

ALTERNATIVAS POLITICAS DEL HUMANISMO, HOY *

SUMARIO

Introducción.—1. El mundo actual, consecuencia de cambios revolucionarios.—2. El tema del hombre en el proceso revolucionario actual.—3. El proceso histórico del humanismo y su posible vigencia.—4. La crítica del humanismo desde el marxismo.—5. La crítica del marxismo, desde el humanismo.—6. La otra opción: humanismo cristiano e integrador.

INTRODUCCIÓN

No hay razón para eludir una confesión previa, que resulte clarificadora. Esta conferencia va a ser profundamente política. No, naturalmente, al servicio de una política concreta o coyuntural, en apoyo de algún grupo o tendencia determinada. Pero sí en cuanto a su contenido y a sus conclusiones teóricas más generales. No podría ser de otra manera. El tema del hombre, sin más adjetivos calificadores, es siempre un tema político, en alguna medida, en cuanto sea contemplado en su acción histórica (temporal) o en su contexto de convivencia con los demás hombres (social). Es decir, en su diacronía o en su espacialidad. Y ello es así porque, visto desde cualquiera de ambos parámetros (agente de hechos, creador de instituciones, elaborador de producción, etc.), su naturaleza resulta radicalmente política por ser a la vez convivencial y activa, productora. Y en esta conferencia el tema es el hombre, a través de esa ideología (aceptemos, de momento, este término qui-

(*) Texto de la lección magistral pronunciada en la inauguración del curso académico 1976-1977, en el Colegio Mayor Universitario «José Antonio», de Madrid, el día 11 de noviembre de 1976.

tándole toda connotación marxista) que ha llegado hasta nuestros días bajo la denominación de «humanismo».

El de hoy es un mundo materializado, es cierto. Pero sigue siendo un mundo de hombres. Por eso tiene sentido que, dentro de su contexto, nos planteemos, políticamente, la vigencia —o no— del humanismo.

En cierto sentido será como un ensayo de dar contestación propia, personal —con todas las limitaciones de modestia que se quiera ponerle— a una de las dos grandes cuestiones que se propone Marcuse en su obra *El hombre unidimensional*: «¿Hasta qué punto existen hoy alternativas históricas en las sociedades industriales avanzadas?».

Marcuse mismo ha dado una respuesta, radicalizante y nihilista, y por ello mismo disolvente y no creadora. Pero Marcuse llega desde el marxismo y desde el desencanto que le produce el *Soviet marxism* (título y contenido de una de sus cuatro obras fundamentales).

El resto de su pregunta es lo suficientemente profundo y sugeridor para que nos haya interesado contestarla, por lo menos esquemáticamente, desde otras bases de partida.

Y ese ensayo de contestación va en estas páginas.

1. *El mundo actual, consecuencia de cambios revolucionarios*

No podemos tener ningún inconveniente en admitir que nuestro mundo actual es la consecuencia o resultado de unos procesos revolucionarios que vienen produciéndose desde mediados del siglo XVIII, intensificados a partir de la mitad del siglo XIX.

Para Carlos Marx no hay revolución más que cuando en el proceso histórico se producen transformaciones económicas profundas que trascienden al cambio social, igualmente profundo. Como siempre ocurre con el pensamiento marxista, este concepto supone una amputación y acortamiento inaceptables de lo que es realmente una revolución política: cambio drástico, rápido y violento que produce de manera inmediata una transferencia de poder y una institucionalización del poder sobre bases diferentes de las anteriores, que son sustituidas. (Dejamos al margen la posibilidad y la definición de revoluciones artísticas, religiosas, literarias, etc., que también han existido, pero que, naturalmente, no entran ahora bajo nuestro enfoque.)

Revoluciones así fueron las inglesas del siglo XVII, que preludivieron ya la gran época revolucionaria en que consiste la historia occidental, desde la Revolución de los U. S. A. (ahora hace doscientos años) y la Revolución

francesa. En ninguna de las dos hay ni grandes ni pequeñas transformaciones del régimen de producción económica, ni demasiada transferencia de medios de producción a grandes masas del proletariado industrial o campesino. El régimen de propiedad siguió siendo el mismo (aunque algo variase su distribución por sectores sociales) que el Occidente había recibido según sus ideas jurídicas privadas del Derecho romano. Y en una gran parte, para su defensa (y para la defensa de su derivado, la economía de mercado libre) se hacen ambas revoluciones, según se desprende de sus respectivas y conocidas *Declaraciones*, de la independencia de los U. S. A. (1776) y de los derechos del hombre y del ciudadano (1789), que tienen en la propiedad uno de sus más expresos y primarios objetivos.

Y sin embargo, nadie se decide a negar la categoría revolucionaria de ambos procesos, aunque quiera limitarse su trascendencia con la adjetivación de revoluciones «burguesas». Nadie —insistimos— puede negar que ambas revoluciones respondan a la actualización y a la vigencia (imperadas violentamente, bélicamente, en acontecimientos y transformaciones aceleradas) de unos principios de pensamiento político que se habían venido gestando desde los filósofos de la Ilustración.

El hecho cierto es que además de tales principios ideológicos, las causas de ambas revoluciones (diferentes en ambos y muy complejas en las dos) al resolverse en unos determinados acontecimientos (creación e independencia de los U. S. A. como nuevo centro de poder, constitucionalismo; afirmación inicial de unos derechos humanos como naturales y evidentes por sí mismos; movilización de la propiedad y de la riqueza en unos más amplios sectores sociales; auge de la burguesía; disminución de la influencia de la Iglesia y de la Nobleza como poderes políticos, casi exclusivos; progresiva participación de la masa ciudadana en los asuntos públicos, etc.) han ido condicionando nuestro mundo de hoy y seguirán condicionando el de mañana.

Por supuesto que sobre todo esto había habido también otras revoluciones: la demográfica, las revoluciones industriales, la cultural de «crisis de la conciencia europea», que tan perfectamente supo delinear y analizar Paul Hazard.

Luego, han incidido las otras; ya más de nuestro propio tiempo.

A mediados del siglo XIX, Carlos Marx lanza sobre la sociedad occidental su gran pedrada, cuyas ondas revolucionarias llegan triunfantes a Rusia, a China, a tantos países del Tercer Mundo y de la Europa oriental y producen el leninismo, el stalinismo y el maoísmo. Además están la revolución del proletariado exterior o anticolonialismo y la revolución tecnológica, que ha transformado nuestra más reciente actualidad con el consumismo de tantos

bienes como se producen, pero también —aspecto más positivo— con el consumismo de cultura, puesta a disposición de masas cada vez crecientes, a través de los medios de comunicación social, lo que en realidad es otra forma de revolución, la revolución de la publicidad, teorizada por Mac Luhan.

Aunque más marginal y solo flanqueante, no debe omitirse aquí la incidencia, también política, de las tesis de Federico Nietzsche y de Sigmund Freud.

