

## UN CONFLICTO HISTORICO: SOCIEDAD O INDIVIDUO

El tema de este discurso puede ser desarrollado desde diversos ángulos, tan vasta es la dimensión del paisaje cultural que abarca. Pero deseamos limitarlo a un ámbito histórico restringido; y dentro de éste a una especial imagen concreta. Vamos a ocuparnos del individualismo como realidad más social que filosófica, enfocándolo como suceso histórico más que como abstracta especulación mental. Al individualismo, en este sentido limitado, se lo registra en las crónicas esquemáticas de la historia del pensamiento como una expresión de la conciencia humana que tiene plena vigencia durante el siglo XVIII, pero cuya crisis se manifiesta tras breve tiempo en un rápido proceso de oposición ideal y práctica que asume un carácter de violenta negación en estos últimos decenios.

Este dramático episodio del espíritu humano es un capítulo de la historia contemporánea que nos toca muy de cerca. A tal punto que los planteos sociales de esta hora, secuela de los formulados a mediados del siglo XIX, ya sean específicamente constitucionales, ya más ampliamente políticos, o trasciendan hacia el orden de la economía, no pueden prescindir del individualismo en un sentido afirmativo o radicalmente negativo. Tan cierta es esta circunstancia que quienes han tenido la curiosidad de asomarse a los debates de la última Asamblea Constituyente de Santa Fe, han escuchado alusiones explícitas o implícitas relativas a nuestro tema en una actitud polémica que no termina de agotarse. Es que la filo-

sofía individualista, de remoto origen, nutre con su repertorio de ideas y de sugerencias a lo que se ha dado en llamar movimiento liberal o liberalismo, momento de la historia occidental que se refleja virtualmente en todo el proceso de la emancipación americana y que nutre en buena medida el pensamiento de los hombres de Mayo. De tal modo que siendo un tema universal, lo es también nacional en la medida en que nosotros actuamos de hecho en la órbita cultural de Occidente, aunque con nuestra particular idiosincrasia.

Ubicar el tema del individualismo y de su crisis en el cuadro de las limitaciones que nos hemos impuesto, implica establecer una conexión directa con la corriente del liberalismo. Conste que decimos corriente, no partido, ni facción con sentido de inmediata y local referencia concreta. Porque indudablemente la palabra se presta a no pocas metamorfosis y a no escasos juegos de mimetismo regional.

Hecha esta digresión previa y aclaratoria, entramos de lleno al desarrollo del tema.

El liberalismo no es sólo una teoría política, también es un hábito mental; en cierto sentido, tampoco es ajeno a un repertorio de nociones éticas. Dice Bertrand Russell, en su "Diccionario del hombre contemporáneo", que "un sentimiento liberal difuso, teñido de escepticismo, hace menos difícil la cooperación social y, en consecuencia, más posible la libertad".

Como teoría política su prestigio y su suerte están condicionados al prestigio y a la suerte de las instituciones que organiza. Su sentido ético, en cambio, es permanente, como suele serlo todo ideal. De manera que podríamos considerar escuetamente al liberalismo como una realidad que pertenece tanto al mundo de la historia como al de la cultura. La política es práctica, es realidad concreta, y en tal sentido está ceñida a inevitables limitaciones; y como es historia, su marcha a través del tiempo se nos aparece como una peripecia. La cultura es otra cosa. Está en otro plano.

Por otra parte, la política es contenida en la cultura, en

cierto sentido supeditada a ella como parte de un todo. Cuando la política está al servicio de la cultura adquiere un sentido espiritual de alta jerarquía; cuando la cultura está al servicio de la política lo más probable es que descienda de nivel. Como acontece con lo que se ha dado en llamar cultura dirigida. Es que la cultura se nutre y desarrolla en la libertad. La política, no; puede prescindir de la libertad, inclusive despreciarla, sin que por ello deje de ser política, sin renunciar a su peculiar naturaleza fáctica.

