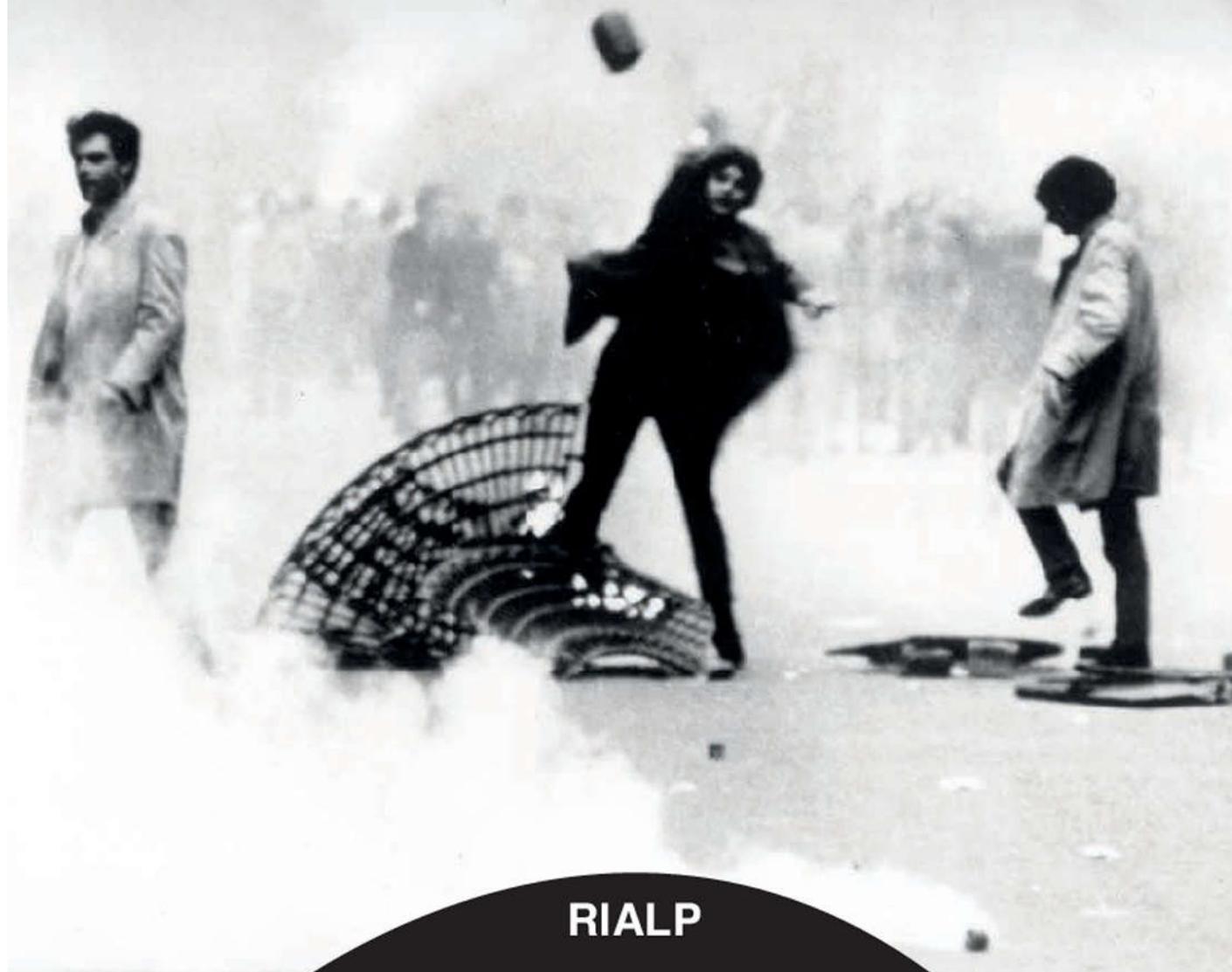


JOSEMARÍA  
CARABANTE

MAYO  
DEL 68

CLAVES FILOSÓFICAS DE UNA REVUELTA POSMODERNA



RIALP

JOSÉMARÍA CARABANTE

**MAYO DEL 68**  
Claves filosóficas de  
una revuelta posmoderna

EDICIONES RIALP, S. A.  
MADRID

© 2018 *by* JOSÉMARÍA CARABANTE  
© 2018 *by* EDICIONES RIALP, S. A.,  
Colombia, 63, 8º A - 28016 Madrid  
([www.rialp.com](http://www.rialp.com))

Preimpresión: [produccioneditorial.com](http://produccioneditorial.com)

ISBN: 978-84-321-5000-5

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

*“Nuestra época ha olvidado qué es existir y qué significa la interioridad. Nuestra época ha perdido la creencia en que la interioridad puede enriquecer un contenido aparentemente pobre, mientras que el cambio en lo exterior no es más que una disipación a la que se agarran la saciedad y el vacío de la vida. Por eso se desprecian los deberes de la existencia”.*

S. KIERKEGAARD

# ÍNDICE

PORTADA  
PORTADA INTERIOR  
CRÉDITOS  
CITA  
NOSTALGIA DEL 68  
GEOGRAFÍAS DE LA REVUELTA  
DE FREUD A DEBORD  
CONSTELACIONES POSMODERNAS  
BRECHAS Y ESPERANZAS  
JOSEMARÍA CARABANTE

# NOSTALGIA DEL 68

EN LA MEMORIA COLECTIVA, tal vez para siempre, Mayo del 68 ha quedado ligado a las barricadas y a las atrevidas pintadas estudiantiles que hacían de las calles de París un irreverente mosaico revolucionario: “Seamos realistas, pidamos lo imposible”, “Decreto el estado de felicidad permanente”; “Lo sagrado: ahí está el enemigo”. Pero no fue solo París: desde la costa oeste americana hasta las calles de Tokio se extendieron distintos focos de fervor, unos más políticos, otros más económicos o sociales, pero todos con un claro componente cultural, que marcaron el 68 como un año importante en los almanaques de la historia[1].

Es cierto que los estudiantes franceses tenían una actitud distinta de los hippies californianos y que ambos movimientos, que se enfrentaban al anquilosamiento burocrático y al tedio existencial de los Estados del bienestar de la posguerra, arriesgaban menos que los checoslovacos —jóvenes y no tan jóvenes— que retaban con arrojo los dictados del Kremlin. También en ese momento los negros luchaban contra la segregación en Estados Unidos, mientras otros combatían con pancartas por el pacifismo, protestando por el reclutamiento de los jóvenes y criticando la guerra “imperialista” contra el Vietcong.

Como sucede también en otras revueltas, la narrativa posterior a los acontecimientos es la que se ha encargado de idealizarlos o demonizarlos. Y se puede decir que, tras un largo período en el que se matizaron sus logros y se extendió cierto desencanto sobre la posterior deriva de su espíritu rebelde, incluso entre algunos de sus protagonistas, en los últimos años, a raíz sobre todo de la última crisis económica, ha regresado la mitología del 68 al escenario público y la arena mediática. Se ha perfilado una nueva cultura política contestataria, de estilo populista, que blande las consignas libertarias de entonces y que, al hastío de la juventud, añade ahora el descontento por las penurias y desigualdades provocadas por el último capitalismo, un componente que faltaba en los levantamientos estudiantiles.

Sobre los sucesos que ocurrieron durante ese año hay interpretaciones variadas. Los líderes del Mayo francés creen que es necesario “olvidar” las revueltas y cancelar la época que ayudaron a abrir —como el propio Cohn-Bendit, cabecilla de los estudiantes que ocuparon la Sorbona[2]—; otros han visto en las proclamas contestatarias el inicio de una crisis de valores que llega hasta nosotros. El debate sobre Mayo del 68 fue uno de los principales temas de las elecciones francesas de 2007, cuando Sarkozy culpó del

relativismo, de la crisis moral, de la erosión de la autoridad y del declive de la familia a las revueltas estudiantiles, y creía que Francia debía diseñar una política dirigida a contrarrestar su nociva herencia.

Para Žižek, tal vez el más famoso de los últimos teóricos de la revolución total, el saldo que arrojan las protestas universitarias es ambivalente. Por un lado, se felicita por la liberación sexual, la emancipación femenina, la caída de los últimos tabúes impuestos sobre el goce y el deseo, así como por el anti-autoritarismo y la “desjerarquización” que trajeron consigo las manifestaciones de los sesenta. Cree que fue un momento importante en términos revolucionarios, ya que ayudó a constatar que la lucha contra la opresión se había trasladado de las fábricas a las calles y que la subversión no era tarea del proletariado, sino del conjunto de la sociedad. Pero también insiste en que, al final, el capitalismo terminó usurpando la retórica contestataria, acogiendo, con comodidad, algunas de sus reivindicaciones y reinventándonos de acuerdo con ellas: la flexibilidad, el consumismo, la maleabilidad de las identidades y el hedonismo constituyen, lo queramos o no, los rasgos de nuestro sistema económico y social[3].

Las revueltas del 68, nacidas de la insatisfacción de la juventud, depararon cosas buenas y malas, como todo hecho histórico. Hicieron que se despeñaran las derivas tecnocráticas, extendieron la crítica al economicismo y desvelaron las incongruencias de las sociedades de posguerra. También proporcionaron visibilidad a ciertas desigualdades, como las de raza o género, ampliaron las perspectivas de desarrollo de la mujer y sirvieron para sensibilizar a la población de la trascendencia de otras cuestiones, como la ecología. Permitieron que la política saliera de los negociados oficiales y de los partidos y se humanizara, aproximándose a las preocupaciones de la ciudadanía. Probablemente esos fenómenos se habrían producido de todas maneras, tal vez más lentamente y con menos sacudidas, pero es indudable que las protestas de finales de los sesenta fueron un importante catalizador.

Sin embargo, también la contestación social estuvo impregnada de radicalismo y saturada de mixtificaciones revolucionarias. Las revueltas bebieron y difundieron una vieja retórica anarco-marxista que incriminaba las instituciones democráticas y la cultura occidental. Discutían sobre el “sistema”, sobre el “poder”, sobre el “capitalismo” y la “autoridad”, como si estos conceptos tuvieran vida propia y fueran entes malignos y dueños de una imperdonable voluntad autoritaria, independiente de los hombres que las conforman. Tampoco confiaban en la capacidad correctora del modelo político liberal ni en la vía de la reforma paulatina, de la transacción y el acuerdo, que, aunque dota de fragilidad a la democracia, la convierte, como sabemos, en el menos malo de todos los regímenes políticos.

#### UNA REVUELTA CULTURAL Y PSICOLÓGICA

Los estudiantes rechazaban la sociedad y la política del momento en su conjunto, de forma integral. La totalidad de su crítica hizo que se extendiera una irreprimible conciencia contestataria y que llegara a las calles, a las fábricas, a los colegios; esparció

la jerga de la emancipación y propagó las sospechas sobre nuestras servidumbres. A ello hay que sumar una incontenible imaginación utópica, destilada a partir de diversas lecturas y maestros, que estigmatizaba cualquier tipo de orden y concebía la autoridad — la estatal, pero también la familiar, incluso la docente— como una instancia represora encargada de sojuzgar al individuo; toda norma —las legales, pero también las morales— era considerada como una limitación de la libertad personal; toda tradición —la cultural, la religiosa o la artística—, como un mecanismo de inhibición de la autenticidad; y, finalmente, toda institución como un instrumento de subyugación del yo. Quienes tomaron las calles de París, especialmente, se estimaban herederos de una larga tradición revolucionaria. Acogieron las quimeras de la insurrección y radicalizaron la desconfianza social hacia el poder, irradiando su espíritu emancipador por todo el espectro social, llegando incluso hasta aquellos reductos donde apenas existía la más mínima sombra de dominación.

Con mayor o menor eficacia, en uno y en otro lugar del mundo, los estudiantes abrieron los que los alborotadores de París llamaron una “brecha en el sistema” y mostraron la debilidad y las deficiencias culturales, morales y psicológicas del orden político moderno. Sí, la burocracia y el inmovilismo tenían sus carencias y por las grietas que perforaron en la universidad se expresaba el descontento y la voluntad de cambiar las cosas, de subvertirlas. La pretensión de los agitadores, confesaba Cohn-Bendit, ya un poco desesperanzado por el transcurso de los acontecimientos, era demostrar, más allá del resultado concreto que lograrán los disturbios, que se podían originar rupturas puntuales y exprimir las fragilidades del liberalismo burgués para reformarlo por completo[4].

La memoria colectiva es también selectiva y transmite con mayor nitidez las imágenes idealizadas por las interpretaciones posteriores, dejando habitualmente en suspenso el relato fidedigno de lo que aconteció. Si analizamos lo que queda de entonces, por ejemplo, constataremos que la fraseología parisina nos suena extrañamente anticuada, decimonónica incluso. Las banderas rojas, la Internacional que cantaban, el trágico ensueño de la revuelta cultural maoísta, la rememoración idílica de los soviets, los puños en alto y la escenografía revolucionaria han quedado trasnochadas. Pero si eso se ha desvanecido a lo largo de las décadas, lo que no ha desaparecido son las actitudes culturales que irrumpieron y es, de hecho, en el ámbito de la cultura, en el de los valores, en el de nuestra propia identidad, incluso en el de la estética, donde pervive todavía el legado de los sesenta. La autenticidad, ese filón romántico que explota el individualismo, los estilos de vida hedonistas, la centralidad que adquiere el yo y el impulso libertario han conseguido arraigar, de algún modo, y superar las fronteras ideológicas, configurando un clima colectivo que, primero, fue sembrado en los campus universitarios y después, gracias a múltiples factores, logró expandirse por el entramado social. Es esto último, precisamente, lo que nos resulta mucho más familiar que la rancia y mítica terminología proletaria que bramaba desde las barricadas: hoy Cohn-Bendit aparece como un líder ciertamente extemporáneo, pero la mezclanza freudiana y ácrata de Marcuse se antoja insólitamente vigente.

Si París ha quedado como símbolo de las protestas, como emblema de las revueltas posmodernas, ha sido sobre todo por esa explosión social, aunque efímera, que desencadenó, y por el delirio de fraternidad entre estudiantes y obreros que se suscitó durante aquel intenso mes de mayo. Fue en Francia donde se produjo, en palabras de Morin, una “explosión de alegría, un desencadenamiento de la comunicación, una fraternización generalizada”[5]. Fue en esa capital de la cultura europea donde el clima de queja consiguió desbordar transitoriamente los confines de la universidad y pudo prender el descontento entre el proletariado industrial, los estudiantes de secundaria y los intelectuales.

La nostalgia por la revuelta ha llegado incluso a construir un mito en torno al año: 1968. En realidad, todo comenzó mucho antes y no precisamente en París, como veremos. Por ejemplo, ya en abril de 1967 los universitarios de Columbia protestaron contra el ejército y la promoción del reclutamiento en el interior de los campus. Ese mismo año, San Francisco se convirtió en el paraíso de la contracultura con la convocatoria hippy del “verano del amor”: multitud de jóvenes y de *flower children* se congregaron en un ambiente festivo para manifestar su rechazo hacia los valores de la clase media americana, reclamar el fin de la autoridad, la erradicación de las normas y la liberación sexual. Con flores expresaban su ingenuo ideal de paz y amor. En Alemania, el SDS (Sindicato de Estudiantes Socialistas) llevaba años exigiendo la democratización de las estructuras universitarias y deslizándose por la pendiente del radicalismo. El asesinato de Ohnesorg, un estudiante que participó en la marcha organizada en contra del Sha de Persia durante el viaje oficial que hizo a la República Federal, desencadenó, un año antes de que los universitarios tomaran París, una ola de fraternización y simpatía por toda Europa.

La efervescencia política y el entusiasmo de los universitarios impidieron que las demandas se circunscribieran solo al ámbito académico. Lo que deseaban era transformar la universidad en un campo de batalla ideológico: ponían en duda la estructura de las enseñanzas, solicitaban la modernización de los planes de estudio, la desaparición de las diferencias entre profesor y alumno, pero también debatir sin cortapisas sobre la guerra, el imperialismo, la explotación colonial o el patriarcado, y que su apasionado activismo reavivara el fuego de la rebelión social.

Las protestas se codificaron en un lenguaje diferente al que hasta entonces se habían traducido las aspiraciones revolucionarias. No había un programa de subversión definido. Tampoco motivos económicos, ya que la sociedad del bienestar a la que censuraban había pacificado las reclamaciones proletarias ampliando, como nunca hasta entonces, los derechos y privilegios. Se gozaba de un buen nivel de vida general. Tal vez fuera la vaporosa indefinición de la protesta lo que indujo al poder político a infravalorar, en un primer momento, a los universitarios. En esa “revolución sin programa”, lo novedoso fue la irrupción de un debate sin normas y libre, de la crítica infinita, del discurso reprobatorio y la aparición de unos extraños actores que se mostraban reacios a canalizar sus reivindicaciones por medio de la dinámica institucional de la democracia liberal, y que tampoco parecían dispuestos a arrojarse en

brazos de los partidos comunistas. Ya fuera con motivo de Vietnam, del autoritarismo o de la represión sexual, los manifestantes planteaban una enmienda a la totalidad del sistema e incriminaban en toda su integridad las formas de organización política, la cultura y los valores dominantes de las sociedades en las que estaban llamados a vivir.

En cualquier caso, no sería acertado interpretar ese conjunto heterogéneo de pequeñas “revoluciones” como una erupción puntual ni espontánea. Desde un punto de vista intelectual, no nacen en el 68: se vienen gestando en las corrientes de pensamiento del siglo XX, incluso del XIX; tampoco finalizan ese año, sino que su herencia nos alcanza y ha influido, sin lugar a dudas, en nuestra forma de ser, modificando nuestras costumbres, alterando nuestras actitudes y entretejiendo, por suerte o desgracia, nuestro marco cultural.

