

Las corrientes sociológicas modernas y el mundo clásico

En el prólogo de uno de sus sagaces libros sobre la sociedad en la antigua Grecia, el conocido profesor George Thomson estampó el siguiente manifiesto:

“Me he impuesto la tarea de reinterpretar el legado de Grecia a la luz del marxismo. Algunos de mis críticos opinan, al parecer, que el estudio de Grecia hecho de este modo pierde todo su valor. Yo creo que sólo por este camino puede recobrarlo. Todo el mundo sabe que desde hace ya muchos años la popularidad de estos estudios ha estado declinando, y la razón de ello está en que han perdido el contacto con las fuerzas del progreso humano. En vez de constituir un mensaje de esperanza para el futuro, como sucedía en la gran época del humanismo, se han convertido en un pasatiempo para una minoría ociosa que vanamente busca en ellos un refugio. Nuestra herencia helénica ha de ser rescatada de las manos de los mandarines: de lo contrario, perecerá, destruida por sus devotos” (*Studies in Ancient Greek Society*, I, 7).

Podemos perdonarle al brioso profesor el tono un tanto intemperante de su lenguaje: su acusación es en el fondo demasiado seria para que podamos despacharla con una sonrisa o con un rictus de desprecio. Una mirada somera a la historia de la filología clásica, así como a la historia de la cultura y de la ciencia en general, nos hará ver que cada época, en la medida en que va descubriendo nuevas facetas de la siempre inexhausta realidad de las cosas, estableciendo nuevas relaciones del espíritu humano con lo que le rodea, procura a este mismo espíritu como nuevos ojos y nuevos instrumentos para descubrir nuevos aspectos de esa realidad. Se cumple perfectamente la genial intuición de Heráclito: ψυχῆς ἐστι λόγος αὐτῶν αὔξων (fr. 115 D-K):

Nadie duda de que en los últimos cien años —para poner un término redondo— se han producido profundas transformaciones en las condiciones de vida de los hombres, que modifican sus actitudes y su capacidad de autocomprensión no sólo de su presente, sino de su pasado. Los inauditos avances en el campo de la ciencia y de la técnica no sólo han potenciado hasta grados insospechados las posibilidades de utilización de la naturaleza en provecho del hombre, sino que han descubierto nuevas dimensiones del ser humano. Si hubiera que resumir en una sola palabra el resultado de esta compleja evolución, quizá podría decirse que el hombre se ha visto sometido, tanto por los procesos de producción como por el resultado de los mismos, a una socialización total que rebasa, no ya en grado, sino en cualidad, las formas de socialización de otros tiempos.

Ahora bien, en todo proceso evolutivo la observación y conocimiento de los estadios posteriores permite apreciar mejor el sentido, valor y función de

los distintos elementos de los estadios previos; y así no es de extrañar que la nueva y aguda conciencia de la dimensión social de la existencia humana que se ha manifestado en nuestro tiempo en forma arrolladora, haya querido constituirse como punto de referencia para una mejor intelección de las formas del pasado, que pueden presentar con respecto a las del presente aspectos como embrionarios, incoactivos o quizás antitéticos a modo de estadios previos que han de ser de alguna manera superados o subsumidos en los estadios subsiguientes. No sólo los investigadores confesadamente marxistas, sino todos los que honestamente dirigen su mirada hacia el pasado desde la situación presente del hombre —y no hay otra situación permitida al investigador, ya que todo intento de situarse en una atalaya atemporal, aséptica y plenamente objetiva es pura utopía— han de hacerlo con ojos nuevos, con nuevos paisajes de fondo, con nuevas perspectivas.

Hablemos ya concretamente de nuestros estudios, de las humanidades clásicas o de la filología clásica en su más amplio y pleno sentido. Es indudable que el impulso inicial y la orientación más decisiva en estos estudios vinieron dados por los humanistas y filólogos del Renacimiento. Después vinieron otros impulsos y otras orientaciones que pudieron modificar más o menos notablemente aquel impulso y aquella orientación iniciales; pero pienso que la impronta del Renacimiento ha seguido siendo hasta casi nuestro tiempo mucho más decisiva de lo que podría a primera vista parecer, aun después de las corrientes historicistas, comparatistas o positivistas, que aportaron en su momento nueva vitalidad a nuestros estudios. Ahora bien, el Renacimiento se puso a contemplar la antigüedad grecorromana desde una perspectiva muy definida: podríamos llamarla una perspectiva axiológica o paradigmática: se descubría en la antigüedad un sistema de valores que aparecían como renovadores y que se convertían en paradigma o modelo, ya fuera en el nivel puramente estético —valores de forma— o en el propiamente ético —valores de conducta—. Podríamos calificar también esta actitud de “platónica”, pues no en vano fue el redescubrimiento de Platón una de las fuerzas más decisivas en la configuración de la estructura mental renacentista: se buscan modelos ideales, con caracteres en alguna manera absolutos, que han de conformar paradigmáticamente las actitudes y las valoraciones de los hombres. En esta perspectiva, no es raro que el mundo de la antigüedad tienda a idealizarse, a constituirse en un absoluto, válido porque participa en una idea absoluta del bien, análogo al mundo de las ideas absolutas de Platón. Podríamos decir que se da como una especie de trasposición del apriorismo metafísico de Platón a un apriorismo histórico-cultural.

