

EL MITO DEL HOMBRE NUEVO (I)

POR

DALMACIO NEGRO

SUMARIO: 0.- Introducción. —I.- El tópico del hombre nuevo. 1.- *El hombre nuevo en las religiones*. 2.- *El hombre nuevo y la utopía*.—II.- Antecedentes religiosos.—III.- De la religión a la utopía.—IV.- La formación del mito. —V.- La revolución francesa.—VI.- El Romanticismo: el Ciudadano como hombre nuevo. —VII.- De 1848 al final del siglo.

0.- Introducción.

En 1999, el *Hygiene Museum* de Dresde organizó una exposición sobre el hombre nuevo. El Catálogo se tituló “*Der Neue Mensch*”- *eine Obsession des 20. Jahrhunderts*. La obsesión sigue muy viva aunque no se manifieste explícitamente.

El presente trabajo aborda el tema del hombre nuevo tratado de pasada en otro del año anterior (1). En él, se examinaba la politización de la idea de naturaleza humana y su destrucción, cuyo mejor exponente son las bioideologías que han revitalizado o sustituido a las viejas ideologías mecanicistas. En unas y otras, en tanto religiones de la política, está presente el mito del hombre nuevo.

Como tópico tiene sentido, bajo sus distintas formulaciones, en la historia de las religiones propiamente dichas en relación con la salvación eterna. En las religiones seculares, cuya escatología es immanentista, es un mito que se refiere a la salvación que ofrecen en este mundo. Fue en la revolución francesa, donde, abandonado el interés por el más allá, se consagró el hombre nuevo como un mito

(1) D. Negro, “La politización de la naturaleza humana”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. N° 84 (2007).

político: el del hombre perfecto integrado en la Ciudad perfecta, la Ciudad de Amor Fraternal universal.

Concepto histórico-político de origen religioso profundamente revolucionario, el mito del hombre nuevo opera en la política contemporánea creando un problema de civilización.

Desde la Gran Revolución, el hombre nuevo, un ser abstracto, se convirtió en una fórmula vacía apta para acoger toda clase de sueños y anhelos. Prevalció primero en la imagen del ciudadano ideal, el ciudadano de la Ciudad del Hombre. A partir de 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 de las religiones de la política a fin de construir el hombre o ciudadano perfecto de la Ciudad del Hombre. En el siglo XXI es un concepto que 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 guía por esa categoría política se convierte en un instrumento destructor de las sociedades que necesitan entonces toda la coacción que sea preciso para mantenerse suficientemente integradas.

El mito, inherente a la tendencia cinética, que, diría 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 ingredientes fundamentales –dogmas– de las religiones seculares, que promueven la que llamaba Oakeshott política de la fe. El del hombre nuevo en particular, ha llegado a ser el principal mito impulsor de la revolución legal mundial en curso, detectada por Carl Schmitt, y del nuevo progresismo que tiene su origen en la revolución de mayo de 1968.

En lo que sigue, se esbozan en sucesivos párrafos los principales antecedentes, esfuerzos y tendencias relacionados con la utopía del hombre nuevo, para terminar aventurando finalmente unos rasgos posibles de esta figura, hasta ahora bastante vaga e indefinida a pesar de ser la idea rectora de la historia de los siglos XIX y XX y seguir muy viva todavía.

I.- El t3pico del hombre nuevo

I, 1.- *El hombre nuevo en las religiones.*

Toda concepci3n religiosa y toda concepci3n pol3tica responden a una idea del hombre impl3cita o expl3cita. Precisamente, las ciencias en sentido estricto se distinguen radicalmente de la religi3n y de la pol3tica en que siempre toman de ellas su idea del hombre. Por su parte, la pol3tica en sentido estricto toma su idea del hombre de la religi3n. Ahora bien, cuando la pol3tica postula una idea propia del hombre distinta de la religiosa, opera como una religi3n secular. Y el hombre nuevo es un t3pico fundamental en la historia de las religiones, de todas las religiones.

