

# CAMINOS HACIA LA SALUD MENTAL

## Capítulo VIII del libro "Psicoanálisis de la sociedad moderna" de Erich Fromm

### -CONSIDERACIONES GENERALES-

Hallamos notables coincidencias en los diversos análisis críticos del capitalismo. Aunque es cierto que el capitalismo del siglo XIX fue criticado por su abandono del bienestar material de los trabajadores, nunca fue ésta la crítica principal. De lo que hablan Owen y Proudhon, Tolstoi y Bakunin, Durkheim y Marx, Einstein Schweitzer, es *del hombre* y de lo que le sucede en nuestro régimen industrial. Aunque lo expresan con términos diferentes, todos hallan que el hombre ha perdido su lugar central, que se ha convertido en un instrumento de objetivos económicos, que se ha convertido en un extraño para sus prójimos y para la naturaleza y que ha perdido las relaciones concretas con unos y otros, y que ha dejado de tener una vida con sentido. Yo me he esforzado por expresar la misma idea trabajando sobre el concepto de enajenación y mostrando psicológicamente cuáles son los resultados que el hombre vuelve a una orientación receptiva y mercantil y deja de ser productivo; que pierde el sentido de su personalidad, que se considera dependiente de la aprobación de los demás, y que, en consecuencia, tiende a adaptarse y, sin embargo, a sentirse inseguro; está disgustado, aburrido, ansioso y gasta la mayor parte de su energía en el intento de compensar o de cubrir esa ansiedad. Su inteligencia es excelente, su razón se debilita y, dadas sus capacidades, está poniendo en grave peligro la existencia de la civilización y hasta de la especie humana.

Si atendemos a las opiniones relativas a las causas de esa situación, encontramos menos acuerdo que en el diagnóstico de la enfermedad. Aunque en sus comienzos el siglo XIX propendía a ver las causas de todos los males en la falta de libertad política, y especialmente en la del sufragio universal, los socialistas, especialmente los marxistas, subrayaban la significación de los factores económicos. Creían que la enajenación del hombre era consecuencia de su papel como objeto de explotación y uso. Pensadores como Tolstoi y Burckhardt, por otra parte, señalaban el empobrecimiento espiritual y moral como causa de la decadencia del hombre occidental; Freud pensaba que el conflicto del hombre moderno era la excesiva represión de sus impulsos instintivos y las manifestaciones neuróticas resultantes. Pero toda explicación que analice un solo sector con exclusión de los demás carece de equilibrio y, por lo tanto, es errónea. Las explicaciones socioeconómicas, espirituales y psicológicas miran el mismo fenómeno desde puntos de vista diferentes, y la verdadera tarea de un análisis teórico es ver cómo esos diferentes aspectos se relacionan entre sí y cómo actúan los unos en los otros.

Lo que es cierto respecto de las causas, lo es también, naturalmente, de los remedios con que puede curarse el defecto del hombre moderno. Si yo creo que "la" causa de la enfermedad es económica, o espiritual, o psicológica, necesariamente creo que el poner remedio a "la" causa conducirá a la salud. Por otra parte, si veo cómo se interrelacionan los diversos aspectos, llegaré a la conclusión de que la cordura y la salud mental sólo pueden conseguirse mediante cambios simultáneos en la esfera de la organización industrial y política, en la estructura del carácter y en las actividades culturales. La concentración de los esfuerzos en una de esas esferas, con exclusión u olvido de las otras, destruye todo cambio. En realidad, parece radicar ahí uno de los obstáculos más importantes para el progreso de la humanidad. El Cristianismo predicó la renovación espiritual, olvidando los cambios del orden social sin los cuales la renovación espiritual no puede ser efectiva para la mayoría de las gentes. La época de la Ilustración postuló como normas supremas la independencia de juicio y de la razón; predicó la igualdad política sin ver que esa igualdad no podía llevar a la fraternidad entre los hombres si no iba acompañada de un cambio fundamental en la organización económico-social. El socialismo, y en particular el marxismo, insistió en la necesidad de cambios sociales y económicos, y olvidó la necesidad del cambio interior de los seres humanos, sin el cual los cambios económicos no pueden llevar nunca a la "sociedad buena". Cada uno de esos grandes movimientos reformadores de los dos mil años últimos ha atendido a un sector de la vida con exclusión de los demás; la reforma y la renovación que proponían eran radicales; pero

los resultados fueron un fracaso casi total. La predicación del Evangelio condujo al establecimiento de la Iglesia Católica; las enseñanzas de los racionalistas del siglo XVIII, a Robespierre y Napoleón; las doctrinas de Marx, a Stalin. Difícilmente podían ser otros los resultados. El hombre es una unidad, su pensamiento, su sentimiento y su modo de vivir están inseparablemente relacionados. No puede tener libertad de pensamiento si no tiene libertad emocional; y no puede tener libertad emocional si en su modo de vivir es un ser dependiente y sin libertad en sus relaciones económicas y sociales. Tratar de avanzar radicalmente en un sector con exclusión de los demás inevitablemente tiene que llevar al resultado a que llevó, a saber, a que las demandas radicales en una esfera sean alcanzadas sólo por unos pocos individuos, mientras que para la mayoría se convierten en fórmulas y ritos que sirven para ocultar el hecho de que nada ha cambiado en las otras esferas. Indudablemente, un solo paso de progreso integral en todas las esferas de la vida tendrá mayor alcance y resultados más duraderos para el progreso de la especie humana que cien pasos - aun para el corto tiempo vivido- en una sola esfera aislada. Varios miles de años de fracaso del "progreso aislado" debieran constituir una lección convincente.

Estrechamente relacionado con este problema está el del *radicalismo* y la *reforma*, que parece constituir la línea divisoria entre varias soluciones políticas. Pero un análisis más detenido hará ver que esa diferenciación, tal como se la concibe usualmente, es engañosa. Hay reforma y reforma; la reforma puede ser radical, es decir, ir a las raíces, o puede ser superficial, tratando de evitar los síntomas sin tocar las causas. La reforma que no es radical en este sentido no alcanza nunca sus fines, y en definitiva se vuelve en dirección opuesta. Por el otro lado, el llamado "radicalismo", que cree que podemos resolver los problemas por la fuerza, cuando lo que se necesita es observación, paciencia y actividad ininterrumpida, es tan irreal y ficticio como la reforma. Habando en términos históricos, las dos cosas llevan con frecuencia al mismo resultado. La revolución de los bolcheviques llevó al stalinismo, y la reforma del ala izquierda de los socialdemócratas alemanes condujo a Hitler. El verdadero criterio para la reforma no es su ritmo, sino su realismo, su verdadero "radicalismo"; la cuestión está en si va a las raíces e intenta modificar las causas, o si se queda en la superficie e intenta sólo tratar los síntomas.

Si este capítulo va a estudiar los caminos hacia la salud, es decir, los métodos de curación, mejor haremos en detenemos aquí un momento y e preguntarnos qué sabemos sobre la naturaleza de la curación en casos de enfermedades mentales individuales. El tratamiento en patología social debe seguir el mismo principio, ya que es la patología de muchísimos seres humanos, y no la de una entidad fuera y aparte de los individuos.

Las condiciones del tratamiento en patología individual son, principalmente, las siguientes:

**1)** Debe haber ocurrido algo contrario al funcionamiento correcto de la psique. En la teoría de Freud, esto significa que la libido no se ha desarrollado normalmente y que, en consecuencia, se han presentado síntomas. En la estructura o cuadro de referencia del psicoanálisis humanista, las causas del estado patológico residen en no haberse desarrollado una orientación productiva, falta que tiene por resultado el desarrollo de pasiones irracionales, en especial de tendencias incestuosas, destructoras y explotadoras. El *hecho* de sufrir, ya sea consciente o inconsciente, resultante de la ausencia de un desarrollo normal, produce una *tendencia dinámica a vencer el sufrimiento*, es decir, *a cambiar en dirección a la salud*. Esta tendencia hacia la salud en nuestro organismo físico y mental es la base de todo tratamiento de la enfermedad y está ausente sólo en los casos patológicos más graves.

**2)** El primer paso necesario para permitir que opere esta tendencia hacia la salud es *tener conciencia* del sufrimiento y de lo, que está separado y disociado de nuestra personalidad consciente. En la doctrina de Freud, la represión afecta principalmente a los impulsos *sexuales*. En nuestro cuadro de referencia, afecta a las pasiones irracionales reprimidas, a los sentimientos reprimidos de inutilidad y aislamiento y al anhelo de amor de productividad, que también es reprimido.

**3)** La creciente autoconsciencia sólo lleva a ser plenamente efectiva si se da un nuevo paso, el de cambiar un modo de vivir erigido sobre la base de la estructura neurótica y que la reproduce constantemente. Por ejemplo, un paciente cuyo carácter neurótico le hace desear someterse a las autoridades paternas, por lo general organiza una vida en que ha elegido imágenes paternas dominantes o sádicas como amos, maestros, etc. Se cura únicamente si cambia su situación vital realista de tal suerte, que no reproduzca constantemente las

tendencias a la sumisión de que desea, librarse. Además, debe cambiar su sistema de valores, normas e ideales, de modo que impulsen y no bloqueen su tendencia hacia la salud y la madurez.

Las mismas condiciones -*conflicto* con las exigencias de la naturaleza humana y sufrimiento consiguiente, *consciencia* de lo disociado, y *cambio* de la situación realista y de valores y normas- son igualmente necesarias para el tratamiento de la patología *social*.

Fue propósito del capítulo precedente de este libro mostrar el conflicto entre las necesidades humanas y nuestra estructura social, y estimular la consciencia de nuestros conflictos y de lo que está disociado. La finalidad de este capítulo es estudiar las diversas posibilidades de cambios prácticos de nuestra organización económica, política y cultural.

Pero antes de que empecemos a estudiar las cuestiones prácticas, examinemos una vez más lo que, a base de las premisas expuestas al principio de este libro, constituye el equilibrio mental y que tipo de cultura puede suponerse que conduzca a la salud mental.

La persona mentalmente sana es la persona productiva y no enajenada; la persona que se relaciona amorosamente con el mundo y que emplea su razón para captar la realidad objetivamente; que se siente a sí misma como una entidad individual única, y al mismo tiempo se siente identificada con su prójimo; que no está sometida a una autoridad irracional y acepta de buena voluntad la autoridad racional de la conciencia y la razón; que está en proceso de nacer mientras vive, y considera el regalo de la vida como la oportunidad más preciosa que se le ofrece.

Recordemos asimismo que esas metas de la salud mental no son ideales que haya que imponer a la persona, o que el hombre pueda alcanzar únicamente si vence a su "naturaleza" y sacrifica su "egoísmo innato". Por el contrario, la tendencia hacia la salud mental, hacia la felicidad, la armonía, el amor, la productividad, es inherente a todo ser humano que no sea un idiota mental o moral de nacimiento. Si se les da oportunidad, esas tendencias se afirman por sí mismas vigorosamente, como puede verse en incontables situaciones. Son precisas muchas constelaciones y circunstancias poderosas para pervertir y sofocar esa tendencia innata a la salud mental; y es cierto que, a lo largo de casi toda la historia conocida, ha causado esa perversión el uso del hombre por el hombre. Creer que dicha perversión es inherente al hombre, es como arrojar semillas en el suelo del desierto y pretender que no estaban destinadas a germinar.

¿Qué sociedad corresponde a esa meta de salud mental, y cuál debe ser la estructura de una sociedad mentalmente sana? Ante todo, una sociedad en que ningún hombre sea un medio para los fines de otro, sino que sea siempre y sin excepción un fin en sí mismo; por consiguiente, una sociedad en que nadie es usado, ni se usa a sí mismo, para fines que no sean los del despliegue de sus propias capacidades humanas, en que el hombre es el centro y están subordinadas a su desarrollo todas las actividades económicas y políticas. Una sociedad sana es aquella en que cualidades como la avaricia, el espíritu explotador, el ansia de poseer y el narcisismo no encuentran oportunidad de ser usadas para obtener mayores ganancias materiales o para reforzar el prestigio personal; donde el obrar de acuerdo con la propia conciencia se considera cualidad fundamental y necesaria, y donde el oportunismo y la falta de principios se consideran antisociales; donde el individuo se interesa por las cuestiones sociales en tal grado, que se convierten en cuestiones personales, en que la relación con su prójimo no está separada de su relación en la esfera privada. Una sociedad mentalmente sana es, además, aquella que permite al hombre operar dentro de dimensiones manejables y observables y ser participante activo y responsable en la vida de la sociedad, así como dueño de su propia vida. Es aquella que fomenta la solidaridad humana y que no sólo permite, sino que estimula, a sus individuos a tratarse con amor; una sociedad sana estimula la actividad productiva de todo el mundo en su trabajo, fomenta el desarrollo de la razón, y permite al hombre dar expresión a sus necesidades internas en el arte y los ritos colectivos.

## **LA TRANSFORMACIÓN ECONÓMICA**

### **A. EL SOCIALISMO COMO PROBLEMA**

En, el capítulo anterior hemos estudiado tres soluciones al problema actual de la locura: la del totalitarismo, la del supercapitalismo y la del socialismo. La solución totalitaria, ya sea de tipo fascista o stalinista, no puede, evidentemente, conducir más que a un desequilibrio y una deshumanización mayores; la solución del supercapitalismo no hace más que ahondar el estado patológico inherente al capitalismo; aumenta la enajenación del hombre y su automatización, y completa el proceso de convertirle en un *servidor* del ídolo de la producción. La única solución constructiva es, la del socialismo, que tiende a una reorganización fundamental de nuestro régimen económico y social en el sentido de libertar al hombre de ser usado como medio para fines ajenos a él, de crear un orden social en que la solidaridad humana, la razón y la productividad son fomentadas y no trabadas. Pero es indudable que las consecuencias del socialismo, donde hasta ahora se le ha practicado, han sido por lo menos desilusionadoras. ¿Cuáles son las razones de ese fracaso? ¿Cuáles son los objetivos y las metas de la reconstrucción social y económica que pueden evitar ese fracaso y conducirnos a una sociedad sana?

Según el socialismo marxista, una sociedad socialista debe organizarse sobre dos premisas: la socialización de los medios de producción y distribución, y una economía centralizada y planificada. Marx y los primeros socialistas no dudaban que, si se alcanzaban esas dos metas, se seguirían automáticamente la emancipación de la enajenación para todos los hombres y una sociedad sin clases, de fraternidad y de justicia. Todo lo que se necesitaba para la transformación humana era, según pensaban, que la clase obrera tomara el poder político, ya por la fuerza o por los votos, socializara la industria y estableciera una economía planificada. La cuestión de si sus supuestos eran exactos no es ya una cuestión académica: Rusia ha hecho lo que los socialistas marxistas creían que era necesario hacer en la esfera económica. Si el régimen ruso demostró que, económicamente, una economía socializada y planificada puede funcionar eficazmente, también demostró que eso no es, de ningún modo, condición suficiente para crear una sociedad libre, fraternal y no enajenada. Por el contrario, demostró que la planificación centralizada puede hasta crear un grado de regimentación y autoritarismo mayor que el que pueda encontrarse en el capitalismo o en el fascismo. Pero el hecho de que se haya establecido en Rusia una economía socializada y planificada no significa que el régimen ruso sea la realización del socialismo tal como lo entendían Marx y Engels. Lo que significa es que Marx y Engels estaban equivocados al pensar que un cambio legal de la propiedad y, una economía planificada bastaban para producir los cambios sociales y humanos que deseaban.

Si bien la socialización de los medios de producción combinada con una economía planificada eran las principales demandas del socialismo marxista, había otras que no fueron, en absoluto, realizadas en Rusia. Marx no postulaba la igualdad total de ingresos, pero pensaba en una marcada reducción de la desigualdad que existe en el capitalismo. La realidad es que la desigualdad de ingresos es mucho mayor en Rusia que en los Estados Unidos o Inglaterra. Otra idea marxista era que el socialismo llevaría o al debilitamiento del estado y a la desaparición gradual de las clases sociales. La realidad es que el poder del estado y la diferencia entre las clases sociales son más grandes en Rusia, que en cualquier país capitalista. Finalmente, el meollo de la concepción socialista de Marx era la idea de que el hombre y sus potencias emocionales e intelectuales eran la finalidad y la meta de la cultura, que las cosas (capital) deben servir a la vida (el trabajo) y que la vida no debe subordinarse a las cosas muertas. El desprecio que hacía el individuo y sus cualidades humanas es también mayor en Rusia que en cualquier país capitalista.

Pero no fue Rusia el único país que intentó llevar a la práctica los conceptos -económicos del socialismo marxista. Hubo otro país que lo, hizo, que es Inglaterra. Por notable paradoja, el Partido Laborista, que no se basa en la teoría marxista, siguió, en sus medidas prácticas, exactamente el camino del marxismo, según el cual la realización, del socialismo se basa en la socialización de la industria. La diferencia con Rusia es bastante clara. El Partido Laborista inglés confió siempre en medios pacíficos para la realización de sus objetivos; su política no se basa en la fórmula del "todo o nada", hizo posible socializar la medicina, la banca, la industria siderúrgica, la minería, los ferrocarriles y la industria química, sin nacionalizar el resto de la industria inglesa. Pero si bien establecía una economía en que se mezclaban elementos socialistas con elementos capitalistas, no obstante, el medio principal para llegar al socialismo fue la socialización de los medios de producción.

Pero el experimento inglés, aunque menos radical en sus fracasos, también resultó desalentador. Por una parte, creó una buena cantidad de regimentación y burocratización que no lo hizo simpático a nadie interesado en el progreso de la libertad y la independencia humanas. Por otra parte, no realizó ninguna de las expectativas fundamentales del socialismo. Se vio claramente que para un obrero minero o metalúrgico inglés no había diferencia entre que los propietarios de la industria fuesen unos pocos miles, o hasta unos centenares de miles de individuos, como sucede en una compañía por acciones, o el estado. Sus salarios, sus derechos, y, cosa aún más importante, sus condiciones de trabajo, su papel en el proceso del trabajo, siguieron siendo esencialmente los mismos. Son pocas las ventajas logradas con la nacionalización que el obrero no hubiera podido conseguir mediante sus sindicatos en una economía puramente capitalista. Por lo demás, aunque las medidas del gobierno laborista no realizaron la principal finalidad del socialismo, sería ceguera desconocer el hecho de que el socialismo inglés ha producido cambios de la mayor importancia favorables a la vida del pueblo británico. Uno de ellos es la ampliación al campo de la salud del sistema de seguros sociales. Que nadie en la Gran Bretaña tema a la enfermedad como una catástrofe que puede deshacer su vida por completo (sin hablar de la posibilidad de perderla por falta de adecuada asistencia médica), puede parecerle poco a un individuo de la clase media o de la clase alta de los Estados Unidos, que no encuentra dificultad para pagar la cuenta del médico y la hospitalización; pero, en realidad, es una mejora fundamental que puede compararse con el progreso que representó la implantación de la enseñanza pública. Además, también es cierto que la nacionalización de la industria, aun en la medida limitada en que se hizo en Inglaterra (1/5 aproximadamente de toda la industria), permitió al estado regular hasta cierto punto la economía total, regulación que aprovechó a toda la economía británica.

Pero, con todo respeto y consideración para las realizaciones del gobierno laborista, sus medidas no llevaron a la implantación del socialismo, si tomamos a éste en un sentido humano y no puramente económico. Y si alguien arguyera que el Partido Laborista no había hecho más que iniciar la realización de su programa, y que habría implantado el socialismo si hubiera estado en el poder tiempo bastante para terminar su obra, el argumento no es muy convincente. Aun imaginándonos la socialización de toda la industria pesada inglesa, puede uno ver una mayor seguridad, mayor prosperidad, y no tiene por qué temer que la nueva burocracia fuese más peligrosa para la libertad que la burocracia de la General Motors o de la General Electric; mas, a pesar de cuanto pudiera decirse sobre sus ventajas, esa socialización y planificación no serían el socialismo, si entendemos por socialismo una forma nueva de vida, una sociedad de solidaridad y confianza, en que el individuo se ha encontrado a sí mismo se ha, libertado de la enajenación inherente al régimen capitalista.

