

EN TORNO AL MITO DEL HOMBRE NUEVO

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Dalmacio Negro Pavón*

Hygiene Museum de Dresde organizó en 1999 una exposición sobre el hombre nuevo. El Catálogo se tituló “*Der Neue Mensch*”-eine Obsession des 20. Jahrhunderts (el hombre nuevo, una obsesión del siglo XX). Y en 2003 la *Fondation du 2-Mars* organizó una discusión en Deauville sobre el tema “Ha llegado lo post-humano”¹. La obsesión sigue siendo intensa. El verdadero “mito del siglo XX” es el del hombre nuevo que opera en el inconsciente colectivo y cada vez con más frecuencia públicamente. Este mito es la clave de la religión secular y las religiones de la política derivadas de ella.

EL TÓPICO DEL HOMBRE NUEVO

El hombre nuevo es un tópico en la historia de las religiones, que distinguiendo entre la vida en este mundo y la vida después de la muerte, tienen por objeto la salvación eterna. Con independencia de sus distintas formulaciones, el hombre nuevo es en ellas una figura completamente legítima. Por otra parte, esta figura se relaciona con el hecho de que las religiones son el principal elemento civilizador, haciendo de lo religioso el origen de toda cultura. “La humanidad es hija de lo religioso”, sostiene René Girard², enfrentándose al desdén habitual de la mentalidad científica hacia la religión.

* Sesión del día 30 de octubre de 2007.

¹ Un resumen en *L'Attention*, 15 de agosto de 2004.

² *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con P. Antonello y J.C. de Castro Rocha*, Trotta, Madrid 2006, 2 p. 68. El libro, que es una síntesis de las ideas de Girard, gira en torno a ese origen religioso de la cultura.

Así pues, es natural que el tema del hombre nuevo se reitere en la religión secular, que aspira a ser el origen de la cultura y la civilización propiamente modernas. La diferencia es que aquí es un mito relativo a la salvación en este mundo. La religión secular venía gestándose desde muy atrás, especialmente desde la Ilustración, pero eclosionó en la revolución francesa, que, abandonado públicamente el interés por el más allá, consagró el hombre nuevo como un mito político: el del hombre perfecto integrado en la Ciudad perfecta, la Ciudad de Amor Fraternal universal. Tras el mito del hombre nuevo se encuentra, pues, la verdad de la religión secular, que, poco a poco, ha hecho del Estado un Estado-iglesia.

Díez del Corral³ observó hace tiempo el cambio del sentido del mito en la época moderna, sugiriendo la aparición de una nueva mitología. Los mitos clásicos miraban al pasado, ahora el mito mira hacia el futuro, invirtiendo su función. Desde la revolución francesa aparecieron nuevos mitos o se reformularon los antiguos en sentido futurista, como elementos de la nueva religión secular; entre ellos el del hombre nuevo

Esa religión se había venido configurando desde el siglo XIII paralelamente al cristianismo y en su seno a medida que crecía el poder en manos de los laicos. Emergió en el vacío que dejó la filosofía kantiana, en el que culminaron tendencias a las que dio rienda suelta la Gran Revolución, una mutación histórica. Su ateología política hizo del hombre nuevo un mito profundamente revolucionario en el mundo histórico-político en el que irrumpía vigorosamente la democracia. Ese mito, unido al invento humanista del espíritu humano, impulsa la política contemporánea creando un problema de civilización, en la que es esencial la imagen que se tenga del hombre. Lo peculiar de la fase histórica postrevolucionaria consiste en que se desmanteló el viejo tipo humano según la condición humana y la religión secular lo substituyó míticamente por otro nuevo según la naturaleza humana considerada maleable⁴.

Efectivamente, desde la Gran Revolución, el hombre nuevo, un romántico ente abstracto, se convirtió en una fórmula vacía apta para acoger toda clase de sueños y anhelos. Prevalió primero en la imagen del ciudadano ideal, el ciudadano de la Ciudad del Hombre, cuya conciencia ha sido transformada. Las ideologías añadieron recetas para lograrlo mediante la transformación de las estructuras. Con la teoría de la evolución, esta figura mítica se hizo más tangible y real como posibilidad biológica y giro antropológico radical. En el siglo XX, previa destrucción o de-construcción de la idea ancestral de naturaleza humana, se presentó como un objetivo cientificista realizable por las religiones de la política mediante la transfor-

³ *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*, Gredos, Madrid 1957.

⁴ Vid. D. Negro, "La politización de la naturaleza humana", *Anuario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 58, 2007.

mación de las estructuras y el cambio simultáneo de la conciencia. En el siglo XXI, el concepto subyace a importantes tendencias de la antropología, la psicología, la sociología y la ética, deviniendo una categoría de la política con profundas repercusiones jurídicas. El Derecho es a las sociedades como la matemática a las ciencias. Si se confía en la aplicación de la ley para mutar la conciencia, el derecho que se guía por esa categoría política se convierte en un instrumento destructor de las sociedades. Éstas necesitan entonces la coacción para mantenerse suficientemente integradas.

El mito, inherente a la tendencia cinética, que, como dice Sloterdijk, caracteriza al pensamiento moderno, se asienta en el otro mito moderno del progreso. Progreso, hombre nuevo y Ciudad o Estado perfecto de la Humanidad discurren por todo el pensamiento contemporáneo, vinculados entre sí, como dogmas fundamentales de la religión secular, que promueve la que llamaba Michael Oakeshott política de la fe⁵. Esos mitos son la clave del *Zeitgeist*. El del hombre nuevo en particular, apoyado en la imagen de neutralidad que emana del Estado, ha llegado a ser el principal mito subyacente que impulsa el nuevo progresismo que tiene su origen en la revolución de mayo de 1968 y la revolución legal mundial en curso, detectada por Carl Schmitt. A partir de ahí, el mito del hombre nuevo habría llegado a convertirse en el problema del transhumanismo, que Fukuyama juzga la ideología más peligrosa del presente⁶.

En sucesivos apartados se esbozan los principales antecedentes, esfuerzos y tendencias relacionados con la utopía del hombre nuevo, para terminar aventurando finalmente unos rasgos posibles de esta figura, bastante vaga e indefinida a pesar de ser la idea rectora de la historia de los siglos XIX y XX y, por ahora, del XXI.

I. EL HOMBRE NUEVO EN LAS RELIGIONES

Toda concepción religiosa y toda concepción política tienen una idea de la naturaleza humana, si bien la política en sentido estricto toma de aquella su idea del hombre interpretándola como la condición humana. Asimismo la ciencia toma de la religión su idea del hombre. De la religión pueden derivar religiones políticas. En lo que concierne al hombre nuevo, es un tópico fundamental en todas las religiones, pero la aparición de la moderna religión secular, que cuestiona la naturaleza humana, le ha dado un nuevo sentido. Con la particularidad de que si la políti-

⁵ *La política de la fe y la política del escepticismo*, Fondo de Cultura, México 1998.

⁶ Sobre el transhumanismo, A. Robitaille, *Le nouvel homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité*, Boréal, Québec 2007.

ca postula una idea del hombre de acuerdo con esta religión, opera como una ideología. Y del mismo modo, si la ciencia toma su idea del hombre de la religión secular degenera fácilmente en cientificismo.

La aparición de esta religión secular tiene una extraordinaria importancia, puesto que las religiones son lo que dan su sentido a la cultura, que es lo que defiende al hombre de la naturaleza. Las religiones son “la clave de la historia”, decía lord Acton; para Mircea Eliade debieran ser “la disciplina total”; René Girard muestra que la religión es el origen de la cultura y, aunque está en las antípodas de Comte, piensa que “si existiese una ciencia del hombre sería religiosa”, pues, en sí misma, “la religión es una ciencia del hombre”. La cultura cambiaría radicalmente si se apoya en la religión secular y, con ella, la civilización.

Las religiones tradicionales son la primera y la principal fuerza civilizadora. No pretenden modificar la naturaleza humana, aún considerándola contingente y finita. Dando por hecho que su origen es divino, bien por creación o bien como producto de la Naturaleza divinizada, presuponen que es siempre la misma, una constante, y, aceptándola como es, se limitan a hablar de la condición humana postulando la salvación del hombre en su nueva vida en el más allá. Las religiones, por su concepción de la condición humana, oscilante entre el bien y el mal, persiguen, pues, la búsqueda de un hombre nuevo, bien como salvación, bien como renacimiento: “sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto”, decía Jesús. Las “iniciaciones” y “regeneraciones” tienen ese sentido. En las religiones, el hombre nuevo no es un mito, sino una promesa o un anhelo de regeneración, renacimiento, o salvación en la otra vida. Esto es lo que les importa. Por eso, son el obstáculo más serio al hombre nuevo de la religión secular, que se fundamenta en la creencia en la inexistencia de otra vida en ultratumba.

Para la religión secular, una religión moderna, que no es empero una herejía del cristianismo —lo que se llama secularización— la condición humana es una enfermedad que es preciso —y posible— curar en su raíz: la naturaleza humana. De ahí la politización de este concepto con fines terapéuticos y la sustitución de la religión por la política. Trotsky expresaba muy bien su espíritu, al resumir el de la época nacida de la revolución francesa: “El elemento fundamental de la cultura de la vieja sociedad era la religión... Nosotros rechazamos totalmente la religión y todos sus sustitutos”⁷. Paradójicamente, uno de los sustitutos, el más potente en la época contemporánea, es la religión secular, cuyo objetivo central es el hombre nuevo. Ahora bien, si tiene que buscar un hombre nuevo, igual que todas las religiones, este será de una naturaleza muy diferente.

⁷ “Cultura y Socialismo”, en *Literatura y revolución*, Akal, Madrid, 1979, p. 302.

En suma, la historia particular del hombre nuevo como idea fuerza en el sentido de Fouillé, “se integra”, escribe A. Rezler, quien no habla de religión o religiones seculares, “en la historia de las religiones”. Sin embargo, lo hace “bajo la forma de sus variantes ideológicas, en la de los movimientos e ideologías políticas”. “Alude, señala Rezler, al advenimiento de un nuevo tipo de hombre en un momento demasiado alejado del futuro”⁸. Esta es una diferencia sustancial con las religiones propiamente dichas. Pues no se refiere a la vida del más allá, en la eternidad, sino a la vida en el más acá, pero en el tiempo futuro.

Tomando la palabra moderno en sentido amplio, cabe decir con Küenzlen, que los modernos tenían su propia religión secular —en la que el hombre nuevo era «una meta central que entrelazaba— las distintas corrientes y movimientos» de esa historia⁹. El objetivo de la religión secular es la salvación en este mundo, por lo que se preocupa de la seguridad colectiva. Esa es la razón de que ocupen en ellas un lugar principal el Estado, la Sociedad o la Nación; en definitiva, la política, que sacraliza con sus promesas escatológicas sobre el futuro, en la medida en que son capaces de suscitar una fe. O sea que, si en las religiones tradicionales la fe antecede a la esperanza, en la religión secular la ilusión suscita la fe. De ahí la necesidad de mitos políticos. Uno de ellos el del hombre nuevo.

Existe al menos otra diferencia fundamental entre las religiones clásicas y la religión secular. Esta religión, al cuestionar la existencia de una naturaleza humana permanente, postula, con diversa radicalidad según los casos, una alteración que puede afectar desde a la conciencia, mediante una *metanoia* o cambio de la mente, a la biología.

La religión secular, por lo menos el sentido que nos interesa aquí, sólo ha aparecido seguramente en Occidente. Sólo se puede explicar como herejía del cristianismo en el sentido de que el racionalismo, unido al humanismo, se impuso en el mundo de las ideas cristianas poniendo la fe en el conocimiento y la esperanza en las cosas del aquende. Y así volvió a imperar el *logos* natural, el *logos* griego —el heracliteano prefiere concretar René Girard—, al margen de la fe cristiana.

El cristianismo —Santo Tomás, Raimundo Lulio..., recientemente el papa Ratzinger— enfatiza la importancia de la razón, aunque en permanente relación dialéctica con la fe. Ahora bien, la religión secular no es una religión pagana. No pretende una vuelta al paganismo como Juliano el Apóstata, aunque tome motivos paga-

⁸ *Mitos políticos modernos*, Fonde de Cultura, México, 1984, IV, I, p. 211.

⁹ *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, Frankfurt a. M., 1997. Al comienzo, E. Gentile aborda detenidamente en *Fascismo. Historia e interpretación*, Alianza, Madrid 2002, el mito del hombre nuevo en el fascismo italiano. Quizá carga las tintas contra el fascismo, pero muestra su carácter precursor en ese punto del nacionalsocialismo y otras ideologías posteriores. Considera con razón el “mito de los hombres nuevos”, difundido ya antes de la Gran Guerra, uno de los síntomas de la crisis de la civilización.

nos o diga que se apoya en el paganismo. Los paganismos son religiones. Su objeto es también lo sobrenatural, si bien lo sobrenatural son aquí elementos de la Naturaleza para los que no encuentran otra explicación que la de tratarse de fuerzas divinas, y, por supuesto, sin dudar de la existencia de una naturaleza humana, su hombre nuevo es el hombre regenerado con la mira puesta en la otra vida, aunque quien se salve en ellas no es siempre el hombre individual sino el grupo, la colectividad.

La religión secular es el resultado de la decadencia de la fe en lo sobrenatural entendido con la óptica cristiana. Ahora bien, como la fe se centra en la certeza de que el bien es uno, esta religión, dando por supuesta la autosuficiencia del ser humano, concentra su fe en el conocimiento y en cosas no naturales como el Estado o el hombre mismo en tanto un hombre del futuro. No es extraño encontrar un primer atisbo del mito del hombre nuevo de la religión secular en el pelagianismo, herejía cristiana contagiada del eterno gnosticismo. Cabría pensar que el hombre nuevo de la religión secular es un producto lógico del gnosticismo.

II. EL HOMBRE NUEVO DE LA RELIGIÓN SECULAR Y SUS DERIVACIONES

Definir la religión secular como una entidad propia es una tarea por hacer. No parece existir estudios dedicados al tema, aunque hay infinidad de ideas y datos al respecto. Es normal referirse a ella como “la secularización”, palabra ambigua como concepto que mistifica muchas cosas. La expresión religión secular se utilizó en los años treinta; la puso en circulación en 1944 Raymond Aron pensando en la “secularización” y, por otra parte, sólo prestó atención a sus derivados ideológicos, singularmente el socialismo. Otros hablan de religión política o de la política¹⁰.

Sin embargo, esa religión que impregna todo hace dos siglos, con sus ídolos, sus dogmas, sus sacramentos, su liturgia, su moral, etc. trasciende a la política. Lo que hacen las religiones políticas, religiones de la política o ideologías es apoyarse en ella. La Religión de la Humanidad de Augusto Comte, que entrevió el problema de fondo, podría servir de punto de partida para el estudio sistemático de esa religión sin olvidar a Feuerbach. Esta se distingue del mesianismo político, de las religiones políticas o de la política y de las ideologías igual que se distingue el cristianismo de fenómenos semejantes que puedan derivar de él.

Lo cierto es que el mito del hombre nuevo convertido en una fuerza histórica-política apareció en el seno de la religión secular, que prosperó paralelamente

¹⁰ Vid. E. Gentile, *Le religioni della politica*, Laterza, Roma, 2001, I, pp. 4 y ss.

te el cristianismo e incluso dentro de él, al aliarse la tendencia imanentista del humanismo y el racionalismo con la idea del progreso, cuyo componente utópico denota también un origen cristiano. Detrás de la religión secular está la fe y la esperanza escatológicas judeocristianas en el Reino de Dios, una vez transformado este último en el ideal de la Ciudad del Hombre, para algunos utopistas la Nueva Jerusalén. Es una religión innovadora que aspira a la salvación en este mundo.

