



LA INFLUENCIA DEL CINE Y LA TELEVISION

**G. COHEN SEAT Y
P. FOUGEYROLLAS**

**c
f
e**

BREVIARIOS

Fondo de Cultura Económica

BREVIARIOS
del
FONDO DE CULTURA ECONÒMICA

189

LA INFLUENCIA DEL CINE
Y LA TELEVISIÓN

Traducción al español:
JUAN JOSÉ UTRILLA

La influencia del cine y la televisión

por

GILBERT COHEN-SÉAT

y

PIERRE FOUGEYROLLAS



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en español, 1967
Primera reimpresión, 1977
Segunda reimpresión, 1980

Título de esta obra en francés:
L'action sur l'homme cinéma et télévision

© 1961, Editions Denoël
19, rue Amélie, Paris-7e

D. R. © 1967 FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Av. de la Universidad 975, México 12, D. F.

Primera edición en francés: 1961
Primera edición en Español: 1967

ISBN 968-16-0565-9
Impreso en México

PRÓLOGO

LOS AUTORES de las siguientes páginas han llegado, por diferentes itinerarios, a compartir ciertos puntos de vista.

Formados, tanto el uno como el otro, en las disciplinas filosóficas, han salido, cada uno por su lado, al encuentro del mundo actual. Uno ha penetrado en el universo cinematográfico, y ha explorado la compleja realidad de la película y sus efectos sobre el hombre contemporáneo; ha propuesto un método apropiado para esta investigación, la *filmología*. El otro autor ha participado en la vida política militante, y gracias a ello ha conocido ciertas formas de oposición y de unidad del pensamiento y de la acción. De ello ha extraído una crítica radical de las ideologías, y una concepción específica de la filosofía como *pensamiento interrogante*.

Ambos, uniendo sus experiencias, han tratado, juntos, de comprender el *convertirse en otro* del hombre contemporáneo, a partir del hecho decisivo y colectivo constituido por el cambio del modo de expresión privilegiado.

No han tratado, en este libro, de proponer soluciones prefabricadas a los problemas surgidos de esta serie de transformaciones. Han deseado llamar la atención del lector hacia los propios problemas, y hacia la obligación de quienes tienen alguna responsabilidad de pensamiento o de acción, ya sea de negarse a considerarlos como problemas y de dar las razones de su negativa, ya sea de reconocerlos en su categórica vigencia.

Por eso, sólo se presentarán ideas generales, aun

cuando para concebirlas haya sido necesario partir de incontables trabajos.

¿Cómo comprender los cambios actuales de la existencia humana, en todos sus niveles? ¿Cómo instaurar un nuevo control sobre técnicas nacidas de la inteligencia y que, en parte al menos, han escapado de su dominio? ¿Cómo sobreponerse a la angustia nueva, propia de la vida actual, y superarla? ¿Cómo recobrar nuevos equilibrios, a partir de los efectos traumatizantes de las técnicas nuevas, sobre todo las engendradas por las modalidades del cine y de la televisión? Tales son los problemas cuya importancia y significación hemos tratado de discernir.

INTRODUCCIÓN

LAS PROFUNDAS transformaciones de nuestra existencia social, el desorden de las adaptaciones individuales que caracterizan a nuestra época, podrían no solamente ser los signos de una evolución demasiado brusca, como suele admitirse. Los múltiples cambios ocurridos en los diversos niveles de la condición humana podrían acabar mañana por causar una variación radical y global de algún aspecto importante de esta condición, y merecer el nombre de mutación en todo el sentido de la palabra.

Empero, todo ocurre como si la crisis que atravesamos no hubiese llegado al estado agudo en que se impone la alarma. Nada impide aún al talento literario entregarse a las brillantes especulaciones que lo caracterizan, para disfrazar, en un periodo de angustia, el aturdimiento social. Sin embargo, ¿qué ocurriría si comprobáramos un día que se hubiera operado una transformación irreversible, que, sin darse cuenta de ello, el hombre, por así decirlo, se hubiese convertido en otro?

Como la mutación en curso compromete al hombre mismo, y como ello plantea sin más el problema de su equilibrio normal, ya no se trata solamente de echar una conmovedora mirada de Hamlet sobre una civilización moribunda. No basta ya hacer malabarismos con las ideas. Se ha vuelto urgente hacer avanzar las cosas gracias a una meditada toma de conciencia, e intervenir, si fuera necesario, en el proceso mediante el cual se transforma el hombre contemporáneo.

Consideremos, pues, la condición humana. Vere-

mos que *incluye un equilibrio biológico* fundamental, un conjunto de relaciones dinámicas entre los hombres y su medio material, relaciones que se manifiestan mediante el despliegue de las *técnicas*, un conjunto de relaciones de los hombres entre ellos, que caracteriza al mismo tiempo la estática y la dinámica de la *existencia social*; finalmente, un conjunto de *formas de expresión* de que se sirve el hombre, al mismo tiempo, para tratar de decir lo que es y lo que hace o, por lo menos, lo que cree ser y lo que cree hacer *e, ipso facto*, para ordenar, obligar y finalmente constreñir a los otros y a sí mismo.

Reiteradamente se ha declarado y proclamado que las técnicas, la existencia social y las formas de expresión habían sufrido, en el curso de nuestro siglo, profundas transformaciones, y que continuaban sufriendolas. Empero, la evocación de ese devenir multiforme no nos parece suficiente para explicar la angustia nueva y quizás específica de la cual es presa el hombre de hoy.

Pues lo que ha cambiado fundamentalmente no es tan sólo lo técnico, la existencia social, las formas de representación, de expresión y de acción, sino también, y sobre todo, las relaciones de equilibrio entre esos planos de la realidad humana.

En las sociedades del pasado, la representación del mundo estaba en una situación hasta cierto punto dependiente de las relaciones del hombre y su medio material, y de las inmediatas relaciones sociales de los hombres entre sí. Incluso, esta dependencia se acentuó durante el desarrollo de la civilización industrial, el siglo pasado, al grado de que algunos pensadores creyeron poder atribuirle alcance univer-

sal. Hoy en día, la representación del mundo, la imagen concreta y la idea que de él tiene el hombre, parecen ser, cada vez más, productos de una *información* muy reciente.

En efecto, el conocimiento que prefigura los marcos del saber y de la acción y, por ende, la dotación del hombre en esquemas —en una palabra, su concepción del mundo—, depende y emana de medios y procedimientos infinitamente diversos, hace poco casi desconocidos. A esos mundos de informaciones reales que ligán los individuos a su medio, aunque de una manera bien diferente a la de otros tiempos antiguos, hay que añadir “puros mundos de percepción”, producidos sobre todo por los procedimientos del cine y la televisión.¹ Son esos mundos imaginarios los que, al sobredeterminar lo real inmediato incorporándolo a ellos e incorporándose a él, constituyen lo que llamaremos esfera de la *información visual*.

Ahora bien, la información visual, lejos de reflejar y de expresar pasivamente, por decirlo así, las relaciones fundamentales que unen el hombre a su medio y a los individuos entre sí, tiende a determinarlos o, antes bien, a sobredeterminarlos, de una manera a la vez compleja, general y decisiva. Además, hace surgir, en forma concreta, nuevas posibilidades. Es esto lo que nos permite decir que la relación que se manifiesta entre la representación del mundo y sus formas de expresión, por una parte, y, por otra, las condiciones objetivas de la existencia

¹ Cf. J. Nuttin. Actas del congreso internacional “Película e integración psicológica en las relaciones sociales”. Ed. Vita e pensiero, Milán. 1957, p. 175.

social, no es ya lo que era. Sin duda, esta existencia social evolucionaba ya, según una dinámica propia; pero esta evolución material no tenía nada en común con el trastorno que actualmente sufre.²

Antes de la aparición y del desarrollo de la información visual, el conocimiento que, en mayor o menor grado, recibían los individuos provenía, en primer lugar, de su medio ambiente inmediato, y en segundo lugar, de los enunciados, dichos o escritos, que desempeñaban el papel de mediadores entre este medio ambiente y el resto del mundo que pudiera relacionarse con él. Hoy en día el cine, la televisión y las imágenes que de ellos resultan distribuyen a las masas, cada vez más numerosas y más densas, materiales informativos que no son en la mayoría de los casos —o por lo menos, no necesariamente— ni extractos de su medio ambiente próximo, ni de nada que, a primera vista, se relacione con él, y que no han sido formulados según los términos del grupo. Por lo tanto, no es ya posible caracterizar el tipo de representación del mundo de un individuo determinado, y menos aún prever lo que de él resultará, si se basa uno esencialmente en su medio.

Todo sucede como si la evolución de la información de lo verbal a lo visual hubiese desarraigado la representación del mundo y la hubiese liberado, por lo menos parcialmente, de los lazos que antaño la unían al medio natural y social.

En pocas palabras: es preciso renunciar a toda comparación entre ese cambio del modo privilegia-

² Cf. G. Cohen-Séat, *Problèmes du cinéma et de l'information visuelle*, Presses Universitaires de France, París, 1961, capítulos I-III.

do de expresión y el que se produjo al inventarse la imprenta. Tanto después como antes de la aparición de la imprenta, la representación concreta del mundo se mantuvo en una situación de dependencia prácticamente inalterada en lo tocante a la relación del hombre con su medio o a las relaciones entre los hombres. Por el contrario, asistimos ahora al despliegue irresistible de técnicas que no están subordinadas al antiguo modo de expresión, sino que son, indudablemente, generadoras de un nuevo modo de expresión. Y son esas técnicas, las del cine y la televisión, las que gobiernan a la vez la elaboración y la expresión de un nuevo concepto del mundo.

Élie Faure comparaba ya la invención del cine con la invención del fuego, en razón de la importancia que, en su opinión, revestía aquél. ¿Cómo no ver, en todo caso, que la invención de la imprenta ha producido los primeros efectos en el universo de los estudiosos y en el mundo cerrado de la erudición, mientras que la información visual irrumpe de golpe en el corazón mismo de las masas de nuestro tiempo?

La información visual, en virtud de la potencia propiamente técnica de la que emana y de la precisión de las imágenes concretas que produce, se impone a los individuos con una fuerza que jamás poseyeron las formas de expresión del pasado.³ Veremos que los modelos dinámicos de la información visual, sus *patterns*, tienen una potencia estructural

³ Debe entenderse aquí por precisión —en un sentido tomado de la *Psicología de la Forma*— el poder que tiene una representación de imponerse como organización psicológica privilegiada, de impregnar como tal la vida mental.

dora de un tipo nuevo, que actúa por vías insólitas sobre la personalidad de quienes la reciben: * su existencia social y su conducta hacia el medio se modifican radicalmente. Debemos hablar aquí de información en el sentido aristotélico, es decir, de una *imposición de formas*, de una conformación de las personalidades receptivas y participantes.

Nacida de ciertos procedimientos que han regido sus formas de expresión, la información visual se presenta a la vez como un conjunto de técnicas entre todas las demás y como un conjunto de técnicas que dominan a todas las demás, en tanto que ellas dan forma a la representación que nuestros contemporáneos se forman, de sí mismos y del mundo. y

El humanismo tradicional de los cuatro siglos modernos proponía al hombre convertirse en señor del universo y de su propia condición, mediante una toma de conciencia científica de todos los planos de la realidad, por una previsión del mundo y por intervención de técnicas nacidas de sus proyectos. Ello suponía una representación clara y distinta, racional y coherente, como puede verse leyendo a Descartes, a Goethe y a Marx. Ahora bien, es justamente la desintegración de esta imagen en el hombre contemporáneo lo que crea el problema de que nos vamos a ocupar.

¿De qué nos serviría conocer y controlar rigurosamente las técnicas de la acción del hombre sobre la naturaleza, y cómo podríamos siquiera hallar utilidad en tal conocimiento y tener semejante control,

* Los *patterns*, en uno de los sentidos adoptados por el vocabulario científico anglosajón, son modelos dotados de una capacidad propia de estructuración.

si no fuésemos capaces de captar esta motivación global, en una palabra: esta visión del mundo por la cual pasan los impulsos que brotan de nosotros y las presiones que sufrimos?

El nudo gordiano de nuestra inserción en este siglo no nos parece residir principalmente ni en las técnicas de la producción o de distribución de las riquezas, ni aun en las de la gestión de las sociedades sino, antes bien, en la dificultad de tomar conciencia, de modo controlado, de nuestra visión del mundo y, aún más profundamente, en los problemas de lo que llamaremos la *acción sobre el hombre*.

En realidad, se trata de distinguir problemas de naturalezas muy diferentes. Se nos presentan ciertas preguntas que bien pueden relacionarse con dificultades capitales, pero cuyas respuestas conocemos —por lo menos varias respuestas posibles. En este caso no se trata de problemas, en el sentido estricto de la palabra, puesto que sólo están en juego dificultades *prácticas*, que pueden retardar durante mucho tiempo, pero no indefinidamente, el descubrimiento de una solución concreta. Dicho de otra manera, esas dificultades, solucionadas ya teóricamente, no dejarán de tener una solución, buena o mala, y según el punto de vista y la conducta que se adopten respecto a ellas, desaparecerán o resurgirán en forma crónica.

¿Cómo elevar el nivel de vida de todos los hombres de tal manera que alcance el nivel actual del estadounidense medio? ¿Cómo evitar la sobrepoblación en ciertos países y en ciertos continentes? ¿Cómo acelerar los diversos medios de transporte? ¿Cómo enviar un hombre a la Luna y hacerlo volver sano y

salvo a la Tierra? ¿Cómo suprimir, inclusive, determinado conflicto local, o impedir que estalle un conflicto armado mundial? Son éstas otras tantas preguntas a las que puede encontrar diversas soluciones teóricas la inteligencia, y que recibirán, sin duda alguna, soluciones buenas o malas, tomando en cuenta los intereses pertinentes. No negamos su importancia; negamos solamente que se trate de problemas en el sentido más alto del término.

En cambio, hay cuestiones que, hasta hoy, han permanecido sin solución, ni aun teórica, y algunas de las cuales ni se habían planteado nunca. Si se tratara solamente de cuestiones *metafísicas*, se podría pensar que está en su naturaleza el no tener soluciones verdaderas, y que está en la naturaleza del pensamiento metafísico, rigurosamente concebido, el ser un perpetuo interrogatorio. Y así debe ser.⁵ Pero se trata aquí de cuestiones *antropológicas*; las dificultades que tratamos de presentar conciernen a la existencia individual y colectiva del hombre en su contexto histórico. Por lo tanto, no es legítimo remitir, respecto a esos puntos, el pensamiento al interrogatorio. Es eso lo que entendemos por problemas, en toda la extensión de la palabra. He ahí algo que —tal nos parece— reclama un esfuerzo por solucionarlo a cualquier precio, y no la simple delimitación del campo de lo no resuelto. Son estas preguntas no contestadas las que trataremos de presentar, convencidos de que el destino del hombre implica, antes de cualquier especulación resolutive

⁵ P. Fougeyrollas. *La philosophie en question*. Denoël, París, 1960, cap. 1.

y antes de cualquier práctica ocasional y empírica, su solución, primero teórica y en seguida aplicada.

¿Cómo hacer que el hombre sea dueño de su representación del mundo? ¿Cómo hacer que sea dueño de la acción que ejerce y de la que se ejerce sobre él? ¿Qué visión del mundo debe captar, o darse a sí mismo, para tener tanto dominio como sea posible sobre su devenir? Son éstas preguntas que aún no han sido tema de análisis adecuados, teniendo en cuenta el mundo de hoy. Son preguntas que hasta hoy han carecido de respuestas efectivas. Tal es el problema por excelencia. Al mismo tiempo, se trata de abordar esas dificultades cotidianas, cuya presión sobre los individuos no deja de aumentar. Se trata de examinar esos tipos de desconcierto y esas "enfermedades de civilización" que las ciencias del hombre han vislumbrado, sin llegar a hacer un diagnóstico exacto ni a imponer un tratamiento a la escala necesaria para las masas contemporáneas.

Tómese el tiempo por medida y no dejará de comprobarse que las cuestiones económicas, demográficas y políticas se viven y piensan a corto o mediano plazo. Por patéticas que parezcan, basta considerarlas a largo plazo para que propiamente dejen de ser problemas. Por el contrario, la cuestión del control de la visión del mundo y de la acción sobre el hombre no puede ser formulada sino a largo plazo. Pero toda incertidumbre al respecto hace ambiguas y precarias las soluciones que podrían preverse para las otras dificultades.

¿Cómo, en efecto, los economistas, los demógrafos, los sociólogos y los políticos podrían sentirse seguros de haber trabajado por la plena realización

del hombre al hacer prevalecer, a corto o mediano plazo, tal solución sobre tales otras, si imprevisibles desarrollos de nuestra concepción del mundo, de la vida y de las modalidades de la acción sobre el hombre vinieran, a largo plazo, a dar *retroactivamente* a sus esfuerzos y a sus empresas un significado inesperado? ⁶

Cierto es que no imaginamos que nuestros contemporáneos pudieran dejar de pensar y de actuar a corto y mediano plazo. No consideramos que sólo debieran adoptarse el pensamiento y la acción a largo plazo. Pero no parece dudoso que sean estas últimas formas de pensamiento y de acción las que deban aclarar y dominar las otras. Que este problema sea nuevo, que se trate realmente de una *innovación*, que haya, como dice el lenguaje jurídico, *hecho nuevo*, todo ello se desprende de lo que vamos a examinar.

Antaño el hombre cultivado podía servir de modelo. ¿No dominaba, gracias a su saber, las actividades a las que se dedicaba? El ideal a alcanzar, gracias a la propagación del saber, según un proyecto humanista, era favorecer la multiplicación de hombres cultos o susceptibles de llegar a serlo, hasta alcanzar el número más alto posible. Veremos que difícilmente podría decirse que en la actualidad el hombre cultivado controle mejor que el no cultivado la acción que sobre él ejerce la información general, y sobre todo la información visual, al afectar profundidades de su personalidad que aún no han sido suficientemente exploradas, y sobre las cuales no hemos adquirido un poder deliberado.

⁶ Cf. Max Weber, *Der Weise und der Politiker*.

En lugar de tratar en la actualidad de hacer entrar en la minoría llamada cultivada a algunas centenas, algunos miles o aun algunas decenas de miles de individuos nuevos, ¿no hace más falta ocuparse de los miles de millones de seres sobre los que se ejerce la nueva acción de la información, y tratar de ver cómo podría comprenderse tal acción y cómo podría ponerse a las masas en situación de ejercer a su vez, en la medida de lo posible, comprensión y control?

En la civilización que está elaborándose puede decirse que ante nuestros ojos, la acción que se ejerce sobre el hombre pasa principalmente por las técnicas de la información visual. La acción que el hombre debe tratar de ejercer sobre sí mismo y sobre el mundo, con intención emancipadora, ya no puede evitar someterse a esas técnicas. De su control o de su desorden dependerán, en gran medida, el azar o la determinación del porvenir del hombre.

Por lo tanto, vamos a examinar en sucesión los problemas de la información visual, los de las masas formadas y condicionadas por esta información, y los de las técnicas de las que se trata de hacerse cargo. Esperamos no solamente dar una ocasión de reflexionar sobre esos problemas, sino, sobre todo, demostrar que hay que proponerse resolverlos.

Ya no es válido seguir considerando la información visual como un sector entre otros de la existencia social, ni de sus técnicas propias como de unas técnicas más entre otras. Los que desean considerar el porvenir de las sociedades actuales según el espíritu de la *prospectiva* nos parece que, inevitablemente, tendrán que enfrentarse al dilema siguiente: o bien reconocer el puesto privilegiado de las técnicas

de la información visual en el advenimiento de un porvenir radicalmente nuevo, o *bien* negarse a reconocer, como parece ser el caso más frecuente, ese puesto privilegiado y, al mismo tiempo, prolongar la antigua visión del mundo hacia el porvenir, lo cual sería lo contrario de su proyecto metodológico.

Lo que importa es, indudablemente, según la definición misma del proyecto prospectivista, unir todos los esfuerzos “para el estudio de las causas técnicas, científicas, económicas y sociales que aceleran la evolución del mundo moderno, y para la previsión de las situaciones que podrían derivar de sus influencias conjugadas”.⁷ De cualquier modo, no es *alrededor del hombre* sino *en él* mismo donde se imponen las situaciones decisivas. ¿Cómo no conceder una prioridad absoluta a lo concerniente *al ser* del hombre y a la aceleración de su devenir?

Cierto es que los promotores de la *prospectiva* no dejan de declarar que el porvenir no debe ser concebido basándose en el pasado y en el presente, y tienen razón al afirmar que no es lícito considerar el porvenir como prolongación punteada de las curvas de evolución ya registradas. Estamos plenamente convencidos de la necesidad de abordar los problemas del hombre, en su devenir y en su porvenir, de acuerdo con una actitud prospectivista. Empero, se puede reprochar a la prospectiva el haberse ligado demasiado exclusivamente, hasta el día de hoy, a las técnicas de acción sobre el mundo y sobre la materia, y subestimar la importancia decisiva y capital del proceso mediante el cual cambia la *visión del mundo* del hombre contemporáneo.

⁷ *Centre international de prospective*: estatutos.

No es el *mismo hombre* el que inventara y desarrollara ayer las técnicas industriales clásicas y el que hoy crea las técnicas nuevas, al mismo tiempo que es creado o recreado por ellas. El porvenir no prolongará el pasado, no sólo porque los medios del hombre serán diferentes de lo que fueron y de lo que son, sino también porque habrán dejado de ser simples medios y porque el hombre que finalmente debe recibir sus efectos también está aún por descubrir y explorar. Sólo una radicalización de la prospectiva puede hacernos escapar de los peligros de las falsas orientaciones.

I. LA INFORMACIÓN VISUAL

VARIAS veces en el curso de la historia ha cambiado el modo privilegiado de la expresión humana.

Sin embargo, nuestra moderna cultura, como las otras principales culturas históricas, ha estado dominada por lo *verbal*. Oral o escrito, el verbo ha constituido, hasta los tiempos actuales, la manifestación principal y el vehículo por excelencia del pensamiento humano. Y la invención de la imprenta le ha procurado una eminente realización sociocultural.

Ahora bien, los medios de expresión del cine y la televisión ya no pertenecen esencialmente al orden de lo verbal: pertenecen al orden de lo *visual*. El cambio de modo de expresión que en la actualidad presenciamos se presenta, pues, con un carácter nuevo y no comparable a ningún otro.

Ciertamente, nos guardaremos de olvidar que en la era de la información visual, lo verbal continúa manifestándose, desplegándose y adoptando diversas funciones. Pero hemos de ver que ello no autoriza a reducir al antiguo modo verbal de expresión los modos visuales que hoy surgen.

Bien evidente es que existen dos dominios, naturales por así decir, donde el verbo es irremplazable, y donde sigue y seguirá desempeñando el papel principal: por una parte, el dominio del pensamiento, donde es totalmente insustituible y, por otra parte, el dominio de la vida cotidiana, donde es prácticamente insustituible.

En efecto, el pensamiento, como suprema actividad intelectual, implica un permanente esfuerzo de

concatenación de los conceptos y de sujeción de los materiales sensorios e imaginativos al esquematismo de los conceptos. Así, el verbo sigue siendo la manifestación indispensable del pensamiento. Cualquiera que sea la importancia que en el porvenir alcance lo visual, será, de cualquier manera, en términos verbales como habrá que expresar, así como nosotros tratamos de hacerlo, la toma de conciencia requerida.

Por otra parte, la actividad práctica trivial que ocupa una gran parte de la vida cotidiana tampoco puede prescindir de lo verbal. En este caso, el verbo no es totalmente irremplazable. Tan sólo es indispensable para dar las órdenes, los consejos, los avisos que rigen las relaciones prácticas entre los individuos.

Pero si lo verbal sigue siendo irremplazable bajo ese doble aspecto, no por ello dejan sus manifestaciones de inscribirse en el contexto de una sociedad cada vez más dominada por modalidades de expresión no verbales, y más precisamente por modalidades de expresión visual, al grado de que el pensamiento, por muy verbal que tenga que seguir siendo, ya no puede dejar de tomar conciencia de ello. En efecto, o *bien* el pensamiento continuará creyendo que el verbo culto puede ser el modo de expresión privilegiado en nuestra época y en nuestras sociedades en continuo cambio, y todo el despliegue de lo no verbal se efectuaría fuera de su dominio teórico y práctico; o *bien* tratará de comprender las nuevas formas de expresión que rigen la vida de las masas contemporáneas, y será conducido, así, a descubrir el procedimiento de visualización, es decir,

de sumisión a formas visuales, cuya expresión nueva, representación y cierta *conceptualización* deben llevar su marca.

Sin duda se nos hará notar que lo visual fílmico, que se nos entrega mediante los procedimientos del cine y de la televisión va casi siempre acompañado de elementos verbales hablados y, más generalmente, de elementos sonoros.

Por lo demás, es evidente que el hombre contemporáneo se ve asaltado por todas partes no solamente por innumerables excitantes visuales —entre los cuales debemos situar las imágenes fílmicas—, sino también por innumerables excitantes auditivos, que constituyen una suerte de permanente rumor del mundo, fondo ante el cual se desprenden, más o menos netamente, gritos, zumbidos, detonaciones, sonidos musicales y palabras. Por lo tanto, puede considerarse el nuevo mundo de la expresión en el cual entramos, al mismo tiempo desde el punto de vista de lo visual y de lo auditivo.

Empero, el hombre ha vivido siempre dentro de una esfera auditiva; la de hoy difiere de las que la han precedido, sobre todo *cuantitativamente*. En las emisiones radiofónicas y en los espectáculos del cine y la televisión, quedan aún, de lo verbal, las palabras. Su resonancia ha aumentado, pero cualitativamente no constituyen un hecho nuevo. Sobre todo, debe tenerse en cuenta, de esta situación, que el funcionamiento de la radio, el cine y la televisión provoca un consumo gigantesco y, por ende, una producción de arreglos verbales diversos, que ocasionan, sobre todo, una vulgarización extrema. Todo eso forma parte del contexto en que vive el hombre

contemporáneo, pero no es fundamentalmente por eso por lo que se convierte en otro.

A cambio de ello, la esfera visual difiere de las representaciones anteriores *cualitativamente*. La imagen fílmica no participa de la percepción visual clásica aumentada, intensificada, reforzada o desarrollada; es distinta y de otra manera toma posesión del universo que nos rodea. Se constituye al mismo tiempo como existencia y como ambiente de los individuos participantes y no hay individuo que pueda evitar participar en ella prácticamente. Así como Teilhard de Chardin recurrió de preferencia a los términos *biósfera* y *noósfera* para expresar niveles de realidades subrayando su globalidad específica, lo mismo se ha podido adoptar el término *iconósfera* para especificar el medio de existencia instituido por la información visual y por ella constituido en nivel de realidad constante.

La mutación que nos interesa cae de manera eminente en la esfera visual, y precisamente en el advenimiento, el despliegue y la invasión incontenible de las imágenes fílmicas. Por consiguiente, tenemos derecho a examinar la información visual en su calidad específica sin por ello pasar por alto los dominios donde la información verbal sigue siendo irremplazable, ni los fenómenos fónicos y verbales que van ligados a las imágenes fílmicas.

Hasta la aparición de las técnicas modernas, la educación se había manifestado como una sucesión de adaptaciones más o menos jerarquizadas de los individuos a su medio ambiente. El desarrollo de la información se efectuaba siguiendo circuitos cerra-

dos. Preciso es preguntarse si esos mismos procesos no han sido modificados.

Tratemos de seguir al hombre a través de las grandes etapas de la génesis de su personalidad, tal como habían de ser descritas por la psicología antes de la era de la información visual. Al comienzo, podríamos decir, era el hombre-objeto: un ser inseparable de su medio ambiente. Más tarde, este hombre-objeto despertaba y se descubría como centro del mundo. Luego, descubría a los demás como objetos de acción y de reacción. Finalmente descubría en los demás a sus semejantes y, frente a estos *otros* reconocidos como *él mismo*, experimentaba simpatía o antipatía.¹

Una sucesión de vicisitudes informativas conducía al niño de su inmediata realidad de objeto a una participación que se extendía progresivamente a la comunidad humana circundante. El universo así descubierto a cada uno por tal procedimiento, no dejaba de ser un universo de *intervenciones*. Salvo en los excepcionales casos de exotismo tipificado, las relaciones humanas se encerraban en un campo de límites precisos, dominado por las costumbres y la mentalidad del grupo. Las conductas y comportamientos se desarrollaban en un equilibrio en gran medida permanente y estable, y la simpatía podía aparecer hasta cierto punto como resultado de los automatismos de la imitación.

Bien parece que esto ha dejado de ser así actualmente, y que por lo menos desde un punto de vista negativo, los fenómenos de desestructuración son

¹ Henri Wallon, *De l'acte à la pensée*. Flammarion, París, 1945.

indiscutibles. Desde el momento en que el niño descubre a los demás objetos inmediatos de acción y de reacción, despierta para siempre, al mismo tiempo, al universo habitual y a un universo ficticio mucho más complejo suministrado por la información visual. A causa de eso, todo el resto del proceso de formación de la personalidad se altera. Arrancado al movimiento relativamente simple de maduración y adaptación, que antaño fuera el suyo, el hombre tiene que integrarse, además, a la esfera de lo audio-visual, y de manera muy principal a la *iconósfera*.

Ha sido posible comparar el devenir del individuo y el de la especie humana. Trasplantando a este dominio la idea de Haeckel, según la cual la ontogenia reproduciría las fases de la filogenia, algunos psicólogos han podido describir las etapas de la formación de la personalidad como si correspondieran a las etapas del desarrollo histórico humano. Discutible en el pasado, esta teoría debe ser hoy abandonada.