Como ha indicado Gluskmann, “Mayo del 68 pone en crisis los principios de un modo de vivir y de pensar caduco”[6]. Fue una revuelta cultural, no política. Pero además, cosa que con frecuencia se olvida, tuvo un profundo sentido psicológico, en la medida en que sirvió para que los individuos interiorizaran la agitación, las actitudes y los valores que promovía. La revolución de los jóvenes, de la creatividad, de lo alternativo, frente a lo consabido y reglado. La revuelta de la estética frente a una ética considerada anticuada; la del yo, contra el nosotros. Una protesta contra el tedio y el aburrimiento, contra el sombrío y aburguesado futuro profesional al que parecía condenada inexorablemente la juventud que llegaba en masa a la universidad. Una rebelión juvenil que expresaba con estridencias su hastío contra la tecnocracia y la deriva despolitizadora del capitalismo y que reclamaba flexibilidad, cambio, riesgo, emoción y el derecho a ser diferente.

Opuestos a toda forma de jerarquía o de disciplina, de autoridad, las revueltas, organizadas como happenings, sentadas o en forma de clases abiertas, convirtieron el juego en un vehemente desafío político. Resulta irónico que esas protestas utópicas fueran posibles gracias, en gran parte, a los beneficios que el sistema social que cuestionaban había generalizado. Quienes se concentraban eran conscientes de la importancia de la gestualidad y del valor de las representaciones escénicas: expresaban su rebeldía con lemas y mensajes irreverentes y desenfadados, disfrutaban de un ambiente alegre y rompían los formalismos, los tabúes y los prejuicios con bromas y grandes dosis de sorna e ingenio. Conocían la importancia de la visualidad y orquestaban sus algaradas según la lógica de la sociedad de la imagen, que nacía gracias a la televisión. Por decirlo de otro modo, se aprovecharon de los instrumentos de la civilización del espectáculo que estaba surgiendo: no importaban tanto las demandas que se hicieran; lo relevante era la trascendencia que alcanzaban los símbolos, la exteriorización y dramatización de la protesta, la transgresión estética, el descaro de los grafitis en los muros de la Sorbona.

Imbuidos de una contradictoria variedad de existencialismo, marxismo —con todas sus variantes—, psicoanálisis y libertarismo anarquista, eran los vástagos de la burguesía quienes se arremolinaban en las calles o tomaban los jardines; universitarios de clase media, con inquietudes políticas, sociales y culturales, no económicas. Eran, pues, “hijos de papá”, como les llamó un indignado Pasolini, a los que Marcuse y la falta de aguijón

revolucionario del comunismo occidental transformaron en una infatigable vanguardia política. No hay que olvidar, sin embargo, que, detrás de los estudiantes, se encontraba una élite cultural, una *intelligentsia* universitaria, que, desde bastante tiempo atrás, había comenzado a emplear las cátedras para transmitir el radicalismo que los jóvenes adoptarían. Fue el discurso heterogéneo y extremo, desde el punto de vista ideológico, que encarnaba el nuevo intelectual y que, según Alain Minc, estaba empezando a reemplazar a las directrices orgánicas del partido, lo que ayudó a convertir las revoluciones asociadas tradicionalmente al mundo obrero en la revuelta social y cultural que fue el 68[7].

Los estudiantes no terminaron con el sistema contra el que se levantaron, pero cuando salieron de las aulas contribuyeron a difundir nuevos valores y a cambiar los estilos de vida y las costumbres existentes. El subjetivismo, la importancia concedida a la diferencia, la tendencia individualista, el recelo ante la verdad, hacia los criterios normativos o las jerarquías constituyen parte del capital cultural y psicológico que ha dejado el 68 en las formas de vida vigentes, como veremos. Fue, pues, una revuelta con dos dimensiones: una cultural, que afectó al entorno social, y otra psicológica, que modificó y transformó las actitudes de los individuos.

Pero debemos atenernos a los hechos. Repasaremos así, en el siguiente capítulo, cuál fue la geografía de las revueltas y los acontecimientos que desencadenaron en ciertos lugares del mundo las protestas estudiantiles, antes de analizar las ideas que las motivaron y la posmodernidad cultural que contribuyeron a forjar.

[1] Alain Touraine, que entonces era profesor de la Universidad de Nanterre, donde comenzaron las revueltas de los estudiantes franceses, sostiene que se ha transformado el paradigma: las claves hoy no son políticas, ni sociales, sino culturales. A. Touraine, *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo de hoy* (Barcelona, Paidós, 2005), p. 16.

[2] Daniel Cohn-Bendit, *Forget 68* (París, L'Aube, 2008). También muestra escepticismo M. Gallant, *Los sucesos de mayo*. París, 1968 (Madrid, Alba, 2008).

[3] Slavo Žižek, "Mayo del 68 visto con ojos de hoy", *El País*, 1 de mayo de 2008.

[4] D. Cohn-Bendit, J. P. Sartre, H. Marcuse, *La imaginación al poder* (Buenos Aires, Argonato, 1968), p. 48.

[5] C. Castoriadis, E. Morin, C. Lefort, *Mayo del 68: La brecha* (Buenos Aires, Nueva Visión, 2009), p. 116.

[6] André Gluksmann, *Mayo del 68: Por la subversión permanente* (Madrid, Taurus, 2008), p. 28.

[7] A. Minc, *Una historia política de los intelectuales* (Barcelona, Duomo Ediciones, 2012), p. 394.

# GEOGRAFÍAS DE LA REVUELTA

VIETNAM. TAL VEZ, ENTRE LOS UNIVERSITARIOS de hoy, ese nombre solo evoque un rincón alejado de Asia, pero fue la guerra en ese recodo del mundo el incidente que vinculó las aulas universitarias norteamericanas, las alemanas y las parisinas con las inglesas y las japonesas, entre otras. El conflicto era impopular y la intervención en el sudeste asiático había provocado ya bastantes quebraderos de cabeza a los sucesivos gobiernos americanos, preocupados por la geoestrategia del dominó.

La oposición a los resabios imperialistas, la desproporción entre el bien pertrechado ejército americano y la guerrilla formada por los vietnamitas, junto con la propaganda comunista, llevaban movilizandando a la población americana desde 1963. Jóvenes, familiares de los soldados, afroamericanos, pacifistas, hippies, periodistas y profesores, y muchas otras personas sin afiliación ideológica definida, se manifestaban periódicamente en las calles reclamando la paz inmediata o convocaban sentadas en un movimiento social que polarizó por completo a la nación.

## PARÍS Y LAS BARRICADAS

Muy lejos del Capitolio, en el círculo rojo de París, el Movimiento 22 de marzo, que lideraría los tumultos universitarios de mayo, también comenzó a organizarse con la excusa de la guerra. Los estudiantes de la universidad de Nanterre, el semillero de la protesta, se habían destacado por su activismo y, un tiempo antes, Cohn-Bendit había recriminado con insolencia al ministro de juventud y deportes que el gobierno no se preocupara de las “necesidades reales” de los universitarios, entre las que destacaba la sexualidad.

Sin embargo, fue el arresto de algunos miembros del Comité Vietnam Nacional<sup>[1]</sup>, tras una manifestación ante la sede de American Express convocada para denunciar el belicoso imperialismo americano, lo que llevó a los estudiantes de diversas tendencias ideológicas a ocupar la universidad del sur de París, en marzo del 68. Lo hacían para pedir la liberación de sus compañeros y para condenar el uso exagerado de la fuerza policial; pero también perseguían, según afirmaban en su manifiesto, “denunciar la naturaleza represiva del Estado” y trasladar la crítica de las aulas a la sociedad en su conjunto.

Lo que sorprende del Movimiento 22 de marzo es su heterogeneidad ideológica y la globalidad, sin matices, de su crítica; también su escepticismo hacia el poder y su renuencia a incardinarse en un partido —el partido es una forma de dominio, de autoridad—, y mucho menos en el acomodaticio partido comunista francés. Entre los estudiantes se encontraban anarquistas, como el propio Dany “el Rojo”, libertarios, trotskistas y maoístas, seguidores del Althusser y situacionistas; había asimismo libertarios, y otros de doctrinas más difusas; todos, en fin, universitarios que habían recibido las enseñanzas de una élite intelectual que descreía de los revisionismos marxistas y de las opciones del estalinismo y que, mientras ensayaba estrategias de revolución más adecuadas para los nuevos contextos sociales, lamentaba la integración de la clase obrera en el sistema de bienestar.

El Movimiento, en cualquier caso, renunciaba a la reforma y entendía que la vía parlamentaria, las transacciones y las componendas “wilsonianas” no eran ya válidas; deseaba llevar la política hasta la calle y no claudicar de sus sueños utópicos. Democracia directa, autogestión, pluralidad de tendencias, libre circulación de las ideas, destrucción de las jerarquías y fin de la división del trabajo..., un compendio, en definitiva, de todas las aspiraciones revolucionarias: estas eran algunas de sus inestables líneas programáticas.

A causa de las primeras protestas, las autoridades académicas cerraron las puertas de Nanterre y los desórdenes se trasladaron a la Sorbona; más tarde, ante el cariz que tomaban los acontecimientos, esta universidad también decidió clausurar las aulas. Es entonces cuando los jóvenes universitarios comenzaron a difundir sus mensajes contestatarios por París y tomaron el Barrio Latino. Se inician entonces los enfrentamientos con la policía y se producen las primeras detenciones y los primeros heridos.

El día 6 de mayo fue una fecha transcendental: ese es el momento en que se reúne el comité disciplinario encargado de decidir sobre la causa de ocho alumnos, entre los que destacaban Cohn-Bendit y René Riesel, acusados de instigar los desórdenes. Las manifestaciones no cesan y se siguen levantando barricadas y parapetos. Un día después, al hacerse pública la expulsión de los cabecillas, se multiplican las protestas. Los jóvenes en masa se amotinan en los barrios tras las prohibiciones, erigen defensas más o menos improvisadas y, bien surtidos de adoquines, se enfrentan con los antidisturbios. El día 10 se adueñan del Barrio Latino: es la noche más incendiaria, en la que aumentan los heridos, hay coches calcinados y una violenta tensión entre la policía y los universitarios, que declaran su voluntad de permanecer amotinados hasta que se satisfagan algunas de sus peticiones, como la liberación de los estudiantes retenidos durante el transcurso de las protestas, la retirada de las tropas policiales o la reapertura de la Sorbona.

La violencia, a pesar de todo, es esporádica. La retransmisión de los enfrentamientos hace crecer una ola de simpatía y fraternidad espontánea entre la población, que no puede dejar de observar la rebeldía de los jóvenes, de sus jóvenes, con cierta condescendencia. El movimiento se extiende y se desborda, alcanzando un apoyo que ni siquiera sus líderes más optimistas podían prever. Los liceos, con sus alumnos y sus

profesores, se unen al boicot; la clase obrera sale a la calle en solidaridad con la juventud; también acuden funcionarios y otros profesionales.

Incluso los sindicatos, aprovechándose de la situación, organizan una huelga general para el día 13 de mayo, exigiendo amnistía para los manifestantes y reivindicando al gaullismo mayores libertades sindicales y políticas. También el partido comunista, que al principio había ridiculizado la algarada porque le hurtaba protagonismo, cambia de estrategia y se suma al movimiento. Los estudiantes toman determinados lugares representativos, como el teatro del Odeón; los más radicales intentan incendiar la Bolsa; los obreros se adueñan de algunas fábricas, mientras el país queda paralizado por la huelga general, que se calcula que siguen casi 10 millones de personas.

Pero ¿qué hace mientras el gobierno? Pompidou y los ministros, como todos, están sorprendido. Lo que causa perplejidad en las autoridades es la falta de interlocución: es un movimiento, un levantamiento que nadie reclama porque es de todos, una “revuelta sin rostro”[2], que ninguna persona, ningún colectivo al principio capitaliza. Es justamente eso lo que incomoda; es la falta de peticiones y de demandas viables lo que imposibilita la negociación. Ya Cohn-Bendit había afirmado que era preciso evitar los programas, pues podrían paralizar el torbellino. Sartre, en sus conversaciones con el jovencísimo líder, elogió precisamente esa táctica de llevar “la imaginación al poder”, la intransigencia de los jóvenes a los compromisos, su negativa a aceptar medidas que amansaran el raptó anárquico y su vigor libertario. El objetivo era, antes que nada, abrir una “brecha en el sistema”, exponer las carencias culturales y existenciales del modelo burgués y la inutilidad de las seguridades económicas asociadas al gaullismo.

Los intelectuales de izquierdas apoyan el movimiento, con Sartre a la cabeza, y reciben con esperanza esa onda expansiva que sacude la universidad, uno de los bastiones del orden, y que amenaza con “desmoronar toda la sociedad burguesa”. El grupo “Socialismo o Barbarie” también secunda a los jóvenes e interpreta el conato de rebelión con las categorías y claves que le dispensa la historia de las insurrecciones. Los estudiantes conforman la avanzadilla, la vanguardia de una revolución que, en las condiciones inexpugnables del capitalismo existente, ya no puede abanderar el proletariado. Otros, como Edgar Morin, profetizan que la comuna estudiantil de París se convertirá en el paradigma de todas las futuras sublevaciones en Occidente[3]. No le faltaba razón: desde entonces, la universidad, convertida en un vivero ideológico, es la que se ha encargado de detectar los objetivos de las sucesivas guerras culturales y ha actuado como correa de transmisión de la posmodernidad cultural.

Cuando Pompidou toma la palabra ante la Asamblea Nacional, el 14 de mayo, expresa la estupefacción de la clase dirigente y apunta, como Malraux, el ministro de cultura, que lo que sucede es una “crisis de civilización”. De Gaulle, el General de la Resistencia, parece tocado, abatido por la amenaza estudiantil y, para sorpresa de todos, comunica diez días más tarde que, dada la excepcionalidad de la situación ha decidido convocar un referéndum sobre su continuidad. Francia permanece en huelga, siguen las calles de París engalanadas de pasquines y sus paredes repletas de eslóganes ingeniosos y

atrevidos, mientras el gobierno, la patronal y los sindicatos comienzan a negociar una salida, para poner fin a la parálisis en la que se halla sumida la nación.

Y, así, Mayo del 68 termina el día 27, con esas negociaciones; concluye el día 28, con la dimisión del ministro de educación. Y sobre todo acaba el 30, cuando un fortalecido De Gaulle reaparece para dar marcha atrás y anunciar que no habrá referéndum, que disolverá la Asamblea y convocará elecciones con el fin de conocer la voluntad de los franceses. Se va apagando la revuelta y París sale a la calle y se manifiesta, pero ahora en apoyo de todo aquello que los estudiantes repudiaban.

Mayo del 68 llega a su fin cuando las simpatías ciudadanas se evaporan y vuelve la normalidad, y cuando los sindicatos aprovechan el descontento para mejorar las condiciones laborales (subida del salario, ampliación del periodo de vacaciones, etc.). En Francia, el movimiento estudiantil solo tarda en convertirse en historia un mes después, el 30 de junio, en el momento en que el gaullismo alcanza los 354 diputados, 100 más de los obtenidos en los comicios de principios de año.

#### LAS OTRAS REVOLUCIONES ESTUDIANTILES

En Estados Unidos, junto con la Guerra de Vietnam, las convulsiones de los sesenta están asociadas a la lucha racial: en concreto, durante todo el año 1968, las protestas por la segregación se habían intensificado, se habían multiplicado las huelgas y las manifestaciones a lo largo del país reclamando las libertades civiles para los negros y su igualdad con los blancos. Hubo tumultos, boicots, disturbios públicos y enfrentamientos entre la policía y los manifestantes.

A estos altercados hay que sumar los provocados por los hippies, que convirtieron las calles de muchas ciudades americanas en un campo de batalla propicio para desafiar los valores y estilos de vida de la sociedad opulenta. La búsqueda de una senda existencial propia y auténtica y la obsesión por escribir una biografía que no se amoldara a lo dispuesto por la cultura burguesa eran algunos de los postulados que suscribía la contracultura. Los hippies bebían en las fuentes de la generación *beat*, cuyo ideario se había difundido entre los círculos culturales y artísticos de la década de los cincuenta, gracias, justamente, a la sociedad de consumo que demonizaban.

Hippies y yippies pretendían ridiculizar pacíficamente y con su estridente sorna las convenciones y costumbres morales que habían recibido de la generación de sus padres y con las que no se sentían identificados. Su diana era la hipocresía del sistema social, hacia el que mostraban pocas simpatías, y su tendencia a criminalizar la sexualidad y la espontaneidad. Lo consideraban represivo porque exigía que cada uno desempeñara disciplinariamente su función y liquidaba tanto la creatividad como la exuberante e indómita libertad del hombre. Hicieron, pues, política de la liberación sexual y de la legalización de las drogas; aborreciendo el puritanismo americano, reclamaron su derecho a vivir de modo errabundo y la igualdad entre hombre y mujer. La sacralización de lo natural frente a la vida artificial y urbana que ofrecía la economía industrial los llevó a ensayar comunas libertarias. Eran expertos en efectismo: boicotearon con

teatralidad las convenciones de los partidos —en Chicago, durante la convención demócrata, estalló la violencia entre la policía y los estudiantes—, los concursos de belleza o los grandes centros comerciales. También organizaron eventos culturales y musicales para congregar a la multitud que seguía la moda de lo alternativo, como el famoso festival de Woodstock, en agosto del 69.

Tanto la Guerra de Vietnam como la lucha racial y la contracultura encontraron un importante eco en los centros de enseñanza superior y consiguieron arraigar en la conciencia joven americana. Desde 1967, en algunos de los principales campus universitarios, como Stanford o Berkeley, habían aumentado las protestas pacifistas, que no solo exigían el fin de las hostilidades en Asia, sino también que las instituciones académicas dejaran de colaborar con el Departamento de Defensa. En Columbia, la decisión de ampliar el campus hacia el barrio de Harlem, y la construcción de un polideportivo universitario que segregaba a blancos y a negros, fue lo que precipitó las protestas apasionadas, llevó a la clausura de la universidad y a su posterior ocupación por parte de los estudiantes[4].