Hace casi un siglo que Nietzsche anunció la muerte de Dios. Le habían precedido en el apocalíptico anuncio, aunque en forma menos contundente, Schiller y Heine. Le han seguido muchos teorizadores. Desde el solemne mirador cultural de París, Garaudy. Y desde la Universidad de Siracusa (en Estados Unidos) el profesor Vahanian ha dado el paso definitivo y se atreve a construir nada menos que la «teología de la muerte de Dios». Es sabido que Nietzsche murió loco. Y es probable que cuando escribía sus famosas y sorprendentes obras estuvieran ya sacudiendo su poderosa mente los primeros y más poderosos ramalazos de la locura. De todas formas, tales manifestaciones del pensamiento contemporáneo tienen un hontanar bien conocido y antiguo, tan antiguo como el hombre mismo: la soberbia. Definir, proclamar —¡y explicar!— la muerte de Dios supera el pecado luciferino. La tesis es: No hay que molestarse en ser como Dios porque Dios no existe. Si alguna vez existió, en mera creación humana, se ha muerto, como se muere cualquiera de nosotros. Yo creo que es mucho más allá de lo que ha escrito Camus en *El mito de Sísifo*: «Matar a Dios es convertirse uno mismo en Dios.» No es esto sólo. Es negar su necesidad, pura y simplemente. Pues no valdría la pena matarlo para convertirse cada uno de nosotros en un dios de menor cuantía, sin poder y sin gloria.

Sin embargo, una cosa es cierta: el ateísmo avanza impetuoso. Más aún, es la irreligiosidad, algo todavía más profundo y visceral que el mero ateísmo, lo que gana cada día nuevas cotas.

Los estudios más serios de sociología religiosa, sintetizados por ejemplo por G. Hourdin, testimonian y registran el hecho. La nueva «religación» que se formula es sólo social, de hombre a hombre, sin pasar necesariamente por Dios. Es un nuevo humanismo erosionado de cualquier instancia trascendente y espiritual. El humanismo de una historia sin huella de Dios y de la «moral sin pecado», que desde la Psiquiatría, avanzando hacia los seres totalmente normales —si es que los hay— ha intentado explicar también Hesnard. El punto de vista religioso está siendo proscrito. Ha avanzado la profanidad. Porque a eso equivale la forma de religiosidad que aún queda...

cuando queda: la «inmanentista», que niega todo más allá, de creación, de justificación de la vida humana y de fin sobrenatural.

A nosotros, los cristianos, tanto católicos como protestantes —a todos— nos incumbe una gran parte de la responsabilidad, en la actual situación. Desde el siglo IV (constantinismo), la Iglesia ha ido configurando muy sustancialmente, a la cultura occidental. Sus aportaciones han sido cuantiosas y están presentes, en piedra y letra, en todos los países de esta matriz Europa. Desde el siglo XVI, a pesar de las disidencias representadas por los varios protestantismos, la fuerza inspiradora del cristianismo se diversificó, pero no ha disminuido. Con la expansión mundial —colonialista— de los más importantes pueblos de Europa, fue también el cristianismo. Pero desde Galileo y Copérnico, por lo menos, la ciencia natural y también en gran parte, la filosofía y el pensamiento político tomaron rumbos que la Iglesia no sólo no quiso asumir, sino que condenó. Ante cada nueva perspectiva del pensamiento y de la investigación opuso siempre fuertes reservas inmovilizadoras. Como dice el teólogo Hans Kung, en todo «hemos llegado tarde y nos hemos apropiado posteriormente de los estímulos del mundo no cristiano». Aunque esto tampoco es exacto, porque muchos de los grandes nombres que han dado algunas de las nuevas direcciones de la cultura han salido de las filas del cristianismo, antes de que desertaran de él. El déficit cristiano de la cultura, sobre todo de la nueva cultura, es un hecho igualmente comprobado, por ejemplo en los minuciosos estudios de Erlinghagen, que cita el padre Karl Rahner. Por eso ha llegado a producirse el efecto que denuncia Vahanian como un hecho social de nuestro tiempo: la recusación social de Dios, que en su expresión hiperbólica, es su muerte.

Y todo esto se dice —y es lo que más nos debe importar a nosotros, los cristianos— desde la orilla del cristianismo. Es nuestro Dios, el Cristo, el hijo de Dios vivo, el gran ausente, el que dicen que ha muerto. No cualquier otro dios. El que estaba en el centro mismo de nuestra cultura.

¿Hay algo que hacer? Evidentemente, sí.

Primero, mantener la esperanza. No darse por vencidos. Acudir, con nuestros puntos de vista cristianos, los permanentes y vivos, los que están en los Evangelios, no los meramente rituales, jurídicos o de anquilosada tradición discutible, a todas las vanguardias de la cultura, con valentía de crítica y talante de renovación. En segundo lugar, renunciar a los triunfalismos, desde las indumentarias sacerdotales mayestáticas hasta las definiciones definitivas y cerradas en materias culturales, políticas y sociales, sujetas por su propia naturaleza al tratamiento de la razón y al cambio. Tercero, que los pastores investidos de sacerdotes no sigan alejando a los fieles por la poca

o ninguna fe que demuestran, por decirlo con palabras de un teólogo tan crítico y de vanguardia como el citado padre Kung: «Los que querrían sustituir la teología por sociología, psicología o filosofía tan diletantística o que tratan de convertir a nuestras parroquias en cenáculos de discusión política». Son los nuevos curas que representan —aunque no lo quieran admitir— el papel de un nuevo clericalismo. En sus parroquias no es que Dios haya muerto. Es que lo echan cada día a golpes de profanidad. Y tras Él, es posible que se marchen de las iglesias muchos cristianos. Y entonces sí que parecerá, definitivamente, que el Dios de los cristianos, el Dios del cristianismo, ha muerto. Ya no se le podrá buscar ni en el templo. Y cada alma cristiana será como una catacumba personal donde aguarde, viva, la esperanza...

Otro parámetro está representado por Freud. El psicoanálisis ha bajado al subconsciente del hombre en el intento de descubrir sus raíces más profundas y dar su propia versión de lo humano.

Es difícil, y para nuestro objeto, innecesario, reducir a esquema la espesa urdimbre de sus complejos y de su metodología. Pero sí que resulta factible apuntar la siempre latente tendencia de «liberación de censuras», internas o inducidas desde el entorno social o familiar, que hay en la doctrina freudiana. No parece exacto que Marcuse pueda estribar en Freud —como él mismo pretende— porque en realidad ambos parten de una idea del «placer» muy diferente. Sensorial y limitada, casi solo biológica, en Freud; compleja y social, más culturalista y sofisticada por análisis dialécticos, en Marcuse. Pero ambos están en esa línea de «liberación de censuras» en busca de un hedonismo radical, aunque algunos (González Noriega, por ejemplo, entre nosotros) hayan mantenido, por el contrario, que «Freud es uno de los más grandes antihedonistas del pensamiento occidental».

Pero, aun con todas las distinciones teóricas, esa llamada al placer a través de una liberación de controles, que llega desde Freud hasta Marcuse, está también en el más inmediato horizonte de nuestras vidas y constituye otro polo inexquívable del pensamiento y de la realidad revolucionarios. La llamada «guerra de las generaciones» y muchos de los actuales fenómenos juveniles tienen aquí su raíz y su explicación histórica.

Marx, Nietzsche y Freud vienen a ser las tres coordenadas de la «revolución total», cuyos episodios no nos interesan aquí más que como telón de fondo. O mejor, como cortina de boca de escenario, solo todavía a medio recorrer, para que un nuevo drama humano tenga su estreno.

En ese mundo estamos. En ese mundo vivimos. Por tanto, un mundo cuyo

reto es por completo nuevo y cuyos problemas —y sus correlativas soluciones— son inéditos. Es el reto de una «revolución total», que todo lo pone en cuestión: Desde el número de los que deben —o no deben— nacer, hasta los límites de la libertad de los que ya hayan nacido y —¿quién sabe, en un futuro próximo?— hasta el número de los que deban sobrevivir, para que por la longevidad creciente, ya anunciada por los avances de la medicina, la famosa pirámide de edades no llegue a convertirse, por inversión, en el trompo alocado de un mundo de viejos.

