

Acerca del paradigma de sentido del hombre actual

(mayo del 68 y hoy)¹

Jorge Acevedo
Universidad de Chile

Comparar dos momentos históricos es, por cierto, difícil. ¿Qué pasó en mayo del 68? ¿Qué pasa ahora? Ortega, dedicado con frecuencia a hacer diagnósticos históricos, advierte que “la pura verdad es que en el mundo pasa en todo instante y, por tanto, ahora, infinidad de cosas. La pretensión de decir qué es lo que ahora pasa en el mundo ha de entenderse, pues, como ironizándose a sí misma. Mas por lo mismo que es imposible conocer directamente la plenitud de lo real, no tenemos más remedio que construir arbitrariamente una realidad, suponer que las cosas son de una cierta manera. Esto nos proporciona un esquema, es decir, un concepto o enrejado de conceptos. Con él, como a través de una cuadrícula, miramos luego la efectiva realidad, y entonces, sólo entonces, conseguimos una visión aproximada de ella. En esto consiste el método científico. Más aún: en esto consiste todo uso del intelecto”³. Hecha esa advertencia, podemos seguir, sin temor de que se asigne a nuestras consideraciones un alcance desmedido, y habiendo puesto delante una clave del método que usamos⁴.

¿Lo que ocurrió en París en mayo del 68 fue una revolución? Si lo fue, ¿cómo entenderla dentro de las teorías acerca de las revoluciones? ¿Qué acontece hoy en Santiago de Chile? ¿Podemos establecer vínculos significativos, de diferencia o semejanza, entre la situación de París en 1968 y la de Santiago en agosto de 2001? ¿Puede arrojar luz esa comparación sobre el paradigma de sentido del hombre actual? Me parece que sí. Es la conclusión a la que llegué después de haber revisado algunos escritos sobre mayo del 68, sus famosos *graffitis* y las posibles interpretaciones de

los hechos que es posible hacer desde el pensamiento de filósofos que me son próximos, como Sartre, Ortega y Heidegger.

En el tomo VIII de sus *Situaciones* –titulado *Alrededor del 68*–, Sartre estima que el movimiento estudiantil de mayo fue, sin lugar a dudas, revolucionario. No obstante, según él, solo fue el detonador de una revolución, pues, para Sartre –que, en lo que a esto atañe, sigue a Marx–, ésta “solo será hecha por el conjunto de las clases trabajadoras: obrera y campesina”⁵. Pero Sartre no se detiene en las clases sociales o económicas. Va más allá, al hacer notar la importancia de *los jóvenes* –estudiantes u obreros–, en la dinámica de los acontecimientos. Al llamar la atención sobre el hecho de que lo sucedido en París repercutió fuertemente en otros lugares, señala que los estudiantes y los *jóvenes* obreros polacos, checoslovacos, yugoeslavos, franceses, alemanes –que viven bajo regímenes muy diferentes–, “ya no quieren que su existencia dependa del objeto que producen o de la función que llenan, sino decidir ellos mismos qué es lo que van a producir, qué utilización se hará de ello, qué papel van a desempeñar en la sociedad. Son los estudiantes quienes *sintieron* y formularon eso primero, pero tuvieron suficientes contactos, a pesar de todo, con *jóvenes* obreros como para que éstos se dijeran: ‘¿Por qué no nosotros? Si esos tipos rechazan la vida que se les da hecha, ¿por qué no rechazaríamos la nuestra?’ Tengo el acendrado *sentimiento* de que ese rechazo de la condición proletaria por *los jóvenes* ha sido la novedad más importante de todo lo que pasó en mayo”⁶.

Por tanto, Sartre introduce en el análisis, como factor decisivo, las clases de edad, las generaciones históricas⁷. No le bastan como categorías interpretativas aquellas que se refieren a las clases sociales y a las clases económicas. Moviéndose en esta línea, increpa a las generaciones maduras y, en cierto modo, se descalifica a sí mismo en cuanto pertenece a ellas. Dice: “Padres: no lo olviden: sus hijos son su único porvenir. Depende de ustedes que los masacren [...] en nombre del humanismo, que ellos los dejen hundirse a ustedes, generación perdida, en el negro agujero que los espera, en el olvido, o que los salven de la nada: porque ustedes no se salvarán solos, se los digo. Retengan, en todo caso, que si sus hijos son revolucionarios es porque las cobardías de ustedes han hecho su destino. Ellos no se lo explicarán [a ustedes]; la palabra ha explotado en mayo, ellos se emborracharon de palabras, ya no tienen nada que decir a esos niños [*enfants*] endurecidos, podridos, asesinados a quienes llaman adultos. Nosotros [se] lo explicaremos [a ustedes]. Nosotros, ¿quiénes? Algunos adultos menos pútridos o más conscientes de su putrefacción”⁸.