El radicalismo de los universitarios alemanes no se apagaba a medida que transcurrían los sesenta; es más, amenazaba, en un entorno académico extremista donde incluso se llegó a debatir sobre la legitimidad de la violencia. Por este motivo, algunos intelectuales, como Habermas, se distanciaron de las revueltas y acusaron a sus organizadores de “fascistas de izquierdas”. Los estudiantes aprovechaban acontecimientos públicos para hacer oír sus quejas. El atentado en abril contra Rudi Dutschke, cabecilla del SDS y líder indiscutible de los estudiantes alemanes, enconó los ánimos. Durante la Feria de Frankfurt, por ejemplo, se multiplicaron los altercados. En noviembre, se produjo un encontronazo especialmente violento en los juzgados de Tegeler, cuando se juzgaba a unos estudiantes acusados del incendio en una galería comercial, y los manifestantes se enfrentaron con las fuerzas policiales.

El movimiento estudiantil en Italia surgió en un contexto social conflictivo: la virulencia juvenil se mezcló con las reivindicaciones económicas de los obreros en un país que, en comparación con los de su entorno, no había despegado tras la guerra. Uno de los primeros motivos que explican los desórdenes fue la polémica Ley Gui, que establecía un sistema de cuotas para restringir el acceso a la universidad. Pero las organizaciones obreras y la izquierda tradicional no secundaron a los jóvenes que, en comparación con ellos, gozaban de un cómodo estatus económico. Creían que la revuelta de esos hijos de la burguesía degradaba su causa.

A pesar de la dictadura franquista, las universidades españolas contaban también con una larga tradición de protesta y un extenso historial de enfrentamiento con las autoridades. En 1956, por ejemplo, algunos universitarios habían suscrito un manifiesto exigiendo la organización de un sindicato democrático y no controlado; los altercados entre “los grises” y los estudiantes habían obligado a cerrar la universidad de Madrid y a decretar la expulsión de los supuestos líderes, Javier Pradera, Ramón Tamames y Enrique Múgica. También tres catedráticos, Tierno Galván, Aranguren y García Calvo, fueron destituidos como consecuencia de los desórdenes estudiantiles de los sesenta. La

famosa *caputxinada*, en la que estudiantes e intelectuales se reunieron en un convento de Barcelona, acabó con la disolución forzosa de la reunión por parte de la policía en 1966. Ese mismo año, Raimon cantaba *Al vent* en un concierto en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Madrid que se convirtió en una manifestación de repulsa contra el régimen.

La juventud japonesa parecía también optar por el activismo político. Se había generalizado en el país un cierto malestar social y la intervención de Estados Unidos tras la contienda había engendrado un arraigado antiamericanismo. Las críticas sobre la participación de Japón como aliado durante la Guerra Fría y la oposición al Tratado de Seguridad entre Japón y Estados Unidos (AMPO) eran los principales temas de las discusiones políticas en la universidad y en la calle desde finales de los cincuenta. A mediados de la siguiente década, al descontento general se sumó el provocado por la subida de las tasas y las malas condiciones de las universidades. Se intensificaron las protestas y los jóvenes japoneses se aglutinaron en torno a consejos universitarios, en muchos casos de ideología maoísta. Las manifestaciones y los boicots acabaron con frecuencia violentamente y con la detención de muchos estudiantes.

En México, los jóvenes tomaron las principales arterias de la capital en protesta por la detención de unos alumnos que se habían enfrentado en una batalla campal contra la policía; reclamaban un cambio en las estructuras académicas y mayor autonomía universitaria. Hubo huelgas, paros y diversas peticiones a las autoridades, desde la libertad de presos políticos al fin de la represión policial, que se consideraba desproporcionada. El gobierno del PRI, preocupado por la imagen internacional ante la cercana celebración de los juegos olímpicos, aumentó los controles policiales sobre las concentraciones. La matanza de Tlatelolco, el 2 de octubre del 68, cuando se produce un tiroteo sobre la masa de estudiantes que se había aglomerado en la plaza de las Tres Culturas, determina el fin del movimiento estudiantil, sin apenas cambios políticos, y se convierte en el símbolo de la revuelta contra la autoridad en el país[5].

A medida que transcurre el 68, el movimiento estudiantil va languideciendo, en gran parte debido a la incapacidad que muestra para canalizarse institucionalmente y configurar una organización política, en parte por la ausencia de programa y, en parte, finalmente, por la disminución del apoyo popular. Quedaron, en algún otro lugar del mapa, disturbios esporádicos. En Londres, los estudiantes se manifestaron masivamente en octubre, por ejemplo. Ahora bien, el seísmo ideológico y las actitudes rebeldes sí que lograron calar en los ambientes universitarios.

Los resultados electorales del 68 en Estados Unidos o Francia muestran que la protesta estudiantil fue un sueño efímero, una interrupción fugaz porque la gran masa de la población no parecía estar dispuesta a sacrificar los logros económicos y políticos de la democracia liberal. La influencia cultural del 68 fue permeando poco a poco, de un modo paulatino, a medida que la generación rebelde del *baby boom* y su individualismo ideológico reemplazaba los valores de la generación anterior.

Los estudiantes y los líderes de las revueltas eligieron diversos caminos: muchos abdicaron de la rebeldía e ingresaron, como se esperaba, en la vida laboral; hubo

quienes, por motivos culturales o políticos, comenzaron a descreer de la poética contestataria que los había conducido a las calles; otros domesticaron su espíritu rebelde, y se incorporaron a las viejas estructuras del partido comunista o decidieron iniciar movimientos aprovechando algunas de las causas del 68, como el ecologismo, el feminismo o el pacifismo. Muy pocos se negaron a renunciar a lo contracultural y optaron por formas de vida alternativas. Y, por último, una minoría no se apeó del radicalismo y, ante su fracaso, escogió la violencia y el terrorismo como estrategia para acabar definitivamente con la sociedad burguesa, como la Fracción del Ejército Rojo, en Alemania; las Brigadas Rojas, en Italia; los movimientos guerrilleros en Latinoamérica o la Weatherman, en Estados Unidos.

#### LA REVOLUCIÓN AL OTRO LADO DEL MURO

Mientras los estudiantes de París, Berlín, Londres, Chicago o Nueva York exigían una reforma total de la democracia liberal y acusaban al sistema que les reconocía derechos y libertades, incluidos los de crítica, de autoritario y represor, los ciudadanos del otro lado del Muro arriesgaban su vida reclamando la transformación del totalitarismo comunista en un régimen como el que los estudiantes occidentales repudiaban.

La llamada *Primavera de Praga* no fue solo un movimiento estudiantil, sino de la sociedad checoslovaca en su conjunto. Tampoco constituyó una revuelta cultural, sino esencialmente política. Ni tuvo ese espíritu difuso e inconcreto que caracterizó, como hemos visto, la rebelión de la juventud occidental. Sus reivindicaciones eran bastante precisas: soberanía nacional frente a la amenaza y el patronazgo soviético, libertad de prensa y de reunión, legalización de partidos políticos, fin de las purgas ideológicas, igualdad entre checos y eslovacos, integridad territorial...

Las protestas de los checoslovacos y las manifestaciones reivindicando un clima político más libre se habían sucedido en el país a lo largo de los sesenta. Lo que precipitó la Primavera fue un cambio en el gobierno y la llegada al poder de Dubček, tras la forzada dimisión de Novotný, el 5 de enero de 1968. En marzo, el Partido Comunista nacional aprueba un programa de acción; en él es donde, por primera vez, aparece una expresión que luego hará historia: los comunistas checoslovacos pretendían una atenuación del comunismo, un “socialismo de rostro humano” y proponían diversas medidas para congeniar la ideología comunista con la democracia. El programa era como una bocanada de aire fresco en el infectado ambiente del bloque soviético y presagiaba un tiempo de mayores libertades cívicas. Opositores, intelectuales, profesores y estudiantes se congregaban y discutían, y los lemas anticomunistas y antisoviéticos se difundían con rapidez.

Moscú mostró, desde el primer momento, sus recelos y actuó para dejar clara su voluntad de control sobre los checoslovacos. Las directrices que dieron al gobierno de Dubček no dejaban lugar alguno para la duda: tenía que mantenerse la censura, permitir la entrada del ejército soviético, bajo el paraguas del Pacto de Varsovia, y sus maniobras en el país. Esto último era una clara y contundente forma de intimidación. Apenas una

década antes los comunistas soviéticos habían tomado el control sobre Hungría, y el recuerdo de esa invasión seguía nítido tanto en la mente de los checoslovacos como en la del Kremlin. De ahí el nerviosismo durante el verano del 68, ante el ultimátum de Moscú y las primeras negociaciones improductivas.

Finalmente, las tropas soviéticas tomaron el país el 20 de agosto, ante las críticas de los ciudadanos, que, con arrojo, agredían e insultaban a los invasores rusos. Dubček y otros miembros del Partido Comunista Checoslovaco son secuestrados por los soviéticos y llevados a Moscú para reiniciar otra vez las negociaciones; la repuesta internacional y las protestas de los países occidentales aumentaron la tensión del momento. Y el 26 de agosto, con el Protocolo de Moscú, que el gobierno checoslovaco acepta para evitar un enfrentamiento violento, termina la Primavera de Praga. Checoslovaquia se vio obligada a renunciar a su plan de democratizar y a imponer de nuevo la censura. Se obligó al gobierno además a mantener la prohibición de los partidos no comunistas y aceptar la presencia de las tropas en su territorio. Dubček cae y le sucede Husák, un hombre de paja dispuesto a seguir los dictados de Moscú.

Pero si todo ese proceso puso fin a la Primavera de Praga, no pudo liquidar su espíritu, que siguió madurando bajo la opresión soviética en los ambientes intelectuales, universitarios y artísticos y brotando en diversas ocasiones hasta la caída del bloque comunista, en 1989. Casi diez años después del sueño del socialismo con rostro humano, se publica la *Carta 77* en la que los disidentes, liderados por Havel y bajo la batuta del filósofo Jean Patocka, manifiestan abiertamente su oposición al régimen comunista y denuncian la conculcación de los derechos humanos en el país. La iniciativa puso entre rejas a Havel, pero tuvo el importante efecto de galvanizar a la ciudadanía, que desconfiaba de su propio poder político, y encauzar un movimiento de oposición que vincula aquella lejana Primavera del 68 con la Revolución de Terciopelo y el derrumbamiento definitivo del régimen comunista.

[1] El Comité Vietnam Nacional fue un grupo político constituido en 1966 con la finalidad de protestar contra la intervención norteamericana en la región del sudeste asiático. Congregó a numerosas personalidades e intelectuales, así como a muchos estudiantes.

[2] Es la expresión con la que se refiere a la revuelta Lipovetsky en *La era del vacío* (Madrid, Barcelona, 1986).

[3] E. Morin, o. c., p. 25.

[4] R. González Ferriz, 1968: *El nacimiento de un mundo nuevo* (Barcelona, Debate, 2018). Se trata de un libro que expone con todo detalle las distintas revueltas que ocurrieron ese año en los principales países del mundo.

[5] A causa del incidente, y en señal de protesta, Octavio Paz renunció al cargo de embajador en la India.

## DE FREUD A DEBORD

PERO ¿CUÁLES FUERON LAS CORRIENTES filosóficas y las ideas que avivaron la contestación universitaria? En la historia del pensamiento, como en la de la cultura, no hay propiamente saltos ni rupturas: todos los movimientos maduran y se van forjando, configurándose como secuelas, en forma de continuidades apenas confesadas o críticas, más o menos explícitas, a tendencias precedentes.

Por otro lado, en todo camino cultural operan influencias lejanas. En el caso del 68, se conoce su relación con las vanguardias artísticas de principios de siglo y se divisan en sus ánimos lúdicos y transgresores los arrebatos del surrealismo. Pero en muchas de las actitudes de sus protagonistas es posible averiguar el influjo de los filósofos de la sospecha y, en concreto, parecen haber sido especialmente importantes en su articulación los postulados de Freud.

Del mismo modo, las obras de intelectuales coetáneos, como Marcuse, Debord o Vaneigem contribuyeron a nutrir el inconformismo que enconó los recintos académicos y los bulevares de París. Las revueltas aprovechan los dos filones, el cultural y el psicológico, que todos ellos ayudaron a entreabrir y que después, a finales de los sesenta y principios de la década siguiente, la filosofía posmoderna continuó explotando. La crítica de Raymond Aron al utopismo político y a la ideologización de la universidad nos servirá de punto de contraste.

### EL FILÓN FILOSÓFICO DE LA SOSPECHA

Para Habermas, el posmodernismo que comienza a germinar en la década de los sesenta toma el testigo de Nietzsche y, como él, rechaza radicalmente el proyecto moderno[1]. Pero la alusión sería incompleta si se tienen en cuenta las referencias intelectuales de quienes, ya en la década de los cincuenta, ampliaban el alcance de la emancipación y detectaban el espectro de represiones que sojuzgaban a los apáticos ciudadanos de las democracias liberales.

Así, junto a Nietzsche, habría que situar también a los otros maestros de la sospecha: Freud y Marx. A pesar de las diferencias que existen entre ellos, estos tres filósofos comparten unos mismos presupuestos, y en su filosofía se descubre la misma intención terapéutica y reparadora. Los prejuicios que se acumularon durante la década de los

sesenta sobre la autoridad, las tradiciones y las convicciones recibidas emanan, de algún modo, de la suspicacia que aquellos pensadores mostraron hacia el optimismo dogmático de la Ilustración. Y también los tres, con idéntica resolución, buscaron desvelar esa realidad determinante y última que los ilusos relatos sobre la libertad, el progreso, la razón o la verdad, a su juicio, encubrían.

Si Marx desemboza la superestructura capitalista y los espejismos ideológicos que el sistema económico yergue, para Nietzsche es el resentimiento y la pusilanimidad intrínseca a la moral judeo-cristiana lo que aplaca y refrena la frondosa fuerza de la vida y la voluntad de poder. Mientras, Freud reputa la libido como la verdad más profunda del yo, cohibida y doblegada por la estructura de conciencia que lo niega.

Son estos autores los que conjuran, de acuerdo con una posible interpretación de su filosofía, los hechizos y ensueños que oprimían al hombre y lo condenaban irremisiblemente a una existencia alienada; reconocen las patologías que afligen al individuo y a la sociedad contemporánea y asumen la misión de redimirlas. El elitismo que rezuma en las revueltas del 68, su origen en las aulas universitarias y su curso posterior, supeditado a las prescripciones del intelectual, están aquí anticipados, de la misma manera que lo están todas las teorías conspiratorias y los complots universales. Porque, como enseñan estos primeros maestros, el hombre ha estado cautivo y han sido Marx, Freud y Nietzsche quienes han descubierto la auténtica dolencia que camuflan los síntomas: la opresión económica, la represión de los instintos, el rencor que reniega de la vida. Desde entonces, muchas corrientes filosóficas se han acomodado a este estilo curativo y liberador. Principalmente, la posmodernidad, que no duda en presentarse como fármaco emancipador, como remedio para desatar al sujeto y al orden social de las cadenas que en su alienación son incapaces de detectar.

Ahora bien: ¿cómo llegaron las propuestas de estos filósofos hasta mediados del siglo XX? ¿Qué caminos filosóficos recorrieron para prolongar su influencia? La pervivencia del marxismo se explica por su extraordinaria plasticidad para ajustarse a diferentes contextos sociales, culturales y políticos y por el talento con que los epígonos de Marx reinterpretaron su obra y salvaguardaron su vigencia, a pesar de que los pronósticos sobre el inexorable derrumbe del capitalismo no se cumplieron.

La naturaleza cambiante del sistema capitalista, su aptitud para solventar las sucesivas crisis económicas en las que se vio inmerso y su taimada habilidad para pacificar la lucha de clases mediante la inserción del proletariado revolucionario en la dinámica de las prestaciones, las compensaciones y los derechos, obligó a recomponer el marxismo occidental y a invertir la correlación entre la base económica y la superestructura cultural.

Como resulta evidente en la obra de Gramsci, y después con mayor claridad en el 68, el marxismo reparó en que la lucha ya no podía ser económica: la batalla debía presentarse en el ámbito de la cultura, de los valores, de las formas de vida. Es en ese momento, en el contexto de una sociedad opulenta, con las reivindicaciones económicas perdiendo fuste y el sujeto revolucionario disgregándose y distrayéndose en una ingente

clase consumista, cuando los pensadores, con más o menos formación marxista, sugieren que la juventud insatisfecha puede convertirse en la nueva esperanza revolucionaria.

Por su parte, el psicoanálisis no tuvo que ser recuperado para contribuir al clima contestatario de los sesenta porque, desde un primer momento, fue fácil adivinar en la concepción freudiana el complemento psíquico del que adolecía el análisis social marxista. La Escuela de Frankfurt se propuso desde su fundación integrar psicoanálisis y marxismo y, ya en los años veinte, al estudiar las raíces sociales y familiares del autoritarismo político, habían interpretado algunos rasgos de las sociedades de entreguerras como patologías. Por otro lado, en la senda abierta por los maestros de la sospecha, los integrantes de la Escuela de Frankfurt detectaron las paradojas e incongruencias del movimiento ilustrado y la dialéctica de un proyecto de liberación que, como ocurrió con el moderno, alumbró nuevas y trágicas formas de dominación[2].

Freud también estaba presente en el ambiente cultural, social y universitario del siglo XX: el erotismo, la desmitificación del sexo y la interpretación de la insatisfacción existencial y las perturbaciones psíquicas a partir de las restricciones impuestas al goce o al placer logran penetrar en la conciencia estudiantil gracias a la obra de autores como William Reich, muy popular en los campus universitarios americanos y europeos durante la época de la posguerra. Reich intentó también unir, pero de un modo más superficial, marxismo y psicoterapia, y su idea de que las perversiones sexuales derivan de las coacciones políticas y sociales que inhiben el libre desarrollo de la sexualidad contribuyó a que, tanto el público universitario como la clase intelectual progresista, se diera cuenta de la naturaleza política, e incluso revolucionaria, del deseo sexual.

