

EL MITO DEL HOMBRE NUEVO (y II)

POR

DALMACIO NEGRO

SUMARIO: VIII.- El hombre nuevo en las religiones seculares del siglo XX. VIII, 1.- *Marxismo*. VIII, 2.- *Fascismo*. VIII, 3.- *Nacionalsocialismo*.—IX.- El hombre nuevo y la revuelta científicista de 1968.—X.- El hombre nuevo en el siglo XXI. X, 1.- *La mitificación de la juventud*. X, 2.- *Las bioideologías: el caso del feminismo*. X, 3.- *Las derivaciones de la Psicología humanista*. X, 4.- *El movimiento New Age*. X, 5.- *El hombre nuevo tema central del laicismo radical*. X, 6.- *La ideología de la gobernanza*.—IX.- La definición del hombre nuevo.—XII.- *Conclusión*.

VIII.- El hombre nuevo en las religiones seculares del siglo XX.

El objetivo final de todos los socialismos es la producción de un hombre nuevo. El objeto central del totalitarismo es el hombre. Y el totalitarismo es inevitablemente socialista aunque se proclame internacional. De ahí, seguramente, que los escasos estudios sistemáticos sobre el hombre nuevo suelen centrarse en la visión que tenían del mismo las ideologías totalitarias, que aspiran a apoderarse del hombre entero. Bertrand de Jouvenel se cayó en la cuenta en 1938: “El conflicto entre el comunismo, la democracia y el fascismo no versa sobre las instituciones, sino sobre el tipo de hombre que tienen la misión de modelar. Aquí, se ponen ciertas virtudes en el primer plano; allí, se toman otras cualidades. Por todas partes, se ha emprendido la cultura sistemática de la *pianta uomo*, como decía Alfieri, de la planta hombre. Y sólo esta pretensión indica que la civilización ha entrado en una nueva fase” (48). Los totalitarismos son una respuesta inevitable al dogma de la mentalidad revolucio-

(48) *Le réveil de l'Europe. Problèmes et documents*. París, Gallimard, 1938. XV, pág. 225.

naria de la necesidad de un período de violencia para abrir paso al progreso definitivo, en lugar de una marcha pacífica hacia el mismo objetivo mediante la reforma. Hacia el estado positivo de la Humanidad, hubiera dicho Comte, quien, sin embargo, confiaba más en la propaganda y la educación. Esperaba de ellas, “una constante mejora... en la condición radical del hombre, que nadie discute,...y en sus facultades correspondientes, que es una opinión que no comparten muchos”.

Lo que da a los totalitarismos y a la democracia su carácter de religiones seculares es precisamente, en gran medida, su intención de crearlo, su fe en el advenimiento de un hombre nuevo con unas u otras características según el caso. Cabe afirmar que, en conjunto, no sólo las religiones seculares concretas se propusieron esa meta, sino que esta fue la finalidad principal –la obsesión– del siglo XX, como se percibe muy bien en el arte y la literatura. El siglo se propuso mejorar mediante la ilustración y el conocimiento científico las condiciones de vida, pero con la vista puesta en la creación de un hombre mejor, un hombre nuevo. No es difícil encontrar el mito allí donde se da culto a la ciencia y la técnica, a la educación como medio de salvación o a la juventud; o, frecuentemente, donde se hace de la democracia una religión de la política. La educación “democrática” “criticista”, como por ejemplo la propugnada por John Dewey, de la que procede la “educación progresiva”, aunque no se le puede hacer responsable a Dewey de las excentricidades de esta última, tiene la no siempre vaga intención de lograr un hombre nuevo, el ciudadano perfecto, correcto, que supere las distinciones republicanas para no ser más que plenamente democrático.

No obstante, nos limitaremos aquí a un sucinto examen del tema en las ideologías totalitarias, de las que, decía C. J. Jung, viven en un “estado de ensueño infantil”. Viendo cómo trastrocaban la idea del mundo y del mando, escribió Ortega: “se ha apoderado de la dirección social un tipo de hombre, al que no interesan los principios de la civilización”. Esto pertenece a la lógica del hombre nuevo. Y es lógico que las ideologías totalitarias aspirasen a crear un hombre nuevo acorde con sus conveniencias. Una causa profunda es que como la esencia del espíritu totalitario radica en la anulación o disolución de la conciencia o al menos en su tergiversación –“¡Yo

carezco de conciencia!; La mía se llama Adolfo Hitler!”, afirmó el mariscal Goering ante Hermann Rauschning—, necesita la producción de un hombre nuevo conforme a su sentido de la vida según la correspondiente ideología. Justamente hoy, su vaciamiento de la conciencia moral y la disolución de sus contenidos, constituye el centro de los problemas religiosos, morales, políticos, etc...

VIII, 1.- *El hombre nuevo en el marxismo soviético.*

Marx, “un gnóstico especulativo” (Voegelin), pensaba en el hombre nuevo como el axioma de sus sistema: “El hombre que sólo ha encontrado su propio reflejo en la fantástica realidad del cielo, donde buscaba un superhombre, ya no estará dispuesto a encontrar sólo la apariencia de sí mismo. Allí donde busca y deberá encontrar su verdadera realidad...”, pues, “la esencia humana carece de verdadera realidad”; “la crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre” (49). Comenta Voegelin: el hombre nuevo marxista es “el hombre que se ha convertido a sí mismo en dios” (50). Löwith cita un párrafo de su escrito *La revolución de 1848 y el proletariado*, que dice al final: “Nosotros sabemos que para alcanzar la nueva vida, la nueva forma de producción social necesita solamente de *hombres nuevos*”. Su molde, comenta Löwith, es el proletariado, en cuya descripción por Marx hay siempre ecos de la concepción bíblica del pueblo escogido (51).

Por otra parte, el marxismo soviético tiene antecedentes rusos propios. La *intelligentzia* rusa, bastante influida por la fe secular y, simultáneamente, por el espíritu de la mística ortodoxa, estaba familiarizada con Rousseau, Condorcet, Herder, Saint Simon, Fourier, Comte, etc. La literatura ilustra que el hombre nuevo era ya una esperanza de la Rusia intelectual prerrevolucionaria. Küenzlen (52) cita como ejemplos las novelas *Demonios* de

(49) *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968. Págs. 9, 30-31.

(50) *Ciencia, política y gnosticismo*. Madrid, Rialp, 1973. Pág. 84.

(51) *El sentido de la historia*. II.

(52) *Op. cit.* IV, I.

Dostoiewski y *¿Qué hacer? Narraciones sobre los hombres nuevos* de Nicolai Gavrilovich Cernicevski. Entre los pensadores, la idea es central en Nicolai Fedorov (1823-1903), para quien el hombre nuevo nacido de la revolución podría superar incluso la muerte por medio de la ciencia y la técnica.

Marx, con los precedentes imprescindibles de Feuerbach y el sansimonismo, afirmaba en los *Manuscritos* de 1844, desconocidos, que la sociedad comunista daría origen a “la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre”. Los *Manuscritos* no fueron conocidos hasta los años treinta, pero toda su obra —en la que es un dogma fundamental que la existencia social determina la conciencia— parafrasea esa idea que, junto con otras afirmaciones implicaban una transformación de la naturaleza humana. Veía el comunismo, sobre el que, por lo demás, no dijo casi nada concreto, como una forma de vida en la que hombre sería un individuo completamente nuevo, feliz. No obstante, el marxismo soviético se detuvo más bien en la concepción moralizante del hombre nuevo imperante en el siglo XIX (53). Entre los bolcheviques, Lenin veía el comunismo como la “etapa superior de de la sociedad humana”, y León Trotski sostenía en uno de los “Textos sobre arte, cultura y literatura” de 1922 recogidos en *Literatura y Revolución*, enunciando todo un programa: “El hombre libre tratará de alcanzar un equilibrio mejor en el funcionamiento de sus órganos y un desarrollo más armonioso de sus tejidos: con objeto de reducir el miedo a la muerte a los límites de una reacción racional del organismo ante el peligro... El hombre se esforzará por dirigir sus propio sentimientos, por elevar sus instintos a la altura de la consciencia y de hacerlos transparentes, de dirigir su voluntad en las tinieblas del inconsciente. Por eso, se alzará al nivel más alto y creará un tipo *biológico y social* (subrayado nuestro) superior, un super-

(53) Según esto, no muy lejos de Rousseau, “el hombre ha de ser en *todas* sus manifestaciones un ente social y político”, escribía Marcuse en su interpretación del marxismo soviético. *El marxismo soviético*. Madrid, Revista de Occidente, 1967. 9, p. 199. El hombre soviético será un hombre en el que lo exterior impere sobre su interioridad. En el cap. siguiente estudia la ética soviética como “exteriorización de los valores”: “el individuo actúa y piensa ‘moralmente’, en la medida en fomenta con sus pensamientos y acciones los objetivos y valores establecidos por la sociedad”. Pág. 206.

hombre si queréis”. En su opinión, “es difícil predecir cuáles serán los límites del dominio de sí susceptible de ser alcanzado, como de prever hasta donde podrá desarrollarse la maestría técnica del hombre sobre la naturaleza. El espíritu de construcción social y la autoeducación psicológica se convertirán en aspectos gemelos de un solo proceso. Todas las artes –la literatura, el teatro, la pintura, la escultura, la música y la arquitectura– darán a este proceso una forma sublime. O más exactamente, la forma que revestirá el proceso de edificación cultural y de autoeducación del hombre comunista desarrollará hasta el grado más alto los elementos vivos del arte contemporáneo”. Y es que, como si se hubiese acordado Trotski de Fourier, “el hombre se volverá incomparablemente más fuerte, más sabio y más sutil. Su cuerpo será más armonioso, sus movimientos más rítmicos, su voz más melodiosa. Las formas de su existencia adquirirán una cualidad fuertemente dramática. El hombre medio alcanzará la talla de un Aristóteles, de un Goethe, de un Marx. Y por encima de estas alturas se elevarán nuevas cimas” (54).

