

# ESTUDIOS

---

## PERFILES DE UN NUEVO HUMANISMO

### I

El esfuerzo de los últimos años se caracteriza por un ritmo impresionantemente acelerado en las ideas. Temas, problemática y diagnósticos, se quedan atrás en cuestión de meses y semanas. Los ídolos doctrinales e ideológicos sucumben al compás de los ídolos de la canción moderna. Los gustos cambian cada año como la moda femenina. El mito mismo de la «aceleración de la Historia» lanzado hace años por Daniel Halévy, es un mito largamente «superado». Los caprichos y favores filosóficos e intelectuales caminan ya delante —este extraño fenómeno se ha abierto camino entre nosotros sin que nos diéramos cuenta— de la realidad de las cosas, una realidad que parecía haber adquirido una vibración febril, empujada casi por los impulsos propios, evadidos de la voluntad y comprensión de los hombres.

En este ámbito el problema del hombre y la vigencia del humanismo se plantean de un modo totalmente diferente que hasta ahora. Planteamiento que se nos antoja visto en varios aspectos peculiares, entre los cuales quisiéramos tratar ahora, y aquí, tres de ellos: 1.º En qué medida el actual conflicto entre los humanismos incide, a través de una síntesis, en la formación de una nueva conciencia humanista. 2.º En qué medida la más avanzada filosofía del momento considera la presencia del «hombre» como un mal de la espiritualidad de nuestro tiempo. 3.ºCuál es el puesto en un nuevo humanismo de la angustiosa imagen del hombre en el espacio.

El primer tema ha sido tratado recientemente en el VIII Congreso de Filosofía de Bolzano, en la siguiente formulación precisa: «Los conflictos entre humanismos, drama actual de Occidente». Las reuniones sobre este tema han sido fecundas e interesantes y en ellas han tomado parte filósofos e intelectuales de varios países, con resultados que constituyen una bella promesa para el tema, igualmente de gran actualidad, del próximo Congreso, a saber: «Sociología y Verdad», que esperamos será menos ideológico y menos retórico y tribunicio que el reciente Congreso de Evian, en el cual han tomado parte sociólogos de todo el mundo y donde el nombre de Vietnam ha sonado mil veces más que el de Augusto Comte.

Lo cierto es que los humanismos están hoy de moda, son múltiples y, cosa aún más importante, se hallan todos o casi todos en conflicto unos con otros. Por ello, la especulación filosófica siente, acaso en términos más dramáticos que nunca, la necesidad de perfilar una forma de humanismo capaz no sólo de conciliar los conflictos entre varios humanismos, en una síntesis fecunda y actual, sino también de abrir un camino de luz y comprensión en los dominios confusos y entremezclados de los humanismos contemporáneos. Todo ello en el supuesto de que haya una compatibilidad real entre la especulación filosófica y la actitud humanista, entre la experiencia metafísica y la experiencia humanista. Una de las características más relevantes de la llamada crisis del humanismo contemporáneo, consiste precisamente en la coexistencia, pasiva o conflictiva, de varias y confusas formas de humanismo. Allí tenemos un humanismo existencialista, uno marxista, uno cristiano. Un humanismo vitalista, otro del trabajo, otro científico o técnico o intelectual. Todos ellos implican, de hecho, una actitud vital, una mentalidad concreta, una filosofía de la «praxis». Aquella filosofía que acompaña la presencia del hombre en la Historia durante los últimos dos siglos, y que antes de Marx la proclamó en términos precisos Goethe, términos que tanto entusiasmaron a Nietzsche y su metafísica vitalista. «Por todo lo demás -- escribía Goethe -- tengo horror a todo lo que me instruye sin aumentar o estimular de un modo inmediato mi actividad» (Uebrigens ist mir alles verhasst, was mich bloss belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben). En nombre de esta misma doctrina de la acción, Nietzsche combate a los que se pasean con refinamiento por los «jardines del saber». No es extraño que en este clima aparezca una pluralidad de humanismos, fenómeno éste bastante reciente, aparentemente contemporáneo con el descubrimiento del hombre por la filosofía. Toda nueva forma de humanismo pretende de por sí ser una forma conciliatoria, en base a una fuerza dialéctica interna suya. Pero lo cierto es que los conflictos entre humanismos aumentan, las síntesis reales se hacen cada vez más difíciles. Por otra parte, todo esto tiene lugar, con mayor energía y vigor, más que en el campo de la filosofía, a saber, mediante un planteamiento propio de una metafísica fundamental, en el campo incierto de las ideologías.

Los estudiosos de nuestros días no se deben hacer muchas ilusiones en la materia. En efecto, las soluciones ideológicas son hoy privilegio, o servidumbre, también de la filosofía, sobre todo en cuanto la filosofía aborda los diversos aspectos del problema del humanismo contemporáneo. Por ello, no sería acaso vana la búsqueda en torno al parentesco profundo entre la crisis del humanismo contemporáneo y la crisis de la metafísica, que mete en estado de alarma a una mente tan aguda como la de Heidegger, que sostiene que la metafísica muere más o menos con Nietzsche y su metafísica vital. Lo

cierto es que no siempre una interesante experiencia humanista ha sido coincidente con una profunda experiencia metafísica.