La teoría generacional de Ortega podría ser útil para comprender mayo del 68. Pero antes de hacer algunas consideraciones desde su perspectiva, quiero dar mi opinión sobre el planteamiento de Sartre, mezcla de lucidez y ceguera.

Muestra gran perspicacia al concederle a la edad la importancia que tiene en los movimientos históricos.

También es perspicaz al hacer notar que la rebelión ocurre tanto en el occidente de Europa –Francia, Alemania–, como en Europa oriental, zona de influencia de la Unión Soviética (Polonia, Checoslovaquia, Yugoslavia).

Es lúcido al poner una *sensación* o *sentimiento* como chispa que dispara el movimiento estudiantil. El movimiento no fue la mera puesta en práctica de una doctrina puramente intelectual preexistente, sino que, lejos de eso, nació –parafraseando a Freud–, de una *malestar* en la colectividad, de una profunda insatisfacción del puesto del hombre en el *aparato productivo*.

Me parece, sin embargo, que es injustificadamente severo con las generaciones maduras. En mi opinión, no es aceptable que se las condene calificándolas de cobardes y pútridas. Entre otras causas –y me pongo en el punto de vista de Sartre para decir esto–, porque los obstáculos que había que vencer para lograr una genuina liberación del hombre, una humanización efectivamente propia de él, no eran solo el gaullismo, la empresa privada, la renuencia a hacer concesiones de las clases más poderosas o la inflexibilidad de una burocracia pseudosocialista obtusa (a esta lista se puede agregar otra serie de fenómenos de índole semejante). En la base de la situación histórica que se vivía –y que seguimos viviendo–, estaba –y está–, el predominio de la esencia de la técnica moderna⁹, el imperar del poderoso principio de razón¹⁰, como ha indicado Heidegger. Frente a ese predominio y a ese imperar, la voluntad humana –individual o de grupo, personal o colectiva–, puede poco: el puro querer del hombre se estrella ante ellos. No es pertinente hablar de la cobardía y de la putrefacción de las generaciones cuando nos movemos en el nivel más radical del acontecer histórico.

Sartre pudo haber sabido lo que acabo de señalar, directamente o a través de Marcuse, cuyo libro *El hombre unidimensional* impactó, al parecer, a muchos jóvenes de mayo del 68. Esta obra se inspira parcialmente en la meditación de Heidegger acerca de la técnica, a la que Marcuse –antiguo discípulo del filósofo de Friburgo–, se refiere en el libro indicado¹¹.

Pero Sartre había dejado de leer a Heidegger, o ya no lo entendía bien. En cuanto a Marcuse, estaba en desacuerdo con él en puntos clave. Lo consideraba representante de un pesimismo revolucionario carente de validez¹².

Con todo, Sartre reconoce que se está viviendo en “el reino de la tecnocracia”¹³. Sin embargo, no otorga a esa tesis, ni de lejos, el alcance que hubiera tenido en el contexto de la meditación heideggeriana sobre la era técnica, nuestra época. Ni siquiera puede subrayar, por tanto, que, más allá de sus diferencias, las naciones occidentales y las del socialismo real, de cuño soviético, coinciden en una dimensión decisiva: existir bajo la impronta de la tecnología –el señorío de la esencia de la técnica moderna–, con el cúmulo de relevantes consecuencias que eso implica¹⁴.

En las “Cuestiones de método” de su *Crítica de la razón dialéctica* decía Sartre: “Heidegger *nunca* ha sido ‘activista’ –o por lo menos según se ha expresado en sus obras filosóficas. La palabra misma [‘activista’], por muy vaga que sea, muestra la incomprensión total del marxista para las otras formas de pensamiento. Sí, Lukács tiene los instrumentos que hacen falta para comprender a Heidegger, pero no le comprenderá, porque tendría que *leerle*, captar el sentido de sus frases una tras otra. Y eso, que yo sepa, no hay ya ni un marxista que sea capaz de hacerlo. Es que no pueden despojarse de ellos mismos: niegan la frase enemiga (de miedo, de rabia, por pereza) justo en el momento en que quieren abrirse a ella. Esta contradicción les bloquea. Literalmente, no comprenden ni una palabra de lo que leen”¹⁵.