Las consecuencias terroríficas del comunismo soviético, por una parte, y los desilusionadores resultados del socialismo del Partido Laborista, por otra, han llevado a muchos socialistas demócratas a un estado de resignación y desesperanza. Algunos siguen creyendo, aún en el socialismo, pero más por orgullo u obstinación que por convicción verdadera. Otros, ocupados en tareas mayores o menores dentro de uno de los partidos socialistas, no reflexionan demasiado y se sienten satisfechos con las actividades prácticas, que tienen entre sus manos y otros aún, que han perdido la fe en una renovación de la sociedad, consideran su tarea principal dirigir la cruzada contra el comunismo ruso; y mientras reiteran las acusaciones contra el comunismo, bien conocidas y aceptadas por todo el que no sea stalinista, se abstienen de toda crítica radical del capitalismo y de toda propuesta nueva para la actuación del socialismo democrático. Dan la impresión de que todo marchará bien en el mundo sólo con que se le preservara de la amenaza comunista. Proceden como amantes desengañados que han, perdido por completo la fe en el amor.

Como expresión sintomática del -desaliento general entre los socialistas demócratas, cito las palabras siguientes de un artículo de R. H. S. Crossman, uno de los líderes más inteligentes y activos del ala izquierda del Partido Laborista: "Como vivimos en una época no de progreso constante hacia un capitalismo de bienestar universal -dice Crossman-, sino de revolución universal, es insensato suponer que la tarea del socialista consiste en asistir al mejoramiento gradual de la suerte material de la especie humana y a la ampliación gradual del área de la libertad humana. Las fuerzas de la historia presionan todas hacia el totalitarismo en el bloque ruso, debido a la política deliberada del Kremlin; en el mundo libre, debido al crecimiento de la sociedad directorial y administrativa, a los efectos del rearme total y a la represión de las aspiraciones de las colonias. La tarea del socialismo no es ni acelerar esa revolución política ni oponerse a ella (lo que sería tan inútil como la oposición a la Revolución Industrial hace cien

años), sino civilizarla." (R. H. S. Crossman, *New Fabian Essays*. Turnstile Press. Londres, 1953, P-31)

Me parece que el pesimismo de Crossman conduce a dos errores. Uno es suponer que pueda "civilizarse" el totalitarismo directorial o stalinista. Si por civilizado se entiende un régimen menos cruel que el de la dictadura stalinista, quizás tenga razón Crossman. Pero la versión del *Mundo feliz*, que descansa por completo sobre la sugestión y el condicionamiento, es tan inhumana y tan insana como la versión que da Orwell de 1984. Ni una, ni otra versión de una sociedad completamente enajenada puede ser humanizada. El otro error consiste en el pesimismo de Crossman en sí mismo. El socialismo, en sus auténticas aspiraciones humanas y morales, es aún la poderosa finalidad de muchos millones de hombres en todo el mundo, y las condiciones objetivas para el socialismo democrático humanista se dan más hoy que en el siglo XXI. Las razones de este supuesto están implícitas en el siguiente intento de esbozar algunas de las proposiciones para una transformación socialista de las esferas económica, política y cultural. Antes de seguir adelante, me gustaría dejar asentado, aunque apenas si es necesario, que mis proposiciones ni son nuevas ni pretenden ser exhaustivas, ni necesariamente correctas en todos sus detalles. Se formulan en la creencia de que es dejar ya el estudio general de los principios para atender a los problemas prácticos que plantea la realización de esos principios. Mucho antes de haberse implantado la democracia política, los pensadores del siglo XVIII estudiaron planes de principios constitucionales destinados a demostrar que era posible -y cómo- la organización democrática del estado. El problema en el siglo XX es estudiar los modos y medios de pertrechar a la democracia política y transformarla en una sociedad verdaderamente humana. Las objeciones que suelen hacerse se basan en gran parte en el pesimismo y en la falta profunda de fe. Se pretende que los avances de la sociedad directorial y administrativa, y la manipulación del hombre que ella implica, no pueden contenerse a menos que volvamos al torno de hilar, porque la industria moderna necesita directores y autómatas. Otras objeciones se deben a la falta de imaginación; y otras más, al miedo hondamente enraizado de no recibir órdenes y de sentirse plenamente libre para vivir. Pero es absolutamente indudable que los problemas de la transformación social no son tan difíciles de resolver -ni teórica ni prácticamente- como los problemas técnicos que han resuelto nuestros químicos y nuestros físicos. Y tampoco puede dudarse que necesitamos un renacimiento humano más que los aeroplanos y la televisión. Una sola fracción de la razón, y del sentido práctico empleados en las ciencias naturales, aplicada a los problemas humanos, permitiría proseguir la tarea de que se mostraron tan orgullosos nuestros antepasados del siglo XVIII.

## **B. EL PRINCIPIO DEL SOCIALISMO COMUNITARIO**

La importancia concedida por el marxismo a la socialización de los medios de producción se debió a la influencia del capitalismo del siglo XIX. Los derechos de posesión y de propiedad eran las categorías centrales de la economía capitalista, y Marx permaneció dentro de esa estructura de referencia cuando definió el socialismo como la inversión del régimen capitalista de propiedad, al pedir "la expropiación de los expropiadores". Aquí, como en su orientación hacia los factores políticos y no hacia los factores sociales, Marx y Engels fueron influidos por el espíritu burgués más que otras escuelas de ideología socialista, a las que interesaba la función del trabajador en el proceso del trabajo, sus relaciones sociales con los otros en la fábrica, y los efectos del método de trabajo sobre el carácter del trabajador.

El fracaso como quizás también la popularidad del socialismo marxista radica precisamente en esa sobrestimación burguesa del derecho de propiedad y de los factores puramente económicos. Pero otras escuelas socialistas han sido mucho más conscientes de las fallas del marxismo y han formulado los objetivos del socialismo de manera mucho más adecuada. Los owenistas, los sindicalistas, los anarquistas y los socialistas gremiales estaban de acuerdo en su principal interés, que era la situación social y humana del trabajador en su trabajo y el tipo de sus relaciones con los compañeros de trabajo. (Por "trabajador" entiendo aquí, y en las páginas que siguen, a todo el que vive de su propio trabajo, sin ingresos adicionales procedentes del empleo de otros hombres). El objetivo de todas esas formas diversas de socialismo, que llamamos "socialismo comunitario", era una organización industrial en que *todas las personas que trabajan serían participantes activos y responsables, en que el trabajo*

sería atractivo y tendría un sentido, en que el capital no emplearía trabajo, sino que el trabajo emplearía capital. Daban importancia a la organización del trabajo y a las relaciones sociales entre los hombres, no primordialmente a la cuestión de la propiedad. Como haré ver más adelante, se advierte un notable regreso a esta actitud entre socialistas de todo el mundo que hace unos decenios creían que la forma pura de la doctrina marxista era la solución de todos los problemas. Para dar al lector una idea general de los principios de este tipo de ideología socialista comunitaria, que, a pesar de considerables diferencias, es común a los sindicalistas, los anarquistas y los socialistas gremiales, y también cada vez más a los socialistas marxistas, citaré los siguientes párrafos de Cole, quien dice:

"Fundamentalmente, la vieja insistencia en la libertad es acertada; fue dejada a un lado porque para ella la libertad consistía sólo en la autonomía política. El nuevo concepto de libertad debe ser más amplio. Debe abarcar la idea del hombre no sólo como ciudadano de un estado libre, sino como socio de una comunidad industrial. Al poner todo su empeño en el lado puramente material de la vida, el reformador burocrático ha llegado a creer en una sociedad formada por máquinas bien alimentadas, bien alojadas y bien vestidas, que trabajan para una máquina mayor: el estado. El individualista ha brindado a los hombres la alternativa entre la muerte por hambre y la esclavitud, so capa de libertad de acción. La verdadera libertad, que es la meta del socialismo nuevo, garantizará la libertad de acción y la inmunidad contra la presión económica al tratar al hombre como un ser humano, y no como un problema o como un dios.

"La libertad política por sí misma, en realidad, siempre es ilusoria. Un hombre que vive en sujeción económica seis días, si no siete, de cada semana, no es libre simplemente por hacer una cruz en una candidatura electoral cada cinco años. Si la libertad ha de significar algo para el hombre corriente, debe abarcar la libertad industrial. Mientras los hombres que trabajan no se sientan miembros de una comunidad autónoma de trabajadores, serán esencialmente serviles, sea cualquiera el régimen político en que vivan. No basta con eliminar la degradante relación en que están los esclavos asalariados con un patrono individual. También el socialismo de estado mantiene al trabajador sometido a una tiranía no menos irritante por ser impersonal. El autogobierno en la industria no es meramente un suplemento de la libertad política, sino su precursor.

"El hombre en todas partes está encadenado, y no se romperán sus cadenas hasta que no sienta que es degradante estar hipotecado ya sea a un individuo o al estado. La enfermedad de la civilización no es tanto la pobreza material de los demás como el debilitamiento del espíritu de libertad y de confianza en sí mismo. La revolución que cambiará al mundo brotará, no de la benevolencia que produce la "reforma", sino de la voluntad de ser libre. Los hombres obrarán conjuntamente con la plena conciencia de su dependencia mutua; pero obrarán para sí mismos. No se les concederá la libertad desde arriba, la conquistarán por sí mismos.

"Los socialistas, pues, deben atraerse a los trabajadores no preguntando: '¿No es desagradable ser pobres, y no. ayudareis a elevar a los pobres?', sino diciendo: 'La pobreza no es sino la, señal de la esclavitud del hombre: para evitarla, *tenéis* que dejar de trabajar para otros y creer en vosotros mismos.' Existirá esclavitud asalariada mientras haya un hombre o una institución que sea amo de hombres; acabará cuando los trabajadores aprendan a poner la libertad por encima de la comodidad. El hombre corriente se hará socialista no para conseguir, 'un nivel mínimo de vida civilizada', sino porque se sentirá avergonzado de la esclavitud que los ciega a él y a sus compañeros, y porque se decidirá a poner fin a un sistema industrial que los hace esclavos. (G. D. 11. Cole Y W. Mellor, *Th, Meaning, of Industrial Freedom*. Ceo. Allen and Unwin, Ltd., Londres, 1918, PP- 3-4)

"Ante todo, pues, ¿cuál es el, carácter del ideal hacia el cual deben tender los trabajadores? ¿Qué quiere decir ese 'control de la industria' que deben exigir los trabajadores? Puede resumirse en dos palabras: *intervención directa*. La tarea de dirigir realmente los negocios debe confiarse a los obreros que trabajan en ellos. A ellos debe corresponder el ordenar la producción, la distribución y el cambio. Tienen que conquistar el autogobierno industrial, con derecho a elegir a sus propios jefes; deben conocer y dirigir todo el complicado mecanismo de la industria y el comercio; deben convertirse en agentes de la comunidad en la esfera económica."

### C. OBJECIONES SOCIOPSICOLÓGICAS

Antes de examinar las sugerencias prácticas para la realización del socialismo comunitario en una sociedad industrial, conviene que examinemos algunas de las principales objeciones a esas posibilidades. El primer tipo de objeciones se funda en la idea de la naturaleza del trabajo industrial, y las otras sobre la naturaleza del hombre y las motivaciones psicológicas del trabajo.

Precisamente en relación con todo cambio en la situación misma del trabajo, formulan las objeciones más radicales contra el socialismo comunitario muchos observadores reflexivos y bien intencionados. El trabajo industrial moderno -dice su argumentación- es, por su misma naturaleza, mecánico, carente de interés enajenado. Se basa en un grado extremo de división del trabajo y no puede nunca ocupar todo el interés y la atención del hombre. Todas las ideas encaminadas a hacer de nuevo interesante el trabajo y a darle un sentido son sueños realmente románticos, y si se les siguiera con más consecuencia y realismo lógicamente tendrían por consecuencia pedir el abandono de nuestro sistema de producción industrial y la vuelta al modo preindustrial de producción artesanal. Por el contrario -prosigue dicha argumentación-, la finalidad debe consistir en hacer el trabajo *más* falto de sentido y mecanizarlo *más*. Hemos visto una gran reducción de la jornada de trabajo en los cien años últimos, y no es ninguna expectativa fantástica una jornada de cuatro o hasta de dos horas en lo futuro. Estamos presenciando ahora mismo un cambio radical en los métodos de trabajo. El proceso del trabajo se 'divide en tantos pequeños componentes, que la tarea de cada obrero se automatiza y no exige su atención activa; así, puede permitirse fantasear y soñar despierto.. Además, usamos máquinas cada vez más automáticas, que trabajan con sus propios "cerebros" en fábricas limpias, bien iluminadas y saludables, y el trabajador no tiene que hacer más que observar algún instrumento mover una palanca de vez en cuando. Realmente, dicen los partidarios de este punto de vista, *lo que esperamos es la automatización total del trabajo: el hombre trabajará unas pocas horas, el trabajo no será incómodo ni exigirá mucha atención, sino que más bien será una rutina inconsciente, como la de cepillarse los dientes, y el centro de gravedad pasará a las horas de asueto en la vida de todos los individuos.*

El argumento parece convincente, y ¿quién puede decir que la fábrica totalmente automatizada y la desaparición de todo trabajo sucio e incómodo no sean las metas a las que se va aproximando nuestra evolución industrial? Pero hay algunas consideraciones que impiden que hagamos de la automatización del trabajo nuestra principal esperanza para tener una sociedad mentalmente sana.

En primer lugar, es por lo menos dudoso que la mecanización del trabajo tenga las consecuencias que se suponen en la argumentación citada. Hay muchas cosas que indican lo contrario. Así por ejemplo, un estudio reciente y muy concienzudo entre los obreros de la industria del automóvil demuestra que les desagradaba el trabajo en la medida en que encarna las características de la producción en masa, tales como la monotonía y el ritmo mecánico, u otras parecidas. Aunque a una gran mayoría -le gustaba el trabajo por razones económicas (147 contra 7), a una mayoría todavía mayor (96 contra 1) le disgustaba por razón del contenido inmediato de la tarea. La misma reacción se manifestaba también en la conducta de los obreros. "Los trabajadores cuyas tareas tienen una puntuación más alta como 'producción en masa' -es decir, que presentan las características de la producción en masa en una forma extrema- faltan al trabajo con más frecuencia que los trabajadores cuyas tareas tienen una puntuación más baja como producción en masa. Dejan el trabajo más obreros cuyas tareas tienen una puntuación más alta como producción en masa, que obreros cuyas tareas tienen una puntuación más baja en ese sentido. También hay que preguntarse si la libertad para fantasear y soñar despierto que proporciona el trabajo mecanizado es un factor tan positivo y saludable como suponen la mayor parte de los psicólogos de la industria. En realidad, el sonar despierto es un síntoma de falta de relación con la realidad. No conforta ni descansa, es esencialmente una huida con todas las consecuencias negativas que acompañan a toda huida. Lo que los psicólogos de la industria describen con tan brillantes colores es en esencia la misma falta de concentración tan característica del hombre moderno en general. Uno hace tres cosas a la vez porque no hace ninguna de un modo concentrado. Es un gran error creer que es confortable hacer algo sin concentrarse en ello. Por el contrario, toda actividad concentrada, va sea trabajo, juego o descanso (el descanso también es una actividad), es vigorizante, y toda actividad no concentrada es fatigosa. Todo el mundo puede comprobar la verdad de esta afirmación sólo con observarse un poco a sí mismo.

Pero, aparte de todo eso, todavía pasarán muchas generaciones antes de que se alcance ese grado de automatización y de reducción de la jornada de trabajo, especialmente si pensamos no sólo en Europa y los Estados Unidos, sino también en Asia y África, que apenas si han iniciado su revolución industrial. ¿Va el hombre a seguir gastando, durante unos centenares de años todavía, casi todas sus energías en un trabajo sin sentido, esperando el tiempo en que el trabajo apenas si exigirá algún gasto de energía? ¿Qué será de él, entretanto? ¿No será cada vez más enajenado, y esto tanto en sus horas de asueto como en sus horas de trabajo? ¿No es la esperanza de un trabajo sin esfuerzo un sueño basado en la fantasía de la pereza y en la capacidad para oprimir un botón, fantasía más bien insana, sin más? ¿No es el trabajo una parte tan fundamental de la existencia humana, que nunca podrá reducirse, ni, se, reducirá, a una insignificancia casi total? ¿No es el modo de trabajar en sí mismo un elemento esencial en la formación del carácter de una persona? ¿No llevará el trabajo totalmente automatizado a una vida totalmente automatizada?

Aunque todas esas preguntas son otras tantas dudas relativas a la idealización del trabajo totalmente automatizado, debemos tratar ahora de las opiniones que niegan la posibilidad de que el trabajo pueda ser atrayente y tener un sentido, y en consecuencia, que verdaderamente pueda humanizarse. La argumentación es la siguiente: el trabajo en la fábrica moderna no produce, por su misma naturaleza, interés ni satisfacción; además, hay trabajos que no pueden dejar de hacerse y que son positivamente desagradables o repelentes. La participación activa del obrero en la dirección es incompatible con las exigencias de la industria moderna y nos llevaría al caos. Para actuar apropiadamente en este régimen, el hombre tiene que obedecer, que adaptarse a una organización sometida a una rutina. El hombre es holgazán por naturaleza y nada propicio a asumir obligaciones; por lo tanto, hay que condicionarlo para que trabaje sin, rozamientos y sin demasiada iniciativa ni espontaneidad.

Para tratar de estos argumentos convenientemente, hemos de permitirnos algunas especulaciones sobre el problema de la *indolencia* y el de las diversas *motivaciones del trabajo*.

Es sorprendente que psicólogos y profanos puedan sustentar aún la opinión de la indolencia natural del hombre, cuando tantos hechos observables la contradicen. *La indolencia, lejos de ser normal, es un síntoma de desarreglo mental.* En realidad, una de las formas peores de sufrimiento mental es el tedio, el no saber uno qué hacer de sí mismo, ni de su vida. Aunque no recibiera remuneración monetaria o de otra clase, el hombre estaría ansioso de emplear su energía en algo que tuviera sentido para él, porque no podría resistir el tedio que produce la inactividad.

Observemos a los niños: nunca están ociosos; con el estímulo más ligero, o aun sin él, siempre están ocupados en jugar, en hacer preguntas, en imaginar cuentos, sin otro incentivo que el placer de la actividad por sí misma. En el campo de la psicopatología vemos que la persona que no tiene interés en hacer nada está gravemente enferma y anda lejos de presentar el estado normal de la naturaleza humana. Hay información muy numerosa sobre los trabajadores en tiempos de paro forzoso, que sufren tanto o más por el obligado "descanso" como por las privaciones materiales. No son menos los informes que demuestran que para muchos individuos de más de sesenta y cinco años la necesidad de dejar de trabajar les produce profunda infelicidad y en muchos casos decaimiento y enfermedades.

Sin embargo, hay buenas razones para la creencia tan generalizada en la indolencia innata del hombre. La principal radica en el hecho de que el trabajo enajenado es aburrido e insatisfactorio, que se producen una tensión y una hostilidad grandes, las cuales conducen a la aversión al trabajo que uno hace y a todo lo relacionado con él. En consecuencia, hallamos que el ideal de muchas gentes es la holganza y el "no hacer nada". Así, la gente cree que la holganza es el estado "natural" de la mente, y no el síntoma de un estado patológico, resultante del trabajo sin sentido y enajenado. Al examinar las opiniones corrientes sobre la motivación del trabajo, se hace evidente que se basan en el concepto del trabajo enajenado y que, por lo tanto, sus conclusiones no tienen aplicación al trabajo atractivo y no enajenado.