En cuanto a la aventura ideológica de la filosofía y del humanismo, ¿qué otra cosa es, sino un planteamiento ideológico, el que proyecta un filósofo como Merleau-Ponty, en torno a un llamado humanismo real y a la «metafísica en el hombre» y a la «convergencia espontánea»? (1). ¿Qué otra cosa es sino una auténtica ideología, la concepción, perfilada en tantas y tantas formas, en torno a un humanismo técnico o el humanismo científico de Ugo Spirito, que se quiere inspirar en el pensamiento de Leonardo, pero que en el fondo se resiente de las ideas, apasionantes, de su maestro Giovanni Gentile en torno a un humanismo del trabajo? Aquel humanismo del trabajo ampliamente definido por Gentile, en su libro *Génesis y estructura de la Sociedad*, siempre presente en la doctrina de Ugo Spirito. «Al genio del hombre del Renacimiento —proclama Spirito— sigue el genio del hombre colectividad y el camino puede ser seguido con capacidades multiplicadas sin límites.» Spirito propugna la vigencia de un nuevo humanismo, fundado en el hecho técnico y en el hecho científico que dominan a la conciencia contemporánea (2). Spirito cree en la existencia de un nuevo «discurso metafísico» nada alejado del discurso ideológico. En ello considera a Gentile «el filósofo que más nos puede servir de guía y de ayuda». Hay en este gentiliano-marxista páginas que se nos ofrecen como diagnóstico bastante elocuente de la situación en que se encuentra hoy humanismo, ideología y metafísica. Una de ellas es en extremo concluyente y vale la pena reproducirla por entero. «Un nuevo y profundo humanismo está ya en flor por doquier y sus frutos no habrán de esperarse en demasía. Cuáles serán estos frutos es ya posible entrever en cierta medida. Ideología política, religiones, filosofías diversas han dividido hasta ahora a hombres y pueblos, colocándolos unos contra otros. Ciencia y Técnica, al contrario, están instaurando por todas partes la unidad y el consentimiento. ¿Cómo podríamos negar el hecho y sus consecuencias futuras? Organización y colaboración general son las metas hacia las cuales se encamina la Humanidad. Ciencia y Técnica serán cada vez más la garantía de una efectiva comunidad de intereses e ideales. Hoy se entrevé ya aquella Humanidad superior representada por la comunidad internacional de la ciencia, y entre los científicos del mundo entero se está estableciendo un coloquio que se continúa y profundiza allende toda barrera de índole política, racial o religiosa. Los científicos viven ya en una atmósfera superior, donde los odios

(1) Cfr. *Sens et non Sens*, París, Nagel, 1948; *Signes*, París, Gallimard, 1960.

(2) Cfr. *Nuovo Umanesimo*, Roma, Armando, 1964; *Inizio di una nuova Epoca*, Florencia, Sansoni, 1961.

adormecen y el interés por la verdad y la acción se afirma en forma incontestable. Ahora es preciso que ellos adquieran una conciencia mayor de su superioridad espiritual, de su autonomía efectiva y no se sometan más a los prejuicios de un humanismo falso y presuntuoso, en cuanto arrastrado por el proceso de la realidad que se está constituyendo» (3).

En realidad, la conciencia espiritual contemporánea está bien lejos de poseer esta seguridad proclamada por Spirito en cuanto a un humanismo basado en la Ciencia y la Técnica. Prueba de ello es la mentalidad intelectual americana que está ya de vuelta de la experiencia técnica y científica, buscando de nuevo los supuestos de un humanismo espiritual, cultural y, en definitiva, esencialmente humano. Además, Ciencia y Técnica son, «por su propia esencia, ambiguas» (4). El mito resucitado de la Ciencia y la Técnica capacitadas para resolver los problemas fundamentales del hombre es, desde el ángulo humanista, un «mal esencial», causa de «desequilibrios en la Humanidad de hoy». En efecto, si el destino humano de la Ciencia y la Técnica es el de acabar en manos de la tecnocracia, nada más oportuno que ver en ellas un «mal esencial». Así las consideran no sólo filósofos espiritualistas, sino casi toda la última sociología americana (Vance Packard, Marshall McLuhan, Galbraith) e incluso sociólogos y «técnicos» europeos (5). «La tecnocracia tiene horror a la responsabilidad», afirma Elgozy, que es precisamente un tecnócrata.