En el marxismo soviético el hombre nuevo era un tópico que Lenin y sus sucesores siempre daban por supuesto, como todo socialismo, al fijar los rasgos del hombre comunista: el hombre pequeño que se supera constantemente gracias a una conciencia política alerta, debida a la perfecta asimilación de la doctrina marxista-leninista, que le permite conocer la respuesta correcta en las diferentes situaciones, describe Rezler. Mientras no se transforme definitivamente la sociedad deviniendo comunista, el *homo sovieticus* es como un precursor, a la vez igualitario y elitista. Ese hombre

(54) *Literatura y revolución*, VIII. “Arte revolucionario y arte socialista”. Págs. 201-202. Trotski reiteró en forma más rotunda estas ideas en el exilio, en un discurso pronunciado en Copenhague en 1932: “La antropología, la biología, la fisiología, la psicología han reunido cantidad de material como para enderezar hacia el ser humano en toda su extensión hacia la tarea de su propia perfección corporal y espiritual y ulterior desarrollo”. Una vez dominadas las fuerzas anarquizantes de su sociedad, el hombre se trabajará a sí mismo en “en el mortero, en la retorta del químico. La humanidad será por primera vez la materia prima de sí misma. .. El socialismo será un salto del reino de la necesidad al reino de la libertad, también en el sentido de que se allanará el camino al contradictorio e inarmónico ser humano del presente hacia una raza nueva y feliz”. Cit. por F. Kamphaus, obispo autor de la *Pastoral für Menschen mir Behinderung* de la Conferencia episcopal alemana (1. 4. 2003).

nuevo se formaba así según el periódico *Pravda* (17. 5. 1934): “el hombre nuevo no se forma por sí mismo, es el partido quien dirige todo el proceso de reestructuración socialista y de reeducación de las masas”. Sería un hombre de espíritu altruista, mirando por la comunidad, sacrificado en su trabajo por el bien común, incondicional de la lucha por la revolución mundial. El concepto de concienciación, tan caro a la retórica marxista, apunta a la formación del perfecto hombre socialista. Las reticencias soviéticas ante la biología no le permitieron ir más lejos y tampoco llegó a producirse el hombre nuevo comunista.

El rumano Nicolai Ceaucescu programó expresamente un conjunto de medidas ideológicas, políticas culturales y pedagógicas, siguiendo la línea marxista-leninista, para “intensificar el desarrollo de la conciencia socialista y la formación del hombre nuevo” (55).

Dentro de la misma tendencia, con el horizonte expreso de la Humanidad, el psiquiatra Franz Fanon, cuya obra más conocida es *Los condenados de la tierra*, aunque no era propiamente marxista, relaciona el hombre nuevo con la muerte del hombre europeo de la que surgirá en el nuevo día. “La humanidad espera de nosotros alguna otra cosa que una imitación, lo que sería una caricatura obscena. (...). Camaradas, por Europa misma, por nosotros y por la humanidad, debemos dar vuelta a la hoja, debemos desarrollar concepciones nuevas, y debemos tratar de ayudar a dar los primeros pasos al hombre nuevo”. Entre los seguidores de Fanon, estaba el iraní Alí Shariti, que postula la figura del *muyahid* u hombre nuevo en la figura del creyente musulmán que consigue la fe verdadera y, si es preciso, da la vida por sus ideales. Otro inspirado por Fanon, que habla también del hombre nuevo, era el médico sudafricano Steve Biko, fundador del *Black-Consciousness Movement*.

Ché Guevara, asimismo estudiante de Medicina, marxista heterodoxo lector de Fanon, relaciona el hombre nuevo, que en él es una constante explícita, con el verdadero humanismo, el socialista. Incluso se ha publicado de él un libro titulado *El socialismo y el hombre nuevo* (56). El hombre nuevo, tesis central en sus ideas polí-

(55) *The New Totalitarians*. Nueva York, Allen Line, 1971.

(56) México, Siglo XXI, 1977.

ticas cuyo horizonte es la Humanidad, es consciente de que los hombres hacen la historia. Está naciendo como “hombre político”. Éste es el hombre con conciencia revolucionaria. Es el hombre superador del egoísmo que construirá las nuevas estructuras en que los hombres vivirán comunitariamente (57). Tal hombre poseerá la “conciencia total de su ser social” y será “un individuo más rico interiormente y mucho más responsable”. La educación es, por supuesto, el medio ideal para la formación del hombre nuevo (58). El socialismo es la forma de sociedad que realizará ese ideal. Decía en el discurso “*El socialismo y el hombre en Cuba*” (marzo de 1965): “El hombre, en el socialismo, a pesar de su aparente estandarización, es más completo; a pesar de la falta del mecanismo perfecto para ello, su posibilidad de expresarse y hacerse sentir en el aparato social es infinitamente mayor”. El venezolano Hugo Chavez dice prácticamente lo mismo adornado con una particular parafernalia en la que desempeña un importante papel la teología de la liberación.

La corriente del humanismo marxista está relacionada, obviamente, con la construcción del hombre nuevo. Y de acuerdo con la exposición que hacen Roland Huntford (59) y, otros, del socialismo sueco, el objetivo de este último apunta enteramente a conseguir un hombre nuevo. Por ejemplo, en Suecia se ha conseguido prácticamente abolir el tratamiento de usted (*Ni*) o equivalentes –síntoma que suele acompañar a la ideología del hombre nuevo– y corrientemente sólo se emplea el tuteo (*Du*).

(57) En el comunitarismo hay muchos elementos relacionados con el hombre nuevo.

(58) Sus dichos sobre el *hombre nuevo* son una parte sustancial de la ideología bolivariana del populista “socialismo del siglo XXI”, de moda en Hispanoamérica. De ahí que el talante del mensaje de los caudillos bolivarianos sea cuasirreligioso y asuman su proyecto político como una especie de apostolado. Hugo Chávez se compara con frecuencia a Jesucristo y parece concebir su proyecto político como una especie de apostolado. Por cierto que hay un precedente auténticamente bolivariano: Simón Bolívar expuso, como anexo a su discurso en el Congreso de Angostura (febrero de 1819), la idea de un Poder Moral que debería integrarse en el proyecto constitucional. Este documento, que se refiere a la mejora de la virtud del ciudadano, pone de manifiesto la predisposición a utilizar el adoctrinamiento colectivo para moldear las conciencias.

(59) En relación con todo esto Rezler, *op. cit.* IV, 1., págs. 207-209.

VIII, 2.- *El hombre nuevo en el fascismo italiano.*

Aunque el fascismo utilizase el término totalitario, inventado según Stanley Payne por el antifascista Giovanni Amendola y adoptado en seguida por Mussolini, que olfateaba en seguida cualquier cosa que pudiera interesarle, y el comunista Gramsci, hay bastante acuerdo en que es exagerado considerar totalitario al fascismo italiano. No obstante, la retórica del hombre nuevo ocupa un lugar central en la mística del fascismo italiano considerado como una religión de la política. El papel que jugó en ella ha sido probablemente más estudiado que en otros casos, si bien no parece haberse llegado a conclusiones que permitan definir su contenido. Tal vez porque la doctrina fascista siempre ha sido en casi todos los aspectos típicamente oportunista. No obstante, parece evidente que fue el fascismo, muy relacionado con el futurismo, el primero en hacer del hombre nuevo un mito político al estilo de Sorel, del que Mussolini, era un buen discípulo. Por otra parte, no debe olvidarse que el *Duce* provenía del socialismo, si bien era al mismo tiempo un buen lector de Nietzsche,

En principio, con el mito, el régimen, que, por cierto, concedió casi mitificaba la juventud, trataba de contraponer el hombre nuevo fascista al hombre viejo burgués. En general, se presentaba al hombre nuevo fascista como un hombre viril, buen camarada, rebosante de coraje, leal, perfecto soldado y hombre de acción creadora, rebosante de amor a la patria, de vida austera y buen padre y la mujer una madre amorosa, fiel y casera. Ahora bien, el que se propusiera al propio Mussolini como ejemplo de hombre nuevo, que se diese contenido el concepto apelando al modelo de los antepasados romanos, al hombre-trabajador según las intenciones de la organización del *Dopolavoro* de la izquierda fascista (60) o incluso a los arquetipos del *uomo* renacentista o el caballero cristiano no confiere al concepto el rango de una categoría autónoma. Ni tras el “italiano nuevo” o el “ciudadano soldado” parece haberse escondi-

(60) Como se sabe, Ernst Jünger presentó al trabajador, en un libro célebre así titulado, como arquetipo del hombre de la época. Pero el trabajador de Jünger es un tipo humano propio de la soledad de las masas del bolchevismo y el fascismo, no un hombre nuevo.

do la idea de una mutación antropológica. Tampoco los proyectos de modificar el carácter de los italianos para adaptarlo a la modernidad o la exaltación de la juventud y la abolición del tratamiento de usted –se insistía en sustituir sus formas (*lei, loro*) por el tu, quizá siguiendo el ejemplo romano, y el vosotros–, como expresión de camaradería, de acuerdo con el futurismo a la moda.

Probablemente, en el fascismo, la evocación del hombre nuevo no pasó a lo sumo de un modo de ensalzar la virilidad –de ahí el ejemplo del *Duce*–, también de moda antes de 1920. En el fascismo, el mito del hombre nuevo tendría una función meramente retórica, aún en los casos en que se mezcló con el tenue racismo del régimen (61). En este caso, la obsesión por el hombre nuevo no pasó seguramente de la retórica sobre la regeneración de la vida política (62). Lo indiscutible es que dejó al descubierto la importancia del mito del hombre nuevo en el pensamiento contemporáneo, jugando seguramente un papel muy importante en la difusión de la idea.

(61) La obra colectiva de M.-A. Matard-Bonucci y P. Pilza (eds.), *L'Homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922-1945)* (París, Fayard, 2004), contiene varios artículos (uno de ellos el estudio de E. Gentile ya aludido), principalmente sobre el fascismo italiano y el nacionalsocialismo. Las colaboraciones son desiguales, pero el conjunto tiene el mérito de llamar la atención sobre el tópico. Adolece empero de precisión sobre el concepto de hombre nuevo. En algunos de ellos, como los que versan sobre el supuesto fascismo de los regímenes de Franco y Salazar, se trata de extrapolaciones del concepto mal justificadas. No tiene mucho sentido apelar, p. e., a la retórica del colono del Imperio portugués para caracterizar el hombre nuevo. Lo nuevo en ambos casos consistió en la creación o consolidación del Estado (en Portugal se decía el *Estado novo*). En el caso de España, los conceptos que se aducen como ejemplo de mito, no traspasan la retórica y la mayor parte encajan en la retórica del regeneracionismo. Tal vez en el anarquismo haya algo de eso y, por supuesto en el socialismo y el marxismo. Por otra parte, el mito parece haber calado en la literatura y el arte de las vanguardias hispanoamericanas, principalmente a partir de los años ochenta. Vid. a este respecto, H. Wertzlaff-Eggebert (Hrs.), *Naciendo el hombre nuevo... Fundir literatura, arte y vida como práctica de las vanguardias en el mundo ibérico*. Frankfurt-Madrid, Vervuert/Iberoamérica, 1999.

(62) G. L. Mosse reconoce que el hombre nuevo no era un objetivo del fascismo italiano sino un medio: “El fascismo usó la masculinidad a la vez como un ideal y de manera práctica, con el objetivo de reforzar su estructura política; pero en el centro de su concepción de la masculinidad se hallaba la devoción por una causa superior”. *La imagen del hombre*. Madrid, Talasa, 2000. 8, I, pág. 181.

VIII, 3.- *El hombre nuevo en el nacionalsocialismo.*

En el nacionalsocialismo, la idea del hombre nuevo se nutre en cambio de numerosos antecedentes alemanes, que confluyen en este concepto de manera difusa. Unos crearon el ambiente propicio; otros, le dieron ya un contenido concreto a la idea. El nacionalsocialismo lo consagró incluyéndolo en el círculo de la nueva mitología que había hecho suya Ricardo Wagner y cuyo mejor exponente desde el punto de vista del régimen es el libro de Arturo Rosenberg, *El mito del siglo XX* (63).