Cuando el niño empieza a recibir la influencia de la información visual, su desarrollo psíquico se efectúa en condiciones que no corresponden a las etapas naturales por las que pasaron sus mayores. Además, este orden natural no ha sido remplazado por un orden diferente. Más bien debemos decir que ha sido derrotado y no remplazado.

El universo de la información visual en el cual penetra el niño y que, al mismo tiempo, penetra en él, no está, como el universo anterior, fundado sobre el espacio de intervención, sino precisamente sobre un conjunto de nuevas modalidades de la *in-*

formación. Esto significa que el desenvolvimiento psíquico del niño no está ligado exclusivamente a las prácticas operatorias a partir de las cuales podía intervenir en la realidad y al mismo tiempo adquirir de ella una representación. En adelante, la información visual estructura, a distancia, una vivencia, sin que esta estructuración esté ligada a una actividad operatoria realizada por el individuo en sí mismo, ni a una transmisión directa, mediante la acción, o indirecta, mediante la enseñanza.

Vemos entonces que esa vivencia y esa experiencia, lejos de ser cadenas más o menos coherentes del condicionamiento, parecen más bien una serie de rupturas o de imposibilidades de estructuración. En este nuevo proceso no desempeña la práctica el papel regulador que tenía anteriormente. Habiendo adquirido irremisiblemente cierto número de modalidades de equilibrio, resulta a todo individuo cada vez más imposible comprender cómo la información visual las perturba o las anula.

Se podrían esquematizar las manifestaciones de la perturbación seleccionando, en calidad de indicadores, cuatro casos principales:

- 1) El mensaje visual se inserta entre condicionamientos tradicionales.
- 2) El mensaje visual se inserta entre condicionamientos debidos al azar, inéditos, caóticos.
- 3) El mensaje visual perturba el condicionamiento existente: lo refuta, lo niega o, por lo menos, lo pone en duda.
- 4) El mensaje visual suscita una inquietud vaga, especie de *conciencia en crisis*, que no está en

condiciones de formularse sus propias preguntas.

Este último caso parece corresponder a la *angustia* específica del hombre contemporáneo. A propósito de esto tratamos de localizar la transición de la angustia existencial inherente al hombre, y por así decirlo funcional, a la angustia morbosa, al vértigo característico de nuestro tiempo. Una característica etiológica fundamental de esta morbosidad se relaciona con la función descondicionante del exceso de información en general, y de la desmesura de la información visual. Esta parece, en efecto, capaz de alterar la normatividad de la relación entre representación y acción que el hombre había adoptado naturalmente.

Para comprender mejor de qué se trata, tomemos un término de la cibernética y comparemos, por un instante, al hombre con un *homeóstato*, es decir, con un sistema que determina por sí mismo su propio funcionamiento de manera tal que restablece o mantiene un equilibrio esencial a su constitución. El homeóstato humano estaba normalmente adaptado al antiguo mundo de las representaciones. Eso significa que sistemas de filtros naturales o laboriosamente conformados permitían a cada mensaje seguir las vías que convinieran a su naturaleza y a su objeto. Unos mensajes podían ser eliminados por mecanismos que se negaban a recibirlos, otros eran dirigidos o desviados de tal manera que el individuo, al final de los procesos, había reaccionado al restablecer su equilibrio.

Hoy en día, la invasión, la afluencia y la natura-

leza de los mensajes provenientes de la información visual han dejado de corresponder a un funcionamiento de ese género. La mecánica de los mensajes ha cesado de adaptarse a los mecanismos de la recepción. Por su naturaleza, su objetivo y su efecto sobre el individuo, constituyen esos mensajes *un agente y un acto* nuevos que, por el momento, desafían todas las previsiones.

La angustia contemporánea, mientras no se deje reducir a la angustia funcional inherente al ser humano como tal, ¿no proviene, en especial, de esta incapacidad de nuestro homeóstato de rechazar, de filtrar, de orientar adecuadamente, en una palabra, de integrar un número siempre creciente de mensajes indefinidamente diversificados?

El homeóstato funcionaba perfectamente cuando los mensajes destinados a él provenían esencialmente de su ambiente concreto, o correspondían a su arsenal verbal. Esta situación confería a los esquemas, los proyectos y las previsiones del humanismo cultural un indudable alcance objetivo.

En la medida en que aceptemos que el homeóstato en la actualidad ha sido perturbado, sacado de equilibrio y desconcertado de manera permanente, debemos igualmente reconocer que el humanismo cultural no puede resolver los problemas así originados, ni aun presentarlos adecuadamente. Mientras este humanismo trate de mantener sus esquemas y sus proyectos propios, frente a la nueva realidad cuya descripción hemos emprendido, nos parece transformarse en su propia decadencia, que llamaríamos *culturismo*.²

² La actitud *culturista* puede definirse mediante un doble

La información visual engendra, por medio de sus mensajes no surgidos del medio ambiente inmediato de los individuos, una especie de *planetización* de la representación del mundo, y por consiguiente de la propia existencia humana. Precisamente la planetización no es una adaptación de los individuos al mundo terrestre; no es un acondicionamiento a esta realidad mundial cuyo carácter global se manifiesta cada vez más claramente a la inteligencia actual. Pues entre el saber de la inteligencia y la vivencia de los mensajes visuales aparece una grieta que no deja de ensancharse. Todo ocurre como si nuestros contemporáneos no entrevieran intelectualmente la globalidad de la realidad mundial más que para vivir con mayor intensidad la condición planetaria, en el sentido etimológico de esta realidad, es decir, su condición de astro errante.³ Las certidumbres adquiridas por los individuos en su experiencia corriente, es decir, las adquisiciones que resultan de la confirmación práctica de sus representaciones, lejos de ser confirmadas siempre por los mensajes de la

equivoco. Por una parte, las minorías cultas se consideran depositarias de un patrimonio de valores y como encargadas de hacer que se beneficien con él todos los hombres libres sobre una base de igualdad, es decir, asegurar su verdadera comunicación; por otra parte, consideran el avance arrollador de las masas y el diluvio de medios de difusión como una amenaza de ese patrimonio que acabará por ahogar esos valores. Por una parte afirma el culturismo que la comunicación de los valores no es posible sino en el *diálogo* y la libertad, y por otra parte no concibe sino una información transmitida, objeto de una *acción* educativa en un solo sentido y de un magisterio perpetuo. Cf. G. Cohen-Séat. *Problèmes du cinéma et de l'information visuelle*, cap. II, p. 78.

³ Kostas Axelos, *La politique planétaire*. Esprit, 1958.

información visual son, al contrario, puestas en tela de juicio cada vez más frecuente y profundamente por cierto número de revelaciones tocantes a la esencia o la estructura de las cosas.

Por eso se manifiesta la sustitución de lo verbal por lo visual como una derrota del saber ante los efectos de la participación directa de la realidad. Y justamente porque esta participación no está sometida a un eficaz control intelectual, se despliega, a costa de desestructuraciones permanentes.

No se trata de refugiarse, a propósito de esta situación, en juicios de valor, ni de lamentar la suerte del hombre contemporáneo. Una vez comprobado que una información desestructuradora y perturbadora sustituye a la información de condicionamientos tradicionales, hay que buscar las posibles modalidades de un control nuevo y de una nueva dominación del propio descondicionamiento hecha por el hombre.

La irrupción en la vida contemporánea de la información visual ha comenzado ya a trastornar su condición, al punto de que no pocos de los hallazgos de la psicología tienen que ser examinados nuevamente. En cuanto a los sistemas educativos heredados del pasado, ¿cómo evitar tener que reconsiderarlos por completo? Parece estar realizándose un paso al límite. De este lado de ese límite, la condición humana estaba hecha precisamente de condicionamientos jerarquizados; del otro lado, esta condición, amenazada o ya permanentemente descondicionada, aparece profundamente enigmática.

Para tratar de resolver este enigma, sin duda será necesario examinar las otras características de la in-

formación visual. Pero lo que desde ahora nos parece manifiesto es la *radical novedad* del hecho de civilización que nos ocupa.

Está planteado un problema inicial: ¿cómo reacciona la personalidad humana ante el bombardeo de mensajes visuales a que se ve sometida?

Lo primero que hay que recordar es que la información visual afecta la personalidad no solamente de una manera más intensa, más considerable y más profunda, sino, sobre todo, de una manera *diferente*, es decir, según *otras modalidades* que las de la información verbal.

Leído u oído, lo verbal afecta en primer lugar —y aun esencialmente— los centros superiores y los mecanismos ya montados de nuestra vida intelectual y psíquica. En el marco de la expresión verbal, al llegar al individuo receptor la realidad y la concepción del mundo por la vista y el oído, alcanzan el *entendimiento* y atraviesan los que podríamos llamar filtros de lo sensorio y del raciocinio. Puede ocurrir que mensajes verbales echen a funcionar, mediante esos filtros, mecanismos que participan de la afectividad. Como esta puesta en marcha está ligada a una recepción intelectual de los mensajes, el individuo puede tratar conscientemente de limitar sus efectos. Más raramente, la sensibilidad neuro-vegetativa es alcanzada a su vez. La emoción hace de episodio surgido de la vida mental. Finalmente, en casos excepcionales, la sensibilidad bruta y las instancias biológicas más profundas pueden ser agitadas. En resumen, la personalidad se presenta ante la irrupción de los mensajes verbales, como una

jerarquía de controles y de dispositivos protectores, que la conciencia crítica se esfuerza por dominar.

Resulta comprensible que el discurso verbal produzca sobre los individuos efectos que, ciertamente, varían en función del temperamento, pero también, y sobre todo, en función del grado de inteligencia y del bagaje, de la cultura y de la vigilancia de los individuos. Es igualmente comprensible que la psicología de la información haya dedicado hasta el presente una atención preferente a los mecanismos de la conciencia y del sistema nervioso cerebro-espinal, y no haya tomado en consideración el papel del sistema neuro-vegetativo más que para efectos o acontecimientos psíquicos laterales, excepcionales, aun podría decirse que patológicos.

Pero el hombre contemporáneo, ante una información concreta y polimorfa, no solamente se ve asaltado por excitantes propiamente sensorios y, en consecuencia, sometido a la organización perceptiva de nuestros sistemas analizadores. Debe, aún y sobre todo, recibir una multitud de incitaciones de naturaleza extra-sensoria, cuyo alcance depende más o menos directamente de la sensibilidad neuro-vegetativa.

En el interior de la esfera audiovisual, las imágenes filmicas prevalecen a la vez por su poder de impacto y por las formas de *pensamiento mágico* que imponen su naturaleza y los procedimientos de su empleo. En el espectáculo de cine y televisión, la información llega a la sensibilidad sin obedecer necesariamente a las inflexiones del raciocinio, y, con la mayor frecuencia, sin exponerse siquiera a ellas. En presencia de las llamativas imágenes que actúan

como señales y no como signos, la intuición y la efectividad entran en juego antes de que las instancias de control de la personalidad hayan llegado siquiera a estar en condiciones de captar los mensajes intencionales.

El sistema constituido de las defensas y de los dispositivos protectores se encuentra *vuelto* y como *tomado al revés* por los profundos accesos que acompañan la irrupción de las imágenes filmicas. Los individuos ya no pueden ejercer sobre esta confusa agitación el tipo de control que procuraban imponer a los elementos ordenados de la información verbal.

Se conocía ya lo precario del control que pretende ejercer la razón sobre los procesos de la personalidad. Freud ha insistido suficientemente en que las motivaciones de la razón, lejos de ser una dominación de las pulsiones vitales, antes bien son una manera, propia de la razón, de justificar la conducta resultante de esas pulsiones.

Sin embargo, la estructura fundamental de la personalidad proviene esencialmente, según Freud, de las condiciones biográficas de los individuos, sobre todo de las condiciones en las cuales ha transcurrido su infancia. En resumen, para el psicoanálisis, el hombre bien puede llamarse un homeóstato, pero es infinitamente más complejo y mucho más plegado a su *devenir* inicial que ningún aparato con el que se estuviera tentado a compararlo.

No es imposible que la información visual transforme parcialmente los datos de ese problema. La acción que ejerce sobre los individuos, lejos de concernir en primer lugar y sobre todo a las etapas evolucionadas del psiquismo, interviene afectando,

para empezar, las instancias inferiores y, a decir verdad, arcaicas. Ya no es tan seguro que la estructura básica de la personalidad haya alcanzado en lo esencial, desde la infancia, un grado de cristalización irreversible.

No estamos ya seguros hoy de que por debajo de las instancias intelectuales yazgan fundamentos inaccesibles a las influencias externas. La visión freudiana del hombre supone una estabilidad de equilibrio de los fundamentos psicofisiológicos que la información visual precisamente compromete.

El niño nos parece hoy, en un sentido, precozmente *adultizado* por la información visual. En cambio, el adulto se expone a encontrarse *puerilizado*, en la medida en que el control vigilante que le es propio y los instrumentos amoldados a ese control son constantemente puestos en jaque por las aberraciones sucesivas de la información visual.

El núcleo central que el psicoanálisis creía haber descubierto en el hombre no ha perdido realidad en la era de la información visual. Pero contrariamente a lo que podía suponerse, no constituye por ventura una *naturaleza* a resguardo de las presiones de la *cultura*. Al instituir la información visual una situación de vulnerabilidad aumentada, el conjunto de las pulsiones, que parecía estático y como petrificado desde los episodios de la infancia, podría volver a ser fluido, o al menos serlo durante un tiempo mucho más largo. Bajo la influencia de una información de base que restituye en gran medida las condiciones de la infancia, la sensibilidad sería arrastrada a un torbellino cuyo movimiento no sabemos aún apreciar ni discernir suficientemente.

Cuando la inteligencia se apodera del tiempo, lo torna cronología. Lo propio de la cronología del tiempo lineal es el encadenamiento unívoco de las causas y los efectos. Bien o mal, la inteligencia del hombre contemporáneo elabora una trama semejante y la arroja sobre la caótica temporalidad subyacente. Convendrá en adelante echar una mirada a la temporalidad de las profundidades en la cual la acción de la información visual desmultiplica y dialectiza los encadenamientos de causas y efectos de tipo tradicional.

Las actitudes respectivas del individuo cultivado y del no cultivado, del adulto y del niño, frente a los espectáculos de información visual son bastante reveladoras a este respecto. Pues si, por una parte, las conductas verbales respectivas expresan diferencias considerables entre cultivados y no cultivados, entre adultos y niños, a partir del mismo espectáculo cinematográfico o televisado, el comportamiento durante el espectáculo y las repercusiones que son su eco ulterior están lejos de diferenciarse en el mismo grado. ¿No será porque lo racional y lo verbal ligados a lo visual han estado sometidos a un control intelectual que varía con los individuos, en tanto que lo visual propiamente dicho ha podido llegar a los diversos psiquismos de la misma manera fundamental?

En resumen, no es solamente la causalidad la que resulta trastornada; es también el tiempo de la vivencia, el tiempo de las profundidades el que se perturba. En un sentido nuevo, el hombre actual debe partir en busca del tiempo perdido, es decir en busca de un tiempo del que ya no son lo único por descubrir los ritmos y los significados.

El proceso de “tomar al revés” las modalidades del entendimiento es decisivo a escala individual y a escala colectiva. A escala individual, modifica las relaciones que habían ido estableciéndose progresivamente durante los tiempos modernos entre lo racional y lo irracional en el seno del psiquismo. Podría decirse que tiende a hacer del hombre contemporáneo un caso patológico en comparación con el hombre de ayer. Sin embargo, no parece que una concepción semejante pueda ayudar a resolver el nuevo problema que se ha presentado. Antes que erigir en norma al hombre de ayer y considerar al hombre de hoy en comparación con él, ¿no será necesario considerar la relación de lo racional y lo irracional como susceptible de varias modalidades que no adquieren carácter enfermizo más que en el curso de una fase de inadecuación de la representación del hombre a la realidad?

A escala colectiva, la “toma al revés” suscita efectos complejos que ya no caben en las categorías tradicionales de la psicología social y de la sociología. En la medida en que las instancias fundamentales son afectadas y puestas en marcha antes que las instancias superiores de la personalidad, y de tal manera que estas últimas sólo muy difícilmente puedan oponerse, el comportamiento de los individuos y de los grupos tiende a uniformarse. Grupos e individuos difieren principalmente en sus representaciones intelectuales, en su afectividad consciente y en sus representaciones biográficas. La “toma al revés” de las instancias superiores del psiquismo resulta también una “toma al revés” de esos mecanismos de diferenciación.

Por esto es por lo que tiende, si no a allanar las diferencias existentes, por lo menos a sobredeterminarlas según un proceso de uniformación. Y el espacio cada vez mayor que ocupan los espectáculos televisados en la vida cotidiana tiende a dar a esta uniformación un alcance psicológica y sociológicamente capital.

Así, la información visual parece modificar igualmente, en el interior de la personalidad humana, la relación de lo superior y lo inferior entendido como *arcaico*. Por una especie de treta de la historia, por hablar como Hegel, la última manifestación de la modernidad sería, pues, despertar las fuerzas arcaicas que el hombre se aplicara —desde hace muchos siglos— a no dejar desplegarse libremente.

Además de que contribuye a provocar una crisis general de las ideologías modernas, el despertar de lo arcaico nos obliga a examinar de una manera nueva las relaciones del pensamiento y de la vida, es decir, de la medida y la desmedida, de la representación y las pulsiones a ella subyacentes. A este propósito, no es exagerado decir que la información visual no sólo suscita un nuevo tipo de representación del mundo y del hombre, sino, asimismo, una nueva manera para este último de vivir y de ser.

Sabemos que la información visual crea descondicionamientos encadenados y que se apodera del ser del hombre volviendo las defensas que éste levantó contra la irrupción de los agentes traumáticos provenientes del exterior. Y si el hombre contemporáneo es tomado de sorpresa, es precisamente porque no tiene que enfrentarse a una naturaleza, a un medio propiamente exterior, cuyo desafío podría acep-

tar, como ya lo ha hecho con frecuencia. Tiene que enfrentarse a un efecto como de bumerang de las técnicas de expresión que él mismo ha concebido y hecho funcionar. No queda desarmado y derribado más que por sí mismo, y porque se trata de sí mismo. Y esto pasa porque las técnicas de la información visual, aunque producto del genio humano, se han erigido en una especie de potencia autónoma.

Hemos recordado algunos efectos, descondicionadores y desarmantes, de esta autonomía. Pero ¿en qué consiste ésta en sí?

Ha podido definirse la información visual como una *imposición de formas*. Ahí reside la autonomía de despliegue que hace de ella una potencia excepcional.

La información verbal es principalmente una comunicación de materiales significada; la información visual, por el contrario, es esencialmente una estructuración del sujeto receptor y participante por las imágenes filmicas. La información verbal concierne al *segundo sistema de señales*, se vale de los signos del idioma, que remiten a las implicaciones de las señales sensorias.⁴ Es una información de segundo grado y, por así decirlo, mediatizada. En cambio la información visual se da según el vigor inmediato de la percepción. Y, con ello, se impone e impone a la vez su estructura y su poder estructurante.

El sujeto que recibe un mensaje verbal vive en un mundo que no por ello está verbalizado. Mien-

⁴ I. Pavlov, *Physiologie de l'activité nerveuse supérieure*. Informe al XIV Congreso de Fisiología. Roma, 1932.

tras escucha el mensaje y trata de comprenderlo, continúa viviendo en un mundo circundante atravesado por el mensaje verbal, pero no estructurado por él. El sujeto que recibe un mensaje visual, de tipo filmico, vive en ese momento en un mundo que es el del mensaje visual, estructurado por él, y que de él recibe su realidad propia.

En sus orígenes, el pensamiento griego distinguía en la captación del mundo por el hombre la *sensación* y el *discurso*. El hombre podía escapar al hechizo sensorio mediante esta aptitud de echarse atrás antes de discurrir sobre la sensación y pensar en lo que fuera pertinente.

En un sentido, la libertad del hombre parecía depender de la distinción entre lo sensorio y lo verbal. Ahora bien, sucede que la información visual se manifiesta según una especie de *discurso sensorio*. Por ello pierde el hombre una parte de esta posibilidad de desprenderse de lo inmediato sobre la que estaba fundado el pensamiento griego.

El sensualismo de Condillac pasa, con justicia, por una concepción bastante pobre del psiquismo, en tanto que pretende reducirlo a la realidad sensoria. El hombre nunca es solamente "aroma de rosa" porque es, al mismo tiempo y sobre todo, el sujeto al que se ofrece el aroma de la rosa.

Empero, es posible preguntarse si la teoría de Condillac no adquiere en la era de la información visual una especie de verdad inesperada, que sería conveniente integrar a una concepción sin duda mucho más compleja que la de los empiristas del siglo XVIII. Pues cuando la información visual se constituye en discurso sensorio, el sujeto no está ya en

condiciones de desprenderse de ella como del aroma de la rosa y de aprehenderse a sí mismo, al mismo tiempo, como sujeto. Pegado al discurso fílmico, él mismo es en cierto sentido, ese discurso; él es el flujo de las imágenes fílmicas que lo atraviesa, lo estructura y le hace ser lo que es.⁵

La psicología gestaltista ha descubierto la precisión de las formas; ha atacado vigorosamente la concepción intelectualista según la cual nuestro entendimiento tendría el poder de construir la percepción a partir de un *otro* inestructurado en sí mismo. Ha adoptado la opinión opuesta al “percibir es juzgar”. Pero esta psicología, a su vez, ha sido criticada, con validez. ¿No hay en lo sensorio dado aspectos caóticos que se prestan, digan lo que digan los gestaltistas, a la actividad estructuradora del entendimiento?

Por lo menos, no deja de ser notable que la parte de validez de la psicología de la forma se funde principalmente sobre la consideración de la vista como aspecto dominante de la vida sensoria. Las cualidades táctiles llegan a nosotros, nos tocan; los olores y sabores se instalan en nosotros; los sonidos nos envuelven y nos llevan en tanto que la luz penetra en nosotros, nos penetra y nos impone las formas que hace brotar de la sombra. Es fácil de comprender que Platón haya reconocido un carácter divino a la luz y un carácter real a la visión.

Pero los gestaltistas, como Platón, no consideran lo visual más que en su forma natural y estática. ¿Qué decir de ello cuando, mediante el cine y la te-

⁵ G. Cohen-Séat, *Essai sur les principes d'une philosophie du cinéma*, nueva edición, Presses Universitaires de France, París, 1958. Cap. ix, “Le discours fílmique.”

levisión, se nos ofrece bajo forma culturales y dinámicas y, como he señalado anteriormente, bajo las especies de un discurso *filmico* doblemente informativo y doblemente dominador?

Veremos, en efecto, que la información del instante se refuerza por una información *diacrónica* y que la fascinación, en cierta manera sensoria, va acompañada de una indisponibilidad del espíritu, más profunda y más extendida.

En lo que a esto respecta, debe proseguirse y prolongarse el esfuerzo de los gestaltistas. Frente a lo visual *filmico*, el sujeto no es un poder de síntesis al cual se ofreciera un *otro* caótico e inestructurado; por el contrario, es lo visual mismo lo que parece constituido por *estructuras estructuradoras*. Las estructuras del sujeto que reciben la información visual son *estructuras estructuradas*. Tocamos aquí la naturaleza misma de la información visual, que consiste en ser, como hemos dicho, una *imposición de formas* de la que es conveniente discernir las modalidades y aclarar la naturaleza.

En efecto, se debe entender por imposición de formas el proceso mediante el cual dispone del hombre la información visual, dando forma juntos a su representación y a su ser, en el tiempo en que actúa sobre él.

No solamente deja entonces el hombre de tener dominio sobre su representación del mundo, sino que se ve desposeído de los medios culturales de los que dispone normalmente para dominarla. La imposición de las formas no difiere esencialmente entre el individuo cultivado y el no cultivado porque la diferencia de instrumentos intelectuales y cul-

turales que prevalece en los mensajes verbales, es decir, en el dominio en que sensación y discurso no se confunden, cesa evidentemente para el mundo intuitivo en que se despliega lo esencial del discurso fílmico.

La imposición de las formas constituye la característica fundamental de la información visual precisamente porque denota su esencia. Antes de la información visual, el hombre elaboraba su representación del mundo. En la época de la información visual, una parte preponderante de esta representación resulta del despliegue autónomo de las técnicas de comunicación.

El pensamiento antropológico del siglo xix había observado que las obras de la actividad humana escapaban al dominio del hombre, especialmente de aquel mismo que las engendra o les da forma. A partir de ese proceso de alienación —casi podría decirse de cosificación— se pasó a examinar las deformaciones e inversiones inherentes a la representación del mundo y del hombre.

Sin duda hay que ir mucho más lejos actualmente en el estudio del devenir de las obras humanas y del proceso de vuelta de tales obras contra el hombre. A su vez, la propia representación del mundo escapa a la iniciativa y al control directo de la mente y regresa, por decirlo así, a esta misma, según mecanismos de *información*.

Queda por examinar lo que se vuelve el hombre, es decir, principalmente el espectador de cine y televisión, bajo los efectos de la información visual.

La actitud de los individuos sometidos a la información verbal es una actitud de *recepción*. Esto sig-

nifica que reciben los mensajes verbales a los que deben y pueden responder mediante conductas apropiadas, verbales o de hecho. La actitud de los individuos sometidos a la información visual es una actitud de *participación*.⁶ Esto quiere decir que las representaciones no son solamente recibidas y que son, hablando propiamente, vividas por aquellos que las reciben. La información visual desencadena al punto no conductas de respuesta, sino comportamientos de *empatía*.⁷

Participar es vivir según el registro de lo imaginario o, más exactamente, según un registro donde lo imaginario y lo real no alcanzan a distinguirse. En presencia de realidades que sobrepasan por todas partes los significados racionales que contienen, la participación es un modo de comprensión en el cual la afectividad se impone de una manera decisiva a la intelectualidad. Las características del pensamiento mágico se imponen tanto en los procesos de *identificación* como en las actitudes de *proyección*.

En la identificación, el espectador se vive bajo los rasgos del personaje cinematográfico o televisado, hacia el cual se encuentre polarizada su afectivi-

⁶ A. Michotte van den Berck, "La participation émotionnelle du spectateur à l'action représentée à l'écran", en *Revue internationale de filmologie*, iv, 13, París, 1953.

⁷ Este tipo de comunión afectiva que los psicólogos llaman *empatía*, como traducción del término alemán *Einfühlung*, se extiende al cine hasta un mimetismo concreto que no por situarse, en general, muy por debajo del nivel de conciencia del espectador, deja de suscitar reacciones difusas cuya importancia sería imposible negar. (Cf. G. Cohen-Séat, *Problèmes du cinéma et de l'information visuelle*, obra citada, en especial cap. vi, "Les phénomènes de participation et d'emphathie".)

dad. Un mimetismo más o menos poderoso lo desarma frente a ese personaje y su actividad.

En la proyección, el espectador presta características de su propia realidad al personaje cinematográfico o televisado en relación con el cual se encuentra polarizada su atención. Así, dentro de ciertos límites concretos y técnicos, mímica y mimética contienen una fluidez a la que forman y reforman la subjetividad y la parcialidad de cada espectador.

En este respecto, la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el no-yo y el yo, se enturbia y en parte queda abolida en el curso del espectáculo fílmico. El concepto de participación expresa también esta falta de distinción a cuyo favor se efectúan múltiples intercambios entre la imaginación que se da libre curso en la proyección fílmica y la imaginación de los espectadores librada de los obstáculos que normalmente le oponen los instrumentos verbales e intelectuales.

Durante el espectáculo, en grados diferentes según que se trate de la sala oscura del cine o de la sala a media luz en que se efectúa la emisión televisada, los espectadores no tienen ya de la misma manera esta comunicación directa entre ellos y dejan de compartir esta atmósfera a la que se acomoda la actitud espectadora tradicional y que, a su manera, es un sistema de defensa. Por lo menos es necesario hacer notar que cuando se producen esas comunicaciones, corresponden a una situación excepcional y, casi siempre, a una solución de continuidad en la trama del espectáculo o de la *información*.

En lugar de los nexos de simpatía o de empatía

que se establecen entre los individuos que se encuentran en contacto unos con otros, el espectáculo fílmico determina una convergencia de las polarizaciones individuales sobre el propio espectáculo; es mediante *fenómenos comunes de empatía individual* como se restablece, a través del objeto, la comunión colectiva.

La empatía, la participación como determinada por el carácter específico de la información visual, puede caracterizarse por formas singulares de fascinación y de "enviscamiento". La fascinación es aquí el poder de la información visual por carecer los individuos frente a ella de medios de distanciamiento y de desdoblamiento de la mirada. El enviscamiento es la pérdida de la autonomía intelectual de los espectadores por abandonarse, quieras o no quieras, al dinamismo de las imágenes fílmicas, y el carácter indisponible de su mente para ellos mismos.

Todo espectáculo suscita fenómenos de participación. Pero el espectáculo fílmico provoca fenómenos de participación que sobrepasan en profundidad y amplitud a todos los demás. En el marco de la empatía cinematográfica, la identificación y la fascinación, la proyección y el enviscamiento se refuerzan mutuamente.

Por otra parte, la participación en el espectáculo cinematográfico o televisado es de un orden diferente de la participación en los otros espectáculos. Mientras que la participación en los otros espectáculos contiene una multitud de limitaciones o de mediaciones intelectuales, la participación en el espectáculo fílmico es determinada inmediatamente por el poder fotogénico de la imagen fílmica.

La fotogenia es el poder que posee la imagen de imponerse, en ciertas condiciones, de la misma manera, con la misma intensidad y con efectos similares a todos los que son alcanzados por ella. Mediante ese fenómeno, la imagen filmica desempeñaría el papel de un arquetipo dinámico apto para imponerse desde un principio a todas las conciencias. Y parece manifiesto que en la sustitución de lo verbal por lo visual, las distinciones ordinarias que la psicología nota entre los individuos tienen a este respecto tendencia a desvanecerse.