Continuamente replegado sobre las exigencias ideológicas nos aparece, con mayor intensidad, el humanismo marxista y el humanismo existencialista. Todos ellos proclaman por encima de todo una cosa: la crisis del humanismo en sí. Todos ellos están animados por un sentido dialéctico que es, al mismo tiempo, conflicto y drama, lucha e incertidumbre y aventura. Todos, dramática, patéticamente proyectados en una singular aventura de nuestro siglo: la aventura de la dialéctica. Singular aventura de un tiempo en que florece, con sorprendente abundancia, la búsqueda de lo real. En esta aventura, la Verdad es un compromiso entre diversas verdades, la Metafísica es llevada hacia el terreno acotado de la fenomenología, la libertad es un mito, hechos y significados están colocados juntos en una situación ambigua. En cierto sentido, quizá sería más propio hablar de una vasta confusión entre humanismos más que un conflicto de humanismos actualmente vigentes.

(3) *Nuovo Umanesimo*, págs. 39-40.

(4) Cfr. JEAN DANIELOU: *L'Oraison problème politique*, París, Fayard, 1965, páginas 56 y sig.

(5) Cfr. RAYMOND RUYER: *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, París, Albin Michel, 1966; GEORGES ELGOZY: *La Paradoxe des technocrates*, París, Denoël, 1966.

Así sería, en efecto, si este conflicto o esta confusión se limitase al ámbito de la dialéctica. Pero el humanismo de hoy ya no está en condiciones de distinguir entre sus confines y los confines del terror. Ha habido, y hay aún, formas de humanismo inspirados en ideologías que se combaten sin cuartel, donde el humanismo no era otra cosa, ni es todavía, sino terror. He aquí cómo las aventuras de la dialéctica llevan las intenciones, en sí acaso también nobles, aunque animadas por las ideologías, del humanismo, hacia los dominios sombríos del terror.

Por todo esto conviene caminar con cierta calma y serenidad tras el problema, un poco fuera de la aventura misma del humanismo contemporáneo. O al menos caminar fuera en cierto sentido. En un sentido que es paradójica, ya que la paradoja nos podría llevar hacia un terreno que de verdad nos interesa: hacia el núcleo auténtico del humanismo contemporáneo. Se habla hoy, como decíamos, con mucha solemnidad de un humanismo real, concepto que no hemos logrado saber si coincide o no con una filosofía de la realidad. A nosotros, este humanismo real se nos antoja como un eco, más o menos lejano, de la fenomenología, si la fenomenología queda reducida a aquella actitud filosófica que consiste en tomar acto de la realidad o simplemente se limita a la toma de conciencia tan cara a la fenomenología marxista. Lo nuevo en todas estas formas de humanismo real son sus supuestos ideológicos. Estos supuestos implican siempre la presencia del hombre, en sus hipóstasis más variadas, pero el hombre como elemento de retórica. No del hombre real, con sus problemas reales, sus perfiles reales, su existencia real, con su humanidad. La crisis de estos humanismos, sus conflictos, su irreconciliabilidad, estriban, precisamente, en esta ausencia. Superar esta crisis significa colocar en el centro de la inquietud humanista al hombre real y, a través del hombre real, conseguir el único humanismo viable y conciliable con toda su posible proliferación formal: el humanismo de la libertad y el humanismo de la verdad.

## II

Un esfuerzo para alcanzar esta forma auténtica de humanismo se abre camino en muchos espíritus. Incluso en espíritus que han participado en las múltiples experiencias críticas de los humanismos contemporáneos. Es un esfuerzo loable de por sí, como tal esfuerzo, aunque difícilmente identificable en sus formas explícitas. Ante todo hay en él una manifestación: la tendencia de liberarse de las cargas históricas de los humanismos de nuestro tiempo. Una tendencia ésta muy significativa, aunque no siempre válida.

en sus términos y sus conclusiones. Sus síntomas están en el ritmo febril con que se mueven hoy en día las ideas.

Los Congresos de Bolzano y Bressanone han tratado temas bien diferentes. El uno se ha adentrado, como decíamos, en la selva confusa de los actuales conflictos entre los humanismos. El otro se ha ocupado en un círculo más restringido, de la crisis del teatro. Presente en ambos encuentros, el filósofo Jean Wahl, acaso el más importante en Francia actualmente, ha tenido sólo dos breves intervenciones, casi solamente a instancia de sus amigos y admiradores. Y las dos veces se ha referido a las ideas contenidas en el libro, recentísimo, de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*. Y las citas, como es natural, han provocado incitaciones. Curiosidad, incitación a la lectura, reflexión sobre la originalidad de un libro nuevo, generosamente mencionado por un profesor de la Sorbona, filósofo agudo, de notable ingenio crítico.

Debemos decir, desde el primer momento, que no compartimos las ideas de Foucault, en torno al humanismo. Algo así, parece sucederle, aunque no muy claramente, a François Mauriac. El libro de Foucault, que se dice «una arqueología de las ciencias humanas», es en realidad una nueva teoría de la representación. Sugestiva, original, que sigue la línea de la fenomenología de la percepción, pero que nos impresiona menos, en rigor, que *La estructura absoluta*, de Raymond Abellío, libro también reciente, más importante aunque mucho menos sometido a las incitaciones entusiastas que el de Foucault. Si Abellío nos conduce una vez más a Husserl, Foucault nos lleva a Nietzsche y a Mallarmé, a saber, al lenguaje y sus pluriformes significaciones en la filosofía y en la creación artística. Se nos dice, en un lugar del libro, claramente: «A principios del siglo XIX, la ley del discurso habiéndose destacado de la representación, el ser del lenguaje se ha hallado como fragmentado; pero han vuelto a ser necesarias (las cuestiones planteadas), cuando, con Nietzsche, con Mallarmé, el pensamiento volvió a ser llevado violentamente, hacia el lenguaje, hacia su ser único y difícil.»

