

## Humanismo y Sociedad

*Por ENRIQUE TIERNO GALVAN*

La expresión humanismo no la empleo en este ensayo en el sentido restringido de la actitud propia de la minoría cultural de los siglos XIV y XV. Me refiero al humanismo en sentido más general como la actitud que define las minorías cultas occidentales, hasta, aproximadamente, la segunda mitad del siglo XIX. Que emplee la expresión humanismo se justifica en cuanto que, a mi juicio, en el humanismo histórico están en germen las condiciones culturales vigentes en el ámbito occidental hasta hace apenas un siglo. De un modo u otro, hasta la madurez de la revolución industrial la minoría culta europea respondía a las características del humanismo. El hecho de que las notas permanentes del humanismo restringido han caracterizado, en general, a las minorías cultas occidentales, parece un hecho generalmente admitido. Apartir de esa fecha comienzan los nuevos humanismos, que según veremos son, ante todo, intentos teóricos de construir nuevas éticas. En el humanismo restringido hay elementos secundarios, por ejemplo la imitación de modelos clásicos y elementos permanentes que han pasado al humanismo en general, por ejemplo la idea de que existe una sola moral, que conviene y es propia de todos los grupos humanos.

En todo caso no basta decir que tomamos la expresión humanismo en sentido general, es necesario algo más preciso. Por lo pronto, en lo que hemos dicho está implícita la distinción entre humanismo y humanistas. "Humanista" es un modelo histórico definido en circunstancias históricas muy concretas; humanismo es una concepción del mundo que puede o no producir humanistas en el sentido histórico de la expresión. Ha habido y hay humanismos sin "humanistas".

Como punto de partida y tesis básica de este ensayo, se puede afirmar que hay humanismo siempre que se sostiene que la moral y las instituciones de los ricos son perfectamente válidas para los pobres, en cuanto pobres. En este sentido el cristianismo es un humanismo; el humanismo

más perfecto. Sí, además, el principio de la compatibilidad se expresa según criterios estéticos definidos por la libertad; no sólo hay humanismo, sino humanistas.

Las afirmaciones anteriores son, sin duda, un adelanto en la argumentación, que exige multitud de aclaraciones. Veamos las principales

Parece que el humanismo es, antes que nada, un sistema de convicciones; es decir, de criterios admitidos críticamente como inexcusables. Por esta razón, el cristianismo funciona como un humanismo en cuanto, y sólo en cuanto, espera desde convicciones y desde dogmas. Cuanto mayor sea la distancia que el moralismo pone entre la fé y las normas éticas, las posibilidades del humanismo son mayores. La cultura protestante está en este sentido más próxima al humanismo que la cultura católica y quizás por esta razón en el seno de esta cultura ha alcanzado las actitudes extremas.

Un sistema de convicciones no es propiamente un sistema de prejuicios. Las convicciones se adquieren y mantienen por un proceso crítico y personal. El proceso hereditario que caracteriza, por lo general, a los prejuicios, se substituye en las convicciones por la observación y la selección. Aunque detrás de las convicciones suelen estar los prejuicios, las convicciones permiten el tráfico cultural tolerante y la persuasión. Caracterizan, por consiguiente, a las sociedades abiertas y definen las clases o grupos más cultos; es decir, los superiores. Durante mucho tiempo, en el proceso histórico occidental, las convicciones, han sido un privilegio de los ricos o de gentes con estatus semejante al de los ricos. Los pobres han tenido y tienen, bien opiniones (en el sentido de *doxa*), bien prejuicios. Después veremos que el humanismo es, constitutivamente, un sistema de elusión de ciertos aspectos de la convivencia, y en general, de las exigencias de la praxis, como suele ocurrir con las convicciones en el capitalismo burgués.

Consideremos las principales convicciones humanísticas

1) *Inteligencia significa algo superior a capacidad.* Para el humanismo en general inteligencia significa superar el sentido de lo concreto. Si los actos y las cosas tienen o se les atribuye una función que no excede a su sentido convencional, el hombre que los maneja es un experto y aunque en el orden de sus conocimientos técnicos pueda innovar o inventar, su actividad será siempre inferior para el humanismo, que cree que la inteligencia superior se define por descubrir el sentido general o total en cada sentido concreto. La enfermedad es un aspecto de la vida, el amor expresa una fuerza cósmica, la belleza se refiere a la armonía, etc. El intelectual, en cuanto expresa esta nota del humanismo, se separa del científico a medida que éste se vincula a saberes más concretos. El humanismo, interpretado como una actitud también valiosa para el científico, concluye prácticamente en el siglo XVIII. Desde el XVII, "humanismo" aludía más que nada a teóricos y ensayistas de disciplinas no verificables, por la experiencia cuantificada. Es de sumo interés comprobar cómo en A. Comte se manifiesta una continua tensión entre la defensa del saber especializado que se satisface con sus propias limitaciones y la idea de totalidad, incluso de "clave", de un saber total

que se formula enciclopédicamente. En cuanto "inteligencia" es más que capacidad, el humanista tiende a explicar metafísicamente el sentido del mundo. La metafísica, desde las convicciones, es inseparable del humanismo.

2) La segunda convicción humanística, en un orden convencional de importancia, se refiere a que la inteligencia *es* incondicionada. Puede *estar* condicionada, pero constitutivamente no lo es. Por esta razón, en el proceso intelectual personal el pensador puede separarse del mundo y considerarlo objeto de un conocimiento que no está limitado en el orden especulativo por las condiciones del objeto. Esta posibilidad permite al intelectual poner la existencia entre paréntesis y considerar fuera de la praxis realidades inmutables. El descenso, pues, para la jerarquización humanística, equivale a un descenso, de la inteligencia incondicionada, a la existencia condicionante, a la que atribuye un conoimiento mejor y mayores posibilidades de acción.

El lector comprenderá que no aludo aquí a cuestiones de método; no se trata de la inducción formulada por Vives-Bacon, sino del hecho de que se supone un entendimiento incondicionado en cuanto tal, que por consiguiente puede abstraer. La idea de abstracción es típicamente humanística y una de las condiciones fundamentales para el aristocratismo de la intelectualidad.

3) La tercera convicción humanística se refiere a que la inteligencia se *asocia con la sensibilidad para el entendimiento estético del mundo*. Es, en este sentido muy instructivo, desde una perspectiva histórica, el ensayo de E. Gombrich, *Icones Symbolicae: The visual Images in Neo-Platonie Thought*, en "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", vol. XI, 1948. La estética renacentista y en general la estética en Occidente, ha admitido que la percepción de la belleza requiere una asociación entre la educación de los sentidos y la inteligencia. La educación de los sentidos permite un gusto superior para una inteligencia superior y el humanismo perfecciona su actividad intelectual con la fruición intelectual de la belleza asociada a la educación sensorial. El desarrollo de esta convicción lleva al humanismo más perfecto, que tiende a hacer de la valoración estética una valoración moral del mundo. Cuando el mundo sea bello para todos los hombres, los hombres serán mejores. La sensibilidad en este sentido se ha llamado a veces "buen gusto", a veces "refinamiento", y de muchos otros modos, pero lo que queda es siempre la asociación de la inteligencia con la receptividad sensorial del mundo, según una experiencia estética propia o exclusiva de una minoría. Pero la sociedad industrial impuso la colectividad y las opiniones colectivas y la medida de la sensibilidad se alejó del humanismo. A contar de 1800 el humanismo va adquiriendo el carácter, en este sentido, de la defensa de un aristocratismo estético inadaptado a la estructura general de la sociedad. No obstante, los mejores ensayistas, desde Vigny a Ortega y Gasset, conservaron esta nota casi con el mismo vigor que aparece en Goethe.

