

El hombre nuevo (I)

por Ramón Díaz

La expresión —**homo novus**— es paulina. "...despojaos del hombre viejo, viciado por la corrupción del error" escribió el apóstol a los Efesios; "renovaos en vuestro espíritu y vestíos del **hombre nuevo**, creado según Dios en justicia y santidad verdaderas (1)".

Estas palabras proponen la creación del hombre nuevo a través de una transformación personal, de una conversión. La innovación más importante, diría yo, en materia de filosofía política, desde que el mundo es mundo, consiste en la idea que aporta Rousseau, según la cual la creación del **homo novus** —que merecería llamarse **homo naturalis**, por ser su naturaleza prístina buena, y no pasar su aparente corrupción de representar un falseamiento artificial y evanescente de aquella —lo que reclama es una transformación de las instituciones. Rousseau escribe: "...la naturaleza ha hecho al hombre feliz y bueno, pero... la sociedad lo deprava y lo vuelve desgraciado. (2)".

Pues entonces, como es natural, lo que se impone es cambiar las instituciones. Desde Rousseau el pensamiento sobre reformas sociales y políticas se bifurca en dos corrientes. Por una fluyen todas las ideas que toman la naturaleza humana como un dato: el hombre es como es; no necesariamente una constante, pero por cierto sí un parámetro que el reformador no puede controlar. La segunda corriente compone su caudal con las propuestas que prevén un cambio cualitativo y previsible en la naturaleza humana como consecuencia de la reforma institucional, de manera que su transformación se retrovierte sobre las instituciones, y vuelve factible en ellas un nuevo orden

que con el hombre viejo no sería tal.

En la primera corriente distinguimos todo el pensamiento **liberal**, en el sentido —¡atención! entramos en una zona plagada de tembladerales semánticos— de un cuerpo doctrinario que afirma percibir en la sociedad, y ser capaz de analizar, un orden que surge y se desenvuelve espontáneamente; cuyo símbolo más conspicuo es la **mano invisible** de Adam Smith; que es tributario del orden político, en tanto por sí solo sería incapaz de subsistir, pero que implica determinar desde su perspectiva cuál deba ser la configuración óptima del orden político —poder limitado, gobierno de la ley, en lugar del gobierno de las personas— y, consiguientemente, proponer en él reformas, a veces radicales. Y percibimos también, dentro de la misma corriente intelectual, al pensamiento **conservador**, término que empleo aquí para denotar la actitud de los que creen en una ley immanente a la sociedad, que regula su evolución, la transgresión de la cual desde el poder atrae una némesis catastrófica; por lo tanto destaca el contraste entre reforma y demolición; y para orientar la primera procura encontrar luz en la tradición, antes que en la razón abstracta. Ambos componentes del primer flujo intelectual tienen en común la preocupación por limitar el poder: los liberales por medio de una concepción del gobierno restringida a las funciones esenciales (**laissez faire**) y los conservadores mediante la reafirmación de las cortapisas puestas al poder por el derecho constitucional a través de la evolución histórica característica de Occidente, así como por la preservación y fortalecimiento de los cuerpos socia-

les intermedios (familia, iglesia, municipios, asociaciones).

Por la otra rama del río corren todas las ideas que asociamos con el espíritu revolucionario, que estoy considerando en el presente capítulo de esta serie. Las reformas que desde ellas se proponen son todas —no sólo algunas, como entre los liberales— de carácter radical, y ello comprensiblemente, porque al otro lado de las reformas, como si se tratara de una cordillera a atravesar, está la tierra de promisión, que mana justicia y libertad.

■ Naturaleza humana y estructuras sociales

Antes de habérmelas con los resultados que las revoluciones han obtenido en este terreno, que es el destino a que proplamente me dirijo, debo prolongar aún un tanto esta introducción, a fin de mostrar qué es exactamente lo que quería decir Rousseau con la fórmula que transcribí. Para ello voy a valerme de otra variante más explícita de la misma idea, que Rousseau había vertido anteriormente, con el siguiente tenor:

"Los hombres son malvados; una experiencia triste y continua dispensa de la prueba. Sin embargo, el hombre es naturalmente bueno, creo haberlo demostrado... Por más que se admire la sociedad humana, no dejará de ser cierto que ella conduce a los hombres a odiarse recíprocamente a medida que sus intereses les mueven a brindarse favores mutuos aparentes, y hacerse en realidad todos los males imaginables. ¿Qué puede pensarse de un comercio en el cual la razón de cada particular le dicta máximas directamente contrarias a las que la razón pública predica en el cuerpo de la

sociedad, y cada uno encuentra su ventaja en la desgracia del otro? No hay quizá un hombre acomodado a quien herederos ávidos, y frecuentemente sus propios hijos, no deseen la muerte en secreto; no hay un navío en la mar cuyo naufragio no fuese una buena noticia para algún mercader... las calamidades públicas constituyen la esperanza y el deseo de multitud de particulares: unos quieren enfermedades, otros mortalidad, otros guerra, otros hambre. He visto hombres abominables llorar de dolor ante los signos de una buena cosecha... (3)."