Es fácil observar cómo esta actitud axiológico-paradigmática sigue siendo en el fondo uno de los elementos más importantes, cuando no el principal, y en la motivación que presentan aun los más solventes de entre los propugnadores recientes del humanismo clásico, un Jaeger, un Pfeiffer, un Snell, un Gilbert Murray, para citar sólo algunos más eximios. Entre nosotros, muchos de los escritos que se han dado a la luz con motivo de la intranquilizadora ley de educación recientemente promulgada suelen insistir en motivaciones semejantes: estamos dispuestos a conceder que los estudios humanísticos no reportan mucha utilidad pragmática inmediata, pero queremos mantener a toda costa que nuestros estudios siguen siendo indispensables para clarificar y configurar lo que han de ser valores supremos e ideales de vida humana. Nadie piense que pretendo negar, sin más la validez, por lo menos relativa, de este tipo de motivación. Pero sí me atrevo a afirmar, apelando a la experiencia, que esta línea de defensa no

suele hacer mella en la mayoría de los hombres de nuestro tiempo, y ello se debe a que nuestra época ha dejado de considerar válidos los presupuestos implícitos en que se basa tal actitud. No soy tan pesimista como para pensar que los hombres de hoy, por lo menos los mejores de entre ellos, no estén muy preocupados por descubrir auténticos valores e ideales de vida humana: lo que sucede es que la revolución que la nueva conciencia de socialización, alcanzada a través de los inauditos avances técnicos, ha operado en la imagen que el hombre tiene de sí mismo, hace que se sienta como radicalmente inadecuado y falso el planteamiento axiológico-paradigmático que se remonta al Renacimiento y que sigue perviviendo en casi todas las formas de neohumanismo. El hombre de hoy cree que ha de ir a la búsqueda de valores e ideales de vida por otros caminos.

Voy a examinar en primer lugar muy someramente las formas de una antropología nueva, radicalmente opuesta a la antropología platónica: me refiero a la antropología inspirada en la filosofía sociológica marxista. Desde luego, no me refiero al marxismo como forma política concreta realizada o en vías de realización en determinados países; ni estoy dispuesto a mantener que todos los elementos que de hecho configuran la conciencia sociológica que parece actualmente dominante puedan atribuirse directa y estrictamente a la filosofía marxista. Simplemente resulta cómodo tomar la filosofía marxista como punto de referencia, por tratarse de un sistema suficientemente elaborado y coherente, en el que pueden verse conceptualizadas y sistematizadas muchas tendencias y aspiraciones de los hombres de hoy, aun de aquellos más positivamente dispuestos a rechazar el marxismo doctrinario o político.

Todo el mundo sabe que la filosofía marxista se presenta como una filosofía dialéctica, es decir, una filosofía que pretende abarcar la realidad en su totalidad dinámica, concebida como sucesión evolutiva en la que cada momento subsume, integra y supera los elementos de apariencia contradictoria de los momentos precedentes. Una filosofía de este tipo representa el polo opuesto de la filosofía paradigmática o esencialista, como podrían ser la filosofía de Platón o de Aristóteles. En éstas los principios de inteligibilidad y de valoración se conciben de alguna manera como superiores y previos a la realidad concreta, por lo menos en un plano ontológico. En la filosofía dialéctica la inteligibilidad está en el término, o, quizá mejor en la totalidad. No hay paradigmas absolutos o principios trascendentes previos: sólo hay el dinamismo immanente de la realidad en evolución. La realidad evolutiva es en principio material, aunque no hay que entender este término en el sentido de materia inerte o inconsciente: el dinamismo intrínseco de la materia llega a aflorar en conciencia, pero la conciencia, lo que en términos clásicos se llamaba espíritu, no ha de concebirse como algo radicalmente ajeno o trascendente con respecto a la materia. Los filósofos marxistas no tienen reparo en explicar lo superior por lo inferior, lo más por lo menos. Engels lo expresó de la siguiente manera: *"El mundo material, perceptible por los sentidos y al que nosotros mismos pertenecemos, es la única realidad... Nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por trascendentes que parezcan, no son más que el producto de un órgano material corporal, el cerebro. La materia no es un producto del espíritu; el mismo espíritu no es más que el producto superior de la materia"* (*Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, ed. francesa, París, Ed. Sociales, 1945, 13-14). El aspecto más importante de la antropología marxista es, desde nuestro punto de vista, lo que se refiere a los condicionamientos en los que aflora y se desarrolla la conciencia,

que no son otros que los de las condiciones de la producción, o sea la manipulación de la naturaleza para ponerla al servicio de las necesidades que el hombre experimenta en cuanto a alimentación, vestido, hábitat, etc. El hombre se distingue del animal en cuanto llega propiamente a manipular y transformar la naturaleza para utilidad propia: en esta actividad productora es donde el hombre adquiere y desarrolla la conciencia de sí mismo como individuo en la colectividad, es decir, en relación con otros hombres coproductores; de ahí surge el lenguaje, la inteligencia, la cultura. Es el progreso en la capacidad de manipular la naturaleza, el progreso en las técnicas de producción, lo que produce los verdaderos avances en la cultura humana. En determinadas circunstancias, un grupo llega a hacerse dueño absoluto de los medios de producción, reduciendo a los demás hombres a meros instrumentos productivos a su servicio: se establece la distinción de clases, y en tal situación social, los que controlan la producción controlan también la cultura, convirtiéndola en instrumento de dominio y de explotación de la clase inferior. Sólo cuando el desarrollo de los medios de producción llega a alcanzar una gran complejidad —con la mecanización y la industrialización masiva— pueden las clases oprimidas tomar conciencia de su verdadera situación y de su poder efectivo, lo que provoca la necesidad de la revolución. Marx lo expresa vigorosamente en el *Manifiesto*: “*El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros por su unión revolucionaria mediante la asociación*”. De esta forma, “*la burguesía produce sus propios sepultureros*” y prepara ella misma el camino que ha de llevar inevitablemente a la abolición de la distinción de clases.