Pero si Freud y Marx no fueron redescubiertos repentinamente en el 68, pues nunca desaparecieron del entorno intelectual, ni social ni político, la suerte de Nietzsche fue bien distinta. Aunque, para ser justos y a tenor de su rabiosa actualidad, su éxito puede que sea más duradero y su dominio podría mantenerse en un futuro próximo. Relacionado al principio con el culto a la fuerza y la sangre y estigmatizado con el baldón del nazismo, su obra permanecía vinculada al autoritarismo y la reacción, hasta que, justamente, en los años sesenta se produjo lo que ha dado en llamarse el “Nietzsche-Renaissance”[3]. El nihilismo vitalista del filósofo alemán ayudará a contrarrestar, más tarde, el derrotismo que acontece tras la muerte del hombre y el primado de la contingencia decidido por la filosofía posmoderna.

## LA CULTURA COMO REPRESIÓN

El psicoanálisis nunca fue considerado solo un método psiquiátrico puntero, y sus orígenes coinciden con la época en que comienzan a resquebrajarse los primeros tabúes sexuales. También las vanguardias intuyeron en las alusiones al inconsciente y lo instintivo la fuerza creativa de lo irracional, las transgresiones que deparaba lo onírico y ayudaron a transmitir, más allá de sus límites terapéuticos y no siempre con exactitud, las enseñanzas freudianas. Por esta razón, el psicoanálisis, con independencia de su aplicación médica, rebasó las fronteras disciplinarias y se propagó en otros muchos

ámbitos del saber. Se infiltró en los recovecos sociales y se coló hasta en los sepultados recónditos de la identidad personal, logrando de algún modo generalizar su concepción filosófica y antropológica.

A diferencia de Marx, que subestimó el alcance de los fenómenos culturales, Freud interpretó la oposición entre instintos y represión en el marco de la cultura, y la dotó de un sentido moral. Vislumbró de ese modo el antagonismo entre la vida —la libertad— y la razón —las prohibiciones normativas—. Atisbó la destructiva dinámica de “eros” frente a “tánatos”, una dinámica que no operaba, desde su punto de vista, exclusivamente en la psique individual, sino también en la conciencia colectiva. Es esto lo que hizo posible la transformación del psicoanálisis en instrumento de crítica política y social, y lo que sirvió para incardinar en el yo el espíritu contestatario.

Con independencia de la valoración que nos merezca la sociedad modernista y lo justificada que puede aparecer a nuestros ojos la crítica de la hipocresía burguesa —tan bien retratada en la sátira inglesa de finales del XIX y principios del XX—, lo cierto es que Freud alcanzó a convertirse en una especie de quintacolumnista porque, aunque nació y logró el éxito en el seno de esa sociedad, dio también la última estocada —y tal vez la más definitiva, a juzgar por su persistencia— a la cultura y civilización modernas, marcadas ante todo por los logros económicos.

Como es frecuente en quienes se inician en la escuela de la sospecha, en Freud aparecen estructuras manifiestas y latentes, apariencias ideológicas y engaños, disimulos y ficciones utópicas, que su enfoque médico interpreta como causas o detonantes de trastornos psíquicos y desórdenes de personalidad. Pero se decantó por otra dimensión para referirse a la base que determinaba la existencia individual y colectiva: para Freud, la economía no es el factor decisivo, como ocurriría en Marx, sino el instinto. De ese modo, cuando las profecías económicas del marxismo comenzaban a cuartearse, las objeciones que Freud presentaba a la cultura de su tiempo pudieron interpretarse en un sentido intrínsecamente revolucionario.

Pero ¿cuál fue en concreto la aportación principal de Freud? ¿Por qué resultaban tan sugestivas las tesis del padre del psicoanálisis, en el clima intelectual y educativo de los sesenta? Lo fueron porque indicaban que las enajenaciones más persistentes se originan en el ámbito de la cultura y de la psique individual. De ahí que las revueltas estudiantiles deban valorarse en función de las secuelas culturales e individuales que dejaron, como hemos apuntado, es decir, por sus consecuencias en la transformación de los estilos de vida y los valores personales, por su repercusión cultural y psicológica. El psicoanálisis enseñaba que la cultura estaba indisociablemente asociada a la represión, y que era su condición represiva lo que aseguraba la reproducción y la continuidad de la sociedad.

La cultura, según Freud, equilibra y compensa las tendencias eróticas y las destructivas. Encauza y doma la agresividad del hombre e interviene represivamente en la medida en que la morigeración de la libido hace posible las actividades productivas y la satisfacción de las necesidades más básicas. El trabajo constituye, en la concepción freudiana, el mecanismo a través del cual el ser humano se enfrenta a un entorno hostil y lo domina, el asiento de la civilización, pero el desarrollo de esta última requiere colocar

dispositivos de naturaleza represiva en la psique de los individuos. Aparecen entonces las instancias represoras, que instauran los tabúes sobre el placer y decretan la prohibición del goce, ultrajando los itinerarios del deseo sexual e implantando las normas y los criterios que constituyen el germen de la perversión. Si no fuera así, aclara Freud, la impetuosa fuerza del principio de placer, el persuasivo atractivo del hedonismo, no hubiera dejado disponible la energía necesaria para subvenir a las necesidades que origina el paulatino desarrollo social.

El título del ensayo en el que Freud analiza la naturaleza esencialmente represiva de la cultura es ya de por sí elocuente, *El malestar de la cultura* [4]: la cultura tiene un origen patológico en relación con la libido, y la evolución social ineluctablemente ha de cercenarlo. Es el sujeto quien sacrifica su felicidad personal y se inmola en beneficio de la sociedad, pero esa expiación inaugura el hiato entre el yo y el nosotros, entre el individuo y la cultura, trazando una profunda y dolorosa cicatriz que atraviesa por completo la existencia histórica del hombre. La cultura descansa “sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales”. La represión es, pues, connatural a la cultura, pero lo más dramático es que las prohibiciones aumentan a medida que se incrementan los requerimientos civilizatorios, como ocurre en la época capitalista, fundada en el trabajo frenético y la expansión industrial[5].

La patología de la cultura es análoga a la que padece el hombre, pues el individuo se presenta como un ser enfermizamente debatido entre sus pulsiones más profundas y un orden social y normativo que las contradice y sojuzga. Son esas las circunstancias que hacen nacer el malestar individual y colectivo, el desasosiego del que el yo no es culpable, sino víctima, porque la fuente de los trastornos es indudablemente la represión moral de las pulsiones. El psicoanálisis retrotrae al hombre a un estado de inocencia prístina y ubica en la cultura un inevitable sentimiento de culpa, que esta ya jamás podrá esquivar.

El ser humano para Freud está condenado a vivir en una disyuntiva perpetua, y a subsistir en la contradicción desencadenada entre la liberación contracultural a la que le exhorta su instinto y la servidumbre, bajo una cultura pétrea y coercitiva. Si se despejan las incógnitas, hallamos *in nuce* las premisas culturales y antropológicas de la revuelta del 68, para la que, al estar también la represión imbricada con la cultura, la liberación sexual ha de encaminarse por el derrotero de lo alternativo, de lo contracultural y de todo aquello que promueve, en coherencia con estos principios, formas individualizadas, espontáneas y diferentes para reparar la libido herida del hombre.

Más desafortunados resultarán los destinos de la cultura, de la cultura represiva. La neurosis colectiva diagnosticada por el psicoanálisis estaba causada por las frustraciones con las que el marco cultural grava al individuo. La búsqueda de autenticidad, característica del yo posmoderno, exige desprenderse de los lastres de la tradición cultural, y que el yo se desvincule de las normas e imperativos represores transmitidos por los tabúes sexuales, la autoridad y la moralidad familiar, el orden político, los lazos sociales, la religión...

Hay dos presupuestos importantes en el psicoanálisis, cuya trascendencia se suele pasar por alto cuando se analiza la obra de Freud, incluso cuando se la enjuicia críticamente. De un lado, el reduccionismo psicologista que subyace a su proyecto filosófico: la persona deja paso a un yo desnudo, despojado de su espiritualidad, una suerte de resorte psíquico, con afectaciones y estados patológicos o equilibrados, expuesto a los requerimientos que la pulsión consigna, pero desligado de las fuentes de su sentido, desterrado del suelo nutricional de la cultura, de la verdad, del bien.

De otro lado, Freud explota al máximo la contraposición entre naturaleza y cultura, que tan problemática se antojaba ya desde los albores del pensamiento moderno[6]. Bajo su óptica, no hay continuidad entre corporalidad y psique, sino una ruptura que engendra un individuo enfermo y desnortado existencialmente. Al reputar toda norma, todo encauzamiento racional, todo significado, como opresor y desencadenante de patologías, se disipan los puntales de referencias que permiten al hombre descubrir el significado de la realidad y guiarse por él, siguiéndolo o desafiándolo, y el sujeto queda abandonado al albur de sus caóticos deseos, forzado a vagar sin criterio o modelo con el que esculpir su identidad. Porque ni la cultura ni las normas morales coartan la libertad del hombre: la dotan de valor y hacen posible el diverso y variado desarrollo de lo humano.

El arraigo de la represión en la cultura y la restricción psicologista del yo reaparecen en las arengas del 68 y permite que se configure no como una revolución política, sino como revuelta cultural y psicológica, como hemos apuntado. Pero también Freud parecía cautivado por la cultura burguesa, porque no se había aventurado a sacar todas las conclusiones que hacían posibles sus propios puntos de vista. El corolario de sus enseñanzas era fácil de intuir: la terapia que se propusiera acabar con la represión habría de ser tan revolucionaria que no tendría más remedio que decretar el fin o la muerte de la cultura. Será Marcuse quien, añadiendo al psicoanálisis el ardoroso lenguaje de la lucha de clases marxista, llevará las tesis de este maestro de la sospecha hasta las últimas consecuencias.

## LA REVOLUCIÓN SEXUAL COMO REVOLUCIÓN POLÍTICA

Herbert Marcuse fue uno de los autores más leídos por los estudiantes que llegaban a la universidad en la década de los cincuenta y de los sesenta, y sus obras fueron el caldo de cultivo filosófico para los protagonistas de las revueltas estudiantiles. Es verdad que su influencia fue mayor en Estados Unidos, donde emigró tras la llegada del nazismo a Alemania, pero también en este último país apadrinó personalmente los movimientos de protesta. Los jóvenes que tomaron las avenidas de París durante el efímero Mayo del 68 reconocieron su ascendencia intelectual: era, junto a otros, el epítome de las protestas, como demuestra la famosa consigna parisina de las tres M: Mao, Marx y Marcuse, que se encontraba en los labios de toda la juventud europea.

Quizá fuera Marcuse el primer intelectual que se identificó desde el principio con las causas estudiantiles y tal vez fue también el primero en interpretarlas no como una protesta contra determinadas condiciones del orden social, sino como una revuelta contra

un sistema que, a su juicio, convertía la prosperidad económica y la cohesión en formas de dominación. “La rebelión”, afirmaba en una entrevista, “no está dirigida contra los males que provoca la sociedad, sino precisamente contra sus beneficios”, contra la irracionalidad que conllevaba el modelo de razón capitalista[7].

Los universitarios que tomaban las principales capitales del mundo rechazaban integrarse pasivamente en la maquinaria del consumo y del lucro, tal y como se esperaba de ellos, y tanteaban las posibilidades de otras alternativas más libres. Pero Marcuse, a pesar de situarse explícitamente del lado de los estudiantes —e incluso de su ambigüedad a la hora de juzgar la inclinación a la violencia de algunos colectivos juveniles[8]—, no consideraba que el movimiento que se fraguaba en las aulas fuera en realidad auténticamente revolucionario: pensaba que se trataba de una fase preparatoria, es decir, que estaba surgiendo ese período de desintegración precedente a toda revolución, pero que, para validarse como una de ellas, los motines de los universitarios tenían todavía mucho trecho que recorrer.

El liderazgo que asumió Marcuse durante aquellos años convulsos no fue casual, y está relacionado con el replanteamiento del esquema marxista y la reinterpretación política del psicoanálisis que proponía en sus obras. En el primer caso, sus ensayos ayudaron a la revitalización cultural del marxismo y se sumaron a los de quienes descubrían la veta humanista en Marx, frente a otras tendencias en el seno de esa filosofía social que se aferraban al rígido y clásico esquema economicista. Marcuse se dio cuenta de que, frente a lo augurado por el credo oficial, las mutaciones del sistema capitalista no solo habían retrasado la revolución, sino que además habían acabado con el potencial subversivo del proletariado. Radicalizando la crítica de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, se empeñó en desvelar la naturaleza totalitaria del capitalismo avanzado —de esa racionalidad burocrática a la que tampoco escapó el estalinismo— y de alguna manera, trató de contribuir, a destapar el poder omnímodo que ejercía a través de la satisfacción de las necesidades económicas, tanto de las reales como de otras que el propio sistema creaba deliberadamente con el fin de perpetuarse.

En la sociedad unidimensional —siguiendo la expresión acuñada por Marcuse para referirse al capitalismo de posguerra—, la dominación ideológica no era solo ni en primer lugar política, sino cultural y psíquica. El hombre que vivía en ella había internalizado las formas de control y, por tanto, se hallaban vedados los posibles cauces de los cambios sociales. Mediante lo que denominaba “desublimación represiva” —el proceso que avalaba el encubrimiento de la alienación y apaciguaba la crítica en las condiciones del capitalismo existente—, la emancipación humana, la plenitud de la existencia y la autenticidad perdían incluso la posibilidad de emerger, ya que ni en el ámbito del arte, ni en el de la política, y mucho menos en el de la economía, existían individuos o colectivos que escaparan al mundo administrado de la ideología capitalista. ¿Qué hacer, pues, entonces? Marcuse acudió a la zaga de “un sujeto histórico nuevo” que abanderase la revolución, pero ese sujeto no podía ser ya el tradicional, sino otro muy distinto: los estudiantes, los proscritos, los perseguidos de otras razas y culturas, los que se comprometían con una existencia alternativa e independiente del poder.

Las reflexiones de Marcuse anticipan, de ese modo, el cambio de ubicación de la lucha revolucionaria, que empezaba a abandonar por esos años la industria y emigraba a los departamentos universitarios, pasando, pues, de las fábricas a los círculos intelectuales, donde también se atrinchera hoy, en nuestra época posmoderna. Al mismo tiempo, refleja el elitismo de los maestros de la sospecha, en la medida en que únicamente el intelectual comprometido, el visionario o terapeuta, es quien se halla inmune y a salvo de toda tentación totalitaria, y el que muestra arrestos suficientes para resistir a las fraudulentas gratificaciones del capitalismo. “La tarea del intelectual es, ante todo, la misión de educación radical”, declaraba Marcuse, y del éxito que tenga en su labor dependerá la emancipación del hombre sojuzgado[9]. En consecuencia, la subversión de las estructuras sociales se halla subordinada a la fuerza de convicción del intelectual, a su capacidad para enardecer a la ciudadanía y arrastrarla hacia la rebelión y la revuelta. Fue este, sin lugar a dudas, el papel que el propio filósofo alemán representó para la generación de los sesenta, que en la lectura de sus obras asistió a la activación de su propia vocación revolucionaria.

Además de adaptar el marxismo revolucionario al entorno del nuevo capitalismo, Marcuse reinterpreto el psicoanálisis. Eso no quiere decir que se alineara con las corrientes revisionistas de Reich, Jung y Fromm, a quienes, por cierto, les reprochaba su falta de solidaridad con las víctimas de la sociedad unidimensional. Pero intentó superar la tendencia positivista inherente al planteamiento freudiano, así como su pesimismo antropológico y cultural, al descifrarlo como práctica emancipadora. El proyecto de una sociedad de naturaleza no represiva, libre y creativa, nace a partir de su reflexión crítica sobre las sociedades occidentales de posguerra, y es en oposición a estas últimas como vislumbra los posibles contornos del hombre y la sociedad nuevos. Se puede decir así que Marcuse completó los análisis freudianos con el historicismo marxista, superando la decepción con que concluía Freud su análisis de la cultura humana.

De esa manera, lo que debido a la inexorabilidad de la represión clausura en Freud las esperanzas de un futuro social en el que pueda desplegarse el principio de placer, en Marcuse es resultado natural del proyecto histórico burgués. Por expresarlo con mayor claridad: aunque ambos están de acuerdo en que la sociedad moderna es represiva, para Marcuse no es la única modalidad viable de organización comunitaria. De hecho, afirmar, como Freud, que las estructuras sociales no sufren cambios, o que es imperecedero el malestar de la cultura, pone en claro que el psicoanálisis ha sucumbido a la trampa ideológica del capitalismo, a su unidimensionalidad.

Sin la fundamentación teórica dispensada por la formación marxista de Marcuse, las tesis de Freud no hubieran influido como lo hicieron en la revolución estudiantil de los sesenta. El propio Freud había expresado sus dudas acerca de la aplicación social de la terapia psicoanalítica: eso exigía estudiar más detalladamente las diferencias estructurales entre civilizaciones patológicas y no patológicas; a lo sumo, desde el punto de vista de Freud, solo podían llevarse a cabo reformas parciales, retoques exigüos, pero era imposible emanciparse de nuestra condición represiva y atribulada.

Marcuse sí que ahondó en la posibilidad de un cambio social total y en el camino de la sublimación no represiva a partir de la liberación de los impulsos sexuales. Fue este caudal utópico y libertario el que resultó atractivo para los estudiantes americanos y europeos, que leían con avidez a Marcuse, y a quienes les seducía no solo sus vaticinios acerca de una sociedad hedonista que atenuara su desencanto existencial, sino también la manera que apuntaba para allegarla con mayor rapidez.

La transformación de las estructuras sociales no requería de partidos, ni de estrategias políticas, ni de instituciones sediciosas: todo hombre, todo estudiante, prometía Marcuse, podía hacer estallar desde dentro el sistema y desarticular su unidimensionalidad. Al abogar por la sensualidad y por una organización social modulada sobre el erotismo, el autor de *Eros y civilización* convirtió la revolución sexual en el puntal de la emancipación, y la volubilidad del deseo, la creatividad del placer y la expresión individualizada del instinto en dimensiones imprescindibles de la subversión.