He aquí por qué tiene sentido plantearse, desde el enfoque de lo humano, del humanismo, las alternativas políticas del mundo en crisis de hoy y del mundo futuro.

Un concepto del humanismo debe implantarse desde el corazón mismo de la Historia, que es tanto como decir en el núcleo más interno y esencial de la política.

Si al problema del hombre, en su dimensión política, no se le da la solución adecuada, el reto de la revolución total que estamos ya viviendo puede abocar a una solución catastrófica.

Y, como decía Dilthey, que «al hombre se le conoce en la Historia», quienes hacemos de la Historia y del Derecho la doble ocupación de nuestra vida, tenemos la obligación de intentar, desde ella, alguna contribución al despeje de tamaña y colosal incógnita.

2. *El tema de hombre en el proceso revolucionario*

Decía San Pablo: «*Opportet haeresses esse*». Es necesario que haya herejes. Los herejes obligan a pensar y a luchar. Desde su posición fomentan el descubrimiento y la defensa de la verdad. Incitan el interés. Si un mandamiento superior no lo imperase, con ley más general del amor, bastarían estas consideraciones para poder decir sinceramente: Amigo hereje, estimado adversario...

Marx, Nietzsche, Freud, Marcuse, por cierto, cuatro judíos, autores de solemnes y tremendas pedradas críticas a nuestra sociedad y a nuestra cultura europeas, de raíces grecolatinas y cristianas, nos obligan a dar una respuesta que, por supuesto, no puede ser sólo conservadora. Muchos de los destrozos causados —por justicia en la crítica, por razón en el argumento, por apuntar bien en los objetivos señalados— son irreparables. Queremos decir que son irreparables en el sentido de que no merecen restauración. Es más, en muchas cosas hay necesidad de seguir ayudando a tales críticos a dismantelar las

ruinas de lo antiguo —reliquias todavía de *ancien régime*— que aún quedan, en muy inestable equilibrio, disimulando defícilmente la artificiosidad o la hipocresía de sus muy achacosos oropeles. Estamos ante una exigencia de autenticidad. No nos neguemos al grito angustioso de nuestro tiempo.

Entre tantas roturas y ruinas nos sigue quedando el hombre como pieza clave, de tejas abajo, de toda la historia.

Es el hombre el que tiene que completar el proceso revolucionario ya comenzado. Es el hombre para el que se hace tal proceso revolucionario. El hombre es a la vez agente y destino de la revolución total en que, como hemos visto, consiste la historia contemporánea y en la que vive la humanidad actual.

Y tenemos que volver otra vez a Marx, que en lo político es un punto ineludible de referencia. No es una obsesión. Es que Marx ha sido quien, con más fuerza crítica, ha intentado cambiar el protagonismo histórico. Y se hace necesario, por ello, analizar su doctrina.

Desde el Manifiesto comunista (1848) llama al protagonismo histórico y político al proletariado. En su nombre y bajo sus banderas, desde entonces, se librarán las más duras batallas y llegarán a institucionalizarse nuevos imperios (la U. R. S. S., la China de Mao y tantos otros países comunistas). El proletariado es presentado como clase social que ha de culminar todo el proceso histórico hasta la eliminación de las clases sociales. A su final, un final que por cierto nunca atrajo la atención de Carlos Marx, ni de los marxistas, ni de los marxólogos siquiera, anunciaba un paraíso recobrado, un Edén, una utopía.

Pero la utopía es inhumana. Es la falacia de una realidad inasequible. Un engaño. Una ilusión irrealizable. El hombre necesita siempre un lugar, que es parte (la espacial) de su circunstancia total. El hombre, como recuerda muy bien Zubiri al estudiar la persona humana, exige constitutivamente una «colocación», es decir, un estar en un determinado lugar, entre otros lugares (ocupados siempre por otros hombres). Por eso, la utopía, que por definición etimológica es el «no-lugar», lo ilocalizable, es radicalmente inhumana.

Pero es que ocurre que, en efecto, todos los planteamientos utópicos del pensamiento político terminan con la negación de algo tan inherente a la naturaleza de lo humano, a la esencia del hombre y al instinto primario de todos y cada uno de los hombres (tan radical e innata es la cosa) como es la libertad. La de Platón en su *República*, que viene a ser, desde este punto de vista, una distribución de libertades (opciones de decisión): la libertad política de mandar y organizar para los filósofos y los guardianes,

que a cambio renunciarán a la libertad de poseer, en una comunidad de bienes y de unas pocas personas selectas (oligarquía); la libertad de poseer familia propia y propiedades, para los gobernados. Pero, en definitiva, para unos y para otros, amputación de una u otra clase de opciones y decisiones, de libertad, en suma. El «enriqueceos» de Luis Felipe de Orleáns y de Guizot, su ministro, tiene su antecedente remoto en estas segmentaciones platonianas que entregaban la riqueza artesanal y mercantil a los súbditos, a costa de su eliminación del poder político. La primera utopía occidental, la de Platón, es claramente, a la vez, antiliberal y antidemocrática. La idea de este humanismo político platoniano no nos puede servir hoy.

Lo mismo, otras. La de Campanella, en *La ciudad del sol*, que llega a obligar al cambio de sitio de residencia y de vivienda cada seis meses para que no pueda nacer ningún afecto personal por el lugar o por la casa, implica, entre otras, la negación de esta elemental libertad. Y lo mismo pasa con las demás. En ese supuesto y utópico mundo comunista, la libertad es sacrificada.

Rousseau inaugura otra de las tendencias utópicas, que por paradoja haría furor de moda en los salones más elegantes del París inmediato a las grandes jornadas revolucionarias, la de la «vuelta a la naturaleza», el «buen salvaje», la reconquista de la libertad originaria. El hombre nace libre. Bien. Pero cuando, en definitiva, articula su doctrina, cada hombre tiene que sacrificar su opinión y someterse a la «volonté general» (naturalmente, sólo mayoritaria), sin que su libertad personal cuente apenas ante el veredicto de la mayoría. La utopía rousseauiana hubo de tener el complemento rectificador del liberalismo para que pudiera ser digerida por el pensamiento político occidental. Porque realmente también era liberticida.

Y luego vinieron los socialismos utópicos. Por todos nos vale como punto de referencia el de Fourier. La esquematización geométrica y contabilizada de los falansterios —organizaciones únicas, pretendidamente racionalizadas, pensadas de una vez para siempre, donde la vida está perfectamente prevista y prescrita y reglamentada— es la negación misma de la libertad.

Y por fin, la utopía marxista. Ya lo hemos dicho. Lo tienen reconocido todos los marxólogos. Marx no prestó ninguna atención a perfilar o definir lo que sería la fase final del proceso revolucionario: una sociedad sin Estado y sin clases. Y hasta sin Derecho. Es más, desde la pura teoría del Estado y del Derecho, el marxismo, en este punto, está ya dando marcha atrás. Y los propios marxólogos marxistas (Cerroni, Radbruch, Bobbio, Roland Weis...; y entre nosotros, Fernando de los Ríos o Peces-Barba) reconocen como erróneo y revisable el punto de partida que Marx, en esta cuestión,

defiende en la *Crítica del programa de Gotha*, cuando se refiere a la «fase superior de la sociedad comunista», que Lenin llevó a sus últimas consecuencias en su obra *El Estado y la Revolución*: «La desaparición completa del Estado y del Derecho.»