La teoría convencional y más común es que el *dinero* constituye el principal incentivo para trabajar. Esa solución puede tener dos sentidos diferentes: primero, que el miedo a morir de hambre, es el incentivo principal para trabajar; en este caso, el argumento es indudablemente cierto. Muchos tipos de trabajo no serían aceptados nunca a base del salario o de otras condiciones de trabajo, si el obrero no se hallara ante la alternativa de aceptar esas

condiciones o morir de hambre. En nuestra sociedad el trabajo desagradable y humilde no se hace voluntariamente, sino porque la necesidad de ganarse la vida obliga a muchas personas a hacerlo.

Con la mayor frecuencia esta idea del incentivo del dinero se refiere al deseo de ganar **más** dinero como motivación para esforzarse más en el trabajo. Si el hombre no fuera tentado por la esperanza de una remuneración monetaria mayor -dice este argumento-, no trabajaría, o por lo menos trabajaría sin interés.

Aún existe esta convicción en la mayoría de los industriales y en muchos líderes de sindicatos. Así, por ejemplo, cincuenta directores de fábricas contestaron del modo siguiente a la pregunta relativa a lo más importante para aumentar la productividad del trabajador:

|                                                                                                              |      |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| "Sólo el dinero, es la respuesta".....                                                                       | 44%  |
| "El dinero es con mucho la cosa principal, pero hay que dar alguna importancia a cosas menos tangibles"..... | 28%  |
| "El dinero es importante, pero más allá de cierto punto no producirá resultados".....                        | 28%  |
|                                                                                                              | 100% |

(Véase el estudio citado en el Public Opinion Index for Industry de 1947, tomado de M. S. Viteles, *Motivation and Moral in Industry*. W. W. Norton & Company Nueva York, 1953.)

En realidad, los patronos de todo el mundo son partidarios de planes basados en el incentivo del salario como el único medio de conseguir una mayor productividad del trabajador individual; ganancias mayores para los obreros y los patronos e indirectamente, menos ausentismo, una vigilancia más fácil, etc. Los informes y estudios hechos por oficinas de empresas industriales y el gobierno "en general atestiguan la eficacia de lo planes basados en el destajo para aumentar productividad y alcanzar otros objetivos". (Ibid P. 27) Parece que también los trabajadores creen que el destajo produce el mayor rendimiento por hombre. En un estudio realizado en 1949 por la Opinión Research Corporation, que abarcó a 1.021 trabajadores manuales que constituían una muestra nacional de empleados y de compañías manufactureras, el 65 por ciento dijo que el destajo aumenta la producción, y sólo el 22 por ciento contestó que la paga por horas conseguía ese efecto. Pero interrogados acerca del método de paga que *preferían*, el 65 por ciento contestó que la paga por horas, y únicamente el 29 por ciento se mostró favorable al destajo. (La proporción de la preferencia por la paga por horas fue de 74 a 20 en el caso de trabajadores por horas, pero aun tratándose de obreros que ya trabajaban a destajo, el 59 por ciento fue favorable a la paga por horas, contra el 36 por ciento, que se mostró partidario del destajo.)

Según Viteles, estos últimos datos revelan que "aunque el destajo es muy útil para aumentar la producción, por sí sólo no resuelve el problema de conseguir la cooperación de los trabajadores. En determinadas circunstancias, puede intensificar ese problema." Comparten esta opinión un número cada vez mayor de psicólogos de la industria y aun algunos industriales.

Pero el estudio de los incentivos monetarios sería incompleto si no tomáramos en cuenta el hecho de que el deseo de ganar más dinero es constantemente fomentado por la industria misma, que confía en el dinero como principal incentivo para trabajar. Mediante la publicidad, el sistema de ventas a plazos y otros muchos recursos, el ansia del individuo de comprar más cosas y más nuevas es estimulado hasta el punto de que rara vez puede tener dinero bastante para satisfacer esas "*necesidades*". Así, artificialmente estimulado por la industria, el incentivo monetario juega un papel mayor del que jugaría sin ese estímulo. Además, no es necesario decir que el incentivo monetario tiene que jugar papel importantísimo por cuanto que es *el único* incentivo, porque el proceso del trabajo es por sí mismo insatisfactorio y aburrido. Hay muchos ejemplos de casos en que la gente elige un trabajo con menor remuneración monetaria, sólo porque es más interesante por sí mismo.

Al lado del dinero, se consideran incentivos importantes para trabajar *el prestigio, la posición y el poder* que lo acompañan. No es necesario demostrar que el ansia de prestigio y de fuerza constituye hoy el incentivo más poderoso para trabajar entre las clases media y alta; en realidad, la importancia del dinero radica en gran parte en que representa prestigio, tanto por lo menos como seguridad y confort. Pero se desconoce con frecuencia el papel que la necesidad de prestigio juega también entre, los obreros, los oficinistas y los primeros grados de la burocracia industrial y comercial. La placa del mozo del coche Pullman, del cajero del banco, etc., son cosas psicológicamente importantes para su sensación de importancia, como lo son el teléfono personal y la oficina más amplia para las jerarquías superiores. Esos factores de prestigio también juegan un papel entre los trabajadores de la industrias.

Dinero, prestigio y fuerza son hoy los incentivos principales para el sector más amplio de nuestra población: el sector empleado. Pero hay otras motivaciones: la satisfacción de crearse *una existencia económicamente independiente* y la ejecución de *un trabajo bien hecho*, cosas ambas que hacen el trabajo mucho más significativo y atrayente que la motivación del dinero y de la fuerza. Pero aunque en el siglo XIX y principios del XX la independencia económica y la pericia eran satisfacciones importantes para el hombre de negocios independiente; para el artesano y para el obrero muy especializado, el papel de tales motivaciones disminuye ahora rápidamente.

En relación con el aumento de personas empleadas, en contraste con el número de personas independientes, advertirnos que a comienzos del siglo XIX las cuatro quintas partes aproximadamente de la, población ocupada trabajaba para sí misma; hacia 1870 sólo pertenecía a este grupo la tercera parte, y en 1940 esta vieja clase media comprendía sólo la quinta parte de la población ocupada.

Este paso de trabajadores independientes a trabajadores empleados conduce por sí mismo a disminuir la satisfacción en el trabajo por las razones que ya hemos expuesto. La persona empleada trabaja, más que la independiente, en una posición enajenada. Ya gane, un salario alto o un salario bajo, es un mero accesorio de la organización, y no un ser humano que hace algo para sí mismo.

Pero hay un factor que podría mitigar la enajenación del trabajo, y es la pericia que se necesita para hacerlo. Mas también aquí las cosas evolucionan en el sentido de disminuir la habilidad y, por consiguiente, en el de aumentar la enajenación.

Entre los trabajadores de oficina se necesita cierto grado de pericia, pero el factor de "una personalidad agradable", hábil para venderse a sí misma, va ganando importancia sin cesar. Entre los trabajadores industriales, el viejo tipo de obrero hábil en muchos oficios cada vez pierde más importancia, comparado con el trabajador semiespecializado. En las fábricas Ford, a fines de 1948, el número de trabajadores que podía ser preparado en menos de dos semanas era del 75 al 80 por ciento de todo el personal obrero de la casa. De una escuela profesional de ésta, que tiene cursos para aprendices, sólo salían al año trescientos graduados, la mitad de los cuales entraban en otras fábricas. En una fábrica de baterías de Chicago, entre un centenar de mecánicos considerados como muy especializados, sólo hay quince que tengan conocimientos técnicos extensos; otros cuarenta y cinco están "especializados" sólo en el uso de una determinada máquina. En una de las fábricas de la Western Electric de Chicago, la preparación media de los trabajadores requiere de tres a cuatro semanas, y hasta seis meses para las tareas más delicadas y difíciles. El personal total de 6,400 empleados se componía en 1948 de unos 1,000 trabajadores de oficina, 5,000 trabajadores industriales y sólo

400 que pudieran considerarse especializados. En otras palabras, está únicamente especializado menos del 10 por ciento de todo el personal. En una gran fábrica de dulces de Chicago, el 90 por ciento de los trabajadores sólo necesita un aprendizaje "sobre la marcha" que no requiere más de 48 horas. (Estas cifras están tomadas de G. Friedmann, loc. cit., PP. 152 SS)

Hasta una industria como la relojera suiza, que se basaba en el trabajo de hombres muy preparados y hábiles, ha experimentado cambios radicales a este respecto. Aunque hay todavía muchas fábricas que producen de acuerdo con el principio tradicional de la artesanía, las grandes fábricas de relojes establecidas en el cantón de Soleura sólo tienen un pequeño, porcentaje de obreros verdaderamente especializados. (Véase G. Friedmann, loc. cit., PP-319-20).

En resumen, la inmensa mayoría de la población trabaja en cosas que requieren poca pericia y casi sin oportunidades para desarrollar algún talento especial o para hacer algo que se distinga. Mientras los grupos directivos o profesionales tienen por lo menos un interés grande en hacer algo que sea más o menos personal, la inmensa mayoría vende su capacidad física, o una parte extraordinariamente pequeña de su capacidad intelectual, a un patrona que la emplea para tener ganancias que ella no comparte, en cosas en que no tiene interés, con el único objeto de ganarse la vida y satisfacer por alguna casualidad su anhelo de consumidor.

Disgusto, apatía, tedio, falta de alegría y de felicidad, una sensación de inutilidad y el vago sentimiento de que la vida no tiene sentido, son los resultados inevitables de esa situación. Este síndrome patológico socialmente modelado, puede no ser advertido por las gentes; se le puede ocultar con una huida frenética hacia actividades evasivas, o con el ansia de tener más dinero, fuerza, y prestigio. Mas el peso de estas últimas motivaciones es tan grande sólo porque la persona enajenada no puede dejar de buscar esas compensaciones de su vacuidad interior, no porque esos deseos sean los incentivos "naturales" o más importantes para trabajar.

¿Hay algún indicio empírico de que la mayor parte de la gente esté actualmente disgustada con su trabajo?.

Al tratar de responder a esta pregunta, tenemos que distinguir entre lo que las gentes *piensan conscientemente* y lo que *sienten inconscientemente* acerca de su satisfacción. De la experiencia psicoanalítica resulta evidente que el sentimiento de infelicidad y disgusto puede ser profundamente reprimido; una persona puede sentirse conscientemente satisfecha, y sólo los sueños, alguna enfermedad psicosomática, los insomnios y otros muchos síntomas pueden manifestar la infelicidad subyacente. La tendencia a reprimir la insatisfacción y la infelicidad es vigorosamente apoyada por la idea, tan generalizada, de que el no sentirse satisfecho significa, ser "un fracaso", un inadaptado, un incapaz, etc. (Así, por ejemplo, el número de personas que piensan conscientemente que están felizmente casados, y expresan con sinceridad esa creencia cuando responden a un cuestionario, es muchísimo mayor que el de las personas que realmente son felices en su matrimonio.)

Pero aun los mismos datos sobre la satisfacción *consciente* en el trabajo, son expresivos.

En un estudio sobre la satisfacción en el trabajo realizado en escala nacional, manifestaron estar satisfechos con su trabajo y gozar con, él el 85 % de los profesionales y los ejecutivos, el 64 % de los trabajadores de oficina el 41 % de los trabajadores de fábrica. En otro estudio encontramos cifras similares: el 86 % de los profesionales, el 74 % de los directivos, el 42 % de los empleados de comercio, el 56 % de los trabajadores especializados y el 48 % de los semiespecializados, se manifestaron satisfechos. (Véase C.W.Mille, *loc. cit.*, P. 229.)

Vemos en, esas cifras una discrepancia significativa entre los profesionales y los ejecutivos, de un lado, y los trabajadores y los oficinistas, de otro. Entre los primeros, sólo una minoría esta insatisfecha; entre los últimos, lo están *más* de la mitad. Respecto de la población total, esto significa, en términos generales, que más de la mitad de la población total empleada está conscientemente insatisfecha con su trabajo, y que no goza con él. Si atendemos a la insatisfacción inconsciente, el porcentaje sería bastante mayor. Tomando el 85 % de profesionales y directivos "satisfechos", tendríamos que ver cuántos de ellos sufren presión sanguínea alta, úlceras, insomnio, tensión nerviosa y fatiga debidos a causas psicológicas. Aunque acerca de esto no hay datos exactos, es indudable que, teniendo en cuenta esos síntomas, el número de personas verdaderamente satisfechas que disfrutan con su trabajo sería mucho menor que el que dan las cifras arriba citadas.

Por lo que respecta a los obreros y empleados de oficina, aun el porcentaje de personas *conscientemente* insatisfechas es notablemente alto, y sin duda es mucho más elevado el número de trabajadores y *oficinistas inconscientemente* insatisfechos. Así lo indican diversos estudios que revelan que las neurosis y las enfermedades psicogénicas son las principales causas de ausentismo (los cálculos sobre la presencia de síntomas neuróticos entre los obreros de fábrica señalan hasta un 50 %). La fatiga y el cambio frecuente de tarea son otros síntomas de insatisfacción y resentimiento.

El síntoma más importante desde el punto de vista económico y, en consecuencia, el mejor estudiado, es la tendencia, tan generalizada, entre los trabajadores de fábrica, a no dar lo mejor de sí en el trabajo, o la "restricción del trabajo", como se le llama con frecuencia. En una

encuesta dirigida por la Opinion Research Corporation en 1945, el 49 % de los trabajadores manuales interrogados contestó que "cuando un hombre hace una tarea en una fábrica, produce *todo lo que puede*", pero el 41 % respondió que *no hacía todo lo que podían*, sino únicamente el término medio de la producción corrientes. (M. S. Viteles, *loc. cit.*, p. 6 y) (14)

(14) Con el título de "The Decline of Economic Man", Viteles llega a esta conclusión: "En general, los estudios del tipo arriba citado constantemente vienen en apoyo de las conclusiones a que llegó Mathewson, como resultado de observaciones en fábricas y de entrevistas con representantes de la dirección, y que son las siguientes:

1. Las restricciones son una institución muy generalizada, hondamente atrincherada en los hábitos de trabajo de las clases laborante norteamericanas.

2. La dirección científica no ha sabido desarrollar el espíritu de confianza entre las partes del contrato de trabajo, que ha sido tan poderoso en crear buena voluntad entre las partes del contrato de ventas.

3. El trabajo lento y las restricciones son problemas más importantes que el trabajo hecho rápidamente y mal. Los esfuerzos de los directores para hacer trabajar de prisa a los obreros han sido anulados por el ingenio de éstos para inventar procedimientos restrictivos.

4. Los directores se han sentido tan contentos con los resultados generales de la producción por hombre-hora, que sólo han prestado atención superficial a la aportación o falta de aportación de los trabajadores al aumento de rendimiento. Los intentos para conseguir el aumento de la producción se han distinguido por sus métodos tradicionales y anticientíficos, mientras que los trabajadores se han atenido a las prácticas consagradas de autoprotección que precedieron a los estudios sobre el tiempo necesario para hacer determinada tarea, a los planes de bonificación o pagos extras, y a otros procedimientos para estimular la capacidad de producción.

Independientemente del grado en que el individuo pueda o no desear contribuir al trabajo de una jornada completa, sus experiencias reales le disuaden con frecuencia de desarrollar buenos hábitos de trabajo." (M. S. Viteles, *loc. cit.*, páginas 58-9.)

Vemos, pues, que existe mucha insatisfacción consciente, y mucha más aún inconsciente, con el tipo de trabajo que nuestra sociedad industrial ofrece a la mayor parte de sus individuos. Unos se esfuerzan por compensar su insatisfacción con una mezcla de, incentivos monetarios y de prestigio, y es indudable que esos incentivos producen un considerable ardor para el trabajo, especialmente en los escalones medios y altos de la jerarquía de los negocios. Pero una cosa es que esos incentivos hagan trabajar a la gente, y otra cosa muy diferente que el modo de trabajar conduzca a la salud mental y a la felicidad. Los estudios sobre la motivación del trabajo por lo general sólo toman en cuenta el primer problema, a saber, si este o el otro incentivo aumentan la productividad *económica* del trabajador, pero no el segundo, o sea el de su productividad *humana*. Se ignora el hecho de que hay muchos incentivos que pueden mover a una persona a hacer algo, pero que al mismo tiempo son perjudiciales para su personalidad. Un individuo puede trabajar empeñosamente por miedo, o por una sensación interior de culpabilidad; la psicopatología ofrece muchos ejemplos de móviles neuróticos que unas veces conducen a la sobreactividad y otras a la inactividad. La mayoría de nosotros suponemos que el tipo de trabajo corriente en nuestra sociedad, a saber, el trabajo enajenado, es el único tipo existente, y que, por lo tanto, es natural la aversión al trabajo, y que, en consecuencia, los únicos incentivos para trabajar son el dinero, el prestigio y la fuerza. Si usáramos un poquito nuestra imaginación, reuniríamos una buena cantidad de pruebas de nuestras propias vidas, de la observación de los niños y de muchas situaciones en que difícilmente podemos dejar de hallarnos, con alguna frecuencia, que nos convencerían de que deseamos emplear nuestra energía en algo que tenga sentido, que nos conforte, si lo hacemos, y que estamos perfectamente dispuestos a aceptar una autoridad racional si lo que hacemos tiene sentido.

Pero aun siendo, verdad eso, muchas personas objetan que esa verdad nos sirve, de muy poco. El trabajo industrial, mecanizado, no puede, por su misma naturaleza, tener sentido, no puede producir ningún placer ni satisfacción, y no hay modo de cambiar estos hechos, a menos que renunciemos a nuestras conquistas técnicas. Para responder a esta objeción y pasar a

examinar algunas ideas relativas al modo como podría tener sentido el trabajo moderno, deseo señalar dos aspectos diferentes del trabajo que importa mucho discernir para nuestro problema la diferencia existente *entre el aspecto técnico y el aspecto social del trabajo*.

#### **D. EL INTERÉS Y LA PARTICIPACIÓN COMO MOTIVACIONES**

Si examinamos separadamente el aspecto técnico y el aspecto social de la situación de trabajo, vemos que muchos tipos de trabajo serían atractivos por lo que afecta al aspecto técnico siempre que fuera satisfactorio el aspecto social; por otra parte, hay tipos de trabajo cuyo aspecto técnico puede no ser interesante por su misma naturaleza, y, sin embargo, hacerlos significativos y atractivos el aspecto social de la situación de trabajo.

Comenzando por el examen del primer caso, vemos que hay, por ejemplo, muchos individuos a quienes les gustaría sobremanera ser maquinistas ferroviarios. Pero aunque ser maquinistas ferroviarios es una de las profesiones mejor pagadas y más respetadas entre la clase obrera, no llena, sin embargo, las ambiciones de quienes aspiran a "algo mejor". Indudablemente, muchos directores de negocios hallarían mas placer en ser maquinistas ferroviarios que en su propio trabajo, si el contexto social de su tarea fuese diferente. Veamos otro ejemplo: el de un camarero de restaurante. Este trabajo sería extraordinariamente atractivo para muchas personas, siempre que su prestigio social fuera diferente. Permite constantes relaciones interpersonales, y a las personas a quienes les gusta comer bien les agrada aconsejar a otras, servir agradablemente, etc.; Muchos individuos hallarían mucho más placer en trabajar de camareros que en sentarse en su escritorio ante cifras insignificantes, sino fuera por la poca categoría social y los pequeños ingresos de aquel trabajo. A muchos otros les gustaría también el oficio de chófer, si no fuera por sus aspectos sociales y económicos negativos.

Suele decirse que hay ciertos tipos de trabajo que nadie querría hacer a no verse obligado por la necesidad económica, y se pone como ejemplo el trabajo de minero. Pero teniendo en cuenta la diversidad de las gentes y de sus fantasías conscientes e inconscientes, parece que habría un número considerable de personas para quienes trabajar bajo tierra y extraer sus riquezas tendría gran atractivo si no fuera por las desventajas sociales y financieras de ese tipo de trabajo. Difícilmente habrá un tipo de trabajo que no atraiga a ciertos tipos de personalidades, siempre que, socialmente estuviera libre de sus aspectos negativos.