La cultura es lo que defiende al hombre de la naturaleza y las religiones en el sentido tradicional son lo que dan su sentido a la cultura: son, pues, "la clave de la historia", dec3a lord Acton; y para Mircea Eliade debieran ser "la disciplina total". No pretenden modificar la naturaleza humana. Dando por hecho que el origen de la naturaleza humana es divino, bien por creaci3n o bien como producto de la Naturaleza divinizada, presuponen que es siempre la misma, una constante, y se limitan a hablar de la condici3n humana (2). Son, por eso, el m3s serio obst3culo al mito del hombre nuevo propio de las religiones seculares. Lo expresaba muy bien Trotsky resumiendo a otros muchos autores y reflejando el esp3ritu nacido de la revoluci3n francesa: "El elemento fundamental de la cultura de la vieja sociedad era la religi3n...Nosotros rechazamos totalmente la religi3n y todos sus sustitutos"(3). Ello no obsta que, justamente por su concepci3n de la condici3n humana, las religiones persigan la b3squeda de un hombre nuevo, bien como salvaci3n, bien como renacimiento: "sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto", dec3a Jes3s. Las "iniciaciones" y "regeneraciones" tienen ese sentido. El problema es cuando aparecen religiones puramente mundanas: si como religiones tienen que buscar un hombre nuevo, este ser3 de una naturaleza muy diferente.

(2) Vid. D. Negro "La politizaci3n de la naturaleza humana".

(3) *Literatura y revoluci3n*. Madrid, Akal, 1979."Cultura y socialismo", p3g. 302.

Así pues, la historia particular del hombre nuevo, como idea fuerza en el sentido de Fouillé, “se integra” ciertamente, escribe A. Rezler, “en la historia de las religiones”; pero “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” (4). 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, en el tiempo futuro.

Hay al menos otra diferencia fundamental entre el hombre nuevo de las religiones clásicas y el de las religiones seculares que se proyectan políticamente como movimientos e ideologías políticas. Estas religiones cuestionan la existencia de una naturaleza humana permanente, al postular, con mayor o menor radicalidad según los casos, una alteración de aquella que puede afectar desde a la conciencia a la biología.

Las religiones seculares, por lo menos el sentido que nos interesa aquí, sólo han aparecido seguramente en Occidente. Son como herejías del cristianismo que se pueden explicar porque el racionalismo, se impuso en el mundo de las ideas cristianas trasladando la fe a 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 relación dialéctica con la fe. Ahora bien, las religiones seculares no pretenden una vuelta al paganismo, como intentó Juliano el Apóstata, aunque a veces tomen motivos paganos o digan apoyarse en él. Los diversos paganismos son religiones cuyo objeto es también, por decirlo de algún modo, lo sobrenatural, si bien lo sobrenatural son elementos de la Naturaleza para los que no encuentran otra explicación que la de tratarse de elementos o fuerzas divinas y por supuesto, su ideal es el hombre nuevo.

Las religiones seculares son en cambio 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,

(4) *Mitos políticos modernos*. México, Fondo de Cultura, 1984. IV, I, pág. 211.

estas religiones, dando por supuesta la autosuficiencia del ser humano, concentran su fe en cosas no naturales como el Estado o el hombre mismo como un hombre del futuro. No es extraño encontrar un primer atisbo poderoso del mito del hombre nuevo en el pelagianismo, herejía cristiana contagiada del eterno gnosticismo. Cabría pensar que el hombre nuevo es el producto lógico del gnosticismo.

I, 2.- *El hombre nuevo y la utopía.*

Como mito histórico-político convertido en una fuerza histórica, el hombre nuevo apareció empero mucho más tarde en las religiones laicas, civiles o mundanales, a consecuencia de la alianza entre la tendencia inmanentista del racionalismo con la idea del progreso. Su componente utópico denota que son herejías del cristianismo. Pues, como dice Kolakowski, “la utopía es un residuo degradado del legado religioso en masas no religiosas”. Y es en el contexto de estas religiones y herejías seculares donde el mito adquirió autonomía y sentido preciso hasta llegar a ser una categoría política. Precisamente el hombre nuevo evidencia su carácter religioso. Pues, una parte fundamental del racionalismo moderno piensa, no siempre conscientemente, y desde luego influida seguramente por el gnosticismo, tal como lo ha expuesto Voegelin, que el hombre, en tanto ser racional, puede transformar su propia naturaleza, lo que equivale a autodivinizarse. Con palabras del teólogo evangélico Gottfried Küenzlen, en su libro *Der Neue Mensch*, “el hombre nuevo es un capítulo de la historia de las religiones seculares”, que desconectan la naturaleza humana de la divina o, simplemente, niegan la idea de de Dios.

En la historia occidental, detrás de estas religiones seculares están efectivamente 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. Como decía Heinrich Heine, saintsimoniano durante algún tiempo, “*wir wollen hier auf Erden schon das Himmelreich errichten*” (queremos alcanzar ya aquí en la tierra el Reino del Cielo).

