Sospecho que, visto de este modo, todo hombre fuerte es un hombre débil. Debe su fuerza a la circunstancia de que es un exponente de muchas otras fuerzas. En cambio, la fuerza que se expresa en la resistencia es de naturaleza completamente distinta. Hitler nunca habría sido capaz, presumiblemente, de la resistencia de la que aquí estamos hablando. ¿O me equivoco? Me interesa la relación extremadamente notable que existe entre el «conductor» y el conducido o el seducido.

Fromm: Me parece que tiene Ud. absoluta razón. Hitler era un conductor, pero necesitaba la masa para sentirse fuerte. No era el tipo de hombre que pudiera desarrollar y propagar una idea sin que lo aplaudieran. Necesitaba del aplauso, de la exaltación, para sentirse corroborado. Su sentimiento de poderío resultaba de la reacción de aquéllos a quienes hablaba. Eso se muestra ya en el pequeño círculo del Partido Nacionalsocialista de los Trabajadores que comenzó en Munich con 21 afiliados. Estaba Hitler tan lleno de sí, como todo narcisista, que cada palabra que decía le sonaba como la máxima sabiduría y la máxima verdad. Pero para *creerse* necesitaba otros que *lo* creyeran. Si nadie hubiera creído en él aparte de él mismo, habría llegado al borde de la locura, pues sus tesis no eran el resultado de una convicción racionalmente fundada, sino la expresión de sus deseos emocionales. Se basaban en el sentimiento de su grandeza, de su poderío, que sin embargo, como hemos dicho, estaba necesitado de confirmación.

Si a Hitler se le quitara el aplauso y el éxito, se transformaría en un hombre casi alucinado. No quiero decir que era un alucinado; precisamente no lo era porque se apoyaba, para decirlo muy sintéticamente, en la convicción de que sus ideas eran reales pues contaban con la adhesión de millones de hombres. La prueba de verdad reside en el aplauso y no en la coherencia interna de las ideas mismas. La verdad nunca le interesó a Hitler. Sólo le interesaba —como por lo demás a todos los demagogos— lo que recibe el aplauso, pues el aplauso es lo que confiere verdad a las cosas.

Schultz: Lo que Ud. acaba de decir podría ser muy instructivo para la evaluación de la política y de los políticos en general. Sólo que temo que nos hallamos aún a considerable distancia de una adultez política que sea inmune a tales seducciones de la irrealidad y a tales sometimientos psicológicos. Pero, Dr. Fromm, para volver a nuestra pregunta inicial, ¿qué sería la resistencia, la desobediencia masiva, la rebelión contra un hombre como Vd. lo ha caracterizado?

Fromm: Observemos por un momento la palabra «resistencia». Estar en contra, manifestarse en contra, oponerse, disentir, requiere que quien lo realiza sea alguien no tan fácil de engañar y de impresionar, sino por el contrario, que dado el caso sea capaz de protestar, de negarse, de rebelarse. El presupuesto para ello es, en verdad, que se comprenda que en el caso de un «conductor» como Hitler y de su política no se trata simplemente de una determinada opinión política acerca de lo que quizás sería mejor para el florecimiento y la prosperidad de Alemania, sino de los componentes caracterológicos y afectivos, y hasta filosóficos y religiosos de los que están impregnadas sus ideas.

Hitler dijo, naturalmente, que quería lo mejor para Alemania. ¿Quién no lo quiere? Pero no dijo, naturalmente, que su fin era la destrucción y la conquista de otros países. Todo esto

eran sólo medidas defensivas con un único fin: el florecimiento de Alemania. Si esto se toma como una mera afirmación política, sólo se puede decir: sí, lo considero correcto o lo considero incorrecto, los medios son adecuados o los medios son inadecuados. Por lo tanto, se trataría de una cuestión de cálculo racional, similar a los que se realizan en el comercio. Pero cuando se sabe que todo eso es sólo una «racionalización» en el sentido de la psicología profunda, que esos fundamentos aparentemente racionales no expresan en absoluto lo esencial, se descubre que la ideología hitleriana es la manifestación y el resultado de un carácter necrófilo y sadomasoquista, tal como lo he descripto anteriormente. Sólo cuando el hombre se permite ver *detrás* de las formulaciones racionales y no prestar oídos a *lo que* un conductor *dice*, sino mirarle los labios, fijarse en *cómo* lo dice, en su rostro, sus gestos, en todo el hombre, descubrirá qué clase de carácter tiene ese conductor, y llegará a la conclusión de que es un necrófilo, al que él rechaza profundamente, contra el cual se subleva, con el cual no quiere tener nada que ver, del que nunca podría ser amigo, porque en él mismo todas las fuerzas están dirigidas a la conservación de la vida y a sostener la dignidad del hombre, mientras que en el necrófilo todas las fuerzas tienden a la destrucción, al amordazamiento, a la coerción, al sometimiento y el dominio tiránico. Debemos renunciar precisamente a observar sólo las palabras, y comenzar por escudriñar quién y qué es el que las pronuncia, en su esencia y en su carácter.

Más allá de todo esto hay que observar que en este caso, como en muchos otros, se trata no sólo de política en el sentido de la racionalidad de los fines, sino de una cosmovisión, de una religión, si se quiere. Todo hombre es religioso en un sentido muy amplio, es decir, hay para él fines que están más allá de la necesidad de obtener lo elemental para su vida; hay una perspectiva y pasiones que lo llevan a configurar algo que signifique más que el funcionamiento de una mera má-

quina de ingerir y de amar. Pero hoy estas religiones ya no se presentan en gran medida en formas de conciencia religiosa, sino que se exteriorizan con frecuencia en el terreno del pensamiento y la planificación política y económica. Sólo que no se ve que sean propiamente religiones. Si se pregunta entonces: ¿qué era la religión hitleriana?, podemos responder: era una religión del endiosamiento del egoísmo nacional, de la sumisión, de la desigualdad, del odio. Era una religión pagana de poderío y destrucción. No sólo era una religión pagana, sino la oposición más tajante al cristianismo o al judaísmo o a la cosmovisión de la tradición humanística. Podemos expresarlo también de otra manera: en cierto sentido la religión de Hitler era la del darwinismo social. Su principio era: es bueno lo que sirve a la conservación de la raza. El hombre ya no actúa por mandato de Dios, ni de la justicia, ya no procede en el sentido del amor, sino en nombre de la evolución. Y para no pocos hombres desde Darwin el darwinismo social se ha transformado en una nueva religión. Los nuevos dioses son los principios de la evolución y Darwin es el nuevo profeta de esta religión. Ésta fue quizás la única doctrina en la que Hitler creyó hasta el punto de servir a las leyes de la evolución, a las leyes biológicas, de ponerlas en práctica.

Este pensamiento no se limita a Hitler. Se encuentra también, por ejemplo, en los escritos de Konrad Lorenz sobre la agresión, en los que la idea filosófica básica es: hay que servir a las leyes de la evolución. Expresó orgánicamente estas ideas en 1941, en un artículo en el que elogiaba una serie de leyes de «higiene racial» de Hitler por considerarlas científicamente fundadas, y también coincidía totalmente con ellas.

La pregunta es: ¿es posible reconocer que por detrás de la formulación política yacen en realidad *hechos vinculados con la cosmovisión religiosa y con la disposición psicológica*, que las afirmaciones y valoraciones que pretenden querer sólo lo mejor son en sí una expresión de tipos psíquicos y cosmovi-

sivos especiales? Tomemos el ejemplo más conocido: la Revolución Francesa. La fraternidad, la igualdad y la libertad eran, sin duda, las pasiones que impulsaban a los hombres de la época, que quizás estén profundamente ancladas en la naturaleza humana, en toda su existencia, y que según la suposición de muchos neurofisiólogos hasta tienen su origen en la estructura cerebral del hombre. La necesidad de libertad rige como condición del pleno funcionamiento del organismo humano. Todo esto era precisamente no sólo una línea política de los revolucionarios franceses, sino que en esos principios se realizaba toda la filosofía del Iluminismo, que a su vez estaba profundamente arraigada en el corazón de un inmenso número de personas. Éstas habían llegado, a raíz de la situación histórica, al punto en que se les hicieron conscientes estas exigencias humanas y las articularon. Y exactamente igual el narcisismo de Hitler era una religión, en verdad con fines opuestos, que por ende atrajo a hombres que tenían el carácter opuesto a los de 1789.

