



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

García-Huidobro, Joaquín
Augusto Del Noce: una mirada filosófica a la contestación juvenil
Tópicos (México), núm. 59, 2020, Julio-Diciembre, pp. 219-240
Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i59.1091>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323064336007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1091>

Augusto Del Noce: A Philosophical Look at the Student Movement

Augusto Del Noce: una mirada filosófica a la contestación juvenil

Joaquín García-Huidobro
Grupo de Investigación en Filosofía Práctica
Universidad de los Andes
Santiago de Chile
Chile
jgh@miuandes.cl
<https://orcid.org/0000-0002-9958-8566>

Recibido: 12 - 09 - 2018.

Aceptado: 09 - 01 - 2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

1968 has been considered by Augusto Del Noce as “the richest year in implicit philosophy since 1945”. In effect, the student protests of the time, far from being a circumstantial movement, constituted a rebellion against the “technocratic society”, that is, a protest against the model of society that the West built after the Second World War to oppose communism. However, this rebellion was frustrated because it assumed a large part of the criteria that had led the left to change the struggle for the emancipation of the proletariat, fruit of their concern for the weak, for the banners of sexual emancipation. Del Noce warns that, lacking an adequate philosophical foundation, the May 68 movement ended up being unable to resist the instrumental rationality of the society it sought to combat.

Keywords: Augusto Del Noce; May of 1968; Marxism; surrealism; student revolution.

Resumen

El año 1968 ha sido considerado por Augusto Del Noce como “el año más rico en filosofía implícita desde el 1945”. En efecto, la contestación juvenil de entonces, lejos de ser un movimiento circunstancial, constituyó una rebelión contra la “sociedad opulenta”, es decir, una protesta contra el modelo de sociedad que construyó Occidente después de la Segunda Guerra Mundial para oponerse al comunismo. Con todo, esa rebelión resultó frustrada debido a que ella asumió gran parte de los criterios que habían llevado a la izquierda a cambiar la lucha por la emancipación del proletariado, fruto de su preocupación por los débiles, por las banderas de la emancipación sexual. Del Noce advierte que, al carecer de un fundamento filosófico adecuado, el movimiento de mayo 68 terminó por ser incapaz de oponer resistencia a la racionalidad instrumental propia de la sociedad a la que pretendía combatir.

Palabras clave: Augusto Del Noce; mayo de 1968; marxismo; surrealismo; revolución estudiantil.

Introducción*

Los jóvenes de mayo 68 imaginaron, ciertamente, muchas cosas, pero difícilmente se les pasó por la mente en esa época que su revolución futurista iba a pasar muy pronto a ser observada como una notable curiosidad histórica; tampoco imaginaron que muchos de sus actores iban a tener gran éxito en el mundo de las empresas, o que sus más implacables críticos provendrían de sus propias filas (cfr. Fleischhauer, 2010) y que llegarían a comparar sus métodos con los que emplearon los nazis para copar el espacio público en la Alemania de los años 30 (cfr. Aly, 2008). Si hubiesen tenido mayor sentido autocrítico, probablemente habrían prestado atención a algunas solitarias voces que ya en ese entonces miraron con cierta distancia crítica su revolución, sin desconocer los aspectos positivos que presentaba. Entre ellas, se hallaba la de Augusto Del Noce (1910-1989),¹ que a fines de la década de los sesenta publicó una serie de artículos sobre la contestación juvenil, algunos de los cuales fueron editados en España bajo el título *Agonía de la sociedad opulenta*, un libro que no tuvo especial eco en el mundo de habla castellana porque describía una serie de fenómenos que aún no tenían lugar en ese espacio cultural (concretamente la secularización y la transformación cultural de la izquierda), pero que con el tiempo ha adquirido una sorprendente actualidad (cfr. Del Noce, 1979). En las páginas que siguen mostraré el análisis de la evolución intelectual de la izquierda que Del Noce lleva a cabo (I), su descripción de la sociedad contra la que se rebelaron los jóvenes del 68 (II) y las contradicciones que el filósofo italiano advierte en ese movimiento (III) para terminar con un resumen de las fortalezas del análisis noceano del malestar juvenil y una advertencia acerca de cierta debilidad que cabe advertir en el papel que atribuye al surrealismo en las transformaciones que experimentó la sociedad occidental de la posguerra (IV).

* El autor agradece las observaciones del Grupo de Investigación en Filosofía Práctica de la Universidad de los Andes y la acogida del de Nicola Center for Culture & Ethics de la Universidad de Notre Dame.

¹ Para una presentación general de su filosofía, cfr. Tommaso Valentini (2017), Norberto Bobbio (1990, pp. 231-234), Ricardo Delbosco (2012, pp. 45-53), Carlos Daniel Lasa (2013, pp. 5-28).

I. De Marx a Sade

Sabemos que el marxismo, que había pasado por momentos difíciles en Europa por el auge de los totalitarismos fascistas en la década de los treinta, experimentó un fuerte resurgimiento después de la Segunda Guerra Mundial y tuvo una amplísima recepción en los medios intelectuales del Viejo Mundo. Con todo, aunque Marx había anunciado el necesario advenimiento del socialismo gracias a las contradicciones inherentes a la sociedad capitalista, lo cierto es que sucedió algo muy distinto, pues la expansión del consumo en las sociedades occidentales hizo cada vez más imposible la revolución comunista. ¿Qué ocurrió entonces? El marxismo derivó en un relativismo extremo y se alimentó de elementos psicoanalíticos, dando origen a otro tipo de izquierda (cfr. Lancellotti, 2018). Ésta es la paradoja del marxismo, donde su éxito lleva a su disolución (cfr. Del Noce, 2017, p. 69; Lasa, 2010, pp. 19-20). En efecto, ese pensamiento estaba esencialmente orientado hacia la negación de toda la cultura precedente en nombre de un futuro utópico. Pero como esa utopía todavía representaba un valor trascendente, su materialismo radical llevó necesariamente a socavarla, lo que terminó con la disolución del propio proyecto marxista. Eso no significa que su paso por la historia política occidental haya sido inocuo, pues *“si bien éste ya no alimenta hoy una fe revolucionaria, las negaciones filosóficas pronunciadas por el mismo se han incorporado a los juicios actuales”* (Del Noce, 2010, p. 732; énfasis en el original). Entre esas negaciones, la principal es la de Dios. Muchos pensaron, al acabar la Segunda Guerra Mundial, que Europa iba a experimentar un notable renacimiento religioso, pero lo que en realidad se produjo fue un materialismo que, a la vez:

[...] coincide con el egocentrismo total, en el sentido de que todo adquiere significado únicamente para aquello que puede llegar a ser instrumento de afirmación del sujeto en particular, en el sentido egoísta, y que recíprocamente puede subsistir únicamente en cuanto sea utilizado por otros (Del Noce, 2010, p. 733).