Ahora bien, esto no significa que el mito del Hombre Nuevo tal como lo consideran las religiones seculares —las ideologías y bioideologías—, 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 si se prefiere, con San Agustín, a la conversión del hombre interior que se impone al exterior. Esta es, justamente, la clave de los argumentos teológicos de Lutero y por lo que se le atribuye al protestantismo la invención del individualismo. Pues 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. En realidad una renovación continua del hombre pecador, el hombre nuevo de Pablo y Agustín, y Dios perdonando una y otra vez los pecados. Esta renovación no implica ninguna alteración sustancial de la naturaleza humana como tal naturaleza. Es más, escribió San Agustín, “busca crearte a ti mismo y crearás una ruina”.

Sin entrar en la cuestión del Pueblo de Dios tan bien descrita por Gerhardt Lohfink en su teología del pueblo de Dios (5) 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. La conversión hace partícipe al hombre del Reino de Dios, que, como ya advirtiera Jesús, y por cierto repitió Hobbes insistentemente, “no es de este mundo”, sino una suerte de mundo espiritual en medio del mundo natural. 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 redención (6).

(5) *¿Necesita Dios la Iglesia?. Teología del pueblo de Dios*. Madrid, San Pablo, 1999. También J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*. Barcelona, Herder, 2005.

(6) 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. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp, 1997. I, III, 2. Llama la atención el escaso interés que ha suscitado el tema fuera, natu-

El problema histórico-político no es, pues el hombre nuevo de la religión, sino la extrapolación del concepto al mundo laico y su mitificación como un deseo de perfección absoluta alcanzado por las mismas fuerzas del hombre y de la Naturaleza. El elemento decisivo que separa a las religiones seculares del cristianismo, consiste 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 y se aferra a la immanencia. No hay más vida que la de este mundo.

II.- Antecedentes religiosos.

No obstante, 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, resume J. Lortz en su conocida *Historia de la Iglesia* (& 29), 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 empero la primera formulación 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. En plena Edad Media, este teólogo cisterciense, famoso por su distin-

ralmente, del aspecto estrictamente religioso en el que la literatura es abundantísima. Este libro, al ser una tesis doctoral deja sin aclarar muchas cosas, históricamente es incompleto y concentra la exposición casi exclusivamente en Alemania. No obstante, es, dentro de sus limitaciones, un estudio sistemático y sólido sobre el tema, tal vez, por ahora, la mejor introducción al mismo. En 2001, apareció en la misma editorial un libro del sociólogo K. O. Hondrich con el mismo título *Der Neue Mensch*, en el que examina las visiones individualizadora, comunicativa y de la mejora del ser humano mediante la genética. Según Hondrich, las utopías y atopías sobre el hombre nuevo tienen un límite en la misma socialidad humana y en las leyes de la sociedad.

ción entre el dominio de la razón y el de la fe, y por haber intentado organizar la teología según el modelo de las matemáticas, describió en ese poema un *mundo nuevo* creado por el ser humano nacido de la razón. En el *Anticlaudianus*, una obra polémica, imagina que la naturaleza desea formar un hombre perfecto, convocando para conseguirlo todas las ciencias y 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 refieren la esperanza a la eternidad sino al futuro (7).

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 dice Seibt, la conciencia de las elites monacales y 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 renovado por la acción del Espíritu. Especulando bajo la inspiración del modelo de los conventos, sugirió una nueva forma de vida en la 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

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

Espíritu prolongándose hasta el fin de los tiempos. Joaquín sugería que estaba ya en plena floración.

Esta teología de la historia 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 de 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 inmensa (8), en particular para alimentar la idea de progreso, sin la que no tiene sentido la espera utópica en el hombre nuevo.

“En la Edad Media, escribe Robert Nisbet (9), se hallaban presentes todos los atributos esenciales de la cultura que dan paso a la creencia de progreso del hombre en la tierra”

III.- De la religión a la utopía o de la fraternidad a la solidaridad.

Dentro del esquema de la historia de la salvación, el tema del hombre nuevo sólo suscita cuestiones teológicas. De acuerdo con Max Weber, desborda los límites de la teología, cuando el aumento de bienes exteriores adquiere un poder sobre el hombre, *wie niemals zuvor in der Geschichte*, “como jamás anteriormente en la historia”. Se impone entonces el punto de vista mundano y adviene 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 (10). Es así como, con la implantación del espíritu de

(8) Vid. la obra clásica de H. de Lubac, *La descendencia espiritual de Joaquín de Fiore*. 2 vols. Madrid, Encuentro, 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*. Madrid, Aguilar, 1968. VIII.

(9) *Historia de la idea de progreso*. Barcelona, Gedisa, 1980. III, pág. 123.