Cuestión primordial ésta, de la plenitud del lenguaje, de la posibilidad de recuperar su unidad perdida. Cuestión tentadora, con la cual Foucault nos cautiva aún más, llevándonos a dos momentos culminantes de la creación artística. Y estos dos momentos culminantes de la creación son españoles: *Las Meninas* y *El Quijote*. Lenguaje, cosas, similitud, semejanza, identidad, diferencia, disociación del saber, nuevas configuraciones del conocimiento, con este complicado bagaje de conceptos el autor se prepara para trazar una nueva teoría de la representación. Puesto central en el proceso de disociaciones producido en la cultura occidental, es el del hombre. Foucault afirma que «antes del final del siglo XVIII el hombre no existía». Ni más ni

menos que el poder de la vida, la fecundidad del trabajo, la consistencia histórica del lenguaje. El hombre es un producto demiúrgico reciente, fabricado por el saber, a medida que la historia natural se convierte en biología, el análisis de las riquezas en economía, la reflexión en torno al lenguaje en filología. Su irrupción rompe un orden antiguo, produce una mutación, se sustituye a lo que, en el pensamiento clásico, era «el poder del discurso», a saber el lenguaje en cuanto representación. El cuadro de Velázquez, *Las Meninas*, ofrece el marco ideal para ilustrar esta irrupción. En la representación simbólica y premonitoria del cuadro velazqueño, el hombre ocupa el lugar del Rey: es un lugar donde su presencia «real» había sido excluida anteriormente. Hacia este lugar, ya no vacío, sino vacante, se vuelven todas las figuras del cuadro, en su juego complejo, casi oculto, de actitudes inasequibles, de puras representaciones, de reflejos, espejos, retratos, contrarretros, de lo visible y lo invisible, donde se mezcla en un orden misterioso de captaciones sucesivas autor y espectador, personajes e imágenes reflejadas en múltiples formas. Hacia el mismo lugar se dirige también la mirada del espectador y del pintor. Todo este universo posee una actitud de cara a este espacio vacante, cuya representación sería imposible sin la presencia del espejo. El lugar y el espacio vacantes, pero en cierto modo esenciales, pertenecen, en el cuadro de Velázquez, a cuyo análisis Foucault dedica páginas de admirable penetración, al Rey. Para Foucault, la representación que Velázquez nos ofrece en su cuadro es una representación perfecta, clásica, representación pura. El Rey, el hombre, que el saber posterior fabricará en su actuación demiúrgica, es una presencia que acaso se adivina, pero no es una presencia real. En la representación del cuadro velazqueño el puesto del Rey constituye un vacío esencial, conscientemente excluido y continuamente implicado: por los elementos que integran las imágenes, por los gestos de los personajes, por la «invisibilidad profunda de lo que se ve», que vive en comunidad con «la invisibilidad del que ve». Lo que ocurre con Felipe IV en *Las Meninas* ocurrirá con el hombre en los siglos posteriores a Velázquez, hasta que su presencia real desplace definitivamente los demás elementos integrantes de la representación.

El artista español en el esplendor de su creación, brinda al nuevo esquema del filósofo la imagen de un mundo perfecto, donde la representación reina en su gloria y su pureza. En esta imagen, el hombre no es una presencia real sino una implicación misteriosa: como la del Soberano cuya existencia nos es sugerida por la naturaleza de los personajes, la estructura del ambiente, el paisaje interior, el marco casi inmaterial, flúido, de la representación misma. En este equilibrio estriba la coherencia clásica entre las palabras y las cosas, entre la teoría y la representación y los demás órdenes