Así, el nihilismo que caracteriza al laicismo occidental del tiempo presente es el resultado de la realización y derrota del marxismo (cfr. Del Noce, 2010, p. 731).²

Sostiene Del Noce que, de esta manera, a medida que avanzó el siglo XX el ideal izquierdista de la emancipación del proletariado fue reemplazada por la liberación de toda forma de represión. Se trata de una sorprendente y filosóficamente errónea recepción de Freud, porque para el psiquiatra vienés la represión es fundamental a la hora de establecer una civilización (cfr. Del Noce, 1975, p. 55).

La idea de reemplazar la emancipación económica por la sexual no era, ciertamente, original, pues se remonta a Wilhelm Reich (1897-1957); fue una suerte de “nazismo al revés, en el cual el vitalismo militar fue sustituido por el vitalismo sexual” (Del Noce, 1975, p. 43, nt. 1). Este autor consideraba que la pregunta fundamental en nuestra época no apuntaba a las condiciones económicas del proletariado, sino al grado de libertad del que podía gozar la vida humana (cfr. Reich, 1977, p. 13). En ese sentido, la Unión Soviética de la década de los cuarenta le parecía reaccionaria desde el punto de vista de la política sexual, mientras los Estados Unidos, que habían surgido de una revolución burguesa, se presentaban ante él como mucho más progresistas desde ese punto de vista (cfr. Reich, 1977, p. 12). De lo que se trata, entonces, no es de adscribir a tal o cual partido, sino de desenmascarar cualquier forma de engaño social y dar origen al libre despliegue de todas las pulsiones de lo humano. Lo importante, entonces, no es el Estado, sino la sociedad humana, que desde ahora será conducida no por la política, sino de manera científica. Ya no se gobernarán pueblos, sino que se conducirán procesos sociales. Así, mientras la ciencia toma sobre sí la responsabilidad por el destino del género humano, la política se habrá definitivamente despolitizado (cfr. Reich, 1977, p.16). Ahora bien, como el eco de este autor fue relativamente escaso, la pieza clave para efectuar esa transformación no vino, al decir de Del Noce, de la psicología de Reich o de la filosofía, sino del mundo artístico, concretamente del surrealismo, por inspiración de André Breton (cfr. Del Noce, 1965):

² En este sentido, no es casual que el Partido Comunista y la Democracia Cristiana hayan desaparecido en la misma época del panorama político italiano.

En su *Segundo manifiesto del surrealismo* (1930) este autor señala expresamente su oposición al cristianismo y a las instituciones en que se apoya la cultura originada por él:

Todo está aún por hacer, todos los medios son buenos para aniquilar las ideas de *familia, patria y religión*. En este aspecto la postura surrealista es hartamente conocida, pero también es preciso se sepa que no admite compromisos transaccionales. Cuantos se han impuesto la misión de defender el surrealismo no han dejado ni un instante de propugnar esta negación, de prescindir de todo otro criterio de valoración (Breton, 2009, p. 142).

Breton entendió muy pronto que la batalla contra el cristianismo, si quería ser efectiva, debería desarrollarse en el terreno de la sexualidad (cfr. Del Noce, 1975, p. 74). Las vanguardias, entonces, deberían actuar sobre las costumbres; había que conseguir un arte ateo (cfr. Del Noce, 1979, p. 67). Además, tanto la literatura como el cine tenían que ser comprometidos: debían desmitificar, arrancar las máscaras, denunciar la alienación; en toda esta tarea el erotismo jugaba un papel central (cfr. Del Noce, 1975, p. 68). “El surrealismo”, señala Del Noce en 1965, “se expresará bajo la forma del arte, pero su fin político es el mismo que el del marxismo: cambiar el mundo” (Del Noce, 1965, p. 50; cfr. Breton, 2016, p. 49).³ Del arte se pasa a la política: “la revuelta en contra del orden cósmico debe incluir, para los surrealistas, la revolución social” (Del Noce, 1965, p. 51). En efecto, este movimiento se presenta como un “rechazo total”, un rechazo que “se acompaña de una esperanza ilimitada en la metamorfosis humana” (Del Noce, 1965, p. 22). Para nuestro autor, “el surrealismo representa la forma definitiva y el fracaso del ateísmo negativo”: se funda en la negatividad como creación de una nueva realidad, pero “de hecho, en su resultado se convierte en nihilismo” (Del Noce, 1965, p. 31; énfasis del autor). En su camino desacralizador, el movimiento de Breton y sus compañeros se reconcilia, de modo paradójico pero pacífico, con la burguesía, pues ella, precisamente “en

³ En la derecha latinoamericana este tipo de perspectivas suelen asociarse muy exclusivamente con Gramsci, cuya importancia es indiscutible, pero si se entendiera que existen también otros movimientos culturales involucrados se captaría la envergadura de la tarea que se tiene por delante.

la pérdida total de lo sagrado, da pleno cumplimiento a su naturaleza” (Del Noce, 1965, p. 53).

Las convergencias eran claras a la hora de minar la moral tradicional. Recuérdese que, por entonces, cierta izquierda incluso defendía la pornografía, haciendo caso omiso de las esclavitudes que esta trae consigo. Lo hacía precisamente por su papel en la tarea de minar las concepciones morales tradicionales. El propio Partido Comunista jugó con doble baraja, ya que mientras era muy estricto en los países donde estaba en el poder, pues rechazaba esas prácticas propias de la burguesía decadente, no las objetó en Occidente, donde jugaban un papel distinto, destructivo de la civilización a la que buscaba oponerse (cfr. Del Noce, 1975, p. 54).