4) La cuarta convicción humanística se refiere al *aristocratismo*

*intelectual*. En este sentido se podría hablar, sin temor a exagerar, de los "intelectuales". Los intelectuales metidos en el seno de la cultura humanística, se consideran no sólo superiores, sino aristocráticamente superiores. Aristocracia en este caso quiere decir que una inteligencia más cultivada es más libre y superior al mundo que otra menos cultivada. Libertad respecto del mundo y superioridad respecto del mundo, las dos notas que han definido las aristocracias occidentales, se constituyen en una diferencia fundamental. El vulgo es ignaro e insensible, torpe. El intelectual que protagoniza el humanismo no cree que exista una diferencia históricamente insalvable, pero sí que hay una diferencia personalmente insalvable. El tiempo y la educación pueden conseguir la elevación en el nivel cultural, pues no hay diferencias naturales insalvables, pero en tanto que ésto ocurra, el humanista es superior desde una distancia que permite la comprensión, pero no la participación. El aristocratismo de la inteligencia suele ir unido a la educación de la sensibilidad. El mundo tiende, de una manera y de otra, a convertirse en un conjunto de adaptaciones, cuyo resultado, en el orden personal, es serenidad y placidez estética. En este sentido el aristocratismo humanista es antagónico a los que los tienen fundamentos raciales o históricos. En el humanismo no hay, como veremos, inaccesibilidad, sino al contrario, compatibilidad.

5) La quinta convicción humanística se refiere al *subjetivismo*. La persona humana es el centro energético y creador desde su propia reflexión y sentimientos. La expresión más feliz de la mentalidad humanística está en la "meditación". Meditar equivale a encontrar en uno mismo la explicación de lo ajeno. Cada persona es diferente y posee un mundo propio o intimidad, aislado de los demás. Cuanto más culto es —cuanto mayor "laboreo" tiene—, más se diferencia y más fácil y fecunda es la posibilidad de entrar en sí mismo. La multitud o lo multitudinario, repugnan al subjetivismo humanista, en cuanto disminuyen o privan de las posibilidades de intimidad. A la base del subjetivismo humanista está la confianza en sí mismo y un optimismo cultural permanente, que se manifiesta en la educación como medio de acceso a la superioridad. Subjetivismo humanista significa también distanciamiento del entusiasmo radical. Si alguno de estos entusiasmos comprometiera una de sus convicciones, el humanista lo consideraría inmoral. El entusiasmo erótico no puede comprometer la inteligencia; que nadie diga como Pascal: el antihumanista, embruteceros. Son entusiasmos *compatibles*. Tienen sentido en cuanto responden a las convicciones que hemos enunciado respecto del mundo y negación de la dialéctica sujeto-objeto. Son realidades contrapuestas, adecuadas pero inasimilables. La noción de dialéctica aplicada con rigor, como un procedimiento intelectual de estar en la praxis, destruye la noción humanista del subjetivismo independiente, aunque metido e interesado en el mundo. Apurando al límite las posibilidades de la noción dialéctica, encontramos la negación recíproca, idea que a su vez implica la negación de la substanciabilidad, tal y como el subjetivismo humanista la entiende. De aquí que sea tan difícil, si no

imposible, decir que el marxismo es un humanismo, en el sentido tradicional.

6) También define al humanismo una *teoría de la continuidad o herencia utilizable*. Se ha llamado a esta convicción de mil modos, pero la característica permanente y definidora está en la experiencia de un pasado que positiva o negativamente se aprovecha para el presente. Traducido a categorías políticas, que son más vitales, significa la negación de la revolución. En cuanto revolución quiere decir cambio absoluto, niega la teoría de la continuidad o herencia utilizable, al menos en ciertos niveles culturales. Esta negación, en cuanto es absoluta, deja al humanismo sin pasado, y en la antropología humanística sin la dimensión objetivo-temporal, "historia". Correspondencia, nótese bien, no quiere decir coincidencia. En el orden de una revolución total la memoria es un elemento negativo, que produce valores negativos en el ámbito de la moral burguesa. Historia es también un elemento negativo; es, en cierto modo, lo que hay que destruir. De aquí que no hay ya sino un solo antihumanismo: la revolución. Una teoría de la revolución es en tal caso una negación absoluta del humanismo, tal y como Occidente le conoce.

Si consideramos las convicciones que hemos atribuido al humanismo y las admitimos como las más caracterizadoras, parece que coinciden con los rasgos que mejor diferencian la mentalidad de los ricos, en relación con la mentalidad de los pobres. De un modo u otro, el rico, es decir, quien dispone del mínimo de consumo necesario para satisfacer necesidades primarias y secundarias, responde a principios aristocráticos que nacen de la distancia que crea el nivel de consumo y la presencia de posibilidades reales de propiedad sobre el mundo. Un pobre dice: "yo soy esclavo en cuanto no puedo". Poder o no poder definen, en resumen, ser pobre o rico. Las clases o grupos poderosos se constituyen en aristocracias por exigencia inexcusable de su propio poder, frente a los no poderes. El humanismo ha sido señor de infinitos poderes. Ha dispuesto fundamentalmente de los poderes importantes; uno, el poder de deshacer los sentidos obvios del mundo, según esquemas racionales; otro, el poder de rehacer el mundo, según formulaciones sentimentales. Estos dos poderes se han pagado bien en el mercado occidental desde el Renacimiento. Deshacer los sentidos obvios del mundo supone un control más efectivo, o es el camino para un control más efectivo del mundo. Saber, por ejemplo, que el sol no gira alrededor de la tierra, y aprovecharlo y demostrarlo. Por otra parte, la riqueza, al mismo tiempo que crea, deshace convicciones. La riqueza activa supone inestabilidad en cuanto rompe cotidianamente convenciones morales e incluso interrumpe procesos sentimentales. También obliga y en este sentido el rico necesita inexcusablemente que el intelectual le rehaga el mundo por la riqueza deshecho. La música, la literatura, la pintura, tienen de modo muy principal este papel: "devolvamos a los ricos la originalidad del mundo". Ser rico en el orden concreto del tráfico mercantil, de la compra y de la venta, significa el fraccionamiento y hasta cierto punto la incongruencia del mundo. El intelectual de mentalidad

humanista hace eficaz un poder de consumo ofreciendo al rico el mundo primigenio que ha perdido. En este aspecto, que es el que más de cerca toca al humanismo, el intelectual ha creado una estética que le ha dado un inmenso poder en cuanto devuelve al mundo la unidad y primigenidad perdidas por el comercio. El aristocratismo de clase del humanismo ha tenido la tendencia a ser superior al rico, en cuanto el "humanista" consume para producir la inexcusable unidad de sentido del mundo. Los hijos de los ricos se han educado con los humanistas, y de acuerdo con las teorías humanísticas, y han aprendido a reconocer en sus maestros gentes superiores, que restablecían el sentido del mundo fraccionado por la competencia económica. El humanista, por consiguiente, en el ámbito del capitalismo, cualquiera que sea su situación personal; un rico entre los ricos, si se atiende a su función específica, la intelectual. El proceso de reconstrucción es muy claro, sobre todo en la literatura amorosa. En las obras de tendencia celestinesca, en las que aparecen las urdidoras de amores, "lenas" en la literatura clásica, la unidad de sentido se rompe a cada compra o negociación del amor, y es necesario un intelectual que reconstruya el mundo o que lo haga, si puede, el propio protagonista. El humanista, en cuanto inventor o dador de unidad de sentido, es inexcusable para los ricos; no lo es para los pobres, porque en el ámbito de la pobreza el mundo es una suma de fracciones. La miseria se vive siempre como fracción: el pedazo de pan, el instante de bienestar o de alegría.

Parece inadmisibles, hablando en términos generales, que el humanismo sea paralelo a la riqueza, y en cuanto concepción del mundo, una defensa de los privilegios de clase. Sin embargo, el humanismo no quiso nunca reconocer esto; afirmó que en el orden natural, en el orden moral y en el orden religioso, ricos y pobres son iguales. Llegaron incluso a elogiar la pobreza y acusar a los ricos. Pronunciaron sus acusaciones en las mesas de los Reyes y en los libros que escribían para sus discípulos y el público en general, pero eran acusaciones morales con un valor sobrentendido, quejas, retóricas para reconstruir la unidad del mundo. "Hay hombres que defienden la pobreza sirviendo a los ricos, luego el mundo tiene sentido, aunque se ofrezca en ocasiones como contradicción".

