

PROCESO AL HUMANISMO

Toda la serie de convulsiones espirituales y sociales que sufre, en medida mayor y más intensa que otras generaciones, la juventud de hoy, coloca en tela de juicio no sólo un mundo de valores, que nuestra sociedad consideraba adquiridos, sino uno de los elementos básicos de la cultura moderna. Nos referimos al hombre, a sus perfiles reales, a su capacidad, lograda a través de esfuerzos inmensos, de trascenderse a sí mismo. Nos encontramos, por una serie de circunstancias específicas de una sociedad materializada, tecnicizada, mecanizada, y sobre todo, ofreciendo un amplio despliegue a un vasto proceso de masificación y nivelación espiritual, ante una de las negaciones más radicales del valor hombre y de los postulados del humanismo.

Todo ello no es un campo de causalidades sino un cúmulo de resultados cuyos orígenes van lejos y abarcan dominios complicados de las actividades del espíritu. Antes de que la juventud universitaria nos ofreciese el espectáculo de promiscuidades dramáticamente denunciadas por la Sociedad, en los recintos de la Sorbona y del Odeón, sus actitudes nihilistas se manifestaron en un proceso especulativo donde brillaban inteligencias excelsas. La negación del hombre y de los humanismos presenta, desde hace mucho tiempo, un aspecto caleidoscópico y complicado. La filosofía contemporánea había denunciado, ya hace tiempo, los peligros que encierra para la inteligencia de nuestra época la muerte de la metafísica. Heidegger, el gran filósofo de nuestro tiempo, denuncia desde hace cuarenta años este peligro e identifica la muerte de la metafísica con la aparición de una «metafísica» vitalista. Los filósofos de la propia Sorbona, donde la juventud rebelde ha demostrado una voluntad demoledora, en la cual no todo es negativo ni deleznable, ya que en todo pesa la indiferencia de una sociedad que viene confiando su propio destino a los milagros de la tecnocracia, los profesores de la Sorbona, los que más éxitos han tenido, hace años proclaman el fin del hombre y del humanismo. En el *Diálogo entre Zaratustra y el ermitaño*, al cual aludíamos en otra ocasión, tampoco vence la tesis de Zaratustra. Zaratustra amaba a los hombres, al Hombre con mayúscula, pero el hombre también ha muerto bajo las frases exaltantes de la metafísica vitalista. Michel Foucault se refería am-

pliamente al tema en su libro, y que tanto éxito ha tenido en los medios intelectuales franceses, *Las palabras y las cosas*.

Foucault se hace eco ampliamente de la idea, consecuencia lógica de una larga convivencia entre una conciencia metafísica y una conciencia ideológica de que el hombre es un descubrimiento tardío de la mente occidental. No sabemos en qué medida esta idea negativa en cuanto a la capacidad de supervivencia de cualquier forma de humanismo concuerda con aquella bella afirmación de la tragedia griega cuando dice que entre las cosas todas de este mundo el hombre es la cosa más maravillosa. Lo que sí aparece claro en el pensamiento de Foucault, de los que piensan como él, de la mayor parte de los maestros de la juventud de hoy, una juventud que recoge las conclusiones fáciles de un proceso muy complicado y que discute todo sin apartar la superficie de las cosas, es el hecho de que la desaparición del hombre coincide con la exaltación del superhombre y con la multiplicación de los humanismos. Se nos viene a decir, en cambio, que más fuerte se hace la solicitud moderna por el hombre, más intensas las preocupaciones humanistas, más se duerme sobre la patente inexistencia del hombre como tal.

El fenómeno, se nos dice, lleva tras sí más de un siglo de existencia. Durante este siglo, dominado por la gran pregunta de Emanuel Kant, «Was ist der Mensch» (¿Qué es el hombre?) han florecido como nunca lo que se llama las *ciencias humanas*, las primeras entre ellas la antropología, la etnología y el psicoanálisis.

Creado durante el siglo XVIII el «Siglo de las luces», parece que el hombre es una realidad sometida a una rápida y dramática vejez. El siglo XVIII crea una relación de comunicación íntima entre la naturaleza como tal y la naturaleza «humana». El pensamiento y la «epistemé» clásicas, excluían al hombre y su naturaleza del mundo de la naturaleza misma, excluían por tanto la existencia de las «ciencias humanas». En el punto de encuentro entre la representación y el Ser, escribe Foucault, allí donde se cruzan la naturaleza y naturaleza humana —en primer lugar allí donde hoy creemos reconocer la existencia primera, irrecusable y enigmática del hombre— lo que el pensamiento clásico hace surgir, es el poder del discurso. A saber del lenguaje en tanto en cuanto representación.

* * *

Se asiste, en otras palabras, a la retirada del hombre en la sombra del discurso, al implícito retorno al lenguaje y del lenguaje. El lenguaje como unidad. Todo tiene lugar, en un momento en que esta creación demiúrgica del saber moderno, que se nos dice que es el hombre, cuya dramática historia ha coincidido con la historia de las ciencias humanas, está en trance de mo-

rir. En su lugar surge algo, destinado a restablecer el orden clásico de las cosas, roto por la aparición del demiurgo-hombre. En realidad, la historia del hombre es, según se nos dice, la historia de su propia finitud. Una finitud encadenada a los límites del saber humano, prisionero, «sin liberación posible, de los contenidos positivos del lenguaje, del trabajo y de la vida». El paralelismo que Foucault establece entre la experiencia clásica del saber y la experiencia moderna, adquiere formas cautivadoras. Sus reflexiones nos llevan a las raíces mismas de un problema que tanto preocupa, como decíamos antes, a un filósofo como Martin Heidegger: el problema de la crisis de la metafísica.