El primer antecedente directo a tener en cuenta, son los movimientos juveniles que proliferaron después de la Gran Guerra. *Jugend als Erlösung!* (¡la juventud como salvación!) fue la proclamación de una fe que alentó, dice Küenzlen, las esperanzas de socialistas y nacionalistas en orden a transformar la realidad social y cultural. La juventud “devino una categoría de la esperanza, válida mesiánicamente como portadora de una misión” (64). Señala que en la sombra estaba Nietzsche, que vio en un tipo de juventud por venir lo que superaría lo caduco y desvitalizado de Europa.

Entre otras cosas, el movimiento juvenil descubrió la Naturaleza –“el imperio de las almas libres” en el que florecería la flor azul del himno de los *Wandervögel* según uno de su muñidores, Gustav Wyneken)–, como una categoría de la salud, en la que se encuentra la auténtica naturaleza del hombre. El movimiento –que se alineaba así con la tendencia identificar la naturaleza humana con lo natural–, no se redujo a ser un movimiento de protesta y reacción ante la situación, sino que marchó “a la busca de una nueva dimensión del ser humano”. Este movimiento *Wandervögel*, quizá por no ser unitario, penetró incluso en círculos eclesiásticos de las dos confesiones y de los proletarios socialistas. La fe en el hombre nuevo y en la voluntad salió de aquí. En busca de “una vida totalmente nueva”, Wynekind, uno de los inspiradores del movimiento, descubrió un nuevo sentimiento del cuerpo, “cuyo reino,

(63) Vid. de M. Frank, *Gott im Exil*. Frankfurt a. M. 1982, Es el vol. II de las *Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Para Wagner, quien politizó la “nueva mitología” del Romanticismo, vid. el vol. I *Der Kommende Gott*. 8.

(64) Todo esto y mucho de lo que sigue en *op. cit.*, IV, II.

bien entendido, es un reino del espíritu”. “La lucha de la juventud es, pues, de hecho, una lucha... de la vida contra el concepto, es la lucha por la libertad del cuerpo”. Todo apunta por una “necesidad interior” a un nuevo espíritu y un nuevo cuerpo, a un “nuevo tipo de hombre”. “La directriz de todas las corrientes y direcciones del *Jugendbewegung* es la meta de un hombre nuevo”, concluye Küenzlen.

La particularidad de este movimiento es que ya se perfila en él, además de las formas el contenido. Al nacionalsocialismo, en el que fue muy importante la creación de la *Hitlerjugend*, que canalizó el movimiento *Wandervögel* en la dirección deseada inspirado por el darwinismo social y la eugenesia. Difundidos por doquiera (65), le bastó atribuir el contenido del hombre nuevo a una raza, la aria, como portadora del hombre nuevo (66). Contando con las posibilidades de la biología, su objetivo más característico fue la creación de una “*neue und glückliche Rasse*” (de una raza nueva y feliz). Lo que siguió es bien conocido. La política de exterminio de los judíos y de otras etnias, se justificaban por tratarse de razas inferiores al hombre nuevo germánico.

(65) El socialdarwinismo no fue una exclusiva alemana. Se difundió por todas partes. H.-J W. Koch (*Der Social-darwinismus. Seine genese und sein Einfluss auf das imperialistische Denken*. Munich, C. H. Beck, 1973. IX, pág. 113.) cita como ejemplo, la recensión, en la respetable y muy influyente *Saturday Review* (2 de febrero 1895) del libro *Darwinism and Race Progress* por el profesor inglés John Berry Haycroft. A la propuesta del profesor de que, en el caso de enfermedades contagiosas, “los amigos de la raza amputen a sus miembros más débiles”, advirtiendo que deben combatirse médicamente, puesto que “dañan la sangre de la raza inglesa y su inteligencia”, añade el recensor la “segregación o eliminación” de los enfermos “mediante la acción del Estado” y el control estatal para impedir el matrimonio de enfermos hereditarios. (Medida que se aplicó, p.e. en Francia exigiendo una certificación médica para contraer matrimonio). El darwinismo social y la idea de la muerte profiláctica (la eugenesia) estaban muy extendidos por los países germánicos –Suecia p. e.–, los anglosajones y Francia. Ni siquiera México se libró de la influencia del antidegeneracionismo y la necesidad de intervenir sobre la herencia, corrientes entre médicos, criminalistas y literatos en el último tercio del siglo XIX. El artículo 73 de la Constitución de Querétaro enfatiza la política sanitaria y en 1918 se decretó un dictadura sanitaria. Sobre México el art. de B. Urías Hoacasitas (mayo de 2007), “El ‘hombre nuevo’ de la posevolución” (<http://www.letraslibres.com>).

(66) Sobre el tema en el nacionalsocialismo, los ensayos incluidos al respecto en M.-A. Matard-Bonucci y P. Pilza, *op. cit.*

IX.- El hombre nuevo y la revolución científicista de 1968.

Las esperanzas del siglo XIX en el hombre nuevo, que en general siguieron vigentes a lo largo del siglo XX, se cifraban, a la postre, en un cambio moral, en el que jugaba un papel principal la transformación de las estructuras sociales de la que el hombre nuevo sería una consecuencia. Sin embargo, no se preveía ningún cambio radical en la misma naturaleza humana considerada también biológicamente, con la relativa excepción del nacionalsocialismo.

G. L. Mosse afirma que tras la segunda guerra mundial “ya no se habló mucho de un ‘nuevo hombre’ que pudiera guiar a la nación hacia un futuro más luminoso” y en su opinión se reafirmó “la masculinidad prosaica, normativa” (67). La verdad es que, aunque no se sacase colación, el tema seguía vivo más o menos inconscientemente, por lo menos a través del socialismo, del que es inseparable. Y por los años cincuenta apareció el concepto de hominización para indicar que la naturaleza humana es el resultado de un proceso evolutivo.

Por otra parte, en un libro de 1953 (*Understanding Europe*) (68), Christopher Dawson había advertido sin ser el único, “la zapa de los cimientos de la cultura occidental, ocasionada por la rebelión espiritual nihilista”. Y hay un acuerdo general en que en los años sesenta se produjo un cambio cualitativo en los valores europeos tradicionales, que acabaron afectando gravemente al *éthos*. Surgieron, junto a ideas bastante pobres, actitudes destinadas a alte-

(67) *La imagen del hombre. La creación de la moderna masculinidad*. Madrid, Talasa, 2000. 9, p. 211. El libro tiene sus prejuicios y, en realidad, al ser su objetivo el mito de la masculinidad, no va al fondo del asunto, pero es interesante para el tema. Una prueba en contra de la opinión de Mosse puede ser la película de 1956 de Don Siegel *La invasión de los ladrones de cuerpos*. El argumento describe la vida en un pequeño pueblo californiano donde se desata el pánico porque los ciudadanos comienzan a comportarse de una manera extraña: se comportan como personas diferentes, sin emociones ni sentimientos. La causa es una vaina que a modo de infección se apodera del cuerpo y de la mente de las personas para forjar un hombre bueno, pacífico y tranquilo, esclavo al fin y al cabo, sin libertad de elección. No se trata de una mutación provocada intencionadamente, pero evoca su posibilidad. Además, se leían bastante las antiutopías de Huxley, Orwell, etc. y otras obras en las que está presente la idea de un hombre nuevo.

(68) *Hacia la comprensión de Europa*. Madrid, Rialp, 1953.

rar muy seriamente la cultura y la imagen del hombre. La *révolution introuvable* (R. Aron), enmarcada en la tendencia socialista aunque rechazase el socialismo soviético, expresó ese cambio (69).

Retrospectivamente, la revuelta fue más que un movimiento juvenil de protesta en el que la juventud apareció como protagonista de la historia. A juzgar por sus consecuencias, puede considerarse una revolución, inserta, desde el punto de vista de las continuidades, en el proceso de debilitamiento a lo largo de algo más siglo y medio de los fundamentos espirituales de la civilización europea que culminó en el rechazo del pasado. Nisbet considera esta revolución la manifestación de un “sentimiento de culpa colectivo”, que impelía a renovar todo. Podría llamarse la revolución del hombre nuevo, el dogma explícito fundamental del nuevo progresismo.

Confluyeron en ella, aparte de la exaltación de la utopía, un conjunto de tendencias particulares como la exaltación de la juventud y la figura del estudiante, el hedonismo del espíritu de bienestar, o la eclosión del cientificismo progresista impulsada por las ciencias sociales, en las que ocupaba un importante lugar la teoría del cambio. De ahí el importante papel atribuido a la Escuela de Frankfurt con su teoría crítica de la sociedad, pese a las reticencias de algunos de sus miembros más destacados.

Precisamente por haberse formado en torno a la enseñanza de las ciencias sociales, fue un movimiento relativamente circunscrito como tal, desde luego al principio, al ámbito estudiantil y cultural, lo que explicaría que fuese imprevisto, posiblemente porque los patrones analíticos, demasiado influidos por los clisés marxistas, por ejemplo el mito del proletariado, aunque los investigadores no fuesen siquiera vagamente socialistas, no dejaron ver los árboles que desentonaban en el bosque (70).

(69) Una prueba puede ser lo que dice Mosse, para quien “el guerrero [el modelo de la masculinidad] y el socialista parecen tan contrarios, que no deberían estar obligados a convivir en el mismo capítulo de un libro”. *La imagen del hombre*. 7, pág. 126. El problema es siempre la definición del hombre nuevo con independencia del modelo que se adopte. Si se separa el socialismo de ese mito, se queda en nada.

(70) Küenzlen recuerda que, en lo que se refiere a Alemania, el renombrado sociólogo, Helmut Schelsky había publicado en 1963 *Die skeptische Generation* y aunque acertó en lo del escepticismo, no pensó que pudiera salir de él movimiento alguno. Cita también a Ludwig von Friedeburg, quien afirmó dos años más tarde, uno antes que

Los estudiantes exigían el poder para la imaginación en abstracto. “La imaginación al poder” fue uno de sus lemas favoritos, pese a que, como decía irónicamente Christopher Dawson, “la imaginación existe en el individuo pero no en la Universidad”. El factor desencadenante decisivo fue la influencia mimética de la utopista contracultura norteamericana excitada por la protesta contra la guerra de Vietnam, en cierto sentido más real que la guerra fría, especialmente por el movimiento *hippy*, “un fenómeno serio” decía Marcuse, para el que la vida no es más que un *happening*, que encajaba en los factores nihilistas de la cultura europea, de la “generación escéptica”.

El aspecto clave consistió en que, en las condiciones creadas por el estatismo del Estado de Bienestar, una de ellas el aumento masivo de los estudiantes, el movimiento juvenil combinó, por la vía de las ciencias sociales, particularmente la sociología y la psicología, a Freud con Marx, o quizá más exactamente el freudismo y el marxismo. Por eso, a la consabida condena al capitalismo se unió el rechazo del marxismo ortodoxo, lo que le dio al movimiento un carácter internacional.