Con frecuencia, al reflexionar sobre la revolución sexual, se han destacado sus equivocadas bases antropológicas —la espuria dualidad que desgarró la unidad de la persona—, pero en su raíz marcusiana, la inserción de lo sexual en el discurso público tiene un fundamento político. La normalización de toda expresión sexual como terapia psíquica se revela, ya en los sesenta, como el enclave en el que acontece la auténtica liberación política. Porque, para Marcuse, en la comprensión clásica de la sexualidad y del amor se traslucen los señuelos de la dominación burguesa. No es extraño que la unión entre sexualidad y procreación, entre sexualidad y amor, constituyan para él síndromes de la ideologización de las necesidades sexuales; su desconexión, por el contrario, y la remoción de todas las prohibiciones impuestas sobre el deseo, se le presentan como medios para reconstituir un orden social auténticamente libre[10].

Lo que no advirtió Marcuse es que la liberación sexual podía ser aprovechada de igual manera por el sistema capitalista, y que tenía necesariamente que conducir a la “comercialización del placer”. Si la sexualidad depende solo de las pulsiones, si se pierde su sentido personal, no hay criterio normativo alguno que permita distinguir lo que es lícito de lo que no lo es, y, por tanto, la satisfacción del deseo es un asunto de preferencia subjetiva, que puede ser fruto de una elección arbitraria en los profusos mercados del deseo. El yo imaginado por este freudo-marxismo se halla enclaustrado en su libido y eso le impide avistar a la persona o encontrar su vestigio en la corporalidad del otro.

La revolución sexual que propone Marcuse conlleva explícitamente la destrucción del amor. Porque esa lógica reiterativa sobre el deseo individual conmina a comprender el amor como una sublimación represiva e ideológica del instinto sexual, una engañosa superestructura. Se demanda así una originaria “sexualización” del cuerpo con el fin de invertir la dominación. La corporalidad debe convertirse “en un objeto de catexis, una cosa para gozarla: un instrumento de placer”. Es la conversión sexual de toda la realidad —incluido, evidentemente el trabajo y la política—, es decir, el pansexualismo, lo que puede conseguir la extirpación de todas las instituciones burguesas y la naturaleza opresiva de la razón moderna. La reconciliación estética implica un fortalecimiento de la

sensualidad contra la tiranía de la razón, explica, y contribuye a liberar la sensualidad del dominio de la razón[11].

La sociedad liberada es aquella en la que se reafirma una visión constructiva de la sexualidad y se difunden formas de goce y satisfacción sexual no reprimidas. Para Marcuse, civilización erótica es un oxímoron. Pero ese reino del socialismo sexual se sustenta sobre la completa satisfacción de las necesidades, de las auténticas necesidades, que la sociedad autogestionada y organizada sobre la base de la politización erótica hará posible cuando reemplace, ya al fin y definitivamente, a la civilización de la falsa opulencia. No es otra cosa lo que promete el sueño de un nuevo orden redimido por la libido: “La abolición del esfuerzo, el perfeccionamiento del medio ambiente, la conquista de la enfermedad y la muerte, la creación del lujo...”[12].

Tanto a finales de los cincuenta, como más tarde, Marcuse supo sintonizar con esa audiencia universitaria que anhelaba caminos y sendas de emancipación, y supo orientar esa sensación de tedio existencial y cansancio cultural en la que se encontraban sumidas las sociedades industriales y burocráticas avanzadas, en un contexto en el que las protestas económicas y las reivindicaciones del proletariado dejaban de tener una significación contestataria. De esa manera, aseguró con sus atrevidos postulados sexuales la persistencia del espíritu revolucionario, cuando las transformaciones económicas hicieron de la lucha de clases una estrategia demodé. Lo hizo insertando, como antes Freud, la revolución en el yo y en el seno de la cultura, trasladando todos los conflictos hasta el interior del individuo y el marco social, y canalizando los deseos de emancipación por medio de la sensualidad. Atacaba así las últimas resistencias morales que le quedaban al hombre, descubriendo espacios de poder más vigorosos que los desvelados por la crítica marxista de las ideologías: la familia, el amor, el ocio, el arte...

En esa línea innovadora, Marcuse se percató también de que la creatividad cultural ajena al proceso productivo —como la bohemia, por ejemplo— o el compromiso con formas de expresión alternativas y alejadas de los focos de poder, e incluso las vocaciones implicadas con la autoexclusión, constituyen en realidad modos privilegiados y fundamentales de expresión política, con los que solo pueden comprometerse quienes descreen de toda coerción, de todo aparato de poder. Al reivindicar la cultura y la sexualidad como simientes revolucionarias en el seno de un claustrofóbico capitalismo, contribuyó a transmutar los temas principales de la agenda y la lucha política.

Desde entonces, tanto el yo como la cultura, es decir, el campo psicológico y el entramado simbólico de valores, discernible de la economía y del sistema político-administrativo, adquirieron una resonancia política insospechada por el primer liberalismo, y precipitaron la metamorfosis de las reivindicaciones sociales. Esta es la razón por la cual lo que se ventila hoy en la esfera pública no son única ni preferentemente demandas laborales, ni se denuncian desigualdades económicas, sino reclamaciones culturales o exigencias de identidad, incluidas las de tipo sexual, en un proceso que convierte la lucha política en una guerra cultural, y que expande los conflictos ideológicos de un modo tan virulento que ni siquiera la vieja concepción de la lucha de clases había podido prever.

Pero, para ser justos, tampoco Marcuse logra escapar de las sospechas totalitarias: la alternativa social que propone empobrece la sexualidad, pero sobre todo escinde, como veremos en la última parte, el yo personal. La revuelta sexual y la revolución psicológica agostan el orden interior del hombre y confunden su existencia, cortocircuitando el alcance de sus fuentes de sentido. Y eso tiene evidentes consecuencias espirituales, principalmente, y comunitarias. Tampoco debemos pasar por alto lo difícil que es para las sociedades transgresoras o relativistas escapar a la unidimensionalidad y al dogmatismo; en ellas se tienden a imponer formas de vida y valores que, al normalizarse, dilapidan el pluralismo a través de una poderosa coacción homogeneizadora, y amenazan con erradicar todo aquello que se niega a amoldarse a su supuesto discurso emancipador. Es lo que parece que sucede en la actualidad con quienes suscriben los valores clásicos o no se resignan a perder el misterioso y profundo significado personal de la sexualidad.

#### LA ESTÉTICA COMO LENGUAJE POLÍTICO

Menos visible, pero relevante en los preludios de la rebeldía estudiantil, fueron los postulados situacionistas, que diseñaron un conjunto de tácticas de protestas en las que el juego, la parodia y el arte alcanzaron el estatus de armas políticas. Aunque su obra no obtuvo la difusión que gozó la de Marcuse o Freud, tanto *La sociedad del espectáculo*[13] de Guy Debord, como ese escrito, más parisino y mordaz, que es el *Tratado del saber vivir para el uso de las jóvenes generaciones*[14], de Raoul Vaneigem, publicados ambos un año antes de la clausura de la Sorbona, se convirtieron en los textos programáticos e inspiradores de la disidencia universitaria. Pero la implicación del situacionismo en la agitación y las convulsiones había comenzado unos cuantos años atrás; para ser exactos, a principios de los sesenta, con la publicación de la revista *Internacional Situacionista*, y aumentó su prestigio al participar directamente en la organización de los altercados ocurridos en la universidad de Estrasburgo, en 1966.

Las ideas de fraternización y autonomía que suscribían los simpatizantes del situacionismo calaron con facilidad entre la población más joven. Uno de los principales y más tempranos textos de la corriente fue el conocido panfleto del tunecino Mustapha Khayatti, *Miseria en el medio estudiantil*. Escrito en colaboración con el propio Debord, denunciaba las penosas condiciones —políticas, económicas, psicológicas e incluso sexuales, como advertía el título completo de la obra— de la juventud europea. El libelo se convirtió, dos años más tarde, en el manual de los agitadores porque, además de acreditar su disgusto existencial, llamaba a una renovación absoluta y radical de las formas de vida. Contribuyó, como otros factores que ya hemos señalado, a que el radicalismo abandonara los entornos industriales y acampara en los campus universitarios, al poner de manifiesto que las represiones desbordaban el ámbito económico, sofocaban la creatividad y restaban valor a la existencia humana. Todo ello exigía modos de acción subversivos y el compromiso de los jóvenes en el nuevo escenario revolucionario que parecía estar inaugurándose.

El situacionismo fue uno de los principales componentes ideológicos en las revueltas francesas del 68. Había situacionistas entre quienes ocuparon la Universidad de Nanterre; primero, se estructuraron en la corriente de los *enrages* y, después, a medida que transcurría la protesta, se presentaron bajo la bandera más explícita de “Comité situacionista”. De hecho, los afines al situacionismo formaban uno de los grupúsculos ideológicos más activos entre los que se hermanaron en el seno del Movimiento del 22 de Marzo, y además a ellos les debemos algunas de las divisas más emblemáticas del 68, como la de “el aburrimiento es contrarrevolucionario”.

La repercusión que tuvo el situacionismo pone de manifiesto, por otro lado, la distancia que tomaba el movimiento estudiantil con el partido comunista francés, enfrentado durante esa época a una ola de literatura revisionista que dudaba de su liderazgo. En este sentido, se pueden percibir semejanzas entre el situacionismo y el grupo “Socialismo o Barbarie”, encabezado por C. Lefort y C. Castoriadis, que apostaba por un modelo de autogestión proletaria y por un socialismo no monopolizado por el partido, y que había criticado abiertamente la naturaleza represiva y explotadora del comunismo estalinista. También “Socialismo o Barbarie” promovió la protesta estudiantil y acertó a ver en ella la ruptura y la brecha, imposible de cerrar, que desangraba al sistema, aunque, en la rememoración que hicieron veinte años después, se lamentaban del apaciguamiento posterior provocado por los alicientes de la sociedad de consumo.

Como corriente política, el situacionismo fue consciente, desde el primer momento, de que la revolución, para ser exitosa, tenía que producirse en el ámbito cultural, y de que el objetivo de la transformación debían ser las costumbres, los valores y las convicciones. Era la cultura, en definitiva, la que custodiaba el poder capitalista y funcionaba como su contrafuerte. La naturaleza anti-institucional del pensamiento situacionista, su irrenunciable heterogeneidad ideológica, sus formas vanguardistas y su esteticismo le restaron respetabilidad intelectual, tanto entre la clase académica como política. Para la izquierda institucional, la Internacional Situacionista, fundada en 1957, aparecía como una miscelánea de filósofos, artistas y activistas dispares que jugaban a la marginación y se arrogaban el protagonismo revolucionario.

Pero, como Marcuse y otros pensadores, el situacionismo subrayaba la necesidad de adaptar las estrategias subversivas a las nuevas condiciones del capitalismo y sentía la obligación de replantear las denuncias: la lucha debía plantar cara al orden político en todos los frentes y de forma integral. Ya no valían las huelgas, los boicots, ni las paralizaciones o las presiones; la lucha de clases debía tener lugar “a través de la batalla del tiempo libre”.

En el extraño, pero sin duda atractivo, surtido ideológico situacionista reverbera Marx, evidentemente, y junto a él, la revolución permanente de Trotsky, la denuncia de las reificaciones de Lukács, el cuestionamiento del dominio psíquico del poder, el individualismo radical de Stirner, ciertas dosis de hedonismo y la escenografía surrealista. Esa diversidad entreveró el movimiento de contradicciones e incoherencias, pero también tuvo su lado positivo: hizo del situacionismo un ideario transversal, una

doctrina aglutinadora y lo transfiguró en el credo común de todos aquellos que, de diversa procedencia e incluso con ideologías enfrentadas, erigieron las barricadas en el confuso mes de mayo de 1968.

La festividad lúdica y el entretenimiento, así como el hundimiento de toda noción de jerarquía, que se palpaba en el ambiente de la revuelta parisina, proceden en gran medida de la defensa situacionista de la creatividad y el valor que, para el movimiento, tenía la gestualidad y al simbolismo. Su pretensión era unir el arte y la política, es decir, “realizar el arte en la vida” transformando los juegos estéticos en táctica de subversión política, en un procedimiento para contrarrestar el aplazamiento de los acontecimientos revolucionarios. La existencia, la vida, era arte, arte y revolución, y estaban convencidos de que lo que llamaban “comportamientos lúdicos-constructivos” tendrían implacables consecuencias sociales y políticas.

En palabras de Debord, la revolución de las costumbres dependía de la “invención de juegos de esencia nueva”. El entrecruzamiento de arte, política y vida se debía reflejar en la creación de “situaciones” revolucionarias: de ahí su nombre. Como explicaba el propio Debord, la fórmula pasaba por construir ambientes radicales que rivalizaran expresamente con la inanidad y aburrimiento que transpiraba la cotidianeidad. Porque si el hombre es el resultado, el producto de las situaciones que vive o que el sistema burgués le depara, había llegado el momento de “disminuir los momentos nulos” y de imaginar otros nuevos, más apropiados para satisfacer las aspiraciones existenciales del hombre. El desvío —el uso de productos de la cultura de masas con intenciones subversivas— o la deriva —cuando un grupo de activistas se entregaba a deambular durante un tiempo por las calles de las ciudades, sin propósito ni objetivos determinados— fueron algunas de las maniobras urdidas por el situacionismo para cuestionar teatralmente las condiciones de vida de la sociedad contemporánea.

Otro rasgo importante de la excéntrica ideología situacionista, que contribuyó a convertir al situacionismo en uno de los principales referentes del movimiento estudiantil, fue su habilidad para descubrir nuevas coyunturas de servidumbre, de explotación y miseria. *La sociedad del espectáculo*, el libro de Guy Debord, publicado en 1967, parte de la tesis de que la alienación ya no se produce en el entorno económico, fabril o laboral o, al menos, no es únicamente en esos lugares donde se desnaturaliza al individuo. En la moderna sociedad de consumo, el dominio ha colonizado el tiempo de ocio a través del espectáculo, que delimita el ámbito de la producción e incluso el tiempo, el espacio y la cultura y que, por tanto, se ha convertido en un poder total. Es así como la clase dominante ha arrebatado el único resquicio de libertad que le quedaba al obrero, su tiempo libre, y provocado el embrutecimiento ideológico de toda la sociedad.

El resultado ha sido la proletarización del mundo: al expandirse el poder capitalista, bajo la forma de consumo, sobre la privacidad, el individuo se ha convertido en víctima de ese proceso de despolitización auspiciado por la confabulación entre el capitalismo y el estado. Pero, al mismo tiempo, con un eficaz programa de instrucción política, los ciudadanos de hoy pueden metamorfosearse en potenciales sujetos revolucionarios, opina Debord. A diferencia de lo que suponía la pretérita concepción de la lucha de

clases, en la sociedad de la abundancia cualquier consumidor que despierte de la pesadilla capitalista puede personificar la agitación emancipadora: la batalla está ahora en el tiempo libre, en los periodos de asueto, en los lapsos de descanso. El líder situacionista explicaba que la función de público quedaba obsoleta en las representaciones contestatarias; las situaciones críticas debían de estar protagonizadas no por actores, sino por “vividores”.

Como en otros casos, en la prosa de Debord la persona comparece sin libertad y el individuo queda reducido a un títere que amenaza con despedazarse por la tensión de fuerzas centrífugas, unas que se aprestan a dominarle y otras a liberarle. En algunos casos, sus análisis sobre la sociedad del espectáculo y el letargo de la ciudadanía resultan proféticos e indudablemente actuales. Lo que sí ha envejecido es la apuesta que contiene *La sociedad del espectáculo* por la soviétización de los trabajadores, los estudiantes y los ciudadanos y por el modelo de autogestión. Al denunciar los supuestos efectos disgregadores de la división del trabajo —de lo que llama separación—, confiaba en restablecer los consejos obreros como vanguardia de la lucha revolucionaria. También los consejos de estudiantes, concienciados de las inesperadas dimensiones que adquiere la dominación, podían ser la avanzadilla de futuras reformas. Pero, años después de la publicación de su manifiesto, un todavía insurrecto Debord meditaba, con algún escepticismo, sobre la incapacidad mostrada por la revuelta de los estudiantes para acabar con el poder y la consolidación del orden del espectáculo que aconteció tras los sesenta. Creía, asimismo, que el recuerdo del 68 había sido arteramente manipulado y mistificado por las interpretaciones oficiales, aunque siguió pensando que entonces se había desvelado la inhumana fuerza del poder, el autoritarismo sin escrúpulos[15].

Por su parte, Vaneigem fue experto en ingenio audaz, y maestro de muchos eslóganes que bien podrían haber sido estampados por los rebeldes estudiantes en las tapias de París, Londres o Berlín. “No queremos un mundo en el que la garantía de no morir de hambre equivalga al riesgo de morir de aburrimiento”. Se convirtió en el portavoz oficioso de esa generación hastiada que se insubordinaba contra el sucedáneo de la seguridad económica, y que encontró en las proclamas e insinuaciones de este situacionista una cautivadora vía de escape. Este escritor de origen belga no era ningún iluso y no se atrevió a dudar del bienestar que el individuo disfrutaba en el capitalismo, pero denunció, y es esto lo que muestra con mayor claridad su identificación con el situacionismo, la “pauperización de la vida” que entrañaba la permanente obsesión por las condiciones materiales. Porque la crisis social que, según su opinión, sobrellevaba la sociedad en la que vivía era la crisis del placer, la bancarrota de la creatividad, la ruina del deseo.

Siguiendo sus razonamientos, los tentáculos del nuevo capitalismo llegaban hasta la conformación de aburridos estereotipos, que pulverizaban las posibilidades de cambio y denostaban la espontaneidad. Por ese motivo, su diatriba aspiraba a ampliar la conciencia subjetiva del conflicto, a zarandear al yo con el descubrimiento de las nuevas y variadas formas que adoptaba el poder para propagarse. Especialmente peligroso juzgaba al amor cristiano, esto es, al amor que se expresaba como sacrificio por los demás: el amor

radical y revolucionario era solo el amor a uno mismo, y únicamente a partir del egoísmo exacerbado puede emanar el amor hacia los demás. En lugar de batirse en el campo de la política, se debían “destruir las murallas del poder” en la vida cotidiana. Porque era el entramado vital —como hemos visto, el amor, la amistad, la familia, la cultura— lo que había de mostrarse explícitamente subversivo y servir de contraparte crítica a la mediocridad despolitizada y servil.