Schultz: Quizás pueda visualizarse esto recordando cómo se enfrentaron Moltke y Freisler en el tribunal público. Moltke cerró su alegato diciendo más o menos: lo que el nacionalsocialismo y el cristianismo tienen en común es igualmente lo que los diferencia y los opone: ambos exigen la participación de todo el hombre...

Fromm: Justamente. Moltke, en situación ya cercana a la muerte, expresó con gravedad en una breve frase lo que yo quise decir extendiéndome quizás un poco, y lo dijo de un modo muy preciso. De esto exactamente estamos tratando aquí.

Schultz: Encontramos en Moltke muchas manifestaciones en este sentido, sorprendentemente claras y en general no convencionales. Él, cuya concepción política era muy sensata y que en diversas situaciones de su vida mostró su talentoso

sentido práctico, siempre caracterizó al *hombre* como el punto central del interés político. Moltke en sus ideas sobre planes de instrucción pública se inspiró en buena medida en Eugen Rosenstock-Huussy, quien pensaba que para la educación política era más importante, en última instancia, *quién es* alguien, y no *cómo piensa* políticamente, a qué partido pertenece, etcétera. En ese entonces, la gente no aprobaba ese modo de pensar, y tampoco lo aprueba hoy, porque se lo confunde con una posición privatista. Pero visto contra el fondo de las explicaciones que Ud. ha dado, se vuelve muy actual. La resistencia, que en el caso de Hitler se demoró mucho, no sería entonces un mero discurso opositor, sino la defensa de una existencia contraria a esos valores. Tal existencia no es empero algo que se delegue en políticos profesionales; es, en cierto modo, cosa de legos, cosa de todos. ¿Hay investigaciones de psicología social que puedan apuntalar esta afirmación?

Fromm: ¿Quién es un hombre? ¿Cuál es su carácter? Formular esta pregunta y tratar de responderla es no sólo de interés moral y psicológico, sino también, en mucha mayor medida, de interés político. El que no lo vea está menoscabando el concepto mismo de política. ¿Cómo estaban orientados la mayoría de los alemanes desde el punto de vista caracterológico? ¿Eran los alemanes un terreno en el que la semilla de Hitler podía brotar con facilidad y lozanía, o eran para él un terreno árido y muy poco fecundo? Existe sobre esto una investigación que lamentablemente no ha sido publicada hasta ahora, realizada por algunos colegas y yo mismo en 1931, en el Instituto de Investigaciones Sociales de Francfort. (Entretanto, se publicó con el título «Obreros y empleados en vísperas de la instalación del Tercer Reich», Stuttgart, 1980).

Nos planteamos en aquélla época la pregunta: ¿qué posibilidades hay de organizar una resistencia efectiva contra Hitler, en caso de que su poder sea cada vez más fuerte? ¿Qué monto de resistencia le opondrá la mayoría de la población, espe-

cialmente aquéllos que en sus *opiniones* están contra Hitler, es decir, los obreros y también en gran medida los empleados? Quisimos investigar esta cuestión mediante un análisis caracterológico, que no trataba por cierto de Hitler, sino que por primera vez se centraba sobre el concepto de personalidad autoritaria, es decir, de un carácter inclinado por su estructura misma a someterse, a doblarse, pero al mismo tiempo a dominar —pues estas dos cosas van juntas, y una compensa la otra—, en oposición al genuino carácter democrático o revolucionario, que protesta contra el dominar y el ser dominado, y por lo tanto estimado como una profunda necesidad de que se luche por la igualdad y la dignidad del hombre, y sólo le atrae lo que sirve a esta dignidad y esta igualdad.

Hemos comenzado estableciendo la siguiente reflexión teórica: lo que un hombre piensa tiene un peso muy relativo; en gran parte es producto de la coyuntura y depende del tipo de consignas a las que atiende, a qué partido pertenece, sea por tradición o por condicionamiento social, qué ideologías le llegan del medio. Por ello piensa más o menos lo que piensan los demás. Éste es un signo de la tendencia a la adaptación y a la dependencia que caracteriza a los seres humanos. Nosotros la llamamos *opinión*. Es fácil hacer cambiar de opinión. Una opinión sólo tiene validez mientras las circunstancias sigan siendo las mismas. Y deseo agregar al pasar que ésa es precisamente la desventaja de todas las encuestas de opinión, que sólo preguntan por opiniones; debido a la naturaleza misma de los tests, no pueden preguntar: ¿qué haría Ud. mañana si las circunstancias fueran totalmente distintas? Pero con esto sólo se llega al plano político y no a lo más importante: qué *piensa ahora* un hombre. Es importante cómo vive ese hombre, cuál es su conducta. Y la manera en que vive y se conduce depende de su carácter. Si preguntamos de esta manera, llegamos a otro concepto que Ud. ya mencionó anteriormente: el de convicción. La convicción es una opinión

arraigada en el carácter del hombre, y no sólo en su cabeza. La convicción surge de lo que él es, mientras que a menudo la opinión sólo resulta de lo que *oye*. Y nos dijimos: los hombres ofrecerán resistencia sólo en la medida en que tengan una *convicción* contraria al sistema terrorista, y no en la medida en que sólo tengan una *opinión*. Esto significa entonces: sólo si ellos mismos tienen un carácter no autoritario, podrán ejercer también resistencia y expresarla, y no se dejarán atrapar...

Schultz: El problema que Ud. ha sometido a investigación, me deja perplejo: En la demoscopia actual, que opera predominantemente en forma cuantitativa, casi no me la puedo imaginar. Pero no sólo las encuestas de opinión, sino también la llamada formación política, se orientan fundamentalmente a «opiniones» y dejan fuera de consideración el problema del carácter.

Fromm: Lamentablemente ésa es la gran falla de la mayoría de las investigaciones sobre posición política y de todos los esfuerzos tendientes a la formación política. No se toma en cuenta el factor caracterológico, y el que podríamos llamar cosmovisivo-religioso, que está incorporado a toda forma de política. Hay todavía otro concepto que ha acentuado sobre todo el marxismo, es decir, la política como expresión de intereses económicos y de clase. Los marxistas insisten siempre en este último concepto por oposición a la idea de que la política tiene un carácter racional y telético, y creo que en ese aspecto tiene en gran medida razón. Pero también en este concepto marxista falta algo: no se trata sólo de los motivos económico-sociales, sino también de qué pasiones, qué posibilidades internas del hombre se ponen en acción, aunque sea en conexión con factores económico-sociales; es decir, el hombre actúa no sólo de acuerdo a sus intereses económicos, sino también en correspondencia con su íntima necesidad, pasión, fines, que están profundamente arraigados en la «si-

tuación humana», en las condiciones de la existencia humana. Y creo que hay que estar muy familiarizado con ambos factores —el económico y las pasiones específicamente humanas— si se quiere entender por qué los hombres se comportan políticamente de una u otra manera. Ambos factores están integrados en lo que se denomina el «carácter social».

Aquí se encuentra el gran hueco que la psicología en general no ha colmado, y la ciencia política se encuentra aún en muchos respectos en un estadio retrasado, pues sigue trabajando con criterios racionalistas —como si las pasiones no pudieran ser objeto de investigación empírica en política.