Si esto, ni aun desde el marxismo, ya no hay quien lo defienda o crea (y es sólo uno de los puntos en que el marxismo puro es negado y está superado) en la realidad, en la «praxis», como los marxistas gustan decir, tal llamada a una gigantesca utopía, hecha por Marx, ya sabemos que ha conducido, también con realidades evidentes, vividas por cientos de millones de personas, a la muerte de la libertad humana en el «archipiélago Gulag» (denuncia probada de Soljenitsin); o si se prefiere un testimonio español, en el «inmenso campo de concentración que es la Unión Soviética» según dice textualmente quien lo conoció bien, el que fue ministro de Stalin en España, Jesús Hernández, al dedicar su libro titulado *En el país de la gran mentira* a la memoria de su mujer y de su madre, que tuvo que dejar allí, fugitivo en busca de la libertad perdida; de la libertad al modo humanista y occidental, claro.

Si toda utopía, desde Platón hasta nuestros días, es liberticida, parece evidente que no debe plantearse ningún proceso revolucionario sobre el pensamiento utópico. Lo único que puede dar dirección y eficacia en la acción política es el realismo posibilista.

Y si algo salva al marxismo frente a sus planteamientos estratégicos y teóricos utópicos es precisamente su capacidad y su metodología críticas para plantearse tácticamente sucesivos e incesantes revisionismos. Hasta el punto de que lo más permanente en el marxismo es su metodología crítica.

Pero ahora también resulta claro que Marx planteó mal el protagonismo histórico al atribuirlo al proletariado. Se trata de un concepto ambiguo, equívoco, que, además, en el breve transcurso de poco más de un siglo (desde que Marx lo puso en circulación) ha cambiado. Y numéricamente ha disminuido, en vez de crecer, según él pensaba. Creía Marx en una hinchazón numérica de trabajadores manuales y asalariados, al borde de salarios de hambre, que no poseen bienes de producción y que tienen que vender la fuerza de su trabajo. Pero el resultado de la revolución industrial y de los cambios sociales ha sido bien diferente. La revolución tecnológica ha eliminado porcentajes mayoritarios de tal condición, en vez de crearlos. Los cuadros técnicos y administrativos de alto nivel, los funcionarios y empleados de servicios, los profesionales de alta formación y trabajo libre o muy calificado en empresas va siendo mayoritario en la sociedad posindustrial. Hay más *white collars* que verdaderos proletarios de los que profetizaba Marx.

Por otra parte, los capitales se diversifican en el accionariado de las empresas. La concentración de capital, en cuanto a grandes concentraciones u organizaciones empresariales, es un hecho. Pero también lo es su difusión en la masa social. Por tanto, la teoría marxista, según la cual la clase obrera, motor y agente de la revolución esperada, sería mayoritaria, ha sido negada por la realidad. Por eso, tras reconocer que la «clase obrera» (en nuestra sociedad actual occidental) constituye entre el 30 y el 40 por 100 de la población, con tendencia muy clara a disminuir como tal, el marxólogo español Ignacio Sotelo se ve obligado a reconocer: «Lejos de dejarnos atolondrar por una metafísica de la historia según la cual la clase obrera estaría destinada a realizar el socialismo importa tener claro que para realizar el socialismo no basta la clase obrera.»

Lo que esto significa, saliéndonos del estrecho límite que el precitado autor se pone a sí mismo, es que vuelve a ser necesario el regreso del concepto de «proletario» a la idea del «hombre». O sea, volver a plantear el problema del protagonismo histórico y político en un plano ampliamente humano y no en el estrecho —conceptual y numéricamente, estadísticamente— de «clase social». Una política de clase está llamada a ser siempre minoritaria. Sólo una política humanística podrá intentar una audiencia de grandes masas. En el proceso revolucionario actual, a esta luz, la política clasista se presenta como retrógrada y retardataria, reaccionaria contra una situación socioeconómica que se desvanece por sí misma. Y esto es así porque tal política tiene sus bases en una crítica de situaciones concretas del siglo XIX, las que tuvo Carlos Marx ante su vista. En tal sentido, el marxismo es un producto típico del siglo XIX, difícilmente homologable para el nuestro.

Por el contrario, la política humanística, como progresiva y abierta, se presenta apta para los más amplios horizontes de participación.

Ya sabemos que a partir del marxismo hay otra solución, nacida y desarrollada en nuestro siglo: la leninista. Pero, en el fondo, el leninismo, precisamente por ser realísticamente de su tiempo, es otra negación de Marx, una revisión que le contradice. En lo que se ha llamado «enorme pluralidad semántica del marxismo», el leninismo significa, en el fondo teórico y en la forma de realizar la política e institucionalizarla, una transposición desde el proletariado como masa indiferenciada y acéfala (idea de Marx) a la «organización de partido» y aún más, de un grupo minoritario y profesional, liberado —como ahora se dice— de cualquier otra tarea que no sea la organización y la acción revolucionaria, dentro del mismo partido. En una

palabra: sustitución del proletariado por una burocracia política, centralizada y muy jerarquizada.

En la concepción leninista, con toda la frialdad propia de sus análisis, siempre llenos de realismo, el proletariado desaparece como agente y motor de la revolución política y social y se convierte en objeto o beneficiario de la misma, que pasa a ser la tarea de la minoría burocrática, de los cuadros del Partido. Es conocida la definición que dio Lenin de su revolución: «Los equipos del Partido bolchevique más la electrificación.» Es difícil encontrar en toda la historia de la política y del pensamiento político alguien más elitista que Lenin. De otro lado, son bien conocidos su autoritarismo y su dogmatismo. Los tiene proclamados teóricamente en el folleto *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*. Lo tiene practicado al desconocer los resultados electorales tres semanas después de la revolución de octubre de 1917, cuando los bolcheviques quedan en minoría frente al Partido social-revolucionario, a cuya manifestación en las calles para celebrar su triunfo aplasta con conocido ametrallamiento, porque sólo él (Lenin) es el titular y depositario de la «doctrina correcta», que es preciso imponer a su pueblo, aun en contra de sus votos electorales, que sólo representan, según él, una desviación pequeñoburguesa.

La lección de esta aún reciente historia (no tiene más que sesenta años) es bien clara. Para una determinada dirección del pensamiento revolucionario el hombre no cuenta. Cuenta sólo la objetivación de una doctrina y la realización de un propósito concreto. En esta línea es vano buscar ni un rastro de humanismo.

Y menos aún si nos atenemos a la definición que de la dictadura del proletariado dio el propio Lenin, su primer realizador: «Es un poder que no está limitado por ley alguna» (Lenin: *Werke* [Obras completas], ed. alemana, vol. 28, pág. 234, cit. por I. Sotelo en *Sistema*, núm. 15, pág. 20).

Concluimos esta parte. En el proceso revolucionario actual el humanismo está excluido por completo del marxismo-leninismo. Veamos ahora otras perspectivas posibles del tema.

3. *El proceso histórico del humanismo y su posible vigencia*

No es fácil definir el humanismo, es decir, ponerle límites conceptuales, que es algo que significa definición.

Resulta históricamente claro, sin embargo, que es, en nuestra cultura occidental, una creación de los griegos. Por lo menos desde Sócrates, el pensamiento griego —y no sólo en la filosofía, sino también en el teatro

y en la política y en los escritores de Historia— se ha planteado, con profundo sentido y rica variedad, el tema del hombre.

Yo creo, además, que respondiendo a otras motivaciones, aunque casi simultáneamente, otra raíz de nuestro humanismo se encuentra en el profetismo de los judíos.

Allí, en Grecia, se produce un humanismo inmanentista. En el teatro se le ve vivir así, lo mismo da en Esquilo, cuando aún sobre los hombres gravita la *ananké* (necesidad de destino) motivada por los dioses, que en Eurípides o en Aristófanes (tragedia o burla y crítica social), donde los hombres ejercen ya la libertad, en juego teatral que trasunta la vida. El humanismo griego es presencia y creación del hombre sin trascendencia, más allá del horizonte concreto, visible.