Esta podría ser una síntesis, evidentemente demasiado esquemática, de las líneas de fuerza de una antropología marxista. ¿Cómo puede incidir esta antropología en nuestra actitud para con la antigüedad clásica? Podemos contestar de inmediato que esta antropología cuestiona casi todos los presupuestos en que tradicionalmente venían basándose nuestros estudios, tanto si atendemos al enfoque axiológico-paradigmático del humanismo de influencia renacentista, como si nos fijamos en el enfoque aparentemente más positivo y objetivo de la gran filología historicista. En primer lugar, el valor axiológico y paradigmático del pasado queda profundamente cuestionado, por lo menos en la forma en que solía presentarse. Queda eliminada la idea de una esencia humana sustancialmente inalterable a través de las diversas vicisitudes y condicionamientos históricos, y ya no tiene sentido hablar de valores humanos sustancialmente inalterables y permanentes. El hombre evoluciona constantemente bajo el influjo de factores socio-económicos, y su sistema de valores está igualmente en evolución dependiente de estos mismos factores. Los valores de las antiguas sociedades aristocráticas sólo muy rudimentariamente socializadas no pueden servir de modelo a los hombres del futuro que han llegado a adquirir una nueva conciencia de sus relaciones entre sí y con el mundo material a causa de la socialización de los medios de producción y de los avances de la producción técnica y masiva. Se impone un nuevo sistema de relaciones económicas y sociales —la desaparición de las “clases” sociales— que representa a su vez un sistema nuevo de valores. Hay que dejar de mirar al pasado como paradigma: si miramos al pasado, será para ver en él el lento progresar de la humanidad hacia la conciencia cada vez más plena de la igualdad social de todos los hombres, lograda a través de la conciencia de que, a medida que se perfeccionan las técnicas, se requiere cada vez más la cooperación por igual de todos los hom-

bres en la tarea de poner las fuerzas de la naturaleza al servicio del hombre. Por esta razón, los pensadores de orientación más o menos directamente marxista se han interesado menos por los valores e ideales de vida que se expresan en las obras de los grandes autores de la antigüedad que por los condicionamientos técnico-económicos y sociales subyacentes que condicionan aquel sistema de valores. Plekhanov, Lukács, Goldmann y otros han subrayado que no les interesa tanto el contenido explícito de las obras literarias del pasado cuanto las estructuras mentales que condicionaban la conciencia empírica de los grupos sociales que detentaban la cultura, así como la de los grupos marginados que eran dominados a través de ella. Estas estructuras categoriales no son ni conscientes ni inconscientes, en el sentido freudiano del término, que supone una positiva represión, sino que son procesos no conscientes, semejantes a los que rigen el funcionamiento de los nervios y de los músculos, que ni son conscientes ni son reprimidos, sino que son reacciones cuasi automáticas de un sistema. Por eso, la comprensión de las estructuras sociales no viene dada por un estudio literario inmanente, ni por una investigación psicoanalítica de las intenciones conscientes o reprimidas de determinados autores, sino que sólo serán conocidas a través de una amplia investigación estructural de los distintos elementos que constituyen el sistema previo a la conciencia de los autores. De ahí que los campos favoritos de investigación de los estudiosos de esta corriente, como Thomson, Farrington, Gordon Childe, etc., hayan sido los de las estructuras sociales y técnicas básicas de la antigüedad, más que los contenidos explícitos de su legado literario.

Desde este punto de vista, las nuevas corrientes representan una crítica no sólo de la actitud paradigmática del humanismo de inspiración renacentista, sino también de la actitud positivista de la gran filología historicista, en cuanto ésta tuvo como objeto directo más los contenidos y condicionamientos conscientes o subconscientes —fuentes, influencias, tradición literaria— que aquellos condicionamientos no conscientes que actúan a un nivel más profundo. Los pensadores marxistas critican duramente el ideal historicista de conocer la “verdad” del pasado “wie es eigentlich geschehen ist”, porque no admiten que pueda darse una verdad histórica con tales caracteres objetivos. El marxismo no parece admitir distinción entre historia y filosofía de la historia, o mejor dicho, se interesa sólo en la historia en cuanto sirve de base a su filosofía de la historia. La verdad histórica no está tanto en el conocimiento de lo que sucedió, cuanto en el descubrimiento del dinamismo y sentido de los acontecimientos dentro de la evolución dialéctica de la humanidad.