(10) La palabra secularización es muy ambigua. Sólo tiene sentido preciso tal como se usa en la religión para describir el paso al siglo de un clérigo, beneficios o de 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 atribuiría un sentido más convincente en la mayoría de los casos.

novedades, el anhelo y la búsqueda del Reino de Dios se traslada a este mundo adoptando la forma de utopía, una suerte de inmanentismo “escatológico”.

Naturalmente, las dos tendencias utópicas, la del Reino de Dios en la tierra y la del hombre nuevo, se entremezclan. En las religiones seculares o ideologías que pretenden establecer el Reino de Dios en la tierra está explícita o implícita la idea de un Hombre Nuevo; y viceversa, tras la imagen del Hombre Nuevo predominante en las bioideologías se percibe explícita o implícitamente la del Reino de Dios en la tierra. Lo que se entienda por Reino de Dios –o Ciudad del Hombre– en cada caso, es lo que caracteriza a cada ideología o bioideología. En todo caso, para realizar la utopía, constituye una condición inexorable, o bien modificar las estructuras de manera que la conducta se produzca de acuerdo con el ideal de hombre de la correspondiente utopía –el procedimiento más rápido que proponen las ideologías más milenaristas–, o bien cambiando la naturaleza humana de modo que provoque el cambio de las estructuras, a lo que parecen circunscribirse las bioideologías. 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.

Es decir, ideologías y bioideologías son religiones seculares, mundanas –las segundas más bien herejías en tanto son más parciales al descartar la primacía de las estructuras–, que operan como religiones de la política, uniendo su particular fe religiosa y la acción política. Vendría a cuento la famosa tesis de Marx sobre Feuerbach: los filósofos explican el mundo, las ideologías se ocupan de transformarlo.

Las religiones seculares, casi todas ellas en la forma de socialismo, en primer lugar el marxismo, se aplicaron a la tarea. Ahora bien, como los argumentos cargan el acento en la transformación de las estructuras, la idea-creencia rectora parece ser, obviamente, la necesidad de un gran cambio social. Pero tras esta idea, se esconde la radicalmente innovadora: hacer realizable el poderoso mito del hombre nuevo.

Éste será el objetivo de las religiones seculares, en paralelo con las religiones clásicas. El precedente y trasfondo de estas religiones

que contraponen una visión laica del hombre a la religiosa, es sin duda el humanismo renacentista. Se evoca a veces como un antecedente el hombre nuevo de la cuarta égloga del poeta Virgilio. Pero los romanos, como en general el paganismo, autolimitado por su visión de la Naturaleza, eran incapaces de vislumbrar la idea (11). 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, Masilio 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* de Nicolás de Cusa, Pico de la Mirandola, Poponazzi, Ficino, Giordano Bruno –probablemente ligado a la tradición hermética–, Leonardo, etc., entraña autosuficiencia y autonomía anticipando las ideas dieciochescas de emancipación y Humanidad. Es sintomático que también emerja entonces vigorosamente el 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 creación (12).

En fin, el humanismo renacentista –una poderosa causa de la rebelión de Lutero– se convertirá poco a poco, según Simone Weil a medida que la influencia romana supera a la griega, ensalzando la virtud del patriotismo (13), en el sustrato que, disolviendo el cristianismo, alimentará al laicismo –la “secularización”– cuya separación de la religión tradicional se consumará en el siglo XIX. 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,

(11) 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.

(12) Para todo esto E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires, Emecé, 1951.

(13) “En un alma cristiana, la presencia de la virtud pagana del patriotismo es un disolvente”. *L'enracinement*. París, Gallimard, 1949. 2ª, pág. 182.

confluyen otros factores. Pero parece evidente que el humanismo es uno de los sustratos, si no el principal, de las religiones seculares que emergieron en el siglo XIX cuya finalidad es el hombre nuevo. En sus formas ideológicas aspiran al poder, y, como decía Santo Tomás, cuando se trata del poder siempre se esta presuponiendo una idea del hombre de la que el poder deduce su finalidad.