del saber. Pero si la representación clásica Foucault la personifica así en un momento español, otro momento español le sirve de precursor punto de partida del mundo moderno de la cultura occidental. En Velázquez la aparición del hombre se proyecta en un gran campo divinatorio. En Cervantes, su compañía se perfila más concretamente en una «nueva experiencia del lenguaje y de las cosas». La aventura de *El Quijote* es una singular aventura de las palabras, de la representación, del juego de las similitudes, del eterno juego, igualmente, entre la realidad del lenguaje y la realidad de las cosas. La aventura de *El Quijote* simboliza un momento de ruptura. El viejo mundo de las similitudes y los signos está en trance de morir. Don Quijote se detiene ante cada una de las etapas de este mundo, el mundo de los libros de Caballería, que son su existencia, su realidad. Su aventura, su epopeya, consiste en la demostración, por vía de hechos, de la realidad de los libros, de la verdad de los libros. El defiende el mundo de las analogías y las similitudes con aire de delirio y locura, ya que la disociación de este mundo está en marcha porque lo hace en un momento en que palabras y cosas están en un estado de disociación, siguiendo cada una su camino. Para Don Quijote, lo que está escrito en los libros sigue teniendo semejanza con las cosas que están en el mundo. «Los rebaños, las sirvientas, las posadas, vuelven al lenguaje de los libros en la medida imperceptible en que se parecen a los castillos, a las damas y a los ejércitos.» Para él, diferencias e identidades son ilusiones: productos de la magia, de los cuales los libros ya le habían prevenido. Pero estas identidades y diferencias son ya realidad del mundo. Contra esta realidad, Don Quijote no se enfrenta, acaso, en último término, con la ayuda de los viejos libros de Caballería. Mientras tanto el caballero ha escrito su propio libro, cuyo texto ha sido ya leído por otros y que obliga a Don Quijote a una nueva fidelidad: fidelidad a su propio libro, que él, en realidad, no ha leído. Con su propio libro ha creado un nuevo lenguaje, capaz de luchar con las nuevas cosas, si bien siempre incapaz de hacer un solo mundo del mundo del lenguaje y el mundo de las cosas. Desde ahora, el lenguaje vivirá su «soberanía solitaria» y será, por mucho tiempo, literatura.

Destino del lenguaje en la soledad y lejanía de las cosas. Aparición del hombre en una reciente mutación del saber. Hecho bastante nuevo, pero que es ya arqueología. Esta podría ser una reducción última de lo que el libro *Les mots et les choses* (6) quisiera significar. Una conclusión, bajo muchos aspectos pesimista, cuya perspectiva es esencialmente antihumanista: «Según la arqueología de nuestro pensamiento se demuestra fácilmente que el hombre es una invención de fecha reciente. Y acaso de fin próximo.» Conclusión, por

---

(6) *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.



otra parte, difícilmente conciliable con los dos momentos españoles, de inigualable simbolismo, que Foucault analiza magistralmente y que no son sino signos de glorificación y esplendor de la eterna humanidad del hombre.

Perspectiva pesimista, que no anda lejos de la convivencia, a la cual aludíamos antes, entre la conciencia humanista, la experiencia metafísica y la experiencia ideológica. Es curioso, en este sentido, el hecho de que, por vías diversas, Foucault y Spirito llegan a conclusiones parecidas, partiendo de supuestos similares. Los textos correspondientes sirven de excelente colofón final. «El problema metafísico — escribe Spirito — en el sentido moderno y contemporáneo de la palabra, ha nacido, como se sabe, con Emanuel Kant. Y ha nacido precisamente como búsqueda de una metafísica que no es ya la metafísica tradicional, sustancialmente *gratuita*, sino una metafísica *científica*. La ciencia, decía Kant, implica el consenso, pero la metafísica en sentido tradicional no alcanza el consenso y por ello no es ciencia. Nosotros queremos, en cambio, una metafísica que sea ciencia, que requiera el consenso, una metafísica que sea, frente a la antigua metafísica, como la química ante la alquimia y la astronomía ante la astrología.» También Foucault establece el punto de partida en Kant. Y esta vez entra directamente en juego la ideología. Pero mientras Spirito está obligado a una perspectiva ideológica optimista, con determinada fe en el destino del hombre y determinados perfiles de un humanismo penetrado de inspiraciones ideológicas, Foucault proclama una nueva forma de nihilismo y ve el «mal esencial» en la misma presencia del hombre en la conciencia metafísica de nuestro tiempo. «La coexistencia, a fines del siglo XVIII — escribe Foucault —, de la ideología y la filosofía crítica — de Destutt de Tracy y de Kant — divide en la forma dos pensamientos externos el uno al otro, pero simultáneos, lo que las reflexiones científicas por su parte mantienen en una unidad destinada a disociarse pronto. En Destutt y en Gerardo, la ideología se da a la vez como la única forma racional y científica que la filosofía puede revestir y único fundamento filosófico que pueda proponerse a las ciencias en general y a cada dominio particular del conocimiento... Por diferentes que sean en la forma, estilo y proyecto, la cuestión kantiana y la cuestión de los ideólogos tienen el mismo punto de aplicación: la interdependencia de las representaciones.» He aquí, cómo desde Kant, filosofía e ideología viven juntas. Según Foucault, esta forma de coexistencia promueve el reino del hombre, con menoscabo de la representación pura y del lenguaje, del pensamiento libre y eternamente renovado. Un reino cuyo ocaso parece estar en germen en nuestros días. ¿Podría, acaso, esta desaparición del «hombre» como objeto de meditación de la metafísica, esta liberación de un saber nuevo y de una nueva conciencia crítica implicar una reivindicación auténtica del hombre y fijar los términos de un nuevo humanismo?