Nace de ahí una nueva forma de humanismo dialéctico, dinámico y abierto, que quiere descubrir en el pasado las líneas de fuerza y el sentido de la evolución que ha llegado a configurar el presente y que pueden marcar la dirección de la evolución futura. Hay, evidentemente, aquí un elemento valioso que ha sido apreciado debidamente aun por pensadores no marxistas. Un filólogo tan concienzudo como W. Schadewaldt (*Hellas und Hesperien*, 937) afirma que los griegos no pueden tener ya quizás el carácter absoluto de *Vorbilder* que pudieron tener en otro tiempo, pero siguen siendo de interés como constructores de *Modellen*, imágenes del mundo y del hombre que resultan cuando menos instructivos en cuanto a la forma como fueron compuestos. Los pensadores marxistas radicalizan este tipo de enfoque, buscando descubrir en la antigüedad como una ejemplificación o comprobación de la dinámica y del funcionamiento concreto de la evolución dialéctica que postula su filosofía de la historia.

No me sería posible hacer una valoración crítica adecuada de lo que representa la *Weltanschauung* marxista en general o, siquiera, en relación con nuestros estudios. Sólo haré unas breves consideraciones que habrán de tener el mismo carácter general y excesivamente simplificado que ha tenido la exposición que precede. Lo más positivo de la actitud marxista me parece ser la introducción de la instancia dialéctica, dinámica y evolutiva en las ciencias humanas en general, y en particular en las ciencias históricas. Ésta me parece una adquisición irrenunciable. Se ha dicho que el marxismo no es sino la trasposición al campo de las ciencias humanas de la idea evolutiva que Darwin introdujo en las ciencias biológicas. Sea de esto lo que fuere, hemos de estar muy en guardia contra la tentación de erigir el pasado en modelo estático, perfecto y acabado de ideales de vida humana. Esto es tan obvio, que puede parecer impertinente subrayarlo aquí: sin embargo, son tantas las bienintencionadas “defensas” de los clásicos que todavía reclaman esta apoyatura que no creo superflua la admonición. Más aún, hemos de dar una interpretación tal del mundo clásico que quede bien claro que no lo consideramos más que como un momento particular —quizá particularmente interesante y cargado de consecuencias por razones históricas concretas— dentro del largo proceso de evolución de la conciencia humana. Quizás algunos de los que han seguido la exposición que precede habrán pensado que la ideología específicamente marxista con su fundamentación filosófica y sociológica está lejos de haber permeado nuestra cultura general hasta el punto de que pueda haber influido en las actitudes de minusvaloración de los estudios humanísticos presentados en la forma tradicional que sentimos por doquier. Yo no pensaría que la situación sea tan sencilla. El marxismo, como todas las corrientes de pensamiento que llegan a captar el espíritu de una época, tiene más poder de influencia por las intuiciones fundamentales que en él se expresan que por la superestructura ideológica que pretende explicarlas y justificarlas. Hoy día muchos hombres que no saben absolutamente nada del andamiaje ideológico del marxismo tienen de hecho una concepción del mundo y del hombre que coincide con las líneas más generales y básicas de la interpretación marxista. Los hombres de hoy han abandonado de hecho, aunque algunos sigan proclamándola de palabra, la concepción estática y esencialista de la realidad y del hombre. Cuando, como sucede en la actualidad, los progresos en todos los órdenes se suceden tan vertiginosamente que lo que hoy era válido aparece irremediamente como “superado” al día siguiente, el hábito de mirar al pasado como espejo del presente se desvanece ahogado por el hábito de esperar qué nos deparará un futuro que se supone *a priori* que ha de ser mejor. La concepción progresiva, evolucionista y, en el fondo, dialéctica de la realidad domina a todos los hombres, aun a los que no saben nada de filosofías evolucionistas o dialécticas: y, si somos sinceros, tendremos que confesar que ahí está la causa de la grave crisis que por doquier sufren nuestros estudios, que aparecen como un narcisista mirar hacia un pasado definitivamente superado, que no ofrece aportación alguna progresiva cara al futuro. Por lo menos, deberíamos intentar hacer ver más claramente que dialécticamente el pasado queda subsumido en el presente y determina el futuro, y que el pasado no es para nosotros meramente objeto de contemplación embelesada y autosatisfaciente en sí y por sí mismo, sino imprescindible principio de inteligibilidad del presente y del futuro.

Pero el marxismo no se define meramente como filosofía dialéctica, sino como dialéctica materialista y pragmática. El alcance exacto de la instancia