¿No habría que hacerle a Sartre un reproche semejante al que él dirige a Lukács y a sus compañeros de ruta? Pienso que no. La falta de presencia del Heidegger posterior a *Ser y Tiempo* en la obra de Sartre se debería a otras causas que no es el caso perescrutar. Creo, en cualquier caso, que el hecho de que Sartre no haya acogido la meditación heideggeriana sobre la época técnica le restó radicalidad a su mirada sobre la historia y, específicamente, a su visión acerca de los acontecimientos de mayo del 68. De todos modos, podemos afirmar lo siguiente:

En ese tiempo había aún grupos significativos que creían con fe viva que la violencia revolucionaria en sus diversas formas produciría un avance histórico cuyo resultado sería una mayor humanización del hombre y su liberación de estructuras sociohistóricas y económicas opresivas.

La sensibilidad vital de tales grupos era aún racionalista, en cuanto que a través de una actitud que se enmarca en el voluntarismo pretenden transformar radicalmente la realidad para amoldarla a ideales creados por la razón. “Una democracia socialista verdadera que aún no se ha logrado en ninguna parte”, que daría por resultado un hombre nuevo, dotado “de libertad de crítica y de autodeterminación”, y transformado en alguien verdaderamente dueño de su destino¹⁶ es un concepto utópico producido por la razón pura o *a priori*. Debo agregar que, siguiendo a Ortega, considero al hombre un ser utópico¹⁷. En principio, pues, no tengo nada contra la utopía, aun cuando sí tendría ciertas objeciones contra ciertos utopismos que en vistas de lo mejor aplastan no solo lo malo sino también lo bueno. Tengo que añadir algo más. El carácter *poético* que se atribuye a mayo del 68 sobre la base de sus famosos *graffitis* no entra en contradicción con el *racionalismo* que veo en él. “La emancipación del hombre será total o no será” (Censier). “Mis deseos son la realidad” (Nanterre). “La imaginación toma el poder” (Sorbona). Estas frases, por ejemplo, manifiestan, si las tomamos un poco en serio (porque podrían ser bromas), un idealismo filosófico guiado por la pura razón. Necesito acotar algo más: sin duda, el racionalismo revolucionario de mayo del 68 no es el mismo que hallamos en Descartes, en Leibniz, en la Gran Revolución francesa de fines del siglo XVIII. Por el

contrario, talvez sea uno de los últimos y pálidos retoños del racionalismo cartesiano y, por ende, de la época revolucionaria europea. Estaríamos entrando a lo que Ortega –adelantándose a la pura facticidad histórica, como suele ocurrir en filosofía–, estaríamos asistiendo, digo, a lo que el pensador español ha llamado *el ocaso de las revoluciones*.

Quiero recurrir al ensayo del mismo nombre para decir algo sobre el momento en que vivimos y compararlo con mayo del 68. Publicado en 1923 como anexo –o anejo, como suele decir Ortega–, de *El tema de nuestro tiempo*, se afirma allí que todo gran cuerpo histórico conocido –Grecia, Roma, Europa–, pasa por tres estados: una época tradicionalista; otra racionalista, individualista y revolucionaria; y una tercera, de desilusión y desmoralización. Cito: “[1] El alma tradicionalista es un mecanismo de confianza, porque toda su actividad consiste en apoyarse sobre la sabiduría indubitable del pretérito. [2’] El alma racionalista rompe esos cimientos de confianza con el imperio de otra nueva: la fe en la energía individual, de que es la razón momento sumo. [2] Pero el racionalismo es un ensayo excesivo, aspira a lo imposible. El propósito de suplantar la realidad con la idea es bello por lo que tiene de eléctrica ilusión, pero está condenado siempre al fracaso. Empresa tan desmedida deja tras de sí transformada la historia en un área de desilusión. [3] Después de la derrota que sufre en su audaz intento idealista, el hombre queda completamente desmoralizado. Pierde toda fe espontánea, no cree en nada que sea una fuerza clara y disciplinada. Ni en la tradición ni en la razón, ni en la colectividad ni en el individuo. Sus resortes vitales se aflojan, porque, en definitiva, son las creencias que abriguemos quienes los mantienen tensos”¹⁸.

Planteo, como hipótesis, que estamos en la tercera etapa, la del alma desilusionada. En este estadio, añade Ortega, “nadie confía en triunfar de las dificultades por medio del propio vigor. Se siente la vida como un terrible azar en que el hombre depende de voluntades misteriosas, latentes [...]. El alma [...] no es capaz de ofrecer resistencia al destino, y busca en las prácticas supersticiosas los medios para sobornar esas voluntades ocultas. Los ritos más absurdos atraen la adhesión de las masas”¹⁹.