Las nuevas religiones 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, el interés se vuelca en este mundo. Son religiones pesimistas ante el hombre hasta ahora existente, aunque, por su concomitancia con la idea de progreso, se muestran optimistas respecto al futuro. 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, mediante la educación o 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. La fraternidad es lo que dio su carácter milenarista a las nuevas religiones seculares. De hecho, el humanitarismo que se señala como impulsor de tantos movimientos y actitudes sociales atribuyéndolo al Romanticismo, es en realidad una consecuencia de la idea revolucionaria de fraternidad universal. Y para conseguir la fraternidad como una conquista —o un progreso— irrenunciable, es preciso 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 una mutación antropológica de la especie que haga de todos los hombres seres fraternales entre sí. En realidad, más que fraternales, palabra que tiene unas connotaciones demasiado emocionales y por tanto personales, un hombre cuya conducta sea automáticamente solidaria. Solidaridad es quizá la

palabra que, por sus connotaciones colectivistas, es la virtud del hombre nuevo.

IV.- La formación del mito

IV, 1.- 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 historia (14). El objetivo de las religiones seculares es la salvación en este mundo, por lo que se preocupan por la naturaleza del Estado, la Sociedad o la Nación; en definitiva por la seguridad, lo que les da su carácter político. La sacralidad se la confieren sus promesas escatológicas sobre el futuro, en la medida en que son capaces de suscitar una fe. En las religiones tradicionales la fe antecede a la esperanza. En estas religiones, la esperanza suscita la fe. De ahí la necesidad de mitos políticos. Una de ellos el del hombre nuevo.

Sin embargo, conviene precisar. Aparte de los antecedentes propiamente renacentistas, no puede decirse que la reducción del ser humano por Descartes al hombre pensante sea ya una especie de prolegómeno. En su *pendant* Hobbes, según Pierre Manent, en el nada paradisíaco 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 mismo (15). Pero aunque crea artificialmente el ciudadano como una especie de hombre nuevo, será Rousseau, que no tenía nada de renacentista, el que le saque partido en este aspecto: 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

(14) *Der Neue Mensch*. Al comienzo. E. Gentile insiste en *Fascismo. Historia e interpretación* (Madrid, Alianza, 2002) en 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 liberal.

(15) *La cité de l'homme*. París, Fayard, 1994. 1, XIII, págs. 49-51.

a sus acciones la moralidad de que antes carecían”. A la verdad, toda la aportación de Hobbes habría consistido en introducir el artificialismo del contrato, cuyo presupuesto histórico espiritual subyacente es que, con la Reforma –y el cambio en la imagen del mundo con los descubrimientos y la ciencia–, se habían roto las relaciones de confianza consubstanciales al *êthos* tradicional, el sistema de vigencias básicas que estructuran las sociedades; sistemas que configuran lo que llamaba T. S. Eliot “la esfera prepolítica.” Este no es ya empeño, 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*” (16).

En realidad, Hobbes advierte a los utópicos que el prometido Reino de Dios –el Reino de Cristo– no es de este mundo. Las mismas alusiones del Cusano, 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 ciertamente el terreno igual que San Pablo, Alain de Lille, etc.; asimismo habría que mencionar, por ejemplo, al *uomo* ideal del Renacimiento, que tampoco es el hombre nuevo del futuro, sino un arquetipo o modelo.

IV, 2.- La naciente fe en el progreso, una apropiación mundana de la esperanza cristiana atribuyéndole un sentido mundanal colectivo, dio un gran impulso al mito-utopía del hombre nuevo. La idea empezó a pergeñarse en la Ilustración en el sentido de la perfectibilidad del hombre. Así para Voltaire con todo su escepticismo, “bíblico” dice Löwith, el objeto de la Historia es la perfección de la condición humana valiéndose de la razón. El progreso suplantó la eternidad por el futuro, convirtiéndose este último, dice Bruckner, en el refugio de la esperanza, en el lugar de la reconcilia-

(16) “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 cosmopolita*. Madrid, Cátedra, 2005 pág. 113.

ción del hombre consigo mismo (17). Estado ideal de quietud y reposo, sin pasiones, que por cierto inspira la “cultura del ocio” contemporánea sin limitarse a ello.

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 a la sensualista asociacionista de Condillac, que es la mejor expresión de la tendencia.

En el ambiente dominado por los ideólogos, por ejemplo, el abate Mably habló de la maleabilidad de la naturaleza humana, sosteniendo igual que el barón d’Holbach, Helvetius, muchos fisiócratas y, por supuesto Rousseau, que el hombre en sí no es nada más que el resultado de las leyes y que nada existía que un gobierno no pudiera hacer para formar al hombre (18). Por supuesto, la educación en manos del Estado era el *deus ex macchina* 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 y, sobre todo de 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 obra de arte. Pero popularizó con su famoso librito la idea del

(17) *La euforia perpetua*, 2, pág. 41. Vid. la discusión de Löwith sobre el problema del tiempo en la Biblia, el paganismo y en la idea de progreso en *El sentido de la historia*, XI.