materialista en el marxismo no es fácil de precisar, y es objeto de discusión entre los mismos pensadores marxistas. Los que procedemos de una tradición más o menos espiritualista, cuando oímos hablar de materialismo tendemos a representárnoslo de una manera crasa, como un sistema que no admitiera más que la materia con sus fuerzas físico-químicas. Sería injusto colgar sobre los mejores teóricos marxistas esta burda etiqueta de materialismo. Un pensador como Lukács, por ejemplo, explica que el materialismo marxista defiende la prioridad del ser con respecto a la conciencia, la del ser social con respecto a la conciencia social, pero que no se sigue de esto una subordinación de la conciencia al ser material. Al contrario: esta prioridad —opina Lukács— y su reconocimiento teórico y práctico crean la posibilidad de que la conciencia llegue a dominar realmente el ser. El desarrollo histórico, el creciente conocimiento de la verdadera naturaleza del ser, produce un constante aumento de las posibilidades del dominio del ser por la conciencia. (Cf. Lukács, *Estética*, trad. española, I, 19-20.) No es éste el lugar de desarrollar las graves críticas que pueden hacerse a tal concepción. Se puede preguntar si esa prioridad del ser material con respecto a la conciencia no esconde en realidad una verdadera antinomia entre materia y conciencia; o cómo puede concebirse esta fuerza evolutiva del ser material que llega a constituir la conciencia que domina al mismo ser material. Dejando de lado estas graves críticas que pueden hacerse al marxismo desde una ontología tradicional, es evidente que el marxismo ha puesto en particular relieve la íntima relación que existe entre las condiciones técnico-materiales de vida y las posibilidades de manifestación de la conciencia. Surge de ahí un nuevo enfoque en los estudios históricos y culturales que habrá de tenerse en cuenta en adelante en los estudios de la antigüedad. La dificultad estará en determinar en cada caso o momento el alcance exacto de los condicionamientos materiales de la cultura. Ni aún los pensadores confesadamente marxistas parecen admitir hoy que la conciencia esté total y absolutamente determinada por los condicionamientos materiales. Lukács lo expresa diciendo, como referíamos hace un momento, que la conciencia tiene la posibilidad de dominar el ser, y es precisamente uno de los postulados básicos de la concepción dialéctica marxista el progresivo avance del dominio de la conciencia sobre las fuerzas materiales a través de los avances técnicos y sociales. Esto es lo que permite hablar de un humanismo marxista. De ahí parecería seguirse, pues, que el estudio de la cultura no se agota con el estudio de los condicionamientos materiales de la misma, sino que éstos han de considerarse siempre en juego con las aportaciones de la conciencia de los individuos particulares y de los grupos sociales. Las obras literarias o filosóficas del pasado han de estudiarse en su contexto socio-económico, pero no por ello hay que dejar de lado su carácter individual, que puede representar una aportación específica a la conciencia humana. Esto difícilmente lo negarán aun los marxistas más ortodoxos. Con todo, se da una diferencia notable de énfasis entre las posturas marxistas y las del humanismo tradicional a este respecto, que podría expresarse brevemente diciendo que el marxismo es un sistema predominantemente intelectualista. El marxista tiende a pensar que la praxis, la actuación del hombre sobre el mundo, precede y determina las posibilidades de conceptualización y de interpretación: es la conocida tesis de Farrington de que el hombre comprende el mundo al actuar sobre él y reflexionar sobre su actuación, no al contemplarlo. De ahí los intentos de ligar el nacimiento de la filosofía presocrática al nacimiento de las técnicas incipientes, o de explicar la tragedia

ateniense o la filosofía platónica por referencia a las relaciones de trabajo-capital en una sociedad esclavista. Pienso que en principio puede haber bastante de verdad en este enfoque; pero no ha de exclusivizarse, como me parece han hecho algunos investigadores marxistas. Hay una interacción mutua entre acción y contemplación, entre técnicas y pensamiento. No estará de más tenerlo presente, contra aquel que llamábamos humanismo paradigmático que sólo parece saber apreciar los valores de la contemplación. Si quizá no hemos de reducirnos, como quieren a veces los marxistas, a un humanismo del trabajo, tampoco hemos de contentarnos con un mero humanismo de las ideas. El trabajo, la técnica son manifestaciones del espíritu humano, y es evidente que el estudio de las condiciones socio-económicas y de producción de cada época es elemento indispensable para aquilatar el pensamiento de los hombres que en ellas vivieron.

Los problemas más graves que presenta la concepción marxista se hallan a un nivel más profundo y radical. Es sabido que el marxismo se ha presentado durante largo tiempo como un humanismo materialista e inmanente, frente al humanismo espiritualista y trascendente que había dominado en la tradición occidental. Hoy día, algunos pensadores más radicales, como Althusser, repudian la apelación de "humanismo materialista", en la que ven una pervivencia de presupuestos epistemológico-ontológicos que les parecen incoherentes con los postulados esenciales del marxismo. La pregunta capital es la siguiente: En la dialéctica materialista, con su concepción del progreso evolutivo de la conciencia bajo la determinación de las condiciones de producción, ¿queda lugar para el hombre, para el sujeto humano individual y personal, o queda éste absorbido y prácticamente eliminado? Cuando la conciencia colectiva alcance su máximo desarrollo y la naturaleza sea dominada por las fuerzas de producción plenamente socializadas, ¿seguirá el hombre siendo hombre? Para declarar mejor el sentido de esta pregunta en relación con nuestro tema, pensemos que algún teórico marxista ha mantenido que en el régimen socialista perfecto no puede haber lugar para ninguna de las manifestaciones artísticas o literarias tradicionales: si todo ha de ser colectivo, ¿para qué poner al desnudo las emociones y sentimientos personales con expresiones líricas? Si todos están satisfechos con el mejor de los mundos posibles, no hay lugar para la literatura crítica. Si el hombre se ha de sentir perfectamente encuadrado en su contexto social, superada toda alienación y toda rebelión contra su destino, no habrá lugar para la tragedia. Ni siquiera parece haber lugar para la literatura o el arte de evasión o de pura distracción, que fácilmente pueden convertirse en alienación... Ya sé que los mejores pensadores marxistas pondrían muchos reparos a estos ensueños utópicos, que tan curiosamente vienen a coincidir en muchos puntos con los de aquella primera gran utopía que fue la República platónica, en la que no cabían los artistas. Queda el temor de si el proceso ascendente de colectivización y de socialización no ha de abocar inevitablemente en un proceso de deshumanización, en una verdadera alienación del individuo en la colectividad, curiosamente coincidente, por otra parte, con la alienación con la que nos amenazan los profetas del otro bando, los de la sociedad del consumo, de la opulencia y del bienestar. Sin embargo, hay que constatar que en lo que se refiere a la escatología de la sociedad sin clases, algunos pensadores marxistas suelen mostrarse de algunos años a esta parte mucho más comedidos que los grandes doctrinarios de la primera época revolucionaria. El descubrimiento de los Manuscritos del joven Marx, publicados en 1932, reveló