La fotogenia no se confunde con la imposición de las formas que podría tomar un carácter diferente entre individuos y grupos distintos. Aporta una naturaleza y un efecto que le son propios. Esta naturaleza y este efecto resultan de una conveniencia cuya resonancia sociológica prepara lo que deberá llamarse la *masificación*.⁸

Así los comportamientos de los que reciben la información visual pueden ser tanto más modelados y formados. Así una común representación del mundo y del hombre tiende a invadir a los espectadores, como desde el interior, partiendo de la precisión de las imágenes filmicas. Así maneras de comportamiento comunes y nuevos estilos de existencia son propuestos o impuestos a los individuos, según el poder estructurador de tal o cual momento de la información visual. Y la imposición de las formas parece entonces solidaria de los tipos de participación a los cuales se encuentran solidariamente integrados los espectadores.

En su poder fotogénico generador de comunica-

⁸ Ver el capítulo siguiente.

ción, la información visual se presenta, pues, como una imposición de estructuras capaz de dar forma a la representación del hombre contemporáneo. Efectúa el despliegue autónomo de las técnicas de que procede, en el contexto de una situación en la que se disuelve la oposición de lo objetivo y lo subjetivo. Hace converger hacia sus proposiciones fascinantes las miradas, los sentimientos y comportamientos de los individuos dominados por la empatía. Es aquello en lo cual y por lo cual el hombre contemporáneo se expone a hacerse y a deshacerse uniformemente.

La información visual es la forma por excelencia de la acción concebida y realizada por el hombre y que se vuelve hacia él y contra él para ponerlo en tela de juicio.

El espectáculo y el discurso del mundo, fecundando el pensamiento humano, engendran un pensamiento del mundo. Nacida de la dialéctica de lo vivido y del pensamiento, esta concepción global de lo real condiciona la captación de sus aspectos particulares; ella estructura, como desde el interior, la vida cotidiana. Las características de la nueva información *dramatizante, surrealizante y poetizante* tienden a conferir al pensamiento del mundo de nuestro tiempo esas mismas características.

Al convertirse en existencialmente espectador, vive el hombre su nueva relación con el mundo como una dramatización desarmante. Al integrar lo imaginario a su experiencia concreta, descubre una surrealidad. Al sufrir la acción de las técnicas y trascender su mecanización, llega a una autocreación que tiende a liberarlo de las ideas interpretativas del

mundo, a favor de la poesía y de un pensamiento autónomo.

La nueva visión del mundo nos parece que debe ser *dramatizante*, ya que, cada vez más, la vida se nos ofrece como espectáculo, y que se efectúa cierto intercambio entre un espectáculo convertido en vida cotidiana en y por el discurso fílmico y una vida, por así decirlo, espectacularizada en y por la información visual.

No solamente el cine y la televisión suscitan obras de expresión visual y promueven el discurso fílmico, sino que también la prensa, la publicidad y la propaganda se visualizan y se "filmizan", por utilizar cada vez más formas y encadenamientos de símbolos tomados del cine y la televisión o tributarios de sus procedimientos. Así, la expansión de las técnicas fílmicas contribuye, de una manera decisiva, a hacer del mundo un espectáculo perpetuamente instantáneo, y del hombre su espectador.⁹

La imagen móvil, con su fluidez, su precisión y su dinamismo específico, se convierte, cada vez más, en modelo de las otras representaciones humanas. Es en el cine y en la televisión donde la nueva concepción del mundo busca y encuentra sus matrices y sus prototipos.

Merced a los diarios televisados, la historia universal, objeto de especulaciones eminentemente abstractas de la filosofía clásica, se transforma en un conjunto de imágenes vistas cotidianamente y en las que participa, de manera muy distinta que en el pa-

⁹ Cf. Violette Morin, "Le spectateur de l'image filmique et ses exigences en face des techniques générales d'information", *Revue internationale de filmologie*, x, 34, París, 1960.

sado, la masa de los ciudadanos. Es la política la que pasa así del plano de las intervenciones posibles al de la representación como espectáculo.

Víctima de una enorme inflación, despreciado por todos los abusos que ha sufrido, sobre todo en el dominio político, lo verbal padece actualmente un incontestable descrédito. El hombre actual no cree ya en las palabras en su empleo usual y desconfía de ellas. Con ello se abre aún más al asalto de las imágenes filmicas, que forman un discurso que se impone a las conciencias sin tener que recurrir a demostraciones y pruebas.

No son ya el cine y la televisión los que hacen pensar al mundo; en adelante, es el mundo el que se ve en función de los temas y los esquemas de la información visual. Se ha hablado de diversas visiones del mundo para caracterizar diversas épocas históricas. Quizá hubiese sido mejor hablar de representaciones o de concepciones. Tan grande era entonces la preeminencia de lo verbal en la vida mental. Hoy se trata absolutamente de una *visión*, y es la entrada del hombre en la esfera de *presentación* dominada por lo visual filmico, en la *iconósfera*, la que caracteriza la dramatización de su existencia.

Tratando de reducir esta existencia dramatizada a sus enunciados verbales, los culturistas pueden tratar de adentrarse en la iconósfera, metidos en una especie de escafandra protectora; pero, aun así, no pueden evitar que la masa (a la que, a pesar suyo, están incorporados) se convierta en espectadores y sienta el vértigo inherente a tal transformación de condición. Pues, por vez primera, los individuos ven el devenir del mundo y comprenden cuán poco po-

drían, llegado el caso, modificar individualmente, sobre puntos esenciales, su desenvolvimiento concreto.

Nos parece que la nueva visión del mundo debiera ser *surrealizante*, en vista de que, cada vez más, la distinción de lo real y lo imaginario es superada en provecho de una fusión y de una unidad de esas dos modalidades de la representación. Lo real se definía clásicamente por su carácter de objeto ofrecido a la intervención práctica del hombre y que le oponía la resistencia de su otredad. Lo imaginario, en cambio, parecía provenir del interior, no permitir ninguna intervención práctica y no ofrecer ninguna resistencia al despliegue del pensamiento que lo engendraba.

Bajo la influencia de la información nueva, el hombre tiene acceso a una visión del mundo en la cual lo imaginado se realiza según el despliegue de las técnicas creadoras y en la cual sólo se percibe lo real a través de las imágenes fílmicas que lo representan o incluso lo sustituyen. Así pues, no hay ya, por un lado, algo *real*, detentador de positividad y carente de la fluidez propia de lo imaginario, y por otro lado, lo *imaginario*, detentador de virtualidades inagotables y carente de resistencia frente al pensamiento. Hay, más bien, lo imaginario realizado y lo real imaginado, que habría que llamar lo *surreal* porque puede llegar a ser más o menos que un objeto que se ofrece a ser captado por un sujeto, y porque es la interdependencia indisoluble de los dos términos, tal como es vivida sobre todo en la participación en el discurso fílmico.

Desrealización en relación con el medio inmediato y surrealización frente al mundo total y global

que se elabora por ella, la nueva visión del mundo es ambivalente. Lo surreal es, pues, lo que es más real que lo inmediato y más verdadero que lo parcial. A través de la orgía imaginativa de la información visual, descubren nuestros contemporáneos nuevas perspectivas. Debido a ello, se ven inclinados inevitablemente hacia la anticipación mucho más intensa y en grande que las generaciones precedentes. Por esa razón la actitud prospectiva pertenece plenamente a la nueva visión del mundo. Y la ambivalencia de esta visión remite a la ambivalencia del hombre que se libera y se enajena en el mismo movimiento.

El fin de los trasmundos, anunciado por Nietzsche, empezamos a vivirlo efectivamente en la falta de distinción de lo real y de lo imaginario, que nos incita a no considerar ya el porvenir como un simple posible, sino a tenerlo por un componente del presente.

Nos parece que la nueva visión del mundo debe ser *poetizante*, en tanto que, cada vez más, nuestras representaciones dejan de ser simplemente interpretativas y se tornan directamente creadoras de existencia. Mediante el despliegue de la información visual, progresivamente va asomando la certeza de que pronto no habrá ya teoría que no sea sino teoría, es decir contemplación de un objeto ofrecido del exterior, y que tampoco habrá práctica que no sea sino práctica, es decir transformación de un objeto por acción externa. Las técnicas de esta información son poetizantes, ya que crean al hombre al crearse a sí mismas; ya que no es posible dominarlas intelectualmente por una teoría que no hubiese surgido de ellas de alguna manera y que no participara

de su poeticismo, es decir de su carácter creador; ya que, asimismo, no hay práctica que pueda intervenir en su despliegue sin integrarse al nuevo discurso fabricado y fabricante, engendrado por la información visual y generador de esta información.

Dramatizante, surrealizante, poetizante, la nueva visión del mundo no podrá ser sino *planetaria*. El hombre sometido a la información visual se abre a una realidad mundial sin medida común con su singularidad existencial. El lenguaje de esta información, aun cuando vaya acompañado de un lenguaje auxiliar verbal, es válido para la totalidad del género humano. Y el propio espectáculo tiende a ser el que la tierra entera ofrece a la tierra entera.

Liberado de la sujeción a la particularidad de un idioma regional o nacional, el discurso fílmico tiene la aptitud de expresar todo el hombre para todo los hombres en el tiempo mismo en que las otras técnicas permiten a los informadores disponer de materiales extraídos de todo el mundo y de todos los aspectos de la realidad cósmica. La planetarización de la nueva visión del mundo es el producto de esta convergencia.

Indudablemente, las tensiones y conflictos entre individuos y entre grupos no serán abolidos por la planetarización. Sin embargo, ésta lleva a los individuos a descubrir que, en tanto que hombres, están englobados con todos los demás hombres en el mismo drama. Así la existencia de cada uno está inmersa en un contexto que se extiende hasta los límites de la propia humanidad.

Empero, entre el horizonte planetario y la inserción singular del individuo se encuentra la distancia

según la cual tiene libre curso la angustia específica del hombre contemporáneo.

Hasta el presente, las representaciones del mundo se habían afirmado con tal seguridad que todas habían desembocado en diferentes formas de dogmatismo. Nuestra nueva visión del mundo no lleva en sí esta seguridad conceptual. Al planetarizarse, ha tomado conciencia de sus contradicciones internas y de la angustia del hombre que pierde la finidad de su medio para ir al encuentro de la infinitud del cosmos.

Asimismo, recorre la nueva visión del mundo una corriente interna negativa. Al expresar el descondicionamiento, lleva en sí el poder del aniquilamiento. Las formas que impone la información visual son menos estructuras que desestructuraciones de formas anteriores frágiles, esclerosadas y petrificadas. Por eso, el advenimiento de la nueva visión del mundo nos parece más que el paso de una representación de época a otra. Antes bien, la puesta en movimiento de lo que se había inmovilizado en el hombre, la fluidización de lo que se había cristalizado y desecado. La radical novedad de la visión y de la concepción del mundo que se elaboran nos remiten a la radicalidad del *transformarse en otro* del hombre actual.

Esta radicalidad no puede comprenderse sino como el movimiento por el cual la nueva visión del mundo se vuelve un *convertirse en mundo de la visión*. Y este mismo doble devenir no puede ser comprendido fuera del contexto y de la textura de la existencia social contemporánea que no es otra que la *civilización de masas*.

II. LAS MASAS

REPETIR que la civilización contemporánea es una *civilización de masas* es empezar por recordar que nuestro tiempo es el de la *concentración* de un gran número de individuos en las aglomeraciones industriales y que, asimismo, es el de la *uniformación* de las mentalidades que resulta en la mayoría de esta misma concentración. En este respecto, la civilización de masas sería una de las manifestaciones características de la sociedad industrial llegada a cierto grado de desarrollo.

La expansión de los centros urbanos engendra inevitablemente una concentración de hombres y la aparición de ciertos tipos de masas. Ya en la Antigüedad se había conocido, por debajo de la minoría de los hombres libres, la existencia de masas de esclavos. Pero el doble proceso de la industrialización y de la concentración urbana que se ha efectuado en las sociedades modernas, ha suscitado la aparición de masas mucho más nutridas y compactas que las de la Antigüedad.

Puede ya considerarse como un fenómeno significativo el proceso en virtud del cual se ven determinados o *sobredeterminados* innumerables individuos en su estado y en la mayor parte de sus actitudes y de su modo de comportarse, por la realidad social a la que pertenecen. Pero hace falta un neologismo para designar un nuevo fenómeno. Por eso llamaremos *masificación* a este mismo proceso cuando se refiere a la masa en tanto que excluye la posibilidad de que una no-masa se mantenga fuera de él en la vida social.

A veces se ha enfrentado a la organización *comunitaria* de la civilización medieval la organización *societaria* de la civilización moderna.¹ En la Edad Media, nexos afectivos, directos y concretos, se inscribían en el marco de las comunidades; en los tiempos modernos esos nexos se han vuelto artificiales, intelectuales, lejanos y abstractos, podrían definirse por medio de contratos que instituyen sociedades, en el sentido jurídico de la palabra.

Poco importa que se considere ese paso de la existencia colectiva comunitaria a la existencia colectiva societaria como una liberación del individuo o como una decadencia del hombre. Pues la realidad se presenta de una manera diferente a la que pretende ese esquema fundado sobre cierta representación de los nexos sociales antes que sobre su misma naturaleza. En efecto, la urbanización y la uniformación modernas, generadoras de la masificación, después de haber roto los antiguos nexos comunitarios aislando así, en un sentido, unos individuos de otros, en cambio los han acercado en una nueva comunidad invisible pero muy compacta, que es ya la comunidad de la masa. La parte de esa transformación que prosigue la evolución de la sociedad industrial no nos debe ocultar, sobre todo, la parte de innovación que en adelante será inherente a ese proceso.

Por otra parte conviene hacer constar aquí un efecto importante de la división del trabajo intelectual y de la dispersión contemporánea del saber. Antiguamente el hombre de bien era aquel que tenía ciertas luces acerca de todo; hoy en día el nuevo

¹ Cf. F. Tönnies, *Communauté et société*. Traducción francesa, Presses Universitaires de France, París, 1944.

hombre de bien es aquel que está tan compenetrado como sea posible de cierto número de dominios determinados y limitados. Por consiguiente, este nuevo hombre de bien resulta, de manera inevitable, un especialista.

Ahora bien, si el especialista posee un conocimiento reconocido en su especialidad, se ve, por ello mismo, reducido al estado de profano en lo que respecta a las especialidades de los demás.² Cada individuo que pertenece a la *élite* de la competencia no escapa a la condición de miembro de la masa más que por su especialidad, y participa más o menos de tal condición en todo lo demás.

Desde el siglo *xxx* habían observado los sociólogos la uniformación de las condiciones de vida en los asalariados de las industrias. Habían comprobado que la mano de obra industrial arrancada a las comunidades originarias del campo formaba una masa urbana uniformada o en vías de uniformación. Incluso en esa transformación se basaban ciertos teorizadores para hablar de un proletariado homogéneo que vivía fuera de la jerarquía social y era capaz de remplazar el orden existente por un orden nuevo, después de una subversión total.³

Por lo tanto, innumerables individuos arrancados a sus nexos comunitarios de origen se encontraron aislados los unos de los otros y unidos a la sociedad por los meros vínculos jurídicos de los empleados frente a sus patronos; pero, al mismo tiempo, habíanse formado nuevos nexos comunitarios entre los

² Cf. Simone Weil, *Oppression et liberté*. N.R.F. París, 12ª edición, 1955.

³ Cf. K. Marx, *La sagrada familia*.

desheredados y los explotados, formando así las masas de la sociedad industrial.

De hecho, la evolución social desde hace más de cien años no ha confirmado la imagen de un proletariado o conjunto de asalariados homogéneo, concentración de todos los enajenamientos económicos y de todas las esperanzas históricas. El asalariado del siglo xx se clasifica de acuerdo con una compleja jerarquía de especializaciones y de calificaciones.

Un espíritu prematuramente optimista podría creer que a la edad del carbón y del acero está a punto de suceder una edad de la electricidad y de las materias plásticas: la primera de estas edades causó una concentración y una uniformación forzadas; la segunda, por consiguiente, vendría acompañada de una desconcentración y un alivio de la uniformación.⁴

En realidad, si en nuestros días empieza a producirse cierta desconcentración en el aparato de la producción industrial (y por consecuencia, en el hábitat de los cuadros y los asalariados de la industria), el proceso de uniformación de las mentalidades no parece haberse atenuado, ni menos aún invertido. Las diferenciaciones surgidas entre los asalariados a consecuencia de la jerarquía de las calificaciones y de las especializaciones tampoco han detenido el progreso de esta uniformación. Más aún, la separación que existía en el siglo xix y a principios del xx entre los asalariados de la industria y los diversos medios de lo que a veces se llama las clases medias, ha disminuido. Y este acercamiento ha correspondido

⁴ Cf. Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, Traducción al francés, Seuil, París, 1950.

a una uniformación de las costumbres tendientes a englobar asalariados y miembros de las clases medias en una nueva realidad de masa.

En pocas palabras, la masa no es ya actualmente el infierno de la sociedad, ni tampoco sus bajos fondos. Tiende a convertirse en la sociedad, íntegra, a pesar de las diferenciaciones profesionales, mucho más complejas que las que existían en otro tiempo.

Para comprender las nuevas formas adoptadas por el proceso de la masificación, es necesario considerar la *conjunción* que se ha producido entre los factores de concentración y de uniformación inherentes al desarrollo de la sociedad industrial y la aparición de una información desproporcionada y multiforme, pero dominada por la información visual que nos ocupa. Es importante observar que esta conjunción es fortuita, a fin de no amalgamar sin consideración consecuencias cuyos orígenes son diferentes. No por ello ha determinado menos esta conjunción un encadenamiento de efectos cuyo dinamismo aparece ahora en toda su irreductible especificidad.

Así, la invención del cine y de la televisión no está ligada en sí misma a la creación contemporánea de las grandes aglomeraciones urbanas. La simultaneidad de esos dos fenómenos, el hecho de que se refuercen mutuamente, no por ello ha dejado de engendrar una multitud de efectos complejos que no pueden ser atribuidos al azar desde que esta conjunción se efectuó.

La concentración urbana y la uniformación de las condiciones de vida de la mayoría han suscitado el primer efecto de masa. La acción de la información visual, al sobreponerse a la especialización y a la

dispersión del saber y de la competencia, genera, a su vez, una potencia de uniformación que se manifiesta en la masificación propiamente dicha. Las condiciones de trabajo pueden diferenciarse actualmente, pero la acción uniformante y masificante de la información continúa ejerciéndose.

Debido a dos procesos de orígenes diferentes, la masificación se ha desarrollado en el campo de sus interferencias y se caracteriza actualmente por el poder de intervención decisiva de la información visual y de sus derivados sobre todos los aspectos de la existencia humana. No hay actualmente nada en esta existencia que parezca capaz de oponer un obstáculo al avance de ese devenir.

Por lo tanto, la civilización de masas no es solamente un contexto en el cual residan los individuos de nuestra época. Será asimismo, el marco o la ganga correspondiente a la naturaleza del hombre masificado. Desde el punto de vista de la información y de su alcance, parece bastante vano, en tal contexto, tratar de oponer a las masas de hoy en día, como se hacía aún ayer, una *élite* escapada de la masificación. *Sociológicamente* se pueden distinguir, indudablemente, minorías que, por sus funciones, sus fortunas, sus poderes, etc., no se confunden con la masa. *Antropológicamente*, el académico, el ingeniero, el asalariado de la industria, el campesino, se prestan igualmente a los efectos de la información visual y la asimilan de maneras harto similares. Así participan todos de un mismo fenómeno de masificación. Diferenciados en el plano del acervo verbal y mental, han dejado de estarlo en el pla-

no del mundo perceptivo y de las estructuras impuestas de su representación.

El antiguo concepto de masa que designaba los hombres-objeto por el hombre-sujeto (individualidad perteneciente a una *élite*) debe, en todo caso, ser reexaminado. El nuevo concepto de masa designará el estado de uniformidad y de falta de control de una parte de sus reacciones y de su manera de conducirse en el cual se ha hundido el hombre contemporáneo. Si bien existen aún en esta masa minorías y mayorías, desde diversos puntos de vista sociológicos no existe ya fuera de ella una *élite* que esté en condiciones de considerar la masa como totalmente *diferente* de ella misma.

Por esto el culturismo, que hace de la cultura de la era verbal el criterio de la calidad humana, y del acceso a tal cultura el método de expansión destinado al mayor número posible de individuos, resulta ahora una posición ineficaz y sin esperanzas. Tan sólo un examen de su condición de masa efectuado por el hombre consciente de la masificación a la que está sometido nos permitirá definir los problemas de control y de liberación que el culturismo no puede ya considerar.

La condición de masa reside en la participación de los individuos en una comunidad —hasta podría decirse: en una comunión— de la cual casi nunca se percatan siquiera.

Las comunidades tradicionales eran visibles y cercanas. Los individuos se sentían envueltos en su red, de cuyo alcance podían, mediante la reflexión, darse cuenta. Como es sabido, las sociedades modernas

eran más lejanas, y hasta cierto punto abstractas. La comunidad de la masa, en cambio, es invisible, como la estructura societaria, y es concreta, estructuradora y aglutinante como las antiguas comunidades. En virtud del predominio en éstas de elementos afectivos, el hombre contemporáneo, sometido al poder fotogénico y presa de la empatía, participa de una comunión que, en un principio, desconoce.

La uniformidad de comportamientos que actualmente tiende a constituir el estado de masa, no se manifiesta esencialmente entre los individuos más cercanos entre sí y en contacto los unos con los otros. Se establece entre millones de individuos que se desconocen y que, sin embargo, están sometidos al mismo poder estructurador de la información visual. De esta manera queda trastornada la jerarquía establecida por ciertos sociólogos entre la masa, la comunidad y la comunión, que correspondía a grupos humanos cada vez más reducidos y de intensidad afectiva interna cada vez mayor.⁵ Antes podía pensarse que la masa era un estado indiferente y pobre de la existencia social. La comunidad se manifestaba más reducida, más estructurada y afectivamente más rica. Finalmente, la comunión aparecía con los nexos más estrechos, que unían a un pequeño mundo de individuos en un infra-grupo; y era, naturalmente, tanto más rica en afectividad cuanto más estrecha era.

Los sociólogos que se habían representado así la jerarquía de las manifestaciones de la existencia social admitían que, en casos históricos excepcionales

⁵ Véase la exposición de esta jerarquía por G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*. Presses Universitaires de France, París, 1950.

y, por así decirlo, paroxísticos, la masa podía convertirse en una comunión temporal. Empero, no habían podido prever que la jerarquía pudiera desaparecer de manera permanente y dejar lugar a nuevas modalidades de la existencia social.

La existencia social manifiestamente consiste en la participación de los individuos en determinados *nosotros*, que los conceptos de masa, comunidad y comunión tratan de comprender. Antes de la aparición de los nuevos medios de información, podían tratarse las formas de los *nosotros* como conceptos aristotélicos, es decir, como si su comprensión (la riqueza de sus contenidos) variara en razón inversa de su extensión (número de sujetos envueltos). En su información actual, la comunión se convierte en masa, y la masa en comunión. Desde este punto de vista, la jerarquía tiende a desaparecer en provecho de una masa total que sería, asimismo, una comunión total.

Desde un punto de vista sociológico, los individuos continúan, indudablemente, participando de los *nosotros* que aún podemos llamar masa (en el antiguo sentido de la palabra), comunidad y comunión. Pero, desde un punto de vista antropológico, vemos que también esta jerarquía se ha abordado al revés. Los que han tratado de prever el porvenir de las sociedades modernas, obsesionados por los peligros de la uniformación, siempre han imaginado los individuos con sus características singulares, oprimidos por un poder uniformante venido de arriba. Han previsto la sujeción de la realidad psíquica singular por la realidad sociológica circundante.

Lo que ocurre en realidad es más complejo, y muy

diferente. La masificación decisiva proviene menos de arriba que de abajo. Es menos una presión enajenante de lo social sobre lo psíquico que una mutación positiva de lo psíquico informado de una manera nueva.

Por eso, resulta bastante vano esperar y contar con una rebeldía de los individuos contra la uniformidad esterilizante de un "mejor de los mundos" en la medida en que el individuo contemporáneo se convierte en otro y se masifica interiormente sin sentir tal uniformación como presión y opresión ejercidas sobre él por un mundo social adverso.

Esta situación debe ser examinada en sus profundidades antropológicas y en su vivencia psíquica antes de ser descrita en sus manifestaciones sociales, entendiéndose que la comunión invisible de los hombres fascinados por la riqueza y el espejo de la información visual, lejos de corresponder a un empobrecimiento de los individuos, va acompañada de una efervescencia que aún no se ha podido explicar.

Lo imprevisto se encuentra sobre todo en el hecho decisivo de que esta mutación del hombre a la que asistimos no ocurre principalmente en las horas de trabajo, sino en las de ocio y en el transcurso de las *distracciones*.⁶

Los sociólogos del siglo XIX habían descubierto en el trabajo social el proceso mediante el cual el hombre, al dominar la naturaleza, se engendraba a sí mismo en una especie de autocreación. En reali-

⁶ Sobre los aspectos nuevos del ocio, cf. Jean Stoetzel, *Sociologie de la récréation*. Conferencias dadas en la Facultad de Letras de Burdeos, 1953-1954.

dad, la actividad del trabajo, durante mucho tiempo subestimada y como despreciada por el pensamiento filosófico, nos parece ahora como la actividad en la cual y según la cual el hombre se ha formado y hecho en las civilizaciones pasadas y, sobre todo, en las etapas pasadas de la civilización moderna.

Sin embargo, en el momento mismo en que era descubierta esta verdad, y bastante generalmente admitida, no tardaría el hombre en verse sometido a nuevas influencias y a un nuevo devenir que tendería precisamente a hacer que esta verdad se volviese relativamente caduca. Pues la información visual, cuya función formadora, dominadora y estructuradora hemos considerado, se ejerce principalmente sobre los individuos durante su tiempo libre y mediante las distracciones, y no durante el tiempo de trabajo y por éste.

La relación tradicional entre trabajo y ocio está, por consiguiente, invirtiéndose. Se tiene razón cuando se califica la civilización actual como civilización de las distracciones, no solamente porque nuestros contemporáneos escapan de la monotonía de las labores industriales cada vez más en y hacia las distracciones, sino también, y sobre todo, porque es en el ocio donde más participan de su propio devenir.

Todo ocurre como si el ocio no fuese ya la sombra buscada por el hombre, a modo de complemento de su actividad laboriosa profesional, y como si las luces del hombre, al hacerse y al crearse, debieran ser descubiertas al mismo tiempo en las distracciones y en el ocio, en cuyo seno el individuo contemporáneo vive su vida más rica y que más lo forma.

Verdad es que la consciencia de los individuos

sigue ligada a la práctica laboriosa a la que se entregan profesionalmente. Pero este mismo determinismo está a su vez sobredeterminado sobre todo por la relación que existe entre la consciencia y la vivencia, principalmente visual, de las horas de ocio invadidas por la nueva información. Por aquí, el hombre entregado al trabajo, lejos de ser el todo o lo principal del ser humano, tiende a ceder el lugar al hombre disponible.

Esto no significa que los asuntos relativos a la condición laboriosa del hombre estén de antemano efectivamente resueltos. Sólo quiere decir que lo que presenta un problema a una antropología determinada a captar la realidad humana de hoy, es mucho más el hombre en sus horas de ocio que el hombre constreñido y laborioso.

Una confirmación ejemplar de esta realidad vuelve a encontrarse en la vida política contemporánea.

Bien sabido es que muchos observadores han creído poder diagnosticar, en Francia, lo que han llamado un proceso de despolitización de las masas o, por lo menos, un progreso del apolitismo en esas masas. Para formular su diagnóstico se han fundado en el desapego de incontables franceses con respecto a los partidos políticos y a las instituciones cuyo funcionamiento no es otro que el de la democracia tradicional.

Ahora bien, diversas encuestas sociológicas han permitido verificar que los franceses continúan prestando interés a los grandes temas políticos y que quizá fuera absurdo hablar, generalizando en exceso, de despolitización y de progreso del apolitismo. Lo que ocurre en ese dominio es, más que una despoli-

tización, una transformación de las modalidades de la vida política. Sobre todo en el curso de estos últimos años, los franceses han entrado en la era de la información visual de una manera cada vez más intensiva. La creación de nuevos canales de televisión, las compras cada vez mayores de aparatos receptores son, al mismo tiempo, señales y factores de esta evolución. Por ende, también la vida política ha pasado, para la masa de los teleespectadores, de la esfera de lo verbal a la esfera de lo visual. La política se ha convertido, para ellos, en uno de los momentos, más o menos pasivos, del espectáculo cinematográfico o televisado.

Los efectos de esta transformación no han terminado de manifestarse; pero son ya lo suficientemente importantes para que pueda tomárselos en consideración.

En tanto que la visión política del hombre de ayer estaba bastante ligada a su condición socioprofesional y que incluso la vida política parecía ligada a intereses de grupos sociales, hoy en día es vivida, gracias a la información visual, como un espectáculo de actualidad y como la actualidad de un espectáculo. En tanto que tal, la política se encuentra globalizada y planetarizada; no tiene ya nexos tan estrechos como antes con los intereses particulares de los grupos que forman la sociedad.

La vida política tiende a no prolongar más los intereses y las preocupaciones del trabajo, que habían suscitado entre ciertos teorizantes un concepto parecido al de conciencia de clase. Se convierte así en uno de los aspectos del mundo caleidoscópico presentado y creado por la información visual. A este res-

pecto, el ciudadano se convierte en espectador. Y por encima de las distinciones socioprofesionales, es masificado a fondo.