El humanismo, la educación de los ricos, se ha manifestado, en virtud de su idea básica de *compatibilidad*, como una actitud tolerante. Se tolera al pobre e incluso se defiende a los pobres, pero desde el poder de clase implícito en la tolerancia. Sólo es tolerante quien tiene poder. La tolerancia acepta la ficción y sobre todo la aficción estética, en cuanto respeto a las apariencias. Hay que ser tolerante con las cosas que no son como dicen ser, porque si no no sería posible la compatibilidad. Que la moral de los ricos y la moral de los pobres sean compatibles, significa el respeto por las apariencias. El humanismo crea las necesarias apariencias, particularmente la apariencia estética, en el seno de la cual todo es compatible: riqueza y maldad, belleza y odio, el pobre bueno. El mundo se reconstruye plenamente en la apariencia y la convención.

Debo insistir en que la noción básica que define al humanismo es la

de *compatibilidad*. Compatibilidad quiere decir, fundamentalmente, que nada insuperable en el orden de los valores que definen la existencia humana, separa a los pobres y los ricos.

7) Por último, existe otra convicción humanística que en cierto modo anima y sostiene a las demás: que *la cultura engendra entusiasmo*. Tan importante es esta convicción que puede caracterizarse al humanista como criatura del entusiasmo cultural.

Aparte el sentido etimológico de la palabra y sus implicaciones, podemos admitir que entusiasmo es un impulso inagotable y creador que confirma la existencia.

Las clases menesterosas no necesitan del entusiasmo porque no necesitan confirmar la existencia. La existencia se confirma a cada día en la lucha cotidiana por subsistir en un nivel elemental. Según aumenta el saber respecto del mundo, la existencia necesita más confirmación. Los humanistas necesitaban de un entusiasmo; en general el hombre culto necesita un entusiasmo religioso, político, filosófico, cultural. El entusiasmo cultural, la cultura que salva al hombre individual y colectivamente caracteriza al humanista. Los otros entusiasmos han ido descendiendo, pero éste ha permanecido y los intelectuales educados según las convicciones humanísticas, le han sostenido hasta hoy. Su expresión extrema es el academicismo. La cultura heredada, que no sale de ciertas fórmulas y modos rituales, vivida como fuente de entusiasmo. El entusiasmo cultural de los humanistas ha sostenido a los ricos, contribuyendo a integrar el mundo deshecho. El mecenazgo en una u otra forma es una categoría cultural que responde al entusiasmo por la cultura para integrar el mundo fraccionado de los ricos. Confirmar la existencia es integrarla.

Pero conviene no olvidar que el humanismo es crítica y que la crítica rompe las concepciones monistas. Desde un nivel el humanista destruye para alejarse de los sentidos obvios del mundo; desde otro nivel, reconstruye. El intelectual educado en el humanismo integra los sentidos del mundo en cuanto cree en cuatro entusiasmos básicos:

a) El entusiasmo del erotismo superior, que al igual que cualquier entusiasmo confirma la existencia, pues el humanismo es incomprendible sin amor y sin belleza a la que amar con un entusiasmo que a veces anula la acción de los instintos. Este entusiasmo es propiamente el entusiasmo estético y ayuda más que otro a confirmar la existencia. Para el humanista el arte es el modo intelectual más inmediato de confirmar la existencia.

b) El entusiasmo a la entrega de la explicación total. Es el entusiasmo por la metafísica, la fuerza que puede hacer que para una persona el mundo tenga sentido porque *es* cartesiano o porque ha inventado una nueva, positiva o negativa, explicación total. Es un entusiasmo fecundo en libros y que propende a convertirse en acción.

c) El entusiasmo de la entrega a la cooperación. El humanismo ha mantenido la frase del clásico, *homo sum*, etc., con el certero instinto de quien defiende el último reducto. Cooperación significa no sólo vinculación, sino individualismo. No es la entrega a la plenitud comunitaria;

por el contrario, es un entusiasmo personal por una obra común. En cierto modo esto significa, en el latín humanístico, *laborare*. Es el entusiasmo goethiano.

d) Existe el entusiasmo del yo. Apenas necesita glosa esta afirmación. No es el entusiasmo que late en la obra de Stirner, se trata del entusiasmo por el individualismo. Es el entusiasmo liberal. El liberalismo no es un humanismo, es propiamente *el* humanismo.

Ninguno de estos entusiasmos son entusiasmos irracionales, porque son entusiasmos culturales que se limitan y condicionan recíprocamente.

Lo importante, repito que no debe olvidarse, está en la peculiaridad del entusiasmo cultural de ser norma de otros entusiasmos. En cierto modo es el entusiasmo de la compatibilidad. De aquí la nota más clara del humanismo, la más clara en cuanto es la que mejor expone su intrínseca condición de servidumbre, la compatibilidad moral entre ricos y pobres. Los humanistas han sostenido siempre que los principios morales de los ricos son los principios morales de los pobres, y por consiguiente que la misma moral debe regir el comportamiento del rico que el del pobre. El entusiasmo por la cultura implica un entusiasmo moral general. Los pobres deben entusiasmarse por la cultura, deben leer, instruirse, hacer lo que hacen los ricos, aunque el pobre, desnutrido, viviendo en absoluta promiscuidad y con un miedo constante a la represión estatal, es ajeno, de modo casi absoluto, a lo que los ricos hacen y dicen. Así ocurre hoy en dimensiones planetarias, salvo en ciertas regiones de los países desarrollados.

La ética del humanismo es la ética cristiana elaborada como ética de clase. Es, por consiguiente, ética del interés presentada como ética cristiana y en este sentido cristianismo desmedulado. La ética humanista es una ética subordinada al desarrollo clasista y se ha constituido en ética de la compatibilidad para reconstruir en favor de los ricos el mundo roto por la mercancía.

Las características principales de la "ética" del humanismo son, a mi juicio:

a) conducta relativa frente a modelos permanentes, no, sin embargo, conducta relativa frente a modelos moralmente relativos, respecto de una u otra clase. El humanismo puede aceptar la relatividad metafísica de los valores, pero no la relatividad social común según el esquema de clases. Para el humanista la interpretación que pobres y ricos den a la moral debe ser la misma, aunque sus conductas sean diferentes, pues el reino de los valores morales es unitario y la conducta de ricos y pobres compatible en función de esa unidad.

b) la idea de que la moral no es dialéctica; es decir, no se admite que los ricos, prácticamente sus agentes, moralizando a los pobres, crean una moral de los pobres que a su vez moralizará, en un sentido u otro, a los ricos. Incluso cuando el pobre es ejemplo para el rico, es ejemplo de la moral de los ricos. Sólo existe una moral; no hay dialéctica entre dos morales.

c) la idea de que los "valores" morales no son "valores" sociales. Un conflicto social puede o no puede implicar un conflicto moral, según



la concepción del mundo humanista, pues se trata de niveles distintos. Un conflicto social no es, de suyo, un conflicto moral. Puede serlo o no serlo, pero la lucha de clases o de grupos no es, de acuerdo con el criterio humanístico, una contienda ética.

Esta concepción, que es el eje y la base del humanismo, se corresponde a intereses muy concretos:

a) los intereses dentro del sistema del capitalismo necesitan de un orden construido sobre la compatibilidad. No existe un capitalismo *absoluto* construido sobre esclavos o máquinas. El capitalismo necesita al pobre; el rico *tiene* y por consiguiente *debe* coexistir con el pobre.

b) el capitalismo no se concibe a sí mismo como dialéctico, ni cree que los intereses impliquen dialéctica, sino aproximación a un nivel invariable, ricos a de otro nivel variable, pobres. Los pobres nunca participarán de los medios de producción o no habrá capitalismo. La dialéctica de los intereses es, en la estructura capitalista, mecánica de los intereses.

c) los propios intereses capitalistas engendran la convivencia entre ricos y pobres en el plano de la compatibilidad moral. El capitalismo produce una moral indirecta, que consiste en "la mejora y la comprensión" respecto del pobre y la confianza en la cultura. Esta moral indirecta procede del hecho de que el mercado capitalista es también un mercado de ideas y sentimientos, y la defensa de la compatibilidad se ha pagado siempre cara por el capitalismo necesitado de esta defensa.