Las páginas que Foucault consagra a la crisis de la metafísica en el mundo contemporáneo nos ofrecen una síntesis entre las más sugestivas y completas de la cuestión: «La experiencia que se forma a comienzos del siglo XIX —escribe el estudioso francés—, coloca el desubrimiento de la finitud, ya no dentro del pensamiento del infinito, sino en el corazón mismo de estos contenidos que son dados por un saber limitado como las formas concretas de la existencia limitada. De allí el juego interminable de una referencia doble: si el saber del hombre es finito, es porque él está preso, sin liberación posible, en los contenidos positivos del lenguaje, del trabajo y de la vida, y, por el contrario, si la vida, el trabajo y el lenguaje se dan en su positividad, es porque el conocimiento tiene formas finitas. En otros términos, para el pensamiento clásico, la finitud (como determinación positivamente constituida a partir del infinito) da cuenta de estas formas negativas que son el cuerpo, la necesidad, el lenguaje y el conocimiento limitado que de ellas se puede tener; para el pensamiento moderno, la positividad de la vida, de la producción y del trabajo (que tienen su existencia, su historicidad y sus leyes propias) crean como su correlación negativa el carácter limitado del conocimiento: y por el contrario los límites del conocimiento crean positivamente la posibilidad de saber, pero en una experiencia siempre limitada, lo que son la vida, el trabajo y el lenguaje. Mientras estos contenidos empíricos estaban colocados en el espacio de la representación, una metafísica del infinito era no solamente posible sino exigida: era preciso, en efecto, que fuesen formas manifiestas de la finitud humana, a menos que pudiesen tener su lugar y su verdad dentro de la representación. La idea del infinito y la de su determinación en la finitud permitían una y otra cosa. Pero cuando los contenidos empíricos fueron separados de la representación y encerraron en sí mismo el principio de la existencia, entonces la metafísica del infinito tornóse inútil». Foucault identifica el acontecimiento con una mutación radical del saber occidental. A la *metafísica de la representación* y del infinito y al *análisis* «de los seres vivos, de los deseos del hombre y de las palabras de su idioma» se sustituye una analítica del límite y de la existencia humana y

una constante tentación de constituir una *metafísica* de la vida, del trabajo y del lenguaje. Todo ello, implica de hecho el fin, la muerte de la *metafísica misma*, por cuanto reducida a una metafísica «de una vida que converge y se detiene en el hombre mismo; una metafísica del trabajo que quiere liberar al hombre, pero del cual es necesario también que el hombre mismo se libere; una metafísica del lenguaje, que el hombre pueda reapropiarse en la conciencia de su propia cultura». Así, el pensamiento moderno, en sus reflexiones sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, procederá a una serie de manifestaciones que llevarán a la muerte de la *Metafísica*. Y la «filosofía de la vida, denunciará la *Metafísica*» como un velo encubridor, como una «ilusión», «la filosofía del trabajo la denunciará como pensamiento alienado e ideología, la del lenguaje como episodio cultural».

«Pero el final de la metafísica, prosigue Foucault, no es sino la cara negativa de un acontecimiento mucho más complejo que se ha producido en el pensamiento occidental. Este acontecimiento es la aparición del hombre. No se debe creer sin embargo, que él ha surgido de repente en el horizonte, imponiendo de un modo eruptivo y absolutamente desconcertante para nuestra reflexión, el hecho brutal de su cuerpo, de su labor, de su lenguaje; no es la miseria positiva del hombre lo que ha reducido violentamente la metafísica. Sin duda, al nivel de las apariencias, la modernidad empieza, cuando el ser humano se dispone a existir en el interior de su organismo, en la concha de su cabeza, en el armazón de sus miembros y a través de toda la nervadura de su fisiología, cuando se dispone a existir en el corazón de un trabajo cuyo principio le domina y cuyo producto se le escapa; cuando coloca su pensamiento en los pliegues de un lenguaje tanto más viejo que él, que no puede dominar sus significaciones animadas sin embargo por la insistencia de su palabra. Pero más fundamentalmente, nuestra cultura ha pasado la frontera desde la cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud ha sido pensada en una referencia interminable consigo misma». El hombre moderno, este hombre que la nueva filosofía coloca en sus relaciones con la existencia corporal, laboral y parlante, es el hombre al cual el saber le ha asignado como figura definitiva la finitud. Es el ser ontológicamente limitado, metafísicamente destinado a la finitud. «La cultura moderna puede pensar el hombre porque piensa el finito a partir del hombre mismo». Se pretende que esta imagen del hombre es una imagen absolutamente nueva. Para la cultura clásica era inconcebible. Por muy privilegiado que fuese el lugar que ella le atribuyera al hombre en el cosmos, pensar al hombre como tal le era inconcebible. En este espíritu nos habla Foucault «del hombre y sus dobles», que recuerda en cierto modo al «teatro y su doble», de su compatriota Artaud por los años treinta. Todo el saber moderno, en su caleidoscópica creación, está colocado bajo el signo del descubrimiento del hombre

eternamente atado a su propia finitud. Un dominio caleidoscópico en que «la escatología y el positivismo son arqueológicamente indisociables» como en Marx y Comte. El hombre es verdad reducida y promesa. El hombre ha salido del «sueño del dogmatismo» y ha entrado en el «sueño de la antropología». ¿Cómo podría despertar el hombre de este nuevo sueño? ¿Cómo podría volver a encontrar «una ontología purificada y un pensamiento radical del Ser»? Foucault proclama la necesidad de destruir las raíces de la Antropología misma. Atribuye en este proceso que él considera ya en marcha, una gran importancia inicial a la obra de Nietzsche. Se empieza a pensar «en el vacío del hombre desaparecido». Se trata de un vacío que no es ni laguna, ni abismo sino «el pliegue de un espacio donde es finalmente de nuevo posible pensar» (Foucault, op. cit., págs. 327-353). Nos encontramos, se nos dice, ante la posibilidad de que el hombre es libre de sí mismo, al descubrir que ya no es «soberano del reino del mundo» y que las «ciencias humanas» no son sino peligrosos intermediarios en el espacio del saber, con pretensiones universales, pero con carácter siempre secundario, precario, incierto, con falsas ambiciones hacia un estatuto metafísico.