Pero aun concediendo que las consideraciones precedentes sean correctas, es indudablemente cierto que gran parte del trabajo sumamente rutinizado que requiere la industria mecanizada no puede ser por sí mismo 'fuente' de placer y de satisfacción. También aquí es importante la distinción entre el aspecto técnico y el aspecto social del trabajo. Aunque el aspecto técnico puede carecer, ciertamente, de interés, la situación total de trabajo puede ofrecer gran satisfacción.

He aquí algunos ejemplos que sirven de ilustración a este punto. Comparemos un ama de casa que cuida la vivienda y hace la cocina, con una criada a quien se paga para hacer exactamente lo mismo. Tanto para el ama de casa como para la sirvienta, el trabajo es el mismo en sus aspectos técnico, y no particularmente interesante. Sin embargo, tendrá una significación totalmente diferente para las dos y les ofrecerá satisfacciones muy distintas, siempre que pensemos en una mujer felizmente relacionada con su marido y sus hijos, y en una criada corriente, que, no siente, la menor adhesión sentimental hacia su patrono. Para la primera, el trabajo no tendrá nada de penoso, pero si lo tendrá para la última, y su única razón para hacerlo es, que necesita el dinero que se le paga por ello. La causa de esta diferencia es obvia: aunque el trabajo es el mismo en sus aspectos técnicos, la situación de trabajo es absolutamente distinta. Para el ama de casa forma parte de su relación total con el marido, y los hijos, y en este punto su trabajo tiene sentido. La sirvienta, no participa en la satisfacción de este aspecto social del trabajo.

Veamos otro ejemplo: el de un indio mexicano que vende sus artículos en el mercado. El aspecto técnico del trabajo, que consiste en esperar todo el día la llegada de clientes y en responder de vez, en cuando a preguntas sobre el precio, etc., es tan tedioso y desagradable como el del trabajo de una vendedora en un almacén de "cinco y diez centavos". Hay, sin

embargo, una diferencia esencial. Para el indio mexicano la situación de mercado es de intercambio, humano rico y estimulante. Responde placenteramente a sus clientes, se interesa en hablar con ellos, y se sentiría, defraudado si vendiera toda su mercancía en las primeras horas, de la mañana y no tuviera más ocasión de gozar la satisfacción que brindan las relaciones humanas. Para la vendedora del almacén de "cinco y diez centavos" la situación es totalmente distinta. Aunque no tiene que sonreír tanto como una vendedora mejor pagada de un almacén más elegante, su enajenación respecto del cliente es exactamente la misma. No hay verdadero intercambio humano. Funciona como una pieza de la maquinaria de ventas, teme ser despedida y está ansiosa de vender todo lo más posible. La situación de trabajo, como situación social, es inhumana, vacía y privada de todo género de satisfacciones. Es cierto, desde luego, que el indio vende, sus propios productos, cosecha su propia ganancia, pero aun un pequeño comerciante independiente se aburrirá también si no transforma el aspecto social de la situación de trabajo en una situación humana.

Volviendo ahora a los estudios recientes en el campo de la psicología industrial, hallamos muchas pruebas de la importancia de la distinción entre el aspecto técnico y el aspecto social de la situación de trabajo, y también del efecto vivificador y estimulante de la participación activa y responsable del trabajador en su tarea.

Uno de los ejemplos más notables de que un trabajo técnicamente monótono puede ser interesante, si la situación de trabajo en conjunto permite un interés y una participación activos, es el experimento clásico realizado por Elton Mayo (Véase Elton Mayo, *The Human Problems of an Industrial Civilization*.. The Macmillan Company, 2ª ed., Nueva York, 1946. También *Management and the Worker*, por F. J. Roethlisberger y W. J. Dickson, Harvard University Press, Cambridge, 10ª ed., 1950) en los talleres Hawthorne que tiene en Chicago la Western Electric Company. La operación escogida fue la de ensamblar bobinas de teléfono, trabajo que se considera tarea rutinaria y suele ser ejecutado por mujeres. En una habitación separada por un tabique de la gran sala de trabajo se colocó un banco corriente de ensamblar, con el equipo, apropiado y con sitio para cinco trabajadoras; en total trabajaban en aquella habitación seis operarias, cinco en el banco y otra distribuyendo piezas a las encargadas del ensamblaje. Todas las mujeres eran trabajadoras experimentadas. Dos de ellas dejaron el trabajo dentro del primer año, y ocuparon sus puestos otras dos trabajadoras de igual pericia. En conjunto, el experimento duró cinco años, y fue dividido en varios periodos en los que se hicieron determinados cambios en las condiciones de trabajo. Sin entrar en los detalles de, dichos cambios, baste decir que se adoptaron pausas de descanso en la mañana y en la tarde, que durante esas pausas se servían refrescos y que la jornada se dividía en dos partes por media hora de descanso. A través de todos esos cambios, la producción de cada trabajadora aumentó considerablemente. Hasta aquí, todo va bien; nada más natural que suponer que el aumento de los períodos de descanso y algunas cosas para hacer que las trabajadoras "se sintieran mejor" eran las causas del aumento de su eficacia. Pero un nuevo arreglo en el duodécimo período experimental frustró esa expectativa y dio resultados sorprendentes. Durante tres meses aproximadamente se, suprimieron, de acuerdo con las trabajadoras, los períodos de descanso, los refrescos especiales y otras mejoras, y el grupo volvió a las condiciones de trabajo de comienzos del experimento. Con gran sorpresa para todo el mundo, esto no tuvo por consecuencia la *disminución* de la producción, sino que, por el contrario, la producción diaria y semanal alcanzó un nivel más alto que en cualquier momento anterior. En el período siguiente volvieron a establecerse las antiguas concesiones, con la única excepción de que las muchachas llevaban sus alimentos y la empresa siguió dando el café para la refacción de media mañana. La producción siguió subiendo más y no sólo la producción. Cosa no menos importante es el hecho de que el índice de enfermedades entre las trabajadoras del experimento bajó un 80 % en relación con el índice general, y que entre ellas se establecieron nuevas relaciones sociales amistosas.

¿Cómo explicar el sorprendente resultado de que "el aumento incesante pareciera ignorar los cambios experimentales de su desarrollo ascendente"? (E. Mayo, *loc. cit.*, p. 63) Si no fueron las pausas de descanso, el té, la menor jornada de trabajo, ¿qué fue lo que hizo que las obreras produjeran más, gozaran de mejor salud y fueran más amigas entre sí? La respuesta es obvia: aunque el aspecto *técnico* del trabajo monótono y sin interés seguía siendo el mismo, y aunque no fueron decisivas determinadas mejoras, como las pausas de descanso, el aspecto *social* de la situación total de trabajo había cambiado y había producido un cambio en la actitud de las trabajadoras. Se les informó del experimento y de las diversas fases del mismo, se escucharon, y con frecuencia se siguieron, su indicaciones, y - cosa quizás la más

importante - sabían que participaban en un experimento importante y de gran interés no sólo para ellas, sino para los trabajadores de toda la fábrica. Aunque al principio se mostraron "tímidas e inquietas, silenciosas y quizá un tanto desconfiadas sobre las intenciones de la compañía", después su actitud se señaló "por la confianza y la sinceridad". El grupo tuvo la sensación de participar en el trabajo porque sabía lo que hacía y tenía una finalidad y un propósito, y podía influir por medio de sus indicaciones en el desarrollo del experimento.

Los sorprendentes resultados del experimento de Mayo revelan que la enfermedad, la fatiga y la baja producción resultante no se deben primordialmente al monótono aspecto *técnico* del trabajo, sino a la enajenación del trabajador respecto de la situación total de trabajo en sus aspectos sociales. Así que esa enajenación decreció en cierto grado por haber participado el trabajador en algo que tenía sentido para él y en lo cual tenía voz, toda su reacción psicológica al trabajo cambió, aunque técnicamente el tipo de trabajo seguía siendo el mismo.

El experimento de Mayo en Hawthorne fue seguido de numerosos proyectos de investigación tendientes a demostrar que el aspecto social de la situación de trabajo tiene una influencia decisiva en la actitud del trabajador, aun cuando el proceso del trabajo en su aspecto técnico siga siendo el mismo. Así, por ejemplo, Wyatt y sus asociados "...proporcionaron indicios, relativos a otras características de la situación de trabajo, que afectan a la *voluntad de trabajar*. Demostraron que la variación del índice de trabajo en diferentes individuos depende del grupo predominante, o sea de la *atmósfera social*, es decir, de una influencia colectiva que constituía un fondo intangible y determinaba la naturaleza general de las reacciones a las condiciones de trabajo (Informe reseñado en el Public Opinion Index for Industry de 1947, tomado de *Motivation and Morale in Industry*, por M. S. Viteles, W. W. Norton & Company. Nueva York, 1953, P- 134). Así también, en un grupo de trabajo menos numeroso, la satisfacción subjetiva y la producción son más altas que en grupos mayores, aunque en las fábricas comparadas era casi idéntica la naturaleza del proceso del trabajo, y las condiciones materiales y los recursos para el bienestar de los obreros eran muy buenos y se parecían mucho (M. S. Viteles, *loc. cit.*, P. 138). La relación entre el tamaño y la moral del grupo fue también señalada en un estudio de Hewitt y Parfit realizando en una fábrica inglesa de tejidos. (D. Hewitt y J. Parfit sobre Working Morale an Size of Group Occupational Psychology). Aquí, el "índice de ausencias" no debidas a enfermedad resultó, muy significativamente, mayor entre los trabajadores de talleres grandes que entre los de talleres pequeños, en que trabajan pocos obreros (M. S. Viteles, *loc. cit.*, p. 139). Un estudio anterior en la industria de aeroplanos, realizado durante la segunda Guerra Mundial por Mayo y Lombard (E. Mayo y G. F. F. Lombard, "Team Work and Labour Turnover in the Aircraft Industry of Southern California", Harvard Graduate School of Business, *Business Research Series N° 32*, 1944) condujo a resultados bastante parecidos.

G. Friedmann ha subrayado de un modo especial el aspecto social de la situación de trabajo, en cuanto opuesta al aspecto puramente técnico. Como ejemplo de la diferencia existente entre esos dos aspectos, describe el "clima psicológico" que se produce con frecuencia entre los hombres que trabajan juntos en una correa de transporte. Entre el equipo de trabajo se crean vínculos e intereses personales, y la situación de trabajo en su aspecto total es mucho menos monótona de lo que le parece al extraño que sólo toma en cuenta el aspecto técnico (G. Friedmann, *loc. cit.*, Gallimard, París, 1950, p. 139. Véase también su *Machine et Humanisme*. Gallimard, París, 1946, pp. 329-30 y 390. ss).

Aunque los anteriores ejemplos de investigaciones en el campo de la psicología industrial nos revelan los resultados de un grado aún pequeño de participación activa en la estructura de la organización industrial (En la misma dirección van los experimentos sobre "ampliación de la tarea" hechos por I.B.M., cuya principal finalidad es hacer ver que el trabajador se siente más satisfecho si la extremada división del trabajo y la consiguiente falta de sentido de su trabajo se cambia por una operación que combina varias operaciones separadas hasta ahora en una sola con sentido. Además, la experiencia reseñada por Walker y Guest, que hallaron, que los trabajadores de las fábricas de automóviles preferían un método de trabajo en que por lo menos pudieran ver las piezas que habían acabado ("banca").' En un experimento hecho en una fábrica de la Harwood Manufacturing Co. los métodos democráticos y la facultad de tomar decisiones concedida a los trabajadores de un grupo experimental condujeron a un aumento de la producción del 14 % en dicho grupo. (Véase Viteles, *loc. cit.*, pp. 164 -7) Un estudio de P. French Jr. sobre los operadores de una máquina de coser registra un aumento del 18 % a consecuencia de una mayor participación de los obreros en planear el trabajo y la adopción de decisiones. (J. R. P. French, "Field Experiments", en *Experiments in Social Process*, de J. G.

Miller [dir.], The McGraw-Hill Book Co., Nueva York, 1950, PP- 83-8). El mismo principio se aplicó en Inglaterra durante la guerra, cuando los pilotos visitaban las fábricas para explicar a los obreros cómo se empleaban realmente sus productos en los combates) moderna, nos proporcionan nociones que son mucho más convincentes desde el punto de vista de las posibilidades de la transformación de nuestra organización industrial en relación con los informes sobre *el movimiento comunitario*, uno de los movimientos más significativos e interesantes que hoy tienen lugar en Europa.

Hay alrededor de unas cien Comunidades de Trabajo en Europa, principalmente en Francia, pero también en Bélgica, Suiza y Holanda. Unas son industriales y otras agrarias. Difieren entre sí en diversos aspectos; no obstante, los principios básicos son suficientemente análogos para que la descripción proporcione una imagen suficiente de los rasgos esenciales de todas. (Sigo aquí una descripción de las Coniunidades de Trabajo, hecha por Claire Huchet Bishop en *All Things Common*, Harper and Brothers, Nueva York, 1950. Considero este penetrante y meditado libro como uno de los más ilustrativos que tratan de los problemas psicológicos de la organización industrial y de las posibilidades para el futuro).

Boimondau es una fábrica de cajas de relojes. En realidad, es una de, las siete mayores fábricas de esa clase que hay en Francia. Fue fundada por Marcel Barbu. Tuvo éste que trabajar mucho a fin de ahorrar lo suficiente para, tener una fábrica de su propiedad, donde estableció un consejo de fábrica, y una tarifa de salarios aprobada por todos y que incluía la participación en las ganancias. Pero no era ese paternalismo ilustrado lo que Barbu deseaba. Después de la derrota de Francia en 1940, Barbu se propuso iniciar, de verdad la liberación, en que pensaba. Como no encontraba mecánicos en Valence, salió a la calle y habló con un barbero, con un salchichero, con un camarero, ninguno de los cuales era, prácticamente, un trabajador industrial especializado. "Los hombres tenían todos menos de treinta años. Se ofreció a enseñarles a hacer cajas de reloj, siempre que estuvieran de acuerdo en *buscar con él* una organización en que 'fuera abolida la diferencia entre patrono y obrero'. El caso era buscarla. ...El primer descubrimiento que hizo época fue que cada obrero tenía libertad para reclamar a los demás... Desde el primer momento, esta libertad completa de palabra entre ellos y con su patrono creó una alegre atmósfera de confianza.

"Pero no tardó en evidenciarse que 'el reclamarse libremente' producía discusiones y pérdida de tiempo para el trabajo, y así acordaron unánimemente dedicar un rato cada semana a una reunión informal, para allanar las diferencias y los conflictos.

"Pero como no se encaminaban precisamente a encontrar una organización económica mejor, sino un modo nuevo de vivir juntos las discusiones estaban llamadas a llevar al descubrimiento de actitudes básicas. 'Muy pronto -dice Barbu- vimos la necesidad de encontrar una base común, o lo que llamamos desde entonces nuestra ética común'.

"Sin una base ética común, no había modo de trabajar juntos ni, por lo tanto, posibilidad de hacer nada. Encontrar una base ética común no era fácil, porque las dos docenas de trabajadores entonces empleados eran muy diferentes entre sí: católicos, protestantes, materialistas, humanistas, ateos, comunistas. Examinaron todos sus propias éticas individuales, es decir, no la que se les había enseñado de memoria o la convencionalmente aceptada, sino la que, por sus propias experiencias e ideas, juzgaron necesaria.

"Descubrieron que sus éticas individuales tenían ciertos puntos comunes. Tomaron esos puntos y los convirtieron en el mínimum común sobre el que estaban de acuerdo unánimemente. No era una declaración teórica y vaga. En su prefacio declararon:

"No hay peligro de que nuestro mínimum ético común sea una convención arbitraria, porque, para establecer sus puntos, nos basamos en las experiencias de la vida. Todos nuestros principios morales han sido practicados en la vida real, en la vida diaria, en la vida de todos.

"Lo que habían redescubierto por sí mismos y paso a paso era la ética natural, el Decálogo, que expresaron a su manera en los siguientes términos:

- Amarás a tu prójimo.
- No mataras.
- No tomarás los bienes de tu prójimo.
- No mentiras.

- Cumplirás, tus promesas.
- Te ganarás el pan con el sudor de tu frente.
- Respetarás a tu prójimo, a su persona, su libertad.
- Te respetaras a ti mismo.
- Lucharás ante todo contra ti mismo, contra todos los vicios que degradan al hombre, contra todas las pasiones que lo esclavizan y son nocivas para la vida social: orgullo, avaricia, codicia, glotonería, ira, pereza.
- Mantendrás que hay bienes que valen más que la vida misma: la libertad, la dignidad humana, la verdad, la justicia.

"Los hombres se comprometieron a hacer cuanto pudieran por practicar su *mínimum ético* común en su vida diaria. Se comprometieron, a hacerlo el uno con el otro. Los que tenían una *ética privada*, más exigente se comprometieron a vivir según sus creencias, pero admitieron que no tenían en absoluto derecho a invadir las libertades de los demás. En realidad, todos estuvieron de acuerdo en respetar plenamente las convicciones o la falta de convicciones, de los otros, no en reírse nunca de ellas ni hacerlas objeto de burlas.

El segundo descubrimiento que hizo el grupo fue que todos ansiaban instruirse. Resolvieron emplear en ello el tiempo que ahorran en la producción. En tres meses, la productividad de su trabajo creció de tal manera, que podían ahorrar nueve horas en una semana de cuarenta y ocho. ¿Qué hicieron? Emplearon esas nueve horas en instruirse, y se les pagaron como horas normales de trabajo. Primero quisieron organizar un coro, después pulir su gramática francesa, después aprender a leer estados de cuentas de negocios. Inmediatamente se organizaron nuevos cursos, dados todos en la fábrica por los mejores maestros que pudieron encontrar y a quienes se pagaban los sueldos corrientes. Hubo cursos de ingeniería, de física, de literatura, de marxismo, de cristianismo, de baile, de canto y de básquetbol.

Su principio es: "No partimos de la fábrica, de la actividad técnica del hombre, sino del hombre mismo... En una Comunidad de Trabajo lo importante no es *ganar* conjuntamente, sino *trabajar juntos* para satisfacer una necesidad colectiva y personal." La finalidad no es aumentar la productividad, ni salarios más altos, sino un nuevo estilo de vida que "lejos de abandonar las ventajas de la Revolución Industrial, se adapta a ellas". He aquí los principios sobre los cuales están organizadas esta y otras Comunidades de Trabajo:

1. Para vivir una vida humana, uno debe gozar de todo el fruto de su trabajo.
2. Todo individuo debe poder instruirse.
3. Todo individuo debe participar en un esfuerzo común dentro de un grupo profesional proporcionado a la capacidad del hombre (100 familias como *máximum*).
4. Todo individuo ha de relacionarse activamente con el mundo en general.

"Al examinar estos requisitos, se advierte que equivalen a cambiar el centro del problema de la vida de hacer y adquirir cosas, a descubrir, fomentar y desarrollar, relaciones humanas, de una civilización de objetos a una civilización de personas; mejor aún, a civilización de movimientos entre personas."

En cuanto a pago, corresponde a lo que hace cada obrero, pero no sólo se tiene en cuenta el trabajo profesional, sino también "toda actividad humana que tenga valor para el grupo: un mecánico de primera clase que sabe, tocar el violín, que es jovial y tiene don de gentes, etc., tiene más valor para la comunidad que otro mecánico de la misma capacidad profesional pero de mal carácter, soltero, etc.". Por término medio, todos los trabajadores ganan del 10 % al 20 % más de lo que ganarían con los salarios sindicales, sin contar todas las ventajas especiales.