Siempre que se ha negado la moral de la compatibilidad ha surgido el escándalo. Negar la moral de la compatibilidad equivale a negar el entusiasmo por la cultura y buscar un monismo entusiasmador; también equivale, como en otro lugar he expuesto, a salir de la ambigüedad. En este sentido un monismo entusiasmador equivale a salir del pluriensismo del humanismo, que cree en la cultura.

Pero, y esta es la tesis del presente ensayo, estamos llegando a un nivel en el cual y casi en dimensiones planetarias, la moral de la compatibilidad no se acepta. Los pobres tienen su moral y los ricos la suya, y para que sea la misma es necesario que la diferencia entre pobres y ricos se destruya. Los negros que trabajan en las minas de oro de Africa del Sur no pueden compartir la moral de los administradores y dueños de las minas. Los humanistas dicen que sí, pero es difícil de aceptar. El humanismo no engrana ya con los hechos, ha dejado de ser una praxis. Se necesita un nuevo humanismo, que se apoye en otra idea de la moral. El humanismo, en cuanto instrumento y garantía de la concepción del mundo de los ricos, pierde vigencia aceleradamente.

En el mundo actual se extiende el fraccionamiento, que es la categoría que más conviene al capitalismo en expansión. Pero el fraccionamiento ha producido una cultura media, de periódico, radio, televisión y cine, que es incompatible con la compatibilidad humanística. Ha producido, por otra parte, ideologías muy claras respecto a las diferencias reales y las igualdades inventadas. La gran mentira del humanismo, la compatibilidad desde diferencias radicales de nivel de vida, tiene cada vez menos vigencia. En unos sitios se produce una nivelación en el con-

sumo que sustituye compatibilidad por igualdad. En otros, el desnivel es tan fuerte y la consciencia de los hechos tan clara, que la compatibilidad ya no es eficaz. No es necesario, quizás ni siquiera aconsejable, recurrir, para ilustrar este punto, a categorías políticas; basta tener en cuenta el desarrollo de las técnicas antropológicas de "comunicación" y sus resultados, o el progreso de las investigaciones sociológicas empíricas y sus resultados. Nunca tanto como ahora, en uno u otro nivel, se ha tenido consciencia de la incompatibilidad de ricos y pobres en el orden de la convivencia cultural y de la homogeneidad en el conocimiento. La moral la impone, en ciertos aspectos, el Estado, y en este sentido hay en algunas zonas una compatibilidad administrativa que no parece correcto confundir con una compatibilidad propiamente moral. El fraccionamiento del mundo industrial parece exigir otro humanismo que no el del recreador del mundo para los ricos. Parece exigir un humanismo que desde la fracción responda a otras convicciones y a otros prejuicios, porque detrás del humanismo hay también prejuicios. No es lo mismo que el humanista exprese convicciones que el humanista carezca de prejuicios. Quizá no deberíamos llamarle humanismo, porque esa palabra posee demasiadas connotaciones y significados que oscurecen o contribuyen a oscurecer la necesidad de novedad. Quizá habría que hablar sencillamente de cultura del fraccionamiento y hacerse cargo de que ya no sirven los sentimientos totales o totalizadores, ajenos al modo de vivir según las convicciones reales de vida en el grupo.

Los prejuicios del humanismo, sobre los que se construye el sistema de convicciones humanísticas, son, a mi juicio, los siguientes:

a) *Prejuicio de calidad*; es decir, que no hay nada que no sea peor o mejor, *individualmente*, que otra unidad individualizada semejante.

El humanista da por supuesto que una persona es mejor que otra, que un cuadro es mejor que otro, que unos zapatos son mejores que otros, *necesariamente*. Las diferencias de calidad dan lugar a la crítica y a la selección, dos actividades rigurosamente humanísticas. No hay duda de que el prejuicio de calidad se aviene muy bien con la economía capitalista anterior a su fase actual en los países desarrollados. Sobre todo se aviene y bien, con la conducta del rico en el mercado en cuanto compra. Comprar es criticar y elegir. Se mira un caballo, se considera su utilidad, se compara con otros y se critican sus buenas o malas cualidades. Frente a la mercancía el rico se considera más libre y el ejercicio de la crítica en la compra es un modo de objetivar su libertad. La selección perfecciona la crítica, no sólo porque concluye el progreso de comparación, sino porque define la calidad de la individualidad mercancía. En otro orden de cosas el rico se comporta igual, en cuanto su conducta esencial se define por la compra, y su moral es, antes que otra cosa, una moral adquisitiva o de calidades. La calidad del producto daba sentido a la compra. Precisamente ese prejuicio ha estimulado el desarrollo de la idea burguesa de competencia.

Pero en el desarrollo pleno no ocurre ya así. La mercancía se ha convertido en una cosa definida, no por calidad, sino por el nivel que le corresponde dentro de un sistema de calidades genéricas. La mer-

cancia es el género mercancía. La calidad está prevista y definida desde su origen en fábrica y es una "calidad de clase"; es decir, no es la calidad artesana o semi-artesana del capitalismo moderno. En un supermercado tiene muy pocas posibilidades la calidad individual. Predomina la calidad de clase y la crítica es innecesaria por la veracidad de los carteles y letreros que anuncian. Digamos que no se elige, se escoge; es decir, no se piensa en la calidad, sino en otras condiciones más superficiales o secundarias, en cuanto la calidad no tiene sentido dentro de una clase. Comprar va siendo, pues, otra cosa más simple en el mundo fraccionado, va siendo, simplemente, satisfacer necesidades o caprichos. El comprador no se siente más libre y superior ante las mercancías clasistas, sino sometido y obligado. El humanista tradicional del buen gusto y la sensibilidad estética, tiene poco que hacer en este ámbito. Apenas puede hacer lo que hace la propaganda: aconsejar sin entusiasmo.

b) Otro prejuicio importante me parece a mí que es el *prejuicio de conocimiento*. Hay un prejuicio de conocimiento que consiste en admitir que tiene el carácter y alcance de una ciencia que legaliza y verifica hechos, un saber al que no corresponden estas condiciones. Se trata de un prejuicio tan profundo que ninguna crítica ha podido destruirlo. El humanismo ha creído siempre que su saber era, de un modo u otro, un saber científico. Se ha resistido a verse a sí mismo como un creador estético, de congruencias e incongruencias en los límites de la seguridad de una concepción del mundo. Los pobres no han entendido nunca el juego de congruencias e incongruencias de los intelectuales de Occidente, ni la paradoja ni, en cierto sentido, la diversión. En el orden psicológico la seriedad la da el sentido del consumo en el mercado. Los pobres no compran como los ricos. Comprar para el pobre es todo menos divertido. El pobre gasta su única peseta en un producto cuya calidad de origen hace infructuosa la crítica y la elección. Los intelectuales humanistas al servicio de los ricos no han tenido la serenidad del pobre. Han pretendido sustituir la arbitrariedad intelectual y la fruición de la calidad según la crítica y la selección por un pretendido conocimiento científico que atribuía a sus saberes la dignidad y estabilidad de la ciencia. Pretender que el conocimiento humanístico es un conocimiento "científico", es decir, que puede probar su consistencia y verdad, es una pretensión carente de seriedad. El pobre, que por ser pobre es constitutivamente serio, no entiende la paradoja humanística del cientifismo, de la arbitrariedad y el gusto. Sin embargo, el pobre sí se percató de que los más serios de los ricos —de los que critican comprando y eligen—, son los científicos, propiamente dichos, y les atribuyen una especial seriedad. En los países más desarrollados el humanismo se trivializa y la conciencia de la arbitrariedad de su saber crece. La pretensión de cientifismo no podía ser una convicción, pero se manifestaba como un prejuicio consecuente, con la condición de la clase a la que sirve el humanista. Sin embargo, es muy difícil sostener los resultados de este prejuicio y el prejuicio mismo desaparece.