Al discurrir sobre el liberalismo no hay que perder de vista este planteo teórico-práctico de su contenido; lo cual equivale a decir que vamos a enfocarlo a la luz de sus dos direcciones apuntadas: la histórica, transitoria y la ética, permanente. Que son, en última instancia, como el anverso y el reverso de la misma medalla. O mejor aún, apelando a una imagen que se nos ocurre mucho más exacta y coherente: la de una fecunda tensión entre una realidad temporal y un ideal intemporal. A menudo esta tensión entraña una dramática discordancia, una positiva actitud contradictoria. Pero la contradicción es vida para el pensamiento. Ya lo dijo, hace más de dos mil años, Heráclito: "todas las cosas se engendran de discordia". Los términos de esta tensión pueden formularse diciendo que la libertad y el orden son términos compatibles en la medida en que la libertad desciende del cielo de lo absoluto a la tierra de la organización social. Este es el drama de la libertad en la órbita de la realidad política y de la vida social. Este drama no deja de manifestarse en ninguna época de la historia. Para satisfacer la necesidad de conciliar en una fórmula de armonía la contradicción entre el ideal y la realidad, entre la libertad y la organización, aparece la doctrina liberal; surge polémicamente, como reacción contra los principios autoritarios y jerárquicos de la estructura feudal o monárquica. De esta oposición polémica se articula toda una filosofía política que trasciende lo meramente institucional para abarcar otros dominios de la vida humana sin excluir la esfera de lo religioso, que es como de-

cir una filosofía capaz de interesar a la total existencia del individuo. Pero esta ambiciosa aspiración ideal, esta expansiva norma de conducta, tiene que realizarse, articularse en la historia política de las naciones y de los Estados. Y este es el momento de su agonía; o sea: de su lucha entre la vida y la muerte, entre la totalidad abstracta del ideal y la relatividad concreta de sus posibilidades. Es el momento de las contradicciones. Claro que este momento es un largo proceso secular, una prolongada acción de afirmaciones y rectificaciones, que culmina en una crisis muy profunda, muy significativa, que sale violentamente a la superficie con la guerra del año 14, se expande aún más en la segunda guerra mundial y explota volcánicamente arrojando de sus entrañas las lavas contenidas de las dictaduras totalitarias. La revuelta antiliberal acaba de llegar a su máxima explosión ígnea.

Detengámonos a considerar, durante unos instantes, con espíritu crítico, esta dramática circunstancia a la luz de los acontecimientos. El relato crítico necesita un punto de partida. En los procesos históricos cronológicamente reseñados, los puntos de partida son siempre convencionales. Trazar una línea divisoria entre una época y otra es como querer dibujar una línea fronteriza firme en las aguas del mar. Pero a los fines ilustrativos de un esquema hay líneas convencionales que pueden ser admitidas como válidas aceptándolas con prudente sentido relativo. En función de nuestro esquema, vamos a tomar como punto de arranque el siglo XVIII, para seguir su curso hasta algunos decenios del siglo XIX. Decía Víctor Hugo, que también tuvo sus veleidades políticas, que el romanticismo era el liberalismo en la literatura y en el arte. Quería significar, sin duda, que la libertad concebida emotivamente como reacción contra las limitaciones caducas y opresivas del clasicismo impulsaba la revolución romántica como una necesidad salvadora de la cultura. En el orden de la política, el liberalismo entrañaba un programa de acción muy semejante al del romanticismo en el orden de la estética. El impulso ideal y las exigencias prácticas eran los mismos. Pero

como ocurre en los dominios del arte, también en la geografía social el paisaje no es uniforme. El liberalismo inglés no es lo mismo que el francés o el americano del Norte. Pero dentro de esta diversidad, a veces contradictoria, es posible dar con un común denominador que está en la raíz de la palabra liberalismo. Tanto los radicales filosóficos ingleses como los políticos liberales del continente aspiraban a insertar el concepto de libertad en la vida social de sus respectivas regiones. La filosofía acude, entonces, a iluminar, orientándolas, a las instituciones políticas. Y como hay que centrar la política en una institución representativa que absorba su contenido ideal, en torno a la organización del Estado y a la función del Estado se articulan los tres poderes, el ejecutivo, el legislativo y el judicial, manera de crear la descentralización del Poder, manera de provocar lo que se ha dado en llamar equilibrio de poderes. Ya no se podrá decir: el Estado soy yo. En cuanto a la función del Estado, la doctrina liberal tiende a reducirlo a una especie de burocrático administrador prescindente en el conflicto de las clases sociales y en el desarrollo de la economía. Más tarde, Marx habría de calificar esta actitud teórica diciendo que ese Estado era prácticamente el perro guardián de la burguesía dominante. Pero, teóricamente al menos, ya había una notable distancia entre el Estado absolutista despótico que lo dispone todo y este otro Estado espectador que dispone lo menos posible. Mas ya dijimos que la política es práctica, más que teoría o doctrina. Por otra parte, no hay que perder de vista que el Estado no es todo lo social, sino un aspecto de lo social. Y el liberalismo hubo de enfrentarse con problemas sociales que desbordaban la capacidad de sus instituciones para contenerlos y resolverlos. Mientras la arquitectura del Estado liberal parecía perfecta en sus geométricas líneas abstractas, dentro del edificio social resonaban tumultuosamente las más agudas y estridentes disonancias. Mientras los grandes actores del liberalismo recibían en la escena sus bellos discursos grandilocuentes, sobre todo en la espectacular escena parlamentaria, lejos, en las