Así las cosas, la izquierda habló cada vez menos de lucha de clases y dejó de prestar atención a las reivindicaciones obreras para centrarse en el tema de los derechos de las diversas minorías y en la liberación sexual. Sade reemplazó progresivamente a Marx en su proyecto cultural (cfr. Del Noce 1975, p. 66). En todo caso, este ideario político mantuvo el materialismo y ateísmo del filósofo alemán, como también el amoralismo respecto de los medios que pueden emplearse para conseguir sus propósitos de transformación social. De ahora en adelante, la transgresión se transformará en signo de progresismo (cfr. Del Noce, 1979, p. 64). En esta tarea de carácter negativo, la crítica del fascismo desempeñó un papel muy importante en la Europa de posguerra. No se trata, sin embargo, del “fascismo histórico”, ese fenómeno irreplicable que tuvo lugar en Italia bajo Mussolini –un movimiento que tenía muchos puntos en común con el marxismo (cfr. Del Noce, 1977d, pp. 95-102),⁴ entre ellos su radical relativismo–. Más bien apuntaba al “fascismo demonológico” (Del Noce, 1977a, p. 79), un adversario creado por los escritores de izquierda, en el cual “se identifica al fascismo con ‘represión’, pero la represión es después entendida de forma que engloba todos los valores afirmados por la tradición, incluidos los diez mandamientos” (Del Noce, 1977a, p. 82).⁵ De esta manera, la izquierda no sólo se facilita enormemente su tarea argumentativa, sino que logra poner bajo el rótulo de “fascismo” a muchas de las fuerzas que en el

⁴ Es más, representa la posibilidad de una revolución para “países con un nivel civil mayor que el de la Rusia soviética” (cfr. Del Noce, 2017, p. 72).

⁵ La vinculación entre fascismo y represión se remonta a Reich. Cfr. Del Noce (1975, p. 51).

pasado se opusieron intelectualmente a esa filosofía totalitaria. En suma, se crea “el mito del fascismo, en el que es situado un adversario mortal que no tiene nada que ver con el fascismo histórico. A través de la transfiguración mítica, el concepto de fascismo se ha ampliado lo más posible, de forma que cualquiera puede ser acusado de fascista” (Del Noce, 1977c, p. 48).

En el nuevo clima intelectual de la sociedad opulenta, la metafísica marxista ha sido, a su vez, reemplazada por el cientismo, pues la tecnociencia será el instrumento que permite el control sobre la naturaleza, una naturaleza que queda despojada de toda finalidad intrínseca (cfr. Del Noce, 1975, p. 75). De este modo tenemos una mezcla entre nihilismo, emancipación sexual, ruptura de la tradición y cientismo que pasa a conformar el aire de la nueva época.

Del Noce advierte que las fuerzas capitalistas no miran con desagrado esta evolución de la izquierda, pues tienen en común con ella su valoración irrestricta de la tecnociencia; además advierten que el cambio de preocupaciones del adversario, desde lo económico-social a lo sexual, es favorable a sus intereses: es preferible, en efecto, que los revolucionarios inviertan su tiempo en burlarse de la religión y pintarrapear iglesias, o que impulsen la promiscuidad moral, a que promuevan la expropiación de las empresas. Así, esta izquierda parcialmente domesticada es el resultado del triunfo del laicismo burgués sobre el marxismo: ha logrado desbaratarlo mediante la apropiación de todas sus negaciones, particularmente de los valores absolutos y la trascendencia, “con el resultado de transformar el marxismo en un individualismo absoluto” (Del Noce, 1979, p. 144), lo que ha permitido reconciliarlo con la democracia y el espíritu liberal.

II. El 68 y la crítica a la sociedad opulenta

Del Noce destaca la continuidad que se da entre las propuestas del surrealismo y el movimiento del 68, fruto de una perfecta coincidencia entre los intereses del anticristianismo político, los productos de la industria cultural⁶ y el progresismo de la cultura laica (cfr. Del Noce,

⁶ La imagen del Che Guevara, multiplicada hasta el infinito en prendas de vestir, es un buen ejemplo de la convergencia entre los mitos de la izquierda y los intereses de la industria. También los artistas y escritores de izquierda se han transformado en un producto cultural de primer orden: piénsese en Oliver Stone, Silvio Rodríguez y, antes de ellos, Pablo Picasso y Diego Rivera.

1975 p. 82). Este progresismo es entendido como un desprecio por el pasado y cualquier forma de tradición,⁷ pero ahora (a diferencia del laicismo tradicional) está marcado por el nihilismo respecto de los valores, una actitud que se observa, entre otras manifestaciones, en su afición a las drogas (cfr. Del Noce, 1975, p. 85). De ahí que el nombre más adecuado para ese movimiento que tomó las calles europeas en 1968 sea el de “revolución surrealista” (Del Noce, 1975, p. 84). Su advenimiento, aunque venía gestándose desde hacía tiempo, resultó sorpresivo para sus contemporáneos. Ese mismo año escribía que:

La ‘revolución’ estudiantil cogió desprevenidos tanto a los intelectuales como a los políticos. Ha sido una ‘revelación’ instantánea e imprevista del estado de ánimo de los jóvenes; hay que tener el valor de admitirlo con claridad: nos hemos encontrado de pronto ante el fruto moral de los últimos veinte años y no preveíamos que fuera así, ni en el bien ni en el mal. Por encima de valoraciones, a favor o en contra, ha prevalecido el estupor (Del Noce, 1979, p. 37).

¿Qué es lo que rechazan esos estudiantes? ¿Qué desprecian? Esa juventud que corre frenética por las calles de París y de otras ciudades europeas contesta los resultados morales de la Europa de posguerra “y desprecia a los intelectuales de la generación ya adulta, tanto más cuanto se esfuerzan en parecer jóvenes y en adecuarse al progreso de los tiempos” (Del Noce, 1979, p. 37), pues aun los que sostienen posturas más avanzadas no ofrecen un modelo adecuado para superar el malestar que los embarga. Incluso los más extremistas pertenecen al sistema que repudian (cfr. Del Noce, 1979, p. 38).