Una de las características de la religión secular es, desde luego, su escatología imanentista, inevitablemente utópica: una escatología degradada, por lo que puede decir Kolakowski que “la utopía es un residuo degradado del legado religioso en masas no religiosas”. La religión secular aboca así inevitablemente a descansar en el nihilismo, consistiendo precisamente su objetivo en superarlo mediante su específica religiosidad centrada en el hombre. No obstante, conviene distinguir dos casos: aquel en que la religión secular se circunscribe a lo temporal en general, idolizando al Estado, fuente de poder y de bienes, como nueva iglesia; y aquel en que se circunscribe al hombre idolizando su poder. Lo corriente es que se mezclen ambas tendencias y que la religión secular derive enseguida en una nueva política de la fe que se propone cambiar al hombre para lograr el Estado o la Ciudad Perfecta mediante la acción fruto de la imaginación.

El objeto de la política de la fe derivada de la religión secular no es alcanzar la libertad, cambiar la manera de vivir o buscar el bien común. Su finalidad consiste en crear una nueva realidad, aunque resulte virtual, transformando la existente. William T. Cavanaugh lo dice muy bien: “identificar religión y política como actos de la imaginación es reconocer su contingencia histórica y, por tanto, dar lugar a la esperanza de que las cosas no tienen que ser necesariamente como son. Es también poner la imaginación política y la teológica en pie de igualdad, y dar así una oportunidad a la imaginación teológica para representarse espacios y tiempos alternativos”¹¹.

El hombre nuevo como mito adquirió autonomía y sentido preciso en el contexto de la religión secular, puesto que el meollo de esa religión radica en la supresión del dualismo natural o espontáneo vida eterna-vida temporal en el que descansa la dialéctica entre religión y política: centrándose en la vida en este mundo, su “teología” —en realidad ateología, término inventado por Georges Bataille y utilizado ahora por Michel Onfray— es una teología política secular que corresponde al auge moderno de la política y lo Político —singularmente en la forma de Estado— en detrimento de lo religioso y la Iglesia. Esta ateología, hizo del hombre nuevo una categoría política que da lugar a diversas religiones de la política, según la opinión acerca del modo de lograrlo, que se manifiestan como ideologías.

¹¹ *Imaginación teo-política*, Nuevo Inicio, Granada, 2007, intr., pp. 16-17.

El importante libro citado de Emilio Gentile *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, no distingue suficientemente entre religión secular y religión de la política, seguramente por dar crédito a la tesis de la “secularización”, que embrolla todo. La clave no es la “secularización” sino el aumento de la creencia en el poder humano unida a la decadencia de la creencia, esencial en la religión en sentido estricto, en la existencia de una vida en el más allá o en la eternidad; hecho que finalmente niega la religión secular, lo que, en sí mismo, no tiene nada de específicamente político. Sin embargo es el presupuesto de las religiones de la política, que libres de la preocupación por la vida en el aquí y ahora concentran todo el interés en este mundo.

Lo sustantivo de la religión secular es, pues, su religiosidad peculiar. La religiosidad inspirada por la creencia en la posibilidad de una vida distinta en el futuro, en este mundo, no en la eternidad, la dan por supuesta las religiones de la política dependientes de la religión secular, igual que las actitudes políticas respecto a la religión clásica. Esto explicaría la diferencia cualitativa observada por Waldemar Gurian entre las religiones de la política derivadas del cristianismo y las derivadas de la nueva religión secular que se expandió en el siglo XIX, aunque a unas y a otras les convienen los rasgos que atribuye Gentile a las religiones de la política en comparación con las religiones tradicionales o clásicas: ser miméticas de ellas, sincréticas y efímeras¹².

La inexorable dialéctica entre la religión y la política, concierne también a la religión secular. Esta última, aunque no pretenda ser directamente política tiene sin embargo consecuencias políticas, igual que las demás religiones, por lo que puede dar lugar a diversas religiones de la política.

Lo que hace la religión secular es sacralizar el mundo, que el cristianismo desacraliza. De ahí la sacralización de la política que atribuye Gentile a las religiones de la política contemporáneas. Debido a esa indistinción entre religión secular, la religión mundanal propiamente dicha, y religiones de la política, otro aspecto discutible de Gentile es que, llevado por la contraposición entre democracia y totalitarismo, pierde de vista que también la democracia puede devenir, y de hecho lo es desde hace tiempo en gran medida, una religión de la política.

En suma, perdida la seguridad de la vida eterna típica del cristiano, la religión secular suscita el modo de pensamiento ideológico al que se aferra el hombre moderno buscando la seguridad en este mundo¹³.

¹² *Le religioni...*, VI, p. 210.

III. LA POLÍTICA Y LA IMAGINACIÓN MODERNA

El tópico del hombre nuevo evidencia el carácter imaginativo de la política moderna, que no mira al presente, que es lo propio de la política, sino al futuro. Pueden ocurrir dos cosas: una, puesto que de lo eterno ya se ocupa la religión, que la política se preocupe del futuro; otra, que la política derive en religiones seculares de la política, mirando también al futuro. En el primer caso, se da la disociación entre la religión y la política tan frecuente por ejemplo en los políticos y en partidos como los demócrata-cristianos, que practican una doble moral. En el segundo caso, es lógica la opción a favor de la moralidad que pueda desprenderse de la religión secular, en oposición con la moral tradicional.

La religión secular difiere de las religiones arcaicas. En tanto teología política dependiente dialécticamente del cristianismo puesto que lo rechaza, se puede decir, siguiendo a Girard, que, al constituir su objetivo la supresión de la violencia, trata violentamente al presente, a fin de conseguir eliminarla en el futuro. Aplicando la teoría de Girard, el chivo expiatorio es para la religión secular, el hombre natural, la naturaleza humana, tal como es hasta el presente. Difere de las religiones tradicionales en que intenta superar la necesidad del sacrificio sangriento sacrificando al hombre para acabar con todos los sacrificios victimarios. La secuencia religiones arcaicas, cristianismo y religiones seculares tendría así una particularidad: las religiones arcaicas necesitan sacrificar víctimas; en el cristianismo, el sacrificio consiste en renunciar al egoísmo o sacrificarlo; las religiones seculares, una vez sacrificado el hombre actual, renuncian a toda forma de sacrificio considerando que se habrán superado los deseos miméticos, el egoísmo¹⁴. Su elemento utópico y la mitificación del hombre nuevo radican aquí. Las religiones seculares resucitan el mito frente al cristianismo, que acaba con los mitos. Frente a los mitos antiguos, el hombre nuevo es un mito de nueva especie, irreal, imaginario. Pero, como tal mito, “es la acusación de una víctima considerada culpable”¹⁵, la naturaleza humana.

En definitiva, una parte fundamental del racionalismo moderno piensa, no siempre conscientemente, y desde luego influida seguramente por el gnosticismo de acuerdo con Voegelin, que el hombre, en tanto ser racional, puede transformar su propia naturaleza, lo que equivale a autodivinizarse¹⁶. Con palabras del teólogo evangélico Gottfried Küenzlen, en su libro *Der Neue Mensch*, “el hombre nuevo

¹³ “La moral moderna se basa en la propensión a desconfiar radicalmente del hombre en general y de sus valores morales en particular”, M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid, 1993, V. 1, p. 141.

¹⁴ Cfr. de Girard, por ejemplo, en *Los orígenes de la cultura*, espec. III, pp.01 y ss. Como dice en otro lugar, el hombre no se ha domesticado, es el sacrificio el que lo ha hecho (IV, p. 138).

¹⁵ Girard, *Los orígenes...*, V, p. 150.

¹⁶ Girard afirma, conforme a su teoría de la rivalidad mimética, que la gnosis “es siempre un esfuerzo por escapar a la cruz, es decir, por mantener el desconocimiento, por parte del ser humano, de su propia violencia, protegiendo así su orgullo del impacto de la Revelación”, *Los orígenes...*, (V, p. 103). El Estado deriva así en Estado-iglesia.

es un capítulo de la historia de las religiones seculares”, que desconectan la naturaleza humana de la divinidad o, simplemente, niegan la idea de Dios. Estas religiones sustituyen “la imaginación del cuerpo de Cristo por una teología herética de la salvación por medio del Estado”¹⁷. Y por cierto, si se distinguen las religiones seculares de las que habla Küenzlen de las religiones políticas o de la política, es sin duda más clarificador hablar de religión secular en singular. Sólo existiría una religión secular que compite con el cristianismo.

Por supuesto, esto no significa que el mito del hombre nuevo de la religión secular sea una idea cristiana, a pesar de que su primera expresión formal se encuentra en el famoso texto de San Pablo: “Despojaos del hombre viejo con todas sus obras y vestíos del nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento según la imagen de su Creador” (*Carta a los colosenses* 3, 9-10). Pablo se refiere a la conversión del hombre individual, o, con San Agustín, a la conversión del hombre interior que se impone al exterior¹⁸. Detrás del mito se encuentra el anhelo de la inmortalidad.

La religión bíblica se dirige a los hombres concretos, pecadores, que viven en presente, no en futuro, siendo en ella esencial la idea de renovación de cada hombre. A la verdad, una renovación continua, “sin cesar”, del hombre pecador, el hombre nuevo de Pablo y Agustín, con Dios perdonando una y otra vez los pecados. Esta renovación no implica ninguna alteración sustancial de la naturaleza humana como tal. Sin entrar en la cuestión del Pueblo de Dios, muy bien expuesta por Gerhard Lohfink en su teología del pueblo de Dios¹⁹, y su relación escatológica con el Reino de Dios, el cristianismo como religión de salvación se dirige formalmente a todos los hombres, pero la salvación en el allende es asunto de cada hombre concreto: es personal. La conversión hace partícipe al hombre del Reino de Dios prometido por Jesús, una suerte de mundo espiritual en medio del mundo natural. Y por cierto Hobbes insistió como precaviendo contra la utopía, que “no es de este mundo”. Por otra parte, aunque con Cristo se renueva la creación entera —el hombre concreto con el bautismo—, esto no significa tampoco una transformación antropológica, sino su redención²⁰.

¹⁷ W.T. cavanaugh, *Imaginación teo-política*, intr., p. 20.

¹⁸ Sobre la *conversión* explica Girard en *Los orígenes...* que la conversión implicaría la aceptación de la naturaleza mimética del deseo para no recaer en la oposición entre lo auténtico y lo inauténtico, entre la independencia moral y la dependencia de la masa del individualismo ilusorio (VI, p. 70). Esto es, convertirse significa “ser plenamente consciente de que siempre se experimenta el deseo mimético y de que las elecciones propias no son tan libres como creemos” (intr. p. 18), consistiendo la libertad en la posibilidad de resistirse a los deseos miméticos (III, p. 107).

¹⁹ *¿Necesita Dios la Iglesia? Teología del pueblo de Dios*, San Pablo, Madrid 1999. También J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 2005. En la perspectiva evangélica, K. Grünwaldt, *Gott und sein Volk. Die Theologie der Bibel*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

²⁰ Vid. el resumen de Gottfried Küenzlen de las ideas cristianas centradas en Cristo como hombre nuevo y en la resurrección como renacimiento. *Der Neue Mensch*, I, III, 2. Este libro, al ser una tesis doctoral deja sin aclarar muchas cosas, históricamente es incompleto y concentra la exposición casi exclusivamente en Alemania. Dentro de sus limitaciones, es, no obstante, un estudio sistemático y sólido sobre el tema, tal vez, por ahora, la mejor introducción al mismo.

El problema histórico-político no es, pues el hombre nuevo de la religión, sino su mitificación como un deseo de perfección absoluta alcanzada por las fuerzas del hombre. El elemento decisivo que separa a la religión secular del cristianismo consiste, pues, en que su concepción del hombre nuevo excluye el pecado original. Su hombre nuevo es un hombre sin pecado y sin sentimiento de culpa. Es un hombre que niega o rechaza la trascendencia, se aferra a la inmanencia e inconscientemente aspira a ser inmortal. No hay más vida que la de este mundo.

IV. ANTECEDENTES RELIGIOSOS

En la historia del propio cristianismo hay antecedentes que facilitaron la traslación formal del concepto. El más directo del hombre nuevo como un mito se encuentra seguramente en el pelagianismo. Es sabido que, en esencia, el pelagianismo, sobrevalora las fuerzas morales naturales en el proceso salvífico. Sosteniendo que el pecado original fue un asunto meramente personal de Adán y Eva, la naturaleza humana no quedó dañada, por lo que, tal cual es, puede evitar el pecado y hacer méritos para el cielo por su propio conocimiento y, especialmente, por su propia voluntad, sin necesidad de la gracia.

Ferdinand Seibt encuentra la primera formulación concreta del hombre nuevo en el poema *Anticlaudianus*, una especie de enciclopedia del saber, del monje del círculo de Chartres Alano de Lille (circa 1125-1203), conocido como *Doctor Universalis*, muy influido por la Antigüedad, en especial por la corriente neoplatónica. Este teólogo cisterciense es famoso por su distinción entre el dominio de la razón y el de la fe, y por haber intentado organizar la teología según el modelo de las matemáticas. En el *Anticlaudianus*, una obra polémica, imagina que la naturaleza desea formar un hombre perfecto, convocando para conseguirlo a todas las ciencias y a todas las virtudes. Este *hombre nuevo*, que rechaza el vicio y la pobreza, proporcionaría, según el historiador alemán, el modelo que iba a tener luego tanta importancia en las utopías modernas, que no ponen la esperanza en la eternidad sino en el futuro²¹.

Por otra parte, la imagen del hombre nuevo se relaciona automáticamente con la de una sociedad nueva, un mundo nuevo. En el mismo Nuevo Testamento se alude literalmente a un nuevo cielo y una nueva tierra. Pero, sobre todo, como

²¹ Vid de F. Seibt sobre Alano de Lille, *La fundación de Europa. Informe provisional sobre los últimos mil años* (Paidós, Madrid 2004, 3ª parte, pp. 379 y ss.) y *Utopica. Zukunftsvisionen aus der Vergangenheit*. Orbis, Munich 2001, 1, VI, pp. 23-24.

dice Seibt, la conciencia de las elites monacales y junto a las enseñanzas simbólicas de la Biblia, dio lugar a la idea de una gran tendencia de todas las cosas a una nueva era que llenase los anhelos cristianos.

A este respecto, es capital el franciscano Joaquín de Fiore (1145-1202), contemporáneo de Alain de Lille. Aunque Joaquín se situaba en un plano puramente espiritual, místico, suscitó la idea de largas consecuencias de un mundo material renovado por la acción del Espíritu. Especulando bajo la inspiración del modelo de los conventos, sugirió una nueva forma de vida en que todas las personas serían iguales, diferenciándose sólo por su piedad. La visión del advenimiento de la nueva sociedad de Joaquín está bastante explícita en su conocida teología de la historia, una versión del piadoso fraile de la historia de la salvación. Según Joaquín, el tiempo histórico se divide en tres edades o dispensaciones. La primera, es la edad del Padre, que, comenzando con Adán y culminando con la dispensación de la Ley a Moisés, perduró hasta la Encarnación de Cristo, en la que culmina la segunda dispensación, iniciada por Isaías, bajo el signo del Evangelio. La tercera fue inaugurada como una época o dispensación de amor y alegría por San Benito bajo el signo del Espíritu prolongándose hasta el fin de los tiempos. Joaquín sugería que estaba ya en plena floración.