La difusión posterior de los lemas y arengas del movimiento estudiantil muestran el eco que llegaron a alcanzar, un poco después, las corrosivas máximas de Vaneigem: “Actúa como si no tuvieras futuro”, “vivir es gozar en el presente”, “rechaza todo lo que nos gobierna”, entre otras. Pero estaríamos equivocados si viéramos solo en estos aforismos contestatarios una sinopsis de buenismo amable, un programa indulgente con los estudiantes: los ideales situacionistas eran por su naturaleza e intención directamente revolucionarios —“destruye al enemigo, no trates de juzgarlo”, era otra de sus exhortaciones— y enseñaban que la perturbación social requería, primero, radicalizar la subjetividad. Prepararon, pues, Mayo del 68 patrocinando un discurso público de raíces románticas y ácratas que encumbraba la autonomía del yo, pronosticando un futuro social utópico en el que el deseo individual fuera la norma, y lo perverso, la inicua negación del goce sexual.

El situacionismo terminó con la desaparición del grupo en 1972, pero tanto Debord como Vaneigem siguieron luciendo en el imaginario colectivo como artífices de Mayo del 68, y encarnando su espíritu. Debord se suicidó en 1994; Vaneigem, todavía vivo, sigue creyendo que nuestra civilización burguesa está llegando a su fin, mientras brotan las semillas de una nueva basada en la creatividad humana y el deleite sensual. Ambos, en todo caso, saturaron el ambiente cultural de los sesenta y participaron en esa revolución psicológica que divinizó el yo tras las revueltas.

#### EL DEFENSOR DE LA TRADICIÓN LIBERA: RAYMOND ARON

La mayoría de los intelectuales franceses, avezados en contiendas ideológicas, secundó en público el movimiento universitario que se prolongó desde marzo hasta finales de mayo. Algunos permanecieron en silencio. Raymond Aron fue, sin embargo, uno de los pocos que se manifestó en contra, y también de los primeros en denunciar las amenazas que entrañaban esos éxtasis revolucionarios. En sus polémicos artículos periodísticos, confesaba su temor de que los acontecimientos se precipitaran y que el inmovilismo del que hacía gala el gaullismo contribuyera a una situación de rebeldía generalizada. Tiempo más tarde interpretaría las huelgas, los motines y las barricadas como una “súbita distracción del aburrimiento cotidiano”, un breve esparcimiento, un hechizo transitorio, y se refirió a Mayo del 68 con un término que alcanzó notoriedad: “psicodrama”.

“Fue un psicodrama, más que un drama real, una comedia revolucionaria más que una revolución”[16], apostillaba. Contemplaba a los jóvenes que invadían las aceras bajo el esquema anarquista de la insurgencia política de finales del XIX. Y, en su concienzudo

análisis, subrayaba que el espíritu de la revuelta no apareció súbitamente entre las masas estudiantiles, sino a partir de las enseñanzas radicales de una elite intelectual, que tenía el deliberado propósito de politizar la cultura y las aulas. Oponerse al levantamiento estudiantil no fue cómodo y le granjeó la enemistad de quienes expresaban la indignación de la juventud; los jóvenes le acusaron de incompreensión, y Sartre le puso como un claro ejemplo de poder real, de la vetusta autoridad que seguía tiranizando la Sorbona.

Según la interpretación que ofrecía Aron, los estudiantes requisaron la tradición revolucionaria clásica, de manera que él no tenía más remedio que contestarles asumiendo la defensa de la democracia y la tradición liberal-conservadora, que contaba también con insignes precursores, como Tocqueville. Pero, para inquina de sus activistas, pensaba que el nihilismo estético de los contestatarios no llegaba a alcanzar la categoría de revolución: faltaba programa, había una patológica obsesión por la crítica, pero no un ánimo constructivo, ni se apuntaba un diseño social alternativo. Es decir, criticaban el despotismo pero sin aclarar cuál era su verdadera opción política. Los textos de Aron consiguieron rebajar la presunta novedad de la revuelta juvenil: aunque hablaban de revolucionar el poder mediante la imaginación, sus consignas no dejaban de ser un remedo de fraseología anticuada y poco imaginativa, un batiburrillo de marxismo y anarquismo.

Más relevante fue la perspicacia que mostró el pensador francés para darse cuenta de la doble dimensión de la protesta. Por un lado, los alumnos reclamaban la democratización de las estructuras universitarias y él, que reprobaba también la organización de las enseñanzas en Francia y que conocía perfectamente sus problemas, se percató de que las demandas radicales ponían en peligro precisamente la idea misma de universidad. Alertó, ya a finales de los sesenta, del perjuicio cultural y moral que traería la politización de los campus. Creía que la universidad tenía unas “bases morales” y que su esencia y función dependían de la custodia de las mismas. La discusión entre alumnos y profesores y la tolerancia hacia las ideas eran claves, pero suponía una irresponsabilidad usar la cátedra para transmitir ideología. Si se hacía de la universidad un instrumento de agitación y propaganda, se distanciaba de sus fines originarios, el saber, la cultura y la formación del individuo, y acabaría en el colapso.

Junto a esta dimensión universitaria de la protesta, Aron descubrió que, saliendo a las calles y difundiendo sus mensajes entre la ciudadanía, los estudiantes pretendían extender socialmente la agitación y que, del mismo modo que el extremismo político en las aulas amenazaba con dilapidar los fundamentos de la universidad, la difusión de la protesta podría acabar “desintegrando el orden social”. Por último, acertó a ver que serían culturales las secuelas dejadas por los movimientos de los sesenta[17].

Desde el prisma de su realismo político, Aron se erigía en abogado defensor de lo que denominaba regímenes constitucional-pluralistas y, sin obviar la imperfección de esos sistemas políticos, clarificaba las diferencias que existían entre la legalidad constitucional y su negación revolucionaria. Porque era muy diferente la reforma paulatina de las instituciones y las mejoras dialogadas, consensuales y realistas, que

aseguraban el disfrute de un considerable grado de libertad, el cuestionamiento integral planteado por el pensamiento utópico. Aron desconfiaba de esa concepción abstracta y soñadora de la política que esboza en el laboratorio académico el orden social perfecto o solventa teóricamente todas las injusticias. La política es, más bien, el arte de lidiar con las imperfecciones humanas y la contingencia de la historia. Entraña acuerdos frágiles y alianzas circunstanciales y exige moderación, sentido común y un escrupuloso respeto por las instituciones y las libertades ciudadanas[18].

Los comentarios de Aron constituyen un mesurado contrapunto al fogoso ambiente ideológico de los sesenta. Conviene recordar su figura en un momento como el actual, en el que aparecen nuevos visionarios y nuevos mensajes redentores en el ámbito político. Pero sus advertencias no sirvieron para contrarrestar del todo la influencia de Freud o Marcuse, ni para serenar el ardor individualista a las que el pensamiento posmoderno, como veremos a continuación, de alguna manera dio forma filosófica.

- [1] J. Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad* (Madrid, Taurus, 2008).
- [2] M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid, Trotta, 2002).
- [3] F. D'Agostini, *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años* (Madrid, Cátedra, 2000), p. 440.
- [4] S. Freud, *El malestar en la cultura* (Madrid, Biblioteca Nueva, 1999).
- [5] *Ibidem*, p. 115.
- [6] La contraposición moderna entre naturaleza y cultura tiene unas claras raíces teológicas y nace como una trasposición de la discontinuidad entre naturaleza y gracia que, frente a la filosofía cristiana clásica, se fue imponiendo a finales de la Edad Media.
- [7] H. Marcuse, o. c., p. 54.
- [8] Habermas critica, precisamente, la justificación de la violencia en Marcuse. J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos* (Madrid, Taurus, 1975), p. 232.
- [9] *Ibidem*, p. 53.
- [10] Las ideas que desarrollo aquí proceden de H. Marcuse, *Eros y civilización* (Madrid, Ariel, 2010) y *El Hombre Unidimensional* (Madrid, Ariel, 2010).
- [11] H. Marcuse, *Eros y civilización*, o. c., p. 170.
- [12] *Ibidem*, p. 193.
- [13] G. Debord, *La sociedad del espectáculo* (Valencia, Pre-Textos, 2010).
- [14] R. Vaneigem, *Tratado del saber vivir para uso de generaciones jóvenes* (Barcelona, Anagrama, 2006).
- [15] G. Debord, *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo* (Barcelona, Anagrama, 1999).
- [16] R. Aron, *The Elusive Revolution: Anatomy of a Student Revolt* (London, Pall Mall Press, 1969), p. 15.
- [17] *Ibidem*, p. 125.
- [18] Un excelente resumen de las diferencias que percibe Aron entre la democracia liberal y el totalitarismo, se puede ver en R. Aron, *Democracia y totalitarismo* (Barcelona, Página Indómita, 2017).

## CONSTELACIONES POSMODERNAS

AUNQUE LA CONEXIÓN ENTRE LAS revueltas estudiantiles y la filosofía posmoderna no está clara, ya que los pensadores que asumen el liderazgo intelectual durante las décadas siguientes no tenían en aquella época la influencia de la que después gozaron, lo cierto es que Deleuze, Derrida, Foucault o Lyotard, cada uno a su manera, cada uno con su peculiar registro, dieron forma filosófica a algunas de las principales tesis que alborotaron los ambientes universitarios de los sesenta. Se podría decir, por tanto, que fueron los encargados de trasladar esa actitud transgresora y rebelde frente al pasado y frente al legado moderno, acaudillada por los jóvenes, al ámbito del pensamiento, convirtiendo la revuelta cultural en una revuelta filosófica.

También estos autores heredan los sueños utópicos que sacudieron las calles de París y expresan, tanto en su estilo como en los temas sobre los que reflexionan, la misma vocación emancipadora. Sea cual sea su relación con las protestas, se convirtieron en los intelectuales más relevantes y mediáticos de la posmodernidad nacida tras el 68, en los ídolos teóricos de la generación que abandonó las turbulentas aulas para ingresar en la vida civil, y en algunos casos todavía hoy poseen una enorme relevancia en el panorama cultural.

Desde finales de los sesenta, y gracias a lo que en Estados Unidos se ha dado en llamar “French Theory”, diversas corrientes filosóficas comenzaron a reflexionar sobre el fin de la modernidad y sobre el agotamiento de su proyecto, así como a proponer la liquidación de los principales dogmas en los que se sustentaba, como la razón, la verdad o el sujeto. La posmodernidad intenta capear el temporal de la incertidumbre que acarrea el cuestionamiento de la modernidad hilvanando innovadoras mitologías sobre la alteridad, la diferencia y el fin de los grandes relatos y culturas, pero proponiéndose al mismo tiempo, e irónicamente, como nuevo marco cultural en sustitución del que anula.

El movimiento geográfico de esta última moda filosófica es curioso: mientras que la actitud rebelde del hippy y de la juventud americana se proyectaba en los campus europeos, con sus consecuentes expresiones contraculturales e indómitas, la *intelligentsia* progresista americana se empapaba de posestructuralismo francés. Este regresó, ya más tarde, aprovechando el auge de los estudios culturales, a Europa y fue recibido fervorosamente por la élite universitaria del Viejo Continente[1].

Del mismo modo que la revuelta de los sesenta tuvo éxito a la hora de resituar los raptos revolucionarios y utópicos en el seno de la vida cotidiana y cultural y hasta en el

reducto psicológico del yo, en las nuevas corrientes de pensamiento asistimos a una suerte de “politización” de la filosofía, en la que ningún concepto, ninguna tesis, resulta indiferente ideológicamente. Foucault, que respaldó el movimiento estudiantil francés durante los acontecimientos del 68, dejó claro que no era la universidad ni la política los únicos frentes de batalla, ni los únicos ámbitos donde la explotación operaba. Era la cultura occidental en su conjunto, que había bloqueado el deseo de poder y excluido la posibilidad de tomarlo, la que constituía el freno y entorpecía la práctica de la creatividad y la libertad del individuo. Como consecuencia de ello, la protesta no debía ceñirse en exclusiva a las aulas universitarias; era necesario “romper” con todas las prohibiciones que atenazaban al sujeto. La prosa filosófica, abstrusa en ocasiones, comparece entonces como espacio de la contienda y adoptaba un estilo combativo, desobediente, atrevido, como el de las barricadas. La ontología, pues, muda entonces en instrumento, en dispositivo de emancipación.

Aunque el término “posmodernidad” parezca indicar la toma de conciencia sobre la extenuación del proyecto moderno, la ruptura no es en realidad tan nítida. En cualquier caso, sí que los intelectuales que se inscriben en esa corriente, como las sociedades de finales de los sesenta, estiman que viven en el ocaso de un tiempo histórico y deciden consumir sus postrimerías ajustando cuentas con una tradición de pensamiento de la que reniegan, y de la que no se muestran dispuestos a salvar nada. Sería inexacto circunscribir su celo reprobatorio a una determinada época de la historia de la filosofía: como Heidegger, como Nietzsche, discrepan del largo y variado pasado filosófico en su conjunto y refutan la desorientación culpable que se produce casi *ab initio* en la turbulenta historia del ser.

Como discípulos aventajados de la filosofía de la sospecha, los posmodernos rastrean las represiones ocultas, auscultan las ideologías dominadoras que bruñen la quimera de la razón universal, de la verdad y de los conceptos absolutos y unánimes, en una frenética y devastadora labor de la que resultarán una pluralidad inconmensurable de formas de pensar, de prácticas, de discursos y cosmovisiones. No son los continuadores del escepticismo; tampoco reivindicán la duda, el asombro o la perplejidad que inauguran el pensar filosófico y que, desde entonces, conminan al hombre a la exploración de lo real, sin pasar por alto la fragilidad de las respuestas o la debilidad de sus tentativas. Se erigen, más bien, en los sepultureros del sentido, por adaptar la combativa fórmula de Marx, y lo impugnan, junto con la apertura del hombre a su entorno, reduciendo todo intento de comprensión a fantasía cultural, a construcción contingente, a delirio autorreferencial.

Es la contingencia lo que vertebró la reflexión de los filósofos posmodernos, que reducen los fenómenos a sus expresiones culturales. Pero no entienden lo cultural como una paulatina y quebradiza investigación sobre el hombre y lo humano, ni como el copioso repertorio de respuestas que, en realidad, es; conciben la cultura, más bien, como un producto azaroso, arbitrario, saturado de incoherencias. Habría, pues, que hablar, a su juicio, de “culturas”, no de “cultura”, pues solo de esa manera se da cuenta

de la irreductible pluralidad de concepciones de vida y de valores, todos igualmente válidos en el universo del igualitarismo pluricultural que proponen.

Varios problemas subyacen a este planteamiento, como es sabido. El primero es la continuidad que, en la práctica, permite deslizarse la prioridad que, como veremos, conducen a la diferencia hacia el indiferentismo. Sin criterios o principios es difícil apreciar el valor de lo diferente y estimarlo de un modo adecuado. Incluso aceptando que nuestras elecciones sean subjetivas, en su fondo yace siempre un motivo que nos permite discriminar entre un curso de acción y otro, preferir algo y postergar su contrario y eso implica una gama de criterios, unas jerarquías o prioridades. De otro modo, seríamos incapaces de decidir y estaríamos trágicamente abocados a la inanición, como el asno de Buridán.

Por otro lado, en su concepción, la cultura se agosta y se desacraliza. Se convierte en un artefacto, un artificio, un simulacro fraudulento, liberado de su maridaje con lo humano, un cúmulo simbólico al que se le hurta su referencia última. Sin esa fuente, la persona, reducida a su vez a mecanismo psicológico, no puede conducir su existencia, no encuentra suelo fértil para su desarrollo. Eso no significa que exista una sola cultura, pero sí que entre ellas palpitan unas mismas inquietudes y comparten un mismo camino de búsqueda. Tampoco quiere decir que el hombre sea tiranizado por su aura. La cultura, una auténtica cultura, es siempre un horizonte abierto para la libertad del individuo.

Sin embargo, para el pensador posmoderno, lo común ha de claudicar ante lo particular; no hay nada sólido y los fundamentos, las bases, los presupuestos se desmoronan —se licúan, diría Bauman— y se dispersan en un juego de alteraciones e inconsistencias. Por eso, las instituciones constituyen una de sus principales bestias negras: lo institucional es lo que modela la conducta y obstruye el esparcimiento de la espontaneidad, el libre flujo del yo, las oscilaciones imprevistas de nuestra identidad volátil.

Pero ¿cuáles son, desde su punto de vista, los principales mitos que esclerotizan la reflexión filosófica y bloquean el cambio cultural, tras la muerte de Dios decretada por Nietzsche? ¿Qué idolatrías subyugan la creatividad y aherrojan la razón, extirpando las diferencias y las asimetrías? La filosofía posmoderna ambiciona devastar los últimos fetiches que resistían: frente al antropocentrismo moderno, decretan la muerte del sujeto y promulgan su antihumanismo[2]; frente a la inteligibilidad de lo real, apuestan por su disipación culturalista; frente a la racionalidad de la historia, reclaman el azar y la casualidad; frente a la unidad del logos, una estética poliédrica y, en fin, frente al orden, la imaginación que nace del caos. Nada es lo que parece; no hay hechos, sino interpretaciones, y las geografías que descubre la glosa son extensas e infinitas. Por otro lado, no obvian el saldo de sinsentido al que nos arroja su revisión crítica, pero en lugar de quedar apresados en la desesperanza o la angustia, se insubordinan con un nihilismo gozoso y reafirman, como el niño de Nietzsche, la nada, deconstruyéndola a golpe de entusiasmo descreído.