El rechazo generacional, sostiene Del Noce, es una constante en la historia de Italia. Quienes fueron jóvenes entre 1943 y 1945 contestaron lo que habían hecho los de 1919-1922, tal como los de 1967-1968 contestan la obra de los anteriores. Cada veinticinco años una generación repudia a la anterior (cfr. Del Noce, 1979, p. 38). En todo caso, el 68 presenta un interés especial, puesto que es “el año más rico en filosofía implícita desde el 1945 hasta hoy” (Del Noce, 1979, p. 25).

⁷ “La idea de que todo se repite ha sido sustituida por la aceleración máxima del tiempo; la adecuada al hoy que no es tanto la realización del ayer cuanto su negación” (Del Noce, 1979, p. 20).

Sin embargo, Del Noce no cae en el juvenilismo ni pretende quitarse años de encima desde el punto de vista intelectual. En todo caso, más allá de su actitud crítica respecto del movimiento –por ejemplo a propósito del “*mito juvenil*: los jóvenes siempre tienen la razón porque expresan el sentido de la historia en movimiento, y la tarea de los intelectuales es interpretarlos” (Del Noce, 1970, p. 31)–, reconoce en él algunos factores buenos, lo que lo aleja tanto de la condena en bloque, al estilo de los conservadores, como de la indiscriminada exaltación. Para entender lo que ve de bueno en este fenómeno hay que atender a cuál es el objeto del rechazo de los jóvenes del 68: “la sociedad del bienestar o tecnológica o tecnocrática u opulenta” (Del Noce, 1979, p. 39), cuya crítica Del Noce comparte con los jóvenes. La caracterización de esa sociedad exige precisar antes qué se entiende por “bienestar”. No se trata simplemente del deseo de mejorar la situación de los más desfavorecidos, “movido por la conciencia moral o religiosa de la unidad del género humano o, sencillamente, por el deseo de eliminar tiranteces revolucionarias” (Del Noce, 1979, p. 39). Eso simplemente iría en la línea de una práctica humanitaria como la abolición de la esclavitud, una actitud que enlaza perfectamente con los valores tradicionales. Lo que tanto Del Noce como los jóvenes rechazan, aunque éstos no siempre hagan las debidas distinciones, es una sociedad que “considera el bienestar como fin” (Del Noce, 1979, p. 39), como es el caso de la sociedad actual. Se trata del sistema que Occidente construyó para responder al desafío del comunismo (cfr. Del Noce, 1979, p. 40). En este contexto, los jóvenes se niegan a ser tratados como instrumentos en un sistema social que reduce todo a la categoría de “instrumento”. Ellos quieren reafirmar su humanidad, lo que a nuestro autor le parece positivo. También aciertan al identificar la relación entre la academia y la sociedad que se está formando, pues en las facultades científicas la investigación está determinada por la industria que la financia y la universidad misma ha adquirido una estructura feudal en la que los blasones son los éxitos en la investigación. Más allá, pensaba Del Noce, de las exageraciones en que puedan incurrir:

[...] debemos reconocer que se ha perfilado una línea tendencial. Porque una vez que el criterio de lo verdadero, como criterio vivido, se ponga aparte y se sustituya por los de lo original, lo importante, lo nuevo, lo sincero, lo auténtico, lo herético, lo progresivo, etc.,

es inevitable que lo único que cuenta es la afirmación de sí" (1979, p. 47).

El objeto fundamental de la crítica delnoceana no es, entonces, el movimiento juvenil, sino la cultura del que este fenómeno es un resultado. Como señala Dessì:

El objetivo principal de su crítica no son los jóvenes contestatarios, sino, de una parte, la cultura tradicional, que no ha sabido oponer a las concepciones del progresismo una perspectiva diferente, que sea capaz de obtener un consenso generalizado, y de otra la cultura progresista, que aparece marcada por algunas contradicciones insuperables (Dessì, 2010, p. 157).

Una sociedad semejante produce, entre otras cosas, una consecuencia que nos afecta directamente a quienes nos dedicamos a la enseñanza de la filosofía: "cuando se hace del bienestar el fin de la sociedad, la filosofía en cuanto tal debe ser eliminada. Lo que queda es la ciencia, de la que, a lo más, la filosofía estudiará la metodología" (Del Noce, 1979, p. 41).⁸

Ahora bien, el desprecio por la filosofía no consiste sólo en una cuestión disciplinaria, como la que hemos visto en diversos países a propósito de los intentos por disminuir la presencia de esa asignatura en el *curriculum* escolar. Sucede que, cuando se carece de una instancia adecuada de juicio, "la diferencia *cualitativa* entre el hombre y el animal se pierde" (Del Noce, 1979, p. 42). Esto se observa en algo tan simple y constatable como la pérdida del pudor: ¿qué lugar podría reservársele a este sentimiento humano ante una ciencia que "lo *objetiva* todo"? (Del Noce, 1979, p. 42). La disolución del sentido del pudor no tiene que ver simplemente con la superación de un tabú, sino que "esta desaparición tiene un valor simbólico: representa la reducción de todo a mercadería de intercambio" (Del Noce, 1979, p. 138; cfr. 2015, pp. 128- 129). En la sociedad opulenta, las personas sólo se sienten unidas a otras en la medida en que esos vínculos sean necesarios para la realización individual: "Todo se transformará así en un objeto que sirve para el trueque" (Del

⁸ También la realización del marxismo debía llevar a la abolición de la filosofía y su reemplazo por el razonamiento científico. Cfr. Del Noce (1979, p. 146).

Noce, 1979, p. 138). La consecuencia de esta instrumentalización de las relaciones humanas está muy lejos de ser un crecimiento en la libertad:

Porque si no se da ninguna comunicación ideal entre los individuos y si todo individuo es visto por el otro únicamente como instrumento de la propia realización, ¿de qué orden se podrá hablar si no es del de la recíproca esclavitud o de la esclavitud universal? El que los esclavos gocen materialmente del bienestar tiene muy poca importancia (Del Noce, 1979, p. 151).