La teología de la historia joaquinista se difundió en seguida adquiriendo gran influencia. El punto álgido fue la aparición en París, en 1254, de la *Introducción al Evangelio eterno* de Gerardo di Borso San Donnino anunciando el comienzo definitivo de la tercera dispensación para seis años después. Como es notorio, la influencia de la teología de la historia de Joaquín de Fiore ha sido inmensa²², en particular para alimentar la metafísica del progreso, sin la que no tiene sentido la espera utópica en el hombre nuevo.

V. DE LA RELIGIÓN A LA UTOPIA O DE LA FRATERNIDAD A LA SOLIDARIDAD

Las escatologías religiosas no implican ninguna política de la utopía pero la preparan. Dentro del esquema de la historia de la salvación, cuya escatología en modo alguno es utópica, el tema del hombre nuevo únicamente suscita cuestiones religiosas y teológicas. Mas, de acuerdo con Max Weber, desbordaría los límites de la teología, cuando el aumento de bienes exteriores adquirió un poder sobre el hombre, *wie niemals zuvor in der Geschichte*, "como jamás anteriormente en la his-

²² Vid la obra clásica de H. de Lubac, *La descendencia espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 vols. Encuentro, Madrid 1989. Un excelente resumen de la teología de la historia de Joaquín de Fiore, inserta en la historia de la salvación, en K. Löwith, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid 1968, VIII.

toria". Se impuso entonces el punto de vista mundano guiado por la cantidad²³, y advino el fenómeno llamado secularización, que Hans Blumenberg prefiere llamar mundanización; sin duda con razón, pues la palabra secularización en realidad no explica nada, tal como sostiene francamente Rémi Brague. La secularización significa en el mejor de los casos la atribución de un contenido distinto a las mismas palabras, dando lugar a conceptos nuevos²⁴.

Lo cierto es que el aumento de cosas disponibles y la implantación del espíritu de novedades suscitan el anhelo de la realización del Reino de Dios en este mundo. El teológico Reino de Dios se convierte en una utopía. Esta utopía descansa ahora en una suerte de inmanentismo "escatológico" susceptible de adoptar formas muy diversas. Es muy pertinente la definición de la utopía que da Joachim Fest: "la designación de un sistema cerrado de sociedad construido mentalmente (*gedanklich*), que asegura la igualdad humana, la justicia, el bienestar y la paz, y simultáneamente una respuesta sobre el sentido del hacer y una suerte de salvación del mal en este mundo"²⁵. El presupuesto sobreentendido de la utopía del Reino de Dios en la tierra es el hombre nuevo. Y viceversa, tras la imagen del hombre nuevo, predominante hoy en día en las bioideologías, se percibe explícita o implícitamente la del Reino de Dios en la tierra.

Los métodos para realizar la utopía son dos: o bien se modifican las estructuras de manera que la conciencia y las conducta se produzcan de acuerdo con el ideal de hombre de la correspondiente religión política —el procedimiento más rápido que proponen las tendencias más milenaristas—, o bien se cambia la naturaleza humana mediante la modificación de la conciencia de modo que provoque el cambio de las estructuras. Es corriente que se mezclen ambos métodos, como en el socialismo no revolucionario. En ambos casos, las diversas formulaciones descansan en una ilusión, que es una versión mundanal de la esperanza cristiana, que da lugar a una fe secular o laica de naturaleza religiosa.

Ideologías y bioideologías son fruto de la religión secular, mundana, inspirada por esa esperanza y esa fe, que operan como religiones de la política, uniéndolo su particular fe religiosa y la acción política.

²³ "Ideario del hombre moderno" según Gómez Dávila: "comprar el mayor número de objetos; hacer el mayor número de viajes; copular el mayor número de veces". Sucesivos escolios a un texto escrito, Áltera, Barcelona 2002, p. 50.

²⁴ La palabra secularización sólo tiene un sentido preciso, jurídico, tal como se usa en la religión para describir el paso al siglo de un clérigo, beneficios o bienes afectados al culto. Fuera de eso, para darle una significación concreta, debiera entenderse, según los casos, como desmitificación, mundanización, laicización, humanitarismo, modernización, civilización, politización, etificación o moralización del cristianismo... Probablemente esta última expresión le atribuía un sentido más convincente en la mayoría de los casos.

²⁵ *Cit.* por B. Nacke, "Wodurch Gesellschaft sich entwickeln kann; Visionen als Ort der Überwindung des Dualismus von Utopie und Pragmatismus", B, p. 26. En B. Nacke (ed.), *Visionen für Gesellschaft und Christentum*, vol. I, Echter Verlag, Würzburg 2001.

La principal religión política surgida de la religión secular, es el socialismo, y dentro de él, la versión marxista. “Si el socialista es algo, decía el marxista Tierno Galván, es un hombre con utopía”²⁶. El hombre socialista, añadía, es “el hombre puro que lucha por un fin puro para la especie”²⁷. La utopía es la esperanza de la fe socialista. Es la utopía, aclaraba Tierno, lo que justifica al hombre socialista haciendo de él un revolucionario, pues, en tanto “tiene conciencia de la justificación, no tolera ni la organización ni las falsas justificaciones de la vida del hombre en el mundo”... “dialécticamente no hay nada que no pueda transformarse”²⁸. Por este acento en la utopía alguien ha dicho que el socialismo es una “neurosis”.

Las nuevas religiones de la política son antropoteístas, Están vinculadas a la democracia igualitaria cuya doctrina es una teología del hombre-dios²⁹. Descansan en la abolición del dualismo de las religiones tradicionales vida temporal-vida eterna. O esta es un invento de los poderes religiosos, o, como no se puede decir nada al respecto, la fe se vuelca en este mundo. Son religiones, pesimistas ante el hombre hasta ahora existente, si bien se muestran optimistas respecto al futuro, por su concomitancia con la idea de progreso. Su *pathos*, que podría llamarse el sentimiento dominante mientras se realiza la transición hacia el futuro, es humanitarista. Su meta consiste en el logro de una transformación del hombre equivalente a una mutación antropológica, sea mediante la educación, sea mediante las reformas estructurales adecuadas. En este sentido, de los tres lemas de la revolución francesa, libertad, igualdad, fraternidad, resultará ser el más importante el humanitarista de la fraternidad, siendo los otros dos condiciones para lograrlo.

La libertad y la igualdad son ideas tópicas desde muy antiguo en el pensamiento político y social. La idea innovadora era la fraternidad, alejada empero del ideal cristiano. El amor fraternal cristiano o amor al prójimo se dirige, con palabras de Scheler, al núcleo espiritual del hombre, a su personalidad individual, para que participe en el intemporal Reino de Dios. En modo alguno es un principio biológico, político o social.

El sentimiento humanitarista de fraternidad humana universal dio su carácter milenarista a las religiones políticas derivadas de la religión secular. Entre ellas, el nuevo cristianismo de Saint Simon y luego la Religión de la Humanidad de Comte, discípulo de Saint Simon. De hecho, el humanitarismo impulsor de tantos movimientos, ideologías y actitudes sociales a partir del Romanticismo, es en realidad una consecuencia de la idea revolucionaria de fraternidad universal. Y para conseguir esta fraternidad como una conquista —o un progreso— irrenunciable, es pre-

²⁶ Conferencia, en la Federación Socialista Madrileña el 15 de junio de 1978, p. 16.

²⁷ Conferencia, cit. al final.

²⁸ Conferencia, cit. pp. 17-19.

²⁹ Vid, N. Gómez Dávila, Textos I. Villega Editores, Santa Fe de Bogotá 2002, pp. 62 y ss.

ciso transformar el hombre actual, el hombre viejo, para hacer de él un hombre enteramente renovado, un hombre nuevo. El hombre nuevo será un hombre volcado al exterior, hacia los otros. Un tipo de hombre logrado mediante un cambio antropológico que haga de todos los hombres seres fraternales. En realidad, un hombre de conducta automáticamente solidaria. Solidaridad entendida como filantropía universal es la palabra que, por sus connotaciones colectivistas al mismo tiempo que implica la tolerancia constituye la virtud del hombre nuevo³⁰.

VI. LA FORMACIÓN DEL MITO

1.

El paganismo, aunque idealiza la inmortalidad, era incapaz de vislumbrar la idea³¹. El precedente y trasfondo de la religión secular, que contrapone una visión radicalmente laica del hombre a la religiosa, es el humanismo renacentista.

El Renacimiento no se planteó la cuestión del hombre nuevo. Pero la *humanitas* renacentista idealizó, sobre un trasfondo cristiano, la *humanitas* antigua. Por ejemplo, comenta Cassirer, Marsilio Ficino modificó “la idea de Jesucristo de tal modo, que inmediatamente se convierte en la idea de humanidad, entendida en el antiguo sentido que tenía para los estoicos.” La *humanitas* renacentista entraña autosuficiencia y autonomía anticipando las ideas dieciochescas de emancipación y Humanidad. Es sintomático que también emergiera entonces vigorosamente el antiguo mito de Prometeo; unas veces para fundirse con el cristiano de Adán y otras oponiéndosele, pero transformándose en el transcurso de la oposición. En el primer caso se llegó a ver el hombre como una criatura a la que el Creador le confirió el don de creación³².

En opinión de Simone Weil, el humanismo renacentista —una poderosa causa de la rebelión de Lutero— se convertirá poco a poco, a medida que la influencia romana supera a la griega ensalzando la virtud del patriotismo³³, en el sustrato que, disolviendo el cristianismo, alimentará al laicismo —la “secularización”—cuya separación de la religión tradicional se consumará tras la revolución

³⁰ “Los pensadores laicistas de la Tercera República, conociendo la persistencia de la cotinuidad de amor cristiana en el solidarismo francés, le atribuyeron a la idea de solidaridad el significado de la caridad cristiana secularizada”, E. Voegelin, *Die politische Religionen*, Wilhelm Frank, Munich 1996, 2ª edición.

³¹ La expresión *homo novus* era corriente en Roma. Se llamaba *homo novus* a quien, a diferencia de sus antepasados, comenzaba de cero y, siguiendo un *cursus honorum*, se abría camino con la ayuda de un protector para alcanzar cargos en el gobierno y el poder. Catón, Tiberio Graco, Mario, Cicerón o Agripa fueron hombres nuevos.

³² Para esto E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé, Buenos Aires 1951.

³³ “En un alma cristiana, la presencia de la virtud pagana del patriotismo es un disolvente”, *L'enracinement*. Gallimard, Paris 1949, 2ª ed. p. 182.

francesa. Según Scheler, ésta fue una consecuencia del resentimiento acumulado durante la modernidad³⁴.

En cierto modo, el humanismo ya había ido sustituyendo al cristianismo, aunque no formalmente, entre las clases educadas de las sociedades cortesanas, singularmente entre los hombres de letras. Obviamente, confluyeron otros factores. Pero parece evidente que el humanismo es uno de los sustratos, sino el principal, de la religión secular del siglo XIX. Sus religiones de la política aspiran al poder, y, como decía Santo Tomás, siempre que se trata del poder se está presuponiendo una idea del hombre de la que deduce su finalidad.

2.

Aparte de esos antecedentes propiamente renacentistas del *uomo* ideal, la reducción del ser humano por Descartes al hombre pensante es otra especie de prolegómeno. En su *pendant* Hobbes, según Pierre Manent, en el nada paradisiaco estado de naturaleza hobbesiano, el hombre se descubre a sí mismo como individuo: hombre que ni es ciudadano ni es cristiano sino que, simplemente, se basta a sí mismo³⁵. Pero quien crea artificialmente el ciudadano como una especie de hombre nuevo, será Rousseau, que no tenía nada de renacentista: la “transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, escribe, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que antes carecían”. A la verdad, toda la aportación de Hobbes habría consistido en introducir el artificialismo mediante a fórmula del contrato, cuyo presupuesto histórico espiritual subyacente es que, con la Reforma y el cambio en la imagen del mundo debida a los descubrimientos y a la ciencia, se habían roto las relaciones de confianza consubstanciales al *êthos* tradicional, el sistema de vigencias básicas que estructuraban las sociedades; sistema que configura lo que llamaba T. S. Eliot, “la esfera prepolítica.” Su *êthos* ya no será empero, hablando propiamente, el *êthos* basado en el orden de las virtudes —el *êthos* del pueblo—, sino lo que llamó entre otros Kant, “el estado civil considerado como simplemente jurídico”, cuyos principios a priori serían, según el filósofo, los siguientes: “1) La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*; 2) La *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*, 3) La *independencia* de cada miembro, en cuanto *ciudadano*”³⁶.

El *uomo* renacentista, el reduccionismo cartesiano, el individualismo de Hobbes, están lejos de postular una religión secular. Las mismas alusiones del Cusa-

³⁴ Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, V, 3, b) p. 177.

³⁵ *La cité de l'homme*, Fayard, París 1994, I, XIII, pp. 49-51.

³⁶ “En torno al tópico: ‘tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”, en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmoplita*, Cátedra, Madrid 2005, p. 113.

no, Francis Bacon o Leibniz al hombre como dios del hombre o pequeño Dios pertenecen al mundo de representaciones cristianas y no implican un hombre nuevo en el sentido mítico. Mas todo ello prepara el terreno igual que San Pablo, Alain de Lille, etcétera.

3.

La fe en el progreso del siglo XVIII, una apropiación mundana de la esperanza cristiana atribuyéndole un sentido mundanal colectivo, tuvo en cambio suma importancia para la formación de la religión secular y el mito-utopía del hombre nuevo. La idea empezó a pergeñarse en la Ilustración, que se interesó por la perfectibilidad del hombre. Así para Voltaire con todo su escepticismo, el objeto de la Historia es la perfección de la condición humana valiéndose de la razón. El progreso sustituyó el interés por la eternidad en el interés por el futuro, imaginado como un lugar de quietud y reposo, sin pasiones. Cuando, a finales del siglo XVIII se empezó a atribuir un cierto carácter legitimador a la ciencia en competencia con la religión, con la fe en la ciencia, como arma frente al pasado, balbuceó la idea mítica del hombre nuevo. Sobre todo de la mano de la nutrida nómina de los "ideólogos". Estos combinaron con la idea de emancipación, común en la Ilustración y difundida *urbi et orbi* por Rousseau y Kant, la teoría empirista del conocimiento de Locke, incluida su tabla rasa, dando lugar en especial al sensualismo asociacionista de Condillac, que es la mejor expresión de la tendencia.

En el ambiente dominado por los ideólogos, el abate Mably por ejemplo, habló de la maleabilidad de la naturaleza humana, sosteniendo, igual que los dos grandes materialistas el barón d'Hobach y Helvetius, muchos fisiócratas y Rousseau, que el hombre en sí no es nada más que el resultado de las leyes científicas y/o jurídicas y que no existía nada que un gobierno no pudiera hacer para formar al hombre³⁷. Por supuesto, la educación en manos del Estado era el *deus ex machina* adecuado, sin excluir otros métodos auxiliares.

La Mettrie, un ilustrado a quien Picavet incluyó entre los ideólogos, había anticipado en *El hombre máquina* una receta conforme al fantasma cartesiano de la máquina, que seguramente dio ideas sobre el hombre nuevo. Este estaba bastante emparentado, por otro lado, con el otro mito del «buen salvaje» natural de la Ilustración difundido por Rousseau, como un hombre de conciencia pura, inocente, sin idea del pecado. La Mettrie había propuesto el modelo de la máquina como el modo idóneo de entender la naturaleza humana y la de la sociedad, cuando máquina aún no significaba un puro mecanismo, sino, a la vez, mecanismo, organismo y

³⁷ J.L. Talmon, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Aguilar, México 1956, I, a), p.31.

obra de arte. El Hombre Máquina³⁸ es una suerte de hombre nuevo artificial, y luego Rousseau describió su *citoyen* como una especie de hombre nuevo.