Volviendo ahora a nuestra investigación de Francfort, tratábamos de indagar la siguiente cuestión: ¿cuál es la disposición caracterológica dominante del obrero y del empleado alemán? Enviamos a dos mil personas un cuestionario con un gran número de preguntas detalladas. Nos devolvieron alrededor de seiscientos, lo que constituía entonces una proporción totalmente normal entre cuestionarios enviados y devueltos. Nuestros cuestionarios no contenían, como es habitual, una pregunta y luego una respuesta pautada: «sí» o «no», o «mucho» o «algo» o «nada», sino que las respuestas eran anotadas individualmente por el interrogado o por el entrevistador, y luego las analizábamos a la manera en que lo hace un psiquiatra o un psicoanalista al dialogar con un paciente: ¿cuál es realmente la significación inconsciente, por oposición a lo que el interrogado piensa conscientemente? Y resultó que cuando se analizaba cada respuesta de esta manera, al llegar más o menos a las doscientas respuestas se obtenía una imagen no sólo de lo que pensaba conscientemente ese hombre, sino también de su carácter, de lo que amaba, de lo que aborrecía, de lo que le atraía, de lo que quería fomentar y de lo que negaba y condenaba.

Daré un ejemplo: a la pregunta: ¿se puede educar sin castigos

corporales?, uno respondía, por ejemplo: «sí, se puede», y otro: «no, no se puede». Es posible sostener ambos puntos de vista, sin que eso nos diga mucho sobre el carácter. Pero si alguien respondía: «sí, porque limitan la libertad del niño, y éste debe aprender a no temer», interpretamos esa manifestación como característica de una personalidad no autoritaria. Cuando, por el contrario, otro decía: «no, porque el niño debe aprender a temer a sus padres y a obedecer», esto se interpretaba como indicio de una personalidad autoritaria. Ahora bien, con una sola pregunta no se puede extraer por cierto tales conclusiones. Pero como teníamos un cuestionario con varios centenares de preguntas, descubrimos —y eso fue también para nosotros una sorpresa— qué coherentes eran las respuestas de un cuestionario. Después de leídas unas diez preguntas ya se podía saber cómo el encuestado respondería a las demás.

Encontramos más o menos el siguiente resultado: alrededor del diez por ciento de los encuestados tenían un carácter autoritario. Suponemos que deben haberse convertido en fanáticos nazis un poco antes o después de la toma del poder por Hitler. Alrededor del 15% tenían un carácter antiautoritario, y el supuesto teórico fue que eran hombres que nunca se convertirían en nazis. Si tenían el ánimo necesario para arriesgar su vida o su libertad, es otra cuestión, pero siempre mantendrían una posición apasionadamente adversa a la política y a la ideología nazis. La gran mayoría, setenta y cinco por ciento, tenía un carácter mixto, cosa que suele ocurrir con el carácter burgués, que no es explícitamente autoritario ni antiautoritario, sino que presenta rasgos de ambas actitudes. En esos casos, nos decíamos: estos hombres no se convertirán en nazis fanáticos ni en opositores decididos, porque no se ve claramente que su carácter los incline en uno o en otro sentido. Por lo tanto, seguirán más o menos la corriente y no se arriesgarán a luchar.

Schultz: Ud. dijo que su análisis no se publicó en ese entonces. ¿Por qué?

Fromm: No se publicó porque la dirección del Instituto no quiso que fuera conocido en ese momento. Acerca del porqué, tengo algunas ideas que querría discutir y ampliar.

Schultz: Quizás influyeran el temor y la precaución. Eso debemos lamentarlo *a posteriori*, porque la difusión del trabajo podría haber tenido una notable significación.

Fromm: Es cierto. Pero la investigación quedó bajo llave. Y es totalmente inexacta la afirmación que se lee en los informes sobre la historia del Instituto, en el sentido de que nunca se habría realizado tal trabajo. Se lo realizó, y los protocolos están disponibles.

Schultz: ¿Hay proyectos parecidos en la actualidad?

Fromm: No conozco ninguno. Yo realicé junto con un colega, Michael Maccoby, una investigación similar según los mismos principios en un pueblito mejicano. (Publicada en alemán en el tomo III de las *Obras completas* de Erich Fromm, bajo el título «La caracterología psicoanalítica en la teoría y en la práctica. El carácter social de un pueblo mejicano», Stuttgart, 1981). No se refería sólo al carácter «autoritario» y «no autoritario», sino también a otros rasgos del carácter. Michael Maccoby realizó investigaciones sobre la diferencia entre hombre necrófilo y biófilo en diferentes estratos sociales de los Estados Unidos, en que se probó la eficacia del mismo método. Por lo demás, hasta ahora no ha habido trabajos similares en los que se siga esta orientación.

Schultz: Dr. Fromm, ¿cómo podríamos llegar a un mejor conocimiento político del hombre? Sin duda, a la mayoría de nuestros políticos no es precisamente eso lo que les interesa, pero me parece que para una política democrática es impres-

cindible que agucemos nuestra mirada y tratemos de conocer mejor a los hombres que ocupan las tribunas políticas. Es cierto que la televisión nos da la oportunidad de verlos muy de cerca, observar sus gestos y desconfiar de las meras palabras. Deberíamos aprender a reconocer los reales motivos que están por detrás de todas las manifestaciones verbales. ¿Cómo?

Fromm: Ésta es la cuestión central, especialmente para una democracia. ¿Cómo puede preservarse una democracia de caer en manos de los demagogos? Los hombres que integran una democracia deben juzgar por sí mismos, y ¿cómo pueden juzgar por sí mismos si sólo creen lo que dice el político? Pero esto no es de ninguna manera así. Ya hay en los electores sentimientos subliminales acerca de la honestidad, la mendacidad, la sinceridad, la decencia o la doblez de un candidato —de ello tenemos ejemplos en Estados Unidos y también en Alemania—. Pero todo esto está, sin embargo, muy poco desarrollado.

Se suele decir que la democracia (entre muchas otras condiciones que no menciono aquí) sólo puede funcionar si los hombres aprenden a ver cuáles son las tendencias y pasiones predominantes en un político, cuál es el carácter filosófico y casi religioso de su doctrina, de su opinión política. Y esto significa, en primer lugar, que se debe *desaprender* algo —se debe desaprender que es importante lo que un hombre *dice*, y *aprender* que hay que contemplar la totalidad del hombre.

Resulta muy notable el hecho de que en nuestra vida social adoptamos ese procedimiento y lo aplicamos con el mayor empeño. Cuando alguien emplea a una persona o se asocia con otro en un negocio, generalmente no es tan ingenuo como para atender sólo a lo que el otro cuenta de sí mismo, sino que quiere tener una impresión de su personalidad. Cuanto más egoístas son nuestros intereses, tanto más cautos nos

mostramos y tanto más juzgamos también desde el punto de vista caracterológico. Pero cuando se trata de intereses sociales y políticos, no nos tomamos ese trabajo; ahí queremos que nos guíen, estar tranquilos, tener a alguien que nos diga lo que queremos oír, que nos halague y al que podamos recompensar porque lo hace. Es por eso que no miramos con ojos críticos lo que dice y no nos interesa quién es. Pero podemos aprender a hacerlo. Podemos aprender en el laboratorio natural que cada hombre tiene en sí mismo, en su propia experiencia vital, cada día, como niño, como joven, como adulto. Ahí, en el fondo, se puede ver todo, sólo hay que querer ver. Y luego también se puede leer algo al respecto, aunque es deplorable que la psicología, que ha logrado tantos éxitos, en especial la psicología académica, no haya producido nada con respecto a la sociedad y la política. La caracterología, la ciencia del carácter, que tiene una importancia tan fundamental para la política, para el matrimonio, para la amistad, para la educación, desempeña en esto un rol relativamente mediocre, aunque sea tremendamente más importante para la vida que la mayoría de las comprobaciones que hacen los psicólogos académicos, cuya significación es muchas veces de gran importancia teórica, pero que a menudo sólo contribuyen escasamente a la solución de los problemas prácticos inmediatos de la vida.