* * *

Todo esto, que Foucault nos expone tan plásticamente, es algo más sugestivo y con apariencia de novedad. Pero conviene precisar muy nuevo no es. Foucault, que nos ofrece una exposición tan sugestiva de la cuestión, no nos dice que la cuestión tuvo su estudio más acabado, hace ahora cuarenta años, en el famoso libro de Martin Heidegger, «Kant und das Problem der Metaphysik» (1929). En su magistral análisis de la obra de Kant, Heidegger identifica ya en ella, aquel momento de mutación revolucionaria del cual se ha hablado después. Heidegger va tras el fundamento de una nueva metafísica en Kant. Y descubre que «la fundamentación kantiana revela lo siguiente: fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología». En las famosas cuatro preguntas de Kant en su «Crítica de la razón pura», está la raíz misma de nuestro problema. Kant busca una «satisfactoria» antropología filosófica, para fundar una nueva metafísica. Se trata de una «conexión necesaria» entre antropología y metafísica. La última de las cuatro preguntas de Kant, «¿Qué es el hombre?», contiene una referencia implícita a las primeras tres preguntas. Las cuatro preguntas se hallan incluidas en la Antropología. Una Antropología filosófica deviene así la fundamentación de la Metafísica moderna. «Actualmente, escribe textualmente Heidegger, la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general. Pero Heidegger va más lejos, y concluye que nunca se ha sabido, a través de las ciencias hu-

manas, tanto acerca del hombre, pero nunca se «ha sabido menos de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual». En ello, Heidegger busca la compañía de Scheler y de la antropología filosófica en general.

Si aparentemente Foucault se mueve por otros derroteros, en sustancia, su proceso al hombre y al humanismo nos lleva en definitiva, a este punto planteado hace cuarenta, cincuenta años por la metafísica europea en crisis. Es la cuestión de la posibilidad de una Antropología filosófica. Es la cuestión de una fundamentación antropológica de la Metafísica misma. La mutación no consiste, como observa con extrema agudeza Heidegger, en que se haga la pregunta en torno a lo que es el hombre y se busque la respuesta, sino en el hecho mismo de que «una fundamentación de la metafísica pueda y *deba preguntarse* por el hombre». En esta necesaria mutación se pone de manifiesto «el abismo de la metafísica», por cuanto su fundamentación «se basa en la pregunta por la finitud del hombre, de tal modo que esta finitud puede ahora convertirse en problema» (Heidegger, op. cit., v. trad. español, F. C. Ec., México, 1954, pp. 171 y sig.). Años más tarde, cuando sus convicciones en torno a la crisis de la Metafísica, aumentarán, Heidegger nos ofrecerá sus bellísimas páginas sobre Leibnitz y el principio de razón («Der Satz vom Grund», 1957) y resucitará la bella idea del místico Angelus Silesias, que tanto fascinara a Leibnitz y a Hegel: «La rosa es sin porqué». Será como una manifestación de un esfuerzo profundo, limpio, de ir allende la crisis de la Metafísica y del humanismo, buscando el universo puro, absoluto de la representación. «Según Leibnitz, escribe por fin Heidegger, todo ser es un ser *viviente*, y como tal se representa y se esfuerza. La experiencia fundamental del pensamiento *leibnitziano*, va hasta afirmar que lo que acostumbramos a llamar materia muerta está también dotada de representación. El hombre, es el solo ser viviente, en cambio, que puede, en su representación, producir ante él una razón como razón».

Hay, además, como un mensaje final del filósofo de Friburgo, ahora, cuando todo el mundo toma parte en el proceso al humanismo, en esta dramática crítica del hombre en la edad atómica: «Al ser, proclama Heidegger, se le percibe como razón. El hombre es el ser viviente que cuenta. Todo ello, a través de las variaciones más diferentes, sigue siendo un tema único reconocible de un lado a otro del pensamiento occidental. Este pensamiento, en cuanto pensamiento de la Europa moderna ha llevado el mundo a la edad presente, a la era atómica. Ante este estado de cosas, a la vez simple e inquietante para Europa, formulamos una cuestión: Nosotros decimos que el hombre es le *animal rationale*: ¿pero esta definición agota acaso la esencia del hombre? ¿La última palabra que puede ser dicha del Ser es ésta: «Ser quiere decir razón»? O la esencia del hombre, su pertenencia al ser, su esen-

cia del ser: ¿todo esto no permanece todavía, y de un modo siempre más desconcertante, lo que merece ser pensado? Si es así, ¿tenemos nosotros el derecho de ir allende de lo que merece ser pensado, tenemos derecho de abandonarlo, en provecho de una búsqueda frenética, que no sabe otra cosa sino contar, pero cuyos éxitos son grandiosos? ¿O somos obligados a descubrir los caminos por los cuales el pensamiento pueda contestar a lo que merece ser pensado? En lugar de ignorarlo, encubiertos como estamos por el pensamiento que cuenta. Esta es la cuestión, que es la cuestión del pensamiento y que interesa al mundo entero. De la respuesta que recibirá dependerá el porvenir de la tierra y el de la existencia del hombre en la tierra».