c) Quizá no esté de más citar otro prejuicio también importante:

el *prejuicio histórico*; es decir, dar por supuesto que la mejor explicación de los hechos está en el pasado conexo con tales hechos. Es inquestionable que este prejuicio se traduce claramente en las conficciones que antes hemos señalado, pero ahora se trata de mostrar la nota más común, acrítica y heredada, desde la cual el humanista piensa. El pasado conexo sólo puede constituirse en prejuicio sobre la experiencia heredada de una clase que continuamente manda y cuyos privilegios se critican, pero se viven y se consideran inalterables. El prejuicio histórico es ante todo la seguridad irracional de que la cultura es una relación causal de hechos y que tiene muy poco sentido pretender romper esa causalidad; en otras palabras, que cualquier revolución es un "hecho histórico" y no puede pretender romper la continuidad del proceso de conexiones. Esto equivale a meter la revolución dentro de la concepción humanística del progreso. En el fondo es negar la revolución como una categoría absoluta y restablecer la unidad de un sentido de la historia como tradición y herencia inexcusable. Criterio que envuelve un principio integrador en los fraccionamientos que introduce la ciencia o un intelectual no humanista. Por otra parte, el propio humanista halla una justificación suficiente para sí mismo en el prejuicio histórico, es la consecuencia inexcusable de un proceso que expresa en el propio humanista la más alta calidad.

d) Por último, el *prejuicio plástico*, que podríamos formular del siguiente modo: "el lenguaje elemental tiene poder especial de objetivación". Por extraño que parezca los humanistas han creído que el lenguaje o las expresiones del lenguaje elemental, tales como cultivar, sembrar, impregnar, revivir, cazar, etc., expresaban, en uno u otro contexto, la objetivación de la realidad con especial rigor. No es éste un criterio que se refiera sólo a los humanistas clásicos, es perfectamente aplicable al humanismo actual y todos conocemos el creciente e inevitable convencimiento de que este lenguaje da una versión de lo que llamamos realidad quimérica e inmoral, en cuanto atribuye conocimientos falsamente seguros sobre la hipótesis insostenible de la seguridad del lenguaje elemental. Esto no quiere decir que sea incorrecto emplear este lenguaje, quiere decir que no es correcto emplearlo con la pretensión de objetividad científica.

Todo esto parece que nos lleva a la cuestión más difícil. ¿Qué sustituye o cuál es el camino para sustituir el humanismo de la compatibilidad?

La tabla que al principio dimos, de las convicciones humanísticas, puede servir de punto de partida buscando las condiciones antagónicas como fundamento y seguridad de la inteligencia en el ámbito fraccionado del capitalismo actual o en proceso de fraccionamiento.

a) La inteligencia es operacional y el humanista debe ser un operador. Operacional significa que el sentido de lo concreto satisface la inteligencia. Por concreto entendemos cualquier realidad cuya percepción sólo tiene sentido en cuanto ha de ser plenamente simultánea para varios posibles observadores. Un libro lleva en sí la exigencia de simultaneidad, una máquina también. Sin embargo, una idea en cuanto tal

idea o un sentimiento, son incongruentes hasta que de un modo u otro se integran en lo simultáneo. La tendencia del humanismo a encontrar sentidos totales que superen el fraccionamiento rompe la simultaneidad en cuanto la totalización es ajena a la percepción simultánea permanente. Totalización es un sentimiento que puede coincidir con otros, pero no necesita de suyo la simultaneidad. El nuevo "humanismo" ha de recaer sobre lo concreto. Ha de ser en cierto modo el humanismo de las cosas que se utilizan.

c) La sensibilidad o el buen gusto son antagónicos a la comunicación. La reflexión intelectual en el fraccionamiento no puede coincidir con lo concreto si pretende elegir según una educación personal del gusto. El gusto se elabora en las fábricas y en los almacenes. La sensibilidad consiste en comunicar con la calidad de clase y ponerse así en comunicación con los demás. Comunicarse no consiste en la intuición recíproca de un mismo estado de ánimo; ésto es precisamente lo contrario, aislarse, sino adquirir las mismas cosas y utilizarlas según el criterio común de cada nivel de fraccionamiento. En la sociedad fraccionada la intuición no comunica. El humanismo tiene que transportar su yo, para decirlo literariamente, al almacén. Así educará, comprenderá y será comprendido, sin reconstruir el mundo para los privilegiados. Sólo así dejará la mentalidad del rico y empezará a entender la mentalidad del pobre, porque el pobre es concreto y comunitario. Por otra parte, la cultura del desarrollo es algo así como una generalización de la pobreza en la abundancia, y en este sentido también el humanista debe abandonar la inmoralidad de la sensibilidad y exquisitez.

b) La inteligencia es condicionada y condicionamiento. El mundo exterior está de tal modo incluido en el conocimiento que es conocimiento, y objetivarlo por la abstracción es una quimera si con eso pretendemos distanciarnos del mundo. No hay distanciamiento posible, sólo hay alejamiento aristocrático. El conocimiento no exige distancia, sino comunicación en lo concreto. La idea de distanciamiento procede del aristocratismo existencialista, el más extremado sentimiento humanístico de la propia incapacidad del humanismo. La pretensión de objetivar tiene justificación plena en la ciencia, porque el científico opera desde la objetivación sobre el mundo conociéndolo, pero el humanista se aleja y lo desconoce más y pierde la concreción construyendo quimeras estéticas o bien obras de queja y crítica. El mundo no es una abstracción, es el propio conocimiento construído concretamente y sólo el conocimiento desde la concreción permite que tenga sentido operativo la inteligencia. Nadie puede alejarse de la simultaneidad y la igualdad según la mercancía, sin peligro de caer en la máxima inmoralidad o la locura. La objetivación, en cuanto distanciamiento, se ha manifestado sobre todo en la metafísica y la pedagogía; desde estas teorías se ha enseñado a ricos y pobres que el distanciamiento del mundo equivale a la espiritualidad y que la vida del espíritu necesita de un mundo alejado por el pensamiento en cuanto éste es superior al objeto de la reflexión. En el fraccionamiento la posición humanística es insostenible, porque la objetivación del mundo coincide con la objetivación de uno

mismo. Uno mismo se refleja en los demás y en las cosas, en la medida en que no cabe la intimidad, por el crecimiento y la absorción que sobre nosotros ejercen las cosas. No hay incondicionamiento, cada vez se es más el mundo y el nuevo humanismo tiene que aceptar este hecho y rehuir la pretensión de originalidad y creación. No se crea, se produce en conexión y acuerdo con las máquinas y los demás. La pretensión de originalidad o educar para la originalidad comienzan a ser inmORAles, particularmente en los países en los que el "humanismo" aun ejerce un paralizador poder sobre los pobres.

d) Subjetivismo y aristocratismo están en estrecha conexión con lo anterior y no es necesario insistir más. Sin embargo, tiene importancia que lo veamos a la luz de la pobreza. La cultura humanística ha concluido en el aislamiento respecto del mundo fraccionado. Los pobres, que viven en ese mundo fraccionado o están ascendiendo a él en la actual etapa del capitalismo, nada satisfactorio obtienen de la enseñanza y de los modelos humanísticos. El nuevo humanismo tiene que pensar como el pobre y comprender que constituye un círculo con mentalidad propia y con moral propia; no puede educarlos con la pedagogía y la moral de los ricos. Por otra parte, no se trata de que haga una moral de la pobreza, sino un humanismo de fraccionamiento, que en Occidente, al menos, predomina.