Schultz: ¿Me permite Ud. que convoque ahora a este diálogo a mi propia profesión (sobrevalorándola quizás demasiado)? ¿No piensa Ud. que el periodista debería tener por lo menos una cierta competencia en caracterología, con lo que estaría en condiciones —ya que cada uno no puede hacerlo por sí mismo— de aportar y expresar abiertamente la crítica y los criterios que permiten evaluar sin falsas ilusiones la política y otros procesos y desarrollos que nos interesan a todos?

Fromm: Tiene Ud. razón, debería ser así. Pero no hay que olvidar una cosa, que para la aplicación de la caracterología

se requiere coraje, pues decir: esta orientación política, sus ideas, son buenas y nos ayudan, es cosa simple; pero decir: este hombre es un embustero, su política se propone la destrucción, sus fines son totalmente distintos de lo que nos dice, su visión es una forma de cosmovisión o religión que contradice todo lo que consideramos bueno, es algo que requiere coraje, pues éstas son afirmaciones que a menudo no se pueden probar en forma simple y rápida, ya que las interrelaciones de la estructura caracterológica son extraordinariamente complicadas. Además, todos nos inclinamos a considerar que las formulaciones negativas son indemostrables, son juicios de valor «acientíficos». Y los juicios de valor los formulamos sin reparos y nos resultan obvios cuando se trata de hechos del dominio del gusto, pero si se entra en el dominio personal la gente experimenta aprensión de decir algo que suene como un juicio de valor, y se deja intimidar por el reproche de que su juicio es totalmente acientífico, como si las afirmaciones de hecho que a la vez son juicios de valor, por ese motivo ya no pudieran ser posibles de discusión racional.

Schultz: Por último, una pregunta que repite y sintetiza mucho de lo que hemos hablado aquí: resistencia es un nombre que designa una actividad esforzada, que requiere cualidades especiales. Por muchos motivos chocamos, sin embargo, en el respecto sociopolítico, con mucha más pasividad, desinterés, fatalismo, sentimientos de impotencia, grandes y sobre todo pequeños «rechazos», es decir, negativas a asumir riesgos, decisiones, responsabilidades, y en lo posible también «culpas». Éste no es lamentablemente el lugar para investigar más detenidamente esos motivos, pero me gustaría oír de Ud. un par de frases sobre la cuestión referente a cuándo y dónde debe comenzar la resistencia, de modo que ya pueda hacerse efectiva mucho antes de que se imponga la necesidad de un atentado.

Fromm: Si sólo se comienza la resistencia contra Hitler des-

pués que éste conquista el poder, entonces uno ya está derrotado antes de comenzar, pues para resistir hay que tener un núcleo sólido, una convicción, se debe tener confianza en sí mismo, poder pensar críticamente, ser un hombre independiente —un hombre y no una oveja—. Para llegar a dominar «el arte de la vida y de la muerte», se requiere mucho esfuerzo, ejercicio, paciencia, tal como todo *poder hacer* requiere aprenderlo. Quien así se desarrolla, aprende también la capacidad de saber lo que es bueno —o malo— para él y para los demás, y decimos bueno o malo para él como *hombre*, no para la posesión, el éxito, el poderío.

La estructura cerebral le permite al hombre algo *sui generis*: ponerse fines óptimos y consagrar sus pasiones al servicio de esos fines. Quien recorre ese camino aprende a resistir no sólo a las grandes tiranías, como la de Hitler, sino también a la «pequeña tiranía», a la solapada, a la burocratización y alienación que ocurre en la vida cotidiana. Hoy esta resistencia es más difícil que nunca, pues esta pequeña tiranía la produce toda la estructura social en la que el hombre se está convirtiendo cada vez más en un número, en una rueda, en una pequeña comparsa dentro de una estructura burocrática, en la que el hombre no tiene que enfrentar ninguna decisión ni asumir ninguna responsabilidad, y en general sólo hace lo que le prescribe la maquinaria burocrática, y cada vez piensa menos *por sí mismo*, siente menos *por sí mismo*, estructura menos *por sí mismo*. Todo lo que le preocupa surge de su egoísmo y responde a la pregunta: ¿cómo puedo progresar? ¿Cómo puedo ganar más? o ¿cómo puedo estar en mejores condiciones físicas? Pero no: ¿qué es bueno para *mí* como hombre? ¿Qué es bueno para *nosotros* como polis? Esto fue por cierto entre los griegos y en la tradición clásica el objeto principal del pensamiento, del pensamiento no como instrumento de un mayor dominio de la Naturaleza, sino en primer lugar como instrumento para encontrar la respuesta a esta

pregunta: ¿cuál es el mejor camino hacia la vida? ¿Quién promueve el desarrollo, el crecimiento del hombre?

La pasividad general, la falta de una cooperación estructurada entre las decisiones vitales individuales y sociales: ése es el terreno en el que prosperan el fascismo y otros movimientos de parecida naturaleza, cuyos nombres sólo descubrimos, en general, cuando ya han adquirido notoriedad.

VII

LA ACTUALIDAD DE LOS ESCRITOS PROFÉTICOS

Al comenzar a hablar de la actualidad de los escritos proféticos, hay que formular de entrada algunas preguntas: ¿entonces son todavía actuales los Profetas, aparte del valor que tengan para los cristianos y judíos creyentes? O formulado de una manera totalmente distinta: ¿no deberían ser actuales para todos nuestros contemporáneos? O quizás yendo un poco más allá: ¿no deberían volver a ser actuales, justamente porque no lo son, porque vivimos en una época sin profetas, pero necesitada de ellos? Sin embargo, sólo hablaremos de esto cuando estemos de acuerdo respecto de qué es un Profeta en el sentido que da a esta palabra el Antiguo Testamento. ¿Es un vaticinador que revela lo establecido hace mucho tiempo, el futuro? ¿Un vaticinador cuyo mensaje es agorero, y no bueno y que alegre el corazón? ¿Un hijo de Casandra? ¿O es un oráculo que, como el de Delfos, nos dice cómo debemos comportarnos, aunque en forma muy ambigua?

No, pues los Profetas no son deterministas; no eliminan la voluntad del hombre de estructurar su vida y su historia. No preanuncian nada, sino simplemente anuncian. O también podría decirse: son anunciadores *de la verdad*, aunque no en el sentido que se da habitualmente a la palabra. Su verdad es que el hombre puede y debe decidir entre alternativas, pero que esas alternativas, como tales, están determinadas. Por lo

tanto, no es el hombre lo que está determinado, sino que las alternativas entre las cuales éste debe decidir, sí están realmente determinadas. En la época bíblica, en los tiempos en que hablaron los Profetas, la alternativa era: o la adoración del poderío de Estado, del suelo, de todo aquello en pro de lo cual estaban los ídolos, o la destrucción del Estado y la dispersión de sus habitantes.

El pueblo debía decidir entre estas alternativas, y los Profetas plantearon esas alternativas. Querría acentuar que lo que los Profetas dijeron sobre las alternativas era no sólo, como se suele entender en la actualidad, de carácter moral o religioso, sino que se planteaba como una opción política realista en el sentido más estricto. Los Profetas vieron que un pequeño Estado oriental del Cercano Oriente, que había perdido su sustancia espiritual y su culto y se había vuelto como todos los otros Estados, debía a la larga perecer, como habían perecido todos los demás pequeños Estados. Y que sólo había una decisión: elegir entre esta caída y la supresión del Estado idolizado. El pueblo podía decidir entre estas dos posibilidades, pero los Profetas querían quitarle la ilusión largamente acariciada, de que se podían tener las dos cosas: el mini-Estado y la supervivencia de este pueblo.