La Comunidad de Trabajo adquirió una granja de 235 acres en la que todo el mundo, incluidas las mujeres, trabaja tres períodos de diez días al año. Como todo el mundo tiene un mes de vacaciones, eso quiere decir que en la fábrica sólo trabaja 'diez meses al año'. Esto

tiene por fundamento no sólo el amor del francés al campo, sino, también la convicción de que ningún hombre debiera divorciarse por completo del suelo.

Sumamente interesante es la solución que encontraron para combinar la centralización y la descentralización de suerte que se evite el peligro del caos y al mismo tiempo cada individuo de la comunidad sea un participante activo y responsable en la vida de la fábrica y de la comunidad. Vemos aquí cómo el mismo tipo de ideas y de observaciones que condujo a la formulación de las teorías básicas del estado democrático moderno en los siglos XVIII y XIX (división de poderes, sistemas de frenos y contrapesos, etc.), se aplicó a la organización de una empresa industrial.

"El poder supremo reside en la *Asamblea General*, que se reúne dos veces al año. Únicamente las decisiones tomadas por unanimidad obligan a los compañeros (miembros).

"La Asamblea General elige un *jefe de Comunidad*. Tiene que ser votado unánimemente. El jefe no sólo es el más calificado técnicamente, como debe serlo un director, sino que es también el hombre que sirve de ejemplo, que educa, que ama, que es desinteresado, que es servicial. Obedecer a un llamado jefe que no tuviera esas cualidades, sería cobardía'.

"El jefe tiene todo el poder ejecutivo durante tres años. Al terminar ese período, quizás vuelva a su máquina.

"El jefe tiene el derecho del veto contra la Asamblea General. Si ésta no quiere rendirse, ha de solicitarse un voto de confianza. Si no se concede la confianza por unanimidad, el jefe puede recabar de nuevo la opinión de la Asamblea General o dimitir.

"La Asamblea General elige los individuos del Consejo General, cuya misión es aconsejar al jefe de la comunidad. Sus miembros son elegidos por un año. El Consejo General se reúne cada cuatro meses por lo menos. Lo forman siete individuos, además de los jefes de los departamentos. Todas las decisiones han de tomarse por unanimidad.

"Dentro del Consejo General, la sección de directores y ocho individuos (dos de ellos mujeres), más el jefe de la comunidad, forman el *Consejo Directivo* que se reúne semanalmente.

"Todos los cargos responsables de la comunidad, incluidos los de directores y capataces de sección, se obtienen mediante nombramiento de 'doble confianza', es decir, que el individuo es propuesto por los trabajadores de una categoría y unánimemente aceptado por los de la otra. En general, pero no siempre, propone los candidatos la categoría superior, y la inferior los acepta o los rechaza. Esto, dicen los compañeros, evita la demagogia y el autoritarismo.

"Todos los miembros se reúnen una vez a la semana en una *Asamblea de Contacto*, la cual, como su nombre indica, tiene por finalidad mantener a todo el mundo al corriente de lo que ocurre en la comunidad y poner en contacto a todos los individuos entre sí."

Rasgo particularmente importante de la comunidad son los *Grupos de Vecinos*, que se reúnen periódicamente., "Un Grupo de Vecinos es el organismo más pequeño de la comunidad. Cinco o seis familias que no viven demasiado distantes unas de otras se reúnen por la noche, después de cenar, bajo la dirección de un jefe de Grupo de Vecinos, elegido de acuerdo con el principio antes mencionado.

"En cierto sentido, el Grupo de Vecinos es la unidad más importante de la comunidad. Es 'levadura' y 'palanca'. Debe reunirse en el hogar de una, de las familias, y no en otra arte. Allí, mientras se toma café, se discuten conjuntamente todas las cuestiones. Se redactan minutas de las reuniones y se le envían al jefe de Comunidad, que resume todas las minutas de todos los grupos a cuyas preguntas contestan después los encargados de los diferentes departamentos. De ese modo, los Grupos de Vecinos no sólo hacen preguntas, sino que manifiestan los motivos de descontento o formulan sugerencias. Es también, desde luego, en los Grupos de Vecinos, donde la gente se conoce mejor entre sí y se ayuda una a otra."

Otra característica de la comunidad es el *Tribunal*. Lo elige la Asamblea General y su misión es fallar en los conflictos que surgen entre dos departamentos, o entre un departamento y un individuo; si el jefe de Comunidad no puede resolverlo, lo hacen

los ocho miembros del Tribunal (por votación unánime, como de costumbre). No hay un cuerpo legal, y el veredicto se basa en la Constitución de la comunidad, en el mínimo ético común y en el buen sentido.

En Boimondau hay dos sectores principales: el sector social y el sector industrial. Este último tiene la siguiente estructura:

"Los hombres -un máximo de 10- forman equipos técnicos.

"Varios equipos forman una sección, un taller.

"Varias secciones forman un servicio.

"Los miembros de los equipos son responsables mancomunadamente ante la sección, y varias secciones ante el servicio." El departamento social interviene en todas las actividades no técnicas. "Todos los miembros, incluidas las mujeres, deben fomentar su desenvolvimiento espiritual, intelectual, artístico y físico. A este respecto, es instructiva la lectura de *Le Lien*, revista mensual de Boimondau, que contiene informaciones y comentarios sobre toda clase de cosas: partidos de fútbol (contra equipos de fuera de la comunidad), exposiciones de fotografías, visitas a exposiciones artísticas, recetas de cocina, reuniones internacionales, revistas de conciertos como los del Cuarteto Loewenguth, críticas de películas, conferencias sobre marxismo, puntuaciones de básquetbol, informes sobre los días de trabajo en la granja, reseñas de lo que los Estados Unidos pueden enseñar, trozos de Santo Tomás de Aquino sobre el dinero, revistas de libros como *Pleasant Valley* de Louis Bromfield y *Las manos sucias* de Sartre, etc. Lo impregna todo un alegre espíritu de buena voluntad. *Le Lien* es un retrato imparcial de gentes que han dicho sí a la vida, y ello con un máximo de consciencia.

"Hay 28 secciones, pero constantemente se crean otras nuevas:

"(Grupos mencionados en orden de su importancia numérica.)

1. Sección, espiritual:

Grupo católico.

Grupo humanista.

Grupo materialista.

Grupo protestante.

2. Sección intelectual:

Grupo, de conocimientos generales.

Grupo de instrucción cívica.

Grupo de biblioteca.

3. Sección artística:

Grupo de teatro.

Grupo de canto.

Grupo de decoración interior.

Grupo de fotografía.

4. Sección de vida comunitaria.

Grupo cooperativo.

Grupo de fiestas y reuniones.

Grupo de cine.

Grupo de ocios o vacaciones.

5. Sección de ayuda mutua:

Grupo de solidaridad.

Grupo de cuidado del hogar.

Grupo de encuadernación de libros.

6. Sección de familias.

Grupo de cuidado de los niños.

Grupo de educación.

Grupo de vida social.

7. Sección sanitaria:

Dos enfermeras tituladas.

Una enfermera práctica para información general.

Tres enfermeras visitadoras.

8. Sección deportiva:

Equipo de básquetbol (masculino).

Equipo de básquetbol (femenino).

Equipo de carreras a campo traviesa.

Equipo de fútbol.

Equipo de voleibol.

Equipo de cultura física (masculino).

Equipo de cultura física (femenino).

9. Grupo de prensa.

Quizá algunas palabras de los individuos de la Comunidad den una idea del espíritu y la práctica de la Comunidad de Trabajo, mejor que cualquier definición:

"Un miembro sindical escribe:

"Fui delegado de taller en 1936, detenido en 1940 y enviado a Buchenwald. Durante veinte años conocí muchas empresas capitalistas... En la Comunidad de Trabajo la producción no es la Finalidad de la vida, sino un medio... No me atrevía a esperar resultados tan grandes y completos durante mi generación.

"Un comunista escribe:

Como miembro del Partido Comunista Francés, y para evitar malas interpretaciones, declaro que estoy enteramente satisfecho de mi trabajo y de mi vida comunitaria; mis opiniones políticas son respetadas, y se han convertido en realidad mi libertad absoluta y mi ideal de vida.

"Un materialista escribe.

"Como ateo y materialista, considero que uno de los valores humanos más hermosos es la tolerancia y el respeto a las opiniones religiosas y filosóficas. Por esa razón me siento particularmente a gusto en nuestra Comunidad de Trabajo. No sólo están intactas mi libertad de pensamiento y de expresión, sino que en la Comunidad encuentro los medios materiales y el tiempo necesario para un estudio más profundo de mis convicciones filosóficas.

"Un católico escribe:

"He estado en la Comunidad cuatro años. Pertenezco al grupo católico. Como todos los cristianos, me esfuerzo en organizar una sociedad en que sean respetadas la libertad y la dignidad del ser humano. Declaro, en nombre de todo el grupo católico, que la Comunidad de Trabajo es el tipo de sociedad que puede desear un cristiano. Allí, todo el mundo es libre respetado, y todo le induce a mejorarse y a buscar la verdad. Si exteriormente esa sociedad no puede llamarse cristiana, es cristiana de hecho. Cristo nos dio la señal por la que es posible reconocerse a sí mismo: y nosotros nos amamos los unos a los otros.

"Un protestante escribe:

"Nosotros, los protestantes de la Comunidad, declaramos que esta revolución de la sociedad es la solución que permite a todos los hombres hallar libremente su satisfacción del modo que han elegido, y ello sin ningún conflicto con sus compañeros materialistas o católicos... La Comunidad, formada por hombres que se aman entre sí, satisface nuestros deseos de ver a los hombres vivir en armonía y saber por qué quieren vivir.

"Un humanista escribe:

"Tenía 15 años cuando salí de la escuela, y había dejado la iglesia a los 11, después de hacer la primera comunión. Había adelantado algo en mi instrucción, pero el problema espiritual era totalmente ajeno a mi alma. Era indiferente como la inmensa mayoría, A los 22 años entré en la Comunidad. Inmediatamente encontré allí un ambiente de estudio y de trabajo como no había visto en ninguna otra parte. Primero me sentí atraído por el lado social de la Comunidad, y sólo más tarde comprendí cuál podía ser el valor humano. Después redescubrí el lado espiritual y moral que hay en el hombre y que yo había perdido a los 11 años... Perteneczo al grupo humanista, porque no veo el problema como los cristianos o los materialistas. Amo a nuestra Comunidad porque mediante ella pueden ser despertadas, satisfechas y desarrolladas todas las aspiraciones profundas que hay en cada uno de nosotros, de modo que podemos transformarnos de individuos en hombres.

Los principios de las demás Comunidades, ya sean agrícolas o industriales, se parecen a los de Boimondau. He aquí unas declaraciones del Código de los Talleres R. G. Comunidad de Trabajo que fabrica marcos para cuadros, citadas por la autora *del All Things Common*:

"Nuestra Comunidad de Trabajo no es una forma nueva de empresa ni una reforma para armonizar las relaciones entre capital y trabajo.

"Es un modo nuevo de vivir. en el que el hombre hallará su satisfacción y en el que todos los problemas se resuelven en relación con el hombre todo. Así, pues, está en oposición con la sociedad actual, donde no interesan más que las soluciones para uno solo o para unos pocos.

"...la consecuencia de la moral burguesa y del sistema capitalista es una especialización de las actividades del hombre en tal grado, que el hombre vive en miseria moral, en miseria física, en miseria intelectual, o en miseria material.

"Muchas veces, en la clase trabajadora, los hombres, sufren esas cuatro clases de miseria a la vez, y, en esas circunstancias, es una mentira hablar de libertad, igualdad y fraternidad.

"El fin de la Comunidad de Trabajo es hacer posible el pleno desenvolvimiento del hombre.

"Los compañeros de los R. G. declaran que eso es posible sólo en una atmósfera de libertad, igualdad y fraternidad.

"Pero hay que reconocer que, con mucha frecuencia, esas tres palabras no sugieren a la mente más que la inscripción de las monedas o de las fachadas de los edificios públicos.

## LIBERTAD

"Un hombre no puede ser verdaderamente libre, sino con tres condiciones:

"Libertad económica.

"Libertad intelectual.

"Libertad moral.

"*Libertad económica.* El hombre tiene un derecho inalienable al trabajo. Tiene que tener derecho absoluto al fruto de su trabajo al que no puede renunciar si no es libremente.

"Esta concepción se opone a la propiedad privada de los medios colectivos de producción y a la reproducción de dinero con dinero, lo que hace posible la explotación del hombre por el hombre.

"Declaramos asimismo que por 'trabajo' debieran entenderse todas las cosas de valor que el hombre aporta a la sociedad.

"*Libertad intelectual.* El hombre sólo es libre si puede elegir. Puede elegir únicamente si sabe lo suficiente para comparar.

"*Libertad moral*. El hombre no puede ser realmente libre si es esclavo de sus pasiones. Sólo puede ser libre si tiene un ideal y una actitud filosófica, que le hacen posible tener una actividad coherente en la vida.

"No puede, con el pretexto de acelerar su liberación económica o intelectual, usar medios contrarios a la ética de la comunidad.

"Finalmente, la libertad moral no significa libertinaje. Sería fácil demostrar que la libertad moral sólo puede encontrarse en la observancia estricta de la ética del grupo libremente aceptada.

#### "FRATERNIDAD

"El hombre sólo puede florecer en sociedad. El egoísmo es un modo peligroso y no duradero de ayudarse a sí mismo. El hombre, no puede separar sus verdaderos intereses de los de la sociedad. Sólo puede ayudarse a sí mismo ayudando a la sociedad.

"Debe darse cuenta de que sus propias inclinaciones le hacen encontrar el mayor goce en sus relaciones con los demás.

"La solidaridad no sólo es un deber, es una satisfacción y la mejor garantía de seguridad.

"La fraternidad conduce a la tolerancia mutua y a la determinación de no separarse nunca. Esto hace posible tomar todas las decisiones por unanimidad sobre un mínimo común.

#### "IGUALDAD

"Condenamos a quienes declaran demagógicamente que todos los hombres son iguales. Podemos ver que no todos los hombres tienen el mismo valor.

"Para nosotros igualdad de derechos significa poner a disposición de todo el mundo los medios para que pueda desenvolverse plenamente.

"Así, pues sustituimos la jerarquía convencional o hereditaria por una jerarquía de valor personal.

Resumiendo los puntos más notables de los principios de esas comunidades, quiero mencionar los siguientes:

1. Las Comunidades de Trabajo emplean todas las técnicas industriales modernas y evitan la tendencia a volver a la producción de tipo artesano.
2. Han ideado un sistema en el que la participación activa de todos no se opone a una dirección suficientemente centralizada; la autoridad irracional ha sido reemplazada por la autoridad racional.
3. La importancia concedida a la práctica de la vida se opone a las diferencias ideológicas. Esa importancia permite a hombres de las más diversas y contradictorias convicciones vivir juntos con hermandad y tolerancia, sin peligro de verse obligados a seguir la "opinión correcta" proclamada por la comunidad.
4. Integración de las actividades profesionales, sociales y culturales. Aunque el trabajo no sea atractivo técnicamente, está lleno de sentido y de atracción en su acto social. La actividad artística y científica forma parte integral de la situación total.
5. Se ha superado la situación de enajenación, el trabajo se ha convertido en una expresión significativa de la energía humana, y la solidaridad se ha establecido sin restringir la libertad y sin el peligro de la conformidad.

Aunque muchas de las realizaciones y de los principios de las Comunidades puedan ser discutibles, parece, sin embargo, que tenemos aquí uno de los ejemplos empíricos más convincentes de vida productiva y de posibilidades que por lo general se consideran fantásticas desde el punto de vista de nuestra vida actual en el capitalismo. (Deben mencionarse los esfuerzos de A. Olivetti en Italia para crear un movimiento comunitario. Como jefe de la mayor fábrica italiana de máquinas de escribir, no sólo ha organizado su fábrica de acuerdo con los principios más inteligentes que pueden encontrarse en cualquier parte, sino que ha formulado todo un sistema para la organización de la sociedad como una federación de comunidades basada en principios en parte cristianos y en parte socialistas. (Véase su *L'Ordine Politico delle Comunità* Roma, 1946.) Olivetti empezó también a fundar centros de comunidad en varias

ciudades italianas no obstante, la principal diferencia con las comunidades mencionadas hasta ahora, en que, por una parte su fábrica no se ha transformado en Comunidad de Trabajo ni puede serlo, manifiestamente, porque Olivetti no es el único propietario, y además porque Olivetti ha formulado planes específicos para la organización de la sociedad en general, dando, en consecuencia, al cuadro específico de la estructura social y política mayor importancia de la que le concede el movimiento Comunitario.)

Las Comunidades que hemos descrito hasta ahora no son los únicos ejemplos de la posibilidad de vida comunitaria. Ya pensemos en las comunidades de Owen, o en las de los menonitas o los huteritas (Véase el artículo de C. Kratu, J. W. Fretz y R. Kreider titulado "Altruism in Mennonite Life", en *Form and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth* editado por P. A. Sorokin, The Beacon Press. Boston, 1954), así como en las colonias agrícolas del Estado de Israel, todas contribuyen a hacernos conocer las posibilidades de un nuevo estilo de vida. Nos hacen ver, igualmente, que la mayor parte de esos experimentos comunitarios los realizan hombres de inteligencia muy despierta y de sentido extraordinariamente práctico. No son, de ningún modo, los soñadores que suponen nuestros llamados realistas; por el contrario, en su mayor parte son más realistas y tienen más imaginación que nuestros formalistas directores de negocios. Ha habido, indudablemente, muchas insuficiencias en los principios y la práctica de esos experimentos, que deben reconocerse a fin de evitarlas. Es indudable también que el siglo XIX, con su fe inmovible en los efectos saludables de la competencia industrial, fue menos propicio para el éxito de esas colonias, de lo que lo será la segunda mitad del siglo XX. Pero la actitud despectiva que implica la inutilidad y la falta de realismo de todos esos experimentos es más razonable que la primera reacción popular ante las posibilidades de viajar en ferrocarril y después en aeroplano. Es, esencialmente, un síntoma de pereza mental y de la convicción que le es inherente de que lo que no ha sido, no puede ser y no será.

### **E. SUGESTIONES PRÁCTICAS**

La cuestión está en si pueden crearse para toda nuestra sociedad condiciones análogas a las creadas por los comunitarios. La finalidad, entonces, consistiría en crear una situación de trabajo en que el hombre dedique su tiempo y su energía a algo que tenga sentido para él, en que sepa lo que hace, influya en lo que se está haciendo, y se sienta unido a sus semejantes antes que separado de ellos. Esto implica que la situación de trabajo ha vuelto a ser concreta; que los trabajadores están organizados en grupos lo bastante reducidos para permitir al individuo relacionarse con el grupo como seres humanos reales y concretos, aunque la fábrica en su totalidad tenga muchos miles de trabajadores. Esto significa que se han encontrado métodos para combinar la centralización y la descentralización que permiten la participación activa y la responsabilidad de todo el mundo, y que al mismo tiempo crean una dirección unificada en el grado necesario.

¿Cómo puede hacerse esto?

La primera condición para una participación activa del trabajador es que esté bien informado no sólo acerca de su propio trabajo, sino acerca de lo que hace la empresa en su conjunto. Ese conocimiento es conocimiento técnico del proceso del trabajo. Un trabajador quizás no tiene que hacer más que un movimiento especial en la correa de transporte, y para eso basta que se haya preparado durante dos días o dos semanas; pero su actitud total hacia el trabajo sería diferente si supiera más de todos los problemas que implica la producción del artículo acabado. Ese conocimiento técnico puede adquirirse en primer lugar asistiendo a una escuela industrial, simultáneamente con los primeros años de trabajo en la fábrica. Puede adquirirse, además, asistiendo constantemente a cursos técnicos y científicos dados a todos los obreros de la fábrica, aun a costa de tiempo restado a la jornada. (Ya hacen esto, como primer paso en esa dirección, algunas de las grandes empresas industriales. Los comunitarios han hecho ver que durante las horas de trabajo no sólo puede darse enseñanza técnica, sino enseñanza de otras muchas clases.) Si el procedimiento técnico empleado en la fábrica es objeto de interés y de conocimiento para el trabajador, si su propia actividad mental es estimulada con ese conocimiento, hasta el mismo trabajo técnico monótono que tiene que hacer tomará otro aspecto. Además del conocimiento técnico acerca del proceso industrial, es necesario otro: el de la función económica de la empresa en que trabaja y sus relaciones con las necesidades económicas y los problemas de la comunidad en general. Asistiendo a una escuela industrial durante los primeros años de su trabajo y proporcionándole constantemente información

relativa al proceso económico en que participa la empresa, el obrero puede adquirir un conocimiento verdadero de su función dentro de la economía nacional y mundial.