Prescindiendo aquí de otros factores y de sus intenciones revolucionarias en lo que concierne a las estructuras, como por ejemplo la aplicación del esquema de la lucha de clases a la lucha entre las generaciones, un cambio cualitativo importante, aunque todo está interrelacionado, la idea fuerza del movimiento fue sin duda la visión utópica de un hombre nuevo en el que el cuerpo ocupa un lugar relevante, si no determinante, respecto al espíritu, para lo que el psicoanálisis proporcionó muchas recetas (71). De ahí la “revolución sexual”, destinada a convertirse en el nuevo opio del pueblo. Y, por supuesto, contribuyó sobremedida la mitificación del medio

comenzase el movimiento en Alemania, en *Jugend in der modernen Gesellschaft*, que “en la sociedad moderna los estudiantes en modo alguno pueden constituir un fermento productivo de inquietud”. IV, III, 1, págs. 174-176. La influencia norteamericana fue decisiva para el desencadenamiento del movimiento de protesta en Alemania.

(71) El psicoanálisis puso en el primer plano la sexualidad, sublimada por Marcuse como *eros*, como si fuese la esencia de lo humano. Vid. la síntesis de Küenzlen (*op. cit.* IV, IV.) sobre el papel jugado por el psicoanálisis. Para entender el pensamiento de Marcuse es interesante leer su trabajo “El concepto de esencia”. Incluido en *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid, Alianza, 1971.

ambiente, obra del historicismo, ya antes de los tiempos de Fourier. El mito ambientalista suplantó al mito del estado de naturaleza, que, en último análisis, implica una concepción “fijista”.

En fin, si según el dicho alemán *eine gute Theorie ist besser als eine gute Praxis*, una buena teoría es mejor que una buena práctica, las teorías contraculturales norteamericanas y, sobre todo, la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt, aportaron la cobertura intelectual al movimiento, que se extendió desde Alemania a todas partes (72).

La Escuela se enfrentó al marxismo soviético, volviendo a las fuentes, Hegel y Marx y, entre otras cosas, criticó el autoritarismo en la familia, lo que sirvió de base a la lucha de generaciones, una lucha de tipo vital en lugar de la lucha de clases, lucha social. En relación con el movimiento estudiantil, su figura más importante fue Herbert Marcuse, que se retrataba a sí mismo como “un romántico absolutamente incorregible y sentimental” (73). Marcuse decretó el fin de la utopía justamente porque, en su opinión, la utopía era ya realizable.

Marcuse, uno de los pocos doctrinarios de la Escuela nada reticentes ante la revuelta, añadió claramente Freud a Hegel y Marx. En él aparece expresamente la temática del hombre nuevo como una idea clave (74). Para Marcuse, era fundamental la relación de “la estructura de los impulsos [*Trieb*, instinto en el lenguaje freudiano según Marcuse] con la sociedad”. Exponiendo la teoría crítica frankfurtiana desde el punto de vista de los *Manuscritos económico-filosóficos* (75), en los que afirmaba Marx que la sociedad comunis-

(72) A la verdad, el primer chispazo tuvo lugar en Berkeley, donde estaba Marcuse, quien mostró su simpatía a los estudiantes cuando se apoderaron de un edificio universitario. Publicó en seguida *La tolerancia represiva*, libro en el que recapitula sus ideas. El siguiente en la Universidad Libre de Berlín con un segundo acto en junio de 1967, con la muerte de un estudiante. Los sucesos de mayo de 1968, en los que los estudiantes franceses imitaron a los alemanes, fueron el colofón y punto de partida de la universalización de la revuelta. Pero la “teoría” de la revuelta era alemana, pues los estudiantes alemanes podían leer los textos de la Escuela de Frankfurt, singularmente a Marcuse, que los estudiantes franceses conocieron después.

(73) *El final de la utopía*. Barcelona, Ariel, 1968. Pág. 49.

(74) Vid. Küenzlen, *op. cit.* II, I, 2.

(75) Marcuse ya había propuesto en 1932 fundamentar el materialismo histórico en los recién descubiertos *Manuscritos*: “La publicación de los *Manuscritos económico-*

ta daría origen a “la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre” y aplicando sus enseñanzas a la sociedad tecnológica, concluye Marcuse que la teoría crítica, “apunta a la estructura misma de la sociedad” (76). Llevado al terreno de la biología, “el pensamiento dialéctico tiene que volverse negativo y utópico con respecto a lo existente, afirma en el prólogo, escrito en Norteamérica en 1964, de *Cultura y sociedad*; me parece, que este es el imperativo de la situación presente con respecto a mis intentos teóricos de los años treinta” (77). Frente a la intensificación del progreso técnico e industrial que “parece estar ligada con la intensificación de la falta de libertad”, resume al comenzar la Introducción a *Eros y civilización* (78), en el prólogo a la edición francesa de este libro (1961) explicaba que el objeto de una teoría del cambio social es “la liberación de un cuerpo reprimido, que actúa como instrumento de trabajo y diversión en una sociedad que esta organizada contra su liberación”. La finalidad es alcanzar la utopía de una sociedad sin violencia: que “queda como posibilidad de un escalón histórico aún por lograr” (79).

Antes había criticado en *El hombre unidimensional* (1954) el Estado de Bienestar que, “a pesar de toda su racionalidad es un Estado sin libertad” (80), liquidador de la cultura “*bidimensional*”,

filosóficos de Marx, escritos en 1844, debe convertirse en un acontecimiento determinante en la historia de la investigación marxista”, escribe al comienzo de *Para una teoría crítica de la sociedad*. Caracas, Tiempo Nuevo, 1971.

(76) *El hombre unidimensional*. Barcelona, Seix Barral, 1969. 4, pág. 137.

(77) El libro (Buenos Aires, Sur, 1968) recoge artículos escritos entre 1934-38. El último es una especie de refutación de la crítica al hedonismo, para el que “el progreso de la razón se impone a costa de la felicidad de los individuos” (pág. 97), un típico argumento rousseauiano; felicidad que, revisando el marxismo, postula la teoría crítica: “En el nuevo orden de las relaciones de la existencia que aquí se persigue, la felicidad ya no es un estado emocional subjetivo, puesto que en las necesidades liberadas de los sujetos actúa la preocupación general por las posibilidades de los individuos” (pág. 123).

(78) El subtítulo del original inglés reza: *A philosophical Enquiry into Freud*. El autor recoge y reelabora aquí una serie de conferencias en la Escuela de Psiquiatría de Washington en 1950-1951.

(79) “Ética y revolución” incluido en la segunda parte de *Kultur und Gesellschaft* publicada en 1965 (Frankfurt, Suhrkamp). En español, *Ética de la revolución*. Madrid, Taurus, 1970. Pág. 156.

(80) 2, pág. 76.

pues en él, la alta cultura “se hace parte de la cultura material” (81). Y para Marcuse, “el nuevo totalitarismo se manifiesta, precisamente en el campo de la cultura, como un pluralismo armonizador, en el que las obras y verdades más contradictorias coexisten pacíficamente en la indiferencia” (82).

El movimiento tenía un carácter anarquizante, congruente con la intención de Marcuse de conciliar el colectivismo con el individualismo: la sociedad “sólo puede llegar a ser democrática mediante la abolición de la democracia de masas; esto es, si la necesidad ha logrado restaurar las prerrogativas de la vida privada, garantizándolas para todos y protegiéndolas para cada uno” (83).

Ante esto, la teoría crítica sólo puede dar respuestas como movimiento contracultural. La situación social de la sociedad técnico-industrial no sólo no integra, sino que, en opinión de Marcuse, es revolucionaria; pero no pasa lo mismo con su conciencia; y la misión de la teoría crítica consiste en el despertarla, siendo esto todo lo que puede hacer. Pues, reconocía Marcuse al final de sus disquisiciones sobre la sociedad unidimensional, “la teoría de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa”. Concluye citando a Walter Benjamin: “Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza”.

La solución sólo puede venir para Marcuse de “un nuevo tipo de hombre” como presupuesto de una sociedad en la que posea “tanto otra sensibilidad como otra conciencia”, cita Küenzlen, mediante “la activación de la *dimensión biológica* de la existencia”. Para ello pensaba (*Ich glaube*), según una entrevista en *Der Spiegel* (nº 35, en 1967) en una revolución que “tendiera a una dictadura

(81) *El hombre...* 3, págs. 87-88. Esto es un progreso, pues, “la liquidación de la alta cultura es un subproducto de la conquista de la naturaleza y de la progresiva conquista de la necesidad”. Pág. 100.

(82) *El hombre...* 3, pág. 91.

(83) *El hombre...* 9, pág. 273. Es un tema recurrente en Marcuse, cuya gran preocupación es el individuo reprimido por la sociedad y la cultura. “La sociedad ha invadido incluso las raíces más profundas de la existencia individual, incluso el inconsciente del hombre”. “La liberación de la sociedad opulenta” En *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona, Ariel, 1969, Pág. 139.

sobre la educación, que se absorbería (*aufheben würde*) en su cumplimiento”. Una dictadura de filósofos y profesores. Se trataría de “desarrollar en el hombre nuevo de una sociedad liberada, los impulsos y las estructuras instintivas que están hoy oprimidas por las necesidades” (84). Se realizaría así “la revolución humana concebible y directa”, que partiendo de nuevas necesidades “vitales” permitiese “la activación de una dimensión de la existencia humana más acá de la base material, la activación de la *dimensión biológica* de la existencia”. Marcuse propugna en consecuencia la necesidad de “una nueva antropología, no sólo como teoría sino ... como modo de existir” (85). Pensaba que en los estudiantes rebeldes había comenzado ya la formación del hombre nuevo. Uno de sus jefes, Rudi Dutschke afirmaba que “el hombre nuevo del siglo XXI... “sería el resultado de una larga y dolorosa lucha” en la que la libertad se abriría paso en el reino de la necesidad, como había dicho Marcuse. “Las metas de la fuerza son la emancipación del ser humano, la creación de un hombre nuevo”. “En cada fase de la revolución se expresa la creación del hombre nuevo” (86). Lo relevante es que ya se apela francamente a la biología en la discusión sobre el hombre nuevo, siguiendo, tal vez inconscientemente, el camino franqueado por el nacionalsocialismo.

Al éxito de la revolución de mayo del 68, lo que hizo que fuese

(84) En el artículo “Liberación de la sociedad opulenta” (*Ensayos sobre política y cultura*, págs. 148-149) escribe Marcuse: “Hoy la educación debe comprender el espíritu y el cuerpo, la razón y la imaginación, las necesidades intelectuales y del instinto, pues nuestra existencia entera ha pasado a ser el sujeto/objeto de la política, de la ingeniería social. Subrayo, escribe, que no se trata de hacer políticas las Facultades y las Universidades, de politizar el sistema educativo”, pues “el sistema educativo es política ya” y lo que propugna es “una contra-política, opuesta a la política establecida”. Obsérvese la coincidencia con Foucault en que la vida misma constituye ahora el objeto de la política. “Se trata de transformar la voluntad misma” escribe en *El final de la utopía*, pág. 38.