Hay muchos datos que apuntan al auge y, por decirlo así, autonomización de la idea, destinada a ser un mito, a finales del siglo XVIII. El anarquista romántico William Godwin, tan influyente en el mundo anglosajón, creía en la perfectibilidad humana gracias a la razón. Tenía gran fe en la investigación -“¿podemos detener el progreso de la inteligencia investigadora?”. Influido por el titanismo de finales del siglo XVIII, casi pensaba que el hombre llegaría a ser inmortal a consecuencia del progreso. En su caso, la perfectibilidad estaba condicionada a que se le dejase abandonado a sí mismo, en un hipotético estado de naturaleza, sin Estado ni propiedad. En semejante estado natural no habría enfermedades, angustias, melancolía ni resentimiento: “cada ser humano buscará con inefable ardor el bien de todos. La mente estará siempre activa y anhelante y nunca será decepcionada”. En definitiva, la fraternidad: en ese estado de naturaleza prevalecería el principio de la benevolencia universal, una especie de ley de la gravedad en el reino moral.

El girondino marqués de Condorcet, tan elogiado por Comte, es ya un hito en la formación del mito del hombre nuevo. Entusiasmado con los avances de la ciencia auguró el hombre nuevo en su *Bosquejo de un cuadro histórico del progreso humano*, escrito entre 1793 y 1794, en medio de las tribulaciones de la revolución, de la que fue víctima. Singularmente en el capítulo X “Sobre los futuros progresos del espíritu humano”. Escribió al comienzo de estas previsiones para lo que llamaba la décima época: “Si el hombre puede predecir con una seguridad casi completa los fenómenos cuyas leyes conoce; si, aún cuando le sean éstas desconocidas, puede, por la experiencia del pasado, prever con una gran probabilidad los acontecimientos del porvenir, ¿por qué habría de considerarse como una empresa quimérica la de trazar con alguna verosimilitud el cuadro de los destinos futuros de la especie humana según los resultados de su historia? El único fundamento de la creencia en las ciencias naturales es esta idea de que las leyes generales, conocidas o ignoradas, que regulan los fenómenos del universo son necesarias y constantes; y ¿por qué razón habría de ser este principio menos verdadero para el desenvolvimiento de las facultades intelectuales y morales del hombre que para las restantes facultades de la naturaleza?... Nuestra esperanza sobre el porvenir de la especie humana puede reducirse a tres puntos importantes: la destrucción de la desigualdad entre las naciones, los pro-

³⁸ El librito de este título tuvo más éxito que el que publicó anónimamente sobre *L'homme plante*. La distinción radical entre mecanismo y organismo, que hasta cierto punto diferencia las ideologías y las bioideologías, no empezó a imponerse hasta finales del siglo XVIII. Kant la estableció en la *Crítica del juicio*, como antagonismo entre lo interno y lo externo y en Schelling y los románticos aparece como distinción entre el mecanismo muerto y la obra artística plena de vida. Véase el comentario de Schimdt en *El Leviathan en, la teoría del Estado de Thomas Hobbes* (varias ediciones). Espec. III y IV. Goethe se decantó por el organicismo contra Kant. Organicismo y mecanicismo en relación con la vida humana sólo tienen sentido como metáforas. Pero las ideologías y las bioideologías tienden a sustantivarlos.

gresos de la igualdad en un mismo pueblo y, en fin, el perfeccionamiento del hombre.” Condorcet creía firmemente en la perfectibilidad de la raza humana y por esa razón confiaba tanto en el progreso, que si bien “el hombre no se hará inmortal, la distancia entre el momento en que alienta por primera vez y su término natural, sin enfermedad ni accidente, será necesariamente prolongado”. Según Löwith, la prolongación de la vida humana era para Condorcet el progreso *par excellence*.

A la verdad, la educación no significa mucho si no se inspira en cierta idea de la perfección humana. Y Condorcet describe un poco más adelante cómo debería concebirse: “la instrucción bien dirigida corrige la desigualdad natural de las facultades en lugar de fortificarlas, igual que las buenas leyes remedian la desigualdad natural de los medios de subsistencia; como, en las sociedades en que las instrucciones hayan llevado a esta igualdad, la libertad, aunque sometida a una constitución regular, estará más extendida y será más completa que en la independencia de la vida salvaje. Entonces, el arte social ha cumplido su fin: el de asegurar y extender para todos el goce de los derechos comunes a que son llamados por la Naturaleza”. Prácticamente todos los tópicos en torno al hombre nuevo, incluso el de la fraternidad, implícito en todas las páginas del ensayo, están reunidos en estas líneas: el progreso, la fe en las virtudes de la ciencia, la esperanza en el futuro, la modificación cualitativa de la naturaleza humana, la emancipación, la conjetura de una nueva sociedad, la humanidad como un todo por la supresión de diferencias entre las naciones, el papel de la instrucción, la concepción de la igualdad y la libertad³⁹.

VII. LA REVOLUCIÓN FRANCESA. LAS RELIGIONES DE LA POLÍTICA

La revolución francesa, es, en esto como en todo, el punto de partida de la visión mundana de la realidad, propia de la religión secular y de la idea del hombre nuevo, que maduraron en su contexto⁴⁰. Inmediatamente surgieron religiones de la política, la primera de ellas la nacionalista.

La Ilustración creía en la razón, exageradamente en opinión de Hume, y sugirió la idea de la perfectibilidad del hombre mediante la razón, pero sin hacer de la razón una diosa como la revolución. Simplemente esperaba que con el progreso de la civilización —palabra que apareció a mediados del siglo XVIII—, el ser

³⁹ En sus *Escritos pedagógicos*, (Calpe, Madrid 1922), considera Condorcet “la instrucción pública como medio de perfeccionar la especie humana”. Vid. el comentario de G. Küenzlen sobre el hombre nuevo en Condorcet, *Der Neue Mensch*, III, II, 2. también K. Löwith, *El sentido de la historia*, IV, III.

⁴⁰ G. Ferrero, *Les deux révolutions françaises*, La Baconnière, París 1951, II, 1, pp. 151-152. Una excelente síntesis en J. Sevilla, *Históricamente incorrecto. Para acabar con el pasado único*, Ciudadela, 2006, 8.

humano devendría más razonable. En contraste, la Gran Revolución, coherente con el espíritu del contractualismo, procedió a sustituir definitivamente la tradición que llamaba Oakeshott de la naturaleza y la razón por la de la voluntad y el artificio. Su milenarismo, en sí mismo una expresión de energía vital y optimismo, se propuso comenzar una era nueva y definitiva: la de la redención final de la Humanidad mediante la violencia, por lo menos como punto de partida. Violencia cuyo objetivo consistía en transformar la naturaleza humana. Con ese fin, con la conciencia de comenzar una nueva época y dar paso a un mundo nuevo, abolió el calendario —el tiempo pasado— e implantó otro, el del tiempo nuevo de la edad de la razón. Una actriz simbolizó la razón abstracta en Nôtre-Dame y las iglesias fueron transformadas en templos de la Razón. Se decretó que el pueblo de París, que fue el protagonista de la revolución, no Francia, “no reconocía otro culto que el de la Verdad y el de la Razón”⁴¹. Se instauró la religión secular.

Ahora bien, la revolución tomó de la Ilustración lo que le pareció oportuno y el abate Saint-Pierre, con fama de loco y aburrido, pudo ser uno de los inspiradores del culto a la razón. La doctrina fundamental de Saint-Pierre, que estaba convencido además de la omnipotencia del gobierno, era su creencia en “el crecimiento perpetuo e ilimitado de la razón humana universal”, lo que haría de la tierra un paraíso. Y esta doctrina, comentaba Chr. Dawson, llegó a ser la concepción dominante de la nueva era⁴².

Los revolucionarios, con su fe en la perfectibilidad de la raza humana, se propusieron románticamente, aún más que instaurar un régimen político nuevo, refundar la historia: rehacer la vida del hombre en la tierra. La revolución quebró el sistema de vigencias, de ideas creencia, que configuraba el *êthos* francés, en representación del *êthos* europeo. Al exaltar lo nuevo, lo innovador sobre lo viejo, sobre la tradición, la revolución elevó el odio y el resentimiento a categorías políticas. “Convertiremos Francia en un cementerio si no podemos regenerarla a nuestro modo”, prometió Carrier después de ahogar a 10.000 inocentes en el Loira. Las estructuras no cambiaron sustancialmente, como mostrará Tocqueville; pero periclitó la vieja jerarquía de los órdenes —la vieja Europa, decía Metternich—, fuente de racionalidad. El orden político pasó a ocupar el primer lugar en lugar del religioso, que quedó a extinguir y se creó una ancha y profunda sima espiritual entre lo anterior y lo posterior que escindió el *êthos* europeo y con él la visión del hombre, que, considerado autosuficiente, tendió en adelante a ser materialista. La religión secular y el cristianismo estaban frente a frente.

⁴¹ La época, “desde la revolución francesa en adelante, ha visto siempre el mito del ‘hombre nuevo’ acompañar a los movimientos revolucionarios, que han sido protagonistas de la historia contemporánea proponiéndose como movimientos palingénicos de transformación del ser humano”, E. Gentile, *Fascismo. Historia e interpretación*, 10, p. 255.

⁴² *Historia de la cultura cristiana*, Fondo de Cultura, México 1997, XVIII, p. 454.

El orden estatal como forma concreta del orden político se impuso sin rival en la conciencia general como la suprema forma de orden indispensable y necesaria. Y la revolución, monopolizó el laicismo como la moralidad de índole religiosa correspondiente a la razón deificada. San Pablo no le inspiraba ni respeto ni simpatía, pero se propuso mesiánicamente renovar de una vez para siempre a todos los hombres superando el pecado. Billaud-Varenne presentó un programa al Comité de salud pública: “Tomad al hombre desde su nacimiento para conducirlo a la virtud.” «Nosotros proyectamos hacer del hombre lo que queremos que sea», decía el revolucionario Saint Just mientras Lapelletier, otro jacobino, incitaba a «formar una raza renovada». Pensaban en un hombre perfecto en tanto enteramente moral. Después de todo, su constructivismo antropológico encajaba perfectamente en la lógica de las cosas si es cierto que “el hombre es una invención del siglo XVIII” (Foucault).

La revolución mitificó, deificó, la Humanidad, siendo el ciudadano como su manifestación concreta, el santo en abstracto, y comenzó la marcha ideológica hacia la abstracta Ciudad del Hombre como Reino de Dios —o en ocasiones de Cristo— en la tierra. La Ciudad del hombre nuevo, el ciudadano. El *citoyen* de Rousseau del *Contrato social* se impuso como el primer hombre nuevo de la religión secular al mismo tiempo que presentaba en *Émile* el prototipo de ciudadano ideal como “hombre total”.

La Ilustración realizaba a su manera el programa cristiano de la desmitificación. Utilizaba la razón contra el mito, considerado una cosa del pasado supersticioso, aunque se excediera incluyendo en ocasiones las creencias religiosas. La revolución, al endiosar la razón como una idea ocurrencia, haciendo de ella un *deus ex machina*, la destruyó como idea creencia o presupuesto, sustituyéndola en este papel el sentimiento e invirtió el sentido del mito: los mismos griegos y romanos que tanto invocó míticamente la revolución, no apuntaban ya a buscar una legitimación en el pasado sino en el futuro.

Herder había rehabilitado el mito sugiriendo un nuevo uso de la mitología⁴³. En lo sucesivo, los mitos de la nueva mitología se proyectarán ucrónicamente hacia el futuro. La revolución fue la revolución de lo nuevo, como si hubiesen triunfado los modernos de la vieja disputa con los antiguos, produciendo ella misma nuevos mitos. Y el Romanticismo, en el que se hizo tópica la idea de progreso, a la que va unido el mito del hombre nuevo, siguió abundantemente esta tendencia. En realidad, puesto que efectivamente hay progreso, es el hombre nuevo lo que caracteriza al tópico tal como lo entendió el siglo XIX y sigue entendiéndose hoy.

⁴³ M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, M. Suhrkamp, Frankfurt a. 1982, vol. I, 5, pp. 123 y ss.

VIII. EL ROMANTICISMO. EL CIUDADANO COMO HOMBRE NUEVO

La revolución dividió a los europeos en dos bandos, sus partidarios y sus enemigos, envueltos unos y otros por su anhelo de lo infinito en el “mundo nocturno” (F. L. Baumer) del Romanticismo. El Romanticismo, crítico con el siglo XVIII, superó formalmente la división considerando al mito “un objeto de veneración y reverencia”⁴⁴. Hizo del ideal ilustrado de la Humanidad el nuevo gran mito, destinado a ser el motor del pensamiento utópico bajo la forma de humanitarismo, lo que desató las analogías biológicas, frente a la concepción ilustrada del hombre como una máquina de pensar⁴⁵. Guiado por la imaginación en el suelo destruido por la revolución, el Romanticismo vivirá de la fe en el sentimiento omnipotente y la creencia en la razón despedazada. Irracionalista en su conjunto, las antiguas creencias no le servían de cauce y mediante la sumisión de la razón al sentimiento y a la voluntad empezó a producir nuevos mitos, entre ellos el del hombre nuevo⁴⁶.

El irracionalismo se dividió, por lo menos en lo que se relaciona con el hombre nuevo, en dos tendencias principales: la espiritualista y la materialista. Un denominador común era el mito de la Humanidad con la visión de la nueva moralidad de la Ciudad del Hombre en el trasfondo. La primera hacía hincapié en el factor humano de la naturaleza humana, el “espíritu”; la segunda acentuaba el factor natural de la misma al que quedaba subordinado lo humano. Como de costumbre, no hay entre ellas una clara línea de separación en el tiempo. Pero en abstracto, a efectos de síntesis, podría decirse sin ceñirse a la cronología, que en la primera parte del siglo predominó la espiritualista y en la segunda mitad se impuso la segunda. Por ejemplo, en la primera mitad prevalecerían el hegelianismo y el comtismo y en la segunda el marxismo y el darwinismo. Naturalmente, siempre más o menos mezcladas. El pensamiento del siglo XIX es enormemente diverso, y, por supuesto, se mantenían al lado de una y otra tendencias más tradicionales.

El espíritu utópico, como expresión de lo humano sin lo natural, pero haciéndose pasar por este último, continuó la obra de la revolución desmontando

⁴⁴ E. Cassirer, *El mito del Estado*, Fondo de Cultura, México 1947, 1ª ed., XIV, p. 216.

⁴⁵ Vid., en general, F.L. Baumer, *El pensamiento moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*, Fondo e Cultura, México 1985.