La reducción del hombre a animal era parte de todo un programa político: “se espera que, cuando las necesidades materiales del hombre se hayan satisfecho plenamente, desaparezcan todos los instintos agresivos: esta es la utopía de la sociedad del bienestar” (Del Noce, 1979, pp. 42-43). En este contexto, la cultura progresista ha perdido el valor de la individualidad, pues reduce al individuo “a un instrumento en la lucha para obtener el poder o a un mero consumidor” (Dessi, 2010, p. 157).

Pero no sólo desaparece el hombre. Una parte de la teología de esos años comenzó a afirmar la muerte de Dios, como corresponde al nuevo orden de cosas, es decir, la desaparición de ese problema como algo que carece de interés en el mundo actual (cfr. Del Noce, 1979, p. 42).⁹ En ese sentido, la ideología de la sociedad opulenta supera al marxismo, que a su manera todavía conservaba un aliento religioso (cfr. Del Noce, p. 44; 2010, p. 727). Ésta se basa en una doble negación: la de Dios y la de la revolución. Sostiene Del Noce que la sociedad del bienestar es la primera en la historia humana que de ningún modo tiene un fundamento religioso, pues “una situación en que todo se redujera a categorías de mercancía [...] coincidiría con la desaparición absoluta de la religión” (Del Noce, 1977b, p. 123; cfr. 1979, p. 44). De ahí su necesidad de superar incluso al marxismo, tal como éste había intentado superar a la filosofía precedente:

La relación entre el empirismo de la civilización tecnológica y el marxismo es semejante a la del marxismo con respecto a Hegel. Lo mismo que Marx había separado al hegelianismo de los aspectos platónicos,

⁹ No me referiré, en todo caso, a este tema.

el pragmatismo que está en la base de la civilización tecnológica separa al marxismo de los aspectos hegelianos y lleva hasta el extremo el antiplatonismo marxista. Cancelando toda supraindividualidad de los valores, excluye completamente todo espíritu revolucionario; al colectivismo del ‘hombre genérico’ le sustituye el individualismo más completo; acepta, por lo tanto, el progreso en y por la conservación del orden social burgués. Así, pues, están juntas la conservación más rigurosa y la negación más completa del marxismo (Del Noce, 1979, pp. 146 -147).

De este modo, la forma en que la sociedad opulenta niega la revolución le permite realizar, simultáneamente, la desacralización radical que ansiaba el marxismo. El resultado final del empeño revolucionario y desacralizador fue la paradójica entronización del tipo de burgués que Marx había descrito en el *Manifiesto* (cfr. Del Noce, 1979, p. 147). Sus tendencias nihilistas resultaron reforzadas por el hecho histórico de la caída del marxismo en cuanto reforzó la desconfianza sobre la posibilidad de hallar valores absolutos (cfr. Del Noce, 1985).

El problema de la civilización tecnológica o de la sociedad opulenta que ha superado al marxismo no es, evidentemente, el desarrollo de la técnica, sino la instauración de un pantecnicismo que extiende el dominio de la técnica a la entera realidad (cfr. Del Noce, 1990). Como su mentalidad ha permeado toda nuestra cultura, la oposición a la sociedad de consumo, piensa nuestro autor, no se puede llevar a cabo desde una perspectiva reaccionaria por la sencilla razón de que la oposición entre progresista y reaccionario, que ha sustituido a la distinción entre lo verdadero y lo falso, es ya una categoría típica de la sociedad que se quiere combatir, de modo que quien entre en ese juego ya ha perdido la batalla (cfr. Del Noce, 1979, p. 43). Se hace necesario rebasar esa distinción si se quiere criticar de verdad a la sociedad del bienestar. Esto no puede hacerse si se concibe la tarea política de manera puramente pragmática, sin el respaldo de una “tarea cultural” (cfr. Del Noce, 1977c, p. 93). Como se ve, Del Noce no coincide con los conservadores que piensan que las llamadas “batallas culturales” pueden ganarse en los tribunales y los parlamentos sin ocuparse, al mismo tiempo, de la formación de una cultura que sea congruente con su visión del mundo y la promueva. Así, resulta ilusorio pretender que un gobierno posea una genuina autoridad

si carece del apoyo de una cultura (cfr. Antúnez, 1988, p. 170; Del Noce, 1977e, p. 100). Para los gobiernos de tinte liberal-conservador que de vez en cuando llegan al poder en los países occidentales, su propia cultura es vista como un lastre, un inconveniente para alcanzar las necesarias mayorías electorales porque, supuestamente, esas convicciones resultan antipáticas para gran parte de los ciudadanos. De ahí que, cuando alcanzan el poder, entiendan la cultura y la labor de los correspondientes ministerios como la simple administración de ciertos pasatiempos (conciertos, exposiciones, cine) para la alta burguesía, sin atender al modo de concebir al hombre y la sociedad, que es lo que se halla detrás de las discusiones fundamentales. El ejemplo de la Democracia Cristiana italiana y su decadencia, presentado por Del Noce, nos muestra por contraste lo contrario: que la propia cultura no es un lastre, sino que la falta de ésta es lo que constituye su mayor debilidad. Un gobierno que prescindiera de la cultura, es decir, que pretenda realizar una praxis política sin un sustrato cultural, está condenado a ser un simple gobierno de administración aunque sea conducido por personas que adhieren a las ideas centrales de la Tradición Central de Occidente.

III. Las contradicciones de una revolución

Lo dicho nos lleva a mostrar algunas limitaciones de la contestación juvenil de la generación del 68. Cuando uno observa las imágenes de los documentales de la época, como *El espíritu de mayo 68*, o el cine de ficción que trata este fenómeno social –por ejemplo, *Después de mayo* (cfr. Klein, 1978) o *Il grande sogno* (cfr. Placido, 2009)–, se sorprende, al menos, de dos cosas. La primera es el ritmo al que están sometidos los protagonistas: son gente que corre sin parar, que va de un lugar a otro, que apenas tiene tiempo para dormir. Lo segundo es la mala calidad de sus argumentos. Todo lo que uno ve y oye en esas obras cinematográficas es una sucesión de frases rimbombantes. Dicho con otras palabras, el movimiento de mayo sufre la misma ausencia de reflexión que aqueja a la sociedad tecnocrática que dice condenar: el primado de la verdad ha sido reemplazado por el primado de la vida (cfr. Del Noce, 1979, p. 151). En él no hay lugar para la contemplación y, por tanto, para la filosofía tal como se había entendido en los veinticinco siglos precedentes. A lo más cabe la sofística.