(85) “Einer biologische Grundlage des Sozialismus?” (En Küenzlen, III, 3, pág. 188). En *El final de la utopía* (Pág. 49), sostiene Marcuse que la nueva antropología “se anuncia ya en algunas de las luchas de liberación del Tercer Mundo, haciendo referencia expresa a Franz Fanon y Che Guevara. No obstante, Marcuse ha rechazado expresamente la violencia revolucionaria. Para él, el arma de la revolución es, como hubiera podido decirlo Rousseau, la educación como transformadora de la cultura.

(86) Las citas en Küenzlen, IV, III.

más que una “*révolution introuvable*” como decía Raymond Aron, contribuyó poderosamente que coincidiese con los años del *baby boom*, que puso en el mundo una masa de gente joven más grande que nunca antes, que quedó atrapada por su ideología. Esa nutrida generación es todavía la parte más extensa de la población occidental, que se beneficia además del enorme aumento de la esperanza de vida.

X.- El hombre nuevo en el siglo XXI.

En el siglo XIX el mito del hombre nuevo propiamente dicho, enmascarado tras el del ciudadano, pasó casi desapercibido. Pero en el siglo XX ha sido, ciertamente, una de las obsesiones de la centuria. Muy difundido por la revolución del 68, es una incógnita si la obsesión por el hombre nuevo perdurará a lo largo del siglo XXI. Por un lado, las religiones tradicionales —el cristianismo— están muy debilitadas, mientras que las ya envejecidas religiones seculares están disueltas y, con ellas, el mesianismo político procedente de la revolución, como sugiere el llamado postmodernismo. Por otro, han crecido con la genética las posibilidades de modificar el ser humano. Casi podría ser una realidad la utopía crítica de Aldous Huxley en *Un mundo feliz*. Y del científicismo, la trivialización de la ciencia, esperan las masas la realización del mito del hombre nuevo. Descansan en él todas o casi todas las bioideologías, que ya cuentan en sus cálculos con los avances de la genética y la medicina (87). Las bioideologías de la salud, la feminista del “género”, la del tercer sexo, la de la homosexualidad, la cultura del cuerpo (*Korpskultur*), etc., compiten con movimientos juveniles y otros como *New Age*, una suerte de sincretismo en los que caben todas ellas. A continuación se examinan rápidamente algunas proyecciones del mito del hombre nuevo.

X, 1.-La mitificación de la juventud.

El mito del hombre nuevo suele ir unido en el fondo a otro mito: el de la juventud, «árbitro y modelo de la felicidad presente»

(87) Al respecto, Chr. Geyer, *Biopolitik. Die Positionen*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001.

(H. Raley). En la mitificación de la juventud portadora del futuro, se percibe muy bien la obsesión del siglo XX por el hombre nuevo. Como escribió Trotski, a fin de cuentas, “en la clase obrera la diferencia entre ‘padres’ e ‘hijos’ es simplemente de edad” (88). Y con mayor razón en la sociedad igualitaria del hombre nuevo donde no habrá clases. Las formas de trato, observaron Goethe, Simmel, Ortega, etc. son el mejor indicador del estado de la cultura. Y un síntoma muy común es la generalización del tuteo, típico en los movimientos totalitarios, coincidiendo con el fenómeno añadido en plena guerra fría de la masa de jóvenes del *baby boom*.

Los jóvenes sólo son herederos; todavía no han hecho nada. Pero, precisamente por eso, invirtiendo la experiencia y sobrevalorando la juventud, en gran medida a consecuencia del *baby boom*, se ha abierto la brecha entre jóvenes y viejos, que da lugar a una renovación de la lucha de clases como lucha entre generaciones, un concepto de fuerte matiz biológico. Konrad Lorenz creía ya observar que los hijos trataban a sus padres como si perteneciesen a un grupo étnico diferente. El mito del hombre nuevo evoca la idea de juventud y, desde el punto de vista de la cultura, postula una ruptura generacional, y esta volvió a cobrar un gran impulso con la revolución de mayo del 68, cuyos protagonistas fueron los jóvenes. Un efecto casi inmediato fue el de rebajar la mayoría de edad a los dieciocho años y ya se especula con fijarla en los dieciséis, mientras los viejos, por otra parte cada vez más en las sociedades occidentales, son la “tercera edad”, a la que se margina de muchas maneras, habiéndose suscitado una suerte de terror biológico, psicológico y social a la inexorabilidad de envejecimiento (89).

(88) *Literatura y sociedad*, VIII, “La *intelligentsia* y el socialismo”, pág. 266.

(89) Vid. F. Schirmacher, *El complot de Matusalén*. Madrid, Taurus, 2004. El autor de este inteligente libro, se hace cargo del hecho, que los políticos y los ideólogos se empeñan en ignorar, de que los viejos serán abrumadoramente la mayoría de la población en las sociedades occidentales. El problema no se reduce al de las pensiones, ciertamente cada vez más grave por la ausencia de decisiones políticas, pues conlleva un cambio cultural de proporciones desconocidas y con mayores consecuencias *cualitativas* que, por ejemplo, las atribuidas al llamado “cambio climático” con el que se entretiene a la gente y se hacen negocios. Además, así como este último, por citar este tema de moda, es por lo menos incierto (y probablemente falso tal como se difunde), aun- que en lo esencial pertenece al ritmo de las leyes de la naturaleza, que sin duda no se

Se puede hablar de una bioideología, seguramente la más antigua, que da culto a la juventud, pues, “en conjunto, la idea de ‘conflicto de generaciones no se puede entender como una constante antropológica, sino como un modelo interpretativo que ganó fuerza precisamente en el siglo XX” (90). Últimamente, los gobiernos legislan sin parar otorgando preferencias y derechos –privilegios– a favor de los jóvenes y los niños. Psiquiatras, psicólogos, educadores y críticos de la sociedad, suelen decir que la minuciosa legislación educativa promueve con su proteccionismo la infantilización. Existe ya lo que algunos han llamado la nueva clase de los “eternos adolescentes” y es evidente la creciente infantilización de la sociedad, que afecta ya peligrosamente al orden político. Es corriente entre los pedagogos, maestros y profesores inmunes al mito, la queja sobre la creciente inmadurez de las nuevas generaciones.

Este culto es explicable sociológicamente: en la artificiosa sociedad burocratizada, en la que el hombre sólo vale como función, se prefiere al joven. Pero psicológicamente se espera de la juventud el progreso de la Humanidad hacia la paz perpetua de la Ciudad Perfecta del futuro.

El mito de la eterna juventud (o el de la fuente de la eterna juventud) es muy antiguo. Pero el mito empezó a ser tomado como una nueva posibilidad en el Romanticismo, que postulaba algo así como una supuesta superioridad de los jóvenes. Así, la izquierda hegeliana lo explotó desde el primer momento. Es una característica de esa época en la se consideraba incluso un ideal morir joven, lo que se relaciona con el suicidio romántico. Paul Johnson por ejemplo, ha llamado la atención al respecto citando la publicación, en 1828, de un feroz folleto de un tal James Fazy contra *La gérontocratie*, y sobre el estreno, dos años después, del muy celebrado *Hernani* (1830) de Víctor Hugo, cuyo tema es el conflicto entre la juventud y la madurez. Las ideologías totalitarias, modalidades todas ellas del socialismo, lo han llevado directamente a sus concepciones del

puede cambiar, el cambio demográfico es *ya* inevitable y muy cierto según los cálculos demográficos.

(90) Ch. Benninghaus, “Los jóvenes”. Es el cap. IX de U. Frevert, H.-G Haupt y otros, *El hombre del siglo XX*. Madrid, Alianza, 2002. Pág. 267.

orden político y social. Y a principios de los sesenta la gente empezó a seguir el rumbo que marcaba la juventud en la moda, la música, la publicidad y el cine; es decir, en todos los ámbitos en lo que miramos jugamos o buscamos entretenimiento, resume Frank Schirrmacher. El mito juvenil expresa la preferencia por el por el hombre exterior. La revista *Vogue* acuñó la expresión *youthquake* (seísmo juvenil).

En el siglo XXI, la juventud es el mito, que define colectivamente el ideal del hombre nuevo como un hombre eternamente joven (91). A ello va unido desde hace tiempo –lo mencionó Heidegger– el creciente ocultamiento del hecho de la muerte, que es una de las actitudes sociales en que apoya la “cultura de la muerte”. Cuando por alguna causa cesa la juventud, simplemente muere. La muerte como un trámite biológico, que justifica por ejemplo la eutanasia o incluso el aborto provocado.

Su meollo consistiría, según Augusto del Noce, en la idea de que los jóvenes tienen siempre razón porque expresan el sentido de la historia en movimiento (92); naturalmente, del movimiento hacia la Edad Áurea, cuyo sentido corresponde interpretar a los intelectuales (93) y descubrir y aplicar a los jóvenes, en quienes todavía no han calado los prejuicios.

En pendant, existe un miedo pavoroso a la vejez, agudizado recientemente por el temor a la eutanasia, al mismo tiempo que la población de Occidente envejece. Hace tiempo, escribía Romano Guardini: “Hoy observamos por todas partes, el fenómeno de que sólo se considera valiosa para el hombre la vida joven, mientras que la edad avanzada se ve como un proceso de decadencia y descomposición” (94).

(91) A este respecto son interesantes, por ejemplo, las disquisiciones de Marcuse contra la muerte. La muerte del hombre del estructuralismo y Foucault, etc.

(92) Atribuirle un sentido a la historia puede ser coherente teológicamente. En sentido profano, dice García-Trevijano, “p reguntarse por el sentido de la historia no puede tener un alcance distinto del que tendría interrogar a la materia por el sentido de su energía universal”. Si acaso, “el sentido de la historia sólo puede estar en el de la ciencia y la cultura”. *Pasiones de servidumbre*, Intr., págs. 16-17.

(93) *Agonía de la sociedad opulenta*. Pamplona, Eunsa, 1879. II, 2, pág. 50. Vid. lo que sigue.

(94) *Las etapas de la vida*. Madrid, Palabra, 1997. pág. 153.

Parece haber una relación entre la pérdida del sentido de la *auctoritas*, de la autoridad, y la exaltación de la juventud. A los mayores, la experiencia de la vida les confiere una cierta *auctoritas*. Lógicamente, y lo prueba la experiencia, por ejemplo, el mando, que es una institución social, debiera corresponder *grosso modo* a las gentes de más edad, tanto en cualquier profesión como en la vida corriente, especialmente en el caso de la familia. Sin embargo, precisamente en la familia la ideología de la juventud discute la autoridad de los padres y la misma legislación se la niega todos los días. Decía Cicerón en *De senectute*: “Las grandes acciones no se ejecutan con la fuerza o la agilidad o celeridad de los cuerpos, sino con la sabiduría, con la autoridad, con el pensamiento, cosas de las cuáles ordinariamente no sólo no está privada la vejez, sino que incluso se enriquecen con ella.”