Frente a ese mundo que no está ya a su escala, como lo estaba su medio social inmediato, el hombre contemporáneo siente una especie de vértigo que se vuelve una nueva dimensión de la vida cotidiana y de la vida política. Se comprende así que en la era de la información visual el interés por las cuestiones políticas se canalice por los partidos y movimientos políticos menos que antes.

Ciertamente, no es nuestra intención cargar en la cuenta de la sola información visual el desapego con respecto a las organizaciones políticas que se manifiesta actualmente en Francia. Pero hay motivos para creer que la mutación de lo político que se realiza en Francia —como, por otra parte, en el mundo entero— está y será finalmente dominada por la masificación, una de cuyas causas eminentes es el desenvolvimiento de la información visual.

Trastorno de la jerarquía que va de la masa a la comunión pasando por la comunidad, inversión de las relaciones entre el trabajo y el ocio, transformación de la visión política: a través de estos diversos cambios se nos manifiesta la condición de masa. De ello resulta, al parecer, que la problemática fundamental del devenir humano debe volver a examinarse y renovarse. En consecuencia, la antropología no puede ya limitarse a aumentar las aportaciones legadas a nuestro tiempo por las pasadas investigaciones. La existencia de la masa no es la pérdida de la humanidad en un estado amorfo y mecánicamente condicionado desde el exterior, que espíritus excesi-

vamente pesimistas han creído distinguir en sus previsiones. Dicha existencia se presenta como una metamorfosis de la condición humana, metamorfosis de la que hay que tomar conciencia, y es preciso tener el valor intelectual de extraer de ella una problemática nueva.

En cada fase de su odisea histórica, el hombre al mismo tiempo se pierde y vuelve a encontrarse, se enajena y se libera. Pero se expondría a perderse sin volverse a encontrar, y a enajenarse definitivamente, si examinara y estudiara su condición actual con los medios intelectuales del pasado.

La problemática nacida de la existencia humana tiene de permanente el concernir al hecho de la sujeción y el ideal de la libertad. En el siglo XIX había teorizantes que pensaban que el proceso de la desenajenación y de la emancipación de los individuos y de las sociedades pasaba por un cambio radical del régimen de la propiedad, sobre todo de aquella que atañe a los principales medios de producción.

Hoy parece claro que la pregunta decisiva, sin olvidar el ideal de la liberación del hombre, no es ya la del estatuto de la propiedad, o por lo menos, que es más amplia que este aspecto. La masificación interna y externa de individuos y sociedades se manifiesta tanto en los países cuya economía se basa aún en la propiedad privada como en los que han proclamado el carácter colectivo de la propiedad de los medios de producción.

Lo que indudablemente sigue teniendo vigencia de la herencia legada a nuestra época por el siglo XIX, es la idea de un *control* que deben ejercer los hom-

bres sobre las diversas actividades sociales que de ellos emanan. Pero este control, esta apropiación, esa toma de posesión emancipadora, no parecen realizables por el solo hecho de un cambio del régimen de la propiedad.

Para acabar con el optimismo del siglo pasado y para advertir de los nuevos peligros que amenazan la libertad humana, en todas sus formas, se ha dicho a veces de nuestro tiempo que es el principio de la *era de los mecanismos*.⁷ Con ello se ha querido significar que el desarrollo de la sociedad industrial ha conducido a una preeminencia de las estructuras organizacionales sobre las manifestaciones de la espontaneidad en la vida social.

Las transformaciones del estatuto de la propiedad, es decir, su socialización lenta aquí y su colectivización brutal en otras partes, van acompañadas de un acrecentamiento de los poderes del Estado. Así el ciudadano, que podía anteriormente aspirar a una especie de participación en el poder político o, por lo menos, a cierto control de ese poder, se halla despojado de medios de acción no sólo para controlar la autoridad del Estado, sino hasta para limitar su radio de acción y, a decir verdad, su omnipotencia. La civilización de la masa vendría a ser la era de los individuos atomizados y reducidos a la impotencia frente al Leviatán triunfante.

De ser un medio al servicio de la sociedad para que ésta se gobierne a sí misma, el Estado se habría así transformado y erigido en fin en sí mismo, y su

⁷ Cf. Pierre Fougereyrollas, *Le marxisme en question*. Seuil, París, 1959. Cap. vii, "Socialisme et sociologie".

aparato se convertiría en la fuerza dirigente a la cual toda la sociedad estaría sometida.

Sin embargo, la era de los mecanismos no sólo se caracterizaría por la omnipotencia del Estado. Dentro de los diversos movimientos sociales se habría producido una transformación análoga. Habiendo debido procurarse mecanismos para actuar eficazmente, los partidos políticos, los sindicatos, los movimientos de cooperación y —hasta cierto punto— las iglesias, habrían caído finalmente bajo el control de tales mecanismos.

Así, la historia moderna, después de haber dado durante cuatro siglos el más notable ejemplo que pueda citarse de dinamismo liberador, habría venido a parar en una petrificación de las relaciones sociales fundamentales bajo el dominio de los mecanismos de la organización. El dinamismo de la civilización moderna se habría convertido entonces en un dinamismo esencialmente técnico, que arrastraría al hombre a un dominio cada vez más seguro y vasto de la naturaleza, pero que, en cambio, entrañaría una inmovilidad casi monolítica de la existencia social.

Esas esquematizaciones están fundadas principalmente sobre la idea de que individuos uniformados por la masificación no serían ya capaces de resistir al imperio ejercido sobre ellos por las estructuras de la organización. Desde este punto de vista, la civilización de la masa se identificaría históricamente con la era de los mecanismos.

Empero, hay que hacer notar que esos mecanismos que a veces se consideran omnipotentes, causan hoy en día más la resignación de los individuos que

su entusiasmo, por lo menos en la sociedades industrializadas. Ayer, el nazismo y el comunismo soviético encarnados en gigantescos mecanismos llegaron a dar dinamismo a la existencia de las masas y a lanzarse a impetuosos y terribles desarrollos históricos.

Hoy en día resulta necesario ir a China —es decir, a un gran país subdesarrollado que se esfuerza por dejar de serlo— para encontrar dinamizaciones hasta cierto punto comparables. En cuanto a los países industrializados en grados diversos, en el mundo del occidente y en el del oriente no se notan ya fenómenos colectivos de ese tipo y de ese grado.

Tenemos, entonces, el derecho de preguntarnos si el reinado de los mecanismos no será, bien visto, un *interregno*; queremos decir con ello que la masificación de los individuos que resulta, en gran parte, de la acción de la nueva información, le ha hecho perder sus antiguos medios de control intelectual, a beneficio de comuniones afectivas, dejándolos casi desarmados frente a nuevas fuerzas sociales de estructuración. Pero ello no puede significar que este estado de indigencia deba seguir siendo indefinidamente el del hombre.

En realidad los sociólogos contemporáneos reaccionan demasiado frecuentemente como idiólogos frente a esta situación. O bien consideran la cultura tradicional como el bien supremo, y el individuo que participa de ella como el solo modelo humano válido —y consideran entonces el porvenir con desesperación, no viendo en él sino el fin del hombre humano—, o bien, creyendo en la salvación histórica mediante la subversión del antiguo orden, conside-

ran el reino de los mecanismos como el proceso necesario para la creación de un hombre y de una sociedad de tipo nuevo, libres finalmente. Pero ni los unos ni los otros parecen preguntarse si la sujeción del hombre a los mecanismos, o por lo menos su pasividad en este respecto, no son la consecuencia provisional de un desequilibrio de transición.

Nos vemos así conducidos del examen del reinado de los mecanismos al de la *crisis de las ideologías*.

Nacido en el siglo xix, el término "ideología" ha designado manifestaciones del pensamiento humano o, más exactamente, productos de la representación social que han desempeñado un papel capital en la primera mitad del siglo xx. La ideología es una expresión de la condición social de los hombres que, desconociendo su propia relatividad histórica, se considera previsión del porvenir de las sociedades y terapéutica global y definitiva de las enfermedades y de los sufrimientos individuales y colectivos.⁸ La ideología es una sistemática. Mediante ella se explican las transformaciones humanas, se prevé el porvenir y se resuelven los problemas de la existencia social; por lo menos esto es lo que pretende ser la ideología, y lo que trata de demostrar suscitando los movimientos políticos en los cuales encarna.

Toda sociedad engendra un conjunto de representaciones según las cuales perciben sus miembros lo que consideran como la naturaleza de esta sociedad y su destino. El papel del sociólogo consiste en mostrar que esas representaciones, lejos de ser proposi-

⁸ K. Marx, *Ideología alemana*.

ciones verdaderas que expresan objetivamente la realidad, deforman y a veces invierten las relaciones humanas de las que provienen, determinando así su justificación y su representación. Empero, la visión del mundo y del hombre que aparece en un contexto social determinado, no es, hablando propiamente, una ideología.

La transformación de la visión del mundo en ideología es un fenómeno que hay que situar especialmente en el desarrollo de la sociedad industrial. En las sociedades anteriores, las más apremiantes preguntas que se presentaban a los hombres eran a propósito del dominio de la naturaleza y la satisfacción de las necesidades elementales. En la sociedad industrial esas cuestiones parecen, si no resueltas, por lo menos en vías de resolución; pero surgió un problema, que es el del control por el hombre de los medios de acción y de transformación de la realidad que él mismo se ha dado.

Envuelto en un dinamismo que emana de él y cuyo control se le escapa, el hombre de la sociedad industrial se vio tentado, desde el siglo XIX, a superar las representaciones del mundo del tipo tradicional y de confiar su suerte a sistematizaciones que merecen plenamente el nombre de ideologías. Así, ligadas a la formación de las masas asalariadas aparecieron doctrinas (fourierismo, proudhonismo, marxismo); después, en relación con el desarrollo de las organizaciones obreras, esas doctrinas, aun cuando se hayan opuesto entre sí, se encontraron integradas a una ideología global: el socialismo. Finalmente, después de que uno de los partidos derivados de esta ideología global se hubo apoderado del poder en

Rusia, fue elaborada una ideología cabalmente sistematizada: el comunismo soviético.⁹

Opuesto a este proceso, pero por así decirlo a imagen suya, otro proceso se desarrollaba. Así, el sentimiento nacional generaba ciertas doctrinas, por ejemplo las de un Maurras, o de un Barrès. Y esas doctrinas, con sus diferencias, se integraban a una ideología global específica: el nacionalismo. Finalmente el nacionalismo engendraba, como reacción contra el comunismo soviético, ideologías fuertemente estructuradas y cuyo carácter sistemático es fácil de descubrir, como el fascismo en Italia y el nazismo en Alemania. Entre 1930 y 1945, atravesó el mundo lo que podría llamarse la era de las ideologías.

Desde 1945 las ideologías del socialismo y del nacionalismo aún se muestran poderosas en los países subdesarrollados, pero atenuadas en su dinamismo en el seno de las naciones industrializadas —o en vías de industrialización— de occidente y oriente. Clara u oscuramente, muchos de nuestros contemporáneos que viven en sociedades industriales comprenden que los esquemas ideológicos no expresan ya correctamente la realidad humana.

La crisis de las ideologías ha estallado y se ha desarrollado cuando ha resultado evidente que el marco nacional no podía contener el nuevo dinamismo de la sociedad actual y de sus diversas actividades, y que la colectivización de la propiedad de los medios de producción no resolvía la cuestión del control de dichas actividades por el hombre. Esta crisis la radi-

⁹ Cf. H. Chambre, *Le marxisme en URSS*. Seuil, París, 1955.

caliza el tránsito de lo verbal a lo visual como modo de expresión privilegiado. Pues las ideologías pretendían todas racionalizar la existencia humana al racionalizar la organización social, en tanto que hoy la masificación que resulta sobre todo de la información visual modifica la relación de lo racional y de lo irracional en el hombre, de tal manera que ya no es sencillamente al nivel de la organización social donde se presenta el problema principal.

Durante la era de las ideologías se cumplía, subterráneamente por así decirlo, el proceso que conduciría al advenimiento de la era de los mecanismos. Antaño, la representación del mundo y del hombre justificaba a los ojos de los individuos de una época el orden social existente. En la primera mitad del siglo xx, las ideologías invitaban a los hombres a rehacer el mundo y a hacer que, finalmente, se consumara la historia. Más profundamente, justificaban la puesta en escena de los gigantescos mecanismos que hoy conocemos, presentándolos como medios al servicio de fines ideológicos, cuando eran precisamente los mecanismos los que empezaban a erigirse en fines en sí mismos.

Que se medite sobre la omnipotencia de los mecanismos, tomando como punto de partida las aspiraciones ideológicas, y no podrá dejarse de llegar a conclusiones desesperadas y desesperantes. Desde ese punto de vista, el siglo xx ha traicionado todas las esperanzas de liberación humana contenidas en el xix sin, por ello, ampliar el horizonte que éste se fijó.

Ciertos pensadores han seguido este camino. Por haber hecho suyas, durante un tiempo, las esperanzas ideológicas, y al descubrir un día que el devenir

social, lejos de confirmar, mutilaba, antes bien, los esquemas de previsión de las ideologías, han anunciado un porvenir en el que la existencia humana estará dominada sin remedio por las nuevas técnicas de la industria, y donde los detentadores de la competencia científica y técnica se convertirán en los nuevos amos de la vida social.¹⁰ Pero esta línea ¿no es una última tentativa de la ideología por sobrevivir a sí misma, remplazando su esperanza dinámogena de antaño por la resignación y el consentimiento al *convertirse* en otro del hombre?

Por lo tanto, ha llegado el momento de no seguir tomando la ideología por lo que ella pretende ser. Ha llegado el momento de considerarla como un producto de la civilización industrial y no como un instrumento intelectual utilizable en la búsqueda de la verdad y de la previsión del porvenir.

La sociedad industrial ha creado medios de producción de los que el hombre no ha podido seguir siendo el amo ya que el ritmo de la producción ha dejado de ser a su medida. Las crisis cíclicas han manifestado suficientemente esta pérdida de dominio. Esta misma sociedad, en un estado superior de su desarrollo, ha creado estructuras de organización que el hombre —como ha mostrado Max Weber— no podía tampoco dominar, puesto que tampoco eran a su medida. Esas estructuras han pasado de la empresa industrial a los otros dominios de la vida social. Han dado origen a los mecanismos, y la vida social, en un sentido, se ha encontrado petrificada, como convertida en monolito. Dejado atrás por sus propias obras, enajenado en ellas, en el plano de la produc-

¹⁰ James Buruham, *The age of the organizers*.

ción y en el plano de la socialidad, el hombre moderno no ha tratado de liberarse más que para enajenarse y esclavizarse más, esta vez en el plano de la representación. Es a este nivel donde residen las patéticas tentativas de las ideologías.

Hoy en día no está el hombre tan inerme como ayer frente a las técnicas de producción. Los hombres saben en qué condiciones puede ser controlada y dominada la producción. Por eso, hemos dicho que esas cuestiones han dejado de constituir, hablando propiamente —es decir, en el sentido estricto de la palabra—, problemas por resolver.

En cuanto a los mecanismos cuya puesta en vigor han permitido las ideologías, dominan aún la vida social. Pero en los países industrializados la dominan sin inyectarle dinamismo. Y los individuos dominados han perdido poco a poco las esperanzas por medio de las cuales les resultaban comprensibles y justificados el mundo presente y su progreso.

Interviniendo en este contexto, el cambio del modo de expresión privilegiado hace resurgir los problemas o, más exactamente, presenta otros nuevos. Hasta allí el hombre había tratado de ajustar sus ideas a la realidad del mundo a fin de intentar, en el segundo momento, reformar el mundo a partir de esas ideas. Hoy en día descubre el hombre que está, por así decir, hecho desde el interior, y de una manera muy diferente de lo que hubiera podido serlo por el pasado.

Expresiones como “era de las ideologías” o “era de los mecanismos” implican que el hombre ha pasado por diversos avatares sociales, de los que debe salir modelando nuevamente la organización social.

Ahora bien, al mismo tiempo, es él, el hombre actual, el que se expone a ser modelado, podría decirse que refraguado, bajo los efectos de un nuevo modo de expresión, generador de un nuevo modo de existencia.

El problema sigue siendo, por lo tanto, el de la emancipación humana o, más precisamente, el de la realización del mayor grado de emancipación posible en un tiempo determinado. Pero esta tarea, por relativa y limitada que parezca, no puede llevarla a cabo felizmente ninguna ideología, ninguna lucha dirigida contra los mecanismos existentes.

En vista de que el hombre actualmente se hace, se deshace, *se transforma en otro*, debe primero tratar de conocer esta realidad, suya y extraña al mismo tiempo, ese proceso en el cual él mismo se encuentra comprometido. Por eso, se impone la formación de una *nueva antropología* cuyas perspectivas están lejos de perfilarse claramente, pero cuya imperiosa necesidad no puede negarse.¹¹

Es evidente que un nuevo pensamiento antropológico no podría ser resultado de la construcción abstracta de un sistema doctrinal. Debe elaborarse progresivamente a partir de múltiples tentativas de acercamiento a la nueva realidad humana.

Empero hemos de recordar que toda concepción del hombre es solidaria de un proyecto de formación y de cierta *práctica pedagógica*. Por lo tanto,

¹¹ Desde luego, no se trata de hacer una síntesis en extensión de las diversas disciplinas que tratan del hombre y de la sociedad, sino de lograr una mayor comprensión del ser y el devenir del hombre en su globalidad.

no es inútil tomar en consideración la educación, tal como nosotros la conocemos en la sociedad actual, para evaluar el corrimiento, la brecha que la separa del *transformarse en otro* del hombre del que nos ocupamos.

Mediante la crítica de la sistemática pedagógica heredada del pasado, debe ser posible revelar, al menos en una parte, la problemática de la nueva realidad humana, y contribuir a elaborar una nueva sistemática pedagógica apta para satisfacer las necesidades de hoy.

Apenas será necesario hacer notar que todo nuestro sistema educativo actual considera el lenguaje verbal como instrumento privilegiado de la formación y de la cultura. Intenta adaptar los individuos al mundo social mediante el aprendizaje de un *saber hacer verbal*. Para caracterizarlo haría falta invertir la frase de Boileau, y decir que puede suponerse bien concebido lo que está claramente enunciado.

Educar es, por lo tanto, adaptar el hombre al mundo al enseñarle un lenguaje gracias al cual podrá decir el mundo y decirse él mismo, antes y a fin de actuar con todo conocimiento de causa. Los griegos quedaron tan maravillados por el poder del lenguaje así concebido, es decir, del pensamiento verbalizado, que no pudieron siquiera imaginar un mundo en que ese poder llegase a ceder jamás bajo las fuerzas oscuras de la vida. Para ellos descubrir y decir el Bien era hacerlo al mismo tiempo; el objeto era descubrirlo donde se encuentre y decir el verdadero Bien. El pensamiento nacido de la Biblia comprendió, en cambio, que el hacer del hombre no se reduce a su decir, y que una cosa es revelar el Bien

y otra realizarlo. Pero nuestra educación moderna, que en este punto tiende a limitarse a una instrucción, busca antes que todo distinguir y decir los valores como por un aprendizaje de la verbalización. En tanto que esta educación no se reduce a ese aprendizaje, es un adiestramiento, es decir una adquisición de condicionamientos socialmente eficaces.

Como quiera que sea, la educación debe ser considerada en relación con las diversas funciones inherentes a la personalidad humana: *funciones fundamentales, funciones de perfeccionamiento y funciones artificiales*.

La formación de las funciones fundamentales participaría así de la maduración. No se trataría tanto de hacer que se realizara la maduración como de eliminar los obstáculos que se opusieran a su consumación. En este nivel, la educación natural sería espontánea. Sería aquella sobre la cual Rousseau llamaba la atención, contra los artificios sociales retrógrados e inhibidores.

La formación de las funciones de perfeccionamiento implicaría, en cambio, una intervención deliberada, concertada y racional con el fin de adaptar el individuo a la sociedad en que tiene que vivir. Es allí donde se situaría el aprendizaje del "saber hacer" verbal. Es allí donde la educación se haría instrucción con el fin de adaptar la naturaleza a la sociedad. Merced a la maduración de las funciones fundamentales debería adquirir el individuo la posibilidad de vivir una vida social; mediante la formación de las funciones de perfeccionamiento tomaría posesión de la realidad de su ser social. Capaz de formular lo que siente y de hacer con lo sentido lo probado, se

convertiría en el animal social consumado que anunciara Aristóteles. Así, el hombre cultivado —*vir bonus et dicendi peritus*— habría llegado a ser el prototipo propuesto a toda la sociedad, y no faltaría por resolver más que una cuestión esencialmente social: cómo lograr que todos los hombres, o por lo menos la mayoría de ellos, tuvieran acceso a la esfera de la cultura.

Sin embargo, la existencia de un tercer nivel de la educación funcional, el de la creación de las funciones artificiales, parece cada vez más determinante. A ese nivel, el hombre no ve ya que las funciones correspondan necesariamente a sus necesidades elementales y las expresan en su despliegue. Por el contrario, ve aparecer funciones capaces de engendrar necesidades nuevas, inherentes o no a la naturaleza original del hombre, pero que se manifiestan ocasionalmente como procesos de desnaturalización o de distorsión. Además, nuestro sistema educativo básico, preocupado ante todo por los dos primeros niveles, no considera el tercero más que de una manera sobre todo negativa. Se trata precisamente de impedir o de restringir la proliferación y el despliegue de las funciones artificiales. Se trata de prolongar la educación propiamente dicha mediante una actividad negativa, defensiva y profiláctica.

Hasta la aparición de la información visual, podía pasar por racional, equilibrado y eficaz este sistema pedagógico. Pero precisamente la intervención de los medios modernos de información tiende a modificar la jerarquía de las funciones que acabamos de describir. El poder de las imágenes visuales introduce sobre todo un nuevo dinamismo de interacción entre funciones y necesidades artificiales que privilegia

de una manera quizá decisiva el tercer nivel funcional en detrimento de los dos primeros.

¿De qué serviría haber logrado favorecer la maduración de las funciones fundamentales y suscitar el desarrollo de las funciones de perfeccionamiento, si dificultades artificiales vinieran con su caótico despliegue a romper el equilibrio obtenido?

Mientras que los educadores actuales continúan, por ejemplo, buscando una adaptación de la juventud a la vida social basándose en el sistema cultural de ayer, del que lo verbal es el modo de expresión privilegiado, la información visual tiende a actuar por completo aparte de ese sistema y provoca un desarrollo exuberante de nuevas necesidades más imperiosamente sentidas que las antiguas.

Ninguna reforma clásica de la enseñanza, ninguna revisión burocrática de los programas, ningún arreglo formal de las estructuras escolares y universitarias permitirán rellenar el foso que se abre, cada vez más profundo, entre la educación tradicional y el modo nuevo de representación y de existencia.

Y claro está que no es la introducción, así sea considerable, de lo que se ha llamado medios audio-visuales en la enseñanza —por deseable que resulte, por otra parte— la que bastaría para resolver el problema: todo lo contrario. No se trata de visualizar técnicamente la educación, sino de lograr que la educación adapte al hombre a las manifestaciones de la esfera audio-visual en la cual ha entrado. Se trata de sobreponerse a la actual crisis de la educación basándose en su carácter universal y completamente radical.

Esta crisis se presenta al mismo tiempo como una

crisis del conocimiento y como una crisis de los valores.

De la crisis del conocimiento pueden atestiguar los educadores cuando hablan del descenso de nivel de sus alumnos o de sus estudiantes. Sin duda es conveniente hacer serias reservas a propósito de tal diagnóstico. Probablemente sea absurdo pretender que la juventud actual es menos rica, menos dinámica, menos apta a la reflexión y al ejercicio más elevado del pensamiento que las generaciones que la han precedido; pero lo cierto es que parece menos bien adaptada al mundo cultural en el cual tratan de introducirla los educadores.

Deterioro del “saber hacer” lingüístico —es decir, la multiplicación de las faltas de ortografía y de estilo—, el deterioro del poder de construcción del discurso —es decir, una falta de plan en las exposiciones y las disertaciones—, el deterioro de la capacidad de formulación —es decir una invasión del pensamiento por lo vago y lo confuso—: he aquí algunos síntomas observados corrientemente por los educadores.

¿Se trata, propiamente hablando, de una baja del nivel intelectual? Creemos que, más bien, es una perturbación transitoria ligada a las formas de dispersión y de transformación de la información que la juventud padece, tanto más difícilmente cuanto que su bagaje está, para colmo, sobrecargado por los mensajes verbales de una enseñanza que no ha cambiado en el fondo.

Por consiguiente, si se quiere superar la crisis del conocimiento, deberá ser el espíritu mismo de la instrucción el que habrá que cambiar radicalmente. Y

esta tarea es tanto más importante cuanto que esta crisis de la enseñanza va acompañada de una crisis de los valores concernientes a la educación en su totalidad y no solamente a este aspecto parcial definido por la instrucción.

Cuando hablamos aquí de la crisis de los valores, no designamos con ello un tema de profecía filosófica, como los que podrían aparecer en Nietzsche, hace cien años, sino una realidad psicológica de la masa vivida en diversos grados por la mayoría de los hombres de nuestro tiempo. Puede decirse, a este respecto, que la crisis de los valores se ha desarrollado a través de la elaboración, el apogeo y la caída de las ideologías. Pues estas últimas, durante un tiempo, remplazaron para innumerables individuos de la sociedad industrial las normas tradicionales válidas para sus predecesores. Al desplomarse las ideologías, los han dejado en el vacío, incapaces, como lo son los individuos actuales de la masa, de volver a los valores tradicionales, y desprovistos por la descalificación progresiva de los valores "ideologizados" de un período sobrepasado.

En realidad, los valores tradicionales conservan naturalmente su dominio. Frente al hundimiento de las ideologías, la sobrevivencia de las convicciones religiosas de origen más antiguo llega hasta a tomar a veces los rasgos de una restauración del poder de la religión. Pero los propios espíritus religiosos reconocen que el *transformarse en otro* del hombre contemporáneo los deja, en cierto aspecto, desarmados: claramente ven lo que habría que conservar, pero no logran percibir lo que habría que inventar. En definitiva, el hundimiento de las ideologías deja a la

masa de nuestros contemporáneos ante una dificultad que el recurso a los valores tradicionales no parece poder resolver plenamente para la mayoría.

En el plano en que hemos decidido colocarnos, no nos toca juzgar si recurrir al impulso religioso puede servir para resolver la crisis de los valores. En todo caso, si llegara a hacerlo, sería prolongándose mediante la invención de nuevas formas de aplicación. Y es solamente en este último nivel, hecha abstracción de sus nexos o de su falta de nexos con el pensamiento religioso, donde se sitúa nuestra investigación.

La crisis de los valores contemporáneos nace del hecho de que la civilización moderna se representaba los valores como *ideas* —dicho de otro modo, como *principios*—, y de que el hombre de la masa de nuestra actual civilización ya no cree, en un sentido, en las ideas como tales. Tanto menos cree en ellas cuanto peor expresan lo que él siente bajo la influencia de la información visual, y cuanto peor explican esa nueva vivencia que él experimenta. Tanto menos cree en ellas cuanto que ayer cristalizaron en ideologías que anunciaban la emancipación inminente de la humanidad, y que nada de eso ha ocurrido en realidad. La juventud que no ha participado de las ideologías en la época en que éstas expresaban aún cierto impulso del que habían surgido, y que puede friamente contemplar los escombros del mundo ideológico de la generación anterior, es sensible, inevitablemente, al nihilismo de la época. La mutación por la que pasamos no es vivida por la juventud como un cambio, sino, antes bien, como una ausencia de valor, como una existencia desvalorada.

En esas condiciones, se comprende que haya una antinomia fundamental entre una educación que trata de adaptar la juventud a la vida social, y esta juventud para la que la vida social ha perdido sus significaciones axiológicas. Pues el verdadero corrimiento, la verdadera escisión, reside en el interior mismo del hombre, entre la nueva riqueza de su existencia y la antigua representación del mundo, que aún es la suya. La crisis de los valores quizá no sea crisis de todos los valores sino solamente de los que, ligados a una visión del mundo que ha quedado atrás, no pueden ya inspirar y animar el presente.

Los nuevos valores, que actualmente toca al hombre reconocer, los que debe preservar y a los que debe reconocer vigencia, no sabemos aún cuáles son. Pero sabemos que no pueden aparecer con toda claridad sino al cabo de un esfuerzo de comprensión de la nueva realidad humana. Sabemos también que el sistema educativo debe orientarse, en adelante, de manera tal que favorezca este esfuerzo.

Bajo la influencia de la información visual, los individuos dejan de ser seres vivos conscientes de ellos mismos que se esfuerzan por ajustar deliberadamente medios a fines escogidos por ellos. Se convierten en seres vivos sometidos a un dinamismo surgido de las profundidades y que no pueden controlar. Apuntan menos a tal fin determinado, de lo que manifiestan, bajo el empuje de esas fuerzas, las consecuencias que resultan. Ningún esquema finalista puede explicar correctamente la acción del hombre y el vínculo de este actuar con la conciencia individual.

El antiguo sistema educativo fundado sobre la preeminencia de lo verbal, identificada con el reino de

la inteligencia, debe ceder el lugar a una nueva educación capaz desde un principio de reconocer la parte de sustitución de lo verbal por lo concreto como modo de representación privilegiado. Sería necesario que la educación, antes que nada, permitiera a los individuos a los que se dirige sobreponerse al desorden causado en ellos por la intromisión desbordante de los mensajes visuales, e inventar en el contexto de la esfera visual un nuevo equilibrio.