* * *

Indudablemente, a la juventud rebelde de las Universidades europeas, no le inquietan ni la crisis de la metafísica, ni las cuestiones de la unidad del lenguaje y el discurso. Un proceso al humanismo, a su modo, sí que lo hace esta juventud. Para ello escoge sus maestros en los sectores más insospechados. En la Sorbona, han desterrado a Raymond Aron y su sociología, a Duverger y sus tesis en torno a la convergencia entre socialismo y capitalismo. Han renunciado al magisterio de Sartre, filósofo de la razón dialéctica, que no halla lugar entre las barricadas del Barrio Latino y en el fin de la «represión» social y de los «tabús» en el recinto del «Odeón». Según una curiosa encuesta de «L'Express» parece que los más inquietos se sienten atraídos, no por Marcuse, sino por las mejores páginas de Camus y Saint Exupéry. Camus para justificar su rebeldía, Saint Exupéry para recuperar un mundo edénico que se les antoja acaso definitivamente perdido. Rudi el «Rojo», Daniel el «Rojo» y la muchacha castellana en flor, adoran, los tres, en tres rincones lejanos del mundo, al «Che». Rudi tiene un hijo al cual le ha puesto el nombre del «Che»; Daniel ha llevado el espíritu del «Granma» y de «Alegoría de Pío» a las barricadas del barrio Latino; la rubia muchacha lee con deleite en sus retiros campestres, sosegada, «Pasajes de la guerra revolucionaria».

Así, Rudi el «Rojo», Daniel el «Rojo» y la muchacha de cabellos y mirada de oro a orillas del Pisuerga, con sus miles de compañeros, maoístas, ácratas, guevaristas, rebeldes, comprometidos o simplemente no conformistas, siguiendo una vasta ola donde se mezclan las consecuencias de una sociedad que, según Freud, se basa en la «represión» psicológica, y, según los economistas de vanguardia, se basa en la opulencia, quieren demostrar, por encima de todo, que el Leviathan y la Gran Sociedad son gigantes con pies de barro.

Los años que van a venir, acaso los meses que nos esperan, nos van a confirmar cuanto hay de cierto en esta esperanza, en este deseo, de una gran parte de la juventud de la sociedad opulenta. La otra, la de la sociedad mi-

serable y hambrienta. no parece estar en condiciones de demostrar nada en este orden. Las juventudes en los países de la miseria no están en condiciones de seguir las consignas de Adorno, de Marcuse y de Sartre. La misma «revolución cultural» de la juventud china posee otras características. Hace falta una gran ignorancia para ver la menor forma de nihilismo demoledor en la juventud disciplinada de las manifestaciones «oceánicas» que sostienen a Mao contra sus enemigos de dentro y de fuera. Pero la gran rebelión de la juventud universitaria de Occidente es un hecho. De idénticas o parecidas características en California, en París, en Berlín, Londres, Munich, Roma o Bruselas. ¿Y quién, de verdad, podría culparles de ello? ¿Quién osaría por lo menos no intentar comprenderlos? Bastaba observar el aspecto de tensión y angustia que mostraba el general De Gaulle al hablar de las «viejas estructuras» de la Universidad francesa. Durante más de una generación, desde el ya lejano 1948, cuando empezaron a curarse las terribles heridas de la guerra, los sesudos dirigentes venían diciendo a la juventud, una juventud sedienta de mitos, de rebeldía, de libertad y de no conformismo, que las ideologías habían muerto, que ya no hacían falta ideologías, que los tecnócratas lo tenían todo hecho, planeado y medio resuelto, que la sociedad, el Estado y la gran prosperidad redimirían al mundo y lo encaminarían hacia la unidad y la igualdad. Pocas fueron las voces que en aquella hora natal lanzaron, en el plano de las realidades concretas, su sincera y profunda llamada pesimista. En 1949 precisamente, Georges Bataille publicaba en la revista «La Critique sociale» su ensayo titulado «La parte maldita», una profética elaboración crítica de los perfiles inmediatos de la sociedad occidental. Su tesis era ambiciosa, y pretendía abordar un problema vasto que englobara todo «un movimiento de energía del planeta», cuya disciplina intelectual contuviera «desde la física del globo hasta la economía política, a través de la sociología, la historia, la biología... el arte, la literatura, la poesía», todo ello en función de uno de los acontecimientos culminantes de nuestra época: el de la «energía excedente, traducida en la efervescencia de la vida».

George Bataille pretendía tener ante su mirada una época de maldición. Una época en la cual no sería la necesidad, sino el lujo, la «parte maldita», la que plantearía a la materia viviente y al hombre sus problemas fundamentales. Una nueva sociedad, dotada de una inmensa capacidad de producción, iba a enfrentarse con un viejo problema de todas las civilizaciones, pero esta vez iba a hacerlo en vasta escala. ¿Cuál sería el uso que se haría del enorme excedente de su capacidad productiva y sus resultados? «El sentimiento de una maldición está ligado a una doble alternativa del movimiento, que exige de nosotros el consumo de riquezas. Rechazar la guerra en la forma monstruosa que reviste, rechazar la dilapidación lujosa, cuya forma tradicional significa ya la injusticia. En el momento en que el «sobrecrecimiento» de las