El alcance heurístico de la hipótesis parece claro. Si la aceptamos, podríamos comenzar a explicarnos, *en parte*, las raíces históricas de fenómenos como el aumento de la depresión, el recurrir a horóscopos y vías semejantes para aclararnos nuestro futuro, el surgimiento del fútbol como sustituto de la religión y como la más alta y única forma de espiritualidad “institucionalizada” a la que pueden aspirar y acceder grandes grupos sociales, el uso de drogas para soportar o huir de una realidad que se siente agobiante y aplastante, la adicción a la imagen²⁰ televisiva o computacional para reemplazar o alejarse de esa realidad, la proliferación de sectas esotéricas irracionales.

No hay que confundir desilusión con reacción. “Al alma revolucionara –advierde Ortega–, no ha sucedido nunca en la historia un alma reaccionaria, sino, más sencillamente, un alma desilusionada. Es la inevitable consecuencia psicológica que dejan los espléndidos siglos idealistas, racionalistas, centurias de dilapidación orgánica, borrachas de confianza, de seguridad en sí mismas, grandes bebedoras de utopía e ilusión”²¹.

Pero hay más. En la época postrevolucionaria, señala Ortega, “la política toda pierde presión, desaparece del primer plano de las preocupaciones humanas y queda convertida en un menester, como tantos otros que son ineludibles, pero no atraen el entusiasmo ni se sobrecargan de un patetismo solemne y casi religioso. Porque nótese que en la era revolucionaria la política se hallaba instalada en el centro de los afanes humanos. [...] Cuando llega el ocaso de las revoluciones, parece a las gentes este fervor de las generaciones anteriores una evidente aberración de *la perspectiva sentimental*. La política no es cosa que pueda ser exaltada a tan alto rango de esperanzas y respetos. El alma racionalista la ha sacado de quicio esperando demasiado de ella”²².

En la etapa del alma desilusionada el ser humano se pregunta: “¿Han dado jamás las formas jurídicas la felicidad que de ellas se esperó? ¿Han resuelto alguna vez los problemas que las promovieron?”²³. La respuesta es inequívoca: no.

Creo que a partir de la teoría historiológica esbozada podríamos explicarnos que actualmente muchos jóvenes no se inscriban en los registros electorales ni tengan mayor interés por participar en las actividades y pugnas políticas. Cierta apatía respecto de la política es inherente al alma desilusionada.

Para terminar, quiero citar las palabras que matizan de una manera relevante lo recién expuesto. El año 1949, al finalizar una conferencia “Sobre un Goethe bicentenario” en Aspen (Colorado), dijo Ortega: “La vida es imposible sin ilusiones. La vieja experiencia de Europa ha ensayado todas. Todas menos una, que es en la que ahora va a entrar: la ilusión de estar desilusionado. Quiero hoy acabar con este enigma que propongo a la fértil meditación de ustedes”²⁴.

NOTAS

¹ Ponencia presentada en II Encuentro Psicoterapéutico. “El Psicoterapeuta: Personal/ Cuerpo/ Espíritu”, organizado por el Comité de Psicoterapia de la Sociedad Chilena de Neurología, Psiquiatría y Neurocirugía, y auspiciado por la Clínica Psiquiátrica de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile, entre otras instituciones. En la sesión correspondiente –“De mayo del 68 a la globalización. Generación y sentido personal”–, participaron, también, los doctores Darío Céspedes, Otto Dörr y Luis Risco, así como el escritor Gonzalo Contreras.