Aunque ese conocimiento del proceso del trabajo y del funcionamiento del conjunto de la empresa sea muy importante técnica y económicamente, no es bastante. El conocimiento y el interés teórico se estancan si no hay modo de llevarlos a la práctica. El obrero puede convertirse en un participante activo, interesado y responsable, únicamente si puede influir en las decisiones que afectan a su situación individual de trabajo y a toda la empresa. Sólo se vencerá su enajenación del trabajo si no es empleando el capital, si no se le limita a recibir ordenes, si se convierte en un *sujeto responsable que emplea capital*. Lo principal aquí no es *la propiedad de los medios de producción, sino la participación en la dirección y en las decisiones que se adopten*. Como en la esfera política, el problema está aquí en evitar el peligro de una situación anárquica, sin una planificación y una dirección centrales; pero no es inevitable la alternativa entre una dirección autoritaria centralizada y una dirección sin plan ni coordinación ejercida por los trabajadores. La solución está en combinar la centralización y la descentralización, en una síntesis de decisiones adoptadas de arriba abajo y de abajo arriba.

El principio de la codirección y la participación de los obreros (Véase las ideas Expresadas por G. G. Friedmann en su sabio y estimulante estudio titulado *Machine et Humanisme*, Gallimard, París, 1946, en especial pp. 371 ss. Uno de los grandes maestros de la sociología, y una de las grandes personalidades de nuestro tiempo, Alfred Weber, en su profundo *Der Dritte order der Vierte Mensch*, Piper Co. Munich, 1953, llega a conclusiones análogas a las que exponemos aquí. Subraya la necesidad de la codirección de trabajadores y patronos y la reducción de las grandes empresas a unidades menores de dimensiones óptimas, al mismo tiempo que la abolición del móvil de la ganancia y la adopción de forma socialista de competencia. Pero no bastará ningún cambio externo: "Necesitamos una nueva cristalización humana-" (*Loc. cit.*, pp. 91 ss.) puede realizarse de tal manera, que la responsabilidad de la dirección se divida entre la jefatura central y los hombres de filas. Grupos pequeños bien informados discuten asuntos de su propia situación de trabajo y de toda la empresa; sus decisiones se comunican a la dirección y deben ser la base de una codirección verdadera. Como tercer participante, el consumidor debiera participar en alguna forma en la adopción de decisiones y en la planificación. Una vez aceptado el principio de que el objetivo primordial de todo trabajo es servir al hombre, y no hacer ganancias, los que son servidos tienen algo que decir de la actuación de quienes les sirven. Tampoco ahora, como en el caso de la descentralización política, es fácil encontrar esas formas, pero no es, ciertamente, un problema irresoluble, siempre que se acepte el principio general de codirección, etc. Hemos resuelto problemas análogos en derecho constitucional, en relación con los derechos respectivos de los diversos poderes del estado, y en las leyes sobre sociedades hemos resuelto el mismo problema, en relación con los derechos de las diversas clases de accionistas de la dirección, etc.

El principio de la codirección y de la codeterminación supone una seria restricción al derecho de propiedad. El propietario o los propietarios de una empresa tendrán derecho a percibir un tipo razonable de intereses por la inversión de su capital, pero no al mando sin restricciones sobre los hombres a quienes ese capital puede ocupar. Por lo menos, tendrán que compartir ese derecho con quienes trabajan en la empresa. Realmente, por lo que respecta a las grandes sociedades anónimas, los accionistas no ejercen en realidad sus derechos de propiedad adoptando decisiones; si los trabajadores compartiesen con la dirección el derecho a tomar decisiones, de hecho el papel de los accionistas no cambiaría en nada fundamental. Una ley que estableciera la codirección sería una restricción del derecho de propiedad, pero de ningún modo significaría un cambio revolucionario de tal derecho. Aun un industrial tan conservador como el protagonista del reparto de utilidades en la industria, J. F. Lincoln, propone, según hemos visto, que los dividendos no excedan de una cantidad relativamente fija y constante, y que la ganancia excedente de esa cantidad se reparta entre los trabajadores. Aun sobre la base de las condiciones actuales, hay posibilidades para la codirección y el control de los obreros. Por ejemplo, B. F. Fairless, presidente del consejo de la United States Steel Corporation, dijo en un discurso reciente (publicado en forma resumida en el *Reader's Digest* de 15 de noviembre de 1953, p. 17) que los trescientos mil empleados de la empresa podían adquirir todo el capital común de la misma comprando 87 acciones cada uno, con un costo total de 3,500 dólares. "Invirtiendo 10 dólares (semanales) cada uno -que es aproximadamente lo que ganaron nuestros trabajadores del acero con el reciente aumento de

salarios-, los empleados de la U. S. Steel podrían comprar todo el capital común pendiente en menos de siete años." En realidad, no tendrían que comprar todo eso, sino la parte suficiente para tener mayoría en las votaciones.

Otra propuesta ha formulado F. Tannenbaum en *A Philosophy of Labor*. Sugiere que los sindicatos podrían comprar suficientes acciones de las empresas a cuyos obreros representan, para controlar la dirección de dichas empresas. (F. Tannenbaum, *A Philosophy of Labor*, loc. cit.) Sea cualquiera el método que se emplee, es un método evolucionista que no hace más que, continuar las tendencias ya existentes en las relaciones de la propiedad, y son medios para un fin -y sólo medios-: hacer posible que los hombres, trabajen por un objetivo que tenga sentido para ellos y de un modo que también lo tenga; y que no sean meros portadores de una mercancía -fuerza física y habilidad- que se compra y se vende como cualquiera otra mercancía.

Al estudiar la participación de los obreros hay que insistir en un punto importante, a saber, el peligro de que dicha participación se desenvuelva en el sentido de las ideas relativas a la participación en las ganancias, del tipo del supercapitalismo. Si los obreros y empleados de una empresa se interesaran exclusivamente por su empresa, la enajenación entre el hombre y sus fuerzas sociales no cambiaría. La actitud egoísta y enajenada no haría más que extenderse de un individuo al "equipo". Por lo tanto, no es parte accidental, sino parte esencial de la participación de los trabajadores, que miran más allá de su propia empresa que se interesen por los consumidores y se relacionen con ellos, así como con otros trabajadores de la misma industria, y con la población obrera en general. La creación de una especie de patriotismo local para la empresa, de un *esprit de corps* análogo al de los estudiantes de universidades y colegios, tal como lo recomiendan Wyatt y otros psicólogos sociales ingleses, no haría más que reforzar la actitud egoísta y antisocial que es la esencia de la enajenación. Todas esas sugerencias favorables al entusiasmo de "equipo" ignoran que sólo hay una verdadera orientación social, a saber la de la solidaridad con la humanidad. La cohesión social dentro del grupo, unida al antagonismo con el forastero, no es un sentimiento social, sino egoísmo ampliado.

Al terminar estas observaciones sobre la participación de los trabajadores, quiero insistir de nuevo, aun a riesgo de repetirme, que todas las sugerencias en el sentido de la humanización del trabajo no tienen por finalidad aumentar la producción económica ni es su meta una satisfacción en el trabajo *per se*. Sólo tienen sentido en una estructura social totalmente diferente, en que la actividad económica es una parte -y, una parte subordinada- de la vida social. No se puede separar la actividad del trabajo de la actividad política, del empleo del tiempo libre y de la vida personal. Si el trabajo se hiciera interesante sin que se humanizaran las demás esferas de la vida, no tendría lugar ningún cambio verdadero. En realidad, no se haría interesante. El mal de nuestra cultura actual consiste en que separa y divide en compartimientos las diversas esferas de la vida. El camino hacia la salud está en superar esas divisiones y llegar a una unificación y una integración nuevas, dentro de la sociedad y dentro del ser humano individual.

He hablado antes del desaliento que se ha apoderado de muchos socialistas ante los resultados del socialismo aplicado. Pero se va extendiendo la opinión de que la culpa no estuvo en el ideal fundamental del socialismo que es una sociedad no enajenada en que todo trabajador participe activamente y con responsabilidad en la industria y en la política; sino en la errónea importancia concedida a la propiedad privada contra la propiedad común, y en el olvido de los factores humanos y propiamente sociales. Paralelamente, se advierte cada vez con más claridad la necesidad de una concepción socialista centrada en torno de la participación de los trabajadores y en la codirección, en la descentralización y en la función concreta del hombre en el proceso del trabajo, y no sobre el concepto abstracto de propiedad. Las ideas de Owen, Fourier, Kropotkin, Landauer, y las de los comunitarios religiosos y seculares, se fusionan con las de Marx y Engels; uno se va haciendo escéptico para las formulaciones puramente teóricas de los "objetivos finales", y se va interesando más por la persona concreta, por el aquí y el ahora. Hay la esperanza de que los socialistas demócratas y humanistas se den cuenta cada vez más de que el socialismo empieza por casa, es *decir*, con la socialización de los partidos socialistas. Entendemos aquí el socialismo, naturalmente, no en relación con el derecho de propiedad, sino en relación con la participación responsable de todos y cada uno de los miembros. Mientras los partidos socialistas no realicen el principio del socialismo en sus

propias filas, no pueden esperar convencer a los demás; sus representantes, si tuvieran el poder político, realizarían sus ideas con el espíritu del capitalismo, a pesar de las etiquetas socialistas que emplean. Lo mismo puede decirse de los sindicatos: puesto que su finalidad es la democracia industrial, deben implantar el principio de la democracia en sus propias organizaciones, y no manejarlas como se maneja cualquier otro gran negocio en el capitalismo, y aun peor en ocasiones.

El influjo de esta insistencia comunitaria sobre la situación concreta del trabajador en el proceso de su trabajo fue muy poderoso en el pasado, entre los anarquistas y sindicalistas españoles y franceses, y entre los social-revolucionarios rusos. Aunque la importancia de esas ideas ha disminuido durante algún tiempo en la mayor parte de los países parece que vuelven a ganar terreno lentamente, en una forma menos ideológica y dogmática y, por lo tanto, más real y concreta.

"En una de las publicaciones recientes más interesantes sobre los problemas del socialismo, los *New Fabian Essays*, puede advertirse la importancia creciente del aspecto funcional y humano del socialismo. En su ensayo sobre "The Transition from Capitalism", dice C. A. R. Crosland: "El socialismo requiere que la hostilidad, que prevalece en la industria deje el lugar a un sentimiento de participación en un esfuerzo conjuntito. ¿Cómo puede conseguirse esto? La línea de avance más directa y fácilmente practicable está en la dirección de la deliberación conjunta. Mucho trabajo fructífero se ha hecho en esta esfera, ahora resulta claro que se necesita algo más que comisiones conjuntas de producción del tipo de las actuales, un esfuerzo más radical para dar al obrero la sensación de que participa en la adopción de resoluciones. Algunas empresas progresistas han dado ya pasos atrevidos, y los resultados son alentadores. (Véase C. A. R. Crosland, "The Transition from Capitalism" en *New Fabian Essays*, dir. por R. H. S. Crossman, Turnstile Press, Ltd., Londres, 1953 p. 66) Sugiere tres medidas: la ampliación en gran escala de la limitación reglamentaria de los dividendos o: "Una tercera posibilidad es modificar la estructura legal de la propiedad de las compañías, de suerte que el control único de los accionistas sea sustituido por una constitución que defina explícitamente las obligaciones de la empresa con el trabajador, el consumidor y la comunidad; los trabajadores formarían parte de la compañía y tendrían representantes en el consejo directivo. "En su trabajo titulado "Equality", R. Jenkins ve como solución en el futuro: "...en primer lugar, el que, habiendo entregado ellos, o habiéndoseles quitado, gran parte de su poder y, por lo tanto, de sus funciones, se permitiera a los capitalistas retener la parte sustancial de los privilegios de que aun gozan; y, en segundo lugar, o bien que la sociedad que está naciendo del capitalismo sea una sociedad participante y socialista democrata, o bien que sea una sociedad directorial, dirigida por una minoría privilegiada que gozará de un nivel de vida sustancialmente distinto del de la masa de la población". Jenkins llega a la conclusión de que "una sociedad participante y socialista democrata" requiere que la "propiedad de las empresas, cuando salga de las manos de individuos opulentos, no vaya a las del estado, sino a corporaciones públicas menos remotas", y que permita una mayor difusión del poder y "estímule a toda clase de personas a tomar una parte más activa en el trabajo y dirección de organizaciones públicas y voluntarias".

En, "The Organization of Industry" dice A. Albu: "Por felices que hayan sido los resultados de la nacionalización de las industrias básicas desde el punto de vista técnico y económico, no ha satisfecho el deseo de distribución más amplia y democrática de la autoridad, ni ha tomado ninguna verdadera medida de participación de los que trabajan en ellas en las decisiones directoriales y en su ejecución. Esto ha constituido un desengaño para muchos socialistas que no desearon nunca una gran concentración de poder en el estado, pero que no tenían sino las más vagas y utópicas ideas de otras posibilidades. Las lecciones del totalitarismo en el extranjero y el desarrollo de la revolución directorial en el país han acentuado su ansiedad; tanto más cuanto que se ha visto que la ocupación total en una sociedad democrática plantea problemas cuya solución exige la sanción popular más amplia posible, basada en información suficiente y en maduras deliberaciones. La deliberación es menos feliz cuanto más se aleja de la discusión ante la tarea concreta; y el tamaño y estructura de las unidades industriales, y el grado en que pueden ejercer una iniciativa independiente se consideran, consiguientemente, cuestiones de suprema importancia. (*New Fabian Essays*, pp. 121,122) Lo que finalmente se necesita -dice Albu- es un sistema consultivo que sancione las decisiones de política, y una autoridad ejecutiva aceptada voluntariamente por todos los individuos de una industria. Cómo conciliar este concepto de la democracia industrial con el deseo más primitivo de autogobierno,

que movía a los sindicalistas y que subyacente en tantas discusiones relativas a la deliberación conjunta, es cuestión sobre la cual ha de investigarse aún mucho. Mas parece que debe existir algún procedimiento por el cual todos los empleados en una industria puedan tomar parte en las decisiones políticas de la misma, ya mediante representantes en el consejo elegidos directamente, o mediante un sistema jerárquico de deliberación conjunta, con poderes considerables. En cualquier caso, debe haber también una participación cada vez mayor del personal de las jerarquías subordinadas, en la interpretación de las normas políticas así como en la adopción de decisiones.

"La creación del sentimiento de la comunidad de propósitos en las actividades de la industria sigue siendo, por lo tanto, uno de los objetivos importantes y no alcanzados de la política industrial socialista."

John Strachey, que es el más optimista y quizá el más satisfecho de los resultados del gobierno laborista entre los autores de los *New Fabian Essays*, coincide con Albu en la necesidad de la participación de los trabajadores. "Después de todo -dice Strachey en *Tasks and Achievements of British Labour*-, lo importante en la sociedad por acciones es la dictadura irresponsable que se ejerce sobre ella, nominalmente por sus accionistas, de hecho en muchos casos, por uno o dos directores que se autonombran y se autoperpetúan. Haced a las compañías públicas directamente responsables ante la comunidad y ante la totalidad de quienes trabajan en ellas, y se convertirán en instituciones de un tipo diferente."

He citado las opiniones de algunos de los líderes del Partido Laborista Inglés, porque son resultado de mucha experiencia práctica adquirida socializadoras del Gobierno Laborista, y de una crítica muy meditada de tales realizaciones. Pero también los socialistas continentales han prestado más atención que nunca a la participación de los trabajadores en la industria. En Francia y Alemania se promulgaron, después de la guerra, leyes que implantaron la participación de los obreros en la dirección de las empresas. Aunque los resultados de esas nuevas disposiciones estuvieron lejos de ser satisfactorios (debido a la tibieza de las medidas y a que en Alemania los representantes sindicales se convirtieron en "directores", con lo que los trabajadores de las fábricas no tuvieron verdadera participación), es claro, sin embargo que entre los socialistas hay la convicción cada vez más fuerte de que la transferencia de los derechos de propiedad de manos del capitalista particular, a las de la sociedad o el estado, no tiene por sí sola más que un efecto insignificante sobre la situación del trabajador, y que el problema central del socialismo, está en el cambio de situación de trabajo. Aun en las declaraciones, más bien débiles y confusas, de la Internacional Socialista recientemente formada en Francfort (1951), se subraya la necesidad de descentralizar el poder económico, siempre que esto sea compatible con los propósitos de planificación. (Véase A. Albu: "The Organization of Industry" in *New Fabian Essays*, loc. cit., p. 121, y también A. Sturmthal: "Nationalization and Workers Control in Britain and France", *The Journal of Pol. Economy*, vol. 61, I, 1953) Entre los observadores científicos del escenario industrial, Friedmann especialmente, y hasta cierto punto Gillespie, llegan a conclusiones análogas a las mías, en relación con la transformación del trabajo.

Subrayar la necesidad de la codirección y no centrar en el cambio de los derechos de propiedad los proyectos para la transformación comunitaria de la sociedad, no quiere que no sean necesarios ciertos grados de intervención directa del estado, y de socialización. El problema más importante, además de la codirección, radica en el hecho de que toda nuestra industria está formada sobre la existencia de un mercado interior cada vez más amplio. Cada empresa quiere vender más y más, a fin de conquistar un sector cada vez más grande del mercado. La consecuencia de esta situación económica es que la industria emplea todos los medios a su alcance para excitar el apetito de compras de la población, para crear y reforzar la orientación receptiva, que tan dañosa es para la salud mental. Esto significa, como hemos visto, que hay un ansia de cosas nuevas pero innecesarias, un deseo insaciable de comprar más, aunque desde el punto de vista humano, del uso no enajenado, no haya necesidad del producto nuevo. (La industria del automóvil, por ejemplo, gasta algunos miles de millones de dólares en los cambios que ha de hacer para los nuevos modelos 1955 y Chevrolet por sí solo algunos centenares de millones de dólares en competir con Ford. Es indudable que el viejo Chevrolet era un buen auto, y la lucha entre Ford y la General Motors no tiene primordialmente por consecuencia dar al público un auto mejor, sino hacerle comprar un auto nuevo, cuando el viejo aún duraría algunos años.) (R. Moley expresó este punto con mucha lucidez cuando,

escribiendo en *Newsweek* sobre los gastos para los nuevos modelos de coches 1955, dijo que el capitalismo desea hacer a las gentes sentirse desgraciadas con lo que tienen, mientras que el socialismo desea hacer lo contrario.) Otro aspecto del mismo fenómeno es la tendencia al derroche, impulsada por la necesidad económica de aumentar la producción en masa. Aparte de la pérdida económica que supone ese derroche, tiene también un efecto psicológico importante: hace al consumidor perder el respeto al trabajo y al esfuerzo humanos, le hace olvidar las necesidades de gentes de su propio país de países más pobres para quienes lo que él derrocha sería una riqueza considerable. En suma, nuestros hábitos de derroche revelan un olvido infantil de las realidades de la vida humana, de la lucha económica por la existencia que nadie puede rehuir.