La antigua representación del mundo expresaba la serie de condicionamientos por los que inevitablemente pasaban los individuos. La nueva visión del mundo se manifiesta, al contrario, en el momento presente, por desestructuraciones en cadena. La antigua educación velaba sobre el encadenamiento de los condicionamientos naturales y se esforzaba por continuarlos mediante condicionamientos sociales, o poniendo obstáculos a los condicionamientos artificiales capaces de engendrar desorden. La nueva educación, por el contrario, debe partir de la angustia propia del hombre de hoy, debe partir de las desestructuraciones en cadena —de las cuales la información visual es la causa eminente— para permitir a los individuos tomar conciencia de esos fenómenos como de una liberación y elaborar frente a esta libertad medios de disposición y de control. La nueva educación no debiera pretender ser directamente formadora; trataría de comprender cómo se forma el hombre, teniendo en cuenta los nuevos modos de expresión y de existencia, y de intervenir en el sentido susceptible de dar, a este respecto, una eficacia no de estructuración sino de orientación y de equilibrio,

es decir, respetuosa de la persona humana comprendida como valor y como proyecto fundamental.

Así como toda concepción del hombre es inseparable de cierta práctica pedagógica, así nos parece indisoluble de cierta *práctica de organización de la sociedad*. Entendemos por práctica de organización de la sociedad el conjunto de los métodos que tienen como finalidad integrar los individuos a la sociedad en que viven, de tal manera que encuentren en esa integración el máximo de realización personal, y que la sociedad funcione según el máximo de rendimiento.

En el curso del siglo xix no había aún, propiamente hablando, una práctica que correspondiera a esta definición, y las que existían eran, todas, empíricas. En el siglo xx se hizo sentir la necesidad de una organización metódica del trabajo social y, por extensión, de las diversas funciones que se despliegan en la vida colectiva. Se vio entonces aparecer una práctica cada vez más deliberada de la organización de la sociedad. Es ésta la que debemos examinar ahora.

La práctica de organización actual se funda en la idea de una distinción fundamental entre, por una parte, la masa de los individuos y, por otra, las *élites* que tienen vocación para dirigir la sociedad. Esta práctica presupone la subsistencia de este tipo de minorías que mandan a la masa. Algunos desean, por encima de todo, que la masa sea contenida y mantenida en su situación, en tanto que otros, por el contrario, aceptan de buen grado que el mayor número posible de individuos pertenecientes a la masa tenga

acceso a la esfera de la *élite*. Pero ni los unos ni los otros ponen en duda la realidad, que consideran sociológicamente fundada, de la distinción entre las minorías dirigentes y la masa dirigida. Ahora bien, es precisamente esta distinción la que es puesta en tela de juicio actualmente, no por una ideología, sino por el *convertirse en otro* del hombre y de la sociedad.

Hemos visto que frente a la información visual y su poder estructurador, la distinción entre una masa y las *élites* tendía a hacerse cada vez más borrosa. Esta separación, cierta en la era de lo verbal, está hoy en vías de ser superada.

Es necesario agregar que el mando social no se ejerce con la unilateralidad, y digamos aun la unicidad, que lo caracterizaban antaño. En efecto, toda estructura social global o parcial era antiguamente piramidal: en la base, la masa de los ejecutantes; en la cúspide, los detentores y, en última instancia, el detentor supremo del poder de mando. Esta estructura piramidal estaba tan extendida y se impuso con tal fuerza, que los sociólogos habían podido oponer la ideología democrática —que proyectaba hacer del poder estatal una emanación de la voluntad general de los ciudadanos— y la realidad del mando autoritario completada por una jerarquía autoritaria dentro de la empresa industrial.

Hoy no encontramos ya tales ejemplos más que en sectores arcaicos o excepcionales de la vida social. En cambio, descubrimos casi siempre una extrema complejidad de funciones que incita a hablar del anónimo, casi podría decirse que de la disolución, del poder de mando. Todo ocurre como si el poder, en sus diversas formas, estuviera en vías de desmultipli-

cación, de atomización y de irradiación, en provecho de diversos centros interactuantes del organismo social.

No por ello deja de ser cierto que algunos individuos, a causa de su competencia y de su inserción en la socialidad, que otros, en razón de sus títulos de propiedad, que otros, en fin, gracias a su lugar en un mecanismo determinado, disponen de *poderes de presión* que les permiten desempeñar un papel nada desdeñable. Pero desde el poder de mando del hombre de empresa del siglo XIX a los poderes de presión del hombre de empresa, del alto técnico y del burócrata del mecanismo actual, puede medirse el camino recorrido.

Todo ocurre, pues, como si el poder de mando abandonara las individualidades socialmente trascendentes y las *élites* tradicionales o nuevas para volver a la sociedad tomada en conjunto. Sin embargo, la masa de los individuos no se siente investida por un movimiento semejante, precisamente porque éste va acompañado por una tendencia del poder a disolverse y a atomizarse.

Vemos aquí que la transformación del modo de expresión y la transformación de las relaciones que constituyen la existencia social tienden a producir efectos convergentes.

La jerarquía piramidal de antaño cede poco a poco el lugar a un estado de masa en cuyo seno las fuerzas de presión se oponen y se completan, se equilibran y entran en conflicto. La posesión de la competencia, o de la fortuna, o de ciertos otros atributos ligados al medio social, no otorga ya, hablando propiamente, un poder de mando simple e incontestado.

Por su parte, la posesión de la cultura tradicional no basta ya para otorgar el poder de filtrar con seguridad los mensajes de información, sobre todos los mensajes visuales, que lo mismo pueden agitar las motivaciones del individuo cultivado que las del no cultivado. Y así como el programa del acceso del mayor número posible de individuos a la cultura tradicional ya no responde parcialmente, y responderá cada vez menos, a los desenvolvimientos de las nuevas necesidades culturales, así el programa de acceso del mayor número posible de individuos a una esfera de *élite* no corresponderá ya a la nueva estructura social, caracterizada por el estado de masa.

Aquellos a los que preocupa una organización efectiva en nuestra vida social se han quedado, según parece, en la idea del "bombeo" de elementos extraídos de la masa para integrarse a las *élites*, lo cual supone la persistencia de la estructura piramidal de la sociedad —cuando dicha estructura ha sido ya trastornada y está siendo derribada, repitámoslo otra vez, no por una acción subersiva deliberada, sino por el *convertirse en otros* de la sociedad y del hombre.

Una contradicción importante en el seno de la sociedad actual enfrenta, así, exigencias complejas —dependientes de la intrincación de las funciones en la existencia social en vías de transformación— y procedimientos derivados de las antiguas relaciones otrora cristalizadas en el seno de la estructura piramidal. Sin cuidarse del estado de masa en el cual, como los otros, están hundidos, ciertos individuos aún organizan su vida y su acción en función de esquemas periclitados. Al hacerlo, siguen descuidando

la nueva realidad social y provocan en su medio fenómenos de disfunción.

En realidad, los procesos de triunfo social aparente han engendrado dos fenómenos característicos que podríamos llamar *carrerismo* y *talentismo*. El carrerismo es el desarrollo de la ambición que fuera antes un resorte psicosocial indispensable y que tiende a convertirse actualmente en su propia caricatura, en un mundo en el que la manera de hacer carrera no es ya lo que fuera antes. El carrerismo no reside en el esfuerzo de un individuo por asumir una responsabilidad o ejercer una función determinada: reside en el intento de transformar el ejercicio de esta responsabilidad o función en un poder de mando ejercido por él mismo, perturbando así el mecanismo de un órgano del cuerpo social. El talentismo es el talento que se transforma, de medio del cual dispone el individuo, en un fin en sí, al cual el individuo queda sometido. El talentismo no es, por lo tanto, la movilización y la manifestación normal del talento; antes bien, es su perversión, ya que su solo fin es, precisamente, manifestarse.

Carrerismo y talentismo se prestan un apoyo mutuo, ya se trate de la política, de las actividades sociales, de las letras y artes, y de la ciencia misma. Esas distorsiones de la actividad individual son manifestaciones particularmente significativas de la *burocratización* de la sociedad contemporánea.

No nos hemos valido del término burocracia, ni tampoco hemos hablado de burocratización, cuando tratamos de la era de los mecanismos. Pues tales términos son ambiguos y, antes de ser utilizados, exigen una definición previa.

Por burocracia puede entenderse, a la manera de Max Weber, cierta organización funcional de la sociedad industrial llegada a un alto grado de desarrollo. Por burocracia, puede también entenderse, a la manera de ciertos teorizantes neomarxistas o posmarxistas, la formación de una nueva clase dirigente apta para ejercer el poder en lugar de los antiguos detentores de la propiedad de los medios de producción. En fin, es posible reagrupar bajo esta noción todos los aspectos patógenos de las células sociales activas, pero parasitarias y torcidas sobre sí mismas.

Hemos informado del punto de vista weberiano al hablar de la era de los mecanismos, expresión que, según nos parece, expresa bastante bien las cristalizaciones institucionales y estructurales generadas por la organización de la sociedad industrial evolucionada. La burocracia, en el sentido weberiano, ha sido la organización cuasimilitar que la sociedad industrial ha debido adoptar en el momento de la aparición de las empresas gigantes. La clase burocrática, en el sentido neo o posmarxista, es una representación ideológica que, por una extrapolación histórica criticable, nos es dada indebidamente como una previsión del porvenir, sin tener en cuenta de manera suficiente la complejidad del *convertirse en otro* del hombre y de la sociedad.

Empleamos ahora los términos “burocracia” y “burocratización” en un sentido que no es weberiano ni neo o posmarxista, para designar ciertos fenómenos de patología social.

En efecto, la evolución actual de la organización social no nos parece engendrar, hablando con propiedad, una nueva clase dirigente. Hemos hecho ob-

servar que el poder de mando único y unilateral cedía cada vez más el lugar a poderes de presión multiformes y entrelazados. En cambio, esta misma organización social nos parece víctima de fenómenos patológicos en el sentido de que su fluidez y flexibilidad funcionales se ven contrariadas por la herencia mental de estereotipos, precisamente burocráticos, nacidos de la antigua estructura piramidal. La sociedad se burocratiza en la medida en que las interacciones que debieran manifestarse entre sus diversas funciones se atascan por arcaísmos autoritarios, jerárquicos e inmóviles. Al estorbar el despliegue de la nueva mentalidad funcional, el carrerismo y el talentismo son, desde ese punto de vista, manifestaciones típicas del síndrome burocrático.

Existe así una contradicción entre el actual devenir del hombre ligado a las formas móviles de la existencia social en el momento presente, y el carácter inmovilizado o los restos estereotipados de las relaciones sociales del estado histórico precedente. En tanto que esta contradicción no haya sido superada, podrá hablarse de enfermedades burocráticas de la sociedad, y deberá examinarse cuasiclínicamente el síndrome burocrático dondequiera que se manifieste.

Aparte del talentismo y el carrerismo, debe considerarse la *política de las promociones* como una manifestación típica del síndrome burocrático. En efecto, bajo los nombres de promoción social, promoción del trabajo, promoción obrera, etc., se ponen a funcionar diversos procedimientos de "bombeo", correspondientes, en unos, a un pensamiento paternalista inconfesado; en otros, a una ambición amarga o a una resignación de componenda.

La idea que preside la política de las promociones es la de que el ascenso de los cuadros, tal como se efectúa en nuestra sociedad, es insuficiente y que, en consecuencia, el "bombeo" de ciertos elementos de la masa para integrarlos a las *élites* no es suficientemente poderoso. Así, se hacen esfuerzos por completar, mediante procesos complementarios, este ascenso demasiado débil y ese "bombeo" insuficiente.

Que es necesario e importante apoyar esta lenta y relativa progresión, evidentemente no es dudoso. Pero al no ser abiertamente considerados como lo que debieran ser (intervenciones técnicas limitadas o paliativos ocasionales), estos procesos tienen un inconveniente doble. Por una parte, constituyen una especie de coartada para el verdadero desarrollo social. Disimulan la necesidad y estorban la realización de un proyecto de reforma radical de la formación de los hombres. Por otra parte, contribuyen a crear la ilusión de *élites* falsas: *élites* "en barata" cuyas minorías dirigentes desean servirse de ellas, pero que están convencidas de que dichas *élites* seguirán a su servicio; cuadros insatisfechos de ese protectorado y de esta condición secundaria.

Lejos de atenuar el resentimiento de las masas, generador de desorden, la política de las promociones, en definitiva, lo exaspera, puesto que no favorece más que a un pequeño número de individuos; puesto que sólo los favorece a medias, al precio de una subordinación; en fin, porque contribuye a aumentar tensiones y amarguras al nivel mismo en el que su selección trata de efectuarse. Es de naturaleza burocrática en tanto que presupone la permanencia de la estructura piramidal, como si ésta debiera constituir

indefinidamente las condiciones de la existencia humana en sociedad.

Así, el egoísmo del carrerismo y del talentismo, y el altruismo de la promoción social expresan la misma impotencia de liberar la sociedad actual de la contradicción que hemos observado.

La burocratización no solamente afecta las instituciones y las organizaciones que ella esclerosa, sino que también afecta su inteligencia. Y el culturismo se nos presenta ahora como una burocratización por excelencia de la cultura y de la vida del espíritu.

Pero, podrá decirse, si es verdad que nuestro método de organización de la vida social no está ya adaptado a la nueva realidad humana, ¿qué hay que hacer y qué habrá que colocar en lugar de este sistema y de este método?

Antes de tratar de responder esta pregunta, será necesario reconsiderar, más generalmente, los procedimientos, las vías y los medios, inalterados en su principio, por los cuales los individuos y los grupos se transforman y se adaptan normalmente a su propio devenir.

En el origen, para un individuo como para una sociedad, yace siempre una *sistemática*. La sistemática elemental es una representación del mundo, simplificada y cristalizada, que el individuo y el cuerpo social no ponen inicialmente en duda. El niño, sobre todo, dispone así de una sistemática que le permite responder a diversas preguntas, sin habérselas planteado realmente como tales, o que lo dispensa de sentir la necesidad de interrogarse sobre lo esencial.

Vienen en seguida las *temáticas*. Es el momento

en el que surgen las preguntas que aún no tienen respuestas, o los interrogatorios inquietos que se aplican a las respuestas cuajadas. La corteza de las sistemáticas se raja y por las grietas suben, de las profundidades de la vivencia, la preguntas brutas. La consciencia las vive de una manera turbia y no las formula aún como problemas que requieran un método de resolución.

Finalmente, individuos y sociedades pasan del desorden de la temática al momento en el que los problemas claros son extraídos de preguntas que brotarán espontáneamente; es éste el estado de la *problemática*. El pensamiento se pregunta entonces de qué se trata, y no se contenta ya con recurrir a la sistemática original para evitar plantear y formularse deliberadamente las preguntas suscitadas por la temática. Por el contrario, las desarrolla, y las radicaliza para hacer de ellas los nuevos problemas de los que en adelante va a nutrirse.

Cuando el ciclo se ha cerrado, una nueva sistemática tiende a constituirse y a unificar el conjunto de las respuestas a los problemas formulados en el tercer momento.

Nos encontramos hoy frente a una sistemática heredada —como es inevitable— del pasado. Esta sistemática, la hemos notado ya bajo la forma del sistema pedagógico reinante, bajo la de la organización social dominante y en el conjunto del sistema de la vida política que aún se impone a la mayoría de los espíritus. Pero también hemos entrevisto la vivencia inherente al *convertirse en otros* de la sociedad y del hombre actuales. Tal vivencia es ya la materia de una temática nueva cuyas preguntas son sometidas

a prueba aun cuando no hayan sido erigidas en problemas.

Antes de intentar remplazar la antigua sistemática —que sin duda se ha vuelto insuficiente—, se debe primero tratar de discernir y de desprender la problemática exacta, cuya ulterior cristalización sería una sistemática nueva.

No parece posible saltar una etapa del ciclo. Ha llegado el momento, no de expresar el sistema de las soluciones nuevas, sino de descubrir los problemas precisos de los que más adelante resultarán esas soluciones. Lo que importa es criticar radicalmente la antigua sistemática a partir de la novedad surgida de la vivencia contemporánea, y tratar de deslindar la problemática hacia la cual tienden las preguntas y los temas recientemente aparecidos.

La sociedad industrial, cuyo desarrollo ha causado la desaparición de las antiguas comunidades, ha tendido a hacer desaparecer, por eso mismo, los nexos comunitarios que existían entre los individuos. El estado de masa tiende ahora a integrar esos individuos a una comunidad invisible, planetaria y uniformante, de la que casi nunca tienen conciencia. El problema que debiera presentar una antropología nueva como problema capital para el hombre contemporáneo, es el del acceso al ser de la persona de los individuos masificados.

Entendemos aquí por persona la estructura de *autonomía* según la cual el hombre llegaría a ser amo, en conciencia, del conjunto de las relaciones internas y externas que constituyen su existencia.

Es conocida la oposición clásica entre el individuo

y la persona.¹² Puede resumírsela reconociendo que el primero atañe al orden del *tener*, la segunda al orden del *ser*. El individuo no es otra cosa que la realidad humana en tanto que perteneciente al sistema de la socialidad establecida; el individuo tiene, pues, atributos, derechos y deberes. Aun jurídicamente se reduce a un conjunto de relaciones normativas que lo vinculan a los otros individuos. Es fácil comprender por qué el sistema de la socialidad, tal como la sociedad industrial le permitió establecerse en el curso de los tiempos modernos, comprendía inevitablemente múltiples antagonismos entre los individuos. También por esto los grandes debates doctrinales de este periodo concernían sobre todo a la competencia entre los individuos y entre los grupos, y al régimen del tener.

En cuanto a la persona, remite a la realidad humana en la medida misma en que, tratando de escapar del régimen del tener, pretende constituirse, tener acceso al ser. En relación con el sistema jurídico de los individuos constituidos en sociedad, la idea de persona entraña una resonancia moral. Implica que los antagonismos entre individuos y entre grupos ceden el lugar a una unidad de la realidad humana singular y de la realidad humana colectiva. Dicho de otra manera, la persona es solidaria de cierta comunidad, casi de cierta comunión entre las personas.

Desde ese punto de vista, el actual *convertirse en otro* del hombre conduce a una nueva manera de presentar los problemas de la persona. Y si la idea de

¹² Cf. E. Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*. Aubier, París, 1936.

persona pareciera excesivamente normativa, por lo menos sería conveniente considerar el proceso que va de la individualidad a la persona, sin alcanzarla plenamente nunca, y que es, propiamente, la *personalidad*.

El concepto de personalidad designa el ser humano al mismo tiempo en su singularidad y en su globalidad; lo designa también en su devenir, en tanto que participa del tener y el ser y, más precisamente, en tanto que organiza y caracteriza el primero, mientras que engendra y desarrolla el segundo. Entre la individualidad, que es estado, y la persona, que es estructura ideal, la personalidad es la realidad humana finita e infinita, actual e inacabada, viviente y propiamente dinámica.

Ahora bien, la personalidad ha sido considerada hasta aquí sólo desde el punto de vista de sus modalidades racionales y es su control en este sentido, el que se ha tratado de asegurar. Desde tal punto de vista, se han hecho esfuerzos por lograr la unidad del saber y del hacer a través del decir. Y parece ahora que el saber, el hacer y el decir de la tradición clásica pertenecen, juntos, al orden del tener; que la cultura clásica se proponía en realidad enriquecer el tener de los individuos, más que promover su autonomía en toda su libertad y su potencia verdaderas. La cultura ha sido, antes que todo, desarrollo de la inteligencia y de las obras de la inteligencia y, por así decirlo mediante términos contradictorios, erudición del pensamiento. El humanismo clásico ha anunciado la realización del hombre bajo la égida de la inteligencia merced a su acceso a la esfera de la razón y de la lógica.

Pero en este camino la empresa humanista tropezó con serios obstáculos. Una vez más fue Freud quien mejor lo apreció, al denunciar el carácter ambivalente del lenguaje humano y hacer hincapié en que dentro de las significaciones manifiestas se disimulan significaciones latentes.

Teoría del lenguaje, el psicoanálisis es, al mismo tiempo, teoría de la personalidad. Muestra que ésta es un juego de instancias que tienden a equilibrarse según una jerarquía y a desequilibrarse según oposiciones generadoras de conflictos internos. Su mérito consiste en revelar que naturalidad y socialidad están en conflicto dentro de lo verbal.

En ese sentido, la obra de Freud representa la culminación de la empresa humanista clásica inspirada por el proyecto de una plena posesión del hombre por él mismo. Supone que lo verbal es la medida suprema de lo que es el hombre y de lo que no es, o antes bien, de lo que está en él y de lo que no le pertenece.

El remplazo de lo verbal por lo visual como modo de expresión privilegiado, modifica la situación, ya que la vivencia relativa a lo visual no se convierte en un saber, sino en un conocer, es decir, en cierta participación, más que en una pura y simple recepción. Los comportamientos que de ello resultan, al prolongarse como conductas, no constituyen un hacer sino más bien un actuar. Este conocer y este actuar dominados por la afectividad parecen, así, pertenecer principalmente al orden del ser.

La empresa del humanismo clásico pierde gran parte de su eficacia cuando la personalidad queda sometida a la información visual. Las barreras que

cierta cultura trata de oponer a las pulsiones afectivas son, por decirlo así, derribadas en el momento mismo de ser colocadas. Ya no puede tratarse, en semejante situación, de realizar la unidad del saber y del hacer mediante el decir. Se trata de integrar el conocer y el actuar en una unidad que ya no es solamente la de la inteligencia. Y ¿cómo no ver que todo el sistema de la educación y todo el sistema de la organización social deben, por ello, ser modificados?

Si distinguimos entre los *símbolos*, es decir, entre las realidades que se consideran equivalentes de otras realidades distintas, las imágenes y los signos, deberá reconocerse que las imágenes son los símbolos que se adhieren a la vivencia que expresan, y que los signos son símbolos abstractos. La era de lo verbal se caracteriza por la preeminencia de los signos sobre las imágenes; la de lo visual, por el contrario, por la de las imágenes sobre los signos.

Además, si admitimos que la imagen estática nunca es plenamente reducible a un signo, en cuanto a la riqueza de su contenido, ¿qué decir de la imagen fílmica? Aquí ya no se trata solamente de descubrir lo latente en el interior de lo manifiesto, como trataba de hacerlo el psicoanálisis. Es necesario permitir al hombre controlar también esa corriente que lo atraviesa y lo arrastra. Es necesario permitirle por lo menos comprender ese desorden para frenar el dinamismo autónomo que se despliega en él.

Sin duda, este esfuerzo por el control y el dominio implica una inevitable verbalización. Pero la verbalización no debe ya considerarse, como antes, expresión privilegiada de la realidad, sobre todo de

la realidad humana. Debe ser, sobre todo, un medio de remitirse a su más acá y a su más allá.

Nos vemos así llevados a considerar la cuestión de la relación entre lo racional y lo irracional en la personalidad humana. Según los criterios de la cultura clásica, lo racional se identificaba con lo que estaba verbalizado. De esa manera, lo racional parecía rodeado, en el hombre, por un halo de irracional, es decir de no verbalizable. Tratemos de trasponer ese esquema y de aplicarlo a la personalidad tal como ésta parece manifestarse en la era de la información visual naciente. Obligados a reconocer que lo racional es grandemente sobrepasado por lo irracional, debiéramos entonces adoptar el pesimismo de los culturistas.

¿No es necesario considerar, antes bien, que lo racional es aquello de lo que es posible tomar la medida, ya sea o no de una manera verbal? A partir de esa nueva concepción, no es ya posible identificar la esfera de los signos y la racionalidad, ni identificar la de las imágenes, sobre todo las imágenes fílmicas, y la irracionalidad. Es por el interior de la esfera visual por donde pasa la línea de separación, moviente y continuamente puesta en cuestión, que separa precariamente lo racional de lo irracional.

Hay que buscar, pues, una nueva economía interna de la personalidad liberada del exclusivismo de lo verbal. Con ello, el nuevo proyecto antropológico no es ya mera exploración de lo que es; se convierte en participación en el momento de surgir lo que será. Pero no debe uno equivocarse respecto a lo que está en juego. La suerte del hombre se encuentra aquí puesta en tela de juicio. O bien será capaz, median-

te un esfuerzo de equilibración de la personalidad, de tener acceso al control de los medios de expresión, por el momento librados al azar, o bien no será capaz de ello, y los individuos masificados serán finalmente envueltos en la coagulación esclavizante de cualquier forma de sociedad totalitaria.

La masificación, repitámoslo, tiende a invertir la relación entre lo racional y lo irracional en el individuo y en la vida social. El desorden de transición que de ello resulta será, indudablemente, superado. La cuestión decisiva consiste precisamente en saber en provecho de qué equilibrio lo será.

Si el hombre contemporáneo no tratase de sustituir el saber verbal y el hacer verbalizable por un conocimiento que englobe lo verbal sin reducirse a él, y un actuar que englobe el hacer sin reducirse a él, se correría un gran riesgo de instaurar el equilibrio en detrimento de individuos incapaces de controlar sus propios medios de expresión y de representación y su misma existencia propia, y en consecuencia en provecho de la única estructura social convertida en exclusivamente estructuradora y finalmente totalitaria.

Por el contrario, si el hombre contemporáneo llega a tomar la medida del *convertirse en otro* al que está sometido, podrán los individuos masificados producir un número indefinido de personalidades conscientes de su nueva riqueza y aptas para transformar la comunión planetaria de la esfera visual en afectividad conscientemente inspiradora.

La defensa del hombre nos parece pasar actualmente por el combate para el triunfo del ser sobre el tener en las nuevas formas que le imponen la ma-

sificación y la visualización. Ciertamente, el actual mundo social puede durar, y los problemas que presentamos son problemas a largo plazo. Pero si continuásemos siendo fieles exclusivamente al sistema educativo y al sistema de educación social que están en curso en la actualidad, llegaría un día en que, excedidos y abrumados por los nuevos contenidos de la experiencia, quizá no fuésemos ya capaces de restablecer sin grandes daños el control sobre su dinamismo específico. Dicho de otra manera, el paso del control al no control de lo vivido no nos parece haber tomado hasta el día de hoy el aspecto de un proceso irreversible. Empero, sería más que imprudente esperar con negligencia hasta el día en que sin duda sería demasiado tarde para reiniciarlo todo, cuando los individuos masificados estuviesen profundamente integrados a estructuras sociológicas inadaptadas.

En suma, la antropología cuya institución y desarrollo se imponen, nos parece inseparable de una *intervención* deliberada en el proceso en virtud del cual se efectúa y se despliega la nueva realidad del hombre. No creemos que la masificación y la visualización deban conducir a la desesperación, ni aun al desencanto escéptico. Creemos que, después de haber adquirido conciencia de la mutación vivida actualmente por el hombre, es necesario investigar las condiciones internas y externas de un nuevo equilibrio y, más precisamente, de una nueva economía estructural de la personalidad humana.

Las condiciones en que comienza la era de la masificación y de la visualización no pueden hundir en la desesperación más que a quienes tienen los *pat-*

terns de la cultura clásica por arquetipos inmutables de la realización del hombre. ¿No es, finalmente, entregarse a un acto de fe en la inagotable riqueza de la realidad humana el buscar más allá de semejantes *patterns*, y del equilibrio provisional y precario al cual han contribuido, otras formas de adaptación y de control del hombre sobre su devenir?

Los griegos habían dividido las actividades humanas en tres categorías: la de la *contemplación* (*theoría*), a la cual pertenecían las especulaciones intelectuales y los saberes, la de la *práctica* (*praxis*), a la que habría que atribuir las acciones transformadoras de lo real bajo sus múltiples aspectos, y la de la creación (*poiesis*), aparentemente más divina que humana, de la cual participaban las invenciones, las promociones, las innovaciones generadoras, difíciles de definir. Sabemos que la Antigüedad acordaba la supremacía a la contemplación sobre la práctica, y que la época moderna, invirtiendo la relación, ha conferido la supremacía a la práctica sobre la contemplación. Descartes, Goethe y Marx sucesivamente, y en forma cada vez más radical, han proclamado esta fundamental revolución. Así se pasó del precepto de San Juan: "En el principio fue el verbo", al aforismo goethiano: "En el principio fue la acción." Pero la acción permanecía, aunque reconocida como acción, sujeta a la verbalidad en el desarrollo de la civilización moderna.

Nos falta cumplir hoy una especie de paso al límite: ¿No son las prácticas técnicas, en sus últimos aspectos, sino prácticas? ¿No son más que acciones transformadoras de lo real? ¿No son ya procesos

genéticos? ¿No crean más aún que transforman la realidad, y sobre todo la realidad humana?

Sabemos ya que es al nivel de las técnicas de la información visual donde ese problema se presenta más manifiestamente, es decir con toda su amplitud y profundidad. La visualización y, por otra parte, la masificación, antes nos parecen participar de la *poiesis* que de la *praxis*. Es lícito preguntarse, entonces, si no sería necesario proclamar este adagio nuevo o renovado: "En el principio fue la creación."

La actividad científica y técnica moderna se ha presentado como una búsqueda de la unidad de la teoría y de la práctica. Por eso ha sido durante tres siglos una actividad privilegiada, y como la manifestación ejemplar de la racionalidad. En nombre del criterio de la unidad de la teoría y de la práctica sobre la base de la práctica, es decir en nombre de la verdad científica, ¿no se podía ayer aún rechazar por una parte el intelectualismo griego, que había reducido el saber a la contemplación, y el pragmatismo estadounidense, que reducía la ciencia moderna a la sola práctica?

Hoy en día todo ocurre como si las funciones teóricas y las funciones prácticas de la actividad científica y técnica se disociaran las unas de las otras y se encontraran arrastradas a la disfunción de dos dinamismos separados.