riquezas es más grande que nunca, acaba por tener ante nuestra mirada el sentido que tuvo siempre en alguna forma, la parte maldita». Esto lo decía Georges Bataille, mientras lúcidos tecnócratas se aprestaban a proclamar la muerte de las ideologías y el fin de la política como vocación, y otros profetas menos escuchados preanunciaban la pleamar del nihilismo. Pero los tres temas, la maldición de la superabundancia, la muerte de las ideologías y el nihilismo están hirviendo en la gran rebelión de la juventud de hoy. Lo cierto es que los nombres que esta juventud inscribe en sus banderas no son ni los de Georges Bataille, Galbraith o Mac Luhan, ni los de Camus y Jünger, profetas del nihilismo; ni los de los propulsores de una sociedad tecnocrática victoriosa, sin ideologías y sin políticos profesionales y vocacionales. En sus banderas de lucha están, por una parte, inscritos nombres que implican por encima de todo luchas y triunfos ideológicos y revolucionarios: Mao, Giap, «Che» Guevara. Sus dirigentes construyen sistemas ideológicos y mentales de poca claridad, donde caben, en la misma caldera hirviente, las ideas de Lenin y Bakunin, de Adorno y Marcuse. Resucitan, sin saber quién fue su primer profeta, el mito de la huelga general revolucionaria. El espíritu de Georges Sorel debe temblar de gozo y estupor en la ultratumba, si es que puede ver hasta qué punto una idea suya puesta en marcha por masas o minorías de impulsos y orígenes indefinidos y dispares puede paralizar la vida de naciones enteras, con todo su gigantesco mecanismo social y estatal.

* * *

Dos alemanes de origen judío, exilados en vísperas de la llegada al poder del nazismo, se han convertido en ídolos de la juventud universitaria europea: Theodor W. Adorno, actualmente profesor de Filosofía y Sociología en la Universidad de Frankfurt, autor de numerosos y célebres estudios sobre sociología del arte y, sobre todo, Herbert Marcuse, discípulo de Freud y Heidegger, que desde 1954 es profesor de la Brandeis University de Boston, pero que ahora se pasea por las Universidades europeas y se halla en el centro de las agitaciones más masivas que jamás han promovido las juventudes universitarias del mundo. Hasta hace bien poco, Marcuse era ídolo de los universitarios alemanes y especialmente de su «leader», Rudi Dutschke. Un reciente libro «Das Ende der Utopie», recoge sus discusiones en Berlín. Ahora parece que su prestigio en Alemania está en baja, pero crece con enorme violencia en Italia y Francia. Pero hace falta ignorar muchas cosas para ver en su obra intelectual una fuente directa de agitación. Quien haya leído —y lo han podido hacer hace tiempo— libros suyos como «Studien über Autorität und Familie», «Reason and Revolution», «Soviet Marxism», «Eros and Civilization», habrá podido valorar la serenidad con que este estudioso somete a

crítica severa los peligros de una sociedad industrial superavanzada, crítica que comprende, en igual medida, la sociedad capitalista como la sociedad socialista. Precisamente en su libro «Marxismo soviético», que es de 1958, se pueden leer afirmaciones como éstas: «El progreso técnico y el desarrollo de la gran industria contiene dos tendencias antagónicas que han ejercitado sobre el proceso correspondiente una influencia decisiva: la mecanización y la racionalización del trabajo han podido liberar en el individuo una cantidad creciente de energía (y de tiempo) con respecto a las tareas puramente materiales y permitir a esta energía y a este tiempo que sean consagrados al libre juego de las facultades humanas allende la esfera de la producción material; esta mecanización y racionalización han engendrado al mismo tiempo actitudes de conformismo estandarizado y de sumisión a la máquina que exigían conductas de adaptación y de reacción, antes que de autonomía y espontaneidad». Hay, sin embargo, un aspecto esencial de la filosofía de Marcuse que ha influido sobremedida en sus múltiples seguidores jóvenes de hoy en el ambiente universitario. Este aspecto se refiere básicamente a una caída del mundo del logos racional, a través de un proceso de exceso, de exuberancia y de paradojas, con nuevas formas mágicas y rituales de vastas consecuencias, que nos conducen una vez más a aquella pleamar del nihilismo a la cual aludíamos antes. Hoy en día, proclama el mismo Marcuse, los rasgos mágicos de la comunicación, los elementos irracionales de la magia se insertan en el sistema de la administración científica, planificada y gestionada; devienen parte integrante de la organización científica de la sociedad; más que ésto, los rasgos mágicos se transforman en instrumento de preservación de la verdad. Ante esta perspectiva, se plantea la cuestión suscitada por Marcuse, en torno a la «catástrofe de la liberación» de la irracionalidad que nos rodea, y del fin del humanismo, aspecto que hemos tratado en otra ocasión en estas mismas páginas.