“La ‘Revolución de mayo’ en Francia”, dice nuestro autor, “estuvo marcada precisamente por la hibridación de temas marxistas, temas

freudianos y temas inspirados en de Sade” (Del Noce, 2014, p. 258). En este sentido, el movimiento del 68 está lleno de implicancias filosóficas, pero al mismo tiempo muestra las limitaciones de una aproximación a la realidad que carece de perspectiva histórica y que no cuenta con las categorías metafísicas imprescindibles para separar la paja del trigo. La falta de una visión histórica se observa en su asunción acrítica de la imagen del “fascismo demonológico” que le ha presentado la izquierda, la cual llevó a incluir en ese adversario, entendido como el mal absoluto (cfr. Del Noce, 1977d, p. 100), toda la herencia de la tradición cultural de Occidente. En efecto, el fascismo no consiste, como le han hecho creer a los contestatarios, en un movimiento conservador, sino en la continuación idealista de la idea de “unidad de la nación” del Resurgimiento, un error cultural que constituye la más propia y original revolución italiana (cfr. Del Noce, 2017, p. 63-85). El mito del fascismo (identificado con el “espíritu represivo y autoritario”) opera como justificación del permisivismo, pues, en ese contexto intelectual, “toda forma de represión y autoridad se ha de interpretar como fascismo” (Del Noce, 1977c, p. 52). De este modo, afirma Del Noce, los permisivistas de la generación del 68 en el fondo no le reprochan al fascismo su aspiración totalitaria, sino más bien el no haber triunfado en su empeño destructivo. En efecto:

[...] una vez eliminado el principio unificador de una normativa ideal, no queda más que las voluntades arbitrarias, individuales o de grupo; y todo acaba fatalmente con el dominio de la voluntad arbitraria del grupo más fuerte” (Del Noce, 1977a, p. 82).

Quien haya visto las imágenes de cualquier asamblea de esos contestatarios no podrá menos que reconocer que el filósofo italiano no exagera. Que no requieran recurrir habitualmente al terror físico no significa que su fondo totalitario haya cambiado: simplemente han descubierto que puede ser mucho más efectiva la “marginación moral” (Del Noce, 1977c, p. 163) del adversario sin que sea necesaria su eliminación física.

El movimiento del 68 rechaza el cientificismo, pero en su consideración y tratamiento del cuerpo humano muestra que sus integrantes son hijos de ese pensamiento que lleva a borrar la distinción entre el hombre y los demás animales. Se opone a la absolutización de la razón instrumental, pero el propio Max Horkheimer advirtió que con la

píldora (el invento que hizo posible los deseos juveniles de emancipación sexual) se introdujo en las relaciones personales más íntimas una lógica calculadora que significó la muerte del amor erótico (cfr. Horkheimer, 1975, p. 74). Los estudiantes rebeldes perciben el nexo existente entre la escuela y el sistema social que se instaura, y por eso critican a los profesores que hacen ciencia para satisfacer su ego profesional, que dejan de lado el criterio de la verdad y han abdicado de su tarea de orientar al resto de la sociedad; pero con sus capuchas y barricadas, lo mismo que con su sujeción a directrices extrauniversitarias, hacen inviable la búsqueda conjunta de la verdad entre “maestros e escolares” con que Alfonso X caracterizaba la entonces naciente institución universitaria (cfr. *Siete Partidas*, 1872, 2, 31, I). Los contestatarios hablan de libertad, pero desprecian y critican a la clase media (esa “clase no-clase”, como la llamaba Croce), que es la llamada a mediar en los conflictos económicos y que constituye la “custodia de la libertad” en nuestras sociedades: “Atacada esa clase, desaparecería todo signo de libertad real, aunque fuese formalmente reconocida, porque no habría posibilidades de vida sin pertenecer a un grupo económico: o de grandes capitalistas o sindical” (Del Noce, 1977c, pp. 175- 176), y tanto la cultura como las costumbres quedarían enteramente en manos de la izquierda.

Muchos se sorprenderán después por la circunstancia de que una parte importante de los líderes del mayo 68 hayan terminado dócilmente adaptados al sistema. Este hecho no debería maravillar a los lectores de Del Noce, que se preocupa por mostrar las grandes coincidencias que existen entre la derecha tecnocrática y la izquierda cultural, caracterizadas ambas por su admiración ante la ciencia y por su “desenraizamiento”, con la consiguiente negación de la tradición: “la alianza entre la derecha tecnocrática y la izquierda cultural está allí, a la vista de todos” (Del Noce, 2014, p. 256), nos dice. No hay que olvidar, por ejemplo, que todo el sistema que se puso en marcha en Suecia en la década de los setenta se fundaba precisamente en la idea de “independencia individual”, pero ésta se hacía posible gracias a una fuerte presencia del Estado, cuya permanente intervención hacía superfluos los vínculos familiares y comunitarios que caracterizan a las sociedades tradicionales (cfr. Gandini, 2016). Ante esta realidad, resulta difícil no recordar las célebres palabras de Tocqueville, cuando describía las futuras formas del despotismo:

Si trato de imaginar bajo qué nuevos rasgos podrá aparecer el despotismo en el mundo, veo una muchedumbre innumerable de hombres parecidos o iguales, los cuales giran sin cesar sobre ellos mismos para procurarse placeres pequeños y vulgares con qué llenar su alma. [...] Por encima de esa masa se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga en exclusiva de garantizar los goces de todos y controlar su destino. Absoluto, detallado, regular, previsor y suave. [...] Después de poner así en sus poderosas manos el destino de cada individuo, modelándolo a su gusto, el soberano abarca con sus brazos a la sociedad entera, la cubre con una red de reglas complicadas, minuciosas y uniformes a través de la cual hasta los espíritus más originales y las almas más fuertes son incapaces de abrirse paso para destacarse de la masa. No quebranta sus voluntades, pero las reblandece, las pliega y las dirige; no suele forzar a la acción, pero se opone sin cesar a quien actúa; no destruye, impide construir; no tiraniza, pero incordia, comprime, enerva, apaga, embrutece, y convierte, en fin a cada nación en un rebaño de ovejas tímidas y trabajadoras cuyo pastor es el Estado (De Tocqueville, 1980, pp. 264 y ss.).