Hay un buen ejemplo que lo expresa: el comportamiento del juez y profeta Samuel, cuando los hebreos querían tener un rey, y decían: queremos ser como todos los otros pueblos. Samuel les mostró la alternativa: entre la opresión de cada uno por un despotismo oriental y la libertad. Pero entre dos alternativas el pueblo debía *elegir*. Y el pueblo quería ser como todos los otros pueblos. El pueblo quería tener un rey. Y Dios dijo: entonces oye tú su voz. Sólo adviérteles expresamente y muéstrales cómo se comportará un rey que los gobernará.

Esto nos lleva a la tercera función de los Profetas: son protes-

tadores. No se limitan a mostrar las alternativas, sino que *adverten* activamente de la posibilidad de la ruina y protestan contra ella. Pero después que han anunciado y protestado, dejan actuar a los hombres. Ni siquiera Dios se inmiscuye ni hace ningún milagro. La responsabilidad queda para los hombres, que deben hacer su propia historia. Los ayuda el Profeta sólo en el sentido de que intenta mostrarles las alternativas y hacerles notar cuáles son las decisiones que llevan a la desdicha.

Este problema se plantea ahora como entonces. También nosotros estamos ante la alternativa de instaurar una sociedad humanizada o la barbarie, de elegir entre una destrucción total, o en el mejor de los casos semitotal, o un decidido desarme nuclear. También hoy la tarea profética consistiría en mostrar estas alternativas y protestar contra la alternativa que trae el desastre.

¿Cuál era la creencia de los Profetas? Los Profetas anunciaron una creencia, la creencia en un solo Dios, a cuya esencia corresponden la verdad y la justicia. Pero no se ocuparon esencialmente de *cuestiones de creencia*, sino de *cuestiones de conducción de la vida*; de la cuestión referente a cómo pueden realizarse en este mundo los principios de este único Dios. Sin duda, había *una* cuestión de creencia que era fundamental para los Profetas: que Dios es uno. Pero ¿qué quiere decir exactamente que Dios es uno? ¿Es un problema matemático, de uno respecto de muchos? Quiere decir que hay una Unidad, un Uno, que está por detrás de toda la multiplicidad de las cosas y toda la multiplicidad de nuestros propios sentidos e impulsos: el Uno como supremo principio. Pero ese Uno sólo cobra sentido en la comprensión de los Profetas, cuando pensamos en un segundo momento, que es decisivo: el de la diferenciación entre Dios y los ídolos. Los ídolos son obra de los hombres. También un Dios puede ser un ídolo, si se le adora, igual que a los ídolos, como una obra de los hom-

bres. Dios está vivo, y se habla siempre del «Dios viviente». Los ídolos son cosas, es decir, están muertos. Como dijo una vez un Profeta: tienen ojos y no pueden ver, oídos y no pueden oír.

Los Profetas saben que la adoración de los ídolos significa la esclavización del hombre. Aluden irónicamente al hecho de que el que reverencia a los ídolos tiene ante sí un trozo de madera, con la mitad de la madera enciende un fuego y en ese fuego cocina un pastel; con la otra mitad de la madera fabrica un ídolo, y luego adora a ese trozo de madera, la obra de sus manos, como si ese trozo de madera que él ha trabajado fuera superior a él. Y ¿en qué sentido es superior a él? Porque incorporó todas sus fuerzas a ese trozo de madera, las transfirió a la madera, se empobreció e hizo rica y poderosa a la imagen del ídolo. Y cuanto más poderosa se vuelve esa imagen, más pobre se vuelve él. Y para protegerse de la pobreza más extrema, debe someterse al ídolo, y recuperar una parte de su riqueza interior, en tanto se hace esclavo del ídolo. En el lenguaje filosófico actual este mismo fenómeno se denomina «alienación». Alienación, en el sentido en que han empleado la palabra Marx y Hegel, significa exactamente lo mismo que para los Profetas el concepto de idolatría, es decir, el someterse a las cosas, la pérdida del yo íntimo, de la libertad, el ponerse en relación consigo mismo a través de la sumisión. Creemos que no tenemos ídolos y que no somos idólatras, porque siempre pensamos que entre nosotros no hay ningún Baal ni ninguna Astarté. Pero olvidamos muy fácilmente que nuestros ídolos tienen simplemente otros nombres. No se llaman Baal ni Astarté, sino Posesión, Poderío, Producción material, Consumo, Honor, Gloria y muchas otras cosas por el estilo, a las que el hombre adora hoy y a las que se esclaviza.

Quizás lo más importante para la historia universal, de todo lo que los Profetas han dicho, sea la visión del tiempo *mesiánico*. Ésta fue una visión nueva y única, que se convirtió en

fuelle de enorme fertilidad histórica: la idea de «salvación», de la salvación del hombre por el perfeccionamiento de sí mismo. El tiempo mesiánico en sentido profético es la supresión de la maldición lanzada contra el hombre en el Paraíso. Esta maldición incluye la dispersión de sí mismo por la concupiscencia, por el deseo de tener cada vez más. La maldición se refiere también a la lucha entre los sexos. Damos hoy por sentado que el hombre es el sexo dominante, pero debemos tener presente que en la historia bíblica sólo se establece su dominio como una maldición y un castigo. Esto significa que antes de esa maldición el hombre no dominaba a la mujer. Y hay además muchos ejemplos históricos que prueban que también ocurría así en la época prehistórica.

La maldición incluye, finalmente, el conflicto entre el hombre y la Naturaleza en la necesidad del trabajo, en la idea de que el hombre debe ganarse el pan con el sudor de su frente, de que el trabajo no es motivo de alegría, sino un castigo. Esta idea ha seguido siendo hasta hoy una realidad para la mayoría de los hombres. Y esta misma maldición, que condena al hombre al conflicto con la naturaleza, se expresa también en la idea de que la mujer debe parir con dolor. El sudor del hombre y los dolores de parto de la mujer son dos símbolos en los que se expresa en la maldición bíblica la humillación y el castigo del hombre. Todos éstos son fenómenos —según dijimos— que hoy consideramos como datos naturales, inevitables, pero para el autor bíblico no lo eran de ninguna manera.

¿Cuál era entonces la idea mesiánica de los Profetas? La instauración de una nueva paz, que es algo más que la mera ausencia de guerra; una situación de solidaridad y armonía entre los individuos, entre los pueblos, entre los sexos, entre los hombres y la Naturaleza, una situación en la que, como dicen los Profetas, no se le enseñe al hombre a temer. Hay demasiada disposición a olvidar que la agresión es resultado del

temor. Se induce a las personas a que vayan teniendo cada vez más temor, más desconfianza, a que no crean en nada bueno. Los Profetas dijeron contundentemente: sólo se puede eliminar la agresión eliminando el temor. Y esto correspondía a su concepción del tiempo mesiánico. Ese tiempo era para los Profetas una época de abundancia, no de lujo, sino de abundancia en el sentido de que por primera vez habría una mesa puesta para todos los que quisieran comer en ella y que como hombres tienen derecho a sentarse a ella y a tomar parte en la comida común con todos los demás hombres. El tiempo mesiánico era para los Profetas no sólo la época en que los hombres vivirían en paz, en armonía, sin conflicto consigo mismos y con la Naturaleza y sin avidez ni celos, sino en la cual la vida tendría un nuevo fin, un nuevo objetivo. Y éste no es el de la obtención de lo necesario para la vida en sentido físico: ése será un problema que subsistirá siempre y que habrá que resolver. Se trata del fin que —como dicen los Profetas— busca el pleno conocimiento de Dios, o, para decirlo de una manera no teológica, el fin de que el hombre desarrolle totalmente sus fuerzas anímicas, su vida y su razón, tenga su centro en sí mismo y sea libre de llegar a ser del todo lo que puede ser como hombre.