⁴⁶ J.L. Talmon escribe al comienzo de *Mesianismo político* (Aguilar, México): “Ya en el siglo XVIII el racionalismo había engendrado la esperanza de que la razón estaba a punto de sustituir a la tradición y el impulso como factor determinante de la historia. La unión de la Revolución francesa y la industrial, causantes las dos de la violenta interrupción de la continuidad histórica y, al parecer, iniciadores ambas de principios totalmente nuevos y nuevas realidades, llevó a todas partes la sensación de que vivía una crisis casi apocalíptica de completa reforma estructural, y dió paso a la creencia en la necesidad e incluso la inevitabilidad, de la solución próxima y definitiva. Y, al mismo tiempo, el temperamento romántico, ya de por sí compañero o hijo de los grandes levantamientos, dió rienda suelta a la imaginación del hombre e hizo posibles los cambios profundos y las maravillosas combinaciones que destacaron sobre el laberinto de desordenados detalles y recalitrante inercia”.

la urdimbre de creencias y tradiciones en que se asentaban la cultura y la civilización europeas. El hombre nuevo surgió como un mito de las ideologías que florecieron en el Romanticismo para alcanzar la paz perpetua en un imaginario estado moral de la sociedad desarrollando ideas ilustradas, pero con un nuevo espíritu. Entre ellas el de perfectibilidad del hombre y, por ende, de la sociedad⁴⁷, unidos a la actitud prometeica frente a la naturaleza, El estadio final y definitivo de la Humanidad en su marcha hacia la Edad de Oro, que la fe en el progreso proyecta hacia el futuro. El conde de Saint Simon, para quien el hecho de la revolución significaba que el hombre había alcanzado la edad adulta, pontificó en 1814, invirtiendo un tópico de siglos: “La Edad de Oro de la Humanidad no existe detrás de nosotros, está delante de nosotros, es la perfección del orden social. Nuestros padres no la han visto, nuestros hijos llegarán un día a ella, tenemos que encaminarles a ella”⁴⁸. Su discípulo Comte decretará el comienzo del estado positivo de la Humanidad, la Edad de Oro conforme a la ciencia.

La regeneración de la Humanidad en el futuro, al abocar a la figura del hombre nuevo había suscitado bajo el influjo de la “grecomanía” del siglo XVIII la del ciudadano ideal, superador del eterno problema del eterno conflicto entre la ley de hierro de la oligarquía y la representación, el objeto central del pensamiento político. Según Rousseau, el hombre-ciudadano podía ser verdaderamente libre

Rousseau pertenece cronológicamente a la Ilustración, pero su doctrina respecto al hombre nuevo, comenzó a surtir efecto gracias a la Gran Revolución. El contractualismo de Hobbes era jurídico, el de Rousseau moral. Y en su contractualismo moral y social a la vez, descansa la teoría-ideología de la revolución y de lo que siguió después. El Estado-Nación revolucionario se puso manos a la obra de hacer un hombre completamente neutral, laico en el sentido de opuesto a religioso en la figura del ciudadano. La doctrina al respecto de Rousseau es la del siglo XIX hasta hoy.

El *citoyen* de Rousseau consagraba la figura del *bourgeois* mezclando el *polités* espartano y el calvinista ciudadano de Ginebra. El resultado fue un hombre nuevo en la figura del Ciudadano, como ideal del hombre moral integral, social y político al mismo tiempo, fiel devoto y servidor de lo público, cuyo culto se sus- traería definitivamente a la religión tradicional. Pues, efectivamente, como había enseñado Rousseau, con el *citoyen*, volcado a lo público, se podían solventar las tres cuadraturas del círculo de la historia política europea: la de la ley de hierro de la oligarquía y la de la separación entre la autoridad espiritual y el poder temporal, o entre el espíritu y la naturaleza, y la de la representación. Pero la generalización

⁴⁷ Sobre la perfectibilidad en el pensamiento ilustrado, F.L. Baumer, *El pensamiento europeo moderno...*, XI, pp. 169 y ss.

⁴⁸ Cit. en G. Küenzlen, *Der Neue Mensch*, I, III, 3, p. 61.

del ciudadano perfecto, inmune al interés particular o privado, únicamente se lograría mediante la educación según el modelo de *Emilio o sobre la educación*. Este libro no es tanto un tratado sobre la ciudadanía o la socialización como acerca de un nuevo tipo universal, colectivo, de hombre alcanzado mediante la educación⁴⁹: “Un ciudadano de Roma, decía Rousseau, no es ni Cayo ni Lucio; era un romano: incluso amaba la patria en él mismo”, *Emilio* IV.

La revolución francesa convertirá el patriotismo de Rousseau en nacionalismo. La Nación es el caldo de cultivo del sentimiento de Humanidad. Pues, si Rousseau ensalza el patriotismo es debido a que “el sentimiento de la humanidad se evapora y se debilita al extenderse por toda la tierra”. Por eso hay que “comprimirlo” concentrándolo “entre los conciudadanos. El ciudadano es el hombre de la nación que recibe una educación pública”, escribe en el artículo sobre *Economía política* de la *Enciclopedia*. La Nación francesa era para los revolucionarios el compendio de la Humanidad. De ahí el carácter explosivo y expansivo de esta revolución, cuyo carácter religioso se ha notado tantas veces: la religión secular en marcha. El *citoyen* es el hombre perfecto en la Nación perfecta; no es sólo el hombre libre sino el hombre nuevo que necesita la Humanidad para reconciliarse consigo misma. Rousseau aspiraba “a entrenar a los hombres para que lleven con docilidad el ‘yugo de la felicidad pública’; de hecho, escribe Talmon, aspiraba a crear un nuevo tipo de hombre, una criatura puramente política, sin lealtades particulares ni sociales, sin intereses parciales, como los llamaba Rousseau”⁵⁰.

El hombre nuevo al margen del ciudadano era un mito minoritario disperso. Así, mientras Fichte predicaba en la estela de la revolución “una nación enteramente nueva” en la que surgiese “un nuevo tipo de ciudadano”, entre los románticos, como los alemanes lejanamente influidos por Jacob Boehme o el sueco visionario —así le trató Kant— Emmanuel Swendenborg⁵¹, prosperó la imagen del andrógino como el hombre perfecto del futuro. Balzac contribuyó en a la divulgación de esta figura con su novela *Serafita*. El andrógino es un antiguo mito, presente en Platón y recogido por Escoto Erigena, “centrado en la unidad primitiva del ser humano”⁵².

Otra idea de un hombre perfecto, un hombre nuevo, aparece entre los descontentos con el resultado de la revolución. El espíritu de esta última, románti-

⁴⁹ Vid. R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über*. L. G. de Bonald, Kösel, Munich 1959, espec. excursus 2, pp. 106 y ss. Del mismo, Rousseau, *Bürger ohne Vaterland*, R. Piper, Munich 1980, espec. 4, Cfr. G. Küenzlen, *op. cit.*, III, 1, p. 96. Lessing, intérprete del evangelio eterno de los joaquinitas, contribuyó también poderosamente con su famoso escrito *La educación del género humano*. Rezler recuerda que fue un saintsimoniano quien, al traducir este texto, introdujo la noción de una tercera edad futura en el socialismo liberario y marxista.

⁵⁰ *Los orígenes de la democracia totalitaria*, III, b), p. 46.

⁵¹ Los seguidores de Swendenborg fundaron la espiritualista Iglesia de la Nueva Jerusalén, diseminada en varios países.

⁵² M. Eliade, *Mefistófeles y el andrógino*, Guadarrama, Madrid 1969, 2, pp. 124 y ss.

co en sí mismo como el de todas las revoluciones auténticas, no se agotó con la caída de Napoleón, y el *pathos* romántico puso los vientos a favor de las especulaciones sobre el hombre nuevo encubierto bajo la figura del ciudadano. Owen en Inglaterra, los profetas de París y muchos socialistas esperaban milagros parecidos⁵³ mediante el cambio de las estructuras a las que fiaban la emergencia de un nuevo tipo de hombre sin egoísmo, fraternal.

Así, uno de los profetas, el demente Charles Fourier (1772-1837), quien se creía el tercer revelador después de Jesucristo y Newton, afirmaba que había llegado la hora en que se cumpliría para la Humanidad gracias a él, “la metamorfosis que no lograron las ‘Luces’”⁵⁴. Enaltecedor del instinto, mereció crédito e influyó en la difusión de las utopías de la Edad de Oro parejas a la de Saint Simon, aunque a Fourier no le gustase la industria —“las manufacturas progresan a causa del empobrecimiento del obrero”— y odiara el comercio y a los comerciantes. Para la realización del hombre nuevo inventó el falansterio, una organización basada en el principio de atracción, capaz, según él, de cambiar la naturaleza de las relaciones humanas y del hombre. Aseguraba que los leones se habrían de convertir en anti-leones virtuosos, las ballenas en antiballenas que ayudarían a navegar, etcétera.

El mito esencial del socialismo, de todo socialismo, es el hombre nuevo; este es su causa final. Y el socialismo abrevó en todas estas fuentes, singularmente en el “nuevo cristianismo” de Saint Simon, un cristianismo sin religión parecido a la religión sin cristianismo de Rousseau. “¿Cuál de nosotros va a convertirse en Dios?”, se preguntaban los “apóstoles” sansimonianos en busca de un jefe providencial que les condujese a la consecución del hombre nuevo⁵⁶. De hecho, según Manfred Frank, fueron los primeros socialistas los que politizaron la idea romántica de una nueva mitología⁵⁷.

IX. DE 1848 AL FIN DE SIGLO

El mito del ciudadano, aunque encerrado en la Nación, no se contraponía al de la Humanidad. La oposición, si existía, sería transitoria. Sin embargo, en

⁵³ Vid. F.E. Manuel, *The prophets of Paris*, Harper Torchbooks, Nueva York 1965, y F.E. y F.P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, 3 vols. Taurus, Madrid 1981. Los autores insertan en esta obra a los utopistas de París en la historia de la utopía en Occidente..

⁵⁴ Vid. H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, II, X, 1.

⁵⁵ Tal vez porque, según H. Marcuse, “la transformación del trabajo en placer es la idea central de la gigantesca utopía social de Fourier”. *Eros y Civilización*, Seix Barral, Barcelona 1968, X, p. 202. Fourier volvió a estar de moda en el 68 parisino y se perciben sus ecos en escritores como Eric Fromm.

⁵⁶ Vid. Rezler, *Mitos políticos modernos*, pp. 13 y ss.

⁵⁷ *Der Kommende Gott*, vol. I, 8.

las revoluciones de 1848, al mito del hombre nuevo-ciudadano se unió el del particularismo de la Nación como un individuo colectivo emancipado, se podría afirmar que un hombre nuevo colectivo. De hecho se habló de una nación nueva, igual que en la Gran Revolución.

Pero en esta segunda mitad de la centuria, el mito del hombre nuevo cobró otra forma, empezando a dejar de ser el fruto de la “nueva mitología” o de la especulación, al insertarse en el seno de las ciencias, entre ellas la biología⁵⁸. Lo decidió la doctrina de Darwin sobre la evolución. De momento, el tema comenzó a expresarse en términos de raza, puesto que el hombre nuevo no será uno sólo sino que encarnará —la palabra, que invoca la Encarnación de Jesucristo es muy apropiada— en todos los humanos del futuro, y de ahí derivó a la eugenesia⁵⁹.

No obstante, el codescubridor de la selección natural, Alfred Wallace, era según Nisbet mucho más progresista que Darwin. Nisbet cita como prueba dos textos de Wallace. En uno afirma que la evolución deberá concluir alguna vez en “una única raza homogénea cuyos individuos no serán inferiores a los más nobles especímenes de la humanidad actualmente existente”. Los individuos de esa raza futura convertirán esta tierra, durante tanto tiempo “escenario de unas pasiones incontrollables, y de una miseria que excede a lo imaginable, en un paraíso más brillante que el más excelso que hayan soñado jamás los poetas” cuando “alcancen las capacidades de su naturaleza superior”⁶⁰.

El progresismo es una variante de la fe en el progreso basada en las cualidades innatas de la naturaleza del hombre, susceptibles de mutaciones cualitativas. Empezó a hacer furor. El mismo Stuart Mill, con todas sus ambigüedades cuando no son contradicciones, era a fin de cuentas un discípulo de los sansimonianos y de Comte. Y Mill, dice Nisbet⁶¹, era progresista en una medida que supera a todos sus contemporáneos. Se preguntó por “el futuro de la raza humana” a la espera de “un cambio en la dirección del progreso, tanto en el carácter de la raza humana como en sus circunstancias exteriores”.

Julián Huxley, otro adepto a la religión secular en pugna abierta con el cristianismo, cuestionó la relación entre el hombre y la naturaleza, escribiendo varios ensayos reunidos bajo el título *El lugar del hombre en la naturaleza* (1863).

⁵⁸ F.A. Lange, en su famosa *Geschichte des Materialismus* (M. Suhrkamp, Frankfurt a. 1974), escrita en medio del auge del materialismo decimonónico y de las ciencias exactas (apareció en 1866), decía que “el materialismo descansa en la observación de la Naturaleza; pero en el presente ya no puede complacerse al respecto con explicar los procesos de la Naturaleza según su propia teoría; tiene que asentarse en el suelo de la investigación exacta, y acepta con gusto este foro, porque está convencido de que tiene que ganar aquí su proceso”, vol. II, 2ª, I, p. 587.

⁵⁹ Vid. D. Negro, La politización de la naturaleza humana.

⁶⁰ *Historia de la idea de progreso*, II, Intr. p. 248.

⁶¹ *Historia...*, II, Intr. pp. 315-322. Cfr. lo que dice Lange sobre Mill en *Geschichte des Materialismus*.

Explicaba su puesto en ella por su descendencia del mono, con la esperanza de combatir el proceso por el que la naturaleza se había impuesto sobre él y, desarrollando un sentido ético y un cerebro capaz, “alcanzara un futuro aún más noble”. Darwin volvió a la carga en el mismo sentido en 1871 con *El origen del hombre*.

¿Es el superhombre de Nietzsche un hombre nuevo? Küenzel lo ve así con ciertas reservas⁶². Probablemente ocurre con el superhombre lo mismo que con el “genio” de los alemanes o el “héroe” de Carlyle. Igual que en estos casos, se trata de exaltar un tipo humano frente a la mediocridad del hombre de la masa para contener la decadencia. Es por lo menos dudoso que el Superhombre nietzscheano evoque la figura de un hombre nuevo que se espera que se materialice. Posiblemente tenga razón Leo Strauss, para quien esa figura representa la unión de Atenas y Jerusalén en el más alto nivel⁶³. Esto no quita que la imagen del superhombre contribuyera, igual que las figuras del genio y el héroe, a crear la atmósfera en la que prosperó el mito del hombre nuevo en el siglo XX.

El hombre nuevo postulado por la revolución vendría por sí sólo, debido al impulso revolucionario, como miembro de la nación; sería el hombre de la moral autónoma perfectamente integrado, en tanto ciudadano, en la Nación y, a través de ella, en la Humanidad. Algo así como el *citoyen* de Rousseau. Luego se desarrollaron diversas modalidades pero todas centradas en la idea de un hombre perfecto por su moralidad, de la que los románticos esperaban grandes cosas. A finales del siglo XIX y comienzos del XX, los rumores sobre la decadencia de Europa se atribuyeron en parte a la decadencia del tipo humano y esto despertó abundantes reflexiones sobre la necesidad de un hombre nuevo, aunque en su mayoría se refiriesen al carácter. El tema, al que fue muy sensible el expresionismo, tuvo bastante éxito, apareciendo la visión del hombre nuevo como esencialmente viril, sin necesidad de acudir a Nietzsche. En el siglo XX la biología sustituyó en este papel a la moral si bien tardó en hacerse patente lo que esto significaba hasta el nacionalsocialismo, en el que ya claramente, la biología dictaba las reglas de la moral. Pero fue después de la revolución de mayo de 1968 cuando empezaron a salir a la luz las consecuencias.

La religión secular aún tenía que rivalizar con las diversas formas del cristianismo y la creencia en la existencia de una naturaleza humana fija y constante. Lo decisivo para el cambio de la visión del siglo XIX, fue el que se impusieran la tendencia romántica materialista y las religiones políticas, que en esa centuria apenas traspasaban el plano de las ideas.

⁶² *Historia...*, I, II, 4.

⁶³ Para Girard, el “Dios ha muerto” nietzscheano significa que “le han matado”, lo que sugiere la necesidad de una refundación religiosa de la sociedad, *Los orígenes de la cultura*, III, p. 105.