plazas y en las calles, cuando no en las barricadas, el coro de una multitud que no cabía entre los muros del edificio estadual, arremetía con sus voces en demanda de justicia. No la justicia de los magistrados, sino otra clase de justicia que hubo de llamarse justicia social para distinguirla de la legal, usando términos pleonásticos a los cuales los sucesos históricos han cargado con especial significación. Es que ya se había producido una real fractura entre el Estado y la Sociedad, entre la organización política y la organización de la economía. Esta fractura demasiado evidente tuvo derivaciones funestas para el liberalismo y, desde luego, para el concepto de libertad. Pues partiendo de la falsa premisa de que la libertad era una bandera propia y exclusiva de la burguesía las fuerzas populares reaccionaban contra ella levantando la bandera de la justicia, como si fuesen términos incompatibles. La libertad es un prejuicio burgués, diría más tarde Lenin planteando el problema polémico en términos de extrema oposición. Junto con la crisis del liberalismo aparece la crisis de la libertad. Y como la realidad política es llevada al plano de la filosofía, de la especulación teórica sutil, también los filósofos ponen sobre el banquillo de los acusados a la libertad, al Humanismo y a la Ilustración en cuyos climas espirituales la noción de la libertad se había desarrollado como en ilustres incubadoras cálidamente nutricias. Es que la libertad, como absoluto romántico perdía su fuerza emotiva y su valor conceptual; empezaba a relativizarse. La libertad dejaba de ser un bien común concreto. Y Ramiro de Maeztu podía preguntar irónicamente “¿libertad, para qué? No hablemos de libertad, hablemos de libertades”. Por donde, prácticamente, se llegaba a la cuenta que había libertades posibles y libertades imposibles, libertades lícitas y libertades ilícitas, libertades inocuas y libertades ofensivas. Y cuando la tensión entre la riqueza y la miseria se hacía más aguda, los conductores de la rebelión antiliberal exclamaban sarcásticamente: a nosotros sólo nos queda la libertad para morirnos de hambre. La lógica real, positiva, concreta, de esta verdad

no necesitaba mayores explicaciones, tan obvia era. Al faltarle a la noción abstracta de libertad un sólido basamento humano de justicia, ella se agitaba en la atmósfera como una nube remota e ingrátida, bellamente decorativa en un cielo indiferente a los dramas de la tierra. Es que el liberalismo no pudo evitar en la órbita de la economía que surgiesen nuevos privilegios. Estaba ya en contradicción con el móvil de sus orígenes. Había olvidado lo que el abate Sieyès, uno de los promotores de la Revolución Francesa, y autor del "Ensayo sobre los privilegios", dijera en otro de sus escritos polémicos: que la libertad no se garantiza con privilegios, sino con el derecho común, igual para todos. O, lo que es lo mismo, mediante la supresión de los privilegios.

Así, poco a poco, de una actitud crítica se pasó a otra radicalmente negativa en un lento pero firme proceso corrosivo. Lo que empezó siendo una reacción humana contra un sistema político insuficiente y una economía injusta, terminó siendo una reacción ideal contra una filosofía, y por esta pendiente resbaladiza se cayó en las oscuras simas de la irracionalidad más agresiva.

Estamos en pleno siglo XIX, el cual polemiza en nombre de la sociedad con el siglo XVIII para afirmar que el individuo es una abstracción y sólo la sociedad una realidad.