Observen que el hombre perverso que nos muestra este pasaje es simplemente el hombre tentado por la codicia. Concordantemente, el hombre bueno que Rousseau ha presentado antes a sus lectores es el salvaje que no conoce objetos materiales capaces de despertar sus pasiones. "Su imaginación" leemos en la misma obra, "no le pinta nada; su corazón no le pide nada. Sus módicas necesidades se encuentran tan al alcance de su mano... que no puede tener previsión y curiosidad... los salvajes no son malvados, precisamente porque no saben qué significa ser buenos; pues no es el desarrollo de las luces, ni el freno de la ley, sino lo calmo de las pasiones, y la ignorancia del vicio, lo que les impide hacer el mal (4)".

Apenas si hay un ingrediente más en el hombre naturalmente bueno: el instinto de la compasión, que el autor descubre intuitivamente, en sí mismo y a su alrededor, y supone en el hombre primitivo, ayudado por la imagen idílica que le han transmitido de los indios caribes de Venezuela. "Con pasiones tan poco activas, y un freno tan saludable" (la compa-

sión) la bondad natural fructifica inevitablemente.

Es evidente que Rousseau se está refiriendo a la moral propia del Edén. La bondad de su **homo naturalis** es la de Adán antes de su caída. Concordantemente, presenta luego el pecado original: es la creación de la propiedad privada: "El primero que, habiendo cercado un terreno, tuvo la idea de decir '**Esto es mío**'... es el verdadero fundador de la sociedad civil (5)". Y la sociedad civil es, como ya nos ha dicho, la gran corruptora. El paso siguiente, con total coherencia, es una reforma de estructuras: la constitución de una república democrática igualitaria y totalitaria (6), en la cual los hombres dejarán de ser tentados por el interés privado y se dedicarán sólo a promover el interés público.

La moral de la república rousseauiana es la moral del Reino después de la Segunda Venida de Cristo. Es la moral de la visión mesiánica de Isaías: "El lobo y el cordero pacerán juntos; el león como el buey, comerá paja... No habrá mal ni aflicción en todo el monte santo... (7)". Lo que falta en Rousseau, lo que en ningún momento aparece en escena es la Ley, el Decálogo mosaico, que manda actuar **contra la tentación**, y la gracia, que viene a auxiliar a la Ley en su lucha desigual con el pecado. En Rousseau la conciencia moral es impotente: sólo cabe **interesar** al sujeto en hacer el bien.

Se trata de un utilitarismo apenas menos transparente que el de Bentham; eso sí, mucho más optimista, gracias sin duda a su totalismo, a su radicalismo. Los benthamistas se aplican a estudiar reformas múltiples que compatibilicen el interés individual con el co-

Higiene de los ideales (viene de pág. 2)

lectivo; Rousseau corta el nudo gordiano como Alejandro: su reforma es sencillamente la revolución igualadora de fortunas, y por tanto de intereses.

En una de las transcripciones precedentes aparece destacada en negrita la contraposición que hace Rousseau entre la razón colectiva y la razón privada. Para él la sociedad civil tiene por resultado que una y otra impartan instrucciones contradictorias: su proyecto de revolución se orienta a lograr que ambas hablen con una sola voz.

■ Rousseau y Adam Smith

La tesis de Rousseau sobre la oposición de la razón pública y la razón privada se expresa en el **Discurso sobre la desigualdad entre los hombres**, que data de 1755. Veinte años después, en 1776, ve la luz **Riqueza de las naciones**, en que Adam Smith sostiene que la razón pública y la privada se hallan recíprocamente coordinadas gracias a la intervención de la mano invisible, es decir, el mecanismo espontáneo propio del mercado.