Mientras que teoría y práctica cesan, fuera de los límites de la ciencia clásica, de corresponderse de una manera unívoca, las técnicas de la información visual se despliegan sin que las teorías elaboradas a partir de la verbalización puedan integrarlas a su sistemática, mientras dan forma en profundidad a

las personalidades de manera diferente a como podrían hacerlo simples prácticas. De ahí que creamos que el ideal clásico de la unidad de teoría y práctica se encuentre puesto en tela de juicio por ese *convertirse en otro* de la actividad humana global. De ahí que creamos que a partir de la categoría de creación (*poiesis*) haga falta examinar las técnicas nuevas.

El estudio de la información visual nos ha conducido al examen del estado de masa que caracteriza eminentemente la actual condición humana. Y este último examen, a su vez, nos ha llevado a presentar el problema de un nuevo control y de un nuevo dominio del hombre sobre las técnicas hijas de su genio. Este control y este dominio, destinados a poner punto final al malestar transicional de nuestra civilización —o, antes bien, destinados a poner al hombre un día en situación de resolver de manera diferente al totalitarismo sus nuevos problemas—, no es posible considerarlos sino después de tomar en consideración las técnicas mencionadas.

Hemos reconocido a las técnicas de la información visual un papel privilegiado, porque nos ha parecido que ese papel les pertenecía efectivamente, y también porque a partir de ellas nos parece posible examinar la actividad técnica multiforme bajo una nueva luz. Desde ese punto de vista, será necesario verificar si efectivamente esta actividad, con sus nuevas formas, es más que un conjunto de prácticas y si es ya una poética del hombre y de su mundo,

III. LAS TÉCNICAS

LA TÉCNICA es un saber hacer, pero no todo saber hacer es una técnica. Como ya lo comprendían los griegos, la técnica es un saber hacer deliberado, controlado y sistematizado; es decir, sometido a la inteligencia y animado por ella.

Sin embargo, la Antigüedad se caracterizaba por una separación profunda entre la actividad de la inteligencia —entendida de una manera contemplativa— y los saber hacer, con la mayor frecuencia abandonados a los azares de la experiencia vulgar. Quedaba a la sociedad moderna unificar profundamente teoría y práctica en las aplicaciones sociales de la ciencia. Es esto lo que podríamos llamar la *tecnificación* de los saber hacer fundamentales.

Mediante este proceso, la cuestión de la técnica se ha vuelto la cuestión decisiva de nuestra civilización. Gracias al despliegue de las técnicas modernas, los hombres serían “como amos y poseedores de la naturaleza”; gracias al control ejercido por su inteligencia sobre esas prácticas, tenderían a remplazar el reino de la servidumbre por el de la libertad. El optimismo humanista, como lo hemos recordado ya, se fundó en la confianza en el poder de la actividad científica y técnica concebida como una actividad de dominio de la naturaleza y como una actividad plenamente controlable por su autor, el hombre.

Hasta el fin del siglo **xxx**, el despliegue de las ciencias y de las técnicas quedó efectivamente en la escala humana. Actuando sobre una materia macrofísica y macroscópica, los diversos especialistas podían tener el legítimo sentimiento de saber lo que

hacían y de hacer lo que sabían. Los físicos de 1880 creían prácticamente en el carácter definitivo de la sistematización alcanzada por su ciencia en aquella época; sólo se trataba ya de profundizar en el examen de lo que aún había escapado en sus detalles a la investigación.

Toda la reflexión epistemológica y tecnológica efectuada en el siglo xx tiende, por el contrario, a mostrar que los saberes científicos y los saber hacer técnicos nuevos no son ya a la medida del hombre. En efecto, desbordan el cuadro macroscópico para alcanzar, por una parte, la realidad atómica y, por otra, la realidad cósmica que, tanto la una como la otra, superan la realidad a la que apuntara la ciencia clásica. Así se ha encontrado puesta en duda la conceptualización cuyos principios habían sido elaborados por los pensadores griegos, y que los matemáticos y físicos de los tiempos modernos habían creído poder utilizar para explicar el despliegue de las actividades científicas y técnicas de dominio de la naturaleza. Desde entonces, los epistemólogos contemporáneos no han dejado de afirmar —y siguen afirmándolo— que el nuevo espíritu científico exige que los conceptos clásicos sean ampliados, renovados, relativizados y dialectizados.¹

Desde este punto de vista parece, pues, que este poner en tela de juicio concierne al proceso del conocimiento antes que al proceso de la práctica técnica. Todo ocurre como si la ampliación, la renovación, la relativización y la dialectización debieran bastar para que el hombre fuera dueño, intelectual

¹ Cf. G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*. Presses Universitaires de France, París, 1949.

y prácticamente al mismo tiempo, de dominios de los que tan sólo ha reconocido que no eran a su escala.

Sin subestimar este aspecto del problema, pensamos que el poner en cuestión la sistemática clásica no debe limitarse a una crítica, por radical que sea, de los conceptos científicos, y que debe prolongarse en una problematización de las prácticas técnicas más modernas. En efecto, no es posible ya contentarse con decir que las técnicas contemporáneas no son a la medida del hombre: es necesario reconocer también que escapan o tratan de escapar de su control. Precisamente por esto, los esfuerzos de conceptualización y de asimilación intelectual parecen insuficientemente eficaces y como superados en el momento mismo en que se expresan.

Habiendo definido la técnica como un saber hacer controlado por la inteligencia, estamos obligados a admitir que se ha transformado hoy en día, por así decirlo, en su contrario, puesto que también se ha convertido, en sus formas más elaboradas y en los dominios más importantes, en una actividad que, precisamente, no está ya controlada, al menos provisionalmente, por la inteligencia humana.

El humanismo clásico supuso que la técnica era y seguiría siendo el brazo secular de la ciencia. Así, los epistemólogos han tendido a admitir que una adecuada toma de conciencia de las nuevas formas de la ciencia no podría dejar de engendrar una restauración del control del hombre sobre las técnicas. Pero los esfuerzos de renovación conceptual, ¿pueden aún, ellos solos, hacer posible el advenimiento de un nuevo control intelectual sobre las prácticas más mo-

dernas? ¿Sigue siendo la técnica en nuestros días el brazo secular de la ciencia?

Parece que la situación actual de la actividad científica y técnica no solamente se caracteriza por el estallido de los esquemas clásicos de explicación, sino también por una ruptura de la unidad entre la teoría y la práctica que pertenecía propiamente a la actividad técnico-científica de los siglos clásicos. Así, de la misma manera que la tecnificación de los saber hacer fundamentales ha engendrado la civilización moderna, así la dislocación de la unidad de la teoría y de la práctica nos parece indicar que entramos en una era nueva, en la cual los problemas de la inteligibilidad de lo real y del control del hombre sobre sus prácticas deben suscitarse en formas nuevas y en términos nuevos.²

Esta dislocación libera, por una parte, la teoría científica que se expone a convertirse en víctima de una especie de autismo; por otra parte libera las prácticas técnicas que se exponen, ya a desplegarse anárquicamente, ya a transformar al hombre, aun a deshacerlo, sin darse cuenta de ello. Es por esto por lo que hay que tratar de saber si una nueva unidad de teoría y práctica es posible y debe ser realizada o, en caso de que no fuese posible, qué nuevo nexo podría establecerse entre estos dos aspectos de la actividad humana.

En todo caso, nos parece que deben proscribirse dos actitudes frente a las ciencias y las técnicas. Una consiste en ver en ellas un conjunto de medios de que el hombre dispone, y que sólo es cosa de poner en marcha con el mayor poder posible, y de mante-

² Cf. P. Fougeyrollas, *La philosophie en question*, cap. 1.

ner a su servicio mediante medidas sociales apropiadas. La otra consiste en una especie de desconfianza hacia las ciencias y las técnicas, de las que se admite que actualmente no son ya a la medida del hombre. Optimismo beato y pesimismo retrógrado dejan, tanto uno como el otro, sin resolver la cuestión de un nuevo control del hombre sobre su pensar y su hacer; digamos que ni siquiera la plantean.

Es precisamente planteando la cuestión como creemos poder superar las actitudes estériles. Y también adoptando como hipótesis de trabajo la idea de que el advenimiento de una nueva conceptualización epistemológica y científica es inseparable de la búsqueda directa de un nuevo control del hombre sobre las técnicas que ya ahora se le han escapado.

El trastorno que afecta las técnicas más modernas se manifiesta en la forma más general por la oposición surgida entre su *eficacia* y su *eficiencia*.³

Entendemos por eficacia la aptitud de un medio para alcanzar el fin en vista del cual ha sido concebido y puesto a funcionar. Entendemos por eficiencia el conjunto de los efectos, cualesquiera que sean, producidos por acción de un agente.

Según estas definiciones, la técnica, en tanto que ajuste sistemático de medios a fines, vale por su eficacia. Y sin duda al despliegue de una técnica lo ha acompañado siempre la producción de cierto número de efectos no perseguidos deliberadamente en un principio, al poner en marcha los medios empleados. Así, la eficacia de una técnica está envuelta

³ Cf. G. Cohen-Séat, *Problèmes du cinéma et de l'information visuelle*, cap. v.

en una especie de halo que no es otra cosa que su eficiencia. Pero, teniendo en cuenta la naturaleza de las técnicas de los artesanos tradicionales y de las técnicas industriales clásicas, el control que ejercía el hombre sobre esas técnicas era tal que podía considerarse prácticamente desdeñable la parte de su eficiencia no reducible a su eficacia. Esto no es ya cierto en la actualidad.

Lo que caracteriza las técnicas modernas es precisamente el hecho de que su eficiencia sobrepasa su eficacia a tal grado que el hombre cesa de controlar una parte muy grande, a veces la más importante. Por eso puede decirse que la técnica se ha transformado, en cierta manera, en su contrario.

Cuando se habla de las técnicas más modernas, es frecuente referirse a las técnicas atómicas, a las de la balística sideral, a las de la electrónica y a las de la automación.

Sin entrar en detalles que corresponde a la técnica explorar, podemos reconocer, en efecto, que esas técnicas se caracterizan, en diversos grados, por una eficiencia que tiende a perder toda medida común con su eficacia. Las técnicas de la balística interplanetaria, las perspectivas de la balística intersideral, puestas en acción originalmente para satisfacer necesidades de investigación científica y propósitos político-militares, no pueden dejar de engendrar efectos multiformes, no todos reducibles a semejantes necesidades y propósitos. Las técnicas atómicas suscitan ya efectos complejos que sobrepasan y superan los objetivos que sus iniciadores se impusieron, y que actúan sobre diversos aspectos de la existencia humana mucho más allá de las previsiones hechas.

Más generalmente, las técnicas modernas tienden a escapar del ciclo de las necesidades y de la actividad destinada a satisfacerlas, y a desarrollarse según un dinamismo propio que ya no cabe en la consecución de fines previamente determinados. Así, la racionalización del saber hacer, que es como la vocación misma de que ha salido la técnica, desemboca en un surgimiento de lo irracional en el corazón mismo de la actividad humana.

En la medida en que esto es así, las técnicas modernas escapan del control teórico y práctico de la inteligencia. Es ahí donde se rompe y se disloca la unidad de la teoría y de la práctica que la ciencia clásica sólo había realizado porque la eficiencia de sus técnicas de aplicación no dejaba de ser del mismo orden que su eficacia a la que continuaba siendo, en último análisis, reductible.

Leibniz comprendió que el orden humano se distingue del orden natural en que el primero participa de la finalidad en tanto que el segundo de la causalidad. Y esta distinción indudablemente es válida, prescindiendo de los fundamentos metafísicos que Leibniz trataba de descubrirle. Las técnicas industriales, en tanto que prácticas de aplicación de las ciencias, podían ser consideradas como los medios creados y puestos en acción por el hombre moderno para sobredeterminar, mediante su finalidad específica, la necesidad causal de la naturaleza. Precisamente esta finalidad específica es la que se encuentra hoy en día puesta en duda, no por la resistencia del medio natural, sino por el despliegue no controlado de las nuevas técnicas.

Todo ocurre como si una causalidad irresistible sur-

giera de la misma finalidad humana. La eficacia ha sido arrollada por la eficiencia, lo que significa que entre nuestras manos ciertos medios técnicos tienden a dejar de ser medios para convertirse en agentes, es decir causas generadoras de efectos que no participan ya de la necesidad final humana, sino de una especie de nueva necesidad causal natural.

Se ha dicho que el hombre llega a ser tal al crear un *medio técnico* y al interponerlo entre él y la naturaleza. Este medio estaría constituido por el conjunto de las mediaciones instrumentales mediante las que el hombre humaniza la naturaleza y se naturaliza a sí mismo. Así, el hombre no nos sería dado íntegramente como una determinada naturaleza. Es esto algo que la antropología inherente a diversos trabajos y doctrinas del siglo XIX había creído establecer.

Sin embargo, en la medida en que el medio técnico tiende a dejar de ser controlado enteramente por la inteligencia humana y en que las mediaciones tienden a convertirse en fuerzas en desarrollo autónomo, ¿no hay que temer que el medio técnico se transforme, a su vez, en una naturaleza determinante? ⁴

El arrollamiento de la eficacia por la eficiencia no sólo plantea, pues, un problema de proporciones entre el hombre y las prácticas que pone a funcionar. Nos remite al problema más profundo y de otra manera angustioso del *convertirse en otro* del hombre, que no hemos dejado de evocar.

De ser así, ¿no será conveniente buscar el punto

⁴ Cf. Friedmann. *Problèmes humains du machinisme industriel*, y *Où va le travail humain?* N. R. F., París, 1940 y 1950.

de vista privilegiado a partir del cual fuera posible considerar la integración de la eficiencia de las técnicas modernas a una eficacia reconsiderada? Es entonces fácil ver que tal punto de vista coloca las técnicas de la información visual en el centro del andamiaje de las técnicas modernas.

La información visual, nacida del desarrollo —que llegó a hacerse autónomo— de técnicas que no habían sido concebidas inicialmente más que como medios, constituye un ejemplo notable de una liberación de la práctica técnica en relación con los proyectos y controles de la inteligencia. Esos procedimientos de la información visual no sólo han suscitado directamente la aparición de formas de expresión nuevas, sino además, indirectamente, la elaboración de un nuevo modo de vida. Su eficiencia ha superado a su eficacia en un sentido doble, puesto que se ha desplegado sobre el plano de la expresión y, al mismo tiempo, sobre el plano de la existencia. Finalmente, esas técnicas se sitúan en un dominio privilegiado, por afectar la representación del mundo del hombre contemporáneo y, en virtud de ello, por modificar los proyectos y las actitudes de los individuos y de los grupos, por decirlo así, desde sus orígenes.

La situación particular del hombre de hoy reside singularmente en el hecho de que las técnicas de información más poderosas y más refinadas se avengan a un resurgimiento de esas fuerzas instintivas elementales que, desde hace milenios, la civilización se ha esforzado por contener y disfrazar. Todo ocurre como si el hombre, a medida que se acerca al apogeo de su poder, debiera verse más obligado a

reconciliarse consigo mismo y a volver a encontrar la unidad original de su inteligencia y de su instinto.

Inventadas y conformadas por la inteligencia, las técnicas propiamente dichas, sirvientes por definición, han estado siempre limitadas al mundo físico y a las condiciones materiales de la vida práctica. Eran indignas de aplicarse directamente a la vida del espíritu y a desempeñar un papel en ella. Desde el momento en que parecían surgir al nivel de los sentimientos y de las ideas, mágicamente cambiaban de nombre para ascender a la dignidad de arte.

Toda mutación en este dominio parecía inconcebible. Ahora bien, he aquí que las técnicas modernas, librándose de su condición servil y sumisa, se apoderan de un poder autónomo en el dominio de lo vital y de lo psíquico, que se suponía ajeno y prohibido para ellas. Y no parece que la elevación de esas técnicas a la dignidad artística baste para exorcizarlas.

Estaba en la naturaleza de las cosas que, en esta nueva alianza de lo instintivo y la técnica, y —más profundamente— de lo vital y lo intelectual, la técnica, en sus formas mismas, se apoderara de características normalmente sólo atribuidas a la vitalidad. Paul Ricoeur escribe de la sexualidad que es maravilla, vagabundeo y enigma.⁵ Estos tres términos califican de manera excelente la vida instintiva. Pueden servir para describir los componentes vitales que modularán en adelante los momentos sucesivos de la actividad técnica en su nuevo despliegue.

La actividad humana es maravilla en tanto que

⁵ Paul Ricoeur, "La merveille, l'errance, l'énigme", en *Esprit*, número especial: "La sexualité", noviembre, 1960.

actividad práctica que se efectúa bajo el control de la inteligencia, en tanto que ajuste deliberado y sistemático de medios a fines. En este plano, la técnica, forma superior del trabajo, es aquello en lo cual y por lo cual el hombre humaniza la naturaleza que lo rodea y se hace a sí mismo naturaleza en sus obras.

La actividad humana se convierte en vagabundeo cuando sus efectos sobrepasan los fines que ella se había asignado. De actividad sometida a la inteligencia, tiende a transformarse en una acción cuyo dinamismo inmanente escapa a sus proyectos. Es un vagabundeo, entonces, por el proceso mediante el cual la técnica se transforma en su contrario. Precisamente es eso lo que se produce en sus más recientes metamorfosis.

Maravilla convertida en vagabundeo, la actividad humana se presenta hoy al espíritu, de manera paradójica, como enigma. Ciertos aspectos técnicos de esta actividad, ciertamente, no se convierten en un misterio sobrenatural, pero sí en un nudo de problemas ambiguos y difíciles de discernir.

Así, el humanismo de los cuatro siglos modernos que proponía al hombre conquistar el dominio del universo mediante las técnicas hijas de la ciencia, tropezó con un problema inesperado: el del dominio de las propias técnicas que, al hacernos conquistar el mundo, han empezado a escapárse nos. Ya no es posible contentarse con la sabiduría preconizada por este humanismo, ni con la visión del mundo de la que procede. Hay que tener acceso a una nueva representación del mundo a partir de la cual sea posible concebir una dirección voluntaria de los efectos

multiformes engendrados por los nuevos agentes técnicos.

Pero no bastaría con volver a poner bajo la dirección del pensamiento y la voluntad humanos toda la extensión de las técnicas atómicas, de la balística interplanetaria, o de cualquier otro despliegue de las consecuencias de nuestra inventiva. Este dominio de su empleo, estrictamente, en nada cambiaría las virtualidades de esos medios. El pensamiento y la voluntad humanos no por ello quedarían menos amenazados por sus propias debilidades. Es en éstas donde residen las eventualidades catastróficas. Los fenómenos, en sí mismos, no hacen más que participar de la representación del mundo cuya mutación afecta al hombre, sin que éste lo sepa. Y la instauración de un control tranquilizador sobre las *técnicas maestras* sólo podrá realizarse si previamente se ha asegurado el dominio del hombre sobre su representación del mundo.

El desarrollo de las sociedades industriales ha generado sistemas ideológicos que permitieron, durante cierto tiempo, reducir a conceptos conocidos y aparentemente dilucidados las múltiples posibilidades abiertas por dichas sociedades. El derrumbe de las ideologías, la crisis de los valores relacionados con tal derrumbe, han dejado a los hombres de hoy sin medios de sosegar sobre su propio destino.

Apenas será necesario recordar que la juventud es víctima de agitaciones sociales aberrantes que, por sólo ser visibles en pocos grupos, no dejan de ser significativas. Esas espectaculares manifestaciones expresan un trastorno mucho más generalizado, que no es más que el afloramiento al nivel de la vida

social de una angustia resentida en las profundidades de la vida personal.

Los adultos viven muy frecuentemente aún como si las ideologías se hubiesen devaluado, más que desplomado, y como si todos los valores tradicionales conservaran alguna autoridad. Siguen adorando a sus dioses muertos. Y los jóvenes adquieren conciencia social en el momento en que las antiguas ideologías y los antiguos valores, aun cuando conserven apariencias suficientes para servir a la meditación morosa de los adultos, no poseen ya fuerza bastante para atraerse la conciencia exigente de la juventud.

¿Cómo comprender esta angustia si no es partiendo de la imagen y del pensamiento de un mundo que son hoy puestos en tela de juicio?

Se ha tratado de poner al hombre en una situación tal que las técnicas de la balística interplanetaria o de la atomística no lo sorprendan desprevenido. Se ha intentado mostrarle que el porvenir será radicalmente distinto de una sencilla continuación del pasado y se le ha invitado a tomar una actitud prospectiva a este respecto. Pero todos esos esfuerzos conciernen a las relaciones del hombre y la materia, y parecen suponer, como lo prescribe el humanismo clásico, que la visión y la representación del mundo dependen enteramente del hombre, que son por entero obra de su inteligencia y pueden ser plenamente controladas por su juicio.

Tales esfuerzos podrían pretender eliminar los miedos engendrados por las técnicas de acción sobre la materia. No se ve cómo podrían aspirar a la liquidación de una angustia cuyos fundamentos son más profundos y más íntimos.

En verdad, si las técnicas de acción sobre la materia han escapado o tienden a escapar del dominio del hombre, ello se debe, desde cierto punto de vista, a que su visión y su representación del mundo no le dan ya —o todavía no le dan— respuesta a las preguntas que se ve llevado a formularse. Es, pues, al nivel de esta visión y de esta representación donde se realizan los mayores desequilibrios que dejan al hombre desarmado ante el devenir que lo arrastra.

En suma, en el momento en que la vitalidad profunda, las fuerzas instintivas y las pulsiones filogenéticamente arcaicas de las personalidades se ven espoleadas a un nuevo surgimiento, y cuando el pensamiento podría proceder a su revaluación, una angustia se apodera del hombre intelectualmente no preparado a esta palingenesia.

No debe confundirse esta angustia con diversos miedos planetarios que habitan en nosotros, ni con la angustia existencial propia del hombre en tanto que tal. Ciertamente, los miedos planetarios no nos faltan: miedo del conflicto termonuclear, miedo de los efectos resultantes del aprovechamiento de energías atómicas, miedo de las innovaciones que podrían provenir de la conquista del espacio cósmico y de diversos planetas, miedo de las repercusiones engendradas por el uso de medios de todas clases, de que disponemos. Pero todos estos miedos son explicables por su objeto y, aunque pueden irradiar y ocasionar un temor general y vago, no constituyen, propiamente hablando, una angustia fundamental.

Independientemente de toda interpretación teológica o metafísica, la dificultad de ser parece de veras inseparable de la existencia humana, en tanto que

ésta aparece como una conciencia incapaz de aprehender total e íntegramente su propia riqueza. Es en este sentido en el que puede hablarse de una angustia existencial. Y parece que, en el pasado, esta angustia ha sido tanto más conscientemente vivida cuanto que lo ha sido por individuos más evolucionados y cultivados. Así, en cada siglo se ha encontrado una aristocracia de pensadores y artistas para asumir la angustia del hombre y hacerle rendir obras.

La angustia nueva no solamente es vivida por minorías cultivadas: es resentida por las masas y compartida por el hombre masificado de nuestro tiempo. La acompañan los miedos que hemos mencionado. Pero no se reduce a ellos y afecta al hombre de hoy en un nivel mucho más profundo. Por una parte, emana de una experiencia existencial, de ordinario oscura y confusa, que este hombre tiene de su impotencia frente a fuerzas que lo llevan más allá de la previsión y de los límites en los cuales se creía encerrado. Pero participa también de la inquietud fundamental —y fundamentalmente distinta de la inseguridad— que caracteriza al pensamiento en tanto que tal.

Cuando comprobamos que una nueva representación del mundo se elabora a partir de la acción ejercida por las técnicas de la información visual, cuando el despliegue de esas técnicas escapa en gran medida al control intelectual y práctico de aquellos que pretenden controlarlas, cuando parece que la visión del mundo que se nos impone en esas condiciones nos forma más de lo que nosotros la formamos, fuerza es reconocer que nuestra relación con el mundo se vuelve, a su vez, un vagabundeo.

Se comprende entonces que el pensamiento, conciencia del conocimiento, no pueda aplicar a los nuevos problemas los métodos, y sobre todo los métodos especulativos, elaborados en el seno de la antigua cultura. Solamente instalándose en un mundo nuevo podrán la investigación y la reflexión preparar y concebir una intervención. Reconociendo el carácter específicamente técnico de la información visual y descubriendo con ello el tipo de acción que ejerce sobre el hombre, el pensamiento, tratando de dominar las técnicas que transforman nuestra visión del mundo y nuestro modo de existencia, se encontraría progresivamente en condiciones de someter a su soberanía el campo de las otras técnicas que exhiben la misma autonomía de desarrollo.

Técnica y existencia se corresponden, por así decirlo, término a término. Maravilla, vagabundeo y enigma son características de la actividad humana bajo sus formas más recientes, tanto como atributos de una situación existencial, que podría llegar a ser el contexto de la intervención reguladora. Pero es apoyándose en la existencia actual, enriquecida y renovada, como debiera ser posible volver a colocar no solamente bajo la dirección de la ciencia sino bajo el control del pensamiento, las técnicas hoy libradas al vagabundeo. El pensamiento científico debe reconocer el enigma de esta nueva existencia y de estas nuevas técnicas. En la medida en que, después de haberlo reconocido, sea capaz de resolverlo, quedará al alcance de los hombres de hoy el acceso a un equilibrio superior y a un florecimiento personal global.

La intervención que debiera realizarse para asegurar al hombre un control práctico de las técnicas, comenzando por las que rigen la información visual, no puede preverse sin tener en cuenta el contexto en que se debe inscribir. Ese contexto no es otra cosa que el conjunto de los aspectos inherentes a la existencia social contemporánea.

En este contexto, un hecho domina a todos los demás. Se trata, en la existencia masificada cuyos rasgos principales hemos indicado, de la *mutación sufrida por las distracciones* y del advenimiento del ocio como momento capital de la vida de los individuos y de los grupos.⁶

Hemos subrayado que en el *convertirse en otro* del hombre contemporáneo, la relación entre el trabajo y los ocios se había modificado y aun, en cierto modo, invertido. Nos ha parecido que es por y en las distracciones, bastante más que por y en el trabajo, donde los individuos se forman hoy en día.

Pero en el mismo tiempo en que ocurría tal transformación, las propias distracciones sufrían un cambio. Nacidas del ocio, tiempo de la relajación y del recreo, las distracciones parecían ayer apenas actividades multiformes mediante las cuales los individuos se desquitaban del carácter atomizado, monótono y esclavizante de la vida profesional en la sociedad moderna. Actualmente, las distracciones tienden a engendrar, en un sentido nuevo, el ocio como plenitud de existencia, como vida que se basta a sí misma

⁶ Cf. R. Hennion, "Recherches coordonnées sur les loisirs dans quelques pays européens", y Aline Ripert, "La sociologie des loisirs aux États-Unis", en *Revue internationale des sciences sociales*, UNESCO, vol. XXII, núm. 4, 1960.

y posee en ella su propio fin. Dicho de otra manera, el ocio, que es un *tiempo*, se diversifica inicialmente en *actividades* y vuelve a unificarse luego a un nivel superior, en una *vida*, por decirlo así, sustancializada.

La civilización de las distracciones observada por los sociólogos debiera normalmente convertirse, mediante este proceso, en civilización del ocio, es decir, debería tender a remplazar los valores institucionales que pertenecen al orden del *tener* por valores constitucionales que pertenecen al orden del *ser*. Por las actividades de la diversión, los individuos tratan de obtener satisfacciones y alegrías diversas; en el ocio concebido como forma superior de la vida autónoma, el hombre procuraría sobrepasarse, en tanto que individuo socialmente enajenado, y de existir como persona.

La actividad profesional es vivida, por lo menos en lo que concierne a sus formas industriales de masa, como una búsqueda del tener. En esta misma búsqueda, el hombre que trabaja se pierde y se convierte en ajeno para sí mismo. En la actividad de las distracciones —ya se trate de distracciones individuales, ya de colectivas—, el hombre trata de encontrar, intenta recuperar, aquello en lo que se ha visto frustrado en el trabajo; es aún un tener lo que busca. Se intenta incluso movilizar este esfuerzo de liberación en provecho de un perfeccionamiento, justificado de diversas maneras, que sigue teniendo por meta formas sociales de rendimiento.

Empero, ocurre ya que en ciertas condiciones —vacaciones, por ejemplo— los individuos escapan a la dialéctica de la enajenación y la recuperación y a la búsqueda del tener. Clara o confusamente, tratan

entonces de realizarse no en una actividad, sino, antes bien, de cierta manera y en cierto estilo de existencia. Este fenómeno, nuevo en tanto que fenómeno de masa, es precisamente el del ocio.

Sin duda, siempre se han encontrado individualidades que han tenido el cuidado de su realización personal en el orden de la existencia. Sin duda el ocio, en el sentido absoluto del término, ha sido vivido por esas individualidades privilegiadas. El hecho nuevo es que ese mismo tipo de ocio tiende a generalizarse y, de esa manera, a determinar ciertas modalidades de la existencia humana masificada.

El ocio, así concebido y vivido, nos lleva bien lejos del hedonismo que caracterizaba el estado anterior de la civilización. Pues este hedonismo no era sino el correlato del puritanismo enseñado. Podría decirse que el hedonismo, bastardo de la recuperación y del perfeccionamiento social, respondía con no poca perfección al puritanismo del trabajo y del ahorro y que el uno y el otro se encontraban sometidos a un utilitarismo paternalista.

Hoy en día los individuos se encuentran arrastrados más allá, al mismo tiempo, del hedonismo, del puritanismo y del utilitarismo. Quedan sometidos a un esfuerzo, a un aprendizaje de la capacidad de ser que no se deja reducir a un proceso de captación. Y si no existe ningún nombre satisfactorio para designar este estado, es porque se trata de una experiencia para la cual la cultura tradicional no había necesitado elaborar ningún concepto.