junto a la figura de Marx sociólogo, economista y político, una auténtica figura de Marx humanista, verdaderamente preocupado por los problemas de la persona humana como tal, y no sólo por los de las estructuras sociales. Lo que Marx habría preconizado como ideal último habría sido, no la abolición de clases, sino una verdadera liberación del hombre, de la persona humana, de la que la abolición de clase no sería más que una condición previa. Como consecuencia se ha desarrollado una polémica entre los que quieren profesar por fidelidad a Marx un marxismo más decididamente humanista y defensor de la persona humana, y los que se quedan con los postulados más directamente socioeconómicos del marxismo doctrinario tradicional, que supondrían una ruptura, o por lo menos una evolución, entre el joven Marx y el Marx del *Capital*. Sobre esta cuestión puede verse el libro de Adam Schaff sobre el Marxismo y la persona humana (trad. italiana: *Il Marxismo e la Persona umana*, Milán, Feltrinelli, 1966), quizás el máximo esfuerzo que se ha hecho hasta el presente para vindicar el carácter verdaderamente humanista de las tesis marxistas.

Más preocupantes resultan ser en el momento presente las corrientes radicales de la consideración estructural del hombre y de la cultura, que no sin razón son consideradas por algunos como un epifenómeno de la crisis del humanismo y del historicismo tradicionales. Me refiero al estructuralismo antropológico-cultural, que, empleado originariamente como método de investigación y de sistematización en los estudios de antropología y etnografía de Lévi-Strauss, ha ido a desembocar en una inquietante filosofía o ideología como interpretación total de la realidad, en manos de pensadores como Foucault o Althusser. Todos conocemos las aportaciones muy positivas que pueden atribuirse al estructuralismo aplicado a la lingüística: mediante el método estructural la lingüística ha adquirido unas insospechadas posibilidades de objetivación y de formalización que la han liberado de apriorismos y subjetivismos, dándole una categoría muy semejante a la de las más estrictas ciencias positivas. Sin embargo, aun en este campo se van levantando voces muy autorizadas que claman que una consideración exclusivamente estructural resulta inadecuada para comprender toda la realidad del lenguaje en la complejidad de sus elementos. Si las limitaciones del método estructural se manifiestan ya cuando se aplica a una realidad como el lenguaje, pueden resultar mucho más graves cuando los mismos métodos pretenden aplicarse al estudio del hombre y de la cultura en todas sus manifestaciones de una manera radical y exclusiva. El estructuralismo, al fijar su actuación meramente en estructuras objetivadas y formalizadas que se autoexplican entre sí dentro de un sistema, tiende a perder de vista, y a la larga a negar simplemente, la existencia y el sentido del sujeto humano, llevando así a lo que se ha llamado "la muerte del hombre". La estructura objetivada y formalizada se convierte, en frase de Paul Ricoeur que mereció los plácemes de Lévi-Strauss, en "trascendental sin sujeto".

Ello se debe a que el estructuralismo más radical, en coincidencia por lo menos con algunos aspectos del marxismo, elimina la concepción del conocimiento de la realidad como una relación sujeto-objeto: ya no se postula una *adaequatio rei et intellectus*, ni se concibe la necesidad de un sujeto que vea, contemple la realidad, descubriendo en ella una esencia que viene a ser como una abstracción y selección de lo real que se constituye en cuanto tal en principio de inteligibilidad y de sentido. Después de la crisis de todas las epistemologías que se basaban en la supuesta relación cognoscitiva sujeto-objeto, el estructuralismo ha decidido abandonar definitivamente el primero de estos

términos. El proceso de conocer viene entonces concebido como un proceso de producción, en el que lo que interesa no es quien produce, sino lo que se produce. Desaparece entonces la idea de "verdad" como afirmación internacional, para quedarse en el pleno de las relaciones de hecho que se producen dentro de un sistema que da un sentido correlativo a tales relaciones, pero que no tiene por qué tener él mismo un sentido o verdad absoluta. El hombre, el sujeto humano cognoscente era antes concebido como garante del sentido de la realidad que él aprehendía como inteligible: pero ahora se pretende que no es por la relación con el sujeto humano por lo que la realidad adquiere inteligibilidad, sino por un sistema de correlaciones que se conciben como independientes del sujeto humano. El hombre ha sido destronado de su puesto central en la construcción de un mundo inteligible, para venir a ser como una de tantas piezas. (Cf. el conjunto de ensayos publicados bajo el título *Estructuralismo y Marxismo*, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1970.)