¿En rigor, era tan vaga, tan nebulosa, como se decía, esa libertad puesta en tela de juicio? Referida a la filosofía política del liberalismo, esta noción de la libertad giraba en torno a la libertad individual. Dice Maeztu en su libro "La crisis del Humanismo", discurriendo sobre la ideología liberal, que "hasta el siglo pasado el concepto de libertad no envolvía el de individualismo. En los tiempos antiguos eran los demás ciudadanos o la ley quienes declaraban libre a un hombre, capacitándole para elevarse a la dignidad de ciudadano. Y si por liberalismo se entiende el ideal de que cada ser humano sea un ciudadano, libertad es sinónimo de democracia. Pero en los tiempos modernos se ha establecido una distinción profunda entre democracia y libertad.

Mientras la democracia es el gobierno del pueblo por el pueblo, libertad es el sistema en que la personalidad del individuo es respetada como sagrario intangible y valor absoluto. El liberalismo se ha identificado con el individualismo''. Esta identificación teórica la expresó, con admirable elocuencia, Stuart Mill en su ensayo clásico "Sobre la libertad'', en cuyas páginas se lee: "Hay un límite a la intervención legítima de la opinión colectiva en la independencia individual, y encontrar ese límite y mantenerlo contra toda invasión es tan indispensable a la buena condición de los negocios humanos como la protección contra el despotismo político''.

Esta teoría política bien pronto puso en evidencia su talón de Aquiles, fue históricamente vulnerable. Era un ideal. ¿Hasta dónde podía ser una posibilidad?

Su talón de Aquiles consiste en considerar al individuo un valor absoluto. El ciudadano puede defender su libertad individual hasta cierto punto, hasta donde las necesidades sociales se lo permitan.

Stuart Mill lo reconoce implícitamente cuando habla de un límite entre la intervención legítima de la opinión colectiva y la independencia individual. Hay aquí un problema de buen sentido, como es todo problema de límites entre esferas distintas que no hay porque considerar opuestas.

Las diferencias son partes de un todo, de una unidad; las diferencias pueden integrarse armónicamente. La oposición entraña todo lo contrario, es la ruptura de la unidad posible. No es una tensión como la del arco heracliteano, que es una tensión vital de coajuste dinámico, de equilibrio fecundo, sino una ruptura del arco. La crisis del individualismo pudo resolverse con sentido de equilibrio, de superación. Pero se resolvió con sentido violento de ruptura, poniendo frente a frente, como términos contrastantes, las nociones de individuo y de sociedad. Del individuo como absoluto se dio el salto mortal hacia la sociedad como absoluto.

Pero no nos dejemos engañar por las palabras, que so-

bre todo en el lenguaje político suelen ser insidiosas en cuanto a su contenido real. Pues esta sociedad no es tal, es la máscara con la cual el Estado se cubre como justificación ideal de su nueva presencia absolutista. Desarraigada de las conciencias humanas como vana ilusión, como espejismo retórico, el derecho a la libertad individual, quedó el campo abierto para el ilimitado desarrollo del principio de autoridad centrado en el Poder político. El socialismo teórico y el proceso práctico de socialización de la vida humana, nacidos ambos de las entrañas del capitalismo como hermanos siameses, crearon la preeminencia de lo colectivo sobre lo individual. Pero lo colectivo es una abstracción que se cristaliza en el Estado cuya expansión de Poder conocemos hoy con un vocablo adjetivo que perfila su cabal naturaleza: el Estado totalitario, antípoda del Estado liberal. La declaración de principios de esta nueva forma de Estado la formuló Mussolini en un discurso famoso; dijo el dictador: "todo en el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado". En otra oportunidad fue menos lacónica su formulación dogmática. Vale la pena recordarla: "El Estado fascista, la forma más alta y más poderosa de la personalidad, es una fuerza, pero espiritual. Asume todas las formas de la vida moral e intelectual del hombre. No puede, por lo tanto, limitarse a la simple función de guardián del orden, como quería el liberalismo; no es un simple mecanismo que limita la esfera de las llamadas libertades individuales. Es forma y norma interior y disciplina de toda la persona: penetra en la voluntad como en la inteligencia. Su principio, inspiración directora de la personalidad humana reunida en sociedad, desciende hasta las profundidades del ser y hace su nido lo mismo en el corazón del hombre de acción que en el del pensador, en el del artista como en el del sabio: alma en el alma." Y más adelante insiste: "El liberalismo pone el Estado al servicio del individuo; el fascismo reafirma al Estado como la verdadera realidad del individuo".