La razón pública sería la de un planificador que, movido exclusivamente por el propósito de promover la felicidad ajena, tomase un inventario de todos los recursos productivos disponibles para una comunidad, y de todas las necesidades a satisfacer, incluidas las preferencias de todos los sujetos por unos bienes capaces de satisfacerlas antes que por otros. La razón pública asignaría entonces los recursos a la

producción de los distintos bienes y servicios en tal manera que las satisfacciones derivadas por la población consumidora se elevasen al nivel máximo posible.

La tesis de Adam Smith es que ese mismo resultado se obtiene dejando que los agentes individuales, sin tener en cuenta el interés ajeno, y ocupándose sólo del propio, merced a la favorable circunstancia de que el capital de cada producto devengará el mayor rédito cuando se lo invierte en la producción de los bienes para los cuales la demanda sea mayor. Para comer y beber a nuestro gusto no nos vemos forzados a convertir al panadero, al carnicero y al bodeguero en filántropos, ansiosos de satisfacer nuestros gustos, sino que nos basta que persigan su propio interés con tenacidad y coherencia dentro de una atmósfera competitiva.

Rousseau parece haber tenido presente esta posibilidad pero se apresura a descartar su relevancia. En el **Discurso sobre la desigualdad**, a continuación de los argumentos expuestos más arriba, el ginebrino escribe:

"Si me responden que la sociedad está constituida de forma tal que cada hombre gana sirviendo a los otros, yo replicaría que eso estaría muy bien, si no ganara aún más haciéndoles daño (8)."

Este es un punto clave de su tesis, pero Rousseau pasa sobre él como sobre ascuas. No ofrece prueba alguna en apoyo de su afirmación, como si fuera

axiomática. Lléjos de serlo, sin embargo, ella me parece sobremedida implausible.

Todo sujeto se ve influido en sus actos, en sus pensamientos, en sus palabras, por una diversidad de motivaciones. En un libro contemporáneo del **Discurso sobre la desigualdad**, Adam Smith describió la sociedad como un equilibrio de fuerzas, concretamente de impulsos psíquicos, o pasiones, como él dice, que obra en direcciones divergentes, a menudo opuestas. Hay pasiones antisociales, como el odio y el resentimiento; las hay socialmente positivas, como la amistad, la benevolencia, la solidaridad; las hay egoístas, como el deseo de prosperar, o el miedo a la pobreza. El equilibrio se logra en tanto los sujetos son incentivados a someter sus pasiones al dominio de su voluntad por el juicio de aprobación o desaprobación que la sociedad les dirige, con toda la fuerza que tales juicios derivan del carácter gregario de todo sujeto, y de su consiguiente apetito por la aprobación de su medio hacia su persona (9).

La ética de Adam Smith era una ética para caballeros — para **gentlemen** sería más preciso decir— una ética del **self-control**. La ética que el **discours** de Rousseau nos presenta como la ética imperante en una sociedad basada en la institución de la propiedad privada, es una ética para bribones, una ética de las pasiones desenfrenadas.

Cuando más tarde Smith describe otro equilibrio que ha discernido en la misma sociedad, el equilibrio económico, que es un equilibrio de sujetos en liber-

tad, está implícito en su discurso que él encuentra un soporte ético capaz de servirle de cimiento; es decir, que el hombre en libertad no es el lobo del hombre, que —contra Hobbes— no es preciso eliminar la libertad para preservar el orden.

Rousseau discrepa con Hobbes en cuanto al **homo naturalis**, que para él es el buen salvaje y no el **homo hominis lupus** del inglés, pero para él la selva es la sociedad civil. Con la propiedad privada, a nuestros vecinos fatalmente les crecen los colmillos, y no hay manera de domesticarles: el único camino es recuperar la bondad primigenia del aparente lobo; consiste en remodelar radicalmente su **hábitat**, haciendo a éste compatible con su pérdida humanidad.

Hoy en día este enfrentamiento dialéctico persiste. El enfoque de Rousseau ha sido retomado por el marxismo, con su teoría de la alienación del hombre desde que abandona el comunismo primitivo, y de modo muy particular bajo la égida de la burguesía, y su teoría del hombre nuevo, que será suscitado por la revolución proletaria. El lenguaje es nuevo —más hegeliano, más oscuro, menos fácil de entender y por ello más difícil de contradecir— pero su mensaje es esencialmente el mismo de Rousseau. La misma idea ha sido tomada por numerosos teólogos, notablemente por los teólogos de la liberación, que piensan que el orden socioeconómico actual es una traba para el progreso espiritual del ser humano, y en cambio esto sería promovido por una reforma radical de aquél.