En el caso del mando político, el profeta Isaías (3,4-5) anunciaba precisamente el castigo de Judá en los siguientes términos: “[Dios] les dará mozos por jefes, y reinará sobre ellos el capricho, y las gentes se revolverán unas contra otras, cada uno contra su vecino y el mozo se alzarán contra el anciano y el villano contra el noble...” La *auctoritas* de los mayores era el sentido del Senado romano, integrado por los *patres conscriptii*. Es un viejo tópico de la ciencia política que ratifica la experiencia histórica. Mas ahora, el Senado subsiste formalmente, como la segunda Cámara, en la que, al menos en los regímenes democráticos, los senadores, como los políticos en general, son cada vez más jóvenes.

X, 2.- *Las bioideologías: el caso del feminismo.*

Las bioideologías (95) postulan un hombre nuevo. Küenzlen no habla de las bioideologías. Escribió el libro antes de 1994, cuando la reciente implosión del Imperio Soviético hacía pensar en la muerte definitiva del pensamiento ideológico. Se limita a examinar movimientos que juzga correlativos a la crisis de las religiones seculares: “el adiós a la historia como una historia secular de la salva-

(95) Vid. D. Negro, “La politización de la naturaleza humana”. Cit.

ción” (96). De esta crisis proceden no obstante las bioideologías que se distinguirían de los movimientos por tener como fundamento más o menos explícito la maleabilidad o destrucción de la naturaleza humana (97). Romano Guadini ya se preguntaba “si no está desapareciendo la naturaleza como elemento propio de la existencia humana en cuanto tal” (98). Lo curioso es que las bioideologías deriven su fuerza de la tendencia romántica naturalista de la que nació el materialismo y de la biología.

Por esta razón las contenían las ideologías, singularmente la marxista, que, con todo, creían en la fijeza de la naturaleza humana, buscando como era verdaderamente. ¿Pero no afirmó el neomarxista Marcuse, líder intelectual del 68, que “la historia es la negación de la naturaleza”? (99). Instalado en el mito del hombre nuevo, supera el marxismo porque el hombre nuevo es ahistórico; mientras no exista el hombre nuevo, el ser humano seguirá inmerso en la naturaleza y en la misma historia. Mas, al final, la historia destruirá la naturaleza a fuerza de negarla; perdiendo también su razón de ser.

Las bioideologías están aún en la historia. Pero sin el contrapunto del marxismo u otras ideologías, y el de las religiones tradicionales. Se distinguen de aquellas en que su hombre integral es la radicalización de alguna diferencia. Parten del supuesto de la inexistencia de una naturaleza humana fija, para construirla a su manera desde su raíz...volviendo a Rousseau; aunque, en puridad, sólo el ecologismo es fiel a Rousseau por elevación. Rousseau veía en la sociedad —el medio ambiente— producto de la razón regida por el interés, la causa de todos los males, siendo el más grave la pérdida de la auténtica naturaleza humana. En nuestro tiempo, afirmaba también Marcuse, “La tecnología se ha convertido en el gran vehículo de la reificación”. Y el ecologismo ve la causa de la perversión de lo natural en la sociedad misma como sociedad industrial en la que la técnica hace el papel que atribuía Rousseau a la propiedad creando un medio ambiente artificial capaz, no sólo de pervertir la naturaleza humana sino de destruir todo lo natural.

(96) Vid. *Der Neue Mensch*. V, I, 4.

(97) Vid. D. Negro, “La politización de la naturaleza humana”. Cit.

(98) *Cristianismo y sociedad*. Salamanca, Sígueme, 1982. Pág. 197

(99) *El hombre unidimensional*. 9, pág. 265.

A la postre, las bioideologías no pretenden destruir la naturaleza humana aunque de hecho lo hagan, sino que propugnan utópicamente lo que les parece ser la naturaleza humana.

La utopía clásica era unilateral en el sentido de que prescindía de lo natural, acentuando en cambio lo humano conforme al mito humanista de la Humanidad. Las bioideologías prescinden de lo humano, acentuando en cambio lo natural conforme a los mitos científicistas. Consecuencia: la naturaleza humana no existe porque lo humano es antinatural. Como reza el título de un libro reciente, crítico con la negación de lo humano, el hombre no sería más que naturaleza (100), si bien una naturaleza sometida a la ley de la evolución y determinada por el ambiente. El hombre nuevo de las distintas bioideologías no es sino el hombre natural según lo que cada punto de vista particular ve como su esencia.

Un ejemplo es el de la bioideología feminista de género que ve la esencia del hombre en la sexualidad. Küenzlen la considera en tanto exponente de los ideales del hombre nuevo. Cita a Roger Garaudy, para quien “la liberación de la mujer es la liberación del hombre”, viendo en la “feminización de la sociedad” la última salida de la humanidad. Esto tendría lugar con el nuevo hombre como un “hombre andrógino” en el que se integrasen armoniosamente lo masculino y lo femenino. De este modo quedaría superada la lucha de sexos a la que traslada la ideología de la lucha de clases. El sexo femenino ocupa el lugar de proletariado, al que pertenecía el porvenir en la antigua mitología, y el masculino el de la burguesía, que era lo caduco.

El antiguo mito del andrógino es una esperanza ampliamente extendida entre los feministas en un nuevo matriarcado, como postula por ejemplo la feminista alemana Heide Göttner-Abendroth (101). Este nuevo “androgenismo” reciente tiene mucho que ver, sin duda, con la proclamación del tercer sexo por Simone de Beauvoir.

(100) U. Lüke, H. Meisinger y G. Souvignier (hrsg.), *Der Mensch – nichts als Natur? Interdisziplinäre Annäherungen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. Dos de los editores son teólogos católicos y el tercero evangélico. En último análisis, la negación de lo humano –y el mito del hombre nuevo– es una negación de la idea religiosa de Creación.

(101) Küenzlen, V, 1, 3.

X, 3.- *Las derivaciones de la psicología humanista.*

En el tema del hombre nuevo incluye Küenzlen la “Psicología humanista” en tanto copartícipe de la psicocultura que, a resultas también del movimiento de 1968, postula la vuelta al interior de uno mismo en busca del sentido de la vida, para abandonar la vieja vida por una nueva. La psicología humanista en cuanto tal —Abraham Maslow, Carl Rogers, Charlotte Bühler... y en su aledaños Erich Fromm, Víctor Frankl, Rollo May, Karen Horney...—, no espera ni se refiere a un hombre nuevo en el sentido aquí considerado. El problema consiste, según algunos críticos como el propio Küenzlen, en que, constituyendo su objeto el hombre entero, total, puede derivar fácilmente, igual que el psicoanálisis, en una nueva forma de fe secular, capaz de suscitar nuevos salvadores y nuevas iglesias seculares. De hecho, la psicología humanista en sus diversas manifestaciones, constituye, aunque no sea esa su intención, una de las fuentes principales de las numerosas ofertas de nuevas “religiones” y de un modo “espiritual” de vivir, en lo que tienen gran resonancia las religiones orientales, singularmente la budista. Así, el *movimiento Neo-Sannyas* o movimiento Osho fundado por el hindú Rajneesh Chandra Mohan, predica directamente un hombre nuevo que sustituya al viejo: “Éste ya está en la cruz: el nuevo está en el horizonte”. Su hombre nuevo recuerda formalmente al andrógino, pero aquí se trata de fundir el hombre interior y el interior, el alma y el cuerpo y otros dualismos.

Aún sin relacionarse directamente con la psicología humanista en sentido amplio, resulta cómodo encajar la gnosis en este epígrafe tomado de Küenzlen. Voegelin, quizá exagera a veces la importancia del gnosticismo como una escuela activa de pensamiento a lo largo de la historia occidental. Quizá sea inexacto reducir a Nietzsche al gnosticismo e injusto ver en Heidegger “el gran gnóstico” de nuestro tiempo. Pero de lo que cabe duda es la inmensa influencia contemporánea del gnosticismo, ligado a la autosuficiencia del hombre, al cientificismo y, de hacer caso a Voegelin, a la contracultura: “Destruir la realidad: he aquí el gran propósito del gnosticismo”. Especialmente en el parousístico, “se trata de destruir el

orden de ser, considerado imperfecto e injusto, y sustituido por otro orden perfecto y justo, salido de la fuerza creativa del hombre” (102).

El gnosticismo reúne las características de las religiones seculares, que son formas de gnosis. En sentido estricto, es un movimiento que, como tal, parece haber salido a luz hace unas décadas y buena parte de la filosofía y la literatura pueden considerarse gnósticos. El éxito del *Código da Vinci* y literatura afín, puede ser una prueba de hasta qué punto están extendidas las actitudes gnósticas. En lo que respecta al hombre nuevo, su figura está muy relacionada con la gnosis. Aunque la gnosis no se refiera explícitamente al hombre nuevo, lo está reclamando.

Modernamente es raro que el gnosticismo se presente como una religión concreta. Un caso algo excepcional es el del crítico literario norteamericano Harold Bloom, que rechazada expresamente toda relación con Freud o Jung, se presenta a sí mismo como un representante de la gnosis contemporánea (103). Según las cuentas de Bloom, no estaría sólo, sino que representaría a una numerosa parroquia formada por casi todos los norteamericanos –Emerson sería una figura principal–, que aunque se crean miembros de diversas religiones cristianas, en realidad formarían parte de la gnosis (que cuida Bloom de distinguir del gnosticismo; gnosis significa conocer algo o a alguien incluyendo a Dios). Los mormones, en los que al parecer cifra sus esperanzas, serían los más próximos a su ideal de una religión fundada en la gnosis.

“Lo que nos hace libres es la gnosis de quiénes fuimos,... de lo que somos,... de donde estuvimos,... del lugar al que hemos sido arrojados,... el lugar al que hemos sido precipitados,... de lo que hemos sido liberados,.. de lo que es realmente nacer,... de lo que es realmente renacer”. Esta religiosidad se remontaría al iranio Zoroastro o Zaratustra, siendo reelaborada más tarde en el antiguo Corpus Hermético y en los textos de los gnósticos paganos alejandrinos de influencia judía. Valentín sería el escritor más vigoroso.

La gnosis procede del hecho –un dogma– de que había un

(102) *Ciencia, política y gnosticismo*. Págs. 48 y 70.

(103) Vid. su libro *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*. Barcelona, Anagrama, 1997. Véase al final del libro el “sermón gnóstico” del autor.

Adán primordial u original, el Anthropos a la vez hombre y dios, cuyo enorme cuerpo abarcaba todo el cosmos, a la vez que lo trascendía, y en el que estuvo contenido nuestro mundo hasta el momento de la Creación de que habla el *Génesis*, en el que aparece un Dios Creador que en realidad es un impostor en el que únicamente se puede creer como cuestión de fe. Por eso la gnosis, desde luego Bloom, rechaza ásperamente a San Pablo, que por decirlo así, inventó la fe, pues sólo hay conocimiento, razón por la cual el gnosticismo cristiano habla de Cristo como un ángel.