(18) J. L. Talmon, *Los orígenes de la democracia totalitaria*. México, Aguilar, 1956. I, a), pág. 31.

Hombre Máquina (19) como una suerte de hombre nuevo artificial, y luego Rousseau describió su *citoyen* como una especie de hombre nuevo, idea que resultó muy fructífera.

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. Por ejemplo, el anarquista romántico William Godwin, tan influyente en el mundo anglosajón, creía, igual que Robespierre, en la perfectibilidad humana gracias a la razón. Tenía gran fe en la investigación –“¿podemos detener el progreso de la inteligencia investigadora?”– e influido por el titanismo de finales del siglo XVIII – su yerno Shelley escribió el famoso *Prometeo desencadenado* –, casi pensaba que el hombre llegaría a ser inmortal a consecuencia del progreso. Pero 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 tal 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 mismo Kant esperaba mucho del progreso en orden a la perfección humana.

El girondino marqués de Condorcet, tan elogiado por Comte, es un hito en la historia 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

(19) 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 Schmitt en *El Leviathan*, 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 bioideologías y las ideologías tienden a sustantivarlos.

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 progresos 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 es 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 como debiera 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, excepto 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 libertad (20).

V.- La revolución francesa.

La revolución francesa, es, en esto como en todo, el punto de partida de la visión mundana de la realidad que había ido afirmándose en la época anterior, y la idea del hombre nuevo maduró en su contexto. 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 el ser humano devendría más razonable. En contraste, el milenarismo político de la Gran Revolución, en sí misma una expresión de la energía vital y el optimismo de la época, se propuso comenzar otra nueva y definitiva: la de la redención final de la Humanidad mediante la violencia, por lo menos como punto de partida. 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” (21).

Ahora bien, la revolución tomó de la Ilustración lo que le pareció oportuno y el abate Saint-Pierre, con fama de loco y aburrido,

(20) En sus *Escritos pedagógicos*, (Madrid, Calpe, 1922) considera Condorcet “la instrucción pública como medio de perfeccionar la especie humana”. Vid. el comentario de 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.

(21) G. Ferreño, *Les deux révolutions françaises* París, La Baconnière, 1951. II, 1, págs. 151-152. Una excelente síntesis en J. Sévillia, *Históricamente incorrecto. Para acabar con el pasado único*. Madrid, Ciudadela, 2006. 8.

del que decía Voltaire que no cabía esperar más que tonterías, 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 Christopher Dawson, llegó a ser la concepción dominante de la nueva era (22). Burke llamaba “teóricos furiosos” a los jacobinos, aludiendo al florecimiento en la revolución de las ideas abstractas.

Los revolucionarios, con su fe en la perfectibilidad de la raza humana, se propusieron románticamente –erostráticamente diría Guardini–, aún más que instaurar un régimen político nuevo, refundar la historia: rehacer la vida del hombre en la tierra. Invertían así, como señaló Bertrand de Jouvenel, la relación psicológica entre el gobierno y la nación, y quebró el sistema de vigencias, de ideas creencia, que configuraba el *êthos* francés, *l'esprit général de la nation*, 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 de hombre, que, considerado autosuficiente, tendió en adelante a ser materialista. 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. La revolución, en vez de monopolizar la religión monopolizó el laicismo como la moralidad 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

(22) *Historia de la cultura cristiana*. México, Fondo de Cultura, 1997. XVIII, pág. 454.

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 queramos que sea”, decía el revolucionario Saint Just mientras Lapelletier, otro jacobino, incitaba a “formar una raza renovada” (23). 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, como ha dicho Foucault, que “el hombre es una invención del siglo XVIII”. Y para ellos, el hombre perfecto era el ciudadano como miembro de la Humanidad encarnada en la Nación.

La revolución mitificó la Humanidad, y el ciudadano como su manifestación concreta, y comenzó la marcha ideológica hacia la abstracta Ciudad del Hombre como Reino de Dios —o en ocasiones de Cristo— en la tierra. Una Ciudad que necesita un hombre nuevo: el ciudadano. El *citoyen* de Rousseau del *Contrato social* se impuso como el primer hombre nuevo de las religiones seculares 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 utilizando la razón contra el mito, considerado una cosa del pasado supersticioso. La revolución, al endiosar la razón como una idea ocurrencia, haciendo de ella un *deus ex machina*, la destrozó 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 proponiendo un nuevo uso de la mitología (24). 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

(23) Cfr. Mona Ozouf, “La Révolution française et la formation de l’homme nouveau”.