Esta clara y enfática teoría del Estado antiliberal no era, desde luego, exclusiva del movimiento italiano. Era tam-

bién, con sus variantes de lenguaje, la del Estado nacional socialista alemán; y es expresada con su peculiar léxico dialéctico por los Estados totalitarios del socialismo, que presume de ortodoxo, en las llamadas democracias populares comunistas. La fórmula “todo en el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado” no puede ser más absolutista.

Merced a ella desaparecen, de hecho, la sociedad y el individuo al mismo tiempo. El Estado ya no es parte de la sociedad, es el todo que aglutina en su férrea estructura los términos de individuo y sociedad aniquilándolos como fines en sí mismos. Con lo cual va dicho que la parte domina, sujeta, violentamente al todo. La lógica se ha dado vuelta. ¿Pero qué es este Estado omnipotente? Es un instrumento que, al decir de Cassirer, ha sido transfigurado en un Mito. El punto de partida de esta transfiguración lo dio Hegel cuando afirmó en su “Filosofía del Derecho” que “ninguno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo, porque todos pertenecen al Estado”. El Estado es, para Hegel, el sumo bien; es un ideal y termina siendo una religión. Por eso pudo decir Mussolini, con místico lenguaje, “es alma en el alma”. Sólo que como el Estado es un instrumento, este ideal, este bien, esta religión o “fuerza espiritual”, es el del partido o la clase que se instala en su puente de mando. Esta desnuda realidad es adornada retóricamente con frases destinadas a herir la imaginación de los creyentes. Mussolini decía que su Estado era una fuerza, pero espiritual. La espiritualidad de esta fuerza la imponía poco espiritualmente garrote en mano, se la impone aún en todas las dictaduras con el terror policial, con los campos de concentración, con las purgas sanguinarias, porque no hay religión, por más laica que sea, que no tenga sus herejes.

El naufragio de la libertad en este mar caliente de falsa religiosidad política es absoluto. Pues ya no se trata de liquidar el liberalismo, entendido éste como expresión política de un momento histórico caduco, o como expresión de una

manera de actuar en la economía y en las finanzas, se trata de una agresión más radical, más vasta y más profunda.

Lo que se niega en semejante filosofía de la vida y en semejante estilo de disciplina política es la personalidad humana, se niega el derecho del hombre a su autonomía, a su intimidad, el derecho a tener un alma que podrá o no enajenarla voluntariamente a un ideal por él libremente elegido. Se le niega al hombre la opción a no ser un niño perpetuo, al cual según la expresión humorística de Chesterton, el Estado hasta se encarga de limpiarle las narices, sin duda por considerarlo inepto para hacerlo por su cuenta. Sospechamos que cuando a Chesterton se le ocurrió semejante humorada hubo de pensar en Fichte. Este otro filósofo alemán había dicho: "El Estado, como Dios, como el tutor de menores, responsable solamente ante la propia conciencia, tiene el derecho de obligar a estos últimos a salvarse". Así hablaba Fichte en sus famosos "Discursos a la nación alemana". Para este tipo de Estado salvacionista, que es como Dios, todos somos perpetuos menores de edad siempre necesitados de paternal tutoría. Este paternal pedagogo cree lamentablemente en el sistema educativo expresado en la vieja sentencia: "la letra con sangre entra".

El teórico socialista inglés Lasky admite que la existencia del Estado "es un modo de regular la conducta humana". Pero los místicos del Estado totalitario le enmiendan el soneto, pues para éstos es el Estado el único modo admisible de regular la conducta individual. El problema tan íntimo de la conducta ya no es personal. No pertenece al hombre como deber, ni como derecho. La filosofía de la libertad rechaza enérgicamente semejante arbitrariedad por inhumana. Subraya esta circunstancia Francisco Ayala, en su "Historia de la libertad", cuando dice que el vivir del ser humano "sólo es comprensible en función de la libertad, pues consiste en elegir, para cada momento, su conducta, entre un repertorio más o menos amplio de posibilidades".

Allá por el año 1934, en las páginas de "El Especta-

dor”, anunciaba Ortega y Gasset: “La divinidad abstracta de *lo colectivo* vuelve a ejercer su tiranía y está causando estragos en Europa... El poder público nos fuerza cada día a dar mayor cantidad de nuestra existencia a la sociedad”. Claro que como “el Estado es todo lo social” para la teoría y la realidad política antiliberal ya entonces en auge, salta a la vista que esta *Sociedad* de la cual nos habla Ortega no es otra cosa que el Estado en su nueva figuración místico-revolucionaria.