El tiempo mesiánico es, en cierta manera, la repetición de la situación paradisiaca. Sólo que la situación paradisiaca fue el comienzo de la historia, o hasta, si se quiere, de la prehistoria. Reinaba la armonía paradisiaca aun antes de que el hombre se vivenciara a sí mismo como un individuo separado de los demás. Era la armonía anterior al desarrollo humano, de la primitividad, de una unicidad primaria y prehistórica. El tiempo mesiánico es el retorno a esta armonía, luego de que el hombre se haya realizado totalmente a sí mismo en su historia. Con el tiempo mesiánico no terminaría la historia, sino que en cierto sentido sería el comienzo propiamente dicho de la historia humana, en que quedaría superado lo que le impide

al hombre llegar a serlo totalmente.

Me he referido a la enorme fecundidad histórica de la idea mesiánica en lo que respecta al desarrollo de la humanidad. Quizás no haya ninguna otra idea que influyera tanto sobre ese desarrollo como la mesiánica. Sin ánimo de entrar en detalles ni de aventurarme en terreno polémico, puedo decir que tanto el cristianismo como el socialismo han sido profundamente influidos por la idea mesiánica, aunque ambos hayan expresado esa idea de distinta manera y se alejen también en muchos aspectos de lo que yo he considerado aquí precisamente como su núcleo. Demostrar esto en detalle nos llevaría muy lejos.

La idea mesiánica se fue difundiendo y también distorsionando y corrompiendo, por ejemplo en el cristianismo, aunque en este último nunca murió sino que permaneció siempre viva como una simiente. Eso es lo que hoy observamos en muchos aspectos. Otro tanto vale para el socialismo, para el socialismo humanista de Marx, que se corrompió rápida y totalmente al manifestarse en la forma de los llamados Estados socialistas. Pero aun en este caso la semilla no está totalmente seca, aun aquí podemos ver cómo la versión secular de la idea mesiánica, que se encuentra en el socialismo marxista, pero no en el socialdemócrata ni en el comunista, se ha mantenido siempre viva, aunque sólo en algunos hombres. Se puede incluso decir que la historia contemporánea es difícilmente concebible sin el enorme influjo de la idea mesiánica, y que sólo se la entiende totalmente cuando uno se pregunta precisamente cómo y dónde se impone y cómo y dónde se pierde.

Sobre este fundamento podemos decir que los Profetas son hoy de la mayor actualidad. Lo son no sólo por ese motivo, sino también porque nuestras alternativas, como ya lo he señalado anteriormente, son en principio totalmente similares a las que se imponían en tiempos de los Profetas. También no-

sotros debemos ver las alternativas, y elegir. Y si se quiere comprender un poco más acerca de esta actualidad, no hay que limitarse a estudiar la historia contemporánea, sino que hay que leer también a los Profetas. Son muy importantes y de gran interés, por así decirlo, y tienen mucho más que enseñar sobre el mundo actual que muchas informaciones de actualidad, que exhiben la pretensión de ser «actuales» y de representar el presente —*sin penetrarlo a fondo*—.

VIII

¿QUIÉN ES EL HOMBRE?

La pregunta: ¿Quién es el hombre? lleva inmediatamente al núcleo del problema. Si el hombre fuera una cosa, se podría preguntar *qué* es y definirlo como se define a un objeto de la Naturaleza o a un producto industrial. Pero el hombre no es una cosa y tampoco se lo puede definir como una cosa. No obstante, muy a menudo se ve al hombre como una cosa. Se dice de él que es un obrero, un director de fábrica, un médico, etcétera, con lo que, sin embargo, se designa únicamente su función social, es decir, se define al hombre según su posición social.

El hombre no es una cosa, sino un ser viviente, que está siguiendo un continuo proceso de desarrollo. En cada punto de su vida aún no es lo que puede ser y lo que posiblemente será.

Al hombre no se lo puede definir, por cierto, como una mesa o como un reloj, pero tampoco es totalmente indefinible. Podemos decir algo más sobre él, y no sólo que no es una cosa sino un proceso viviente. El aspecto más importante para una definición del hombre es que éste, con su pensamiento, puede ir más allá de la mera satisfacción de sus necesidades. El pensamiento no es sólo para él, como para el animal, un simple medio que permite obtener los bienes deseados, sino también un instrumento para descubrir la realidad de su propio ser y del mundo circundante, independientemente de las preferencias o las aversiones. En otras palabras: el hombre posee no

sólo inteligencia como el animal, sino que está dotado de razón, con la cual puede llegar a conocer la verdad. Cuando el hombre se deja guiar por su razón, realiza lo mejor de sí mismo, tanto corporal como anímicamente.

Sin embargo, la experiencia demuestra que muchos hombres, cegados por la avidez y la vanidad, no se comportan racionalmente en su vida privada. Y lo que es peor: las naciones orientan con racionalidad aun menor su comportamiento, porque los demagogos simplemente hacen olvidar al ciudadano con demasiada facilidad que hará precipitar al Estado y al mundo a la destrucción, si sigue sus consejos. Muchos pueblos han perecido porque fueron incapaces de librarse de las pasiones irracionales y dejarse guiar por la razón. Ésta es la tarea importante de los Profetas del Antiguo Testamento. No predecían el futuro, como se supone generalmente que hacen los profetas, sino que anunciaban la verdad y señalaban así indirectamente las consecuencias futuras de la acción presente del pueblo.

Puesto que el hombre no es una cosa, que se pueda describir en cierta medida desde afuera, sólo se lo puede definir a partir de la experiencia personal del hombre mismo. La pregunta: «¿quién es el hombre?», lleva por ende a la pregunta: «¿quién soy yo?». Si no queremos incurrir en el error de tratar al hombre como una cosa, la respuesta a la pregunta: «¿quién soy yo?» no puede ser otra que: «un hombre».

La mayoría de los hombres no han vivenciado, por cierto, esta identidad. Se hacen de sí mismos, de sus cualidades y de su identidad, todas las imágenes ilusorias posibles. Ocasionalmente responden también: «soy profesor», «soy obrero», «soy médico», pero esa información sobre la actividad de un hombre no nos dice nada sobre *él mismo* y no encierra ninguna respuesta a la pregunta: «¿quién es él?», «¿quién soy yo?».

Surge aquí una dificultad más. Cada uno tiene una determinada orientación desde el punto de vista social, moral, psicológico, etcétera. ¿Cuándo y cómo puedo saber si la dirección que el otro ha tomado es su auténtica orientación, o si se la puede cambiar, o si efectivamente cambiará, bajo el influjo de determinadas experiencias decisivas? ¿Hay un punto en que el hombre esté tan firmemente asentado que se pueda afirmar con razón que es el que es y nunca será otro? Estadísticamente quizás sea posible decirlo acerca de muchos hombres, pero ¿se lo puede decir de cada uno hasta el día de su muerte, y se lo puede incluso decir cuando se piensa que habría podido llegar a ser otro si hubiera vivido más tiempo?

Podemos definir también al hombre de otra manera, considerándolo determinado por dos tipos de pasiones e impulsos. Uno de ellos tiene origen biológico y es esencialmente idéntico en todos los hombres. Abarca la necesidad de supervivencia, lo cual incluye la de calmar el hambre y la sed, la de protección, de que exista alguna forma de estructura social y — en medida mucho menos coactiva— la necesidad sexual. Las pasiones del otro tipo no tienen raíz biológica y no son las mismas en todos los hombres. Surgen de diversas estructuras sociales. Tales pasiones son el amor, la alegría, la solidaridad, la envidia, el odio, los celos, la competitividad, la avidez, etcétera. En el caso del odio, debemos distinguir entre odio reactivo y endógeno. Estos conceptos se utilizan aquí como cuando se habla de depresión endógena por oposición a depresión reactiva. El odio reactivo es la reacción a un ataque o a una amenaza contra el propio yo o contra el propio grupo, y en general se desvanece una vez pasado el peligro. El odio endógeno es un rasgo del carácter. Un hombre lleno de tal odio busca continuamente oportunidades de descargarlo.