Las consecuencias que de tal actitud pueden derivarse para el sentido de nuestros estudios de la antigüedad clásica pueden verse al considerar la manera como Lévi-Strauss enjuicia el nacimiento de la ciencia griega. El nacimiento de la ciencia en Grecia es sólo una especie de accidente histórico probablemente exagerado en nuestra sociedad occidental. El hecho de que una sola vez en la historia humana, y en un solo lugar, se haya impuesto un esquema de desarrollo al que, tal vez arbitrariamente, atribuimos desarrollos posteriores, no nos autoriza a transformar este suceso histórico —que nada significa a no ser que se produjo en este lugar y en este momento— en argumento para apoyar que desde entonces es exigible una evolución semejante en todas partes y en todas las épocas. (Cf. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, París, 1966, 408.) Es decir, Lévi-Strauss niega la pertinencia de toda consideración axiológica o de sentido al nacimiento de la ciencia en Grecia. Privado de su referencia a unos valores de vida humana, este hecho es un mero accidente histórico, sin más valor que cualquier otra manifestación de cualquier otra cultura. Por esto Lévi-Strauss no puede tener sino reproches por los que sólo tienen fija su mirada en lo que él llama el "estrecho surco" de la civilización occidental, mientras desconocen las inmensas riquezas acumuladas por la humanidad a ambos lados de este surco. Uno advierte aquí al punto una posible incongruencia: si todo es accidente histórico, tanto lo que sucedió en Grecia como lo que sucedió entre los Bantúes, ¿para qué hablar de "inmensas riquezas"? No parece muy consecuente Lévi-Strauss al hablar así un lenguaje claramente valorativo. Pero quizá no habría que insistir demasiado en esta incongruencia, en la que late el larvado resentimiento contra una tradición que ha vivido seguramente demasiado replegada sobre sí misma y que ha querido hacer del hombre occidental simplemente el hombre. Sírvanos esto de toque de alerta: no pretendamos equiparar el humanismo grecorromano occidental con el humanismo *simpliciter*. Mucho menos pretendamos ahogar con la pretendida superioridad de nuestros valores, los valores muy auténticos que pueden haber surgido en otras culturas. En esta hora hemos de saber ser modestos. Los ideales de Grecia y Roma —o, para el caso, los de nuestra tecnocracia occidental— no son la vara para medir todo lo humano. No podemos pretender tener la exclusiva: en esta hora del despertar de los pueblos de Asia y de África lo hemos de tener muy presente.

Pero Lévi-Strauss parecería exigirnos una postura mucho más radical. Hay un pasaje de *Tristes Tropiques*, de tonos proféticos y apocalípticos —porque

Lévi-Strauss es capaz de saltar fácilmente de su aséptico estructuralismo a las visiones del profeta en éxtasis cuasi-religioso— que parecería hacer tabla rasa de todo humanismo, del signo que fuera.

El mundo ha comenzado sin el hombre, y se acabará sin él. Las instituciones, las costumbres, los modales... son una floración pasajera de una creación en relación con la cual no tienen sentido alguno, si no es, tal vez, el de permitir a la humanidad que juegue su papel en ella. Este papel está lejos de asegurar al hombre un lugar independiente; y aunque el esfuerzo del hombre —aún condenado— se opone vanamente a la destrucción universal, aparece él mismo como una máquina, quizá más perfeccionada que las otras, que trabaja para la disgregación de un orden original y que precipita una materia poderosamente organizada hacia una inercia cada día mayor y que llegará un día a ser definitiva. Desde que comenzó a respirar y a alimentarse hasta la invención de los artefactos atómicos y termonucleares, pasando por el descubrimiento del fuego —excepto cuando se reproduce a sí mismo— el hombre no ha hecho otra cosa que disociar alegremente millones de estructuras para reducirlas a un estado en que ya no son susceptibles de integración. Sin duda ha construido las ciudades y ha cultivado los campos; pero, si se piensa en ello, estos objetos son también máquinas destinadas a producir inercia a un ritmo y en una proporción infinitamente más elevados que la cantidad de organización que implican. En cuanto a las creaciones del espíritu humano, su sentido no existe más que en relación consigo mismo, y se confundirán con el desorden en cuanto el espíritu haya desaparecido. De esta suerte, la civilización tomada en su conjunto puede ser descrita como un mecanismo prodigiosamente complejo, en el que podríamos estar tentados de ver una posibilidad de supervivencia para nuestro mundo si su función no fuera la de fabricar lo que los físicos llaman entropía, es decir, inercia (*Tristes Tropiques*, París, Plon, 1955, 477-8).

No hay por qué alargar más la cita. Este aspecto del pensamiento de Lévi-Strauss viene perfectamente condensado en aquella pavorosa frase de *La Pensée Sauvage* (París, Plon, 1962, 326): “creemos que la finalidad última de las ciencias humanas no es constituir el hombre sino disolverlo”. Si esto fuera así, lo mejor que podríamos hacer los cultivadores del humanismo sería acelerar nuestro suicidio. Pero a uno le vienen ganas de preguntarle a Lévi-Strauss cómo ha llegado a tales conclusiones. ¿Puede decirse que sean conclusiones científicas rigurosas de su método estructural? Pensamos que no. Lévi-Strauss no se contenta con descubrir y analizar estructuras, sino que las valora, con un criterio de valoración que resulta ser más arbitrario que el de cualquier forma de humanismo tradicional. A continuación del largo párrafo de *Tristes Tropiques* que acabo de transcribir añade todavía nuestro etnólogo: “cada palabra intercambiada, cada línea impresa, establecen una comunicación entre dos interlocutores que desvigoriza un nivel que se caracterizaba antes por una ausencia de información, y por tanto, por una mayor organización”. Uno piensa que se revela aquí toda la debilidad y toda la limitación de un estructuralismo entendido de una manera rígida y exclusiva, y uno piensa que si no se percibe una organización mayor en la comunicación humana que en las simples estructuras

de la materia y de la energía física es porque se utiliza un instrumento inadecuado: es como si se quisieran medir longitudes con un termómetro, o se negara la realidad de un amor de madre o de esposa porque no se puede medir con una regla de cálculo, o no se puede observar al microscopio.