Es absolutamente obvio que, a la larga, no hay grado bastante de fuerza espiritual que pueda triunfar, si nuestro sistema económico está organizado de tal manera, que amenace una crisis cuando las gentes no deseen comprar más y más cosas nuevas y mejores. Por lo tanto, si nuestro objetivo es transformar el consumo enajenado en consumo humano, es necesario dar ciertos cambios en los procesos económicos que producen el consumo enajenado. (Véase lo que dice Clark en *Condition of Economic Progress*: "La misma cantidad de ingreso distribuida de un modo relativamente igual creará para la manufactura una demanda relativamente mayor, que si es distribuida desigualmente" (tornado de N. N. Foote y P. K. Hatt: "Social Mobility and Economic Advancement", en *The American Econ. Rev.*, XLII, mayo de 1953). Incumbe a los economistas formular esas medidas. Hablando en términos generales, eso significa dirigir la producción a campos en que existen necesidades reales que aún no han sido satisfechas, y no a aquellos en que hay que crearlas artificialmente. Esto puede hacerse mediante créditos concedidos por bancos del estado, mediante la socialización de ciertas empresas y mediante leyes severas que transformen la publicidad.

Estrechamente relacionado con este problema está el de la ayuda económica de los países industrializados a las regiones del mundo menos desarrolladas económicamente. Resulta del todo claro que ha terminado el tiempo de la explotación colonial, que las diferentes partes del mundo están ahora tan próximas entre sí como lo estaban hace cien años las regiones de un continente, y que para la parte más rica del mundo la paz depende del progreso económico de la parte más pobre. En el mundo occidental no pueden coexistir a la larga, la paz y la libertad con el hambre y las enfermedades en Africa y en China. La reducción del consumo innecesario en los países industrializados es un deber, si quieren ayudar a los países no industrializados, y deben querer ayudarlos si desean la paz. Examinemos algunos hechos. Según H. Brown, un programa de fomento mundial que cubriera cincuenta años aumentaría la producción industrial hasta tal punto que todos los hombres podrían recibir alimentación suficiente y conduciría a una industrialización de las regiones ahora poco desarrolladas, análoga a la del Japón antes de la guerra. (Véase Harrison Brown, *The Challenge of Man's Future*. The Viking Press, Nueva York; pp. 245 ss. Conozco pocos libros que presenten con tanta claridad la alternativa para la sociedad moderna entre salud y locura, progreso y destrucción, basada en un razonamiento que se impone y en hechos indiscutibles.) El desembolso anual de los Estados Unidos para realizar ese programa ascendería a unos cuatro o cinco mil millones de dólares durante los primeros treinta años, y después a menos. "Cuando comparamos esto con nuestro ingreso nacional -dice el autor-, con nuestro presupuesto federal actual, con los fondos que se emplean en armamento y con el costo de los salarios de guerra, aquella cantidad no parece excesiva. Cuando la comparamos con las ganancias potenciales que pueden resultar de un programa desarrollado con éxito, aún parece menor. Y cuando comparamos ese costo con el de la inacción y con las consecuencias de mantener *el statu quo*, es verdaderamente insignificante."

El problema anterior no es sino una parte del problema más general relativo a la medida en que se les puede permitir a los intereses de un capital invertible provechosamente manipular las necesidades públicas de un modo nocivo e insano. Los ejemplos más obvios son nuestra industria cinematográfica, la industria de los libros cómicos y las páginas de crímenes de nuestros periódicos. Para ganar todo lo más posible, se estimulan artificialmente los instintos más bajos y se envenena el alma del público. La Ley de Alimentos y Drogas ha reglamentado la producción y la Publicidad de alimentos y drogas perjudiciales; lo mismo puede hacerse con todas las demás necesidades vitales. Si esas leyes resultaran ineficaces, ciertas industrias, tales como la cinematográfica, deberían socializarse, o por lo menos debieran crearse, financiadas con fondos públicos, industrias que les hicieran la competencia. En una sociedad

en que el único objetivo sea el desenvolvimiento del hombre y en que las necesidades materiales estén subordinadas a las necesidades espirituales, no será difícil encontrar medios legales y económicos para conseguir los cambios necesarios.

Por lo que respecta a la situación económica del ciudadano individual, la idea de la igualdad del ingreso no ha sido nunca un postulado socialista y no es, por muchas razones, ni práctica ni deseable. Lo necesario es un ingreso que sirva de base a una existencia humana digna. Por lo que afecta a las desigualdades de ingreso, parece que no deben rebasar el punto en que las diferencias en el ingreso conducen a diferencias en la experiencia de la vida. El individuo con un ingreso de millones, que puede satisfacer cualquier capricho sin ni siquiera detenerse a pensarlo, la vida de un modo distinto al hombre que, para satisfacer un deseo costoso, tiene que sacrificar otro. El individuo que no puede viajar nunca más allá del término de su población, que no puede permitirse nunca ningún lujo (es decir, algo que no sea necesario), también siente la vida de un modo diferente a su vecino, que puede hacerlo. Pero aun con ciertas diferencias de ingreso, la experiencia básica de la vida puede ser la misma, siempre que dichas diferencias no pasen de cierto límite. Lo que importa no es tanto un ingreso mayor o menor como tal, sino el punto en que las diferencias cuantitativas de ingreso se convierten en diferencias cualitativas de experiencia de la vida.

Es innecesario decir que el sistema de seguros sociales, como existe ahora en la Gran Bretaña, por ejemplo, debe ser conservado. Pero eso no es bastante. El sistema existente de seguros sociales debe extenderse hasta constituir una *garantía universal de subsistencia*.

Todo individuo sólo puede obrar como agente libre y responsable si se suprime uno de los principales motivos de la actual falta de libertad: la amenaza económica del hambre, que obliga a las gentes a aceptar condiciones de trabajo que de otro modo no aceptarían. No había libertad mientras el propietario de capital pueda imponer su voluntad al hombre que no posee otra cosa que su vida porque este último, no teniendo capital, no tiene más trabajo que el que le ofrece el capitalista.

Hace cien años era generalmente admitida la idea de que nadie tenía ninguna obligación con su vecino. Se suponía -y los economistas lo "demostraban" científicamente- que las leyes de la sociedad hacían necesaria la existencia de un gran ejército de gentes pobres y sin trabajo, para que la economía pudiera marchar. Hoy, difícilmente osará nadie sustentar ya este principio. En general, se admite que nadie debe quedar excluido de la riqueza de la nación, ya sea por las leyes de la naturaleza o por las de la sociedad. Las racionalizaciones corrientes hace cien años, de que el pobre debía su situación a su ignorancia, a la falta de responsabilidad -en una palabra, a sus "pecados"-, están anticuadas. En todos los países occidentales industrializados, se ha implantado un sistema de seguros que garantiza a todo el mundo un mínimo de subsistencia en caso de desempleo, enfermedad, vejez. No es sino un paso más el postular que todo el mundo tiene derecho a recibir los medios de subsistencia, aunque no se presenten aquellas situaciones. Hablando en términos prácticos, eso significaría que todo ciudadano puede reclamar una cantidad suficiente para tener el mínimo de subsistencias, aunque no esté desempleado ni enfermo, ni sea un anciano. Puede reclamar esa cantidad si ha dejado el trabajo voluntariamente, si quiere prepararse para otro trabajo, o por cualquier razón personal que le impida ganar dinero, sin caer en una de las categorías de beneficios del sistema vigente de seguros; en suma, puede reclamar ese mínimo de subsistencia sin necesidad de alegar ninguna razón. Se limitaría a un período determinado de tiempo, digamos dos años, para no fomentar una actitud neurótica que rehuye todo género de obligaciones sociales.

Quizás parezca esto una propuesta fantástica, (El Dr. Meyer Shapiro me llamó la atención sobre el hecho de que Bertrand Russell hizo la misma sugestión en *Proposed Roads to Freedom*, Blue Ribbon Books, Nueva York, pp. 86 ss.) pero lo mismo le habría parecido a la gente hace cien años nuestro sistema de seguros sociales. La principal objeción que puede formularse contra esa idea es que si todo el mundo tuviera derecho a recibir una ayuda mínima, las gentes no trabajarían. Este supuesto se apoya en la falacia de la pereza inherente a la naturaleza humana; en realidad, aparte de personas neuróticamente holgazanas, serían muy pocos los que no quisieran ganar más que el mínimo y que prefirieran no hacer nada a trabajar.

Pero el recelo contra un sistema que garantizara un mínimo de subsistencia no carece de fundamento desde el punto de vista de quienes quieren emplear la propiedad del capital para obligar a los demás a aceptar las condiciones de trabajo que ellos ofrecen. Si nadie fuera obligado nunca más a aceptar el trabajo para no morir de hambre, el trabajo tendría que ser suficientemente interesante y atractivo para inducir a uno a aceptarlo. La libertad de contratación sólo es posible si ambas partes son libres para aceptar o rechazar el contrato, y no es éste el caso en el actual régimen capitalista.

Pero ese sistema no sólo sería el comienzo de la libertad de contratación entre patronos y empleados, sino que reforzaría también enormemente la esfera de la libertad en las relaciones interpersonales entre persona y persona, en la vida diaria.

Veamos algunos ejemplos. Actualmente, una persona empleada, y a quien le desagrada su trabajo, con frecuencia se ve obligada a seguir en él porque no dispone de medios para arriesgarse al desempleo aun sólo por uno o dos meses, y, naturalmente, si abandona el trabajo, no tiene derecho a los beneficios del desempleo. Pero, en realidad, las consecuencias psicológicas de esa situación son mucho más profundas: el hecho mismo de que no puede arriesgarse a ser despedido tiende a hacerlo temeroso respecto de su patrono o de cualquier persona de quien dependa. Procurará no ser respondón y tratará de ser agradable y dócil, a causa del miedo sin cesar presente de que el patrono lo despida si hace valer sus derechos. O tomemos el caso del hombre que a la edad de cuarenta años decide cambiar su trabajo por otro enteramente distinto, y para el cual necesita prepararse durante uno o dos años. Puesto que, en las condiciones de un mínimo garantizado de subsistencias, esta decisión implicaría tener que vivir con un mínimo de comodidades, serían necesarios un gran entusiasmo e interés por el nuevo campo elegido, y así únicamente los bien dotados y que se sintieran verdaderamente interesados la tornarían. O pensemos en la mujer que vive una vida matrimonial desgraciada y cuya única razón para no separarse de su marido es la incapacidad para sostenerse a sí misma ni siquiera por el tiempo necesario para prepararse para algún trabajo. O en el adolescente que vive en medio de graves conflictos con un padre neurótico o destructivo, y cuya salud mental se salvaría si tuviera libertad para dejar a su familia. En resumen, habría que suprimir la fundamental coerción en el terreno económico de los negocios y en las relaciones privadas, y que devolver a todo el mundo la libertad para obrar.

¿Y en cuanto a los costos? Puesto que ya hemos admitido el principio para el desempleado, el enfermo y el anciano, sólo habría un grupo marginal de personas que hiciera uso de este privilegio los particularmente bien dotados, los que sufren una dificultad pasajera y los neuróticos que no tienen sentido de la responsabilidad ni interés por el trabajo. Teniendo en cuenta todos los factores que intervienen, parecería que el número de personas que haría uso de este privilegio no sería extraordinariamente elevado, y mediante una investigación cuidadosa hasta podría calcularse hoy aproximadamente. Pero hay que advertir que esta, propuesta hay que tomarla juntamente con los otros cambios sociales que aquí sugerimos, y que, en una sociedad en que el ciudadano individual participe activamente en su trabajo, el número de personas no interesadas en el trabajo sería una fracción del que hay en las presentes circunstancias. Sea cualquiera el número, parece que el costo de semejante sistema difícilmente superaría a lo que los grandes estados han gastado en sostener ejércitos en las últimas décadas, sin tener en cuenta el costo de los armamentos. Tampoco debiera olvidarse que en un sistema que restablece para el mundo el interés por la vida y por el trabajo, la productividad del trabajador individual estaría muy por encima de la que se registra hoy como resultado de unos pocos cambios favorables en la situación de trabajo; además, serían considerablemente menores nuestros gastos ocasionados por la delincuencia y por las enfermedades mentales o psicosomáticas.

## **LA TRANSFORMACIÓN POLITICA**

En un capítulo anterior procuré demostrar que la democracia no puede funcionar en una sociedad enajenada, y que el modo como está organizada nuestra democracia contribuye al proceso general de enajenación. Si democracia quiere decir que el individuo expresa sus convicciones y hace valer su voluntad, la premisa es que ese individuo tiene convicciones y tiene una voluntad. Pero los hechos dicen que el individuo moderno enajenado tiene opiniones y prejuicios, pero no convicciones, que tiene preferencias y aversiones, pero no voluntad. Sus opiniones y prejuicios, sus preferencias y aversiones, son manipulados, lo mismo que lo son sus gustos, por poderosas maquinarias de propaganda, las cuales podrían no ser eficaces, si el individuo no estuviera ya condicionado para esas influencias por la publicidad y por todo su modo enajenado de vivir.

También es bastante mal informado el elector ordinario. Aunque lee regularmente su periódico, la totalidad del mundo está tan enajenada de él, que nada tiene verdadero sentido ni verdadero significación. Lee que se están gastando miles de millones de dólares, que se están matando millones de hombres: cifras, abstracciones, que no se interpretan de ningún modo en un cuadro concreto y significativo del mundo. Las novelas científicas que lee, difieren poco de las noticias propiamente científicas. Todo es irreal, ilimitado, impersonal. Los hechos son otros tantos ítem de un libro de notas, como las piezas de un rompecabezas, no son elementos de los que dependen su vida y la vida de sus hijos. Es, ciertamente, un signo de la elasticidad y de la básica cordura o salud mental del ser humano corriente el que, a pesar de esas circunstancias, las preferencias políticas no sean hoy enteramente irracionales, sino que, hasta cierto punto, encuentren expresión, en el proceso de las votaciones, juicios sensatos.

Además de todo eso, no debe olvidarse que la idea del voto mayoritario lleva por sí misma al proceso de abstractificación y enajenación. Originariamente, el gobierno de la mayoría fue una alternativa al gobierno de la minoría; el gobierno del rey o el de los señores feudales. No significaba que la mayoría tuviera *razón*: significaba que para la mayoría era preferible estar equivocada, a que le impusiera su voluntad una minoría. Pero en nuestros tiempos de conformidad, el procedimiento democrático ha tomado cada vez más el sentido de que la decisión de una mayoría es necesariamente acertada y moralmente superior a la de la minoría que por lo tanto, tiene derecho moral a imponer su voluntad a ésta. Así como un producto anunciado nacionalmente pretende que "diez millones de norteamericanos no pueden estar equivocados", así se toma como argumento a favor de su acierto el que una decisión sea tomada por la mayoría. Esto es un error, evidentemente; en realidad, es un hecho histórico que todas las ideas "acertadas" en política, como en filosofía, religión o ciencia, fueron originariamente ideas de minorías. Si hubiera que decidir sobre el valor de una idea a base de números, todavía viviríamos en cavernas.

Como ha dicho Schumpeter, el elector expresa simplemente sus preferencias entre dos candidatos que compiten por su voto. Se encuentra ante varias máquinas políticas, ante una burocracia política que fluctúa entre la buena voluntad favorable a lo mejor para el país, y el interés profesional de mantenerse en el poder o de volver a él. Esta burocracia política, como necesita votos, se ve obligada, naturalmente, a prestar atención hasta cierto punto, a la voluntad del elector. Cualesquiera señales de disgusto obligan a los partidos políticos a cambiar de orientación a fin de ganar votos, y cualquier señal de que una orientación es muy popular, los inducirá a perseverar en ella. En este respecto, hasta los regímenes autoritarios antidemocráticos dependen en cierto grado de la voluntad popular, salvo que, por sus métodos coercitivos, pueden, permitirse seguir una orientación impopular durante mucho más tiempo. Mas, aparte de la influencia restrictiva o impulsora que el electorado tiene sobre las decisiones de la burocracia política, y que es una influencia más indirecta que directa, es poco lo que puede hacer el ciudadano individual para participar en la adopción de decisiones. Una vez que ha depositado su voto, ha abdicado su voluntad política en su representante quien la ejerce de acuerdo con la mezcla de responsabilidad y de interés profesional egoísta que lo caracteriza, y el ciudadano individual puede hacer muy poco, salvo votar en las elecciones siguientes, lo que le ofrece una oportunidad para mantener, a su representante en el poder o para "echar a la calle a los granujas". El proceso de la votación en las grandes democracias toma cada vez más el carácter de un plebiscito en el que el elector no puede hacer mucho más que registrar su acuerdo o su desacuerdo con los poderosos mecanismos políticos, a uno de los cuales entregará su voluntad política.

El progreso del procedimiento democrático desde mediados del siglo XIX a mediados del siglo XX ha consistido en la extensión del derecho al sufragio, que condujo a la implantación del sufragio universal sin restricciones. Pero ni aun la completa generalización del sufragio es suficiente. Los futuros progresos del sistema democrático exigen nuevos pasos. En primer lugar, hay que reconocer que no pueden tomarse verdaderas decisiones en un ambiente de votación en masa, sino únicamente en los grupos relativamente pequeños, correspondientes quizá a las antiguas asambleas electorales locales, y que comprendían no más de quinientas personas, digamos. En esos grupos reducidos, las cuestiones pueden discutirse a fondo, cada individuo puede expresar sus ideas y puede escuchar y discutir razonablemente los argumentos de los otros. Las personas entran en contacto directo unas con otras, lo cual hace más difícil que influyan en sus mentes los factores demagógicos e irracionales. En segundo lugar, el ciudadano individual debe conocer datos fundamentales que le permitan adoptar una decisión razonable. En tercer lugar, sea cualquiera su decisión, él, como miembro de un grupo pequeño y en que la gente actúa cara a cara, debe tener una influencia directa en la adopción de decisiones, ejercitada por un ejecutivo parlamentario elegido centralmente. Si no fuera así, el ciudadano seguiría siendo tan estúpido políticamente como lo es hoy.

Surge el problema de si es posible un sistema que combine una forma centralizada de democracia, como existe en la actualidad, con un alto grado de descentralización; si podemos reimplantar el principio de las antiguas asambleas electorales locales en la moderna sociedad industrializada.

No veo en ello ninguna dificultad insoluble. Una posibilidad es organizar toda la población en pequeños grupos de quinientas personas, digamos, de acuerdo con su residencia o el lugar en que trabajan; y en la medida de lo posible, dichos grupos debieran tener cierta diversificación en cuanto a su composición social. Se reunirían periódicamente, una vez al mes, por ejemplo; elegirían sus funcionarios y comisiones que se renovarían todos los años. Su programa consistiría en la discusión de las principales cuestiones políticas, tanto de interés local como de interés nacional. Según el principio arriba formulado, esa discusión, si ha de ser razonable, requiere una buena cantidad de información objetiva sobre los hechos. ¿Cómo puede darse dicha información? Parece cosa perfectamente factible que una agencia cultural, políticamente independiente, desempeñe la misión de preparar y publicar datos objetivos que se usarían como material en esas discusiones. Esto no es más que lo que se hace en nuestro sistema escolar, donde se les proporciona a los jóvenes una información relativamente objetiva y libre de la influencia de los gobiernos fluctuantes. Pueden imaginarse, por ejemplo, arreglos mediante los cuales personalidades de las esferas del arte, de la ciencia, de la religión, de los negocios y de la política, cuyos sobresalientes trabajos y cuya integridad moral estén fuera de toda duda, fuesen elegidas para formar una agencia cultural no política. Diferirían en opiniones políticas, pero puede suponerse que coincidirían razonablemente en lo que debiera considerarse información objetiva sobre los hechos. En caso de desacuerdo, se presentarían a los ciudadanos diferentes series de hechos, explicando los fundamentos de sus diferencias. Después de haber recibido la información y haber discutido las cosas, los pequeños grupos procederían a votar; con ayuda de los recursos técnicos que tenemos hoy en día, sería muy fácil registrar el resultado total de las votaciones en poco tiempo, y después el problema estaría en el modo de hacer llegar las decisiones adoptadas al gobierno central, y de hacerlas efectivas en el campo de las resoluciones definitivas. No hay razón alguna para que no se encuentren formas adecuadas para la realización de este procedimiento. En la tradición parlamentaria tenemos, por lo común, dos cámaras que participan en la adopción de las resoluciones de gobierno, pero elegidas siguiendo principios diferentes. La decisión de los pequeños grupos constituiría la verdadera "Cámara de los Comunes", que compartiría el poder con la Cámara de Representantes elegidos por sufragio universal y con un gobierno elegido también por sufragio universal. De este modo, la facultad de decisión fluiría constantemente no sólo de arriba abajo, sino de abajo arriba, y tendría por base el pensamiento activo y responsable del ciudadano individual. Con la discusión y las votaciones en pequeños grupos, desaparecería gran parte del carácter irracional y abstracto de las resoluciones, y los problemas políticos interesarían de verdad a los ciudadanos. Se invertiría el proceso de enajenación, en que el ciudadano individual entrega su voluntad política mediante el rito de votar poderes que están fuera de él; y cada individuo recobraría su papel como participante en la vida de la comunidad. (Véase, para el problema de los grupos pequeños, Robert A. Nisbet, *The Quest for Community*. Oxford University Press. Nueva York, 1953.)