La juventud del mundo, con sus mitos, sus ritos, sus profetas, está en la calle. El mundo ignora lo que la mueve, sus impulsos, sus interrogantes, sus fines. Pero ella quiere acabar, como sea, con el universo de la «tolerancia represiva», del cual le ha hablado el viejo Marcuse. Ella se siente intelectualmente cerca de Marx, de Lenin, de Bakunin, de Marcuse o de Adorno. Sabe acaso que su enorme rebeldía encarna la culminación del nihilismo. Pero nosotros sabemos que ella ignora hasta qué punto le acompaña en esta hora, que puede ser al mismo tiempo hora postrera y exuberante momento de una hora natal, una sombra ilustre. La sombra de Federico Nietzsche, profeta del nihilismo. Lo que ella hace ahora actualiza en sin par medida una página que aquella sombra ilustre escribió, trágica y proféticamente, en los comienzos de la atormentada época en que vivimos. Es la página donde se nos cuenta que Zaratustra descendió de su montaña y no encontró a nadie. Luego se

adentró en el bosque, donde encontró a un viejo ermitaño, conocido suyo. «Yo quiero a los hombres», dijo Zaratustra. «Yo no quiero ya a los hombres. Sólo quiero a Dios», replicó el solitario. «¿Y qué haces tú, santo hombre, en el bosque?», preguntóle Zaratustra. Y le contestó el ermitaño: «Hago canciones, y las canto, y cuando compongo canciones, río, lloro y murmuro: así alabo a Dios. Con canto, llanto, risa y murmullo alabo yo a Dios, que es mi Dios.» Alejóse Zaratustra, y cuando se quedó solo habló así a su corazón: «¿Será eso posible? Este viejo santo no ha sabido aún, en su bosque, que Dios ha muerto».

* * *

Los estudiantes de Roma han hecho, en el ambiente que aquí nos preocupa, una experiencia curiosa. Su proceso al humanismo ha recibido una dura lección, precisamente de un ilustre humanista. Nuestro admirado amigo, profesor Ettore Paratore, el latinista más célebre de su país, ha confeccionado para sus alumnos de la universidad de Roma un texto singular recogido precisamente del famoso «Libro rojo» de Mao. Un texto que estaba bien lejos del nihilismo que propaga y practica parte de la juventud en la sociedad opulenta. Para esta nueva forma de nihilismo, para su proceso radical al humanismo occidental, esta juventud se pronuncia en nombre del pensamiento de Mao. Pero en el texto del profesor Paratore, tales ideas nihilistas de Mao no aparecían por ninguna parte. Al contrario, se nos revela una antigua apelación a la sabiduría china al mundo de los valores éticos, a la buena educación, a la prudencia, a la ponderación de juicio, a la armonía y la convivencia, al respeto delicado de la mujer y sus valores. Naturalmente, los llamados «maoístas» de Roma han organizado un verdadero escándalo. Las autoridades académicas se han asustado. Pero Ettore Paratore no es hombre dispuesto a ceder ante la presión de estos falsos mensajeros occidentales de las ideas del político de Pekín, uno de los poetas más grandes de la gran poesía china. Un segundo examen, según nos refería personalmente el propio Paratore, ha tenido lugar, y los futuros latinistas de la Urbe han debido enfrentarse como mejor han podido con la traducción de las pausadas páginas del libro de Mao, profeta de la «revolución cultural». El proceso al humanismo se ha tornado así una verdadera lección de ética. Ética oriental, para el anticonformismo occidental.

Un profesor de humanidades ha intentado detener el proceso al humanismo buscando en los textos de Mao falsamente enarbolados como estandarte del nihilismo y la destrucción de nuestro mundo de valores, una lección de gran estilo. Pero lo más curioso es que, en este campo el profesor de humanidades no está solo. Un poeta comunista, el poeta más comunista que ha pro-

ducido la cultura italiana ha adoptado ante la rebelión nihilista de la juventud de hoy una actitud mucho más categórica. En un Poema último, Pier Paolo, Pasolini, autor del famoso film «La pasión según San Mateo», se dirige en estos términos a esta juventud, nueva juventud rebelde y nihilista de su país: (Se trata del Poema «El Partido Comunista Italiano a los jóvenes»): «Tenéis cara de hijos de papá./ Os odio como odio a vuestros papás./ Buena raza no miente./ Tenéis la misma mirada malvada./ Sois medrosos, inciertos, desesperados (¡muy bien!), pero sabéis ser también/ orgullosos, retadores, seguros, impertinentes./ prerrogativa pequeño-burguesa, queridos./ Cuando ayer en Valle Giulia os habéis pegado/ con los policías,/ yo simpatizaba con los policías./ Porque los policías son hijos de pobres./ Vienen de los antros, campesinos o urbanos que sean./ En cuanto a mí, conozco muy bien/ su modo de haber sido niños o muchachos,/ las preciosas mil liras, el padre que sigue siendo un muchacho,/ a causa de la miseria, que no da autoridad./ La madre, callosa como una esclava o delicada por la enfermedad como un pajarito; y tantos hermanos; y la casucha/ entre hortalizas, con la salvia roja (en tierra de otros... humillados por la pérdida de la cualidad de hombre/ por la de policías/ el ser odiado hace odiar./ Tienen veinte años./ Vuestra edad, queridos y queridas./ Estamos obviamente de acuerdo contra la institución de la policía./ Pero meteos con la magistratura, y veréis./ Los muchachos policías a quienes vosotros, hijos de papá,/ habéis pegado/ pertenecen a otra clase social./ En Valle Giulia, ayer, se ha tenido así/ un fragmento de la lucha de clases; y vosotros, queridos (aunque estábais de parte de la razón) érais los ricos,/ mientras los policías (que estaban de parte de la culpa) eran los pobres./ Bella victoria, por tanto,/ la vuestra. En estos casos,/ a los policías se les ofrecen flores, queridos./ *Stampa* y *Corriere della Sera*, *News Week* y *Monde*/ os lamen el trasero. Sois sus hijos,/ su esperanza, su futuro; si os reprochan/ no se preparan, desde luego, para una lucha de clase/ contra vosotros. Acaso/ se trata de una lucha intestina./ Para quien, intelectual u obrero,/ está fuera de esta lucha vuestra, es muy divertida la idea/ de que un joven burgués rompa a palos/ a un viejo burgués/ y que un viejo burgués envíe en prisión/ a un joven burgués. Blandamente/ los tiempos de Hitler vuelven: la burguesía/ ama castigarse con sus propias manos...: una sola cosa realmente los estudiantes conocen:/ el moralismo del padre magistrado profesionalista,/ la agresividad conformista del hermano mayor/ (naturalmente encaminado hacia la carrera del padre), el odio por la cultura que tiene su madre, de origen/ campesino, aunque lejano./ Esto, queridos hijos, lo sabéis./ Y lo aplicáis a través de sentimientos inderrotables:/ la conciencia de vuestros derechos/ se sabe, la democracia/ toma en consideración sólo a vosotros/ y la aspiración/ al Poder./ Sí, vuestros horribles *slogans* vierten siempre/ sobre la toma del