Pero en Israel (profetas) hay además una constante referencia a algo más allá y una responsabilidad ante Dios. Se trata de un humanismo trascendente.

Estos dos vectores originarios se unen luego en Roma, de la mano del cristianismo y de tal fusión surge la idea del hombre cristiano. Luego, la del europeo, con los ingredientes germánicos. Y más tarde, el modelo o tipo del hombre occidental, que en sus rasgos más generales parece que se ha universalizado. En todas las latitudes ha sido admitido. Una prueba de ello es que este tipo de hombre ornado de gran número de derechos y libertades es el fondo de la Declaración Universal de Derechos Humanos, de la O. N. U.

Nos estamos refiriendo, pues, aquí, al humanismo como vivencia y realización, no como mero saber de cuestiones humanas, a través de los clásicos de Grecia y de Roma, como fue el del Renacimiento, por ejemplo. Lo que subsiste de aquél, en el fondo, es, como dice Curtius, el humanismo como iniciativa, es decir, como posibilidad abierta, de interés hacia todas las cosas y como potencialidad de actuaciones libres en cualquier ámbito. En definitiva, como libertad. Y ésta es la vertiente política que queremos destacar. La que aquí y ahora nos interesa. La que venimos contemplando en estas páginas.

Pero también en esto son necesarias algunas precisiones. El pensamiento revolucionario que, según hemos visto, abrió el mundo contemporáneo o actual, tomó conciencia de que esta apelación a la libertad no sería eficaz si no venía complementada con otra reivindicación: la de la igualdad.

La libertad moral venía siendo predicada desde hacía siglos, pero también conculcada desde siempre, a pesar incluso del cristianismo sociológicamente triunfante, donde tenía su más sólida base, hasta dogmática, porque

también desde siempre había venido siendo negada la igualdad, que quedaba sólo afirmada o teorizada a partir de la misma paternidad de Dios, pero que no se traducía en la vida política o social.

El humanismo se completó, pues, con el igualitarismo, sin el cual la libertad era *flatus vocis*, un vacío, una mera expresión. Y la conquista sufrida, doliente, trabajosa, de la igualdad humana, ha sido otra de las vías del nuevo humanismo. No fue nada fácil, ni está, por supuesto, totalmente conseguido. Es más un blanco, un objetivo o una meta que un resultado o una conquista ya realizada. Y así es porque la igualdad es también un concepto ambiguo. Y además, en cierto modo, irreal, aunque no utópica. Entre los hombres no hay igualdad en algún sentido. Y aunque hipotéticamente fuese posible darles a los hombres una base de igualdad inicial, casi de manera inmediata volveríamos a ser, de hecho, desiguales.

Debe tratarse, pues, de alguna especial y concreta igualdad realizable, que importa definir. Puesto que lo cierto es que después de solemnemente proclamada en la Declaración de Virginia y en la francesa, pósticos ambos de los procesos revolucionarios contemporáneos, siguió habiendo flagrantes desigualdades sociales y hasta simplemente humanas, como prueban, a modo de sendos ejemplos, el sufragio censitario y el escándalo de la esclavitud, subsistentes hasta muy entrado el siglo XIX. Es decir, que el hombre, todo hombre y cualquier hombre, no entraba en aquellos solemnes pronunciamientos. Sólo algunos hombres. La igualdad era —como la libertad— una mera proclamación, vacía de contenido real.

Pero la vía estaba abierta. Sólo había que definirla bien y ensancharla. La vía era, en verdad, humanista. Y cuando Franklin, al defender la aprobación de la Constitución de los Estados Unidos, afirmaba que era lo más aproximado a la perfección, tenía razón. En aquella Constitución, la única subsistente desde hace ya prácticamente doscientos años, con todos sus defectos, latían con ansias de vivir, de realizarse políticamente, tanto la libertad como la igualdad. Ambas eran el supuesto necesario para alcanzar la felicidad que —políticamente— también se postulaba.

Max Lerner, hablando para estudiantes universitarios de los U. S. A. hace diez años, trató de llegar a una clarificación de esta cuestión a través de una sola palabra: «acceso». Se trataba de igualdad de acceso a todas las oportunidades para tener alguna oportunidad. Nada más. Pero tampoco nada menos. Naturalmente, esto exige unas reglas de juego. Y son los juristas quienes han dado con la nueva clave de esta ampliada formulación del humanismo. Se trata de la igualdad ante la ley. Evidentemente, esto no resuelve todas las cuestiones, porque aún queda la muy esencial y espinosa del

contenido justo y de los límites de la ley misma, como garantía de la libertad. Pero si no resuelve todas las cuestiones, las simplifica.

El humanismo político se monta sobre los dos conceptos de libertad e igualdad, unidos bajo el instrumento de la ley. Sin estas tres variables interdependientes, ni la *polis* —la ciudad, el Estado— ni la política, es decir, su actuación colectiva o personal, pueden ser realmente humanas. Son meras relaciones de fuerza entre explotadores y explotados (según Marx); o amigos y enemigos (Carl Schmitt) o hegemónicos y colonizados (tantas situaciones conocidas por la historia), etc. La política se humaniza sólo a través de este triángulo de conceptos.

Su humanización es, pues, posible, para quien sigue la tradición humanística, incluso a través de más de dos milenios de defectos y frustraciones. Pero no es posible para quien la niega. Por eso se escandalizó nuestro Fernando de los Ríos al escuchar de labios de Lenin su cínico y despectivo «Libertad, ¿para qué?». (Lo mismo le aconteció al líder sindicalista español Angel Pestaña, aunque esto se sabe y se recuerda menos). Por eso se escandaliza también otro prominente socialista español, el profesor Jiménez de Asúa, cuando recuerda y denuncia que para quien fue uno de los primeros comisarios del pueblo, compañero de Lenin, Stutschka, «mucho más opio del pueblo que la religión es el Derecho». Así se explica, dice el mismo profesor, que en todos los Códigos penales de la U. R. S. S., que se han ido sucediendo desde entonces, siga siendo el delito político el más duramente castigado, con las penas más largas, las cárceles más rigurosas y hasta con la muerte.

Parece, por tanto, muy claro que la vigencia del humanismo no es posible más que desde sus propias e históricas bases de partida y desde sus específicos supuestos, siguiendo las vías de su propio perfeccionamiento. Y es igualmente claro que el pensamiento revolucionario que lo introdujo en el mundo actual ha entrado en una vía muerta, desde el punto de vista humanístico, en cuanto tomó el errado camino del marxismo-leninismo.

4. *La crítica del humanismo desde el marxismo*

El marxismo se ha disuelto en una multiplicidad de marxismos, afirma resueltamente Ignacio Sotelo (*loc. cit.*). Acepto la conclusión y afirmo que es lástima que esto no se sepa suficientemente en España, porque los estudios marxológicos no abundan y porque los marxistas ocultan cuidadosamente en sus propagandas y libros esta verdad. Naturalmente, porque da

más impresión de fortaleza y cohesión el marxismo si es presentado como una «unidad» científica y de praxis política que en su realidad innegable de «diáspora ideológica»: los marxismos diferentes y hasta hostiles entre sí.