El movimiento socialista o colectivista —decimos movimiento, no partido, para englobar a todas sus expresiones desde el socialismo, al sindicalismo y al comunismo— en la tensión individuo-sociedad puso el énfasis en la Sociedad, en lo social, en lo colectivo. Pero en ningún momento los creadores del movimiento entendieron negar la personalidad humana. El mismo Marx usaba expresiones humanistas en sus escritos polémicos; no ponía mucho énfasis en ellas, pero tampoco las desconocía. Pero en éste, como en tantos otros movimientos revolucionarios de la historia, la lógica de las circunstancias, de los hechos, que suele ser una lógica ciega, desbordó o rectificó hasta la negación, la lógica de las ideas y de las intenciones. Como si la tensión individuo-sociedad fuese un nudo gordiano inextricable de imposible resolución armónica, la espada del Estado dictatorial vino a cortarlo con la violencia. Sólo que el tajo fue tan vasto que perdiendo la noción de los límites tronchó las dos cabezas de la antítesis bifronte: la cabeza del individuo y la de la sociedad al mismo tiempo.

Nada tiene derecho a existir fuera del Estado: ni el individuo, ni la sociedad; o sea: ni el comercio, ni la industria, ni la ciencia, ni el arte, ni la religión, ni los deportes, ni las diversiones más triviales; ni la vida del espíritu, ni la de la economía. El proceso de socialización necesitó apenas un siglo de experiencias para venir a parar a esta monstruosidad política y a esta aberración ética.

Tras la crisis del liberalismo advino la crisis del socia-

lismo sacudido también éste por tremendas contradicciones entre su ideal primigenio y su realidad posterior en una gradual y constante desviación del impulso humanitario inicial. Pues no hay que olvidar la circunstancia histórica de que el socialismo tiene mucho que ver con la filosofía de la Ilustración del siglo XVIII, en cuyos ideales humanitaristas se nutrieron los primeros apóstoles de la nueva fe naciente.

Este aspecto del proceso socialista ha sido registrado por muchos historiadores. Bástenos citar ahora la opinión autorizada de Rodolfo Mondolfo cuya obra "Espíritu revolucionario y conciencia histórica" tiene amplia difusión entre nosotros. Mondolfo observa: "De modo que la posibilidad de que una clase llegue a afirmaciones de carácter universal residía, para Marx, en sus condiciones históricas. La condición en que se encontró, en el aspecto político, el tercer estado —o sea la burguesía—, observa Marx, se repite radicalmente y en todos sus aspectos para el proletariado, cuyas exigencias asumen, por lo tanto, un valor ético universal de liberación humana". Conviene que nos detengamos un instante sobre esta frase "liberación humana". El adjetivo humano, de donde deriva su colectivo humanidad, nace de la palabra hombre. Por donde hasta Perogrullo descubriría que la liberación humana es la liberación del hombre, pues no se puede liberar al todo prescindiendo de sus partes. Parece innecesario este razonamiento lógico. Mas no lo es. Pues en trance de aberraciones mentales, ahora resulta que quienes se consideran teóricos liberadores de la humanidad son prácticos esclavistas del hombre. Es que la mentalidad colectivista todo lo concibe en términos de gran volumen, en generalizaciones, en abstracciones, sin duda por radical oposición a lo individual, cuando lo individual es lo concreto, lo real, lo positivo.

Unamuno, que no era sociólogo, que desdénaba la sociología, quizás por eso mismo vio con mucha claridad el problema cuando en las páginas iniciales de su obra más significativa "Del sentimiento trágico de la vida", afirmó: "el adjetivo humanus me es tan sospechoso como el sustantivo

abstracto humanitas, la humanidad. Ni lo humano, ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso"... ¡Cuánta distancia entre esta afirmación del hombre y la otra afirmación de las masas!