Poder./ Leo en vuestras barbas ambiciones impotentes;/ en vuestra palidez, esnobismos desesperados;/ en vuestros ojos huidizos, disociaciones sexuales;/ en la demasiada salud, prepotencia; en la poca salud, desprecio... Id a ocupar las Universidades, queridos hijos,/ pero entregad la mitad de vuestros emolumentos paternos, aunque escasos,/ a jóvenes obreros para que puedan ocupar,/ junto con vosotros, sus fábricas... Vuestros aduladores (también comunistas)/ no os dicen la banal verdad: que sois una nueva/ especie idealista de qualunquistas: como vuestros padres... Espero que habéis comprendido/ que hacer puritanismo/ es un modo para impedirse/ el tedio de una acción revolucionaria, verdadera...» «Si queréis el Poder —concluye Párolini, invitando a los jóvenes a apoderarse de su propio partido, el comunista—, adueñaos por lo menos del poder/ de un Partido que está aún en la oposición... y tiene como objetivo teórico la destrucción del Poder./ Pero que se decida él, entretanto, a destruir/ lo que tiene en sí de burgués/ lo dudo mucho, también con vuestra aportación;/ si, como decía, buena raza no miente... Pero, ¡ay!, ¿qué os estoy aconsejando? ¿Qué os estoy sugiriendo?/ ¿A qué os estoy empujando?/ Me arrepiento,/ me arrepiento./ He perdido la vía que lleva al mal menor,/ Dios me maldiga. No me escuchéis./ ¡Ay, ay, ay!,/ chantajista chantajeado,/ soplabla en las trompetas del buen sentido./ Pero me he detenido a tiempo,/ salvando a la vez/ el dualismo fanático y la ambigüedad.../ Pero he llegado al borde de la vergüenza, ¡oh Dios! ¿Debo yo tomar en consideración/ la eventualidad de hacer a vuestro lado la guerra civil,/ dejando de un lado mi vieja idea de la revolución?»

JORGE USCAIBESCU

R É S U M É

Toute la série de convulsions spirituelles et sociales dont souffre, en plus grande mesure et plus intensément que d'autres générations, la jeunesse d'aujourd'hui, met en question, non seulement tout un ensemble de valeurs, que notre société tenait pour acquises, mais l'un des éléments à la base même de la culture moderne. Nous nous rapportons à l'homme, à son profil réel, à cette capacité à lui, obtenue au prix d'immenses efforts, de se réaliser au delà de la mort. Nous nous trouvons, à travers toute la série de circonstances spécifiques propres à une société matérialisée, technique, mécanisée et offrant, surtout, le spectacle d'un vaste processus de massification et de nivellement spirituel, devant l'une des négations les plus radicales de la valeur de l'homme et des postulats de l'humanisme.

Ce n'est pas là l'effet du hasard mais l'aboutissement de tout un ensemble de facteurs dont l'origine est fort lointaine et relevant de toute une série bien compliquée d'activités de l'esprit. Avant que la jeunesse universitaire n'ait offert, dans ses retranchements de la Sorbonne et de l'Odéon, ce spectacle de promiscuité dramatiquement dénoncé par la société, son attitude nihiliste s'était déjà manifestée au cours d'un procès spéculatif où de brillants esprits avaient resplendi. Cette négation de l'homme et de l'humanisme, présentait depuis bien longtemps, un aspect kaléidoscopique, compliqué. La philosophie contemporaine n'avait pas manqué de dénoncer de longue date, les dangers que la mort de la philosophie renfermait pour l'intelligence de notre époque. Heidegger, le grand philosophe de notre époque avait prévenu contre ce danger il y a quarante ans et identifié la mort de la métaphysique et l'apparition d'une métaphysique "vitaliste". Les philosophes de la Sorbonne eux-mêmes, de cette Sorbonne où la jeunesse rebelle à étalé sa volonté de destruction où tout n'est ni négatif ni méprisable, car cette volonté trahit l'effet de l'indifférence d'une société qui s'en remet exclusivement aux miracles de la technocratie, ces professeurs de la Sorbonne, et les plus en vue parmi eux, proclament depuis longtemps la fin de l'homme et de l'humanisme.

Ce phénomène, nous dit-on, est vieux de plus d'un siècle. Pendant ce siècle, dominé par la grande question posée par Emanuel Kant, "Was ist der Mensch" (Qu'est-ce l'homme?), les sciences humaines ont fleuri comme elles ne l'avaient jamais fait auparavant, et en tout premier lieu, l'anthropologie, l'ethnologie, la psychanalyse. Créé au XVIII^{me} siècle. Siècle des Lumières, on dirait que l'homme est une réalité vouée à une vieillesse dramatique et rapide. Le XVIII^{me} siècle va établir un lien intime entre la nature en tant que telle et la nature "humaine". La pensée et l'épistémé classiques excluaient l'homme et sa nature du monde de la nature elle-même, excluaient partant l'existence des "sciences humaines". Au point de rencontre de la représentation et de l'être, écrit Foucault, là où la nature et la nature humaine se rencontrent, en premier lieu là où nous croyons reconnaître aujourd'hui l'existence première, irrécusable et énigmatique de l'homme, ce que la pensée classique va faire surgir, c'est le pouvoir de la parole. C'est à dire du langage en tant que représentation.