En lo que respecta al hombre nuevo, la verdad es que “todos nosotros poseíamos una doble naturaleza: Dios y hombre, con una reciprocidad que se movía entre ambos aspectos”. *Arrojados* sería el verbo más importante del vocabulario gnóstico, ya que describe desde hace dos mil años nuestro estado: “*hemos sido arrojados a este mundo, a esta vacuidad*”, subraya Bloom; y esto es lo que nos desconcierta y abruma, pues, víctimas de la mentira “nos olvidamos qué es lo que sabemos”. La gnosis es, pues, la verdadera resurrección. Los evangelios gnósticos de la verdad de Valentín, el de Felipe, el de Tomás, serían fuentes principales de las verdades de la gnosis: la doctrina gnóstica esencial en relación con el hombre nuevo, estaría contenida en este párrafo de Valentín, que Bloom califica de asombroso: “Desde el principio habéis sido inmortales, y sois niños de tierna vida. Y quisisteis que la muerte se alojara en vosotros para poder gastarla y agotarla, y que la muerte muriera en vosotros y a través de vosotros. Pues, cuando anuláis el mundo y no quedáis aniquilados, reináis sobre la creación y sobre toda corrupción”. En fin, conforme a la tradición hermética el hombre es divino o naturaleza perfecta y, por tanto inmortal. Se trataría de recuperar la verdadera naturaleza humana mediante un renacimiento.

X, 4.- *El movimiento New Age.*

La gnosis de pretensiones elitistas o científicas, como la Bloom, rechaza cualquier relación con *New Age* a la que desprecia, considerándola una banalización de la auténtica gnosis. Pero, es indudable que, dejando aparte su nivel intelectual este movimiento, constitu-

ye una contribución muy importante a la ideología del hombre nuevo. *New Age*, que tiende al esoterismo, no está alejada de la psicología humanista, aunque esta tampoco tenga nada que ver con ella.

Nueva Era es un movimiento muy difundido y difuso, que mezcla principalmente el cientificismo con elementos de las religiones orientales. Algunos de sus rasgos los había anticipado Lewis Mumford en *Las transformaciones del hombre* (1956). Nueva Era es también conocida por Acuario, el nombre del ciclo astronómico llamado *New Age* que, según sus cálculos, sucederá al de Piscis.

La Nueva Era será una nueva época de la Humanidad inundada de amor, paz, luz y concordia de cada uno consigo mismo, con los demás y con el universo (104). Dando por sentada la teoría de la evolución como un hecho indiscutible paralelo a la evolución cósmica del universo, sacraliza la naturaleza postulando una suerte de ecologismo ideológico y garantiza una transformación del Yo que dará lugar al hombre nuevo. El hombre está compuesto del cuerpo material, el alma y un cuerpo inmaterial, energético, por el que participa en la energía de la conciencia cósmica, constituyendo su destino en expansionar su propia conciencia hasta llegar a la capa freática de la conciencia cósmica. En este nivel se extingue la luz de los sentidos y de la razón, y el yo consciente queda inundado, describe Guerra, por corrientes luminosas nuevas y potentísimas que lo llenan de luz. En realidad, es una forma irracionalista de religión y una versión científicista del gnosticismo que difunde la fe en esa conciencia cósmica, de la que la individual es un mero accidente. La conciencia cósmica supera las oposiciones entre naturaleza y espíritu, idea y estructura, sujeto y objeto. Y, puesto que el ser humano es un accidente de la conciencia universal, la naturaleza del hombre es divina, si bien su divinización sólo tendrá lugar en el futuro, cuando alcance la capa freática. De ello se deriva el esfuerzo que se pide a los creyentes para que transformen su Yo. El esfuerzo consiste en la superación de Yo individual a fin de reunirse con la conciencia cósmica. Por cierto que el mito cósmico aproxima a *New Age* y tendencias semejantes el pensamiento de Teilhard de

(104) Vid. el estudio de M. Guerra Gómez, *100 preguntas sobre "Nueva Era". Un Catecismo no elemental*. (Burgos, Monte Carmelo, 2004) y G. Küenzlen, *op. cit.*, V, II, 2.

Chardin, que, además, parece haberse acercado al final de su vida al “humanismo” marxista (105).

X, 5.- *El hombre nuevo y el laicismo radical.*

Finalmente, queda la duda de si se puede calificar el laicismo radical a la moda, como otra religión secular totalizadora. En todo caso, este laicismo es otro monismo del inmanentismo escatológico, que pretende neutralizar definitivamente las tensiones entre lo divino y lo humano, entre la religión y la cultura, entre el cuerpo y el alma o el espíritu, que han dinamizado Occidente. La idea central consiste en abolir toda religión, como condición de la paz y del progreso, mediante la liberación del ser humano integral, total, de toda atadura que le trascienda (106). El problema remite al de la muerte de Dios, pues no se trata de darle a Dios un año sabático como decía Alexandre Koyré o mandarlo al exilio como dice Manfred Frank. De hecho, adopta la forma de una religión de la política cuyo fundamento invisible es el evolucionismo (de *evolve* - *re*, paso de un estado a otro) y cuya ideología visible es el progresismo. Paradójicamente, puesto que se apoya en un relativismo tolerante, su oposición frontal al cristianismo, tan aguda como la de los gnósticos a lo Bloom, revela sus pretensiones totalizadoras. Parece efectivamente una religión secular que aspira a sustituir a todas las religiones seculares englobándolas y en este sentido es pluralista. Es como si estas últimas hubiesen ocultado hasta entonces una corriente subterránea, el laicismo, del que en realidad serían secreciones. Entonces, la religión laicista resultaría ser una especie de hiperreligión secular cuyo elemento central es paradójicamente la fe

(105) Sobre el progresismo humanista de Teilhard, R. Nisbet, *Historia de la idea...* 8, pp. 432ss.

(106) Como en realidad destruye toda la cultura, hace imposible el progreso iniciando “el camino hacia la Polinesia”. Es decir a un tipo de sociedad, decía en 1969 el biólogo molecular Gunther Stent en su libro *The Golden Age: A View of the End of Progress*, cuyas principales características serían la sencillez, la naturalidad y la tranquilidad. R. Nisbet alude al progresismo de Teilhard en *Historia de la idea...* IX, pp. 472 y ss. Entre las bioideologías, la que postula explícitamente la vuelta a Polinesia por el camino más corto es el ecologismo activista: Kyoto, calentamiento global (antes enfriamiento global), cambio climático, protección de plantas y animales en la vida cotidiana prefiriéndolos al ser humano, etc.

absoluta en el hombre exterior, sin lazos espirituales, que apunta también a la figura de un hombre nuevo, ahistórico, puramente exterior, liberado de toda clase de prejuicios y estructuras. Tipo humano radicalmente individualista, en el que lo relevante es el cuerpo como expresión de lo que realmente es, que busca su propia felicidad. Habría que examinar con detenimiento si el laicismo absoluto es una religión secular como una especie de religión de religiones, tal vez la religión secular correspondiente a la época del nihilismo, lo que la alejaría del gnosticismo.

Si la religión es según la experiencia el elemento decisivo de toda cultura, salvo la opinión en contra del laicismo absoluto, es fundamental el predominio de la religión en el sentido tradicional o en el de esta religión secular. En el caso de prosperar las pretensiones de este laicismo de que la religión tradicional deje de influir en la sociedad, cómo entonces también acabaría dejando de influir en el individuo, se alterarían sustancialmente la imagen del hombre y la naturaleza de la cultura. En los términos de Nietzsche, este hombre no sería ciertamente el superhombre, sino, en tanto se trata de un hombre colectivo, sería si acaso el último hombre y habría que darle la razón al filósofo alemán, que pronosticaba el imperio del nihilismo en los dos próximos siglos, de los que ya habría transcurrido uno. A estas alturas, parece pertinente preguntarse con Lothar Bossle, si el humanismo europeo, del que se proclama heredero el laicismo, no será una utopía.

Probablemente tiene razón. Decía Christopher Dawson resumiendo algo bien sabido, que “las dos grandes tradiciones que han contribuido más al desarrollo de la cultura occidental –la herencia de la cultura clásica y la religión cristiana– han producido siempre una interna tensión en el espíritu de nuestra cultura, que se muestra en el conflicto de los ideales extremos del ascetismo sobrenatural y el humanismo secular”. La tensión ha sido ciertamente “una condición esencial del desarrollo occidental” (107). Sin embargo, el humanismo aceptado por el propio cristianismo e idealizado por él despojado de sus supuestos históricos antiguos, a medida que se desprende de la presión cristiana con la ayuda de las novedades de que hablaban Max Weber o Hans Blumenberg, proporciona una

(107) *La crisis de la educación occidental*. Madrid, Rialp, 1962. 9, pág. 124.

fundamentación idónea para el desarrollo autónomo del elemento laico, aceptado como tal desde su origen y propulsado por el propio cristianismo.

X, 6.- *La ideología de la gobernanza.*

El laicismo absolutista rechaza la dimensión religiosa de la naturaleza humana. Una de las formas del hombre nuevo que parece sugerir el laicismo podría ser la sugerida por la ideología de la gobernanza. Aparentemente se desprecupa de la naturaleza humana. Pero, al ser una doctrina política que quiere abolir la política mediante su transformación radical, niega otra dimensión de lo humano: que el hombre sea un animal político.

Hace bastantes años, observaba T. S. Eliot: “El tipo de teoría política que ha surgido en tiempos relativamente modernos se interesa poco por la naturaleza humana, a la que trata como algo que siempre puede ser remodelado para adaptarlo a cualquiera de los modelos políticos que se considere el mejor... Con demasiada frecuencia inculca la creencia en un futuro inflexiblemente determinado y a la vez susceptible de ser modelado a nuestro antojo” (108). Y la persecución de ese futuro ha dado lugar al espectáculo permanente del festival humanitario, que, administrado mediante el método de la gobernanza, determinará el hombre del futuro.

Uno de los métodos de la mentalidad constructivista para producir el hombre nuevo es el de la reforma, que persigue pacíficamente los mismos fines que el método revolucionario. Y en los años noventa del pasado siglo, coincidiendo con la difusión de la idea del fin de la historia junto con de la democracia como el régimen definitivo, traídas ambas a colación por Fukuyama, y la institucionalización de la “globalización” empezó a difundirse el concepto gobernanza. Esta es una utopía burocrática dedicada a mejorar la condición humana. Como si se inspirase en el pensamiento de Saint Simon, parte del hecho de que habiendo aumentado exponencialmente con la técnica los recursos disponibles, lo que queda es administrarlos adecuadamente, la famosa “administración de las cosas”.

(108) *La unidad de la cultura europea*. Madrid, Encuentro, 2003. Pág.138.

Propone para ello una suerte de ingeniería institucional que gestione las actividades humanas y los recursos del universo, incluso “el cambio climático”.