A esta filosofía humanista no estuvo ajeno el mismo Marx, como ya dijimos. En efecto, a Marx corresponden expresiones como éstas, que tomamos citadas por Hans Barth en "Verdad e Ideología": "en el orden social en que está abolido el principio de la división del trabajo, no hay pintores, sino, a lo sumo. hombres que, entre otras cosas, también pintan". Mediante la división del trabajo, el individuo —según Marx— se vuelve unilateral, atrofiado, determinado. La sociedad devenida realidad, esto es, la sociedad en la que ya no hay división del trabajo, produce como su realidad constante al hombre en toda la riqueza de su ser, en todas sus profundidades. El desenvolvimiento original y libre de los individuos no es una palabra vacía únicamente dentro de la sociedad comunista". Y finalmente, "la reivindicación de la vida humana real como su propiedad significa el devenir del humanismo práctico". Como se ve, Marx no desdeñó el léxico humanista, sólo que tiene mucho cuidado en usar la expresión "humanismo práctico" para distinguir el suyo del otro clásico, renacentista. El hecho positivo de que este humanismo práctico de la teoría marxista haya venido a parar prácticamente a condiciones de vida civil que son la negación de todo humanismo es un misterio que sólo los teólogos de las dictaduras militarizadas pueden explicar con sus peculiares sutilezas dialécticas incomprensibles para quienes no tenemos mentalidad escolástica tan acusada.

En realidad, ha ocurrido que del frondoso tronco socialista han nacido muchas ramificaciones, de las cuales dos por lo menos ilustran la contradicción que señalamos. Lo apunta claramente Mondolfo: "El contraste entre estas dos orientaciones se basa, pues, en la oposición entre dos conceptos antagónicos de la persona humana: uno, que la considera

como un puro medio para la realización de una finalidad objetiva que la trasciende, y el otro, que la reconoce como verdadero fin en sí, y quiere conquistar para ella la posesión y el respeto de su dignidad moral. Por lo tanto, en su acción, el primer sector reclama al hombre para el socialismo, mientras que el segundo quiere el socialismo para el hombre.”

Como se ve, estamos girando en torno a un círculo vicioso: el hombre para el Estado, o el Estado para el hombre. O sea: el hombre como medio o como fin. Es el viejo problema planteado por Protágoras en las horas iniciales de la filosofía clásica: el hombre como medida de todas las cosas, punto de partida del humanismo. El liberalismo no pudo resolver el problema, pues se quedó a mitad camino acosado por circunstancias adversas a su planteo ideal. Pero la reacción contraria, la colectivista, al dar vuelta los términos del planteo, al ponerlos de revés, ni siquiera se quedó a mitad de camino, pues no lo recorrió en absoluto prácticamente. En cierto sentido, fue peor el remedio que la enfermedad. El liberalismo fue insuficiente en su aspiración de dar contenido práctico a su libertad teórica en el sentido de hacerla compatible con la justicia. La reacción antiliberal puso el énfasis sobre el concepto de justicia social, pero anuló la libertad desdeñándola como una ficción abstracta. Espiritualmente fue más eficaz a los fines humanos el planteo liberal. Pues, como lo señala Lasky, “la necesidad mercantil de ser libres en el campo de la economía privada, forma una filosofía de la libertad para todos”. La lógica de la doctrina supera las limitaciones de clase trascendiendo sus límites.

La solución del problema, ahora lo comprendemos con dolorida experiencia, a la luz de la historia vivida en estos últimos decenios, está en hacer compatibles la libertad con la justicia, ambas igualmente necesarias para integrar el ideal de una vida capaz de brindarnos esa dignidad del hombre, apetecida como meta en vano buscada por tan diversos caminos.

Para llegar a esta meta, o tan sólo para avanzar hacia

ella, hay que vencer muchos obstáculos que obstruyen el camino. No son los más fáciles de superar nuestros particulares prejuicios adquiridos merced a una intensa educación colectivista, en buena parte determinada por los hábitos adquiridos por la presión social. Son significativas estas palabras de John Dos Passos: "La palabra misma (individualista) es sospechosa. Inclusive, mencionar individualismo o individualidad en círculos absorbidos por ideas preconcebidas, "actualistas", es exponerse al ridículo.

—Que los periódicos se ocupen de individualismo, ¡Qué horror!, exclamó una señora a quien intenté explicar por teléfono lo que me proponía en Princeton cuando fui allá a presentarle mi periódico."

En menos de un siglo, de la exaltación racional del individualismo hemos pasado a este horror irracional en boca de una mujer común. Pero mucho más lamentable que el énfasis oscuro de la negación femenina, es la negación lúcida, reflexiva, de quienes consideran anacrónica la subsistencia de la individualidad en un mundo al parecer condenado fatalmente a rechazar la peligrosa libertad relativa del pájaro en homenaje a la vida segura pero esclava del hormiguero disciplinado.

LUIS DI FILIPPO