(24) M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982. Vol. I, 5, pág. 123 y sigs.

tópica la idea de progreso, a la que va unido el mito secular 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.

VI.- El Romanticismo. El ciudadano como hombre nuevo.

La revolución dividió a los europeos en dos bandos, sus partidarios y sus enemigos, unos y otros envueltos 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” (25). 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 pensar (26). El Romanticismo, guiado por la imaginación en el suelo destruido por la revolución, 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, una de ellos el del hombre nuevo (27).

(25) E. Cassirer, *El mito del Estado*. México, 1ª ed. Fondo de Cultura, 1947. XIV, pág. 216.

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

(27) J. L. Talmon escribe al comienzo de *Mesianismo político* (México, Aguilar, s. a.): “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 de nuevas realidades, llevó a todas partes la sensación de que vivía una crisis casi apocalíptica de completa reforma estructural, y dio 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, dio 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”.

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 moral 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 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 sociedad (28), 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” (29). Su discípulo Comte decretará el comienzo del

(28) Sobre la perfectibilidad en el pensamiento ilustrado, F. L. Baumer, *El pensamiento europeo moderno...* XI, págs. 169 y sigs.

(29) Cit. en G. Künzlen, *Der Neue Mensch*. I, III, 3 pág. 61.

estado positivo de la Humanidad, la Edad de Oro conforme a la ciencia.

La regeneración de la Humanidad en el futuro, idea alentada lejanamente por Nicolás de Cusa y Gianbattista Vico (30), 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. Como ciudadano, según la figura que propuso Rousseau, el hombre 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 sustraería 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 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,

(30) Sobre Vico, vid. K. Löwith, *Op. cit.* VI.

colectivo, de hombre alcanzado mediante la educación (31): “Un ciudadano de Roma, decía Rousseau, en *Emilio* (IV), no es ni Cayo ni Lucio; era un romano: incluso amaba la patria en él mismo”.

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”, dijo en el artículo sobre *Economía política* para 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. El *citoyen* es el hombre perfecto en la Nación perfecta; no es tanto el hombre libre como 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 (32), aspiraba a crear un nuevo tipo de hombre, una criatura puramente política, sin lealtades particulares ni sociales, sin intereses parciales, como les llamaba Rousseau”.

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 Swendenborg (33), prosperó la imagen del andrógino como el hombre perfecto del futuro. Balzac contri-

(31) Vid. R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. de Bonald*. Munich, Kösel, 159, Espec. Excurso 2, pp. 106 ss. Del mismo, *Rousseau, Bürger ohne Vaterland*. Munich, R. Piper, 1980. Espec. 4. Cfr. G. Küenzlen, *Op. cit.*, III, 1, pág. 96. Lessing, intérprete del evangelio eterno de los joaquinistas, 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 con el socialismo libertario y marxista.

(32) *Los orígenes de la democracia totalitaria*. III, b), pág. 46.

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

buyó a la divulgación de esta figura con su novela *Serafita*. El andrógino es un antiguo mito, presente ya en Platón y recogido por Escoto Erígena, “centrado en la unidad primitiva del ser humano” (34).

Otras veces la idea de un hombre perfecto, un hombre nuevo, aparece entre los descontentos con el resultado de la revolución. El espíritu de esta última, romántico 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, todos los profetas de París y muchos socialistas esperaban milagros parecidos (35) 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, gracias a él, se cumpliría para la Humanidad “la metamorfosis que no lograron las ‘Luces’” (36). Enaltecedor del instinto, mereció crédito (37) e influyó en la difusión de las utopías de la Edad de Oro parejamente 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 susceptible de cambiar la naturaleza de las relaciones humanas y del hombre. Aseguraba que los leones se habrían de convertir en antileones virtuosos, las ballenas en antiballenas que ayudarían a navegar, etc.

(34) M. Eliade, *Mefistófeles y el andrógino*. Madrid, Guadarrama, 1969. 2, págs. 124 y ss.

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

(36) Vid. H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, II, X, 1.

(37) 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*. Barcelona, Seix Barral 1968. X, p. 202. Fourier volvió a estar de moda en el 68 parisino y sus ecos se encuentran en escritores como Erich Fromm.

El mito esencial del socialismo, de todo socialismo, es el hombre nuevo, que constituye su objetivo. Y el socialismo abrevó en todas estas fuentes, singularmente en el “nuevo cristianismo” de Saint Simon, un cristianismo sin religión, como ya había apuntado Rousseau. “¿Cuál de nosotros va a convertirse en Dios?”, se preguntaban los “apóstoles” sansimonianos a la busca de un jefe providencial que les condujese a la consecución del hombre nuevo (38). De hecho, según Manfred Frank, fueron los primeros socialistas lo que politizaron la idea romántica de una nueva mitología (39).