El ocio, tal como tratamos de discernirlo, no se parece en nada a ninguna clase de ociosidad. La ociosidad es una disminución de la intensidad de la

existencia. Ya, en la actividad de las distracciones, los individuos se entregan a diversas prácticas, aun a diversos trabajos, que no se reducen a la ociosidad. Bajo esta forma, el trabajo mismo quita el cansancio y la fatiga del trabajo. Pero el ocio es más rico y de una naturaleza completamente distinta a esas actividades. Antes que nada, es una *participación* de la existencia, una entrada en la "vida unánime", una extraversion hacia la plenitud.

Es fácil entrever los nexos que existen entre este advenimiento de la distracción, como estilo superior de la existencia masificada, y las representaciones nacidas de las técnicas de la información visual. Si el ocio-ociosidad se presentaba como una cesación liberadora de actividad opuesta a la actividad esclavizante del trabajo mercenario, la actividad de las distracciones, por su lado, se manifiesta como un conjunto de actividades de juego o por lo menos de entretenimiento, opuesto a lo que hace el trabajo industrial. Pero la asistencia a un espectáculo de cine y de televisión cae más allá del trabajo y del juego. El trabajo y el juego entrañan la acción de los individuos en relación con el mundo que los rodea. La participación del mundo del espectador de cine y de televisión es de muy otra naturaleza. Integra el espectador a realidades que no tienen ninguna medida común con su medio, que no requieren de su parte ninguna acción inmediata, pero que tienen, sin embargo, valores de caución fisiológica.⁷

Gracias a esto, el ocio al que pertenecen el espec-

⁷ Cf. G. Cohen-Séat. *Problèmes du cinéma*, cap. III: "Virtualités du cinéma et de l'information visuelle dans les conditions nouvelles du loisir", pp. 96-98.

táculo cinematográfico y el espectáculo televisado no es creador ni de una forma de quietismo ni de una actividad de juego. A este nivel, las *técnicas maestras* del ocio y de la información visual culminan en una poética del hombre.

En la medida, pues, en la que la organización social permite a un número siempre creciente de individuos escapar a las limitaciones a las que la economía sometía antes a la mayoría de ellos, una parte de su energía queda disponible para invertirla en otra parte que en las actividades del trabajo o de la recuperación elementales; la información visual les ofrece universos de representación en los que resultan posibles tales inversiones. En tales condiciones se trata menos de organizar las distracciones de algunos —así fuesen miles— que de permitir a todos disponer de una técnica del ocio en la cual la personalidad se elabore y se manifieste. Nunca se había presentado una situación tan favorable. Nunca había dispuesto el hombre de tanta energía liberada del encadenamiento del trabajo y de la recuperación y capaz de ser invertida con miras a fines superiores. Y el fin superior que al hombre le resulta posible darse, sería la realización y la consumación de sí mismo.

Una intervención en el despliegue de las actividades técnicas más modernas puede así, en cierta medida, hacer cálculos sobre el *transformarse en otro* del hombre. Debe elevar hasta el nivel de la toma de conciencia la riqueza afectiva que se manifiesta en ese proceso. Lejos de ser quimérica esta intervención, puede atribuirse la preocupación más realista, que consistiría, en este caso, en coordinar la eficiencia

de una afectividad profunda en vías de liberación y la de las técnicas de la información, con intención de someterlas, una y otra, a la regulación de una nueva eficacia consciente de sí misma.

El nuevo control que debe tratar de instaurar el hombre sobre esas actividades técnicas supone no solamente que sean investidas de energías latentes, sino, también, que el pensamiento las aclare y pueda desempeñar su nuevo papel de dirigente. Por eso dicho control depende de la aparición y el desarrollo de lo que llamamos una nueva *antropología*.

Habría podido creerse que una antropología tal pudiera pedirse a las disciplinas intelectuales que forman el conjunto de las *ciencias humanas*. Ahora bien, el estado actual de esas disciplinas y la evolución que están sufriendo no pueden, en el momento presente, dar lugar a tales esperanzas.*

En efecto, las ciencias humanas han sufrido, bajo la influencia del positivismo, el proceso de la división intelectual del trabajo, es decir, de la especialización hasta el último grado. Cada una, erigida en disciplina autónoma, se ha dado un objeto específico. Luego, se ha subdividido en cierto número de especialidades relacionadas con otros tantos objetos propios. Todo ocurre como si el ser del hombre y de la sociedad pudiera ser tratado como una naturaleza exfoliable y recortable a placer; como si los aspectos de la existencia humana, estudiados por separado, pudieran ser en seguida unidos y sumados para dar una imagen correcta del ser y de la situación del hombre.

* Cf. P. Sorokine, *Tendances et déboires de la sociologie américaine*. Aubier, París, 1959.

Las ciencias del hombre han atomizado la realidad cuya exploración se fijaron como tarea. Entregadas a una especie de fetichismo del pensamiento analítico, han tomado como objetos de estudio sus propias esquematizaciones. En el plano práctico los buscadores realizan sus trabajos en función de conceptos susceptibles de subdivisión infinita. Así, las ciencias humanas, convertidas para sí mismas en fines propios, han suscitado investigaciones más sujetas a categorías institucionales que ajustadas a la genuina realidad. Es éste un aspecto de la *burocratización de la ciencia*.⁹

A mayor abundamiento, esta burocratización no deja de engendrar los caminos que hemos examinado con los nombres de talentismo y de carrerismo. En la actual organización de la investigación, el investigador se ingenia para desplegar el máximo de talento en el dominio muy limitado y finalmente personal que ha escogido examinar, antes que de tratar de coordinar sus esfuerzos con otros investigadores.

Continuando en esta dirección o, más bien, siguiendo las múltiples vías divergentes creadas por la especialización intelectual burocratizada, las ciencias humanas, fascinadas por sus propios métodos, vuelven la espalda a la realidad que estaban destinadas a captar.

No han faltado teóricos y practicantes de las ciencias humanas que adquirieran conciencia de la unidad específica del ser del hombre y que preconicen una unificación o, por lo menos, una coordinación de las disciplinas antropológicas. En el pasado, sus esfuer-

⁹ Cf. W. A. Whyte Jr., *El hombre organización*, F.C.E., México, 1961.

zos han parado, casi siempre, en diversos imperialismos (sociológico, psicológico, histórico, etc.) que han creído erróneamente poder reducir la existencia humana a uno de sus aspectos considerado ontológicamente privilegiado. En el presente, han conducido a la reivindicación de una *antropología global*, la cual, a fin de cuentas, sólo ha podido insertarse entre las ciencias humanas para convertirse en una de ellas en lugar de fundir todas en una unidad nueva.

Parece que la burocratización de las ciencias humanas sea el resultado, sobre todo, de una concepción estática del ser del hombre heredada del positivismo. Al suponer que a cierto nivel de profundidad el ser humano no cambia, se ha venido a exfoliar, a desmenuzar y a descomponer dicho ser hasta atomizarlo.

Indudablemente, fuera del positivismo y del desarrollo intelectual que lo siguió, ciertos pensadores han adquirido conciencia de la necesidad de una concepción dinámica de la existencia humana. Pero sus esfuerzos sólo han llevado, hasta el presente, con raras excepciones, a construcciones ideológicas.

Sin embargo, sería necesario que las ciencias del hombre y de la sociedad alcanzaran realmente una concepción dinámica y dialéctica de la existencia humana. Para llegar a ello, ¿no tienen una oportunidad si toman en consideración el gran trastorno merced al cual el hombre contemporáneo se convierte en otro?

Un esfuerzo de desburocratización se apoyaría, naturalmente, en los fenómenos más nuevos aparecidos en la esfera de la existencia humana. Al colocar las ciencias humanas ante esos fenómenos y al incitarlas

a tratarlos por prioridad, ¿no se crearían las condiciones necesarias, si no suficientes, para semejante emancipación? Pero no bastaría colocar estas disciplinas en una situación tal que las exigencias de las globalidades de la realidad humana se les manifestaran y las arrastrasen hacia una nueva corriente. Sería necesario, además, que fuesen capaces de admitir y asumir la íntima solidaridad de la investigación teórica y de la intervención práctica en la esfera que les pertenece.

Pues la burocratización de las ciencias del hombre no solamente proviene de la atomización de su objeto global, sino también de la incapacidad que con la mayor frecuencia han manifestado esas disciplinas para ligarse a prácticas de modificación de lo real. Les sería necesario recobrar al mismo tiempo el sentido de la globalidad y el de cierta unidad de la teoría y la práctica.

Es, por decirlo así, en sentido inverso, en el sentido de una práctica sin teoría razonada, de una acción sin fundamentos establecidos, en el que los grupos de actividad que se dice cultural han desplegado sus esfuerzos y al que las instancias nacionales e internacionales del poder público han otorgado su apoyo. No es nuestro propósito examinar aquí mediante qué prácticas detalladas pueden resolverse los problemas cuyos datos fundamentales tratamos de formular. Por lo demás, es hacia su maduración como problema y no hacia su solución verbal inmediata hacia donde debe tender el esfuerzo inicial. Empero, no es posible dejar de evocar ciertos tipos de intervención como otros tantos síntomas característicos del malestar inherente a los desequilibrios actuales.

En efecto, no es posible reprochar a los representantes de la cultura no haber de ninguna manera tratado de responder al desorden que estamos considerando. Sin duda, deberá reprochárseles haberlo hecho un poco tarde y demasiado precipitadamente, valiéndose de medios dispersos, empíricos, sin medida común, en suma, con los problemas por resolver.

Como todo el mundo sabe, son ya incontables las comisiones de estudios, los organismos de sostén y estímulo, las mesas redondas y los centros, festivales y jurados, y, de manera general, las instituciones de debates públicos y de confrontaciones espectaculares entre representantes de diversos sectores de la cultura. Personalidades a menudo eminentes y siempre bien intencionadas, profesionales, periodistas, han tomado la costumbre de reunirse para comprobar la identidad o similitud de los puntos de vista o para medir sus divergencias. Ninguna intervención de importancia ha nacido aún de esta actividad.

Cuando de lo que se trata es de partir al descubrimiento de un universo en vías de renovación, los hombres de cultura han engendrado una especie de polvareda de universos menudos que constituyen otras tantas esferas de opinión y de solidaridad grupusculares. Este desmenuzamiento de las iniciativas culturales responde, en cierta manera, a la atomización de las investigaciones en las ciencias humanas. A la burocratización de la ciencia corresponde una burocratización de la intervención cultural.

Por su parte, no habiendo adquirido conciencia suficientemente clara de la situación, no pudiendo recurrir a sus archivos, ni basarse en los informes de ninguna autoridad tradicional indiscutida, los pode-

res públicos han abandonado a empresas diversas, a instituciones semipúblicas o privadas, de carácter internacional, regional o local, la preocupación de intervenir en esta situación. También de esto ha resultado una multitud de iniciativas, naturalmente fragmentarias, diversamente orientadas, incapaces, en todo caso, de alcanzar la realidad de masa de la existencia contemporánea. No es necesario exhibir cifras para apreciar, respectivamente, los gastos a veces enormes, en esfuerzos y en créditos consagrados a las actividades llamadas culturales, y el número, siempre risible, de los beneficiarios reales, o aun posibles, comparados con la inmensa masa de los no beneficiarios, con la casi totalidad de los que en realidad *tienen derecho*.

En fin, debe notarse que la proliferación de los círculos, grupos y asociaciones que, de una manera u otra se ocupan del cine y la televisión, ha engendrado un gran número de vocaciones magisteriales y críticas que han venido a añadirse a las de los responsables y los educadores especializados. Así, parecen surgir mediaciones entre la realidad fílmica y cierto número de espectadores iniciados, por la manifestación pública de tal o cual subjetividad de experto o de aficionado. De cualquier manera, esta clase de intervención, por estimable que sea, encaja naturalmente en el pulular culturista, sin que el obstáculo cultural fundamental —el de la masa— y la dificultad mayor —la de una competencia objetiva— hayan sido siquiera mencionados.

En último análisis, si bien es cierto que los hombres de cultura jamás se habían acercado y encontrado, en todos los niveles, incluso los más elevados, con una frecuencia tan grande, a propósito de un mismo

tema, nunca —sin embargo— tomando en cuenta la importancia aparente de tales actividades, han sido tan mezquinos los resultados efectivos. La separación que existía en otro tiempo entre los muchos intelectuales de los diversos países del mundo ha dejado el lugar a una situación que se caracteriza por múltiples contactos, por así decirlo, permanentes. Pero se ha producido otra escisión entre esos medios, por un lado, y la realidad de masa de la civilización contemporánea, por el otro.

Nutriéndose aún de ideas aparecidas y desenvueltas en los siglos XVIII y XIX, los hombres de cultura creen generalmente que, al poder apreciarse con ayuda de ciertos criterios culturales los productos de la nueva información, bastan sus apreciaciones proclamadas *ex cathedra* para que la multitud de los individuos adopte actitudes deseables. Suponen que pueden guiarse los gustos de la masa y conducirla a hacer selecciones, gracias a líderes comparables a los que reinan en los propios ambientes intelectuales.

Si, en razón de su importancia, hay que considerar aparte el caso particular de los niños, en relación con las producciones de la nueva información, podrá verse que, por lo que respecta a los medios intelectuales, incumbe a los padres y no a los poderes públicos orientar elecciones y conductas. Esta actitud no solamente prescinde del proceso de masificación que afecta a los propios padres; ni supone tan sólo que el discernimiento del cual da testimonio una minoría de padres pueda pertenecer a todos. Abandona a su suerte, en nombre de la libertad, la gran mayoría de los niños: aquellos cuyos padres aún no han aprendido a asumir la responsabilidad que les corresponde ni, a

veces, a que les importe; los que no están en condiciones de ejercer de manera conveniente su autoridad a este respecto —como si no existieran leyes sobre las publicaciones destinadas a la juventud o —sin ir más lejos— vacunación obligatoria, dedicadas a esas mismas categorías de niños de los que las gentes cultivadas separan a los suyos al decir “nuestros niños”.

Podría hablarse de un *parientismo* para designar al mismo tiempo esta noción teórica de un eco paternalista en el interior mismo de las familias, y la buena conciencia de los *padres organizados* frente a los hijos de otros padres. Así como el paternalismo no resuelve los problemas sociales de los que trata de encargarse, así como su acción desemboca, con el tiempo, en una exasperación de las tensiones y una división de la masa, así se separa la infancia en dos grupos muy desiguales de los que uno solo, el menor y el menos amenazado, está protegido teóricamente; en subgrupos de los que unos están amenazados en tanto que otros no, etc. Todas esas iniciativas yerran, en diversos grados, en lo concerniente al carácter de masa de la civilización nueva. Reposan sobre la convicción hoy superada de que minorías culturales, sociales y gubernamentales pueden transmitir, mediante una suerte de predicción, criterios de apreciación válidos y aplicables, que puedan oponerse a la misma visión del mundo.

Al poder de impacto de las imágenes filmicas, los hombres de cultura proponen implícitamente oponer el valor de sus ejemplos culturales, como si el alcance de tal valor llegara a procesos que le son heterogéneos. Sus intervenciones múltiples y no coordinadas, que se podrían llamar *microintervenciones*, constitu-

yen obstáculos o, mejor dicho, pantallas que habría que apartar a fin de que se pudiese esbozar una intervención reguladora en la escala conveniente.

El culturismo nos apareció como un estado de espíritu esencialmente teórico: era una concepción de la cultura incapaz de tener presente el desplome de la antigua jerarquía piramidal y de la elaboración de una nueva cultura a la escala de las masas. Nadie se sorprenderá de que prácticas fundadas en las concepciones del culturismo carezcan de eficacia. Además de que no ponen en acción medios a la escala de los fenómenos de que se trata, tienen por base una concepción de la existencia social que contiene una insuperable contradicción interna.¹⁰

Por una parte, supone esta concepción que el hombre aún dispone de su libertad frente a las nuevas formas de expresión y de existencia, como se suponía que disponía frente a las antiguas manifestaciones de la cultura; por otra parte, trata de poner en vigor intervenciones venidas de arriba, hijas de las minorías cultivadas y que las multitudes sólo tendrían que recibir. Así, las proclamaciones democráticas son desmentidas por los procedimientos oligárquicos, y el problema de una democratización efectiva de la existencia cultural, a partir de una "toma de conciencia" de las nuevas realidades por los individuos de la masa, no se formula seriamente.

Las microintervenciones se nos manifiestan entonces como lo que son, voluntariamente o no: coartadas. Coartadas de los poderes públicos que, al entregarse a esta multitud de iniciativas, favoreciéndolas sin comprometerse, pueden alegar haberse preocupa-

¹⁰ Cf. pp. 30-31.

do de los problemas nuevos, sin dejar de respetar las exigencias de la libertad. Coartadas para los propios intelectuales, que no dejan de subrayar que se preocupan por el mundo y los hombres de su tiempo, respetando sus libertades.

La buena conciencia conferida por estas coartadas no deberá ser sustituida por una inquietud, una exacta interrogación concerniente a un *devenir* que las microintervenciones, a decir verdad, no alcanzan? Pues el total, por impresionante que sea, de los medios puestos así en acción, no es en nada equivalente a la intervención global y masiva que apunta al nivel de conciencia no de algunas minorías privilegiadas, sino del conjunto de los hombres masificados.

Finalmente, es importante considerar, desde un punto de vista en cierta manera opuesto, que la *masificación* también puede tomar el aspecto de un proceso de intervención positiva. Si en efecto, en las sociedades más evolucionadas, la masificación ha seguido, como hemos dicho, a la industrialización y a la urbanización, en las sociedades técnicamente retardadas —o, más generalmente, en los grandes espacios que tienen una reducida densidad de población— la falta de masificación aparece ya como un obstáculo a la liquidación del subdesarrollo y al desarrollo ulterior.

Ciertamente, tal desarrollo puede revestir, en África, en el Asia del sudeste y en ciertos países latinoamericanos, formas diferentes de las que ha tomado en Europa, en los Estados Unidos o en la URSS, donde se ha identificado con la industrialización y la urbanización. Pero no se ve cómo podrían algunas poblaciones liberarse de los particularismos de los cla-

nes, las tribus o los pueblos divididos, sin pasar por un proceso de masificación interna, si no externa.

Así, la masificación, que ha sido hasta ahora un proceso más sufrido que deliberadamente elegido, podría convertirse en un medio que permitiera realizar en los grandes espacios el mínimo de unidad sin el cual no sería posible ninguna sociedad de tipo moderno.

Lejos de ser una decadencia a la cual estuviera condenado el hombre moderno, la masificación sería una vía de acceso a formas superiores de civilización. Incluso es posible considerar que los problemas de comprensión internacional no podrían ser convenientemente formulados y resueltos sino a partir de una masificación considerada, como lo hemos hecho ya, a la escala planetaria y, positivamente, desde un punto de vista técnico.

El rasgo característico de la información visual depende del hecho de que sus productos pertenecen al mismo tiempo al orden del arte y al de las técnicas, y que se inscriben "masivamente" en la vida cotidiana de los hombres. Desde este punto de vista, es importante comparar las obras de la cinematografía con otras actividades humanas que tengan los mismos caracteres (en proporciones comparables y similarmente solidarias) masivos, técnicos y estéticos. Sólo la arquitectura llena esas exigencias.

Es entonces fácil de comprobar que, si se deben a la arquitectura el Partenón y las catedrales, la plaza de San Pedro y el palacio de Versalles, se le deben también un número inconmensurable de construcciones cuyos fines, lejos de ser esencialmente estéti-

cos, son eminentemente utilitarios: deben su existencia a la satisfacción de las necesidades de alojamiento. Así, la arquitectura consiste, muy generalmente, en un *conjunto* de técnicas subordinadas a fines masivos de práctica utilitaria, aunque se someta de manera deliberada, en ciertas circunstancias, a fines superiores de tipo principal o exclusivamente estético.

Es del mayor interés que algunos arquitectos hayan tratado de incorporar a sus esfuerzos, aun para construir edificios según criterios funcionales, una búsqueda de la armonía y de la estética. Pero es éste un problema en cierto modo suplementario, que no cambia nada de la supremacía de lo funcional que caracteriza los *conjuntos de técnicas* movilizados por la arquitectura, y que definen a la propia arquitectura en tanto que actividad técnica específica.

Más aún, los fines estéticos de la arquitectura, lejos de haber nacido de la necesidad de construcción en su movimiento propio, se le han añadido, casi siempre, en virtud de una especie de trascendencia. Lo que supera a lo funcional en el castillo feudal proviene sin duda del gusto natural del hombre, pero también del hecho de que el castillo era la morada del señor y el sitio manifiesto de su poder. Era imponente y debía imponerse; esta personalización representaba un elemento trascendente en relación con la construcción de un edificio destinado a la habitación y a la defensa militar. Asimismo, lo que en el Partenón o en la catedral de Estrasburgo es propiamente estético, nos remite al mismo tiempo a la divinidad trascendente y a la personalización del grupo cultural, a la mística y a la devoción. Algunos han ido aún más lejos y pretendido que la belleza de tales

monumentos reside más en la consideración cultivada que la posteridad les ha dedicado que en las intenciones propias de los constructores.

La idea de no ver en la arquitectura más que un arte, olvidando sus funciones constitutivas de uso, pasaría por insostenible; se sacarían conclusiones tales que los arquitectos tendrían que subordinar toda su actividad a fines exclusivamente estéticos. Sin embargo, es algo análogo lo que explica ciertas particularidades aberrantes en el dominio de la información visual.

Todo técnico que tome en manos una cámara, y aun todo individuo que esté en condiciones de usarla propiamente, considera su deber hacer una *obra de arte* y se cree capaz de lograrla. Valiéndose de la naturaleza técnica de la información visual, todo practicante cree poder dar a su subjetividad una insigne expresión artística. Lejos de pensar en la arquitectura cotidiana y en los fines de su actividad, el autor o hacedor de película, por mal definido que sea, piensa, antes bien, entrar inmediatamente en la familia de los Bramante y de los Jean Goujon, de los Miguel Ángel y los Mansard. Así el lado excepcional del cine y la televisión es excesivamente privilegiado, en provecho de una inspiración exasperada, y el lado originaria y masivamente técnico no es apreciado.

Ahora bien, la producción de películas en masa, a la cual se entrega funcionalmente la industria cinematográfica, contradice en la mayoría de los casos las pretensiones de fines estéticos, por lo menos tales como los conciben sus autores. No basta con que el complejo de la catedral gótica, como se diría hoy, albergue una movilización de artesanos y de esfuer-

zos dedicados a la obra común. Los *logros* cinematográficos no por ello dejan de conservar, casi siempre, su carácter equívoco de empresa concertada y de engaño. Sin negar el carácter altamente artístico y cultural de tal esfuerzo o de tal película, es necesario considerar los productos de la información visual, como los de la arquitectura, desde un punto de vista técnico y en cierta manera funcional, antes de recurrir a cualquier otro tipo de evaluación.

Empero, allí cesa la validez de nuestra comparación. Pues si el arte siempre ha sido reconocible en los efectos producidos por sus obras sobre la sensibilidad, la inteligencia y, más generalmente, sobre la personalidad de aquellos a quienes están dirigidas, necesario es reconocer que cualquier película, lograda o no, ambiciosa o mediocre, informativa o de mero esparcimiento, puede producir efectos de ese género y, lo que es más, efectos superiores a los que las obras de arte del pasado hayan podido suscitar.

La paradoja de la informacin visual consiste en que justifica, por lo menos en apariencia, las pretensiones desmesuradas de los entretenedores y los poetas, de los artistas y aventureros. Como Bramante y Miguel Ángel, los cineastas fascinan a sus admiradores. Pero por poco que se pregunte uno a quien pertenece *realmente* la fuerza que así actúa, se admitirá que el genio de Bramante y Miguel Ángel era la condición de nuestra actitud contemplativa, en tanto que es el poder propio de las imágenes fílmicas, mucho más frecuentemente que el talento o el exhibicionismo de los técnicos, el que pone en marcha los mecanismos de nuestra participación. Así, el *realizador* es el que trata de dominar este poder, de so-

meterlo a una ascesis propiamente técnica, y no el “caballero que, con la mayor frecuencia, va donde su caballo quiere ir”. A diferencia de las grandezas de la arquitectura, cuya fuente está en la personalidad del arquitecto, las virtudes de la información visual hechas del despliegue de sus técnicas no proceden esencialmente de las acciones individuales, ni de sus intenciones.

Los responsables de la organización y de la ejecución de un fuego de artificio no se consideran el fuego de artificio en sí, ni Júpiter tonante. Por hábiles que sean para lanzar adecuada o ingeniosamente los cohetes, saben que el poder del artificio no está contenido en su habilidad, sino en los cohetes mismos. Así, el poder explosivo, traumatizante, mágico y movilizador de las fuerzas afectivas elementales puestas en libertad por la película no reside sólo en el talento, por grande que éste sea, del cineasta, sino, en mayor grado, en las imágenes fílmicas sometidas por él a alguna idea de composición. Teniendo en cuenta la desproporción de los elementos, no es aquí el arte el que desempeña inicialmente el papel determinante, sino la naturaleza técnica de los procedimientos puestos en juego. En definitiva, y como en las técnicas de la atomística, la eficacia de la información visual depende más de una acción de contención que de una aceleración incontrolada.

De esta manera se establece una contradicción entre ese carácter *constitucional* de la nueva información y el carácter *institucional* de su uso social, que el culturismo trata de justificar ideológicamente.

Mientras que el arte se caracteriza por el dominio del pensamiento sobre un conjunto de formas instin-

tivas y emocionales, nuestra sociedad trata como una actividad artística el cine y la televisión. La ideología culturista y las instituciones en las cuales funciona actualmente la información visual permiten así una intervención enorme y anárquica de las técnicas nuevas sobre el psiquismo humano. Y diversas concepciones de la libertad dejan hoy el campo libre a una intervención frente a la cual los individuos masificados no tienen ya ninguna libertad, propiamente hablando.

¿Hace falta recordar que la cultura de los cuatro siglos modernos ha ido acompañada por una lucha incesante por la libertad de *pensamiento* y de expresión? Siendo la libertad inseparable de la cultura, la idea de libertad, así como las formas de la libertad, se han incorporado de tal manera a la noción de cultura que ya no se distingue ni el *sentido* de la una o de la otra, ni su *esencia*, ni la confusión que de ello puede surgir.

Cuando el desarrollo de las técnicas de información pone en peligro la libertad de pensamiento de los individuos, a los que moldea desde el interior, alcanzándolos de plano fuera de esta disposición de la inteligencia sin la cual la libertad se vuelve una palabra vana, es posible que el sentido de la cultura tradicionalmente entendida, es decir históricamente, no coincida ya con su propia esencia ni con la de la libertad.

Distingamos aquí dos concepciones diferentes. ¿Hace falta entender por libertad una capacidad de percibir la medida de las cosas y de sí mismo, y conducir así el devenir de la propia personalidad? O bien, ¿debe considerarse que la libertad, más aún que

un valor, es un principio que permite todas las iniciativas y todas las acciones desde que se efectúan bajo la responsabilidad de los individuos?

Es evidente que no confundimos esta licencia nacida de preocupaciones estéticas o mercantiles, o aun de una mezcla de las dos, ni con las técnicas llamadas de persuasión clandestina, ni con los procedimientos llamados de violación de las masas. Pues la prohibición absoluta de toda persuasión clandestina y de toda violación de las masas, por burdos que sean sus proyectos, atañe a una especie de salubridad pública de la que nadie tendría derecho de negar válidamente que está bien fundada.

En cambio, la licencia acordada o dejada a ciertas individualidades de manifestar sus disposiciones o sus inclinaciones, sus obsesiones, hasta sus delirios, en las condiciones de la información visual, ha podido ser confundida en ocasiones con la libertad cultural. Por lo tanto, esta situación presenta un problema.

Hoy no se está lejos de admitir que cualquier expresión, mediante la información visual, de la visión o de la imaginación, de un hacedor de películas no debe ser apreciada y juzgada sino según los llamados criterios estéticos. De tal manera, el culturismo, sobreviviente de la cultura verbal de las *élites* en el seno de la civilización de masas, se considera autorizado a defender la libertad al exaltar indistinta y abusivamente la del pensador y del artista, del entretenedor y del fabricante, y a pasar por alto la de la multitud de los hombres masificados. Por lo menos hay que reconocer que la lucha por la libertad toma, desde este punto de vista, formas bastante inespera-

das y bastante paradójicas. También puede verse esto por los resultados.

Sería necesario saber reconocer que ya no disponemos de principios directores y reguladores que bastaría poner en práctica para asegurar la expansión del hombre. Puesto que una intervención comprende, en primer lugar el planteamiento de nuevos problemas, su proyecto tropieza con la resistencia de los antiguos estereotipos. Soluciones válidas ayer se convierten, hoy, en obstáculos. Se impone problematizar lo que está sistematizado.

En la práctica, ¿puede esperarse que responsables y gobernantes, cuadros y hombres de cultura, consientan desprenderse del marasmo dogmático en el cual parecen hundidos? Comprometidos en sus papeles sociales por el *devenir* actual, es a ellos a quienes corresponde tomar conciencia de las interrogaciones temáticas.

En efecto, sólo hay dos maneras de conducir a los hombres. Pisotear su libertad, o bien transigir con sus creencias. Es decir, sólo hay dos palancas de la acción pública, así como sólo hay dos fuerzas esencialmente colectivas: la disciplina y la opinión. El sueño de todos los poderes es, evidentemente, sumar esas dos potencias, hacer reposar una sobre otra.

Ahora bien, las bases mismas de las creencias de los hombres se modifican actualmente, mientras que una nueva afectividad colectiva aparece y se desarrolla. Si nadie se cuida de estos fenómenos, ¿no estaremos exponiéndonos a no disponer mañana más que de una disciplina, así sea moral, tanto más precaria cuanto que será atacada por esas creencias nuevas,

por esas fuerzas elementales y arcaicas cuya potencia se habrá orientado fuera del alcance de toda regla intelectual y de todo control del pensamiento?