## III

La pregunta está relacionada, por otra parte, con una nueva imagen del hombre. El hombre al cual Foucault alude, que ha hecho su experiencia al amparo de su doble inmersión en un universo metafísico y en un universo ideológico, emprende una nueva aventura. Una temeraria y desconcertante aventura. Su aventura del espacio, en el espacio. La Utopía sigue siendo más poderosa que la Ucronía. Y al mismo tiempo más presente en el destino del hombre. Sin esta aventura la nueva perspectiva del humanismo sería inconcebible. Por ello vale la pena aludir a ella en una acotación final.

El hombre se ha lanzado definitivamente a la conquista del espacio. Los planetas más cercanos parecen estar a su alcance, y no se nos figura lejano el momento en que, por primera vez en su Historia, se sienta en condiciones de abandonar por tiempo indefinido la Tierra. El trance está lleno de una especie única de alegría, pero no falta en él un constante sentimiento de angustia.

Al pensar en este estado de angustia se nos antoja oportuno actualizar las «visiones» del italiano Giovanni Battista Piranesi. Por esta y por otras razones merece la pena reactualizar la singular compañía de Piranesi. La visión del hombre en el espacio es, en buena medida, una visión dolorosa. Como el sueño de Icaro, el temerario, el primer gran insensato. Como el nuevo sueño de Leonardo, instaurador para siempre del mito del hombre, el gran precursor de todo lo que añoramos, soñamos y realizamos en nuestro afán cósmico de romper absurdamente dimensiones y arrancar secretos al Infinito. Nuestra auténtica grandeza se alimenta, como se ha dicho más de una vez, de lo absurdo, y en términos de lo absurdo se justifica toda nuestra creación, nuestros esfuerzos de conquista, nuestra lucha constante con los sagrados límites de nuestra propia finitud.

Las visiones de Piranesi, fueron alucinantes sueños precursores. En sus famosos grabados el genial artista veneciano, que realiza su obra a mediados del siglo XVIII, da nueva forma a una serie de transfiguraciones míticas del destino del hombre, que desde siempre han atormentado a poetas y artistas: la escalera en espiral, el laberinto, el eterno esfuerzo del hombre materializado en subida hacia espacios inasequibles o descenso hacia mundos infernales. Ninguna época ha sido acaso tan propicia a la comprensión de la obra de Piranesi como la nuestra. En términos piranesianos podríamos acercarnos a la comprensión de obras como las de Joyce y Kafka, con sus infinitos «dédalos», a toda la psicología contemporánea y su vivencia laberíntica (*Labyrinth Erlebnis*), a gran número de temas poéticos y artísticos de nuestro tiempo. Las

«cárceles» de Piranesi vuelven a vivir con gran intensidad en el drama, metafísico por excelencia, de los personajes del más significativo autor teatral contemporáneo: Samuel Beckett. Desde la «cárcel» proyectan sus viajes, siempre truncados, casi todos los héroes de Beckett: Murphy, Watt, Sam, Malone, Belacqua, Hamm, Winnie, Molloy. Desde su cárcel de barro ellos proclaman, como Molloy, que «la esperanza es una disposición infernal»; viajeros de la imaginación sobre senderos imposibles, con instrumentos imposibles y absurdos, como las bicicletas de Mercier, de Camier, Moran y Molloy, Hamm o el *tandem* de Nagg y Nell. Pero el interés por las experiencias artísticas y el simbolismo actual de la obra de Piranesi es, en igual medida, un interés directo que ocupa desde hace tiempo la crítica y la investigación. En la historia del arte le han consagrado páginas en extremo sugestivas Elie Faure y Henry Focillon, Giesecke, Starobinski y Jean Revol, los cuales han estudiado, una por una, la influencia de Dante y Miguel Angel, de los pintores venecianos inmediatamente anteriores, tales como Tiépolo y Canaletto en las *Carceri d'invenzione* (1760) y *Capricci di Carceri* (1745), de Piranesi, y las características más destacadas de sus visiones infernales. Ahora son Marguerite Yourcenar, el suizo U. Vogt-Göknil, el crítico Georges Poulet y, finalmente, Luzius Keller, que acaba de publicar un notable estudio sobre *Piranesi y los románticos franceses* (7), los que buscan la presencia de Piranesi en la literatura europea, en las implicaciones psicológicas del arte contemporáneo, en los mitos operantes en la poesía de nuestro tiempo. En su libro *Invención de la libertad*, Jean Starobinski nos dice: «Con Giambattista Piranesi el arte de la "veduta" alcanza su cumbre. Este veneciano, orgulloso de su calidad de "arquitecto", es atormentado por el sueño sombrío cuyos héroes son seres de piedra. Ha amado Roma con pasión y la ha levantado y transfigurado en la majestad espectral de una voluntad de poder que resiste a la muerte.» Las visiones espectrales de Piranesi, sus «cárceles» y «caprichos» se elevan sobre ruinas célebres: El Coliseo de Roma, los magníficos templos de Paestum, la arena de Verona. En todas o casi todas está presente el drama del hombre, el artista mismo, en lucha con el espacio, confundién dose con el espacio, atormentado por la visión laberíntica, pero siempre inclinado sobre un abismo, sobre la orilla misma del espacio, confín inexorable del Infinito.