La nueva izquierda nos propone, entonces, una suerte de estatismo individualista y permisivo. Recluye al hombre sobre sí mismo, lo llena de gratificaciones sensibles y deja en manos del aparato estatal la preocupación por los más desposeídos. En todo este proceso, la gran perdedora es la sociedad civil, que queda anémica y pierde riqueza y variedad. En su reemplazo surge una gran estructura anónima que pretende hacerse cargo de los niños, los ancianos, los enfermos y los marginados; sus resultados no sólo son criticables desde el punto de vista de la eficiencia, sino especialmente por su déficit antropológico, porque la consecuencia del deterioro de la sociedad civil es la pérdida de humanidad y, en definitiva, el aislamiento de los individuos y la soledad.

La obra de Del Noce no suscitó especial interés en los lectores latinoamericanos de fines de la década de los setenta, cuando se publicó en España su *Agonía de la sociedad opulenta*. Ese desinterés era

comprensible por dos razones: la primera es que la secularización apenas había hecho mella en esta parte del mundo, y esto incluso en países como Uruguay o México cuyos gobiernos se caracterizaban por el laicismo; la segunda es que, por entonces, la izquierda latinoamericana aún no había experimentado su proceso de renovación, en el marco del cual abandonó las tesis marxistas más radicales, aceptó el papel central del mercado en la economía e hizo suya una concepción individualista de los derechos, lo que la condujo a una sorprendente afinidad con la derecha de inspiración tecnocrática que ya Del Noce había anunciado.

La situación, entretanto, ha cambiado significativamente, como se aprecia de modo especial en las contradicciones ideológicas que experimentan las fuerzas de izquierda, pues no todas han hecho suya la adaptación al sistema, de modo que periódicamente vemos aparecer esfuerzos restauracionistas¹⁰. Esas disputas no son otra cosa que el ajuste de cuentas entre los autocríticos que siguen soñando con el 68 y los autocomplacientes que reconocieron que esta utopía no es posible. Esas divisiones entre las dos almas de la izquierda latinoamericana se pueden comprender a la luz de lo que ya decía Del Noce en 1970:

La crisis de la izquierda toma la forma de una fractura entre dos desarrollos opuestos. Uno es la adaptación a la realidad, que en definitiva lleva al sometimiento al 'principio de realidad'. Una realidad, empero, que ya no está ordenada hacia ciertos valores, sino que más bien coincide con el puro poder. El otro es el puro irrealismo, que sin embargo constituye un cómplice de la primera actitud en el rechazo global de todos los valores (Del Noce, 2014, p. 159).

Uno y otro coinciden en una cosa: en el nihilismo y su rechazo de la herencia cultural de Occidente. Sólo difieren en que los radicales carecen del humor necesario para adaptarse a la nueva realidad.

IV. El eslabón perdido

A medio siglo de las obras fundamentales en que nuestro autor realiza una crítica de la sociedad opulenta con ocasión de la protesta juvenil, sorprende la actualidad de su pensamiento. En particular,

¹⁰ Para un panorama de estas tensiones, cfr. Daniel Mansuy (2016).

resulta especialmente lúcida su idea de que la oposición entre sociedad tecnocrática e izquierda cultural era más aparente que real y que llegaría un momento en que sus proyectos tenderían a coincidir en muchos aspectos. Para quien hubiese tenido en cuenta esas páginas de nuestro autor no podía resultar una sorpresa el que buena parte de los líderes del movimiento del 68 hayan terminado por adaptarse dócilmente al sistema, como el cine se ha encargado de mostrar en películas como *Qué hacer en caso de incendio* (2001), del director alemán Gregor Schnitzler (2001).

Sin embargo, el paso del tiempo también permite detectar un punto débil en el análisis noceano, a saber, su valoración del papel del surrealismo en el cambio de la cultura occidental. Sería difícil poner en duda la tesis de nuestro autor en orden a que la izquierda reemplazó progresivamente su idea de emancipación del proletariado por la bandera de la liberación sexual. Sin embargo, el énfasis que pone en el papel que desempeñó el surrealismo en ese cambio de estrategia de la izquierda parece exagerado y, en todo caso, no resulta probado por el filósofo italiano, ni siquiera en el extenso artículo que dedicó al tema del surrealismo y su interpretación filosófica (cfr. Del Noce, 1965).

Ciertamente la sexualidad desempeña un papel en el movimiento surrealista y Breton reivindica expresamente la figura de Freud (cfr. Breton, 2013, p. 29), pero ¿cabría encontrar en todo el arte y la literatura occidentales del siglo XX alguna corriente que escape de ese aire de época?

Si se examina, por ejemplo, una obra tan emblemática como la conferencia que Breton pronunció en Bruselas el primero de junio de 1934 y que fue publicada con el título *¿Qué es el surrealismo?* (2013), se advertirán en ella cosas importantes, como su ingenua admiración por la Revolución de Octubre y el marxismo (cfr. Breton, 2013, pp. 6, 7 y 36), o su lúcida advertencia acerca del peligro que representaba para el mundo de entonces la irrupción del fascismo (cfr. pp. 10-13). También cabe constatar su rechazo de la sociedad burguesa, incluidas su religión y su moral, cosa que ya había hecho en el *Primer manifiesto* al proponer el reemplazo de la antigua moral, “causante de todos nuestros males”, por una de carácter nuevo. No falta en sus palabras la expresión de un anhelo por liberarse de los límites que, en su opinión, encerraban al espíritu de los europeos de entonces y una reivindicación de lo maravilloso. Pero en ningún caso se observa un esfuerzo sistemático, como el que intentó Reich en su tiempo, para cambiar el carácter mismo de la propuesta

política de la izquierda y reemplazar la preocupación por el proletariado por otras categorías, como la emancipación sexual. Del Noce puede tener razón cuando señala que Wilhelm Reich no encontró el eco necesario para que su propuesta tuviese una encarnación política, de modo que la clave de esa evolución hay que buscarla en otro lugar, pero de ahí no se deduce que el eslabón perdido sea el surrealismo. En todo caso, esta deficiencia en el análisis noceano tiene más que ver con la historia de las ideas que con su diagnóstico de la sociedad opulenta y de las causas de la contestación juvenil. Por eso, a medio siglo de haber publicado gran parte de sus análisis sobre el malestar de las nuevas generaciones, su diagnóstico parece presentar una asombrosa vigencia.