VII.- De 1848 al fin de siglo.

El mito del ciudadano, aunque encerrado en la Nación, no se contraponía al de de la Humanidad. La oposición, si existía, era prácticamente transitoria. Sin embargo, en 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. 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 ahora en el seno de las ciencias, entre ellas la biología (40). La doctrina de Darwin sobre la evolución fue decisiva para la vinculación del hombre nuevo con la biología. 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

(38) Vid. Rezler, *Op. cit.*, págs. 13 y sigs.

(39) *Der Kommende Gott*. Vol. I, 8.

(40) F. A. Lange, en su famosa *Geschichte des Materialismus* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974), escrita en medio del auge del materialismo décimonono y de las ciencias exactas (se publicó en 1866), decía que “el materialismo descansa en la observación de la Naturaleza; pero en el presente ya no se puede complacerse al respecto con explicar los procesos de la Naturaleza según su propia teoría; tiene que asentarse 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, pág. 587.

de Jesucristo es muy apropiada— en todos los humanos del futuro, y de ahí derivó a la eugenesia (41).

No obstante, en comparación con Darwin, el codescubridor de la selección natural, Alfred Wallace, era según Nisbet mucho más progresista. 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 incontrolables, 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” (42).

El progresismo, variante de la fe en el progreso basada en las cualidades innatas de la naturaleza del hombre, susceptibles de mutaciones cualitativas, empezaba 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 Nisbet (43), era un progresista en una medida que supera a todos sus contemporáneos, que se preguntaba 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 puso en cuestión la relación entre el hombre y la naturaleza y escribió varios ensayos reunidos bajo el título *El lugar del hombre en la naturaleza* (1863), explicado su puesto en ella por su descendencia del mono, pero con la esperanza de que combatiese 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”. Y 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 reservas (44). Probablemente ocurre con el super-

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

(42) *Historia de la idea de progreso*. II, Intr., pág. 248.

(43) *Historia...*, II, intr., págs. 315-322. Cfr. lo que dice Lange sobre Mill en *op. cit.*

(44) *Historia...* I, II, 4.

hombre lo mismo que con el “genio” de los alemanes o el “héroe” de Carlyle. Igual que en estos casos, se trata de un tipo humano que se exalta frente a la mediocridad del hombre de la masa para contener la decadencia. La afirmación *der Übermensch ist der Sinn der Erde* se contrapone críticamente al que Nietzsche llamó *der Letzte Mensch*, el último hombre. Es por lo menos dudoso que el Superhombre nietzscheano evoque la figura de un hombre nuevo que se espera que se materialice. Nietzsche no era tan ingenuo. Es probable que tenga razón Leo Strauss, para quien esta figura representa la unión de Atenas y Jerusalén en el más alto nivel. Esto no quita que la imagen del superhombre contribuyera poderosamente, 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 venía confundirse con la moral. Pero fue después de la revolución del 68 cuando empezaron a salir a la luz las consecuencias.

Lo decisivo para el cambio de la visión del siglo XIX, fue el que se impusieran las religiones seculares y la tendencia romántica materialista, que en esa centuria apenas traspasaban el plano de las ideas —el mismo marxismo— y aún tenía que rivalizar con las diversas formas del cristianismo y la creencia en la existencia de una

naturaleza humana fija y constante. Según Karl Löwith (45), Jacobo Burkhardt, “el historiador más conscientemente selectivo y crítico del siglo XX”, había sido el primero en percibirlo netamente al desechar tanto la filosofía de la historia como la teología de la historia (46).

Y una causa principal de que se impusieran las religiones seculares fue la teoría –en rigor una hipótesis– de la evolución, aceptada acríticamente 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” (47). Con el tiempo, ha devenido una religión secular que permitió sacar el concepto de hombre nuevo de la filosofía de la historia y, por supuesto de la teología de la historia y aplicarlo a la política tal como hicieron expresamente el marxismo soviético, el fascismo italiano y el nacionalsocialismo. Cobró un nuevo impulso a partir de la revolución de 1968.

(45) *Historia...* I.

(46) En el caso de la teología de la historia porque, en palabras de Löwith, “la solución religiosa de la inteligencia de la historia pertenece, dice él, a una facultad especial del hombre: la fe, que Burkhardt no pretende poseer”. *Op. loc. cit.*, pág. 38.

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