No sé si se me tachará de optimista ingenuo si manifiesto que veo en el hecho de que se ha llegado a la ideología de la "muerte del hombre" el más esperanzador indicio de que se recobrará el camino de un auténtico humanismo. No se puede seguir ya más adelante por el camino que se acaba en un abismo suicida. Hay que deshacer el camino y recobrar la senda perdida. Así como en el nivel lingüístico se va viendo cada vez más claramente que una consideración exclusivamente estructural del lenguaje no llega a explicar toda la riqueza y complejidad del mismo, sino que sigue siendo indispensable la consideración histórica, pienso que también el estructuralismo cultural tendrá que llamar en su ayuda la consideración histórica a través de la cual se recobrará el sentido de la posición singular del sujeto humano en el mundo. Habrá que renunciar al *a priori* verdaderamente gratuito de considerar que el conocimiento del hombre se ha agotado cuando se han descrito unas estructuras formalizadas, objetivadas, cosificadas. Cada vez se levantan más voces señalando que ceñirse al estudio de estructuras concebidas como sistemas sincrónicos estables y objetivos es cegarse a la realidad dinámica de la vida, que es un despliegue de fuerzas en la diacronía. Y hasta se ha señalado que el estructuralismo puede no ser más que una supervivencia empobrecida y desafortunada de la antigua metafísica esencialista, en la que la noción de estructura no sería más que un sucedáneo de la vieja noción de sustancia o esencia, como supuesto principio de explicación de una "verdadera" realidad, oculta bajo engañosas apariencias. Esperamos que el hombre no se resignará a la "muerte del hombre". El hombre tiene conciencia de que ha sido algo más que un producto indiferenciado de un sistema estructural gratuito y flotante. Si el hombre quiere reencontrarse a sí mismo, ha de volver su mirada hacia el dinamismo de su propio pasado que lo ha hecho lo que es.

En alguna otra ocasión he echado mano de las formulaciones extremadamente lúcidas con que un gran humanista, Henry Irenée Marrou, ha expresado el punto de vista que yo quisiera defender. Marrou ha dicho que las sociedades que se empeñan en no reconocer ni aceptar su propio pasado les sucede lo que a los individuos víctimas de un inconsciente psicológico reprimido violentamente: su pasado reprimido y no reconocido como tal es una causa permanente de perturbación que les produce una inestabilidad radical por la que pueden llegar a perder por completo el control de sí mismos. No hay otra manera de recobrar este control que recobrando el conocimiento consciente del pasado y aceptándolo y asumiéndolo en el presente, porque sólo así llega el hombre a darse cuenta de las posibilidades y limitaciones que efectivamente tiene. Vale la pena transcribir las mismas palabras de Marrou:

"La toma de conciencia histórica realiza una verdadera *catharsis*, una liberación de nuestro inconsciente psicológico, un poco análoga a la que en el plano psicológico se quiere obtener con el psicoanálisis... En uno y otro caso, observamos el mecanismo a primera vista sorprendente, por el cual el conocimiento de la causa pasada modifica su efecto presente. En uno y otro caso, el hombre se libera de su pasado, que hasta entonces pesaba sobre él de una manera oscura; y esta liberación

se hace, no por olvido, sino por el esfuerzo por reencontrar el pasado y asumirlo con plena conciencia, de suerte que pueda ser integrado” (*De la connaissance historique*, París, 1955, p. 273).

Pensamos que esta manera de ver las cosas podría clarificar lo que ha de ser la tarea del filólogo humanista en esta era sociológica y tecnocrática: ayudar al hombre de hoy a comprenderse en su ser individual y social desde su propio pasado, que pesa sobre él angustiosamente como un fantasma informe y mal conocido. No se trata de proponer a los hombres de hoy los ideales y valores de los hombres de ayer, más o menos aderezados y acomodados a las necesidades de nuestro tiempo. Es muy posible que tengan buena parte de razón las nuevas ideologías que propugnan que han tenido lugar tales cambios en las formas de existencia humana que todo el sistema axiológico del pasado resulta prácticamente inadaptable. Pero si el presente no es simplemente ajeno e independiente de nuestro pasado, sino fruto y consecuencia de su dinamismo intrínseco, hallaremos en la consideración del pasado las líneas de fuerza de este dinamismo, que serán principio de inteligibilidad del presente. Este principio dinámico, que no es otra cosa que la conciencia o el espíritu humano en su interacción histórica con el mundo, progresará en la medida en que sea fiel a sí mismo, consecuente con lo que es y abierto a sus posibilidades reales, que vienen precisamente dadas por lo que ha sido. Queremos mirar hacia el futuro: pero el futuro no se crea de la nada, ni nace de postulados arbitrarios, sino que surge del pasado sin solución de continuidad. Por esto queremos acudir humildes y esperanzados al pasado, para captar en él el impulso que nos lleve a nuestro auténtico futuro.

JOSÉ VIVES, S. J.