Porque es cierto que esta disolución no es sólo por la oposición rotunda que mantienen entre sí los dos colosos que se afirman marxistas, la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y China, que arrastran en su discordia a los países sujetos a su respectivo satelitismo político. El rompimiento del marxismo es también a nivel teórico. Las interpretaciones de Marx y de sus obras han proliferado, desde Kautsky o Bernstein hasta Gramsci o Marcuse, pasando también por los realizadores: un Lenin, un Trotski, un Stalin, un Mao, un Ho Chi Min...

Hubo, incluso, como veremos en seguida, un socialismo que se desgajó pronto, precisamente en torno a unas interpretaciones más humanistas —el «sentido humanista» del socialismo, del que escribió nuestro De los Ríos— y la tendencia alcanzó la más alta cota, prácticamente de ruptura con las bases teóricas del marxismo, cuando el Partido Socialista alemán occidental, de tanta tradición y autoridad en el conjunto de los socialismos europeos, aprobó su programa de Godesberg (año 1959).

Hasta dentro del propio socialismo, como denominación genérica, hay un agobiador pluralismo de acepciones, que pueden inducir a confusión o por lo menos a embigüedades semánticas.

Sin embargo, una cosa es cierta. Todo el marxismo es antihumanista. Algunos socialismos, solo algunos, los no marxistas, son humanistas en el sentido clásico que hemos dado al humanismo en las páginas anteriores.

Vamos a intentar probar esta aserción, que puede parecer en extremo rotunda. Estoy conforme con quienes opinan que el planteamiento de las relaciones entre marxismo y humanismo pasan hoy por los estudios de Althusser. Sí, pero a condición de comenzar por el propio Marx. Es decir, de ir a las fuentes.

Marx ha hecho una crítica a fondo del humanismo en su obra *La ideología alemana*. Su tesis es que el humanismo se refiere a un supuesto hombre ideal, que según él no es más que el hombre absoluto de los filósofos, lo que es —dice— «la absurdidad llevada al extremo de las condiciones de sociedad burguesa». Recordemos que para Marx el hombre no es más que el resultado, variable según los tiempos, de las condiciones económicas de la producción, o por decirlo con su propia expresión, más amplia, en otros lugares, «a las condiciones reales de su existencia en una época dada»; o bien, centrandó más la cuestión, y como recuerda Verret en una célebre y reciente polémica entre marxólogos marxistas sobre el tema, que la expresión

positiva «humano» corresponde a las condiciones determinadas que dominan en un cierto tipo de producción y a la manera de satisfacer las necesidades por él condicionadas.

Tiene que parecer evidente que ante una crítica así el humanismo no encuentre lugar en la teoría marxista. Desde su objetivación materialista y económica de la historia y de la vida humana, presentada no como el resultado variable de las totales actividades del hombre, sino como mero despliegue de las «relaciones de producción», se tiene que perder el antropocentrismo, implícito en el humanismo. Si no hay una esencia humana previa y como subyacente a todo cambio en las relaciones de producción económica, es claro que no puede haber humanismo.

Pero Marx ha ido todavía más lejos y ha dado también (en *El capital*, ed. esp. de FCE, México, vol. I, pág. 43) una imagen del humanismo como «asociación de hombres libres trabajando con medios de producción comunes y utilizando conscientemente sus numerosas fuerzas individuales como una sola y única fuerza de trabajo social». Algo se ha avanzado al requerir la condición de la libertad; pero sigue siendo un concepto más limitado (a la actividad laboral, únicamente) que la propia libertad como iniciativa creadora o simplemente lúdica, o a veces artística, o de investigación científica, representativas de otras formas de fuerza individual.

Althusser no ha tenido más remedio que reconocer que el arte presenta problemas harto complejos que no son fácilmente resolubles desde el punto de vista de los principios marxistas. La libertad de creación artística no es en modo alguno encajable en el mero y estrecho esquema de las «relaciones de producción».

Nada puede extrañar, pues, que cuando Althusser se enfrenta con el tema arremeta acremente contra el humanismo clásico: «El humanismo —dice— es de ascendencia grecorromana, por lo tanto retórico y charlatán. La sociedad socialista no se encuentra menos amenazada que toda otra sociedad por la charlatanería...». Por eso aconseja a los marxistas que utilicen siempre con grandes reservas la ideología del «humanismo socialista», porque es una ideología. Y ya se sabe qué connotaciones peyorativas tiene siempre la expresión «ideología» en el marxismo, por la cargazón que tiene de abstracción filosófica. Sospecha que, a pesar de que quiera dársele un carácter científico (por medio, según él, de la aplicación de la teoría marxista), la ideología socialista humanista no sea más que una variante de la para ellos vitanda ideología humanista burguesa o pequeño burguesa.

Y por eso insiste en el riesgo de que el llamado humanismo socialista sea un puro equívoco «si no señala las condiciones sociales que definen toda li-

bertad y, en forma más general, todo ideal humano: las relaciones sociales de los modos de producción considerados».

En sus análisis, Althusser llega a más y afirma: «Una política marxista (eventual) de la ideología humanista, es decir, una actitud política frente al humanismo, política que puede ser de rechazo, de crítica, de empleo, de apoyo, de desarrollo, de renovación humanista de las formas actuales de la ideología en el dominio eticopolítico sólo es posible bajo la condición absoluta de estar fundada en la filosofía marxista, cuyo supuesto es el *antihumanismo* teórico.»

La conclusión es clara. El marxismo es antihumanista por principio. Esto explica la tragedia de quienes, sin querer dejar de ser socialistas, quisieran asumir la gloriosa tradición o herencia de más de dos milenios de cultura occidental y europea. Léase, la posición de Lasalle en Alemania; de Jean Jaurés, en Francia; de los fabianos, en Inglaterra; del socialismo eticista de los neokantianos; de nuestro De los Ríos, que nunca quiso renunciar a la gran tradición humanística y que la incorporó sabiamente a su libro titulado *El sentido humanista del socialismo*. Como ha escrito Elías Díaz, su socialismo es independiente y autónomo respecto del socialismo marxista.

Y las aún mayores que desde un auténtico cristianismo, es decir, sin renegar de las bases espiritualistas de la redención del hombre, a través de las doctrinas proféticas y del mensaje de Cristo manifestado en los Evangelios, se pueda llegar a conciliar, ni aun en la praxis, con el antihumanismo marxista.

De tanta actualidad y de tanta entidad es el tema del hombre, que por sí solo sirve para hacer una valoración del marxismo, aunque ahora se intente hacer distinciones en torno a Marx, según épocas y escritos (los de juventud, por ejemplo). Pero yo siempre creeré que el Marx al que el marxismo se refiere es el posterior al *Manifiesto comunista* y de manera destacada el que escribe, en tan largas y añosas jornadas, el enorme mamotreto de *El capital*. Y ese es un Marx antihumanista, sin duda alguna.

5: *La crítica del marxismo, desde el humanismo*

Parece una ironía burlesca presentar el marxismo como un permanente «revisiónismo», porque ya se sabe que en los regímenes políticos que se llaman a sí mismo marxistas, la calificación de «revisiónista» comporta la cárcel, el duro destierro o la eliminación. Sin embargo, así es, porque una Inquisición oficial y ortodoxa enviscerada en el poder político desde los cuadros burocráticos del partido así lo impone. Es una realidad que de una manera

permanente se está revisando a Marx y dándole sucesivas interpretaciones, no siempre congruentes con lo que él mismo dejó escrito.