En oposición a las pasiones biológicamente fundadas están las así llamadas pasiones de raíz social, que son un producto de la estructura social correspondiente. En una sociedad en

que una minoría explotadora domina a una mayoría indefensa y pobre, hay odio de ambas partes. No requiere ninguna explicación el hecho de que los explotados sientan odio. La minoría explotadora, en cambio, odia por miedo a la cólera de los oprimidos, pero también porque *debe* odiar a las masas para sofocar sus propios sentimientos de culpa y demostrar la corrección de su conducta explotadora. El odio no se podrá aplacar mientras no existan la justicia y la igualdad. Igualmente, no existirá verdad alguna mientras se deba mentir para justificar la transgresión de los principios de igualdad y justicia.

Muchos hombres afirman que principios como el de igualdad y el de justicia son ideologías que se han desarrollado en el curso de la historia y que no corresponden a la dotación natural del hombre. No podemos refutar aquí en detalle este punto de vista, pero queremos señalar una cosa: que los hombres han sido dotados en su más profunda intimidad del sentimiento de igualdad y justicia, cosa que se deduce del hecho de que se resienten cuando un grupo enemigo transgrede esos principios. La sensibilidad humana a este respecto no se muestra en ningún punto más claramente que en la reacción que manifiesta la mayoría de los hombres aun ante la más mínima infracción contra la justicia y la igualdad, siempre suponiendo que no sean ellos mismos los culpables de tal infracción. Tal estado de ánimo adquiere una poderosa expresión en las quejas de un grupo nacional contra su enemigo. Si los hombres no poseyeran una sensibilidad moral natural, ¿por qué se sentirían sacudidos por violentas pasiones tan pronto como se les informa, con razón o sin ella, de crueldades cometidas supuestamente por el enemigo?

Otra definición del hombre dice que éste es el ser vivo en el cual la guía instintiva de la conducta ha bajado a un mínimo. Sin duda se encuentran restos de motivaciones instintivas en el hombre, por ejemplo el hambre y la sexualidad. Pero sólo

cuando corre peligro la supervivencia del individuo y del conjunto el hombre se deja guiar preponderantemente por instintos. La mayoría de las pasiones que motivan a los hombres, por ejemplo la ambición, la envidia, los celos, el rencor, surgen y se alimentan de ciertas constelaciones sociales. La fuerza de estas pasiones se puede evaluar por el hecho de que a veces llegan a ser tan intensas como el instinto de supervivencia. Los hombres están dispuestos a dar su vida por su odio y su ambición, pero también por su amor y su lealtad.

La más tremenda de todas las pasiones humanas, que es el impulso a utilizar a otro hombre con fines egoístas sobre la base de la propia superioridad de fuerzas, es apenas algo más que una forma refinada de canibalismo. En las sociedades neolíticas aún no existía esta pasión que empuja a explotar a otro con fines personales. Para todos los hombres que hoy existen es una idea muy rara y casi inconcebible, la de que haya existido un período histórico en el cual el hombre no quisiera explotar a los demás y no fuera explotado. ¡Y sin embargo fue así! En las culturas primitivas de agricultores y cazadores todos tenían bastante para vivir, y no habría tenido sentido acumular cosas. La propiedad privada aún no podía invertirse como capital y conferir poder. Esta fase del pensamiento se refleja, en el plano legendario, en el Viejo Testamento. En el desierto los hijos de Israel fueron alimentados con maná. Había bastante, y cada uno podía comer tanto como pudiera, pero el maná no se podía atesorar. Lo que no se consumiera en el mismo día, se deterioraba y se perdía. Habría carecido totalmente de sentido una especulación sobre suministro futuro de maná. Pero bienes tales como los cereales o los utensilios no se pierden como el maná, pueden ser atesorados y confieren finalmente poder a quien posee la mayor cantidad de ellos. Sólo cuando el sobrante excedió un cierto límite, tuvo sentido ejercer coacción sobre otros hombres para obligarlos a trabajar en beneficio de la clase que

detentaba el poder, mientras los explotados se conformaban con una mínima parte que sólo aseguraba su subsistencia. Luego del triunfo del Estado patriarcal los esclavos, obreros y mujeres fueron los principales objetos de explotación.

Sólo cuando el hombre deje de ser un artículo de consumo para sus congéneres más fuertes, podrá terminar la prehistoria canibalística y comenzar la sociedad auténticamente humana. Ese cambio requiere que cobremos plena conciencia acerca de cuán criminales son nuestras costumbres y hábitos canibalísticos. Pero la plena conciencia carece de eficacia si no va junto con un cabal arrepentimiento.

El arrepentimiento es algo más que la pura compasión. El arrepentimiento es un estado de ánimo más sólido: el arrepentido siente repugnancia por sí mismo y por sus acciones. El verdadero arrepentimiento y la vergüenza que a él se une es la única experiencia humana que puede impedir que recommence continuamente la misma transgresión. Cuando ese arrepentimiento falta, se tiene la impresión de que la transgresión nunca se ha producido. Pero ¿dónde encontramos verdadero arrepentimiento? ¿Se arrepintieron los israelitas del genocidio cometido contra las tribus cananeas? ¿Se arrepintieron los norteamericanos por la casi total exterminación de los indios? Desde hace milenios el hombre vive en un sistema en que el vencedor no acostumbra a arrepentirse, porque fuerza significa lo mismo que derecho.

Las transgresiones que nosotros mismos, nuestros contemporáneos y nuestros antecesores hemos cometido, sea de hecho o con nuestro silencio, cada uno debe tratar de traerlas claramente ante su conciencia. Hay que confesarlas abiertamente y en un lenguaje, casi diría, ritual. La Iglesia Católica Romana ofrece la posibilidad de confesión de los pecados de cada uno y con ello da lugar a la voz de la conciencia. Pero la confesión individual no basta, porque no incluye las transgresiones

cometidas por un grupo, una clase o una nación, y sobre todo las realizadas por el Estado soberano, que no está sometido a las exigencias de la conciencia. Hasta que no nos resolvamos a realizar «confesiones de culpa nacional», los hombres seguirán persistiendo en sus actitudes tradicionales y tendrán una aguda sensibilidad para las transgresiones de los enemigos, pero serán ciegos para las de su propio pueblo. ¿Cómo puede un particular empezar a seguir en serio los dictados de su conciencia, si las naciones, que se erigen en representantes de la moral, actúan sin atender a su conciencia? Esto sólo puede conducir a que se silencie la voz de la conciencia en los ciudadanos en particular, pues la conciencia es tan indivisible como la verdad.

Para que la razón humana se manifieste activamente, no debe estar dominada por pasiones irracionales. La inteligencia sigue siendo inteligencia, aunque se la emplee para fines moralmente malos. La razón, en cambio, el saber sobre la realidad tal como es, y no como querríamos verla para que resulte útil a nuestros fines, sólo actúa en la medida en que sean superadas las pasiones irracionales, es decir, en tanto el hombre se vuelva verdaderamente hombre y sus conductas ya no estén determinadas fundamentalmente por la fuerza impulsora de las pasiones irracionales.

Tropezamos aquí con la importante cuestión de las pasiones que son necesarias para la supervivencia del hombre. La agresión y la destructividad pueden servir por cierto para que un grupo aniquile a otro y asegure su propia supervivencia, pero la cosa cambia cuando tenemos en vista a la humanidad entera. Si la agresión se generalizara, no sólo llevaría a la ruina de uno u otro grupo, sino finalmente a la liquidación del género humano. Anteriormente este pensamiento era un objeto de mera especulación ajena a la realidad. Hoy lo que está en cuestión es la supervivencia de la humanidad como tal, pues el hombre posee los medios para la autoaniquilación y

juega realmente con esa idea, pues el amor a la vida ha descendido a su nivel más bajo. Hoy se puede decir que el principio de la supervivencia del más fuerte —la desenfrenada necesidad de predominio de los Estados soberanos— puede llevar al exterminio de todos.