La moral de la compatibilidad es insostenible. Los administradores del ocio, los humanistas, no pueden continuar diciendo, salvo que hablen para sí mismos, que el pobre tiene los mismos deberes que el rico y que, en el orden del espíritu, son iguales; llegará un momento en que sólo exista una moral rigurosa, la que imponga la administración de acuerdo con el bienestar general, pero hasta tanto que esto ocurra es necesario defender la moral de la incompatibilidad, por dos razones, a mi juicio poderosas: Primero, que ya no es eficaz; segundo, que el nuevo humanismo, para conectar con la *praxis*, debe transformarse de freno en acelerador. Acelerar la desaparición de la distancia entre pobres y ricos y no sostenerla, es la función del nuevo humanismo. Debe estar con los pobres porque en las aspiraciones de los pobres hay posibilidades de renovación. El humanismo al servicio de los ricos está intelectualmente agotado. De ahí que haya que defender la moral de la incompatibilidad. La moral del pobre es incompatible con la moral del rico. Cuando adquieran y posean igual, tendrán las mismas convicciones y respetarán con autenticidad los mismos modelos.

e) Por otra parte, el fraccionamiento, la ausencia de elementos totalizadores, que den a las cosas y a los actos un sentido unitario, mas el aumento real de máquinas y cosas, ha rebasado las posibilidades del humanismo tradicional, que no puede rehacer el mundo esquizoico de la abundancia y del consumo por elegimiento. El rico no puede salir de la fracción, nadie le ofrece una totalización satisfactoria. El pobre, al menos en Occidente, nunca ha salido del fraccionamiento, y en este sentido el humanismo no tiene función. Necesita dejar la ambición totalizadora y ser teórico del fraccionamiento; es decir, de los pequeños grupos y de las igualdades de grupo, de la anécdota trivial y de la cul-

tura trivializada, de pequeños entusiasmos cotidianos, de la educación sin intimidad, de la extroversión feliz en la repetición. Para el antiguo humanista la repetición engendra comicidad, para el nuevo la repetición es una fuente de virtud, siempre que no sea una repetición ascética. No habrá aburrimiento cuando la repetición sea la dimensión propia del mundo fraccionado.

f) Por último, el nuevo humanista luchará contra la idea de cultura en cuanto engendradora de entusiasmos. Si ha de haber entusiasmo, que nazca del consumo, no de las ideas ni de los sentimientos de una clase superior. Los pobres se entusiasman consumiendo o ante la idea de consumir; los ricos piden más, piden entusiasmarse produciendo. El entusiasmo cultural es el entusiasmo de la sociedad capitalista en el proceso acelerado de producción. El ideal burgués era y es producir un gran libro o un gran poema, o incluso, una gran empresa. Es un entusiasmo correlativo a la presencia de un totalizador y de una sociedad que necesita que los pobres crean que tiene importancia real discutir sobre la decadencia de Occidente o reeditar a los pensadores escolásticos. El deber del nuevo humanismo está en educar al ser humano en el respeto a la máquina y en la conquista de la máquina y el bienestar para el pobre. Debe acabar o intentar acabar con la idea de que la cultura de los ricos es el modelo para el pobre.

En todo caso, y esto se conexiona estrechamente con el prejuicio de conocimiento, el nuevo humanista debe partir de la pedagogía de lo secundario y accesorio. Es imprescindible que supere su actual sentimiento de inferioridad respecto del científico, estrictamente hablando, y se convenza de que el humanismo tradicional es la dimensión fácil y asequible del conocimiento que está al alcance de todos. A nadie le está vedada la especulación metafísica o la poesía lírica o la sociología. Son disciplinas con técnicas y lenguajes comunes, cuyo aprendizaje por métodos simplificados se adquiere rápidamente. Lo mismo ocurre con la jurisprudencia. El humanista ha de estar al servicio de la ciencia, que transforma la naturaleza desde saberes cuya estructura es la verificación experimental matemática al nivel más alto en cada situación. Hoy no se puede pretender hablar de todo con conocimiento y sentido, como en tiempo de Pascal, si en la expresión todo entra, por ejemplo, la cibernética en su aspecto técnico. El humanista tiene que estar al servicio de la sociedad desde el plano estético o relativamente científico que le es propio para educar según una mentalidad en la cual los logros técnicos y el bienestar consecuente, y no la cultura de las ideas de los ricos, produzca entusiasmo. No debe sentirse inferior por su incapacidad; su función es importante, aunque en otro nivel. La conciencia de esta importancia debe llevarle a superar su actual resentimiento, pues una de las características del humanismo superviviente es el resentimiento frente a la ciencia y la técnica. Este resentimiento ha llevado a la crítica estética del técnico, del experto, etc. El nuevo humanismo es imprescindible e importante y el humanismo que teoriza sobre el nuevo sentido de la belleza no debe sentirse inferior. Su función social y pedagógica es otra, pero no despreciable. Crea núcleos de

intereses, distrae, transmite el respeto a la ciencia y ayuda a destruir los criterios de intimidad e introversión, incompatibles con lo concreto.

Es verdad que no en todos los niveles se puede hacer lo mismo. En los países subdesarrollados el humanismo tiene que buscar sustitutivos al entusiasmo, hasta que los pobres hayan alcanzado el nivel de los ricos. Quizá en este sentido no haya aún un país plenamente desarrollado. Pero la actividad del humanista que ayuda a los pobres y desde el fraccionamiento pretende sacarlos de esa condición, no puede estar regida por los principios del humanismo de los ricos. La moral del fraccionamiento no permite tratar igual a unos que a otros.

Por último, habría que considerar una restricción importante, pues quizá del humanismo que hablo sólo se puede hablar respecto de los pueblos occidentales, pero ¿se podría decir lo mismo respecto de China y los pueblos africanos que nacen?

## II

El proceso del sentido común puede interpretarse de acuerdo con una mecánica que lleva inexorablemente a la contradicción. Admitamos, por sentido común, el consensus, más generalizado en la interpretación razonada de los hechos en un mismo nivel cultural. Este sentido común, que no se refiere, como es obvio, al sentido común en el plano filosófico, tiene caracteres muy diferentes, a lo que llamaremos "sentido vulgar". El sentido vulgar no critica los supuestos, los acepta y concluye aseverativamente. El sentido común critica los supuestos o acepta una crítica que le parece razonable. Hoy es, por ejemplo en Occidente, de sentido común que la Tierra gira alrededor del Sol. Sería de sentido vulgar lo contrario. El sentido común se constituye, pues, por un proceso acumulativo que procede de experiencias cuya verificación parece razonable. Desde este punto de vista el sentido común es una característica de culturas o élites culturales, que han llegado a un nivel de desarrollo crítico-experimental. Dicho de otra manera, en las culturas infradesarrolladas no hay sentido común.

El sentido común, tal y como lo voy exponiendo aquí, exige crítica suficiente para enfrentarse con los prejuicios en cuanto tales prejuicios y emitir un juicio que exprese el nivel común de la crítica antiprejudicial. Los refranes, por ejemplo, enuncian un saber de sentido vulgar. La sentencia "más vale un pájaro en mano que ciento volando", enuncia un contenido experimental vinculado a la supresión de la plenitud de alternativas, que indica la ausencia de un principio crítico, cuya base necesariamente estaría no en reducir, sino en aumentar las alternativas en juego antes de tomar una decisión. Psicológicamente el sentido vulgar eleva a juicio asertórico de valor universal una experiencia que por lo general se refiere a la previsión y elusión inmediata de un riesgo. En este aspecto el sentido común se opone al sentido vulgar en cuanto es, antes que otra cosa, su crítica. Al nivel de la cultura occidental el sentido vulgar dice que "alguien tiene que haber hecho el mundo"; el sentido común lo somete a crítica y llega a conclusiones distintas.



Parece, no obstante, que si a las gentes que están dentro de la escala de interpretación que proporciona el sentido vulgar, se les habla desde el nivel del sentido común, se las persuade. Dicho con brevedad, que el sentido común es esencialmente persuasivo. Los supuestos a los que el sentido común se refiere están en la experiencia colectiva y en las condiciones intrínsecas al conocimiento del grupo de que se trate, de modo que una crítica lógica a los prejuicios del sentido vulgar, suele imponer el criterio del sentido común.