Y una causa principal de que se impusiera la religión secular fue la teoría —en rigor una hipótesis— de la evolución, aceptada acriticamente entre otros por Marx, quien se limitó a aprovecharla como una confirmación científica de su radical historicismo humanista ateo y su “hombre total”. El evolucionismo darwinista descansa como teoría en la falacia llamada por Whitehead de “la bifurcación de la naturaleza”⁶⁴. Con el tiempo, devino un dogma de la religión secular. Cobró un nuevo impulso a partir de la revolución de 1968.

X. EL HOMBRE NUEVO EN LAS RELIGIONES DE LA POLÍTICA DEL SIGLO XX

La obsesión por el hombre nuevo fue, ciertamente, la característica principal del siglo XX, como se percibe muy bien en el arte y la literatura. Alcanzó su mayor agudeza en las religiones de la política que segregó la religiosidad secular. El siglo, que comprende los años transcurridos entre 1914 y 1989 ha sido el siglo del socialismo, la principal de todas ellas, cuyo objetivo final es la producción de un hombre nuevo. También ha sido, pues, el siglo de los totalitarismos ya que el socialismo es inevitablemente totalitario, aunque unos socialismos lo sean más que otros. Naturalmente, es entre los declaradamente totalitarios, sean de “derechas” o de “izquierdas”, donde mejor se ve que la vocación de las religiones de la política derivadas de la religiosidad secular es la producción del hombre nuevo.

Los totalitarismos son religiones de la política que, como derivadas de la religión secular reclaman una completa adhesión interior total⁶⁵. En tanto religiones políticas concretas constituyen una consecuencia inevitable del dogma de la mentalidad revolucionaria de la necesidad de un período de violencia para abrir paso al progreso que lleva a una forma final y definitiva de sociedad, 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, de las que esperaba, una constante mejora en la condición radical del hombre, que según Comte nadie discute, y en sus facultades correspondientes, “que es una opinión que no comparten muchos”.

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 cayó en

⁶⁴ Esta falacia supone dos naturalezas: la de “la conjura” y la del “sueño”. El sueño transforma la conjetura en una teoría. Vid. A.N. Whitehead, *El concepto de naturaleza*, Gredos, Madrid 1968. espec. II.

⁶⁵ Vid. la definición descriptiva de Gentile de las religiones totalitarias de la política en *Le religioni della politica*, VI, p. 208. El Estado Totalitario es un Estado-iglesia, o una iglesia secular que se sirve del Estado.

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"⁶⁶.

Lo que da a los totalitarismos y a la misma democracia su carácter de religiones de la política es precisamente su fe en el advenimiento de un hombre nuevo con unas u otras características según el caso. 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.

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", que comparte también la religión democrática de la que aquellas forman parte en tanto herejías segregadas de ella.

Viendo como trastrocaba la religión democrática 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, que apunta a construir una civilización, más que renovada completamente nueva. Y es también lógico que las ideologías totalitarias aspirasen a crear un hombre nuevo con todas sus consecuencias. Una de las más evidentes en el caso de la religión democrática es la mutación de la conciencia, y la esencia del espíritu totalitario, radica en su disolución o anulación —"¡Yo carezco de conciencia! ¡La mía se llama Adolfo Hitler!", afirmó el mariscal Goering ante Hermann Rauschning—, o al menos en su tergiversación. El totalitarismo requiere la producción urgente de un hombre nuevo conforme al sentido de la vida de la correspondiente ideología. Desaparecidas estas herejías de la religión política democrática, subsiste el vaciamiento de la conciencia moral natural y la disolución de sus con-

⁶⁶ *Le réveil de l'Europe. Problèmes et documents*, Gallimard, Paris 1938, XV, p. 225.

tenidos. La mutación “democrática” de la conciencia constituye desde 1989 el centro de los problemas religiosos, morales, políticos, etcétera.

1. El hombre nuevo en el socialismo marxista-leninista

Marx, “un gnóstico especulativo” (Voegelin), gran teólogo de la religión secular, pensaba en el hombre nuevo como el axioma de su 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”⁶⁷. Comenta Voegelin: el hombre nuevo marxista es “el hombre que se ha convertido a sí mismo en dios”⁶⁸. Löwith cita el 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 escogido⁶⁹.

Por otra parte, el marxismo soviético tiene antecedentes rusos propios. La *intelligentzia* rusa, 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. Küenzlen⁷⁰ cita como ejemplos las novelas *Demonios* de 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 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 demás no dijo casi nada concreto, como una forma de vida en la que

⁶⁷ *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires 1968, pp. 30-31.

⁶⁸ *Ciencia política y gnosticismo*, Rialp, Madrid 1973, p. 84.

⁶⁹ *El sentido de la historia*, II.

⁷⁰ *Der Neue Mensch*, IV, I.

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 XIX⁷¹.

Entre los bolcheviques, Lenin veía el comunismo como la “etapa superior 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 propios 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 superhombre si queréis”. En su opinión, “es difícil predecir cuáles serán los límites del dominio de sí susceptible de ser alcanzado, y 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 Trotski se hubiese acordado 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”⁷².

⁷¹ 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*, Revista de Occidente, Madrid 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”, p. 206.

⁷² “Arte revolucionario y arte socialista” en *Literatura y revolución*, VIII, pp. 201-202. Trotsky reiteró en forma más rotunda estas ideas, ya exilado, en un discurso pronunciado en Copenhague en 1932: “La antropología, la biología, la fisiología, la psicología han reunido cantidad de material como para enderezar 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. Kampahaus, obispo autor de la *Pastoral für Menschen mir Behinderung*, de la Conferencia episcopal alemana (1. 4. 2003). Parece pertinente observar que el dogma cristiano de la resurrección de la carne santifica el cuerpo.

En el marxismo soviético el hombre nuevo era un tópico que Lenin y sus sucesores siempre dieron por supuesto, como todo socialismo, a 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 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 socialista, apunta a la formación del hombre perfecto, el comunista en la retórica particular del marxismo. Las reticencias soviéticas ante la biología, ciencia capitalista, 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”⁷³.

Dentro de la misma tendencia, con el horizonte expreso de la Humanidad, aunque no era propiamente marxista, el psiquiatra Franz Fanon, cuya obra más conocida es *Los condenados de la tierra*, relaciona el hombre nuevo con la muerte del hombre europeo de la 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 también hablaba 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*⁷⁴. El hombre nuevo, tesis central en sus ideas

⁷³ Cit. A. Rezler, *Mitos políticos modernos*.

⁷⁴ Siglo XXI, México 1977.

políticas cuyo horizonte es la Humanidad, es consciente de que los hombres hacen la historia. Está naciendo como “hombre político”, el hombre con conciencia revolucionaria. Es el hombre superador del egoísmo que construirá las nuevas estructuras en que los hombres vivirán comunitariamente⁷⁵. 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 nuevo⁷⁶. 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 adornándolo 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 el análisis de Roland Huntford⁷⁷ y otros, del socialismo sueco, un marxismo que procede burocráticamente, su objetivo apunta enteramente a conseguir un hombre nuevo. Por ejemplo, en Suecia se ha conseguido prácticamente abolir el tratamiento de usted (*M*) o equivalentes —síntoma que suele acompañar a la ideología igualitarista del hombre nuevo— y corrientemente sólo se emplea el tuteo (*Du*). Según Mises, los marxistas alemanes ya había acuñado la frase: “si el socialismo es contrario a la naturaleza humana, entonces habrá que cambiar la naturaleza humana”. No se dan cuenta, comentaba Mises, que si se cambia la naturaleza del hombre, éste deja de ser un ser humano. En un sistema burocrático completo, ni los burócratas ni sus súbditos serían ya auténticos seres humanos⁷⁸.

2. El hombre nuevo en el socialismo fascista

El fascismo utilizó el término totalitario, inventado según Stanley Payne por el antifascista Giovanni Amendola y adoptado por Mussolini, que olfateaba en seguida cualquier cosa que pudiera interesarle, y el comunista Gramsci. No obstan-

⁷⁵ En el comunitarismo hay muchos elementos relacionados con el hombre nuevo. “El fantasma comunitario está en la base de todos los humanismos”, P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, Siruela, Madrid 2006, p. 23.

⁷⁶ 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 cuasireligioso y que asuman su proyecto político como una especie de apostolado. Hugo Chávez se compara con frecuencia a Jesucristo. 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.

⁷⁷ *The New Totalitarians*, Allen Line, Nueva York 1971.

⁷⁸ *Burocracia*, Unión Editorial, Madrid 1974, 7, 3, p. 137.

te, hay bastante acuerdo en que es exagerado considerar totalitario al fascismo italiano. El totalitarismo reclama una completa adhesión interior a su ideología, como señala Gentile siguiendo a Gurian, uno de los primeros en llamar la atención sobre las religiones de la política⁷⁹. Sin embargo, el fascismo no sólo evitó la confrontación con la Iglesia católica sino que incluso facilitó su labor, aunque no faltasen fricciones. Por otra parte, al ocupar un lugar central la retórica del hombre nuevo en su mística junto con otras circunstancias, es, ciertamente, una religión de la política por la prioridad que le concede a esta última sacralizándola⁸⁰.

El papel que jugó en fascismo el mito del hombre nuevo ha sido probablemente más estudiado que en otros casos, especialmente por Emilio Gentile, mas no parece haberse llegado a conclusiones que permitan definir su contenido. Tal vez porque la doctrina fascista siempre ha sido muy oportunista. No obstante, parece evidente que fue el fascismo, tan relacionado con el futurismo, el primero en hacer expresamente del hombre nuevo un mito político al estilo de Sorel, del que Mussolini era un buen discípulo. Por otra parte, el *Duce*, buen lector de Nietzsche, provenía del socialismo, y muchas de sus ideas y sus prácticas eran socialistas.

Con el mito, el régimen, que, por cierto, tendía a mitificar 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 como 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 *Dopolaboro* de la izquierda fascista⁸¹ 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 escondido la idea de una mutación antropológica. Tampoco tras 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 tú, quizá siguiendo el ejemplo romano, y el vosotros en que hace hincapié R. O. Paxton⁸² por ejemplo—, como expresión de camaradería, de acuerdo con el futurismo a la moda.

⁷⁹ Vid. de Gentile, el apartado “Essenza religiosa del totalitarismo” en *Le religione della politica*, III, p. 95 y ss.

⁸⁰ Vid. el cap. de la obra de Gentile sobre las religiones de la política, en torno a las definiciones, distinciones y precisiones sobre la religión de la política.

⁸¹ 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 el tipo humano propio de las masas del bolchevismo y el fascismo, no un hombre nuevo.

⁸² *The Anatomy of Fascism*, Penguin Books, 2005, 8 p. 266.

En el fascismo, la evocación del hombre nuevo probablemente no pasó de un modo de ensalzar la virilidad —de ahí el ejemplo del *Duce*—, también de moda antes de 1920. En el fascismo, el mito tendría una función meramente retórica —igual que la idea de revolución como señala Paxton⁸³—, aún en los casos en que se mezcló con el tenue racismo oportunista del régimen⁸⁴. En este caso, la obsesión por el hombre nuevo no pasó seguramente de la retórica sobre la regeneración de la vida política⁸⁵. Pero puso al descubierto la importancia de ese mito en el pensamiento contemporáneo, jugando un papel muy importante en su difusión.

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 el 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*⁸⁶.

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

⁸³ Para este autor, no se trataba de una revolución socioeconómica sino en las relaciones de poder, *The Anatomy...*, 5, p. 142.

⁸⁴ La obra colectiva de M.A. Matarad-Bonucci y P. Pilza (eds.), *L'Homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922-1945)*, Fayard, París 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 los ensayos, 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 ejemplos del mito, no traspasan la retórica y la mayor parte encajan en el regeneracionismo o en el humanismo cristiano. Vid. en este último A. de la Granda, *Heroísmo del nuevo hombre*, Madrid 1941. 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 ese respecto, H. Wertzlaff-Eggebart (hrs.), *Naciendo el hombre nuevo... Fundir literatura, arte y vida como práctica de las vanguardias en el mundo ibérico*, Vervuert/Iberoamérica, Frankfurt/Madrid 1999.

⁸⁵ 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*, Talasa, Madrid 2000, 8, I, p. 181. Vid. en esa línea, el folleto de Horia Sima sobre la figura del hombre nuevo al servicio del nacionalismo rumano titulado precisamente *El hombre nuevo. Elementos de doctrina legionaria*. Sine locus, Ediciones de Trabajos y días, 1950.

⁸⁶ Vid. de M. Frank, *Gott im Exil*, Frankfurt 1982. Es el vol. II de las *Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Para Wagner, quien politizó la "nueva mitología" del Romanticismo, vid. vol. I, *Der Kommende Gott*, 8. Wagner quería fundar una nueva religión.

cultural. La juventud “devino una categoría de la esperanza. válida mesiánicamente como portadora de una misión”⁸⁷. Señala este autor, que en la sombra estaba Nietzsche, que vio en un tipo de juventud por venir lo que superaría lo caduco y desvitalizado de Europa.

El movimiento juvenil descubrió entre otras cosas 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 a identificar la naturaleza humana con lo natural idealizado—, 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”. El 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, descubrió un nuevo sentimiento del cuerpo, “cuyo reino, 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 del contenido. El nacionalsocialismo, en el que fue muy importante la creación de la *Hitlerjugend*, canalizó el movimiento *Wandervogel* en la dirección deseada inspirado por el darwinismo social y la eugenesia. Difundidos por doquiera⁸⁸, le bastó atribuir el contenido de la fe religiosa en el hombre nuevo de esos movimientos a una raza, la aria, como compuesta de hombres nuevos⁸⁹. Hitler sería un hom-

⁸⁷ Todo esto y mucho de lo que sigue en *Der Neue Mensch*, IV, II.

⁸⁸ 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*. C.H. Beck, Munich 1973, IX, p.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 patrimonio 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 anti-degeneracionismo 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 una dictadura sanitaria. Sobre México el art. de B. Urías Horcasitas (mayo, 2007), “El ‘hombre nuevo’ de la posrevolución” (<http://www.letraslibres.com>).

⁸⁹ Sobre el tema en el nacionalsocialismo, los ensayos incluidos al respecto en M.A. Matard-Bonucci y P. Pilza, *op. cit.*

bre nuevo, lo que explica la fe depositada en su persona. Contando con las posibilidades de la biología, su objetivo más característico del nacionalsocialismo 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 justificaba por tratarse de razas inferiores al hombre nuevo ario.

XI. EL HOMBRE NUEVO Y LA REVOLUCIÓN CIENTIFICISTA DE 1968

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

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”⁹⁰. La verdad es que, aunque no se sacase a colación, quizá por sus resonancias nacionalsocialistas, el tema seguía más o menos inconscientemente vivo, por lo menos a través del socialismo, del que es inseparable. Precisamente por los años cincuenta apareció el concepto de hominización para afirmar que la naturaleza humana es el resultado de un proceso evolutivo.

En un libro de 1953 (*Understanding Europe*)⁹¹, 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 *êthos*. Junto a ideas bastante pobres —“vivir sin obligaciones y gozar sin trabas”, sintetizaban los jóvenes de mayo del 1968—, surgieron y se afirmaron actitudes destinadas a alterar seriamente la cultu-

⁹⁰ *La imagen del hombre. La creación de la moderna masculinidad*, 9, p. 211. El autor tiene sus preficios y, en realidad, al constituir su objetivo el mito de la masculinidad, ciertamente relacionado con el del hombre nuevo, no va al fondo del asunto. 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 en las que está presente la idea de un hombre nuevo.