Autrement dit, l'homme se retire à l'ombre du discours, c'est le retour implicite au langage, du langage. Le langage en tant que tel. Et tout à lieu, au moment même où cette création démiurgique du savoir moderne, que serait, nous dit-on, l'homme dont l'histoire dramatique a coïncidé avec l'histoire des sciences humaines, est en passe de mourir. Pour prendre sa place l'on voit apparaître quelque chose, qui devrait remplacer l'ordre classique des

choses rompu par l'apparition de l'homme-démiurge. L'histoire de l'homme serait, en somme, celle de son ultime limitation.

Le jeunesse rebelle des universités de nos jours en Europe, ne se soucie guère, sans doute, de la crise de la métaphysique ni des questions d'unité de langage et de discours. Mais, cette jeunesse, met bien en cause l'humanisme. C'est pourquoi elle va choisir ses maîtres dans les secteurs les plus soupçonnés. A la Sorbonne elle a banni Raymond Aron et sa sociologie, Duverger et ses thèses sur la convergence du socialisme et du capitalisme. Elle a renoncé aux enseignements de Sartre, philosophe de la raison dialectique, qui n'a pas sa place aux barricades du Quartier latin ni dans la fin de la "répression" sociale et des "tabous" dans le retranchement de l'Odéon. D'après une curieuse enquête de "L'Express", il semblerait que les plus inquiets se sentiraient attirés non pas par Marcuse, mais par les meilleures pages de Camus et de Saint-Exupéry. Camus pour justifier leur rébellion, Saint-Exupéry pour essayer de retrouver un monde édénique qu'ils croient, peut-être, définitivement perdu.

S U M M A R Y

The whole series of spiritual and social convulsions that shake today's youth in a greater and more intense way than other generations, puts in doubt not only a whole world of values which our society considered already acquired, but the basic element of modern culture. We refer, of course, to man himself, to his real outlines, to his ability, achieved by tremendous effort, to leave his imprint in the world. We find ourselves, after a series of specific circumstances of a materialized, technified and mechanized society in the midst of a vast process of spiritual massifications and leveling out, up against one of the most radical denials of man value and of the postulates of humanism.

All this is not only put down to chance, and comes from way back and covers complicated dominions of the spirit's activities. Before the University students gave us this spectacle of promiscuities, dramatically denounced by society in the Sorbonne and Odeón, their nihilist attitudes were already apparent in a speculative process involving really brilliant and intelligent men. The denial of man and humanisme provides, and has done so for a long time now, a kaleidoscopic and complicated picture. Contemporary philosophy had foretold sometime ago the dangers that the death of metaphysics implies for intelligence of our time. Heidegger, a great philosopher of our time, already foretold this danger forty years ago and identifies the death of metaphysics with the appearance of vitalist "metaphysics". The philosophers at the Sorbonne, where rebellious young students have shown a will

to demolish but which is not an entirely negative or fragile will, since one has to consider this indifference of a Society that entrusts its own destiny to the miracles of Technocracy, these Sorbonne professors, have proclaimed for years the end of man and humanism.

We are told that the phenomenon is more than a century old. During this century, dominated by Emanuel Kant's great question, "Was ist der Mensch?" (What is man?) there have flourished more than ever what are called human sciences, among the foremost anthropology, ethnology and psycho-analysis. Created during the XVIIIth Century, the "Century of Culture" it seems that man is a reality giving way to a rapid and dramatic old age. The XVIIIth Century creates a relation of intimate communication between nature as such and "human nature". Classical thought and "espistémé" excluded man and his nature from the world of nature itself and excluded therefore the existence of "human sciences". At the point of encounter between representation and Being, writes Foucault, "where nature meets human nature —where we think we can recognize today the first, unimpreachable enigmatic existence of man—, what classical thought actually brings about, is the power of speech. In other words, the power of language insofar as representation is concerned.

One can see, in other words, the withdrawal of man into speech, the implicit return to the language and of the language. Language as a unit. Everything fits into place just at a moment when this Demiurge creation of modern knowledge, which is man so we are told, whose dramatic history coincides with the history of human sciences, is about to die. In its place there appears something else, destined to reestablish the classical order of things, upset by the appearance of the Demiurge-man. In reality the history of man is, so we are told, the history of his own temporary existence.

Undoubtedly, the rebellious youth contingents of today's European Universities aren't in the least worried by this metaphysics crisis, nor by questions of language and speech unity. These young people in their own way make a definite process as regards humanism. To do this they select their own leaders or teachers in the most unexpected sectors. At the Sorbonne, they have removed Raymond Aron and his sociology, Duverger and his thesis on the convergence of socialism and capitalism. They have given up the teachings of Sartre, philosopher of the dialectic reason, who is entirely left out of the Latin quarter barricades and the end of the social "repression" and "taboos" in the precincts of the "Odéon". According to a curious interview in the "L'Express" apparently the most concerned people are attracted not by Marcuse, but by the best writings of Camus and Saint-Exupéry. Camus, to justify their defiance, Saint-Exupéry to recuperate an Edenic sort of world which they perhaps fancy to be absolutely lost.