Pero desgraciadamente el sentido común ha estado en manos de los humanistas. Lo han empleado como plataforma persuasiva para convencer de una u otra cosa, pues el fin argumentativo del sentido común es el *convencimiento*. Por lo común los humanistas apelan al sentido común para justificar la moral de la compatibilidad: tienen la moral de Denia para elegir un ejemplo. En las asambleas parlamentarias lo han empleado mil veces. Han convencido para que se votara por lo mejor y no por lo más útil, porque lo útil es incomprensible, pero lo moralmente mejor acepta la compatibilidad. El pobre podría haber dicho en mil ocasiones que el principio de la propiedad privada no le era útil, pero "el sentido común" se ha impuesto según principios de la moral compatible y los humanistas han dicho "no robarás", e incluso han afirmado que sin propiedad no habría moral. Conviene que tengamos en cuenta esta condición persuasiva del sentido común para lo que después hemos de explicar.

El sentido común es persuasivo y disuasivo, pero además provoca adhesión. Nada hay más eficaz que un tunante defendiendo fórmulas de sentido común; la gente se olvida de que es un tunante y le sigue con entusiasmo. En la dinamicidad de los "principios" está esta fuerza de arrastre, que tira sobretodo de la pequeña burguesía. El pobre, aunque se deja convencer, quizás acabe vendiendo su voto porque los intereses inmediatos vencen a los principios; el burgués poderoso, repele al sentido común cuando lo manejan otros, y cede con reticencias o ilumina otro aspecto más conveniente, aunque tal vez más débil, del propio sentido común. La clase media es la protagonista del sentido común. Cuando dicen "no queremos violencias; la violencia nada resuelve, lleva al caos", se entusiasma y continúa defendiendo tenazmente la moral del sentido común. En el orden jurídico, para insistir en los ejemplos, lo que más repugna al no especialista es que se manejen categorías contrarias al sentido común y a la moral propia del sentido común.

Convence y arrastra, pero también engendra seguridad. No sólo es la seguridad que procede del convencimiento, sino la seguridad que nace de la sedimentación de unos criterios que se consideran incommovibles para toda persona razonable; es una seguridad comunitaria, con pretensiones de universalidad. Precisamente esta seguridad hace más profunda la inquietud que sobreviene cuando el sentido común falla, en una u otra de sus dimensiones. La seguridad lleva, al menos en este caso, el correlato de la satisfacción psicológica. El sentido común produce satisfacción en la medida que exige adhesión y convencimiento.

Pero no sólo persuade, disuade, convence, asegura y satisface, también engendra la idea de que los desacuerdos no convencionales son arbitrarios. El sentido común admite que dos personas discrepen en sus puntos de vistas, pero siempre que la discrepancia sea el camino para hallar una solución. Es característico del sentido común contar en todo caso con el tercer camino; es decir, la solución intermedia. Lo importante de esta característica está, a mi juicio, en la nota implícita de operacionalidad. El sentido común es operacional en cuanto lleva en sí mismo la pretensión de ser una solución efectiva a las dificultades de la práctica. De acuerdo con los principios del sentido común, si las cosas no van bien, es porque el sentido común no se aplica. Si hubiera unos impuestos proporcionales a la renta, de modo que disminuyesen las ganancias excesivas del capital, todo iría mejor, etc., etcétera, etc. La pretensión de que siempre existe un camino intermedio supone una conciliación más que una síntesis y responde a la idea de que el sentido común es resolutorio, por la virtud implícita en la mecánica de su propia evidencia.

El camino intermedio supone que los extremismos son innecesarios. Está en la línea del famoso escrito de Bentham *Radicalism not Dangerous*. pero supone también que el sentido común es propio y característico de la ambigüedad. En cierto modo la ambigüedad dramatiza al sentido común, que aparece como un personaje que lucha entre dos alternativas. Los modos de salir de la ambigüedad, las protestas, suelen coincidir con los modos de salir del sentido común.

El hecho de que el sentido común proceda del conocimiento de los elementos residuales de la especialización, no impide que sea el meta-lenguaje común de todos los saberes, incluso de los especializados. La escolástica produce un nivel de sentido común; la ciencia experimental que se inicia en el Renacimiento, otro; la ciencia contemporánea está, a su vez, incorporándose lentamente al conjunto de afirmaciones aceptadas como críticamente inapelables por el hombre medio. De este modo, más allá del lenguaje vulgar, poseemos un lenguaje común a todos los lenguajes, en cuanto nos permite recurrir a los criterios aceptados en el nivel cultural de que se trate. Se manifiesta esto con suma claridad en los ejemplos que tienden a ilustrar y hacer asequibles un lenguaje especializado; así cuando decimos que el unicornio es real en cuanto idea, pero no lo es en el orden de la experiencia científica, etc. Parece deducirse de aquí una nota característica del sentido común, que conviene añadir a las que hemos puntualizado; a saber: que el lenguaje antagónico al lenguaje de la fe es el lenguaje del sentido común, y que fe y sentido común están en planos diferentes, muchas veces contradictorios. En el lenguaje de la fe se puede decir "creo porque es absurdo", en el lenguaje del sentido común semejante sentencia no es admisible. Parece que el diálogo y oración se oponen en cuanto expresan la irreductibilidad de la comunicación con lo divino, a la comunicación con los humanos. La mayoría de los humanistas han intentado hacer compatibles diálogos y oración, partiendo del sentido común, intento que aumentó las contradicciones del humanismo e hizo más quebradiza la

moral de compatibilidad. Sin embargo, durante mucho tiempo los humanistas han dicho a los pobres: "sed pacientes y sufridos, pues así lo piden la religión y el sentido común".

La tendencia a que el sentido común, de continuo empleado por los humanistas, incluyera concepciones del mundo y conceptualizaciones frecuentemente quiméricas, va de acuerdo con la necesidad implícita en la estructura de la sociedad capitalista moderna, de poseer dos seguridades: la seguridad de la fracción y la seguridad de la totalidad. El sentido común ofrece una seguridad pragmática y operacional, que se refiere a experiencias o hechos de control y transformación. Es una seguridad en la fracción, porque se refiere a lo experimentable, criticado y hacedero; no es una seguridad estética y englobante. Hasta ahora al menos, hasta la actual transformación industrial acelerada, detrás del sentido común siempre ha habido algo. En el sentido común no va implícita la unidad del mundo; al contrario, el mundo se deshace en concreciones. Podríamos incluso aventurar que el sentido común aumenta el fraccionamiento del mundo en la medida en que se opone a lo absoluto. Los pobres han vivido en el fraccionamiento sometidos a una especie de animalización; los ricos no han tolerado el mundo esquizoizo, que responde en el fondo al sentido común, y han pedido a los humanistas una explicación o manifestación satisfactoria de la unidad. Los humanistas han, simultáneamente, aconsejado el sentido común y lo han negado construyendo cosmovisiones, unidades quiméricas de la existencia.

En páginas anteriores hemos señalado que la función esencial del humanista, aparte de defender el diálogo como expresión del sentido común para fundamentar la moral de la compatibilidad, ha sido reconstruir el mundo fraccionado, esquizoizo, de la sociedad capitalista moderna. El pobre ha vivido más o menos resignado en el fraccionamiento; el rico, dando a esta expresión un valor muy general y que implica cultura, relativamente al pobre, clamaba por la unidad. La cosmovisión unitaria nacía de la estética.

Como anteriormente hemos dicho la función del arte es *confirmar en la existencia*. El propio existir tiende a hacerse problemático en el fraccionamiento, pero la poesía, el ensayo, la novela, también la metafísica, dicen que *otros* existen de la misma, efectiva o posible, problemática moral o vital, y que triunfan o fracasan porque saben o no saben, que la existencia tiene siempre un sentido confirmatorio, que consiste en saber qué o en no saber qué, en un sentido global.