No puede existir hoy en día empresa política de envergadura aparte del esfuerzo de hacerse cargo de las fuerzas nuevas puestas en movimiento por el *convertirse en otro* del hombre.

En cuanto a los cuadros de las sociedades actuales, sea cual sea el sector de la vida social y sea cual sea el nivel en el cual operan, ¿cómo podrían pretender ejercer sus funciones directivas sin plantearse los mismos problemas? Las dificultades que hay que resolver, los obstáculos que deben salvarse, conciernen particularmente a la trama de su acción y de su vida cotidiana. ¿Cómo podrían el ingeniero, el profesor, el oficial del ejército, el administrador, enfrentarse a sus obligaciones hacia los asalariados, los estudiantes, los soldados o los administrados, sin tener en cuenta las nuevas formas de existencia individual y social?

¿Cómo seguir tratando, en psicología, la personalidad y sus instancias, haciendo de cuenta que los equilibrios funcionales de la era verbal no están puestos en duda actualmente por la invasión de las imágenes filmicas? ¿Cómo seguir hablando, en sociología, de la masa, de la comunidad y de la comunión, haciendo de cuenta que la masa no se convierte en comunión en el interior de la esfera visual en la cual está entrando el hombre? ¿Cómo seguir estudiando las opiniones, los partidos y los mecanismos institucionales, en sociología política, haciendo de cuenta que la información visual no perturba la naturaleza ni las formas del interés político en las masas con-

temporáneas? Y si es conveniente que las averiguaciones emprendidas en las ciencias del hombre y de la sociedad se lleven adelante en las direcciones más diversas, ¿no es legítimo proponer que el hombre, *hic et nunc*, sea tomado por punto de convergencia?

Finalmente, los hombres de cultura, todos los que participan de la creación intelectual y artística o que pretenden participar de ella, ¿cómo podrían continuar reuniendo los símbolos y creyendo que la minoría representada por ellos dirige un pensamiento válido, mientras la vida nueva y el derecho de esta vida se elaboran en las masas, y el carácter representativo de la misma cultura es puesto así radicalmente en duda?

En la medida en que gobernantes, cuadros, hombres de ciencia y hombres de cultura pretenden permanecer al margen de esta transformación que supera en amplitud y profundidad a todas las revoluciones de la historia, se hacen responsables por su parte del desequilibrio, el desorden y la confusión.

El obstáculo que se levanta frente a toda intervención razonada es el pasado, en tanto que no se acepta como tal, en tanto que se convierte en arcaísmo del pensamiento y se niega a aceptar la nueva alianza de la vida y de la inteligencia que se prepara en medio del desorden. Ese obstáculo es la ideología que parece sobrevivir a su desplome, y son los ideólogos los que aún consideran sus sistemas de conceptos como métodos de investigación de lo real. Ese obstáculo son los esfuerzos por salvaguardar bajo su forma aristocrática la estructura piramidal de la sociedad cuando esta pirámide está precisamente a punto de volcarse —y el mundo a punto de cambiar

de base. Ese obstáculo lo constituyen también el intelectual o el artista que piensan no tener sino un mensaje —el suyo— para comunicar a los otros hombres, desde lo alto de su subjetividad privilegiada, en tanto que las nuevas formas de la afectividad comunitaria han demostrado ya su vitalidad y su poder en el corazón de los otros hombres.

En resumen, la naturaleza constitucional técnica de la información, bajo sus formas nuevas, pide una intervención a la que se oponen ciertas realidades institucionales heredadas del pasado y de la influencia de concepciones ya superadas. Pero una intervención no podría ser esencialmente de carácter institucional. Ninguna censura, ninguna reglamentación limitativa podría salir de los límites de una protección provisional, sin dejar de adolecer de los múltiples inconvenientes que se pueden discernir o adivinar. En todo caso, no podría asegurar al hombre el control tan frecuentemente invocado.

La intervención deseable debiera permitir sustituir el reino del azar en la creación fílmica por el de una *competencia* cuya naturaleza misma, hoy, sería difícil de definir de manera concreta y precisa. Por eso la tarea primordial consiste esencialmente en explorar, estudiar, conocer las nuevas técnicas de la información visual y los mecanismos humanos que echa a funcionar. De esta manera, y no por una institución de inspiración guía, sería posible arrancar la fotogenia a sus aberraciones traumatizantes, y devolverla, a la vez, a su función efectivamente innovadora.

Intervenir es adquirir conciencia y hacer adquirir conciencia. Es crear las competencias capaces de co-

locar el despliegue de las imágenes filmicas no bajo el control de dirigentes institucionales o ideológicos, sino bajo la dirección del pensamiento comprendida como control del conocimiento.

Haría falta, sin duda, para que la toma de conciencia de cierto número de especialistas pudiera ampliarse hasta ser una toma de conciencia generalizada, considerar medidas innovadoras en el orden de la enseñanza y de la organización social. Todo lo que toca a la información concierne *ipso facto* a la existencia social masificada. Pero no por ello dejaría de ser el punto de partida de la intervención el que el pensamiento se hiciera cargo de los procesos técnicos que crean la información visual y de los procesos biosociales que ésta contribuye poderosamente a suscitar.

Lejos de atentar contra el carácter artístico de los productos de la información nueva, semejante intervención debería permitir reconciliar la técnica y el arte en el discurso fílmico, y alcanzar un nivel del desarrollo humano en el cual las pretensiones artísticas, en tal dominio, serían fundadas. Como se verá, esta reconciliación de lo técnico y lo artístico no sería introducida desde el exterior en el discurso fílmico. De hecho está ya contenida potencialmente en él y es sobre todo en razón de esta potencialidad por lo que la intervención proyectada debería consistir en una toma de conciencia, en una elucidación reguladora y equilibradora.

La situación ideal sería que toda la riqueza de la vivencia humana se expresara en y por la realidad fílmica. Sabemos que el reino del azar y de la competencia insuficiente e inadaptada deja el campo li-

bre a todos los efectos de deformación. La meta por alcanzar sería abolir tales deformaciones institucionales, devolviendo la información a su naturaleza constitucional. Así, el debate ya arcaico —o a punto de llegar a serlo— entre el “dirigismo” cultural, mortal para la cultura, y el liberalismo culturista, sobreviviente de una cultura muerta, podría ser superado por una intervención que consistiera en la toma de conciencia que hemos mencionado. Sólo esta última podría liberar al individuo a partir de su experiencia más íntima. Y, en razón de la profundidad de los procesos, que resulta directamente de la potencia fotogénica de las imágenes filmicas, esta toma de conciencia no estaría reservada a una minoría cultivada, sino que podría extenderse a la masa de los individuos. En último análisis, es a una terapéutica biosocial a la que podría conducir el asumir el pensamiento el *convertirse en otro* del hombre, sobre todo la dialéctica entre la técnica y lo instintivo, que determina ese devenir en su dinamismo específico.

A la atomización del saber habría que oponer, más que nunca, la globalización del ser. El contexto en el cual sería posible promover una intervención reguladora, aparecería como hecho de aspectos opuestos y aun contradictorios. La mutación radical del ocio que se convierte en una nueva forma de existencia, y la burocratización de la ciencia indiferente a estas perturbaciones, se oponen y se contradicen. El papel de una intervención reguladora consistiría, sobre todo, en elevar al nivel de la conciencia científica la mutación del ocio, y en vivificar el conjunto de las ciencias del hombre al calor humano de esta realidad.

La información visual crea, pues, un mundo del que se puede decir, ciertamente, que es un mundo imaginario, pero, al hacerlo, transforma tan profundamente la existencia del hombre al integrarlo a ese mundo, que se convierte, por así decirlo, en un mundo surreal.

A partir de esas técnicas privilegiadas, es posible comprender cómo las otras técnicas más modernas tejen la tela de un universo artificial que, al integrarse al universo natural, se convierte en el verdadero cosmos en el cual, en adelante, el hombre pensará, actuará y vivirá. Así resulta lícito considerar en qué dirección puede el hombre tratar de restablecer un control sobre sus prácticas.

La ciencia del porvenir deberá reconocer sin duda que es menos una inteligencia que explora una materia que un pensamiento total, a la vez intelectual e imaginativo, que engendra una realidad y que, en el mismo movimiento, debe conocerla y comprenderla. Ya los epistemólogos han reconocido que aquello de que se ocupa la ciencia no es ya la materia macrofísica caracterizada por la inercia. Han establecido que en los planos microfísico y cósmico la materia no se distingue ya del movimiento y de la radiación energética. Se trata actualmente de descubrir que la materia, entendida como la resistencia del objeto, cede el lugar a la opacidad del producto de la actividad humana no captado como tal.

Descartes, siguiendo con ello la tradición escolástica, creía que un ser no podía producir efectos que contuviesen mayor potencia de la que contenía él mismo. En realidad, no concebía este engendramiento como una verdadera creación sino solamente como

una transmisión, a la manera de lo que ocurre cuando una bola de billar choca con otra al encontrarla en su camino. Actualmente tenemos que reconocer que el hombre crea sistemas de acción que tienen infinitamente más poder que él. El esquema de la transmisión del poder debe ser remplazado, pues, por una tentativa de comprensión de un proceso que es propiamente una creación en el sentido de la *poiesis*.

Sin embargo, el hombre no se siente liberado del sentimiento de otredad que era suyo cuando su inteligencia se oponía radicalmente a una materia exterior y resistente. Por el contrario, es víctima de una angustia incomparablemente mayor que la que resentía hace poco. Parece que este aumento de angustia debe atribuirse aquí a dos causas distintas. Por una parte, nuestros contemporáneos siguen concibiendo la relación de su hacer y de su pensar según la oposición clásica entre la teoría y la práctica. De tal suerte, el carácter creador del discurso fílmico y de las realidades específicas que resultan de las técnicas modernas queda inadvertido por ellos. Por otra parte, esta creación nacida del hombre se le escapa efectivamente y se desarrolla según un dinamismo propio. De aquí que el hombre no se reconozca en su creación y ésta le parezca opaca.

Debe entonces hacerse un doble esfuerzo, por una parte para superar las antiguas categorías y promover otras nuevas, y por otra para intervenir de manera deliberada en el despliegue autónomo de las técnicas, no para abolir esta autonomía hasta el punto que sea posible, sino para extraer los elementos que permitan al hombre apreciar conscientemente su alcance.

El problema del control se nos presenta bajo una nueva forma. Antaño, el control del actuar por el pensar se limitaba a una inhibición de lo instintivo por lo intelectual. O bien lo instintivo era refrenado, y era esto lo que se llamaba dominio del hombre sobre sí mismo; o bien, al darse libre curso, era considerado delincuente y condenado como tal.

Actualmente es necesario permitir un libre despliegue de lo instintivo, siempre y cuando se le asigne su propia vocación. Mediante ello, el control dejaría de ser inhibidor y sería efectivamente regulador. Gracias a ello, la autonomía del despliegue de las energías instintivas y de las técnicas modernas que las despiertan no se vería contrariada, sino que de ella se habría hecho cargo la consciencia. Serían integradas, no a la inteligencia exclusivamente práctica, incapaz de esta función, sino a un pensamiento total, cuyo advenimiento se trata de activar.

Sería necesario poner al hombre en condición de ampliar un día la esfera de su eficacia hasta los límites de la esfera de su eficiencia. Sin dejar de reconocer a este respecto las exigencias de una deontología, debemos considerar que dependerían de una moral provisional. Esta moral no debe intervenir más que para permitir, en las mejores condiciones, el advenimiento ulterior de una moral más total y más integral, según la cual podrían encontrar su juego libre y normal las diversas instancias de la personalidad humana.

El problema de las técnicas, tal como nos parece presentarse ahora, nos ha llevado al problema de una reconversión del hombre frente a su medio y frente a sí mismo.

En el orden clásico de lo verbal, la verdad se presenta literalmente como una *quintaesencia* de la realidad inicial. En efecto, lo real nos es entregado inicialmente en su inmediatez sensible: es el *éste* del que habla Hegel. Luego esta realidad dada es percibida, lo cual significa que es integrada al proceso de la percepción y a los condicionamientos ligados a ese proceso. En seguida, es comprendida, en tanto que la consciencia se apodera de ella al nivel de su devenir biográfico. Y tal realidad comprendida es ulteriormente objeto de análisis y de reflexión. Finalmente, el sujeto formula, a propósito de ella, lo que cree que es una verdad. Por consiguiente es en el quinto momento, como *quintaesencia*, cuando la verdad aparece en el contexto de la expresión del predominio verbal.

Semejante concepción de la verdad entraña una oposición entre lo verdadero y lo bello, en la que este último sigue siendo lo global y lo total, lo no quintaesenciado. Todo nuestro sistema educativo, toda nuestra organización de la vida social siguen marcados por esta oposición, es decir por el carácter despojado y empobrecido de la verdad y por el resentimiento de lo bello frente a la norma de lo verdadero. La información visual tiende a mitigar esta oposición. Lo real es en ella captado de tal manera, que no es separado, en su verdad, de su globalidad y su totalidad. Tampoco se le vuelve a poner a merced de lo instintivo puro, sino que, antes bien, se considera sin oposición con ello.

Entonces, no corresponde ya a la intelectualidad aislarse y hacer prevalecer su dominación. Hace falta que *un pensamiento global y total* se desprenda de

la nueva dialéctica que se despliega entre las pulsiones biológicas y las modalidades técnicas. Precisamente, entendemos por pensamiento una toma de conciencia fundada menos en el proceso de la abstracción que es extracción, que en el proceso de la totalización y de la globalización.

Mientras que la intelectualidad se oponía y se opone aún a la vitalidad, el pensamiento se manifestaría a partir de su fusión. Las preguntas fundamentales de la cultura, la educación y la organización social deberían ser nuevamente formuladas y encaminadas hacia soluciones sobre la base de esta reconciliación que constituye, en último análisis, el gran hecho nuevo del actual devenir del hombre.

Un examen retrospectivo de la filosofía heleno-occidental nos muestra que, de Platón a Marx y a Bergson, ha habido pensadores que buscan la unidad del hombre. La han buscado en un "conocimiento del tercer género", en una inteligencia instintiva, en una intuición metafísica, en un pensamiento dialéctico que unificaría el conocimiento sensible (inmediato pero incierto) y el conocimiento intelectual (cierto dentro de límites y según relaciones determinables, pero mediato y empobrecido). En el interior de un sistema de representación exclusivamente dominado por lo verbal, esta búsqueda de un conocimiento total y global, de una inteligencia que sea amor, no podía alcanzar sus metas.

Al lenguaje enraizado en la sociedad y dirigido por la inteligencia, se ha opuesto desde hace mucho el arte enraizado en la vida y el instinto, y que obedece a la sensibilidad.

Sin duda Nietzsche, en su regreso a las fuentes

jónicas del helenismo tuvo conciencia de la oposición del lenguaje y el arte cuando distinguió, según la perspectiva que le era propia, lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*. Según él, lo apolíneo designa el lenguaje, en tanto que expresión intelectualizada del hombre y del mundo, y lo dionisiaco designa el arte en tanto que manifestación de lo instintivo y lo vital.

Pero si Nietzsche, sin razón, la emprende contra la orientación dada al pensamiento y a la civilización por el helenismo clásico, es precisamente porque discute la relación que se ha establecido a partir de él entre el arte y el lenguaje. No es nuestro propósito debatir su interpretación filosófica del devenir de esta relación. Sin embargo, retendremos el poner en tela de juicio a que se entregó.

De hecho, la civilización griega clásica y su prolongación moderna occidental han tenido al arte por secundario y al lenguaje por lo que hay de más elevado en la expresión del alma y del espíritu humano. Esas mismas civilizaciones han hecho del lenguaje un medio y del arte un fin en sí. Han instrumentalizado el lenguaje, y esta instrumentalización ha sido acentuada aún más durante los tiempos modernos, cuando se ha afirmado y reconocido la primacía de la *praxis* sobre la *teoría*. Asimismo, podría hablarse de una paradoja de la civilización moderna heredada de la civilización helénica y llevada después al paroxismo. Apolo se ha convertido en servidor de Dionisos, y Dionisos se ha convertido, para hablar a la manera de Hegel, en esclavo de su esclavo.

La radical novedad de la información visual trastorna las condiciones de esta escala de valores y de esta jerarquía. Cine y televisión crean un *discurso*

que es propiamente un fin. Es el fin hacia el cual tienden todas las técnicas puestas en juego por la información visual. Debido a ello, el discurso fílmico escapa del orden del tener en el cual podía confinarse al lenguaje verbal. Pertenece al orden del ser. En él, el hombre busca menos expresarse con vistas a un intercambio, que participar de una existencia.

El discurso fílmico no se reduce a la definición del lenguaje. Lejos de ser un "sistema de signos socializados", es una invasión de imágenes fílmicas en el seno de la cual no se ha separado lo abstracto de lo concreto, ni lo racional de lo irracional. Lo fílmico contiene en su indisociabilidad lo instintivo y lo intelectual, las imágenes y las relaciones, lo sensible y lo razonado; no es fundamentalmente expresión intelectual de la vida; antes bien, es una vida que se despliega y en la cual el arte, estética y técnica, está disponible y puede ser puesto al servicio del pensamiento, que tiene por función tomar conciencia de esta vida.

Aun si el discurso cinematográfico o televisado puede ser comprendido *a posteriori* como una expresión de la vida que nos rodea y cuya lectura pudiera reducirse a lo verbal, de hecho lo fílmico es vivido de una manera totalmente distinta por los espectadores. Lejos de ser, en primer lugar y sobre todo, una expresión intelectualizada de la vida, la película es en sí una vida, de la que participan los espectadores.

En el mundo de la información visual, lo dionisiaco y lo apolíneo van unidos y como fundidos en una unidad dinámica; en el seno de esta unidad, el poder vital e instintivo de Dionisos está sometido

al nuevo orden de Apolo, que no es ya el orden de la intelectualidad, abstrayente y empobrecedora, sino el de un pensamiento que se hace mundo.

Al examinar los procesos de la información visual y los de la masificación, hemos evocado diversos aspectos de una visión y de una representación del mundo que se transforman o se elaboran. La antigua visión del mundo se fundaba en conflictos, separaciones y oposiciones. Así se distinguían y quedaban separados y opuestos lo instintivo y lo intelectual, lo irracional y lo racional, lo individual y lo social, la *élite* y la masa, la imagen y el signo. Por el contrario, la visión del mundo que se anuncia nos parece contener un conjunto de síntesis, de fusiones y de reconciliaciones: la de la vida y el pensamiento, de la comunión y de la masa, del actuar y del conocer, de lo fundamental y de lo más evolucionado.

Desde el tiempo del helenismo clásico, el hombre ha concebido su vocación como una conquista de la humanidad sobre la animalidad. Escapar del estado instintivo, ya sea mediante el acceso al desinterés, ya por el dominio científico y técnico del medio físico: tales han parecido las condiciones indispensables para el advenimiento y el reino de lo humano. El intelectualismo griego, cierta condenación cristiana de la carne, el puritanismo burgués moderno, han contribuido a elaborar la concepción del mundo que hoy en día está comprometida y que reposaba sobre la idea de que el hombre es tanto más humano cuanto más desencarnado.

Sabemos que, bajo el imperio de esas normas desvitalizadoras, lo instintivo, lo biológico, lo irracional

polimorfo, han tomado algunos desquites. Nietzsche y Freud, cada uno a su manera, han denunciado los peligros inherentes a tal concepción. Sin caer en el mito de una edad de oro que hubiese precedido al tiempo de las inhibiciones, los tabúes y las censuras, creemos que no está prohibido evocar el sentimiento de la unidad *cosmovital* que parece haber animado a los hombres de las civilizaciones anteriores a la escritura. Tomando en cuenta el *convertirse en otro* que sufrimos actualmente, ¿no nos está permitido considerar una nueva experiencia de la unidad cosmovital que se situaría evidentemente en un nivel del todo distinto y revestiría formas enteramente nuevas?

En las sociedades anteriores a la escritura, parece ser que el sentimiento cosmovital expresaba una especie de ósmosis entre lo viviente humano y el mundo, comprendido éste como un conjunto de los vivos y como el viviente supremo. Hoy la experiencia de lo cosmovital sólo podría ser la conciencia de la dialéctica uniendo en su interacción lo instintivo y lo técnico. No sería la ausencia de la angustia que caracteriza al hombre contemporáneo, sino esta misma angustia en vías de ser vencida, al mismo tiempo aceptada y sobrepasada.

Así como no creemos en la existencia anterior a nosotros de una edad de oro, tampoco creemos en el advenimiento futuro de una perfecta felicidad temporal. El hombre no terminará de transformarse a través de múltiples contradicciones. Sin embargo, esas mismas contradicciones cambian en el curso de la historia. La mutación actual nos arrastra de cierto conjunto de contradicciones hacia otro. Antaño, el

hombre podía pasar por un ser más allá y más acá del cual se situaban infinitudes de grandeza y de pequeñez. Ahora parece que esos dos infinitos están, al mismo tiempo, fuera de él y en él. Permaneciendo extraño a sí mismo —en lo que consiste su enajenación—, tiende a ser menos ajeno a la vida que lleva en él y al mundo en el que se despliega esta vida. Son éstos los que llamamos pródromos de una nueva humanidad consciente de la unidad cosmovital mientras llega a descubrir las contradicciones nuevas que habrá de sufrir ésta.

En el plano de la educación y en el de la organización de la sociedad, la masificación pide soluciones que sean válidas a la escala de las masas. Pero —se dirá— ¿cómo dar una respuesta global, asimilable para las masas, y al mismo tiempo obedecer a las exigencias de la competencia técnica fundadas en la especialización y la división científica del trabajo?

En efecto, el dominio de las técnicas modernas ha parecido, hasta hoy requerir la más extrema especialización, en tanto que las respuestas que buscamos para los nuevos problemas no tiene ningún peso a menos que puedan ser recibidas y adoptadas, tarde o temprano, por todos en algún grado. Menos aquí frente al irritante problema de la división del trabajo, por lo menos a uno de su niveles.

Una vez más conviene no dejarse engañar por el antiguo sistema de los valores y por la antigua representación del mundo. Según aquel sistema y aquella visión del mundo, la inteligencia, aunque considerada en su término medio, era proclamada valor y principio supremos. De ahí procedía la desesperación de pensadores que, de Comte a Simone Weill, compro-

baban que la división del trabajo hacía a fin de cuentas imposible el dominio por una inteligencia del conjunto de los conocimientos científicos y de los “saber hacer” técnicos. De ahí procedía, en Marx, la esperanza de una sociedad en la que el hombre estaría reconciliado consigo mismo a consecuencia, sobre todo, de la superación de lo que él llamaba “la degradante división del trabajo”.

De hecho, nada nos permite pensar que vayamos hacia un estado social definitivamente etéreo, pero nada tampoco nos autoriza a sostener como ideal supremo la dominación por la inteligencia individual de la totalidad de los conocimientos científicos y de los “saber hacer” técnicos

La especialización intelectual era un obstáculo para la realización global y total del hombre en la medida en que esta última era concebida como un triunfo de la intelectualidad sobre el conjunto de los fenómenos humanos. En cambio, en la medida en que, merced a las técnicas modernas, sobre todo las de la información visual, se realiza una alianza de lo vital y de lo técnico, de lo irracional y lo racional, la especialización intelectual se encuentra singularmente relativizada.

Hasta hoy, se buscó la unidad humana sobre todo en extensión, es decir según un espacio conceptualizable. Está en vías de realización menos en extensión que en comprensión, es decir según el tiempo vivible, sobre todo según el tiempo del ocio. Si los hombres adquirieran conciencia de ello, la limitación ineluctable de sus saberes y sus “saber hacer” en extensión se encontraría más que compensada por la realización de su unidad en comprensión y por su

acceso a un nuevo equilibrio. Con esto mismo, la especialización intelectual y la división del trabajo dejarían de ser vividas como efectos de una enigmática maldición.

Amenazado permanentemente con convertirse en cosa, es decir en un objeto que no sería más que eso, trata el hombre de escapar de ese peligro. Para librarse de la dominación del medio natural, ha intentado dominar ese medio. Lo ha logrado y continúa lográndolo. Víctima de la servidumbre social, ha tratado de liberarse de ella sin evitar, en esta lucha, la producción de mitos que han sido o que aún son nuevas fuentes de esclavitud. En fin, se ha encontrado frente a una libertad que es suya y que no es suya. Es la libertad atrapada alrededor de él y en él por sus medios de acción y de expresión y por sus pulsiones profundas de viviente.

Así, el pensamiento emancipador no podría consistir actualmente en un morir al mundo que se hace. Antes bien, consiste en un "saber nacer" a la existencia engendrada por la nueva *poética* humana.

CONCLUSIÓN

¿Es NECESARIO usar el término “humanismo” para definir la búsqueda de las condiciones de una existencia individual y colectiva cada vez más libre? Varias veces hemos comprobado —como lo han hecho otros— que el humanismo nacido de la modernidad ya no permitía afrontar con suficientes esperanzas de eficacia los nuevos problemas de nuestro devenir actual. ¿Habrá que adornar ese término con algún adjetivo de pretensiones renovadoras?

Del proyecto humanista, a pesar de sus avatares ideológicos, retendremos la idea de un *servicio del hombre*. En realidad, ¿hemos buscado otra cosa que definir un servicio semejante, teniendo en cuenta las metamorfosis más recientes de la condición humana y las que parecen prepararse?

El antiguo servicio del hombre, sin tomar en cuenta lo que concernía a lo sobrenatural, era asumido principalmente según dos funciones, la del filósofo y la del médico. El sabio, en tanto que no filósofo, parecía ejercer en relación con esto una mera actividad de información teórica. El servicio del filósofo y del médico, por el contrario, consistía en su papel de mediadores entre, por una parte, los hombres y, por otra, las condiciones de su equilibrio: la sabiduría y la salud.

Amenazado en su condición de mediador autónomo por los medios que las ciencias biológicas han puesto a su disposición, el médico de hoy trata de tener acceso a una competencia nueva en relación con la globalidad del ser humano, sin perder el bene-

ficio de los diversos poderes técnicos de que ya hoy está dotado.

El filósofo es víctima de una crisis más profunda y su papel se ha vuelto más difícil de sostener. Antaño, engendraba su sabiduría por cuenta propia, a la manera en que el Dios de Descartes creó el mundo, es decir, cada instante, según una creación continua. Al mismo tiempo, se esforzaba por *dar parte* a los otros hombres, según las normas de la teoría y de la autoridad, invitando así a los fieles a poner de acuerdo sus propios actos con un pensamiento exterior. Ahora bien, he aquí que, al penetrar en una existencia nueva, los hombres sienten que sus actos pudieran armonizarse con un pensamiento que les fuera propio. En el momento mismo en que se realiza una alianza nueva entre la vitalidad y el pensamiento, se consuma asimismo el divorcio del filósofo y su tiempo, o mejor dicho, las propias filosofías estallan.

Por eso el filósofo debe, por una parte, sustituir sus antiguas pretensiones de saber y poder supremos por una actividad de interrogación radicalmente purificadora.

Por eso debe volver a descender a la caverna en la cual, como hombre, está encerrado con sus semejantes. Debe tratar de realizar un nuevo servicio del hombre que corresponda a esta tentativa de antropología teórica y práctica cuya intención hemos esbozado.

La experiencia de la creación continua, hecha por el sabio al nivel del pensamiento y que, de alguna manera, era su privilegio, la masa contemporánea la vive actualmente de acuerdo con formas de expre-

sión que resultan ser, al mismo tiempo, formas de existencia.

Lejos de considerar principalmente en esta mutación el ocaso de las sabidurías establecidas, por un apego exclusivo al formalismo de los valores, es necesario sobre todo tratar de hacer tan consciente y voluntaria como sea posible la nueva y fecunda experiencia del hombre.

INDICE

<i>Prólogo</i>	7
<i>Introducción</i>	9
 I. La información visual	22
II. Las masas	56
III. Las técnicas	111
Conclusión	167

Este libro se terminó de imprimir el día 29 de Agosto de 1980 en los talleres de Lito Ediciones Olimpia, S. A. Sevilla 109, y se encuadernó en Encuadernación Progreso, S. A. Municipio Libre 188, México 18, D. F. Se tiraron 5,000 ejemplares.

G. Cohen Séat y P. Fougeyrollas

**LA INFLUENCIA DEL CINE
Y LA TELEVISION**

Entre las múltiples revoluciones de la vida humana en este siglo, una de las más importantes ha sido la causada por el advenimiento de técnicas nuevas de información visual: cine y, recientemente, televisión.

¿Hasta qué punto influyen estos recursos de la civilización moderna sobre la captación de la realidad por los individuos? ¿En qué sentido puede afirmarse que representan formas nuevas de difusión, en contraste con los medios anteriores, esencialmente verbales?

Mucho se ha hablado de efectos, reales o imaginarios, del cine y la televisión sobre el hombre. Apenas se dispone de algunos datos seguros sobre el particular. No obstante, para valorar como es debido los resultados y para llevar por caminos atinados las investigaciones venideras, es imprescindible hacer un estudio previo de la naturaleza de la información visual. Tal es el propósito de los autores de este Breviario. Fundándose en conclusiones de la psicología, la filosofía y la sociología, preparan el fondo conceptual para situar el análisis legítimo de un conjunto de fenómenos cuya trascendencia aumenta y seguirá aumentando cada día.

ARTE ● RELIGION Y FILOSOFIA

PSICOLOGIA Y CIENCIAS SOCIALES

HISTORIA ● LITERATURA ● CIENCIA Y TECNICA