Dejemos de lado, para simplificar los argumentos, a todos aquellos (Bernstein, Kautsky, Rosa Luxemburgo y un largo etc.) a quienes los marxistas han calificado ya, para «in aeternum», como espúeos. Es cuestión suya y de su ortodoxia o dogmatismo. Pero sí que podemos tomar a quienes han unido su nombre al de Marx, pretendiendo, desde su identificación, una prolongación de su doctrina o una aplicación de sus planteamientos de praxis: Lenin, la llamada «escuela de Francfort» y Marcuse. Naturalmente, sólo en lo que interesa a nuestro concreto tema:

La escuela de Francfort, a través sobre todo de las obras de los profesores Habermas y Fetscher es el más poderoso esfuerzo para alumbrar el contenido humanista que haya o pueda haber en el marxismo. Pero la cosecha ha sido bien poca. Años enteros de *Marxismusstudien*, la revista dirigida por Fetscher, a lo que han venido a abocar es a una conclusión que sintéticamente podría ser ésta, que para muchos resultará rara o paradójica, pero que es la que realmente se deduce de tales estudios: Entre el pensamiento de Marx y la realidad soviética, que afirma realizarlo, hay un abismo. La interpretación leninista de Marx es falsa y la realización stalinista de sus principios es espúea. El marxismo oficial impuesto por la III Internacional ha eliminado la posibilidad de un Marx progresivo, que se hace necesario recuperar cara al porvenir. En cierto modo es la confirmación teórica y doctrinal de la oposición que opuso, en su día, la II Internacional y la línea de acción que ahora quiere implantar el llamado eurocomunismo, sedicentemente liberado de la tutela de Moscú.

Pero todo eso ocurrió porque, al verse ya en pleno siglo XX que las previsiones marxistas de que el capitalismo iba a estallar muy pronto, víctima de sus propias contradicciones, no se cumplían, Lenin tuvo que cambiar la teoría, más que completarla. Tuvo que poner un acento mucho mayor y enfático en la cohesión organizada del movimiento obrero, que sustituyese el imposible protagonismo espontáneo del proletariado industrial, que Marx representaba como el resultado mecanicista e imparable del proceso histórico. Lenin prefirió optar por el protagonismo eficaz de una minoría de «intelligentsia» (el partido bolchevique, que según la Krupskaya, en sus cuadros iniciales tenía muy pocos obreros y ningún campesino). Esto reificó, es decir, según la significación dada por la escuela de Francfort, cosificó y burocratizó el marxismo, hasta el punto de que —según Fetscher— el pensamiento de Marx y la ideología soviética, es decir, ya en la simbiosis leninista-estalinista, son polarmente opuestas.

De ahí, señala el mismo autor, que las nuevas interpretaciones que posteriormente han hecho otros marxismos posibles, autores como Lukács, Karl Korsch, Marcuse y Jean Paul Sartre supongan y representen, a veces de manera muy expresa, una posición negativa ante el leninismo-estalinismo.

Pero justo, todas ellas, que en efecto buscan su inspiración en el Marx más flexible y humano, de la época juvenil de los manuscritos de 1844, no pueden evitar las formulaciones, a que hemos venido aludiendo en páginas anteriores, que Marx dejó indelebles y rotundas en sus obras fundamentales y posteriores, las que con más autenticidad y sello definitivo caracterizan su doctrina.

Sin embargo, algunos de tales puntos de vista de Marx, propiamente humanistas, aunque terriblemente radicalizados, son los que han servido a Marcuse para lanzar su catapulta contra el régimen soviético, que se autoproclama ortodoxamente marxista. Dos obras de Marcuse son sobre todo aleccionadoras a este respecto: *Razón y revolución* y *El marxismo soviético*.

Dos líneas de ataque en una dirección humanizadora:

Afirma Marcuse:

1) El individuo humano es la meta de todo comunismo verdadero. Se trata más de hacer individuos «libres», que de crear un sistema económico diferente. La U. R. S. S. ha hecho visible otra sociedad, no capitalista, pero en la que sigue habiendo otra forma de capitalismo, un capitalismo de Estado y un proletariado alienado y explotado, esta vez por estructuras burocráticas todopoderosas.

2) Aun mayor es la divergencia con Marx en el problema de las nacionalidades. La U. R. S. S. es un totalitarismo que explota y ocupa, incluso literalmente, a las naciones socialistas más débiles. Predica un anticolonialismo exterior y practica un colonialismo dentro de los países que domina. La crisis húngara (1956) le sirvió de argumento. Posteriormente hubiera podido aducir la primavera checa de 1968.

La crítica viene, pues, desde un ángulo de humanismo, aunque no se trate del clásico, sino del posible humanismo latente en el marxismo. Pero queda claro que la denuncia de Marcuse, en nombre del hombre, es total. Prefiero traer aquí un resumen esquematizado que hace, tratando este mismo tema, otro autor español (Antonio Escohotado), que escribe, resumiendo la realidad del mundo soviético en algunos concretos aspectos: «El pensamiento todo, desde el que se distribuye a través de *Pravda* e *Izvestia* hasta el que puede adquirirse en los infinitos folletos editados cada año en Leningrado sobre balística y héroes de la última guerra, ha sido degradado a una especie

de palabrería vacía donde los términos no explican nada, acusan simplemente o repiten este mes y día lo que el mes y día anterior se dijo; la esclerosis del lenguaje político soviético supera incluso las fórmulas de la propaganda comercial occidental, y en el campo del pensamiento alcanza extremos escandalosos, tales como historias de la filosofía universal en seis volúmenes que dedican el primero a todo lo anterior a Marx y los cinco siguientes a historia del movimiento obrero. (Esta obra es la *Historia de la filosofía*, de M. A. Dynnikn, traducido al castellano y publicada por Ed. Grijalbo, en Méjico.) El derecho a pensar se convierte en el deber de "autocrítica", las publicaciones científicas europeas o americanas resultan ser "basura capitalista", la teoría de la relatividad de Einstein o el psicoanálisis freudiano se consideran "delirios de la burguesía imperialista"; las estadísticas de producción y consumo se deforman sistemáticamente y la gran colectividad socialista se encierra en su propaganda, prohibiendo todo contacto con el resto del mundo mientras este mundo, teóricamente amenazado por el comunismo, es capaz de asimilar sin riesgo las apocalípticas predicciones que desde el Este le son proferidas monótonamente.» (En «La obra de Herbert Marcuse», publicado en *Revista de Occidente*, 2.^a época, núm. 71, pág. 143).

Evidentemente, un panorama así no tiene nada que ver con el humanismo. Desde tal perspectiva, real y vivida, otra vez el marxismo nos ofrece su perfil antihumanista.

6. *La otra alternativa. El humanismo cristiano e integrador*

Es preciso volver a coger el hilo del proceso revolucionario que ha desembocado en el mundo actual. El callejón sin fondo de salida que es el marxismo —o los marxismos— no es todo en la historia contemporánea.

Hay, y es preciso denunciarlo con sinceridad, la frustración, aunque sólo sea parcial, del individualismo latente en todas las ideologías y en todas las realizaciones de las revoluciones burguesas. La libertad, al tomar sobre todo la vía de la economía, ha llegado a producir el capitalismo y un tipo de hombre que, bastante antes de Marcuse denunció Klages con sus formidables palabras pesimistas: el hombre sepultado bajo las máquinas que él mismo crea y abocado a pensar mecánicamente, querer mecánicamente, sentir mecánicamente. Por fin, una inundación de publicidad lo conducirá al consumismo y nacerá «el hombre unidimensional», con la sola dimensión del consumo de bienes, sobre todo materiales o meros subproductos de la verdadera cultura, cuya etopeya de tal hombre degradado, ha formulado definitivamente Marcuse y cuya burla hace Aldous Huxley en «Un mundo feliz».