Dijo Emerson en el siglo XIX: «Las cosas ocupan la montura y cabalgan al hombre». Hoy podemos decir: «Las cosas son los ídolos del hombre, y su adoración puede aniquilar al hombre».

Se ha afirmado reiteradamente que el hombre es infinitamente maleable, y a primera vista esto parece correcto. Una ojeada a la conducta humana a través de las edades nos muestra que no hay prácticamente nada, desde lo más sublime hasta lo más pedestre, que el hombre no haya podido hacer y no haya hecho. Pero la afirmación acerca de la maleabilidad del hombre requiere una limitación. Toda forma de comportamiento que no sirva al desarrollo y la perfección del hombre, exige su precio. El explotador teme al explotado; el asesino teme al aislamiento que provoca su acto, aunque no sea el aislamiento en prisión; el destructor teme a su conciencia; el melancólico consumista teme vivir sin estar realmente vivo.

La frase: el hombre es infinitamente maleable, implica que éste está fisiológicamente vivo, pero puede ser tullido desde el punto de vista humano, y tal hombre es desdichado, está privado de alegría, se siente lleno de rencor y se vuelve entonces destructivo. Sólo cuando se libera de esta maraña que lo traba, se le abre de nuevo la posibilidad de la alegría. Dejando de lado las circunstancias patológicas genéticamente condicionadas, el hombre nace anímicamente sano. Sólo lo tuercen y deforman quienes se esfuerzan por lograr un completo dominio, los que odian la vida y no pueden soportar la risa de la alegría. Si el niño queda tullido en ese entonces, ahí tenemos un buen pretexto para encubrir su disposición hostil,

que se explica no como causa, sino como consecuencia de la conducta frustrada del niño.

¿Por qué querría alguien convertir a otro en tullido? La respuesta a esta pregunta hay que buscarla en lo que hemos dicho acerca del actual canibalismo. Un hombre psíquicamente tullido es más fácil de explotar que un hombre fuerte. El fuerte puede rechazar los ataques, el débil no; está entregado indefenso a la malevolencia del más fuerte. Cuanto más un grupo dominante transforma en baldados a los dominados, tanto más fácil le resulta explotarlos, es decir, utilizarlos como medio para sus propios fines.

Como el hombre está dotado de razón, puede analizar críticamente su experiencia y saber qué es lo que sirve a su desarrollo y qué es lo que lo obstaculiza. Se esfuerza por lograr un desarrollo lo más armónico posible de todas sus fuerzas espirituales y físicas, con el propósito de alcanzar una situación de bienestar. Lo contrario del bienestar es el abatimiento o la depresión, como lo explicó Spinoza. Esto significa que la alegría es un producto de la razón, y el abatimiento o la depresión una consecuencia de una falsa manera de vivir. Cuando el Antiguo Testamento reprocha a los israelitas, como grave pecado, que no tengan alegría en medio de la abundancia, confirma este principio en forma apreciablemente clara.

Los valores fundamentales de la sociedad industrial están en conflicto con el bienestar del hombre. ¿Cuáles son los valores fundamentales de la sociedad industrial?

Un primer valor básico es el dominio de la Naturaleza. Pero ¿no dominaba igualmente la Naturaleza la sociedad preindustrial? Por supuesto, pues si no, el hombre hace rato que habría muerto de hambre. Sólo que el modo de dominio de la Naturaleza en la sociedad industrial difiere del de la sociedad agrícola. Esto es particularmente así desde que la sociedad indus-

trial llegó a dominar a la Naturaleza mediante la técnica. La técnica se basa en el uso del poder del pensamiento para la producción de cosas. Es el sustituto masculino del útero femenino. Por ello se describe al comienzo del Antiguo Testamento cómo Dios creó el mundo mediante su palabra, mientras que en el antiguo mito babilónico de creación es aún la Gran Madre la que da a luz al mundo.

El segundo valor fundamental en el sistema de valores de la sociedad industrial es la explotabilidad del hombre por la fuerza, las recompensas o —en general— por una combinación de ambas.

El tercer valor fundamental dice que la conducta económica debe producir ganancia. En la sociedad industrial la tendencia a obtener ganancia no es fundamentalmente una expresión de la avaricia personal, sino una medida de la corrección del comportamiento económico. No se produce para el uso, aunque la mayoría de los bienes deban tener un cierto valor de uso para poderlos vender, sino para obtener ganancia, es decir, el resultado de mi actividad económica debe consistir, en última instancia, en que yo gane más de lo que he invertido en la fabricación o la adquisición del bien que estoy vendiendo. Es un concepto erróneo ampliamente difundido, el de que la consecución del lucro es un rasgo psicológico personal de hombres codiciosos. Claro que puede ser así, pero ésta no es la concepción típica de la ganancia en la moderna sociedad industrial. La ganancia es únicamente una señal de conducta económica exitosa y, por ende, una medida de la habilidad comercial.

El cuarto valor, el de competencia, es un rasgo distintivo clásico de la sociedad industrial. Pero el desarrollo ha demostrado que a raíz de la creciente centralización y la magnitud de las distintas empresas —y además debido a los acuerdos secretos de precios, que son ilegales pero tienen igualmente

vigencia— la competencia ha cedido el paso a la colaboración entre las grandes firmas, y se la observa más bien entre dos pequeñas empresas minoristas que entre dos grandes complejos industriales. A toda nuestra estructura económica le falta hoy una vinculación afectiva entre el vendedor y el comprador. Antes había aun una particular relación entre el comerciante y sus clientes. El comerciante se interesaba por los clientes, y la venta era algo más que una mera transacción financiera. El comerciante experimentaba una cierta satisfacción cuando vendía a la clientela un artículo que para ésta era útil y agradable. Seguramente eso ocurre también en la actualidad, pero es la excepción y se limita esencialmente a algunos pequeños negocios anticuados. En las tiendas caras de hoy los vendedores sonríen, y en cambio miran con indiferencia en los negocios baratos. No hace falta señalar que la sonrisa es inauténtica y se mide por el mayor precio que pide ese establecimiento.

Como quinto punto hay que mencionar que la capacidad de simpatía ha disminuido notablemente en nuestro siglo. Quizás deberíamos añadir que también se ha desvanecido la capacidad de sufrimiento. Con esto no quiero decir, naturalmente, que los hombres sufran menos que antes, pero ocurre que están tan alienados que no quieren tener conciencia de su sufrimiento. Como un hombre que sufre dolores crónicos, dan su sufrimiento por sentado, y sólo lo perciben cuando su intensidad supera lo acostumbrado. Pero no deberíamos olvidar que el sufrimiento es el único estado afectivo que parece ser realmente común a todos los hombres, más aun, quizás en general a todos los seres dotados de sensibilidad. Sobre este fundamento el sufriente, que conoce la difusión general del sufrimiento, puede obtener el consuelo de la solidaridad humana.

Hay muchísimos hombres que nunca han experimentado la felicidad. No hay ninguno que nunca haya sufrido, aunque se

esfuerce encarnizadamente por reprimir la conciencia de su sufrimiento. La simpatía está inseparablemente ligada al amor hacia el hombre. Donde no hay amor no puede haber sentimiento compartido. Lo opuesto de la simpatía o sentimiento compartido es la indiferencia, y la indiferencia puede caracterizarse como una situación patológica de tipo esquizoide. Lo que se llama amor a un solo individuo, resulta ser a menudo únicamente un vínculo de dependencia; quien sólo ama a un hombre, no ama a ninguno. ■