- ² Este texto se vincula al Proyecto Fondecyt 1010971, cuyo coinvestigador es Cristóbal Holzapfel, profesor titular de la Universidad de Chile.
- ³ Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Prólogo de Julián Marías. Madrid: Espasa-Calpe, 1976, p. 157 (también en *Obras completas*, Vol. IV. Madrid. Revista de Occidente, 1962, p. 235).
- ⁴ Al respecto, véase “Cuestiones de método y de principios” en mi libro *La sociedad como proyecto*. Santiago de Chile: Universitaria, 1994.
- ⁵ *Alrededor del 68*, tr. Eduardo Gudiño Kieffer. Buenos Aires: Losada, 1973, p. 154. [*Situations, VIII, autour de 68*. Paris: Gallimard, 1972, p. 202].
- ⁶ *Ibíd.*, 156 (*Ibíd.*, 205). He puesto en cursiva algunas palabras para destacar lo dicho sobre la juventud, y para ir recordando, desde ya, que nuestra apertura a lo real es, también y de manera muy relevante, afectiva y no sólo intelectual.
- ⁷ Sobre tal concepto historiológico, véase Julián Marías, *Generaciones y constelaciones*. Madrid: Alianza Editorial, 1989; *La justicia social y otras justicias*. Madrid: Espasa-Calpe, 1979 (en especial, “Esperanza de la Vida” y “Lo que separa las generaciones”); y *Literatura y generaciones*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975 (en especial, pp. 173-183).
- ⁸ *Alrededor del 68*, 185 (*Situations VIII...*, 243 et sqq.).
- ⁹ Véase mi libro *Heidegger y la época de la técnica*. Santiago de Chile: Universitaria, 1999.
- ¹⁰ Al respecto, véase Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de universidad” en Gianni Vattimo, ed. *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma, 2000.
- ¹¹ Alude directamente a dos textos de Heidegger: “¿Y para qué poetas?” (“Wozu Dichter?”) y “La pregunta por la técnica” (“Die Frage nach der Technik”). El primero, de *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 260 et sqq. El segundo, recogido en *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Universitaria, 1997, pp. 127-136. Cfr.: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Ariel, 1990, p. 180 et sqq. (*One-Dimensional Man*. Boston, 1964; *L’homme unidimensionnel*. Paris, 1968, este último con un “Prefacio a la edición francesa”, escrito en febrero de 1967).
- ¹² *Alrededor del 68*, 164 et sqq. (*Situations VIII...*, 214 et sqq.).
- ¹³ *Ibíd.*, 155 (*Ibíd.*, 203)
- ¹⁴ William Barrett hace una interesante observación al respecto –que exige meditar sobre el alcance y límites del planteo de Heidegger–, en *La ilusión de la técnica. La búsqueda de sentido dentro de una civilización tecnológica*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 2001, p. 206.
- ¹⁵ Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*: Buenos Aires: Losada, 1963, tr. Manuel Lamana, Vol. I, pp. 43 et sqq. (*Critique de la raison dialectique précédé de Questions de méthode*). Tome I: *Théorie des ensembles poétiques*. (Paris: Gallimard, 1960, p. 34 et sqq.). Hago notar que, muy probablemente, los comentarios de Sartre fueron hechos sin tener ante la vista la lectura de Heidegger hecha por autores marxistas como Kostas Axelos, quien, ciertamente, lo entendió.
- ¹⁶ *Alrededor del 68*, 154 (*Situations VIII...*, 201 et sqq.).
- ¹⁷ Véase ‘Los dos utopismos’ en “Miseria y esplendor de la traducción”. En *Misión del Bibliotecario*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, p. 103 et sqq. (*O.C.*, V, 437 et sqq.).

- ¹⁸ *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente y Alianza Editorial, 1981, p. 181 (O.C., III, 228 et sqq.)
- ¹⁹ *Ibíd.*, 182 (*Ibíd.*, 229)
- ²⁰ Respecto de este punto en particular, habría que considerar –para equilibrar el punto de vista– obras de Julián Marías como *La imagen de la vida humana*. Madrid: Revista de Occidente, 1971, y *Visto y no visto*. Madrid: Guadarrama, 1970.
- ²¹ *El tema de nuestro tiempo*, 170 (O.C., III, p. 220).
- ²² *Ibíd.*, 169 et sqq. (*Ibíd.*, 219 et sqq). Las cursivas, más, quieren hacer notar que en el proceso que Ortega procura describir no prima lo intelectual sino lo “afectivo”, lo que denomina *sensibilidad vital*. Se va transitando de una sensibilidad a otra. Respecto del concepto de “perspectiva sentimental”, véase, de Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y Verdad*. Madrid: Revista de Occidente, 1966. Segunda Parte: pp. 99 et sqq.
- ²³ *El tema de nuestro tiempo*, p. 170 (O.C., III, 220).
- ²⁴ *Goethe-Dilthey*. Madrid: Revista de Occidente y Alianza Editorial, 1982, p. 80 (O. C., IX, 569). El enigma podría empezar a aclararse a partir de este texto del mismo Ortega: “Y aquí tienen ustedes la gran tarea goethiana en que, a mi juicio, comienza a entrar Europa: la construcción de una civilización que parta expresa y formalmente de las negatividades humanas, de sus inexorables limitaciones y en ellas se apoye para existir con plenitud. Los pueblos europeos han ensayado ya toda la baraja de las ilusiones. Ahora se trata de la última ilusión: la ilusión de vivir sin ilusiones, de sentir delicia al contemplar las cosas en su desnuda realidad, de ajustar nuestras ideas a ésta, a sus entrantes y salientes y, como buenos navegantes, ‘ceñirnos al viento’”. (*Goethe-Dilthey*, 78 et sqq. O.C., IX, 568). Véase, sobre este decisivo tema, el *Breve tratado de la ilusión*, de Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial, 1984.