## LA TRANSFORMACIÓN CULTURAL

Ninguna organización social o política puede hacer más que impulsar o impedir la realización de ciertos valores e ideales. Los ideales de la tradición judeo-cristiana posiblemente no pueden hacerse realidades en una civilización materialista, cuya estructura se centra en torno de la producción, el consumo y el éxito en el mercado. Por otra parte, ninguna sociedad socialista alcanzaría la meta de la fraternidad, la justicia y el individualismo, a menos de que sus ideas sean capaces de llenar los corazones de los hombres de un espíritu nuevo.

No necesitamos ideales nuevos ni metas espirituales nuevas. Los grandes maestros de la humanidad han postulado las normas para una vida sana. Es cierto que hablaron idiomas diferentes, que señalaron aspectos diferentes y que sustentaron opiniones diferentes sobre ciertas cosas; pero, en conjunto, esas diferencias son pequeñas; el hecho de que las grandes religiones y los grandes sistemas éticos hayan luchado unos contra otros con tanta frecuencia, y hayan subrayado sus diferencias y no sus analogías, se debió a la influencia de quienes erigieron iglesias, jerarquías y organizaciones políticas sobre los sencillos cimientos de la verdad puestos por los hombres de espíritu. Desde que la especie humana rompió definitivamente con su enraizamiento en la naturaleza y en la existencia animal, para hallar un nuevo hogar en la conciencia y en la solidaridad fraternal; desde que por primera vez concibió la idea de la unidad de la especie humana y de su destino para nacer plenamente, las ideas y los ideales han seguido siendo los mismos. En todos los centros de cultura se han predicado los mismos ideales y se han descubierto las mismas verdades, en gran parte sin ninguna influencia mutua. Hoy en día, nosotros, que tenemos fácil acceso a todas esas ideas, que somos todavía los herederos inmediatos de las grandes enseñanzas humanísticas, no necesitamos conocimientos nuevos acerca de cómo vivir cuerdamente, pero sí necesitamos mucho tomar en serio las cosas en que creemos, las cosas que predicamos y enseñamos. La revolución de nuestros corazones no exige una sabiduría nueva, sino una seriedad y una dedicación nuevas.

La tarea de imprimir en las gentes los ideales y las normas que guían a nuestra civilización es, ante todo, tarea que incumbe a la educación. ¡Pero qué miserablemente inadecuado es nuestro sistema educativo para esa tarea! Su finalidad es, primordialmente, proporcionar al individuo los conocimientos que necesita para actuar en una civilización industrializada, y formar su carácter dentro del molde que se necesita: ambicioso y competidor, pero cooperativo dentro de ciertos límites; respetuoso de la autoridad, pero "deseablemente independiente", como dicen algunos certificados escolares; cordial, pero no profundamente afecto a nadie ni a nada. Nuestras escuelas y colegios superiores prosiguen la tarea de dar a sus estudiantes los conocimientos que deben tener para realizar sus tareas prácticas en la vida, y los rasgos de carácter que se desean en el mercado de personalidades. Ciertamente que han tenido poco éxito en inculcarles la facultad del pensamiento crítico y los rasgos de carácter que corresponden a los ideales que se reconocen como los de nuestra civilización. Seguramente no es necesario insistir en este punto y repetir las críticas que con tanta competencia han formulado Robert Hutchins y otros. Sólo hay un punto que quiero subrayar aquí: la necesidad de acabar con la dañina separación entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico. Esta separación por sí misma es parte de la enajenación del trabajo y el pensamiento, y tiende a separar la teoría de la práctica, y a hacer más difícil, y no más fácil, para el individuo, el participar con algún sentido en el trabajo que ejecuta. Sí el trabajo ha de ser una actividad basada en sus conocimientos y en la comprensión de lo que hace, ciertamente ha de haber un cambio radical en nuestros métodos de educación, en el sentido de que desde el comienzo mismo se combinen la instrucción teórica y el trabajo práctico; para los jóvenes, el trabajo práctico sería secundario respecto de la instrucción teórica; para quienes hayan pasado de la edad escolar, sería al contrario; pero en ninguna edad del desarrollo se separarían un de otra las dos esferas. No se graduaría ningún jovencito en las escuelas si no había aprendido un oficio de un modo satisfactorio y con sentido; no se consideraría terminada la instrucción primaria antes de que el estudiante hubiera comprendido los procedimientos técnicos fundamentales de nuestra industria. Es indudable que la escuela superior debe combinar el trabajo práctico de un oficio y de la técnica industrial moderna con la instrucción teórica.

El hecho de que tendemos primordialmente a la utilidad de nuestros ciudadanos para los fines de la maquinaria social, y no a su desenvolvimiento humano, se manifiesta en que consideramos necesaria la instrucción únicamente hasta la edad de catorce, dieciocho o, todo

lo más, veinte años. ¿Por qué la sociedad ha de sentirse responsable únicamente de la educación de los niños, y no de la de todos los adultos de todas las edades? En realidad, según ha dicho Alvin Johnson de manera tan convincente, la edad comprendida entre los seis y los dieciocho años está lejos de ser tan propicia para aprender como generalmente se supone. Es, desde luego, la mejor edad para aprender a leer, escribir, cuentas e idiomas, pero, indudablemente, la comprensión de la historia, la filosofía, la religión, la literatura, la psicología, etc., es limitada en esa edad temprana y, en realidad, no es completa ni aun a los veinte años, que es la edad en que esas materias se estudian en la Universidad. En muchos casos, para comprender realmente los problemas de esas disciplinas, una persona necesita tener mucha más experiencia de la vida de la que tenía en la edad en que asistía a las aulas. Para muchas personas, la edad de treinta o cuarenta años es mucho más apropiada para aprender que la edad de la escuela o la Universidad, y en muchos casos el interés general es también mayor en una edad más avanzada que en la inquieta edad juvenil. Asimismo, es a esta edad cuando una persona debía tener libertad para cambiar por completo de ocupación y tener, en consecuencia, una nueva oportunidad para estudiar, la misma oportunidad que hoy concedemos sólo a nuestros jóvenes.

Una sociedad sana debe ofrecer posibilidades para la educación de los adultos, lo mismo que hoy las ofrece para la escolaridad de los niños. Este principio encuentra expresión actualmente en el número cada vez mayor de cursos para la educación de adultos, pero todas estas medidas privadas abarcan sólo un pequeño segmento de la población, y el principio debe aplicarse a la población en general.

La enseñanza escolar, ya sea transmisión de conocimientos o formación del carácter, es sólo una parte, y quizás no la más importante, de la educación, empleando la palabra "educación" en su sentido literal y más fundamental de "*e-ducere*", "sacar" lo que está dentro del hombre. Aunque el hombre posea conocimientos, aunque ejecute bien su trabajo, aunque sea decente y honrado y no tenga dificultades en lo que respecta a sus necesidades materiales, no se siente satisfecho, ni puede sentirse.

Para sentirse a gusto en el mundo, el hombre debe percibirlo no sólo con la cabeza, sino con todos sus sentidos, con los ojos los oídos, con todo su cuerpo. Debe realizar con su cuerpo lo que piensa con su cerebro. El cuerpo y el alma no pueden estar separados en éste, ni en ningún otro aspecto. Si el hombre capta el mundo y de esa suerte se une con él por el pensamiento, crea filosofía, teología, mito y ciencia. Si expresa su percepción del mundo por medio de sus sentidos, crea arte y rito, crea la canción, la danza, el drama, la pintura, la escultura. Al emplear la palabra "arte", estamos influidos por su uso en el sentido moderno, como un sector independiente de la vida. Tenemos, de un lado, el artista, una profesión especializada y, del otro, el admirador y consumidor de arte. Pero esta separación es un fenómeno moderno. No es que no haya habido "artista" en todas las grandes civilizaciones. La creación de las grandes esculturas egipcia, griega o italiana, fue obra de artistas extraordinariamente dotados que se especializaron en su arte; también lo fueron los creadores del teatro griego o los de la música desde el siglo XVII.

Pero ¿qué sucede con una catedral gótica, con el ritual católico, con una danza india de la lluvia, con un arreglo floral popular, con un coro? ¿Son arte? ¿Arte popular? No tenemos palabra para designarlos, porque el arte en sentido amplio y general, como parte de la vida cotidiana, ha perdido su lugar en nuestro mundo. ¿Qué palabra usaremos, pues? En el estudio de la enajenación usé el término "ritual". La dificultad está aquí, naturalmente, en que comporta un sentido religioso, que lo sitúan también en una esfera separada. A falta de un nombre mejor, diré "arte colectivo", que significa lo mismo que ritual: *responder al mundo con nuestros sentidos de un modo significativo, diestro, productivo, activo, compartido*. En esta definición es importante la palabra "compartido", y diferencia el concepto de "arte colectivo" del arte en el sentido moderno. Este último es individualista, tanto en su producción como en su consumo. El "arte colectivo" es un arte compartido: permite al hombre sentirse identificado con los demás de un modo significativo, rico, productivo. No es una ocupación individual de "ratos libres", añadida a la vida, es una parte integrante de la vida. Corresponde a una necesidad humana fundamental, y si esa necesidad no se satisface, el hombre se siente tan inseguro y angustiado como si no se realizara la necesidad de una concepción mental significativa del mundo. Para salir de la orientación receptiva y entrar en la productiva, el hombre debe relacionarse con el mundo artísticamente, y no sólo filosóficamente o científicamente. Si una cultura

no ofrece esa realización, la persona corriente no se desarrolla más allá de su orientación receptiva o mercantil.

¿Dónde estamos *nosotros*? Los rituales religiosos tienen poca importancia, salvo para los católicos. No existen rituales seculares. Aparte de los intentos para imitar rituales en las logias, las hermandades, etc., tenemos algunos rituales patrióticos y deportivos que afectan sólo de un modo muy limitado a las necesidades de la personalidad total. Somos una cultura de consumidores. "Absorbemos" las películas, los reportajes de crímenes, los licores, las diversiones. No hay una participación activa productiva, una experiencia común unificadora, una realización significativa de respuestas importantes a la vida. ¿Qué esperamos de nuestra generación joven? ¿Qué pueden hacer cuando no tienen oportunidades para desarrollar actividades artísticas significativas, compartidas? ¿Qué otra cosa pueden hacer sino refugiarse en la bebida, en los sueños del cine, en el delito, la neurosis y la locura? ¿De qué sirve no tener casi analfabetos, tener la educación superior más amplia que haya existido en cualquier tiempo, si no tenemos una expresión colectiva de la totalidad de nuestras personalidades, ni un arte ni un ritual comunes? Indudablemente, una aldea relativamente primitiva en que todavía hay verdaderas fiestas, expresiones artísticas comunes compartidas, y en que nadie sabe leer, está más adelantada culturalmente y más sana mentalmente que nuestra cultura de enseñanza pública, de lectura de periódicos y de escuchar la radio.

No puede levantarse ninguna sociedad sana sobre la mezcla de conocimientos meramente intelectuales ya una ausencia casi total de experiencia artística compartida, de Universidad y fútbol, de historias de crímenes y fiestas del Cuatro de Julio, intercalando, por buena medida, el día de las madres y el de los padres y los de Navidad. Al estudiar cómo podemos formar una sociedad sana, debemos reconocer que la necesidad de crear un arte y un ritual colectivos sobre bases no clericales es, por lo menos, tan importante como el alfabetismo y la enseñanza superior. La transformación de una sociedad atomística en una sociedad comunitaria depende de que se cree de nuevo la oportunidad para las gentes de cantar juntas, de pasear, danzar y admirar juntas: juntas, y no como individuos de una "muchedumbre solitaria", para decirlo en los sucintos términos de Riesman.

Se han hecho muchos intentos para revivir el arte y el ritual colectivos. La "Religión de la Razón", con sus días festivos y sus rituales nuevos, fue la forma que creó la Revolución Francesa. Los sentimientos nacionales crearon algunos rituales nuevos, pero nunca adquirieron la importancia que habían tenido en otro tiempo los rituales religiosos perdidos. El socialismo creó su ritual con la fiesta del Primero de Mayo, y con el uso del fraternal tratamiento de "camarada", etc., pero su importancia nunca fue mayor que la del ritual patriótico. Quizás la expresión más, original y profunda de arte y de ritual colectivos haya que buscarla en el movimiento de la Juventud Alemana, que floreció en los años que precedieron y siguieron a la primera Guerra Mundial. Pero ese movimiento era más bien esotérico y fue anegado por la marea creciente del nacionalismo y el racismo.

En general, nuestro ritual moderno está empobrecido y no satisface la necesidad humana de arte ritual colectivos, ni aun en el sentido más remoto ni por su calidad ni por su importancia cuantitativa en la vida.

¿Qué haremos? ¿Podemos inventar rituales? ¿Puede crearse artificialmente arte colectivo? ¡Naturalmente que no! Pero una vez que se reconozca su necesidad, una vez que se empiece a cultivarlos, las semillas germinarán, y aparecerán personas bien dotadas que añadirán formas nuevas a las viejas, y se manifestarán talentos nuevos, que hubieran permanecido desconocidos sin esta nueva orientación.

El arte colectivo empezará con los juegos de los niños en el kindergarten y proseguirá en la escuela y en la vida subsiguiente. Tendremos danzas, coros, teatro, música y bandas en común, que no reemplazarán por completo a los deportes contemporáneos, pero los reducirán al papel de una de las muchas actividades desinteresadas.

También aquí, lo mismo que en la organización industrial y política, el factor decisivo es la descentralización: grupos concretos en que las personas se relacionen directamente, y participación activa, y responsable. En la fábrica, en la escuela, en los pequeños grupos de discusiones políticas, en la aldea, pueden crearse formas diversas de actividades artísticas

comunes; pueden ser estimuladas cuanto sea necesario por la ayuda y las sugerencias de corporaciones artísticas centrales, pero de ningún modo "alimentadas" por éstas. Al mismo tiempo, las técnicas modernas de la televisión y de la radio brindan posibilidades maravillosas para llevar a grandes auditorios la música y la literatura mejores. No es necesario decir que no puede confiarse a empresas de negocios ofrecer esas posibilidades, sino que deben incorporarse a nuestros recursos educativos, que no son una fuente de utilidades para nadie.

Quizás se arguya que la idea de un renacimiento en gran escala del ritual y el arte colectivos es una idea romántica, que se acomoda a una época de artesanía, y no a una época de producción mecánica. Si esta objeción fuera exacta, también tendríamos que resignarnos nosotros a que nuestra manera de vivir no tardara en destruirse a sí misma, por su falta de equilibrio y de salud mental. Pero, en realidad, la objeción no tiene mas fuerza que las que se hicieron a la "posibilidad" de los ferrocarriles de máquinas de volar más pesadas que el aire. No hay en ella más que un punto válido: el modo en que *estamos* atomizados, enajenados, sin el menor sentido de comunidad, no nos permitirá crear formas nuevas de arte y ritual colectivos.

Pero eso es precisamente lo que yo he venido señalando constantemente. No puede separarse el cambio de nuestra organización industrial y política del de la estructura de nuestra vida educativa y cultural. Ningún intento serio de cambio y reconstrucción tendrá éxito si no se emprende en todas esas esferas simultáneamente.

¿Puede hablarse de transformación espiritual de la sociedad sin mencionar la *religión*? Evidentemente, las enseñanzas de las grandes religiones monoteístas propugnan los objetivos humanísticos que informan también la "orientación productiva". Los fines del cristianismo y del judaísmo son los de la dignidad del hombre como objetivo y fin en sí mismo, del amor fraternal, de la razón y de la supremacía de los valores espirituales sobre los materiales. Esos fines éticos se relacionan con ciertas concepciones de Dios en que los creyentes de las diferentes religiones discrepan entre sí, y que son inaceptables para millones de hombres. Pero fue un error de los incrédulos enfocar sus ataques sobre la idea de Dios; su verdadero objetivo debió consistir en exigir a los creyentes que tomaran en serio su religión, y en especial el concepto de Dios; esto significaría la práctica verdadera del espíritu del amor fraterno, de la verdad y de la justicia y, en consecuencia, sería la crítica más radical de la sociedad presente.

Por otra parte, aun desde un punto de vista estrictamente monoteísta, las discusiones acerca de Dios significan que se toma el nombre de Dios en vano. Pero mientras no podemos decir lo *que* es Dios, podemos afirmar lo que *no* es. ¿No es hora de dejar de discutir sobre Dios y de unirse, por el contrario, para desenmascarar las formas contemporáneas de idolatría? Hoy no es Baal y Astarté, sino la deificación del estado y de la fuerza en los países totalitarios, y la deificación de la máquina y del éxito en nuestra propia cultura; es la invasora enajenación que amenaza a las cualidades espirituales del hombre. Seamos creyentes o no, creamos en la necesidad de una religión nueva o en la continuidad de la tradición judeo-cristiana, en la medida en que nos interese por la esencia y no por la corteza, por la experiencia y no por la palabra, por el hombre y no por la institución, podemos unirnos en una firme negación de la idolatría y encontrar quizá en esta negación más elementos de una fe común que en cualesquiera aseveraciones acerca de Dios. Seguramente encontraremos más humildad y más amor fraterno.

Esto sigue siendo cierto aunque se crea, como creo yo, que los conceptos teísticos están llamados a desaparecer en el desenvolvimiento futuro de la humanidad. En realidad, para quienes ven en las religiones monoteístas sólo una de las estaciones de la evolución de la especie humana, no es ninguna insensatez creer que aparecerá una nueva religión en un término de pocos siglos, religión que corresponda al desarrollo de la especie humana; la característica más importante de esa religión será su carácter universalista, correspondiente a la unificación de la humanidad que se está operando en esta época; comprenderá todas las enseñanzas humanistas comunes a todas las grandes religiones de Oriente y Occidente; sus doctrinas no contradirán las nociones racionales que la humanidad, posee hoy, y dará más importancia a la práctica de la vida que a las creencias doctrinales.

Esa religión creará nuevos rituales y nuevas formas artísticas de expresión, conducentes al espíritu de reverencia para la vida y a la solidaridad de los hombres. Es evidente que la

religión no puede inventarse. Tomará existencia con la aparición de un nuevo gran maestro, lo mismo que aparecieron en siglos pasados, cuando los tiempos ya estaban maduros. Entretanto, quienes creen en Dios expresarían su fe viviéndolo, y quienes no creen viviendo según los preceptos del amor y la justicia y esperando. (Las mismas sugerencias relativas a una religión humanista han sido hechas por Julian Huxley en "Evolutionary Humanism", en *The Humanist*, vol. XII, 5, 1953, pp. 201 ss.)