Bibliografía

- Alfonso X. (1872). Las Siete Partidas. En *Los Códigos Españoles Concordados y Anotados. Tomo Segundo: Código de las Siete Partidas*. 2da. ed. Antonio de San Martín, ed.
- Aly, G. (2008). *Unser Kampf: 1968 - Ein Irritierter Blick zurück*. Fischer.
- Antúnez Aldunate, J. (1988). *Crónica de las ideas para comprender un fin de siglo*. Andrés Bello.
- Bobbio, N. (1990). Chi era Augusto Del Noce, *Nuova antologia*, 563, 231–34.
- Breton, A. (2009). *Manifiestos del surrealismo*. (Andrés Bosch, trad.). Visor.
- (2013). *¿Qué es el surrealismo?* Casimiro.
- (2016). *Posición política del surrealismo*. (Isidro Herrera, trad.). Arena.
- Del Noce, A. (1965). Interpretazione filosofica del surrealismo. *Rivista di estetica*, 1, 22–54.
- (1970). *L'epoca della secolarizzazione*. Collezione Valori Politici. Giuffrè.
- (1975). El erotismo a la conquista de la sociedad. En *La escalada del erotismo*. (pp. 41–89). José Luis Martín y Manuel Morera (trads.). Colección Cuadernos Palabra. Ediciones Palabra.
- (1977a). Dos tipos de antifascismo. En *Italia y el eurocomunismo: una estrategia para Occidente*. (pp. 79–83). Magisterio Español. [(1975, 10 de mayo). *Il Settimanale*].
- (1977b). Integralismo e integrismo. En *Italia y el eurocomunismo: una estrategia para Occidente*. (pp. 121–127). Magisterio Español. [(1975, 25 de septiembre). *Il Popolo*].
- (1977c). *Italia y el eurocomunismo: una estrategia para Occidente*. Magisterio Español.

- (1977d). Orden y Libertad. En *Italia y el eurocomunismo: una estrategia para Occidente*. (pp. 95-102). Magisterio Español. [(1975, 28 de junio). *Il Popolo*].
- (1977e). Secularismo y Marxismo, En *Italia y el eurocomunismo: una estrategia para Occidente*. (pp. 111-120). Magisterio Español. [(1973, 9 de septiembre). *Il Tempo*].
- (1979). *Agonía de la sociedad opulenta*. EUNSA.
- (1985). La Razionalità Della Storia Contemporanea, *Il Nuovo Areopago*, 4(2) 17–25.
- (1990). *Il problema dell'ateismo*. Collezione di testi e di studi. Filosofia. Il Mulino.
- (2010). Las raíces filosófico-políticas del ateísmo contemporáneo. *Humanitas*, 60, 726–735.
- (2014). A “New” Perspective on Right and Left. En Carlo Lancellotti (ed.), *The Crisis of Modernity*. (pp. 247–260). McGill-Queen’s University Press.
- (2015). The Death of the Sacred. En Carlo Lancellotti (ed.), *The Crisis of Modernity*. (pp. 118-136). McGill-Queen’s University Press.
- (2017). *Modernidad: interpretación transpolítica de la historia contemporánea*. Amparo Lozano (trad.). Ediciones Encuentro.
- Delbosco, R. (2012). Augusto del Noce: católicos y liberales. Maritain en el pensamiento filosófico-político italiano. *Revista Cultura Económica*, 30(83), 45–53.
- Dessi, G. (2010). Augusto Del Noce e Il 1968, *Ventunesimo Secolo*, 9(22), 155–175.
- De Tocqueville, A. (1980). *La democracia en América*. Alianza.
- Fleischhauer, J. (2010). *Unter Linken: Von einem, der aus Versehen konservativ wurde*. Rowohlt.
- Gandini, E. (director) y Kurlandsky, J. (productor). (2016). *La teoría sueca del amor. El secreto de la felicidad*. [Película]. Fasad.
- Horkheimer, M. (1975). *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview*. Helmut Gumnior (ed.). Colección Stundenbücher. Furche.
- Klein, W. (director). (1978). *Grands soirs et petits matins*. [Película]. ARTE Éditions.
- Lancellotti, C. (2018). The Dead End of the Left? Augusto Del Noce’s Critique of Modern Politics. *Commonweal*, 145(7). URL: <https://www.commonwealmagazine.org/dead-end-left>
- Lasa, C. D. (2010). El marxismo en el pensamiento de Augusto Del Noce. *Tópicos. Revista de filosofía de Santa Fe*, 20, 167–186.

- (2013). El ontologismo en Augusto Del Noce. *Sapientia*, 69(233), 5–28.
- Mansuy, D. (2016). *Nos fuimos quedando en silencio. La agonía del Chile de la transición*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Placido, M. (director) y Valsecchi, P. (productor). (2009). *Il grande sogno*. [Película]. Taodue Film-Babe Film-Medusa Film-Sky Cinema
- Reich, W. (1977). *Die sexuelle Revolution. Zur charakterlichen Selbststeuerung des Menschen*. Fischer.
- Schnitzler, G. (director), Claussen, J., Willson, A. y Wöbke, T. (productores). (2001). *Qué hacer en caso de incendio*. [Película]. Claussen & Wöbke Filmproduktion-Deutsche Columbia TriStar Filmproduktion
- Valentini, T. (2017). Augusto Del Noce. En F. Fernández Labastida y J. A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2017/voces/delnoce/DelNoce.html>.