Según Luc Ferry y Alain Renaut, son cuatro los rasgos que definen al pensamiento del 68: el fin de la filosofía, el paradigma de la genealogía, la disolución de la idea de verdad

y el historicismo[3]. El rechazo de la noción de verdad que promueven los pensadores posmodernos tiene motivos filosóficos —lo real se desvanece y el hombre pierde su capacidad de conocerlo— y, al mismo tiempo, es consecuencia de su postura política. Algo similar ocurre en la ética; otro tanto, con los valores estéticos. Los principios se esfuman, los criterios palidecen y las jerarquías se atenúan pues, al fin y al cabo, con su desmedido recelo y su patológica desconfianza ansían desenmascarar las huellas de autoritarismo, los estigmas del privilegio y las alienaciones implícitas en todo juicio de valor. No hay diferencias entre culturas; ni formas de conocimiento privilegiadas, ni distinción entre el bien y el mal, ni entre la belleza y lo antiestético, porque no hay criterio normativo alguno que no responda a una dominación, que no sea síntoma de un dogmatismo o rastro de un prejuicio despótico.

En su crítica reflexión sobre la ideología de la nueva izquierda, Roger Scruton ha analizado estos y otros fenómenos con su acostumbrado ingenio, no exento de humor cáustico, al tiempo que ha sugerido posibles vías para contrarrestar su influencia[4]. Pero lo que en nuestro caso resulta de interés es descubrir la coherencia de estos planteamientos con las actitudes que se manifiestan en las protestas estudiantiles. De algún modo, estos pensadores se sitúan, explícita o implícitamente, en el camino abierto por el 68. Algunas interpretaciones coinciden en ver ellos, más atinadamente, el fracaso del mayo francés. Castoriadis sostenía, por ejemplo, que la posmodernidad se levanta sobre la decepción de las revueltas y que el supuesto “pensamiento del 68” era diferente de las reivindicaciones populares de los sesenta[5]. Gluksman ha diferenciado entre el saludable compromiso con la crítica y el escepticismo, que sería, desde su punto de vista, lo que la cultura actual ha recibido del 68, de ese adulterado espíritu posmoderno que lo falsifica: “El espíritu de mayo del 68, marcado por el egocentrismo, ahogado en la negación de lo real, se ha rendido a la comodidad de las ideas recibidas que el movimiento disfrutó sacudiendo”[6], explica.

Pero se pueden descubrir semejanzas entre el primado de la diferencia de los posmodernos y la búsqueda de la autenticidad de los jóvenes; entre el relativismo de los marcos de referencia de los primeros y el subjetivismo que resonaba en las calles de París; entre la indagación emancipadora de la posmodernidad y el rechazo a las normas y la autoridad de la juventud universitaria. Lo que trataremos de ver es cómo las principales tesis de los pensadores posmodernos se reflejan en la conciencia social actual, y cómo los planteamientos filosóficos y los ideales estudiantiles confluyen en la configuración del marco cultural que vivimos y del yo que somos.

## FILOSOFÍA Y EMANCIPACIÓN

No es casual que el principal tema que vincula a todo este variado conjunto de pensadores sea la diferencia y el primado metafísico que conceden a la misma, a costa de la identidad, a la que conciben como una categoría ontológica unidimensional y empobrecedora. Deleuze, por ejemplo, es uno de los primeros en contraponer la verticalidad platónica, de la que supuestamente rebotaría la filosofía occidental, a la

horizontalidad de la concepción filosófica basada sobre la acentuación de las diferencias. La crítica deleuziana es profunda, porque con ella se desmorona la continuidad entre pensamiento, realidad y lenguaje: no es verdad, sostiene, que el lenguaje y la verdad estén vinculados con la realidad; vedado nuestro acceso a ella, queda únicamente un remero de interpretaciones, sin posibilidad de jerarquías ni puntos de vista prioritarios.

Deleuze condena la lógica tradicional, a la que acusa de dominadora, y cuestiona la restricción del pensamiento que conlleva, pues el predominio que otorga a los conceptos generales y abstractos ha hecho posible un proceso de reducción de la complejidad, represivo no solo desde el punto de vista intelectual, sino también existencial. Porque la supresión de las diferencias, de las excepciones, encuentra su contraparte en la prohibición burguesa, capitalista, de formas de vida alternativas, lo que ha clausurado las posibilidades de desarrollo vital del hombre.

Con la ayuda de Guattari, Deleuze sienta en el diván del analista a la sociedad contemporánea para diagnosticar la esquizofrenia provocada por la anulación del deseo en la fase del capitalismo global[7]. El hombre queda desprendido de su espiritualidad, despojado de su razón, y emerge, en las obras de estos autores, como una máquina deseante, amenazada por la presión conformadora del sistema social y de la economía. De ahí que clamen por la subversión. Incluso el psicoanálisis resulta connivente y poco radical, condescendiente con el poder burgués. Como reacción a él, proponen el esquizoanálisis, lo que les ofrece la oportunidad de convertir el desequilibrio en heroísmo y al perturbado en el superhombre que abre una dimensión alternativa, no enfermiza, transgresora y libre. Por decirlo con otras palabras, es la técnica que posibilita la incardinación social de lo diferente, la emancipación libidinal.

La diferencia es la clave de la propuesta teórica de Jacques Derrida, uno de los filósofos más influyentes de las últimas décadas, que con decisión se consagró a entrever la falsa conciencia sobre la que se ha cimentado la tradición filosófica occidental. En ella se ha exorcizado lo diferente, lo remiso a la identificación, lo que altera la homogeneidad o tambalea las seguridades intelectuales, existenciales o políticas. A lo largo de su trayectoria, Derrida indagó las ausencias culpables, causadas por el exclusivismo logocéntrico, y los empeños de este último por domesticar la insalvable e indomable pluralidad.

Pero ¿qué consecuencias filosóficas lleva aparejado el privilegio de la diferencia? Si nada es igual, nada permanece, y todo se diluye en el azar de las apariencias: esta es una lección que el hombre occidental sabe desde los inicios del pensamiento en Grecia. Es precisamente esta consecuencia la que Derrida explota en su obra y la que, de algún modo, explica la reducción hermenéutica de lo real a la que conduce su construcción. No, nos sugiere, no es cierto que el hombre capte el sentido de lo real, que pueda leerlo, sino que todo puede ser leído e interpretado hasta la extenuación, porque no existe referente último, ni realidad, ni autor, que dote de significado o de verdad al texto, que intente, a fin de cuentas, expresarse en él. Esa promiscuidad exegética acarrea el primado de la tergiversación, como ha indicado Mauricio Ferraris, de la doblez, de los equívocos

inoslayables, el deterioro, en fin, de la claridad, la vigencia indiscutible de la confusión[8].

Por su parte, Foucault, con su arqueología, se presentaba como defensor de los excluidos: del loco, discriminado en las sociedades disciplinarias de la Edad Moderna, del delincuente, expulsado de las ciudades, del pervertido, del anormal... todos ellos recluidos por el poder en inhóspitos lugares, como la prisión o el psiquiátrico, con el fin de controlar su vocación transgresora. Al perfilar la capilaridad del poder, su naturaleza proteica, y expansiva, reconoció en multitud de fenómenos jaulas de hierro e infirió que únicamente logra evadirse de la ubicuidad del micropoder quien se compromete con la causa de la rebeldía absoluta. Sus genealogías aclaran las tupidas redes de la dominación que se filtran en los discursos y en las prácticas sociales —en los hospitales y en las escuelas, en la medicina, y en las terapias y en la sexualidad—. Tanto la verdad como la moral se sustentan en exclusiones; las producen, las multiplican. Y para adivinar, entre los resquicios que deja el dominio, el horizonte de una existencia auténticamente libre, hay que estudiar con todo detalle sus mecanismos de propagación reticular.

Los posmodernos transforman la reflexión filosófica en una terapia social y cultural que redime al hombre de la culpa originaria transmitida por esa tradición innoble, que ha eclipsado la diferencia. Para Deleuze, la tarea del intelectual y del filósofo será la de delatar esos olvidos, ya sean conscientes o inconscientes, de lo otro, de lo distinto, que han quedado extraviados por la unilateralidad de lo idéntico. La propuesta deconstructiva de Derrida constituye el ariete de la emancipación, el método filosófico *par excellence* para sorprender la otredad cohibida. No hay canon ni criterio universal válido. Foucault, por último, pone en claro mediante su arqueología la ascendencia de dominio en la construcción de la subjetividad.

En términos filosóficos, la deconstrucción ha sido una fértil moda intelectual y lo sigue siendo. Ha servido para generalizar no solo morbosos presentimientos de opresión en todos los ámbitos o para que el crítico literario o el intelectual capitaneé a un público hambriento de guía y liderazgo en las nuevas guerras culturales, sino también para difundir un sentimiento de autoculpabilidad, de rechazo y de vergüenza sobre la propia cultura y, en concreto, sobre la occidental. La apuesta por una filosofía de la emancipación exige una interminable inspección de las tradiciones culturales dominantes y suele servir para multiplicar obsesivamente las exclusiones y los repudios. Su perspectiva pone fin a la inocencia: no hay cultura ni sujeto alguno susceptible de ser exculpado en esa propagación de la culpa.

## INDIVIDUALISMO POSMODERNO

Por influjo de la posmodernidad filosófica, y en parte por los cambios en las formas de vida y en la sociedad de los sesenta, se ha configurado un clima cultural en el que la diferencia, lo diverso y lo alternativo, incluso lo rebelde, gozan de cierto estatus. La impugnación de lo universal en la cultura contemporánea ha servido, de ese modo, para difundir el subjetivismo, y ha provocado que tanto las corrientes intelectuales, como los

estilos artísticos, lo individual y lo colectivo, recurran a lo diferenciador para sobresalir y destacar.

Lo que podríamos llamar marco cultural posmoderno no ha surgido como efecto de una sola causa ni tiene un único origen; concurren en ese clima tendencias sociales, transformaciones económicas, corrientes filosóficas, modificaciones de las costumbres y de los estilos de vida, innovaciones técnicas y un variado conjunto de factores difíciles de aislar. Pero indudablemente los valores y las actitudes que brotaron en las universidades de los sesenta han ido permeando, poco a poco, nuestro entorno social y cultural y han contribuido a conformarlo.

El prestigio que se concede a la diferencia dota a la posmodernidad cultural de confusión, llenándola de contradicciones y explican que se nos aparezca como atravesada de raíz por la paradoja. En términos individuales, la diferencia canaliza las formas de vida y las sitúa en pie de igualdad, y la posmodernidad reconoce a todas ellas su derecho a manifestarse. Pero la reivindicación de lo distinto ha inaugurado también nuevas formas de competencia y alzado jerarquías inéditas y aristocracias desconocidas, que desmienten el supuesto igualitarismo de la diversidad. Se ha producido así un sorprendente proceso de estandarización entre los individuos debido en gran parte a la solicitud con que el mercado ha transformado la diferencia en objeto de consumo. Este fenómeno ha afectado asimismo a las opciones contraculturales y contestatarias[9]. Sea como consecuencia de esa mercantilización, sea por la comodidad de adaptarse a la moda, la transgresión se ha convertido, para su desgracia, en una impostura, en una suerte de manifestación snob. Nunca hemos sido nunca tan iguales en nuestro inconformismo.

Se cotiza lo diferente, pero no hay criterios que permitan valorarlo, salvo únicamente el hecho de ser precisamente distinto. Diferencia y relativismo van inextricablemente unidos. Lyotard, en el ensayo que da nombre a este movimiento filosófico, *La condición posmoderna*[10], señala que los grandes relatos, es decir, los marcos de referencia que daban significación a la existencia del hombre, han quedado periclitados en la sociedad global de la información. En la época actual sería ilegítimo, por tanto, seguir manteniendo una concepción unitaria y omniabarcante de la realidad y del mundo; las que se oferten hoy día deben tomar conciencia de su provisionalidad y de su contingencia, saberse irremediabilmente falibles, inexorablemente exiguas.

El pluralismo posmoderno no nace de la constatación de la riqueza inconmensurable de lo humano, sino del anatema lanzado contra las propuestas universalistas. Toda universalidad es totalitaria, apunta Lyotard, para quien las prácticas humanas —la moral, el arte, por ejemplo, o la ciencia— son “juegos del lenguaje” aislados, con sus reglas particulares, con sus propias dinámicas, sin relación entre sí. La unanimidad es siempre objeto de sospecha y lo adecuado es un disenso inagotable. El individuo posmoderno es un sujeto necesariamente expuesto a la pluralidad, tolerante con lo diverso, pero no porque conozca el valor de las diferentes culturas, sino por la radical indiferencia que muestra hacia su sentido.

Desde los años sesenta, han sido muchos los pensadores que han reflexionado sobre las consecuencias de la posmodernidad cultural, analizado sus rasgos y estudiando su vigoroso entramado. Con un estilo en ocasiones posmoderno, han señalado las carencias y los callejones sin salida a los que han abocado los últimos cambios sociales y políticos. Ahí está Bruckner, Finkielkraut, el propio Gluksmann. También Bauman. O Sennett. O, por mencionar al último, Byung-Chul Han. Pero entre todos ellos sobresale, por su agudeza sociológica, por su sagacidad a la hora de aventurar lo venidero, Lipovetsky, que fue, además, el primero en interpretar la revuelta de fines de los sesenta y sus secuelas culturales como resultado de la radicalización del individualismo.

La sociedad posmoderna no sería más que el desenlace de un paulatino, pero imparable, proceso de personalización. Precisamente en disputa con los posmodernos, que interpretan sus postulados en términos de ruptura o cesura frente a una modernidad demasiado rígida, Lipovetsky cree que no hay propiamente un cisma, sino que asistimos más bien a la consumación de un mismo proyecto que coloca al individuo y sus valores como base de la cultura, de modo que la edad posmoderna vendría a generalizar una tendencia que operaba, si bien con poca resonancia, desde mucho tiempo atrás[11].

Pero ¿cómo ha logrado imponerse este hiperindividualismo? Para comprender su proceso de expansión, hay que tener en cuenta las deficiencias culturales de la Modernidad. Esta situaba en el centro al individuo, pero desprovisto de sustancia: libre, autónomo, pero deshabitado. El yo quedaba desarraigado, sin referencias culturales o morales que le sirvieran como brújula en su itinerario existencial. Extenuando esta brecha, la cultura posmoderna, que despide los valores universales, mantendría ese mismo dogma inexpugnable, el individuo, y reconocería su derecho a construir su identidad, por los caminos que desee, por muy transitados que estén o muy singulares que sean, llegando a avalar la negación identitaria de lo propiamente humano[12]. Sin lazos ni principios que le orienten, sin motivos para justificar o legitimar su decisión, la posmodernidad desangra las últimas resistencias culturales que persistían en el individuo y le exhorta a realizarse en el vacío. Con acierto, M. Gauchet ha hablado, en este sentido, de la patología de la “no pertenencia” y del síndrome del desarraigo del sujeto contemporáneo[13].

Un pusilánime Narciso sustituye a Fausto. El hiperindividualismo tiene una veta romántica y transforma la autenticidad en la piedra de toque de la identidad del yo y en la de la nueva cultura. Frente a la ética, la estética; frente a la objetividad, un subjetivismo incontenible. La personalización implica que todo fenómeno, para ser válido, ha de pivotar o entrar en la órbita del yo, sin que ningún otro criterio, ninguna coacción, pueda disminuir su singularidad, el insondable confín en el que pueden distenderse las identidades personales. La “sobreinversión en lo individual”, junto con el predominio de la diferencia, abre infinitas posibilidades al yo contemporáneo, le permite dilatarse y estrecharse, mudar de identidad, superponer una a otra, llegando a producir combinaciones inesperadas, extrañas, asombrosas. Convierte el yo en “un conjunto impreciso”. Aunque, en términos psicológicos, la falta de criterios supone una carga insostenible para su libertad[14].

Analícemos, sin embargo, las consecuencias que se desprenden de la combinación de dos de las principales tesis de la posmodernidad cultural: lo que más apreciamos es la diferencia, pero al mismo tiempo tenemos que renunciar a principios o criterios comunes que nos orienten a la hora de decidir nuestra identidad. ¿Cuál es, pues, el fundamento de nuestras elecciones? ¿Sobre qué bases podemos apreciar lo diferente? Otra vez Lipovetsky advierte: la pulverización de los patrones sobre la que se basa la diferencia, la variación, la multiplicidad posmoderna, el nihilismo posmoderno conlleva inexorablemente la más completa displicencia, la apatía *cool*, la trivialidad y la indiferencia: la *era del vacío*.

Por otro lado, la centralidad del yo requiere, como indicábamos, pasar todo por el tamiz de la subjetividad, de ahí que se haya suscitado un proceso de psicologización que afecta a todos los ámbitos de la existencia. Lo que adquiere relevancia es lo que alcanza resonancia interior, lo que provoca estados de ánimo positivos, lo que induce el bienestar subjetivo. Es un proceso que está vinculado con el hedonismo y la cultura consumista que dejó el 68, con la revuelta psíquica que implicó. Porque el yo agotado culturalmente busca sucedáneos y los encuentra. Se nos conmina a ser felices y para ello se nos multiplican las ofertas de felicidad en el mercado; se exige que nos realicemos y, en vistas a ese fin, se ha organizado una industria del confort emocional que nos orienta en la senda del goce, y un consorcio de la autoayuda que nos vende recetas para nuestros hastíos, y tratamientos para la insatisfacción. El narcisismo requiere pocas certidumbres, pero una de ellas es que todo depende del yo y de sus emociones: por eso, la posmodernidad cultural concede tanta importancia a los estados anímicos, a las sensaciones del individuo, a sus motivaciones internas. Y los compromisos, las obligaciones, fluctúan al albor del termostato afectivo.

#### LIBERALISMO, TAMBIÉN POSMODERNO

El hiperindividualismo tiene igualmente consecuencias en el entramado social y político. La obsesión del individuo contemporáneo por su yo le compele a rebelarse contra los lazos comunitarios, a rechazarlos. Estallan los valores comunes que podían hermanarnos en la diferencia. ¿De qué manera podremos ahora diferenciar lo justo de lo injusto, lo deseable de lo reprochable? No tenemos más remedio que reducir el marco moral —y entender como valor supremo la prevención del dolor—, o focalizarlo en la acogida al diferente —como la hospitalidad de Derrida—. O, en último caso, reconocer la inconsistencia de nuestras opciones morales.