⁹¹ *Hacia la comprensión de Europa*, Rialp, Madrid 1953.

ra y la imagen del hombre. *La revolution introuvable* (R. Aron), enmarcada en la tendencia socialista aunque rechazase el socialismo soviético, expresó ese cambio⁹².

Retrospectivamente, las revueltas de 1968 fueron más que un movimiento juvenil de protesta en el que la juventud apareció como protagonista de la historia. Los jóvenes tenían buenas razones para protestar contra lo bufonesco de la cultura imperante y la creciente tecnificación estatista de la vida⁹³. Nisbet evalúa el movimiento como la manifestación de un “sentimiento de culpa colectivo”, que impelía a renovar todo. Mas, a juzgar por sus consecuencias, la protesta puede considerarse una revolución inserta, desde el punto de vista de las continuidades, en el proceso de debilitamiento a lo largo de algo más de siglo y medio de los fundamentos espirituales de la civilización europea que culminó en el rechazo del pasado y el triunfo de la religión secular. Podría llamarse la revolución del hombre nuevo, el dogma explícito fundamental del nuevo progresismo que surgió de la revuelta.

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, la eclosión del cientificismo progresista impulsada por las ciencias sociales, en las que ocupaba un importante lugar la teoría del cambio y, *last but not least*, la crisis subsiguiente al segundo concilio vaticano y el aburrimiento de los tópicos marxistas leninistas. Las rebeliones en los países bajo el Imperio soviético, Argelia y la guerra de Vietnam fueron causas secundarias. La llamada Escuela de Frankfurt tuvo un papel preponderante con su teoría crítica de la sociedad, pese a las reticencias de algunos de sus miembros más destacados cuando se desató la revuelta estudiantil.

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 bosque⁹⁴.

⁹² 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, p. 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.

⁹³ En este sentido, por ejemplo, J. Arellano, *Seis cuestiones del hombre nuevo*, ed. mimeográfica, Sevilla 1969.

⁹⁴ Küenzlen recuerda, en lo que concierne a Alemania, que 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 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”, *Der Neue Mensch*, IV, III, 1, pp. 174-176. La influencia norteamericana fue decisiva para el desendenamiento del movimiento de protesta en Alemania.

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 el mimetismo de la contracultura utopista norteamericana excitada por 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, como revulsivos contraculturales. Por eso, a la consabida condena al capitalismo se unió el rechazo del marxismo ortodoxo, lo que le dio al movimiento un carácter innovador.

Aparte 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, sino determinante, respecto al espíritu, para lo que el psicoanálisis proporcionó muchas recetas⁹⁵. De ahí la “revolución sexual”, destinada a convertirse en el nuevo opio del pueblo. Y, por supuesto, contribuyó sobremanera la lenta mitificación del medio ambiente, obra del historicismo, ya antes de los tiempos de Fourier. El mito ambientalista suplantó al mito del estado de naturaleza, que, en sí mismo, implica una concepción “fijista”.

En fin, 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 partes⁹⁶.

⁹⁵ 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 (*Der Neue Mensch*, 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*, Alianza, Madrid 1971.

⁹⁶ 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, debido a la muerte de un estudiante. Los sucesos de mayo de 1968, en los que los estudiantes franceses imitaron a los alemanes, fueron el colofón de la revuelta y el punto de partida de su universalización. Pero la “teoría” de la revuelta era alemana, pues los estudiantes alemanes, señala Küenzlen, podían leer los textos de la Escuela de Frankfurt, que los estudiantes franceses conocieron después de traducirlos.

En relación con el hombre nuevo, su figura más importante fue Herbert Marcuse, quien se retrataba a sí mismo como “un romántico absolutamente incorregible y sentimental”⁹⁷. Marcuse decretó el fin de la utopía justamente porque, en su opinión, ya era realizable⁹⁸.

Marcuse, que fue uno de los pocos doctrinarios de la Escuela nada reticentes ante la revuelta, añadió Freud a Hegel y Marx. En él aparece expresamente la temática del hombre nuevo como una idea clave. Para Marcuse, era fundamental la relación de “la estructura de los impulsos con la sociedad”. Exponiendo la teoría crítica frankfurtiana desde el punto de vista de los *Manuscritos económico-filosóficos*⁹⁹, en los que afirmaba Marx 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” y aplicando sus enseñanzas a la sociedad tecnológica, concluye Marcuse que la teoría crítica, “apunta a la estructura misma de la sociedad”¹⁰¹. 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”¹⁰². 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*¹⁰³, 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”¹⁰⁴.

⁹⁷ *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona 1968, p. 49.

⁹⁸ Siguiendo a Marcuse, decía Tierno Galván en 1978 en la Conferencia citada: “Si hay algo que tenga validez hoy en Europa es que Europa significa el fin de la utopía, y que el fin de la utopía supone que hemos llegado al fin de la tragedia...”, p. 21.

⁹⁹ Vid. Küenzlen, *Der Neue Mensch*, II, 2.

¹⁰⁰ Marcuse ya había propuesto en 1932 fundamentar el materialismo histórico en los recién descubiertos *Manuscritos*: “La publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, escritos en 1884, debe convertirse en un acontecimiento determinante en la historia de la investigación marxista”, escribe al comienzo de *Para una teoría crítica de la sociedad*, Tiempo Nuevo, Caracas 1971.

¹⁰¹ *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona 1969, 4, p. 137.

¹⁰² El libro (Sur, Buenos Aires 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” (p. 97), un típico argumento rousseauniano; 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”, p. 123.

¹⁰³ 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.

¹⁰⁴ “Ética y revolución” incluido en la segunda parte de *Kultur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt 1965. En español, *Ética de la revolución*, Taurus, Madrid 1970, p. 156.

Antes había criticado en *El hombre unidimensional* (1954) el Estado de Bienestar que, “a pesar de toda su racionalidad es un Estado sin libertad”¹⁰⁵, liquidador de la cultura “*bidimensional*”, pues en él, la alta cultura “se hace parte de la cultura material”¹⁰⁶. 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”¹⁰⁷.

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”¹⁰⁸.

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 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 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”¹⁰⁹.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, 2, p. 76.

¹⁰⁶ *El hombre unidimensional*, 3, pp. 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”, p.100.

¹⁰⁷ *Op. cit.*, 3, p. 91.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, 9, p. 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*, Ariel, Barcelona 1969, p. 139.

¹⁰⁹ En el artículo “Liberación de la sociedad opulenta” (*Ensayos sobre política y cultura*, pp. 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 ya es política”. 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*, p. 38.

Realizariase 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”¹¹⁰. Pensaba que en los estudiantes rebeldes había comenzado ya la formación del hombre nuevo. Uno de sus jefes, Rudi Dutschke afirmaba expresamente 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”¹¹¹. “En cada fase de la revolución se expresa la creación del hombre nuevo”. 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 histórico de la revolución de mayo del 68, que devino más que una “*revolution introuvable*”, 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, atrapada por su ideología. Esa nutrida generación es todavía la porción más grande de la población occidental, que se beneficia además del enorme aumento de la esperanza de vida.

XII. EL HOMBRE NUEVO EN EL SIGLO XXI

En el siglo XIX el mito del hombre nuevo propiamente dicho pasó casi desapercibido enmascarado tras el del ciudadano. Pero en el siglo XX ha sido 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. El sociólogo alemán Karl Otto Hondrich afirma en un libro posterior al de Küenzlen y de igual título¹¹², que sólo ha cambiado de lugares y de signos. Se ha separado de las identidades colectivas a favor de la individualización, sin poder sustraerse empero a las fuerzas sociales. Pues, el hombre nuevo individualizado, flexible, solidario, ciudadano del mundo, comunicativo y optimizado genéticamente, dice Hondrich, también está sometido a los procesos sociales elementales. Según esto, las utopías

¹¹⁰ “Einer biologische Grundlage des Sozialismus?”, (en Küenzlen, III, 3, p. 188). En El final de la utopía, (p. 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 transformadora de la cultura.

¹¹¹ Las citas en Küenzlen, IV, III.

¹¹² En *Der Neue Mensch*, aparecido en 2001 en la misma editorial, el autor examina las visiones individualizadora, comunicativa y la mejora del ser humano mediante la genética.

y atopías sobre el hombre nuevo tendrían un límite en la misma sociabilidad humana y en las leyes de la sociedad.

Las nuevas visiones del hombre nuevo tiene empero la ventaja de que el marxismo está disuelto y las religiones tradicionales —el cristianismo— muy debilitadas. También es una ventaja la caducidad de las otras religiones de la política y con ellas, la del mesianismo político procedente de la revolución, como sugiere el llamado postmodernismo. Eso las hace pasar más desapercibidas, sin renunciar por ello a modificar la conciencia mediante un totalitarismo distinto al violento del siglo XX: el totalitarismo *doux*, dulce, anunciado por Tocqueville como el propio de la democracia, en la que reina la opinión, basado, justamente, en la tiranía de la opinión. Al mismo tiempo, al comenzar el siglo XXI han crecido con la genética las esperanzas de modificar el ser humano y casi podría ser una realidad la utopía crítica de Aldous Huxley *Un mundo feliz*. Robitaille ofrece una síntesis de las nuevas tendencias que postulan francamente la mutación biológica de la especie.

En el fondo todas o casi todas las bioideologías, que ya cuentan en sus cálculos con los avances de la genética y la medicina¹¹³, suspiran por la inmortalidad. Las de la salud, la feminista del “género”, la del tercer sexo, la de la homosexualidad, la de 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. La idea ha encontrado una cauce adecuado en el nuevo modo de control social burocrático de la “gobernanza”, la nueva ideología del poder, que acoge benévolutamente aquellas tendencias, propaladas por la minoría. En suma, el objetivo no es la revolución traumática, social y política, sino la revolución cultural.

A continuación se examinan rápidamente algunas proyecciones concretas actuales del mito del hombre nuevo.

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 pre-sente» (H. Raley). En la mitificación de la juventud portadora del futuro, se percibe que sigue viva la obsesión del siglo XX por el hombre nuevo. Como escribió Trotsky, a fin de cuentas, “en la clase obrera la diferencia entre ‘padres’ e ‘hijos’ es simplemente de edad”¹¹⁴. 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, típi-

¹¹³ Al respecto, cfr. Geyer, *Biopolitik. Die Positionen*, M. Suhrkamp, Frankfurt 2001.

¹¹⁴ “La *Intelligentsia* y el socialismo” en *Literatura y sociedad*, VIII, p. 266.

co 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 de ese *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 la demagogia ya especula con fijarla en los dieciséis, mientras los viejos, por otra parte cada vez más en las sociedades occidentales a causa de la catástrofe demográfica, 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 envejecimiento¹¹⁵.

Se puede hablar de una bioideología, seguramente la más antigua de todas, que da culto a la juventud, pues, es verdad que, “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”¹¹⁶.

Últimamente, los gobiernos, entregados a la demagogia, legislan sin parar otorgando preferencias y derechos —privilegios— a 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 ya afecta 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.

¹¹⁵ Vid. F. Schirrmacher, *El complot de Matusalén*, Taurus, Madrid 2004. El autor de este inteligente libro, se hace cargo del hecho, que los políticos y los ideólogos se empeñan en ignorar 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 el tema de moda, es por lo menos incierto (y probablemente falso tal como se difunde), aunque en lo esencial pertenece al ritmo de las leyes de la naturaleza, que sin duda no se puede cambiar, el cambio demográfico es *ya* inevitable y muy cierto según los cálculos demográficos.

¹¹⁶ Ch. Benninghaus, “Los jóvenes” en U. Frevert, H.-G. Haupt y otros, *El hombre del siglo XX*, Alianza, Madrid, 202, IX, p. 267.

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. 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 cita por ejemplo, la publicación, en 1828, de un feroz folleto de un tal James Fazy contra *La gérontocratie*, y 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 llevaron directamente a sus concepciones del 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, alineándose así con la religión secular frente a las religiones tradicionales.

En el siglo XXI, la juventud es el mito que define colectivamente el ideal del hombre nuevo como un hombre eternamente joven¹¹⁷. A ello va unido 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 y, por supuesto, el terrorismo.

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 movimiento¹¹⁸; naturalmente, del movimiento hacia la Edad Áurea, cuyo sentido corresponde interpretarlo a los intelectuales¹¹⁹ y descubrirlo y aplicarlo a los jóvenes, en quiénes 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

¹¹⁷ A este respecto son interesantes, por ejemplo, las disquisiciones de Marcuse contra la muerte, la muerte del hombre en el estructuralismo, el pensamiento de Foucault, etcétera.

¹¹⁸ Atribuirle un sentido a la historia puede ser coherente teológicamente. En sentido profano, dice A. García-Trevijano, “preguntarse por el sentido de la historia no puede tener un alcance distinto del que tenfria 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., pp. 16-17.

¹¹⁹ *Agonía de la sociedad opulenta*. Eunsa, Pamplona 1879, II, 2, p. 50. Vid. lo que sigue.

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”¹²⁰.

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 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.

2. Las bioideologías

Las bioideologías¹²¹ 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 de la política: “el adiós a la historia como una historia secular de la salvación”¹²². 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 humana¹²³. Romano Guardini ya se preguntaba “si no está

¹²⁰ *Las etapas de la vida*, Palabra, Madrid 1997, p. 153.

¹²¹ Vid. D. Negro, *La politización de la naturaleza humana*, op.cit.

¹²² Vid. *Der Neue Mensch*, V, I, 4.

¹²³ Vid. D. Negro, *La politización de la naturaleza humana*, op.cit.

desapareciendo la naturaleza como elemento propio de la existencia humana en cuanto tal”¹²⁴. 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 Herbert Marcuse, líder intelectual del 68, que “la historia es la negación de la naturaleza”?¹²⁵. Instalado en el mito del hombre nuevo, Marcuse 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 de la religión tradicional. Se distinguen de aquellas en que su hombre integral nace de la radicalización de alguna diferencia o peculiaridad biológica. 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.

A la postre, las bioideologías no pretenden destruir la naturaleza humana aunque de hecho lo hagan, sino que propugnan utópicamente lo que según su óptica debe ser la naturaleza humana o la Naturaleza en general.

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 cientificistas. Consecuencia: la naturaleza humana no existe porque lo humano es antinatural. Como reza el título de un libro colectivo reciente, crítico con la negación de lo humano, el hombre no sería más que naturaleza¹²⁶,

¹²⁴ *Cristianismo y sociedad*, Sigüeme, Salamanca 1982, p. 197.

¹²⁵ *El hombre unidimensional*, 9, p. 265.

¹²⁶ U. Lüke, H. Meisinger y G. Souvignier (hrsg.), *Der Mensch – nichts als Natur?. Interdisziplinäre Annäherungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstat 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.

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 obvio es 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-Abendroth¹²⁷. Este nuevo “androgenismo” reciente tiene mucho que ver con la proclamación retórica del tercer sexo por Simone de Beauvoir. A estas bioideologías deben añadirse las que intenta sistematizar Robitaille.

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, a fin de abandonar la vieja vida por una nueva. La psicología humanista en cuanto tal —Abraham Maslow, Carl Rogers, Charlotte Bühler... y en su alledaños, Erich Fromm, Víctor Frankl, Rollo May, Karen Horney...—, no se refiere a un hombre nuevo en el sentido aquí considerado ni lo espera. 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:

¹²⁷ Vid. *Der Neue Mensch*, V, I, 3.

“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 exterior, 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 no cabe duda de 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”¹²⁸.