Sabemos que Julián Sorel hizo *mal* o *bien*, que en ese argumento es feo o bello; sabemos que se prueba o no se prueba la existencia de *Dios*, pero siempre en función de otro. La cultura estética es una subción hacia lo colectivo y sólo en lo colectivo se confirma la existencia. La obra de arte son los demás y a través de los demás me confirmo en mi existencia de modo global. Son las demás generaciones funcionando como arquetipos o modelos. En la vida cotidiana, en la sociedad capitalista, los demás son puro fraccionamiento en acción equiparables al fraccionamiento pasivo de las cosas. De aquí la necesidad de buscar

la unidad con los otros en la obra, o en ocasiones en el sentido estético. Los administradores del opio, los intelectuales, han fortalecido la conciencia burguesa creando la seguridad más profunda, la quimérica. En la ciencia ocurre algo por completo distinto; en la ciencia no están los demás. El científico se asegura en la legalidad universal, o que funciona como universal de sus leyes y en la estructura objetiva de la realidad tal y como la ciencia la admite. La investigación científica lleva necesariamente a una explicación total o pone en el camino y la esperanza de encontrarla, sin necesidad de que los demás intervengan, como última e inexcusable referencia. La ciencia no reconstruye la unidad con los demás, sino al nivel de la ciencia, al nivel del conocimiento no verificable; la unidad con los demás la ofrece la estética.

De aquí que el humanismo haya sido, a la vez, sentido común y estética. El sentido común se establecía como el lenguaje razonable de la convivencia. El esteticismo reconstruía la unidad del mundo en la percepción de los demás a través de la obra de arte.

Parece que hay una relación constante entre sentido común y nivel de creación estética. Cuanto mayor es la efectividad del sentido común mayor es el índice de esteticismo; es decir, de fe en la estética. La compensación unidad fraccionamiento sigue una ratio constante. El sentido común Benthaniano creció en Europa de modo paralelo a la exaltación romántica. Balmes es coetáneo de Víctor Hugo. Cuando el sentido común desciende y su lenguaje, más que asertórico, se hace problemático, las reconstrucciones estéticas de la existencia fraccionada disminuyen. En los momentos de cansancio del sentido común el humanista pierde grandeza en el orden estético. La existencia está apenas confirmada; los demás son fugitivos de la unidad.

Hay, en efecto,preciados históricos, en los cuales el sentido común parece que ha perdido su condición de operacional. Los de un grupo a veces muy fluido y extenso, conocen los planteamientos de sentido común y sus soluciones, pero tienen la experiencia diaria de que tal conocimiento no implica ninguna mejora en la situación de hecho, al contrario de lo que el propio sentido común pretende. En estos casos se produce el *cansancio del sentido común*.

Apenas existe habitante de un país subdesarrollado que no comprenda y coincida en las soluciones de sentido común para sus problemas. Puede trazarse un esquema universal:

- a) Reforma Agraria.
- b) Un sistema fiscal que imponga una distribución más justa de la renta.
- c) Limpieza de la administración, reducción de la burocracia.
- b) Igualdad de oportunidades y participación *efectiva* del pueblo en el poder y en el control del poder.
- f) Alfabetizar la población ignorante. Elevar el nivel científico de las minorías cultas.

Podríamos extender este esquema, que hemos oído mil veces, por menorizándolo hasta el agotamiento, pero el resultado sería el mismo:

cansancio. Es verdad que todo eso hace falta. Es cierto que el sentido común lo aconseja, pero hace cien años que se dice y nada eficaz se ha conseguido. Pobres y ricos desconfían del sentido común y sonríen ante su lenguaje. Los humanos tienen embotado su mejor instrumento.

Lo mismo ocurre con las soluciones de sentido común ¿Quién no conoce alguno de los infinitos programas de sentido común que con tanta frecuencia aparecen y desaparecen en las repúblicas hispano-américas? ¿Quién no está de acuerdo con las soluciones del sentido común? ¿Quién puede objetar a la brillante idea que dice que el presupuesto de Instrucción Pública debe ser uno de los más elevados del país y superior si es posible al presupuesto militar?

Durante algún tiempo, en uno u otro campo, el sentido común es *operativo* y tiene sentido pleno confiar en él. Es el caso, verdad excepcional, de las Cortes de Cádiz, en la Historia Española. En otros períodos, sin embargo, es meramente *indicativo*. Cuando así ocurre el cansancio ante el sentido común desplaza al humanista, pues significa también cansancio ante el humanista, y el hueco que el humanista, deja lo llena el experto, cuya primacía tanto significa cansancio ante el sentido común, como indiferencia por la unidad estética que reconstruye el mundo fraccionado.

Los dos modos de salir del cansancio del sentido común son la fe y la violencia. La relación que la fe o la violencia establecen con el sentido común, es ajena al sentido común.

En todo caso, a mi juicio, el humanismo moderno ha de ser, antes que otra cosa, un orientador y guía del sentido común, esforzándose por hacerlo operativo donde no lo es y afirmarlo y dirigirlo donde tiene eficacia; de este modo dará otra vez valor social a disciplinas que lo han perdido o lo están perdiendo, como la Filosofía, que apenas es hoy otra cosa que un juego académico que vive de su propia historia.

Al nivel del sentido común se puede iniciar la asimilación del fraccionamiento, porque el fraccionamiento sólo se puede vencer por asimilación. El mundo esquizoico del consumidor satisfecho, en cuanto consumidor, se convertiría en un mundo integrado en cuanto los humanistas substituyan las viejas e inútiles teorías que defienden las concepciones unitarias, por la explicación del mundo como una repetición ilimitada de fracciones iguales o semejantes, en las que hay que encontrar la felicidad. El mundo va siendo y será inexorablemente reiteración de fracciones. Cuando el ser humano logre el control pleno o semipleno de la naturaleza —el último estudio previsto por Marx—, fraccionamiento y totalidad no serán categorías opuestas. Educar en el fraccionamiento significa luchar contra la intimidad, educar el hombre a los resultados de la mecánica, substraerle de la conciencia histórica, siempre que no sea un argumento para la lucha de clases, y convertir su vida en un presente continuo, sin inquietudes aristocráticas —la originalidad, por ejemplo.

Esto es lo que reclama el sentido común a un nivel actual. El sentido común operativo ha de esforzarse por que el ser humano no viva más con la inquietud de la distancia u oposición entre el espíritu y la

técnica o la sociedad tecnificada. Sostener o avivar esta inquietud es inmoral. Los hombres sólo serán iguales cuando logren el control científico de la naturaleza. Desde este supuesto básico el nuevo humanista debe educar apoyándose en el sentido común. En un fraccionamiento mecánico, vivido con plenitud desde los mismos niveles de consumo y consumiendo las mismas cosas, nos habremos aproximado a la libertad real. Pero en muchos casos, para lograr esta igualación, será necesaria la protesta constante contra la falsa compatibilidad o las ideas totales. El mundo esquizoico será unitario cuando no haya posibilidad capitalista de diferenciar un pequeño mundo de los otros pequeños mundos, cuando el ser humano, sin intimidad ni pretensiones de oponer su individualidad al grupo, sea a través del control científico de la naturaleza, uniforme e igual, sin angustias ni inquietudes.

No obstante, el logro de este ideal está muy lejos. Al nivel del sentido común actual el humanista, respondiendo a las exigencias del sentido común, tiene que dedicarse a construir y exponer o representar el mundo como fracción. No sólo es inmoral, es inútil hablar de unidad en una sociedad fraccionada más allá de la incompatibilidad, pues está fraccionada hasta el no entendimiento en las cuestiones que exceden a las respuestas elementales. Del humanismo de la fracción dentro del marco de la sociedad capitalista, saldrá la nueva unidad del mundo no capitalista, que, repito, será la unidad entre el espíritu y las cosas. Espíritu y máquina tenderán a ser lo mismo en un presente continuo y sin sobresaltos. Pero hasta tanto, el humanismo de la fracción puede ser incluso el humanismo de la incompatibilidad violenta.