También en esa línea ha naufragado el humanismo clásico, que resulta difícil reconocer en tales realizaciones. Es sorprendente, pero la regresión, como diagnosticó Wundt —nos referimos a la regresión desde un punto de vista humanístico, no desde el nivel de bienes a disponer o nivel de vida— se ha producido no por animalidad o liberación de impulsos instintivos —o no sólo o principalmente por esto—, sino por el otro lado de la actividad, por uno de los más nobles, el del conocimiento más perfecto de las ciencias y por la tecnificación, subsiguiente, que ha hecho posible la multiplicación de los bienes y la vorágine en la velocidad del consumo.

En nuestro mundo actual aún se ha producido otro importante efecto. El humanismo ha tomado, en un determinado momento, la vía de la descolonización. Se ha pensado que todos los pueblos tenían que tomar conciencia de su identidad y liberarse de hegemonías extrañas. Libertad, aunque fuese para volver al primitivismo. Igualdad, aunque fuera para hundirse de nuevo en la miseria material y moral. El resultado ha sido, en casi todos los pueblos descolonizados, una gigantesca mixtificación, una mentira universal y tremenda. Los pueblos primitivos acceden a una independencia formal, que les es reconocida en los organismos internacionales. Pero como su vida ya no puede ser más que el nivel que ha creado la cultura occidental, siguen dependientes de unas técnicas avanzadas, desde las de explotación económica hasta las de organización burocrática y gobierno, que les ha legado la cultura occidental liberadora.

«El Africa negra ha empezado mal», escribió el ecólogo francés René Dumont. Podría generalizarse. «Todo el Tercer Mundo ha empezado mal.» La causa ha sido siempre la misma: el autoengaño del humanismo político, que ha producido, a nivel del proletariado exterior (en el sentido que da a esta expresión el historiador Toynbee) lo que años antes había anunciado nuestro Ortega y Gasset: la rebelión de las masas. Y no en un sentido elitista, que no era el más profundo ni el más riguroso en el pensamiento orteguiano, aunque así se le ha expuesto muchas veces, sino como uso abusivo, ilimitado y arbitrario, es decir, sin controles, de los bienes de cultura, cuyos esfuerzos de creación por unas minorías no son reconocidos ni admirados. La rebelión es este despegue que la masa consumista hace del esfuerzo creador y la que el proletariado exterior hace de las potencias que fueron sus matrices en la promoción hacia el nivel de vida deseable, al que se incorporan.

Coincide con estos planteamientos Max Scheler cuando se ocupa del porvenir del hombre, del hombre actual, puesto que hay que partir del hoy, por el ambiente de crisis en que todo está y se encuentra. Ha habido —dice Max Scheler— «una sistemática rebelión de los instintos contra la espiritualidad

y la inteligencia; contra el ascetismo y la sublimación de la conducta». Y naturalmente, el mundo se ha hecho inhumano. Cabe, pues, preguntarse: ¿Qué ha ocurrido para que desde premisas tan brillantes, como son las del humanismo clásico, se haya llegado a un horizonte tan profundamente oscuro?

Acaso —es una hipótesis, entre otras posibles explicaciones de un hecho que está ahí, ante nosotros— el humanismo clásico fue insuficiente por ser sólo —o predominantemente— antropocéntrico. Y la naturaleza se ha vengado, en cuanto el hombre, con su gigantesca y ya casi todopoderosa técnica, ha comenzado a negar a la naturaleza. Como ha denunciado el Premio Nobel de Medicina 1973, Karl Lorenz, la agresión técnica ha perturbado funcionalmente numerosos sistemas vivientes. Y ahora estamos descubriendo, aquí y allá, que el equilibrio ecológico, de convivencia de todos los seres sin excepción, vegetales y animales, se está rompiendo peligrosamente, para el hombre también. Y comienza a tomarse conciencia, como dice el propio Lorenz, de que «los fundamentos vitales del planeta entero no son *inagotables*». Y comienza también a ser necesaria, cada vez en más partes, la vigilancia de la contaminación del aire y del agua, dos de las más elementales necesidades ambientales, que ponen en peligro nuestra vida individual y social, y aniquila antes animales y plantas, cuyo entorno, sin embargo, también notamos como imprescindible necesario, en la realidad natural que antes de nuestro ataque tenían.

Es esto lo que nos abre los ojos hacia un humanismo mucho más amplio que el clásico. Comenzamos a saber que no es el hombre la medida de todas las cosas, porque cada cosa de la naturaleza tiene su propia medida y posición. Hay que avanzar, pues, hacia un humanismo diferente, un humanismo más modesto e integrador, que consiga una más exacta ecuación del hombre con la naturaleza y del hombre con cada uno de los hombres. Un humanismo centrado en la *biocenosis* o comunidad de todos los seres vivos.

De otro lado se ha observado que a la profundización de la vena científica —la «libido sciendi»— que abrieron los griegos, no ha seguido, paralela, otra profundización de la vena moral, la segunda raíz del humanismo que abrió el pensamiento profético de los hebreos y fue ampliado por la predicación cristiana. El humanismo parece haberse quedado manco o alicorto por no haber desarrollado suficientemente este otro vector originario. Le ha faltado la dimensión de Dios.

Sería largo decir aquí la tremenda responsabilidad de la Iglesia. Y desde la Reforma, también de las Iglesias cristianas en general. El constantinismo

y luego la permanente implicación en estructuras mundanas del poder político y de la influencia social y de estructuras económicas, incluso de clase y estamentos, les ha hecho permanecer en actitudes conservadoras y retardarias, en vez de abiertas y de vanguardia. Por eso ha faltado Dios, o en su nombre, lo que aún es peor, se han falseado o legitimado muchas cosas. Por eso, como hemos recordado al principio en palabras del teólogo Hans Küng, «los cristianos hemos llegado tarde» a casi todo lo que constituye el mundo actual. Y lo que es peor, hemos llegado mal, sobre todo en cuestiones políticas y sociales.

Y sin embargo, estos análisis hodiernos —llenos de autenticidad y de humildad— dichos ante el mundo para limpiar nuestra mala conciencia colectiva, son los que más pueden abrir el futuro hacia un nuevo humanismo.

Se trataría, de un lado, de que el hombre no se reconozca y predique centro del mundo, porque no lo es, sino solo parte de una naturaleza más general, a la que hay que respetar y conservar.

Se trataría, de otro lado, de recobrar su propia integridad, alcanzar a ser «todo hombre», hombre total, como pedía Max Scheler, restaurando en sí, con fuerza, otras pulsiones que no sean las meramente subconscientes, instintivas o primarias, sino las altas, conscientes y creadoras, por donde más noblemente puede unirse a los demás hombres.

Por fin, se trataría de reintroducir el sobrenaturalismo, la dimensión de Dios, esa presencia que, aun en formas oscuras, es fácil descubrir en los primitivos o en la Prehistoria, cuando en unas sociedades elementalísimas, sin tensiones de clase, la religión no podía ser ningún opio, sino una tendencia radical y auténticamente humana.

¿Tiene todo este final algo que ver, algún interés, alguna incidencia en la política? Yo creo que sí. La política, actividad de hombres para ordenar la convivencia social, depende de la idea que del hombre se tenga. El proceso revolucionario del mundo contemporáneo ha clavado una flecha certera —entre tantos errores e insuficiencias— en el humanismo latente en la Declaración de Derechos humanos de la O. N. U. y en el Estado social del Derecho. Pero su realización, entre tantas hipocresías actuales del Este y del Oeste, será tanto más auténtica cuanto más se afirme en un humanismo cristiano e integrador. Lo que hace falta es proclamar y practicar una política humanista.

JOSÉ MARÍA MARTÍNEZ VAL