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 actuales 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 conocido crítico literario norteamericano Harold Bloom. Rechazando expresamente toda relación con Freud o Jung, se presenta a sí mismo como un representante de la gnosis contemporánea¹²⁹. Según sus cuentas, no estaría sólo, pues representaría a una numerosa parroquia formada por casi todos los norteamericanos: Aunque se crean miembros de diversas religiones cristianas, en realidad formarían parte de la gnosis (que Bloom cuida 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 realmen-

¹²⁸ *Ciencia, política y gnosticismo*, pp. 48 y 70.

¹²⁹ Vid. su libro *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*, Anagrama, Barcelona 1997. Véase al final del libro el “sermón gnóstico” del autor.

te nacer, ...de lo que es realmente renacer”. Esta religiosidad gnóstica 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 de todos ellos.

La gnosis procede según Bloom, del hecho —un dogma— de que había un 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 aparece un Dios Creador, en realidad un impostor en el que únicamente se puede creer como cuestión de fe. Por eso la gnosis, por lo menos Bloom, rechaza ásperamente a San Pablo, quien, 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, siempre según Bloom, 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 abrumba, pues, víctimas de la mentira “nos olvidamos 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 eterna vida. Y quisisteis que la muerte se alojara en vosotros para poder gustarla 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.

Ideas como estas son hoy familiares a mucha gente, entremezclándose con las creencias de las religiones tradicionales.

4.- El movimiento *New Age*

La gnosis de pretensiones elitistas o científicas, como la Bloom, rechaza cualquier relación con *New Age* o Nueva Era a la que desprecia, considerándola una banalización de la auténtica gnosis. Pero, es indudable que, dejando aparte su nivel intelectual —tal vez no tan alejado del de Bloom—, este movimiento, también constituye hoy una contribución muy importante al sostenimiento del mito del hombre

nuevo. Tampoco *New Age*, que tiende al esoterismo, anda lejos de la psicología humanista, aunque esta escuela psicológica nada tiene que ver con ella.

Nueva Era es un movimiento muy difundido y difuso, que mezcla elementos cientificistas con otros de las religiones orientales, cuyo crédito como sustitutivo de la religión tradicional ha ido en aumento en Occidente desde el Romanticismo. Nueva Era es también conocida por Acuario, el nombre del ciclo astronómico del que recibe el nombre, *New Age*, que, según sus cálculos, sucederá al de Piscis.

Su doctrina es muy dispersa —las librerías están abarrotadas de literatura y libros impregnados de ella— pero podría sintetizarse en los siguientes datos¹³⁰. 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. Esto recuerda vagamente la tercera dispensación de Joaquín de Fiore. Pero *New Age*, 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, que 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 expandir 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 cientificista del gnosticismo que difunde la fe en esa conciencia cósmica, de la que la individual es un mero accidente, lo que la hace parecer una versión muy vulgarizada de la filosofía de Espinosa, de moda desde los años setenta entre los decepcionados o aburridos del marxismo.

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 del Yo individual a fin de reunirse con la conciencia cósmica.

¹³⁰ Vid. G. Küenzlen, *Der Neue Mensch*, (V, II, 2) y el estudio de M. Guerra Gómez, *100 preguntas sobre "Nueva Era". Un Catecismo no elemental*, Monte Carmelo, Burgos 2004.

5. El hombre nuevo y el laicismo absoluto

Emilio Gentile piensa que al comenzar el tercer milenio la sacralización de la política parece estar en receso. Sería, pues, inexacto calificar el laicismo radical a la moda, como otra religión secular totalizadora. Mas, por una parte, el auge de las bioideologías y de la izquierda postmoderna hace dudosa aquella afirmación. Por otra, ¿se puede decir lo mismo si se distingue la religión secular de sus religiones políticas? ¿No será el laicismo la misma religión secular actuando directamente con pretensiones ateocráticas en la época de la industrialización? ¿No serán, por ejemplo, los muy activos derechos del hombre como pedía Heine, los derechos humanos, los sacramentos de esta religión secular? ¿No será ese laicismo la religión secular del Estado-iglesia?

El origen del laicismo absoluto o absolutismo laicista es la tradición humanista, que entró en una nueva fase con la revolución industrial. Por eso, aunque no quiere oír hablar de religión postula una suerte de Cristiandad sin religión en tanto conserva restos sociales y políticos del cristianismo. 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. ¿No será el laicismo emancipado la forma visible y posible de la religión secular que surge cuando la tradición humanista se ha desprendido del cristianismo? ¿No sería lo que se llama siguiendo a Gogarten el secularismo que revuelve lo laico, de origen cristiano, contra el cristianismo?

Su idea central consiste, en efecto, en abolir toda religión clásica, es decir, que crea en la vida de ultratumba. Ve en ello la condición de la paz y del progreso, ya que según él las religiones suscitan el fanatismo. Para conseguirlo, propone la liberación del ser humano integral, total, de toda atadura que le trascienda. En palabras de Gómez Dávila, “entre el nacimiento de Dios y su muerte se desarrolla la historia del hombre”¹³¹. La historia del hombre se acabaría en la postmodernidad, de la que dice Sloterdijk, es “la época después de Dios”¹³². El problema remite así 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 piensa Manfred Frank, sino, como pedía Comte, de superar la idea de Dios.

En la práctica, el laicismo adopta la forma de una religión de la política que aspira establecer un régimen ateocrático. Su fundamento invisible es el evolucionis-

¹³¹ *Textos*, I, p. 45. Gómez Dávila saca un poco más adelante la consecuencia: “El hombre morirá, si Dios ha muerto, ... Un animal astuto e ingenioso sucederá, tal vez, mañana al hombre”, p. 53.

¹³² Eso significa que “con la muerte de Dios se elimina el principio de la pertenencia común de todos los hombres en la unidad de un género creado”. *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, Siruela, Madrid 1998, 3, pp. 66-67.

mo (*De evolvere*, paso de un estado a otro), como una suerte de emanantismo religioso cuya teodicea visible es el progresismo. Paradójicamente, puesto que se apoya en un relativismo tolerante, su oposición frontal al cristianismo, más aguda que 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 y políticas englobándolas y estableciendo una ateocracia. 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 absoluta en el hombre exterior, sin lazos espirituales, que apunta 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 distinguiría 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 público de la religión en el sentido tradicional o el de esta religión secular. En el caso de prosperar las pretensiones laicistas 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 cultura¹³³. Su hombre nuevo no sería ciertamente el superhombre, sino, en tanto se trata de un hombre colectivo, sería acaso el último hombre y habría que darle la razón a Nietzsche, 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.

Peter Soloterdijk estaría seguramente de acuerdo¹³⁴ en que Bossle tiene razón. El humanismo, aceptado por el propio cristianismo e incluso idealizado por él, despojado de sus supuestos históricos, 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 fundamentación idónea para el desarrollo autónomo del

¹³³ Como la religión laicista destruye en realidad toda la cultura, hace imposible el progreso iniciando "el camino hacia la Polinesia". Un tipo de sociedad, decía en 1969 el biólogo molecular Gunter 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. Una sociedad quietista. 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, etcétera.

¹³⁴ Cfr. *Normas para el parque humano*.

elemento laico, aceptado como tal desde su origen y propulsado por el propio cristianismo, hasta llegar a su completa independencia.

6. La ideología neutralizadora de la gobernanza

Los pretendidos hombres nuevos, piensa Hondrich, se están apoderando ya de las instituciones, especialmente las democráticas, y del gobierno. Cualquier crítica u oposición a su gestión es descalificada automáticamente como antidemocrática, fascista o contraria a los derechos humanos y al progreso. Incluso han inventado una nueva ideología: la gobernanza. Esta ideología, típicamente burocrática, aparentemente se despreocupa de la naturaleza humana. Pero, al ser una doctrina política que quiere abolir la política mediante su completa neutralización, niega otra dimensión fundamental de lo humano: que el hombre es un animal político. En efecto, la gobernanza resulta ser, seguramente, la última neutralización en el sentido de Carl Schmitt de la que es capaz el espíritu estatal: la neutralización de lo político y la política, una intención subyacente en el pensamiento específicamente moderno.

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 años noventa del pasado siglo, coincidiendo con la difusión de la idea del fin de la historia, de la democracia como el régimen total definitivo —una suerte de nueva religión universal—, oportunamente traídas ambas a colación por Fukuyama, y la consolidación de la “globalización”, empezó a difundirse el concepto gobernanza. En el mundo anglosajón, donde no existe el Estado propiamente dicho pero los gobiernos han extendido su acción a todo, tiene cierto sentido. Fuera de él es una utopía burocrática dedicada a transformar la naturaleza humana despojándola de los aspectos negativos que se atribuyen a su inclinación al conflicto a consecuencia de la libertad. 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”. Propone para ello una suerte de ingeniería institucional que gestione las actividades humanas y los recursos del universo, incluido, por supuesto, “el cambio climático”. Es una ideología estatista, adoptada por la Unión Europea, que sustituye la política por la acción administrativa: la burocracia pública discute —formalmente— sus decisiones con los administrados.

Naturalmente, presupone un mundo pacificado conforme a los ideales kantianos y un hombre eminentemente social, en el que desaparecerían todos los conflictos¹³⁵, reducidos a intereses negociables. En la gobernanza, se dan la mano

¹³⁵ El conflicto deja paso al diferenciado. Vid. Ph. Moreau Defarges, *La gouvernance*, PUF, Paris 2003, II.

el viejo mito 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 por ahora la salud, la educación y el ecologismo, espoleados por la mitología de los peligros existentes para la supervivencia de la Humanidad y de la Tierra por diversas causas humanas. Entre sus medios, aparte de innumerables regulaciones destinadas a ordenar la conducta, ocupa un lugar principal, la “transparencia”. “Una de las innumerables ilusiones que subyacen a la búsqueda del hombre perfecto”, subraya un estudioso del tema. 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”¹³⁶.

Este mismo autor, destaca las manipulaciones que necesita hacer la gobernanza para adaptar el hombre, la naturaleza humana, 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. Ahora bien, concluye Moreau-Defarges, si los hombres no captan lo real más que a través de las herramientas que han forjado (lenguaje, culturas,...), tampoco existe lo real”¹³⁷. La naturaleza humana se habrá disuelto en el mundo de sus relaciones, ocupando su lugar la figura equívoca de un hombre abstracto definido por ellas.

XIII. SOBRE LA DEFINICIÓN DEL HOMBRE NUEVO

La literatura específica o sistemática sobre el hombre nuevo, abundante en el ámbito puramente teológico, es muy escasa en el sentido expuesto aquí desde el punto de vista de la religión secular. La existente, 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 y es muy eficaz. Mas no está nada claro en que se concreta esa figura en cuanto al contenido. No resulta fácil discernir algún elemento común sustantivo entre las diversas posiciones favorables al hombre nuevo.

¹³⁶ *La gouvernance*, V, III, a, p. 109.

¹³⁷ *La gouvernance*, III, IV, 3, p. 71.

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 asignan 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”¹³⁸.

Las esperanzas del siglo XIX se cifraban, a la postre, en un cambio moral, en lo que jugaba un papel principal la transformación de las estructuras sociales de la que resultaría un hombre nuevo. Sin embargo, no se preveía ningún cambio radical en la misma naturaleza humana considerada también biológicamente. Esto sólo empezó a cambiar con el evolucionismo, el auge de la biología y, en el mundo de las ideologías o religiones políticas, con el nacionalsocialismo.

La cuestión es: ¿cómo se podría definir el hombre nuevo? Sin aventurar aquí alguna definición, ¿qué notas podrían caracterizarlo como una categoría autónoma?

No obstante, en primer lugar hay que prevenir algunas posibles confusiones, como ocurre en la escasa literatura existente. Evidentemente, el hombre nuevo 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 inédito, en cierto modo, inaudito.

Efectivamente, el mítico hombre nuevo es inconfundible con los tipos históricos de hombre. Los tipos humanos que clasifican los etnólogos y los historiadores no son mitos —cosa distinta es que sean o no acertados— ni evocan 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

¹³⁸ F. Roche-Pézar, “Art et fascisme: l’homme nouveau, figure en fuite”, en M.-A. Matard-Bonucci y P. Pilza, *L’homme nouveau dans l’Europe fascista*. H. Wertzlaff-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 en 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 (cursivas nuestras).

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 tecnológica¹³⁹. También Karl Jaspers habló de un nuevo tipo de hombre surgido a consecuencia de lo que denomina el tiempo-eje de la historia universal... El hombre nuevo 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 en la historia de Plutarco se educaron muchas generaciones de europeos¹⁴⁰. Y, por supuesto, el hombre nuevo es inconfundible con modelos analíticos como el *homo oeconomicus*, el *homo politicus*, el *homo moralis*, etc. o el *uomo* ideal del Renacimiento, por lo menos en su primera fase si tiene razón Weil. Tampoco se trata de un ejemplo de vida a imitar como Jesús, Buda o Mahoma. Y tampoco es un hombre nuevo la figura del hombre esencialmente viril estudiado por Mosse, 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 pregnante de la expresión, siempre dejando aparte el círculo de la religión, donde el hombre nuevo no es un mito.

De acuerdo con los rasgos que se desprenden de la escasa literatura sobre el tema, el hombre nuevo tendría que reunir probablemente las siguientes características: 1) Actitud previa pesimista sobre la naturaleza humana tal como es y simultáneamente optimista por 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 completamente integrado en la sociedad; 7) Ser, por tanto, antitradicional y ahistórico; 8) Ser un hombre igualitario: el tipo psicológico de hombre común de todos los hombres; 9) Ser una figura de hombre politizado o socializado, neutral hasta la indiferencia; 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, tolerante que ha superado el egoísmo, desapareciendo esa mácula de la naturaleza huma-

¹³⁹ *Der dritte oder der vierte Mensch. Von Sinn des geschichtlichen Daseins*, R. Piper, Munich 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.

¹⁴⁰ R. Tena echa de menos la existencia actual de arquetipos en *Ocho minutos de Arco. Ensayo sobre la importancia política de los arquetipos morales*, Antonio Machado, Madrid 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, *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*, Fondo de Cultura, México 1975. Como es notorio, la importante obra de René Girard gira en torno a la importancia de los sentimientos miméticos.

na; 13) Ser un hombre unidimensional en el sentido de exclusivamente laico, de este mundo; 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 la evolución científica y técnica; 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 abstracto hombre nuevo sería el hombre del estadio nihilista de la humanidad, sin ninguna atadura pero perfectamente encajado en su medio.

CONCLUSIÓN

Que se sepa, a pesar de los esfuerzos de los siglos XIX y XX para crear el hombre nuevo, hasta ahora sólo se conocen además del último hombre de Nietzsche, el hombre masa de Ortega, el hombre sin atributos de Musil, el hombre hueco de Eliot, el hombre sin contenido de Agamben, el hombre borrego u hombre oveja, el hombre animalizado de Skinner, el hombre elemental de Gómez Dávila, el hombre sin retorno del que habla Sloterdijk o figuras parecidas. Formas de hombre, que sin más horizonte que el fracaso de su individualidad personal y vagamente conscientes de la inutilidad de mirar al pasado, al futuro o al más allá, viven exclusivamente en el presente que se les da, pues ni tienen otra posibilidad ni la esperan. Malraux hablaba de “la muerte del hombre”.

No obstante, la destrucción del sentido común y de las tradiciones de la conducta, la politización de la naturaleza humana, el ambiente nihilista, el predominio de la religiosidad secular que genera toda clase de supersticiones, entre ellas la cientificista, la alianza demagógica 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 —el Estado como la iglesia de la democracia totalitaria—, 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.

En la época postmoderna, puede ser pertinente recordar de momento, 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”. Pero también es posible que sólo se trate de que “el hombre no tiene la misma densidad en toda época” (Gómez Dávila).