Por otro lado, si no hay terreno común, ni nada que los individuos compartan, la comunicación se torna impracticable. Los sujetos, como las diversas culturas, vagan finalmente como mónadas aisladas, ensimismados en sus propios proyectos de identidad, replegados en las honduras insondables de su subjetividad. Ni las nuevas redes de comunicación han paliado el exceso de egolatría: constituyen el nuevo proscenio donde se representa el teatro de las identidades y nos obligan a aguzar el ingenio para singularizarnos. Ya hemos hecho alusión a una de las paradojas que nacen de la ficción

posmoderna que transfigura hasta el infinito el horizonte de nuestras posibilidades existenciales: irónicamente, la necesidad de distinguirse en el imperio de la diferencia determina el surgimiento de una novedosa homogeneidad de los estilos de vida, una unanimidad inconsciente en la distinción, una simetría existencial empobrecedora.

Resulta indudable que tanto los cambios culturales de los sesenta, como el contexto de la sociedad de consumo y de la comunicación, junto con el desarrollo tecnológico, han ayudado a articular en las sociedades occidentales esta conciencia social posmoderna de la que hablamos, en la que los entornos —los de trabajo, los económicos, el mercado y la política— se han flexibilizado, adaptándose a la labilidad del yo contemporáneo, acomodándose a sus cambios. Si la neutralidad liberal dejó la esfera pública tristemente anémica, arrinconando los valores y las convicciones al ámbito privado, el nuevo marco cultural ha terminado por vaciarla definitivamente, reemplazando la búsqueda del bien común y los intereses compartidos por el inagotable juego de las diferencias.

Las fronteras entre lo público y lo privado se desdibujan en esa eclosión de la identidad en la que se ha convertido la esfera social; lo irónico es que el liberalismo posmoderno exija la privatización de las convicciones más profundas, pero que al mismo tiempo impulse la politización de las identidades. La perentoriedad y la fluctuación que impera en la construcción del yo se han trasvasado a la esfera pública, dotándola de inestabilidad y de contradicciones. Por un lado, las revueltas de los sesenta fueron decisivas para que los movimientos sociales asumieran liderazgo político, frente al cauce anacrónico de los partidos[15]. Por otro lado, los temas de interés colectivo se volatizan rápidamente; las preocupaciones sociales cambian con celeridad de un día para otro, sometidas al albur de los mediático. Los nuevos populismos, la política de la identidad y de la emoción, así como los sucesivos raptos nacionalistas, son los últimos síntomas de todo ese proceso.

La erosión de los criterios atañe también a los fenómenos culturales, desprendidos de valor intrínseco, supeditados a las modas y a esa necesidad de renovación continua, que no deja tiempo para que maduren corrientes culturales y estilos creativos. Incluso el reducto de la intimidad parece que ha sido colonizado por esas actitudes. Las dudas públicas sobre la existencia de la verdad, la desconfianza hacia lo objetivo, ha hecho que se resintieran las creencias personales y se relajaran los compromisos con los valores.

Esa disolución de la edad posmoderna ha desleído los contornos de las ideologías clásicas; es como si hubiéramos llegado a ese fin de las mismas que Bell predijo y que, en los últimos años, Fukuyama se ha esforzado en confirmar. Aunque más acertado sería hablar de un proceso de expansión ideológica que ha convertido al liberalismo posmoderno y sus corolarios —el relativismo, la diferencia, el rechazo al poder, su espíritu anti-institucional, su minimalismo ético— en un credo transversal y unánime que recorre el espectro político de derecha a izquierda, y que ha descargado a los partidos tradicionales de la ingrata tarea de definir sus doctrinas.

El yo termina escindido: con independencia de sus convicciones, suscribe en la práctica las actitudes y estilos de vida de la posmodernidad cultural, comerciando con sus valores y compromisos; la revolución cultural ha modificado la esfera pública,

mientras que la psicológica ha modelado identidades frágiles y debilitado el sentido de nuestras fuentes culturales. Se ha impuesto así una ideología seductora, *soft*, de tipo subjetivista, indiferente y emotivista, que con denuedo se apresta a extenderse sobre la vacuidad de la esfera pública y sobre la fragilidad del yo posmoderno.

- [1] F. Cusset, *French Theory* (Barcelona, Melusina, 2005), p. 30 y ss.
- [2] M. Foucault, *Las palabras y las cosas* (México, D. F., Siglo XXI, 1968), p. 375.
- [3] L. Ferry y A. Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (Paris, Gallimard, 1988), p. 40 y ss.
- [4] R. Scruton, *Pensadores de la Nueva Izquierda* (Madrid, Rialp, 2017).
- [5] C. Castoriadis, o. c., p. 143 y ss.
- [6] A. Gluksmann, o. c., p. 31.
- [7] G. Deleuze y F. Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (Barcelona, Paidós, 1985).
- [8] M. Ferraris, *La hermenéutica* (Madrid, Cristiandad, 2004).
- [9] J. Heath, *Rebelarse vende: el negocio de la contracultura* (Madrid, Taurus, 2007).
- [10] J.-F. Lyotard, *La condición posmoderna* (Madrid, Cátedra, 2006).
- [11] G. Lipovetsky, o. c., p. 114.
- [12] Este sería el caso del "poshumanismo". Como ha indicado R. Brague, hay una continuidad entre la centralidad del hombre en la Edad Moderna y la liquidación posmoderna de lo humano. R. Brague, *El reino del Hombre* (Madrid, Encuentro, 2017).
- [13] M. Gauchet, *La condición histórica* (Madrid, Trotta, 2007), p. 216.
- [14] En términos psicológicos, algunos economistas han llamado la atención sobre las consecuencias que tiene en las consecuencias de la proliferación de opciones en las tornas de decisión: la multiplicación de posibilidades causa angustia y ansiedad en el sujeto, e incluso puede llegar a impedir la acción.
- [15] A. Marwick, *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy and the United States* (Oxford, New York, Oxford University Press, 1998).

## BRECHAS Y ESPERANZAS

HEMOS REPARADO, HASTA EL MOMENTO, en el saldo psicológico y cultural que arrojan, junto con otros fenómenos, las revueltas estudiantiles y el clima posmoderno que toma, en parte, su testigo. Pero además de las actitudes individualistas y esa uniformidad *cool* que se va extendiendo, también es posible entreabrir brechas esperanzadoras en el marco de la cultura actual. El cuestionamiento de las identidades personales, por ejemplo, la importancia que adquiere la dimensión emotiva, la plasticidad de la esfera pública y el intenso contacto entre culturas y cosmovisiones diferentes pueden ser interpretados también en sentido positivo y enriquecedor, como sendas o bifurcaciones que se le ofrecen al individuo para mitigar su desasosiego e incertidumbres.

Porque la exigencia de lo auténtico, la obligación de construirse, comprendida en sentido antropológico, que viene del 68, nos conmina también a asumir con responsabilidad nuestra existencia. Si se refrenan las tentaciones de la trivialidad, si se supera la presión del mercado, la moda y los postulados posmodernos, nos encontramos en condiciones de emprender un camino de búsqueda y de alentar nuestros anhelos de sentido. Ciertamente es que en ocasiones tendremos que ir a contracorriente, pero podemos ir paulatinamente vislumbrando la belleza de lo real, su significado, e ir redescubriendo la trascendencia existencial de la cultura o el valor de la condición humana que compartimos.

La brecha es esperanzadora y profunda porque su suerte y fecundidad no depende de las condiciones sociales, ni de movimientos cívicos, ni de programas colectivos. Es una brecha que las personas van abriendo con sus cambios espirituales, con sus compromisos éticos y con su rebeldía frente a la indolencia moral y cultural. Es también, como la del 68, una revuelta contra el tedio y el aburrimiento.

Las escisiones de la identidad, la confusión y las perturbaciones del yo tienen un reflejo social. Como sabía Platón, el orden social y el orden interior se correlacionan y, en consecuencia, es imprescindible recuperar al individuo, sanar su interior, para restablecer una auténtica vida comunitaria. En este sentido, resulta necesario reivindicar la pretensión diferenciadora de los criterios culturales, la posibilidad del saber frente al escepticismo, la verdad frente a su supuesto rechazo colectivo: liquidar, en resumen, la indiferencia.

Todo esto constituye una tarea espiritual, no institucional ni política. Platón también nos enseñaba que el espíritu puede enfermar, y es importante tenerlo en cuenta para

aprovechar los resquicios de la posmodernidad. Muchos han sido además los pensadores que han interpretado la crisis del hombre en términos religiosos. Si su diagnóstico es correcto, no hay duda de que su juicio podría extenderse a nuestra época posmoderna. Nadie fue tan clarividente como Nietzsche, que supo ver el nihilismo como consecuencia del ocaso de Dios.

Hoy, pues, el individuo disfruta de una libertad inigualable y de un marco que es propicio para reavivar las fuentes que dotan de sentido su existencia. Es este clima una secuela también del 68. Nuestra decepcionante era del vacío coexiste, por fortuna, con una ilusionante época de búsqueda, y está empezando a desempolvar los valores, culturales y morales, que aclaran nuestra naturaleza, orientan nuestras vidas y nos permiten atisbar su significado. Estamos tomando conciencia de que la persona se abastece en los veneros de la verdad, del bien, de la belleza y de lo sagrado. Y nos damos cuenta de que, cuando la verdad “pierde su importancia, el éxito sustituye a lo justo y bueno, lo sagrado ya no se siente y ni siquiera se echa de menos”, el espíritu enferma. En esos casos, explica Guardini, ya no son eficaces las medidas terapéuticas, sino “tan solo una inversión del pensamiento, una conversión, es decir, la metanoia”<sup>[16]</sup>. Esta será la verdadera revuelta, la auténtica revolución.

[16] R. Guardini, *El poder: un intento de orientación* (Madrid, Cristiandad, 1977), p. 77.

JOSEMARÍA CARABANTE, es profesor de Filosofía, dirige la sección de crítica de libros de no ficción en Aceprensa y es colaborador habitual en diversos medios culturales. Entre sus publicaciones sobre el pensamiento filosófico contemporáneo, cabe destacar *Entre la esfera pública y la política discursiva*.



# La vía de la experiencia o la salida del laberinto

Burgos, Juan Manuel

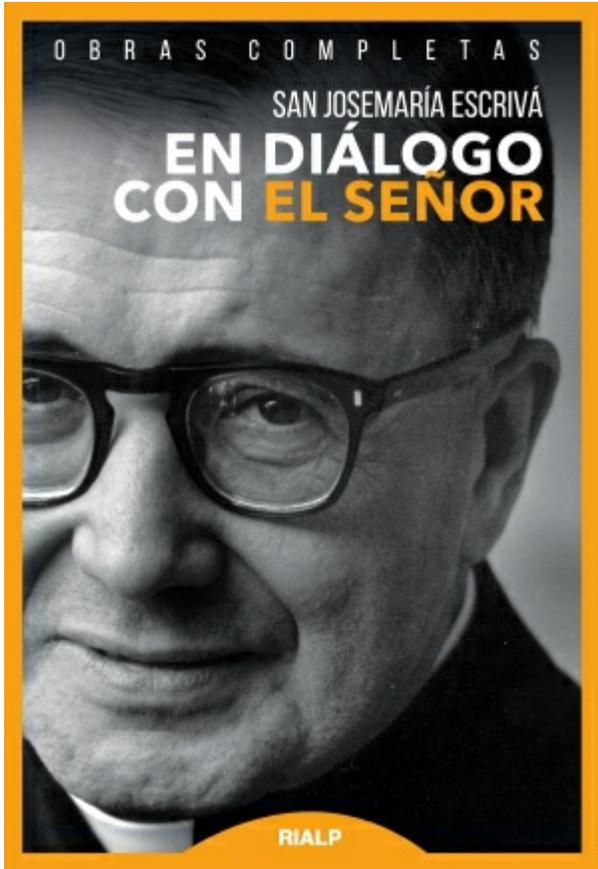
9788432150333

140 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

La postmodernidad plantea con clarividencia un problema, aunque no aporte soluciones. La razón se ha desestructurado, apagando las luces y sumiendo a Occidente en la oscuridad. Solo alcanzamos a ver un mundo fragmentado. ¿Es posible encontrar senderos dentro de ese laberinto? ¿Qué propuestas hay, qué alternativas? El autor, recurriendo a Lyotard, Ratzinger y Wojtyla, propone la vía de la experiencia. Una vía fundada en la integralidad de la persona, en su recorrido vital y en una inteligencia aliada con la corporalidad. Solo esta vía puede encender de nuevo la luz que oriente a Europa y la libre del camino involutivo al que parece destinada

[Cómpralo y empieza a leer](#)



# En diálogo con el Señor

Escrivá de Balaguer, Josemaría

9788432148620

512 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Este volumen de las obras completas, primero de la serie Textos de la predicación oral, recoge el texto de veinticinco predicaciones de san Josemaría entre 1954 y 1975. Dirigidas en su momento a miembros del Opus Dei, sus palabras son ahora publicadas por primera vez para un público general, en el contexto de sus obras completas, para que "muchas otras personas —además de los fieles del Opus Dei— descubran una ayuda para tratar a Dios con confianza y afecto filial". Su título "manifiesta bien el contenido y finalidad de esta catequesis: ayudar a hacer oración personal", en palabras de Javier Echevarría. El estudio crítico-histórico ha sido llevado a cabo por Luis Cano, secretario del Instituto Histórico San Josemaría Escrivá de Balaguer y profesor de Historia de la Iglesia en el Istituto di Science Religiose all'Apollinare (Roma) y Francesc Castells i Puig, licenciado en Historia y doctor en Filosofía, y miembro del mismo Instituto.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ GULLÓN

# ESCONDIDOS

El Opus Dei en la zona republicana  
durante la Guerra Civil española (1936-1939)



# Escondidos

González Gullón, José Luis

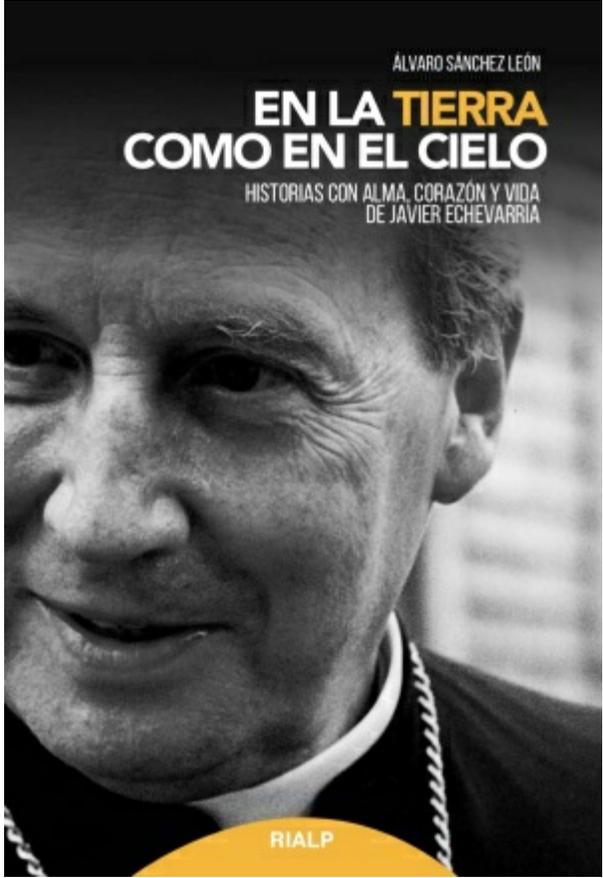
9788432149344

482 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El inicio de la Guerra Civil española, en 1936, sorprendió al fundador del Opus Dei y a la mayoría de sus miembros en la zona republicana. Todos se escondieron para evitar la dura represión revolucionaria. Con el paso de los meses, los refugios y asilos dieron paso a las escapadas y expediciones. Gracias al desvelo de José María Escrivá, el Opus Dei sobrevivió en medio de la tragedia desencadenada por el conflicto armado.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



# En la tierra como en el cielo

Sánchez León, Álvaro

9788432149511

392 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El 12 de diciembre de 2016 murió en Roma Javier Echevarría. Esa noche fue trending topic. Era el tercer hombre al frente del Opus Dei. A los 84 años, el obispo español dejaba la tierra después de sembrar a su alrededor una sensación como de cosas de cielo. Menos de 365 días después de su fallecimiento, 45 de las personas que más convivieron con él, hablan en directo de su alma, su corazón y su vida. Sin trampa ni cartón. Este libro no es una biografía, ni una semblanza, ni un perfil, ni un estudio histórico. No es, sobre todo, una hagiografía... Es un collage periodístico que ilustra, en visión panorámica, las claves de una buena persona, que se implicó en mejorar nuestro mundo contemporáneo.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JACQUES PHILIPPE

*Si conocieras  
el don de Dios*  
*Aprender a recibir*



**PATMOS**  
DISCOS DE ESPIRITUALIDAD

RIALP

# Si conocieras el don de Dios

Philippe, Jacques

9788432147173

200 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¡Si conocieras el don de Dios! Así se dirige Jesucristo a la mujer de Samaría, junto al pozo de Sicar. Quien conoce ese don, lo conoce todo. La existencia cristiana no consiste en realizar esfuerzos tensos e inquietos, sino en acoger el don de Dios. El cristianismo no es una religión del esfuerzo, sino de la gracia divina. Ser cristiano no es cumplir una lista de cosas que hay que hacer, sino acoger, mediante la fe, el don que se nos ofrece gratuitamente. Jacques Philippe, con ese telón de fondo, trata así de la apertura al Espíritu Santo, la oración, la libertad interior, la paz de corazón, etc., invitando a los lectores "a anticipar la Pentecostés de amor y misericordia que Dios desea derramar sobre nuestro mundo".

[Cómpralo y empieza a leer](#)

# Índice

PORTADA INTERIOR	2
CRÉDITOS	3
CITA	4
ÍNDICE	5
NOSTALGIA DEL 68	6
GEOGRAFÍAS DE LA REVUELTA	12
DE FREUD A DEBORD	20
CONSTELACIONES POSMODERNAS	37
BRECHAS Y ESPERANZAS	48
JOSEMARÍA CARABANTE	50