Naturalmente, presupone un mundo pacificado conforme a los ideales kantianos y un hombre eminentemente social, en el que desaparecerían todos los conflictos (109), reducidos a intereses negociables. En la gobernanza, se dan la mano la vieja idea del siglo XVIII del comercio como instrumento pacificador y concepciones ideológicas de orientación socialdemócrata como las de Habermas y Rawls. El mundo, según los ideales de la gobernanza tendría cierto parecido formal al *Mundo feliz* de Huxley. Sus intereses principales son la salud, la educación y el ecologismo, espoleados por el mito de los peligros que existen para la supervivencia de la Humanidad y de la tierra por una u otras causas. Entre sus medios, aparte de las innumerables regulaciones destinadas a ordenar la conducta, ocupa un lugar principal, la “transparencia”. “Una de las innumerables ilusiones, dice un estudioso del tema, que subyacen a la búsqueda del hombre perfecto”. Se trata de crear una conciencia y unas redes universales en la convicción de que “todo irá bien si el hombre ya no puede disimular o mentir” (110).

En fin, este mismo autor destaca las manipulaciones que necesita hacer la gobernanza para adaptar el hombre a sus fines: “El mundo de la gobernanza se sueña como un mundo sin realidad dada. No hay naturaleza, esa materia obstinada que se impone a los hombres y se les resiste. No hay más que la cultura. Toda realidad es construida según el punto de vista constructivista. Las relaciones entre los hombres no son más que juegos sin fin entre las representaciones, proponiéndose la gobernanza como un modo de gestión de sus relaciones. Pero, concluye, si los hombres no captan lo real más que a través de las herramientas que han forjado lenguaje, culturas(...), tampoco existe lo real” (111). La naturaleza humana se habrá disuelto en el mundo de sus relaciones, ocupando su lugar la figura completamente distinta de un hombre abstracto definido por sus relaciones.

(109) El conflicto deja paso al *diferendo*. Vid. Ph. Moreau Defarges, *La gouvernance* - ce. París, PUF, 2003. II, III, 2, pág. 51.

(110) *La gouvernance*. V, III, a, pág. 109.

(111) *La gouvernance*, III, IV, 3, p. 71.

XI.- La definición del hombre nuevo.

La escasa literatura sobre el hombre nuevo no parece haber propuesto hasta ahora alguna definición precisa del concepto. El mito, subyacente a la retórica de la época de la politización, ha sido muy eficaz. Mas no está nada claro qué significa esa figura, por lo menos en cuanto al contenido. No resulta fácil discernir algún elemento común sustantivo entre las diversas posiciones favorables al hombre nuevo. En el reciente libro colectivo sobre el asunto, citado en varios lugares, una colaboradora confiesa francamente su escepticismo: “El hombre nuevo, que atraviesa el pensamiento religioso, utópico y totalitario, no es una figura fácil de captar. Las funciones que se le asigna en una ciudad, una sociedad, un mundo nuevo, son ya contradictorias. O bien es un fin en sí, y se apunta a su felicidad; o bien no es más que una herramienta intercambiable y prescindible, cuya finalidad consiste en el asentamiento del poder; o incluso no es más que una virtualidad halagadora, destinada a atraer el consenso. Mas estas son configuraciones ideológicas que no pasan fácilmente, con signos y atributos, al estado de imagen visual. Ante la ausencia de una costumbre iconográfica o de una carga autoritaria, dice la autora, cuyo punto de vista es el estético, el hombre nuevo resulta para el arte una alegoría sin empleo” (112).

Las esperanzas del siglo XIX se cifraban, a la postre, en un cambio moral, en el que jugaba un papel principal la transformación de las estructuras sociales de la que resultaría un hombre nuevo. Sin

(112) F. Roche-Pézard, “Art et fascisme: l’homme nouveau, figure en fuite”. En M.-A. Matard-Bonucci y P. Pilza, *L’homme nouveau dans l’Europe fasciste*. H. Wertzlauff-Eggebert, en *Naciendo el hombre...* recuerda en el breve prefacio, a propósito del vanguardismo hispanoamericano, que una de las ideas centrales de la rebelión vanguardista consiste en “acabar con las formas anquilosadas del arte tradicional dando rienda suelta a la creatividad innata de cada hombre, que se convertirá en principio generador de la totalidad de sus actividades. El protagonista de tal actividad –hombre nuevo por antonomasia– no puede ser un artista unidimensional sino polifacético, que hasta en su vida diaria se niegue a cumplir con las normas vigentes. Allí donde ya se ha estudiado este nuevo concepto del arte, *guía de la humanidad...*” Al comenzar el ensayo que sigue, añade que la clave del vanguardismo es la idea de cambio total en la literatura, las artes, *el hombre*, la sociedad, el mundo, convicción cuyas fuentes describe (subrayados nuestros).

embargo, no se preveía ningún cambio radical en la misma naturaleza humana considerada también biológicamente.

Así pues, ¿cómo se podría definir el hombre nuevo? ¿Qué notas podrían caracterizarlo como categoría autónoma? En primer lugar hay que prevenir algunas posibles confusiones. Evidentemente, el hombre nuevo irrevocablemente perfecto, no se refiere a un tipo histórico, ni a un arquetipo, ni a un modelo, o a una figura ejemplar ni a un simple *desideratum* como el interés por la figura del genio en el siglo XIX, o el hombre de los movimientos regeneracionistas. Se trata de otra cosa, de algo enteramente nuevo.

Ciertamente, el mito del hombre nuevo es inconfundible con los tipos históricos de hombre. Los diversos tipos de hombre que clasifican los etnólogos y los historiadores no son hombres nuevos en el sentido sugerido desde la revolución francesa. No lo son por ejemplo los tipos históricos de que hablaba Alfred Weber, hermano de Max: un primer hombre (el de Neandertal), un segundo hombre (el de las culturas primitivas), un tercer hombre (todavía el actual, en su época), y un cuarto hombre, lógicamente presumible en la era tecnológica (113). También Karl Jaspers habló de un nuevo tipo de hombre surgido a consecuencia de lo que denomina el tiempo-eje de la historia universal... Tampoco es un arquetipo como el héroe, el santo, el monje, el guerrero, o el trabajador de Ernst Jünger. Ni un modelo como César o Alejandro, el Cid, don Quijote, don Juan, una vedette: se ha recordado muchas veces que la historia de Plutarco se educaron muchas generaciones de europeos. (114). Ni, por supuesto, los modelos analíticos del *homo oeco-*

(113) *Der dritte oder der vierte Mensch. Von Sinn des geschichtlichen Daseins.* Munich, R. Piper, 1963. De este mismo autor es la famosa *Historia de la cultura* cuyo protagonista es el tercer hombre. Obviamente, el cuarto hombre, cuya naturaleza se desconoce, no está pensado como un “hombre nuevo” sino como el tipo histórico de las nuevas condiciones.

(114) R. Tena echa de menos la existencia actual de arquetipos y modelo en *Ocho minutos de Arco. Ensayo sobre la importancia política de los arquetipos morales.* Madrid, Antonio Machado Libros, 2005. Un excelente repertorio de arquetipos literarios, muy útil para comparar la vieja tradición con su destrucción por las nuevas modas pedagógicas que han contaminado todo, aunque su origen no sea sólo pedagógico, la vieja obra de 1942 de E. Auerbach, *Mímesis: la representación de la realidad en la literatura occidental.* México, Fondo de Cultura, 1975.

micus el *homo politicus*, el *homo moralis*, etc. o el propuesto como ideal por el Renacimiento, por lo menos en su primera fase si tiene razón Weil. Tampoco es un ejemplo de vida a imitar como Jesús, Buda o Mahoma, según las grades religiones. Y tampoco es un hombre nuevo la figura del hombre esencialmente viril, que empezó a difundirse a finales del siglo XIX y comienzos del XX, como respuesta a los rumores sobre la decadencia de Europa atribuida a la decadencia del tipo humano. En ninguno de estos casos se piensa consciente o inconscientemente en un hombre nuevo en el sentido pregonante de la expresión, siempre dejando aparte el círculo de la religión.

De acuerdo con los rasgos que se desprenden de la escasa literatura sobre el tema, probablemente, el hombre nuevo tendría que reunir las siguientes características: 1.- Actitud pesimista sobre la naturaleza humana tal como es y optimismo en la esperanza de un hombre nuevo distinto. 2.- Ser un hombre perfecto, autosuficiente. 3.- Ser el hombre del futuro terrenal, resultado de la emancipación y el progreso. 4.- Ser el producto de la transformación de las estructuras y la cultura. 5.- Ser una mutación antropológica que alcanza a la conciencia. 6.- Ser un hombre sin compromisos con el pasado, el presente y el futuro: un hombre imaginario del que se espera que sea sólo el hombre autosuficiente del futuro. 7.- Ser, por tanto, antitradicional y ahistórico. 8.- Ser, no obstante, un hombre politizado o socializado, completamente integrado en la sociedad. 9.- Ser un hombre igualitario: el tipo psicológico de hombre común de todos los hombres. 10.- Ser el hombre de la Humanidad como un todo. 11.- Ser, por tanto, un hombre colectivo, integrado en una Ciudad del Hombre formada por la masa de hombres reconciliados entre sí al ser iguales. 12.- Ser un hombre solidario que haya superado el egoísmo, desapareciendo esa mácula de la naturaleza humana. 13.- Ser un hombre unidimensional en el sentido de exclusivamente laico. 14.- Ser un hombre cuya moral es radicalmente utilitaria y hedonista. 15.- Ser un hombre puramente exterior, en el que el cuerpo es lo principal. 16.- Ser un resultado de los avances científicos y técnicos. 17.- Ser el *homo religiosus* de una religión secular. 18.- Ser, en suma, un hombre en que haya desaparecido la naturaleza humana tal como es hasta hoy.

Al menos en cierto sentido, el hombre nuevo sería el hombre del estadio nihilista de la humanidad, sin ninguna atadura pero perfectamente encajado en su medio.

XII.- Conclusión.

Que se sepa, a pesar de los esfuerzos de los siglos XIX y XX para crear el hombre nuevo, aparte del último hombre de Nietzsche, hasta ahora sólo hay el hombre masa de Ortega, el hombre sin atributos de Musil, el hombre sin contenido de Agamben, el hombre borrego u hombre oveja, el hombre animalizado de Skinner o tipos parecidos. Formas de hombre, que sin más horizonte que el fracaso de su individualidad personal, conscientes de la inutilidad de mirar al pasado o al futuro, viven exclusivamente en el presente que se les da, pues ni tienen futuro ni lo esperan. Malraux hablaba de “la muerte del hombre”.

No obstante, la alianza de la política con la biología genética utilizando los pretextos que le dan el igualitarismo, las biodeologías de la salud, la ecologista y otras, podría llevar de la mano del estatismo, no a un tipo humano nuevo propio de la era tecnológica, tal vez el cuarto hombre de Alfred Weber, sino a experimentos cuyo porvenir es imprevisible.

De momento, parece pertinente recordar las melancólicas palabras de Ernst Jünger: el hombre sigue perdiendo sentido “como ser único”, haciéndose cada vez “más claro su destino como destino de las especies”.