La influencia de Piranesi fué inmediata, sobre todo en la literatura inglesa y francesa. Luzius Keller sigue sus rastros en el estudio citado a través de la obra de Musset, Nodier y Balzac, Théophile Gautier (este gran conocedor de España establece por primera vez un acercamiento entre los «caprichos» de Piranesi y los de Goya), Víctor Hugo, Baudelaire, Poe, Mallarmé. Pero existe

(7) *Piranèse et les romantiques français*, París, Librairie José Corti, 1966.

un momento intermedio inglés de gran importancia. Lo cierto es que Piranesi es conocido inmediatamente después de su muerte en Inglaterra. Ya en su vida, en 1757, el artista italiano había sido nombrado miembro de la Sociedad de Anticuarios de Londres. Su influencia en la literatura de la época es importante. Walpole verá en él un magnífico posible ilustrador de la obra de Shakespeare. Sus sueños inspiran las obras literarias del mismo Walpole, de Robert Adam, Burke, William Beckford, y más tarde las extraordinarias «experiencias» de Thomas de Quincey, autor de las célebres *Confesiones de un inglés comedor de opio* (1821), obra que, a través de la adaptación de Alfred de Musset, abrirá el camino a la aventura piranesiana en Francia. Nadie nos ha dicho aún algo sobre un parentesco eventual, por lo menos en el espíritu de lo que se llama ahora la crítica temática entre Piranesi y las visiones de Swedenborg de su *Arcana coelestia* y de su gran discípulo, el poeta grabador William Blake, autor de los *Cantos de inocencia*.

Hay, sobre todo, una página de Thomas de Quincey, presente siempre en el espíritu de todos los que se han acercado a Piranesi, que merece la pena de ser actualizada. El drama del hombre en el espacio, el drama de su antagonismo con el espacio, tan presente en el espíritu de la Humanidad de nuestros días. Espacio, sueño, sed de infinito, están allí presentes y fieles al espíritu de la obra de Piranesi, en cuyos «sueños», «cárceles» e «invenciones» encontramos mucho de nuestros sueños, nuestras cárceles e invenciones del alma, en la perspectiva de nuestro propio futuro. «Hace bastantes años — escribe De Quincey en su obra *Confessions of a English opium eater* —, cuando un día miraba yo las *Antigüedades de Roma*, de Piranesi, Coleridge, que estaba al lado mío, de pie, me describió una serie de grabados del mismo artista, titulados «sueños», y que reproducían el espectáculo de sus propias visiones durante el delirio de una fiebre. Algunos de estos grabados (que yo describo de memoria, según la relación de Coleridge), representaban vastas salas góticas sobre cuyo pavimento se erguían enormes mecanismos y máquinas, ruedas, cables, catapultas, etc., expresión de un poder inmenso de acción o de resistencia superpuesta. Arrastrándose a lo largo de las paredes se percibía una escalera y, sobre ella, montando con ademán inseguro, Piranesi mismo. Llevando la mirada un poco más arriba, se veía cómo la escalera terminaba bruscamente, sin balaustrada, no dejando otra posibilidad a la persona que alcanzara este punto extremo que precipitarse en el abismo. Cualquiera cosa que le ocurra al pobre Piranesi, en todo caso podría concluir que sus penas han terminado. Pero al levantar la mirada se percibía un nuevo tramo de escalera aún más arriba, donde se le podía ver otra vez al delirante Piranesi, prosiguiendo su ambiciosa ascensión; y así continuamente, hasta que las escaleras inacabadas y el desesperado Piranesi se pierden en las sombras superior-

res de la gran sala. Con el mismo poder de crecimiento y autorreproducción procedía mi arquitectura en los sueños.»

A todos luces, ningún grabado de Piranesi ofrece en realidad esta imagen plástica transmitida por De Quincey o Coleridge. Pero no es menos cierto que ella corresponde con mayor exactitud que ninguna al mundo y al espíritu de la obra de Piranesi. Los románticos alcanzaron esta idea piranesiana del hombre en el espacio, como efecto de la droga. Fué, en ellos, como escribe Georges Poulet, el descubrimiento de una epifanía del espacio. «El espacio, nos dice De Quincey en otro lugar, se infló y llegó a un grado de automultiplicación imposible de expresar y verdaderamente infinito.» El espacio conquistado se multiplica y al hombre se le ofrecen una infinita gama de nuevos espacios. Su afán rehace, en cierto sentido, el destino de Sísifo. Afán y esfuerzo de Sísifo, es lo que tiene a su alcance el hombre de hoy en su conquista del espacio. Sin embargo esta conquista es un hecho en marcha, y en la absurda metafísica del esfuerzo mismo reside la grandeza y la nobleza del hombre. Sin la singular imagen, casi onírica, del hombre en el espacio, es inconcebible el perfil de un nuevo humanismo.

JORGE USCATESCU

## R É S U M É

*L'état des idées, leur évolution au cours des dernières années ont mené l'auteur de cette étude à affirmer que le mythe de «l'accélération de l'histoire», formulé du temps de nos aïeux par Daniel Halévy, était désormais dépassé par les changements intervenus dans les goûts et dans la mentalité comme on peut le constater dans le champ de la doctrine et de l'idéologie. Dans ce domaine, le problème de l'homme, l'existence d'une conscience qui se réclame de l'humanisme, nous obligent à poser la question d'une tout autre façon. Cette question, l'auteur l'envisage sous certaines optiques essentielles, tout en mettant l'accent sur les conflits entre les différents types d'humanisme et sur leur influence sur le nouvel état de conscience et notamment sur l'effet que la crise idéologique actuelle et la Némésis de la Technique peuvent avoir sur la destinée de l'homme; la constatation que fait la philosophie la plus récente de la présence de l'homme en tant que mal dont souffre la spiritualité contemporaine et les changements importants qui pourraient découler de l'avenure spatiale de l'homme conscient de sa condition humaine. Parmi les différents humanismes plus ou moins antagoniques qu'on pourrait signaler de nos jours, l'auteur fait état d'un humanisme vitaliste, d'humanismes chrétien,*

marxiste, réel, technique, scientifique, les philosophies à l'honneur faisaient clairement apparaître le besoin d'arriver à une conception de l'humanisme capable de départager tous ces humanistes et d'offrir une synthèse féconde et actuelle, tout en frayant aux idées confuses et entremêlées qui prévalent dans les différents humanismes contemporains, un chemin lumineux vers l'entente. A supposer, bien entendu, que l'expérience humaine et l'expérience métaphysique soient réellement compatibles. Il convient d'ajouter, au surplus, que le facteur idéologique produit une véritable contamination de la conscience, certains ayant soutenu que depuis Kant même, un processus de pollutions s'est produit entre les facteurs idéologiques et les éléments fondamentaux de la métaphysique occidentale. Les exigences idéologiques, répercutent, d'ailleurs, et à plus forte raison, sur la vie des humanismes. L'aventure de la dialectique s'enlace donc avec celle de l'idéologie et celle de l'humanisme qui se voit bien souvent acheminer sur le seuil même de la terreur. Le seul humanisme viable, conciliant, opérant sera, par conséquent, celui de l'homme réel, concret, l'humanisme de la liberté et de la vérité. Mais les contours s'estomperont, toutefois, la perspective perdra sa netteté au moment où l'homme en possession d'une double expérience concomitante de son immersion dans l'univers métaphysique et dans l'univers idéologique, va se trouver converti en voyageur de l'espace. Une nouvelle image va naître alors en lui, celle de l'aventure de l'espace, dans l'espace. Dans l'espace qui est la frontière la plus reculée tout en étant l'image typifiée de nouvelles et multiples frontières, dans l'espace qui s'inscrit sur l'éternelle frontière de l'absurde, de la dignité et de la grandeur de l'homme.

#### S U M M A R Y

The situation and movement of ideas during the last few years brings the author of the article to the conclusion that the myth of the "acceleration of History" introduced two generations ago by Daniel Halévy has become totally overpowered by the changes of taste and mentality in the doctrinal and ideological field. In this wise, the problem of man and the force of a humanist conscience is seen in a completely different light. This is considered in various essential points of view, amongst which the question of the conflicts between humanisms and their presence in a newly possible humanist conscience is emphasized; the influence in man's destiny of the present ideological crisis and of the Nemesis of Technique; the consideration of the last philosophy of the presence of "man" as an evil of contemporary spirituality; the important changes that can produce, in a humanist sphere, the adventure of man in space. Among the multiple forms of humanisms in forme and

of a conflicting type, the author refers here to a vitalist humanism, a Christian one, a Marxist one, real, technical, scientific. Philosophical speculation of time, feels the need to outline a form of humanism capable not only of conciliating conflicts between various humanisms in a fecund and up-to-date synthesis, but also of opening a way of light and comprehension in confused and intermingled domains of contemporary humanisms. All this, supposing there exists real compatibility between metaphysical experience and humanist experience. On the other hand, the ideological factor signifies a real contamination of the humanist conscience. There are some who believe that ever since Kant there exists a process of contamination between the ideological factors and the fundamental elements of Western metaphysics. With more reason, ideological demands impinge on the life of humanisms. Because of all this, the adventure of dialectics as a whole becomes involved with the adventure of ideology and humanism and more than once the steps of humanism turn towards the domains of terror. The only feasible, conciliating, active humanism is none other than the humanism of the positive, real man, a humanism of liberty and truth. But the perspective becomes complicated, the outlines confused, from the moment in which man who has performed a double experience under protection of this concomitant immersion in the metaphysical universe and in the ideological universe, finds a new image; and image that offers him his voyage and his presence in space. The last frontier and archetype image of new and multiple frontiers, which is inscribed in the eternal metaphysics of the absurd, dignity and greatness of man.

