

## POLÍTICA DE LA POSMODERNIDAD (UNA INTERPRETACIÓN DE LAS CLAVES INTELECTUALES DE MAYO DEL 68)

José María CARABANTE MUNTADA

Profesor de Filosofía del Derecho  
Centro Universitario Villanueva  
jcarabante@villanueva.edu

### RESUMEN

*El aniversario de las revoluciones estudiantiles de 1968 obliga a realizar una nueva reflexión sobre todo lo que significó aquel movimiento. En este ensayo se propone reconstruir la génesis intelectual de aquel período a partir del estudio de dos autores significativos de los años sesenta: S. Freud y H. Marcuse. Asimismo se destaca la conformación de nuevas formas de expresión política de carácter cultural y la relevancia de la contracultura en el vaciamiento del discurso público, determinando el nacimiento de una política frágil, no fundamentada y de corte estético en el actual contexto posmoderno.*

*Palabras clave:* Mayo del 68, protesta, modernidad, posmodernidad, Marcuse, Freud, política estética.

### ABSTRACT

*The anniversary of the student demonstrations of 1968 necessitates a new assessment of everything that that movement signified. This essay intends to reconstruct the intellectual roots on that period based on studies by two authors significant in the 1960's: S. Freud and H. Marcuse. Likewise, it underscores the acquiescence of new cultural forms of political expression and the relevance of counterculture in the emptying of political discourse, which conditions the onset of a fragile politics within the current post-modern context, lacking foundations and of an aesthetic nature.*

*Keywords:* May 1968, protest, modern times, post-modernity, Marcuse, Freud, aesthetic politics.

### ZUSAMMENFASSUNG

*Das Jubiläum der Studentenrevolutionen von 1968 regt dazu an, noch einmal zu überdenken, was diese Bewegung bedeutete. Dieser Aufsatz möchte die intellektuelle Entwicklung dieser Epoche mithilfe einer Studie zweier bedeutender Autoren der sechziger Jahre rekonstruieren: S. Freud und H. Marcuse. Auch die Gestaltung neuer politischer Ausdrucksformen kultureller Art und die Bedeutung einer Kon-*

*tra- Kultur in der Leere des öffentlichen Diskurses, der durch das Entstehen einer zerbrechlichen, nicht fundierten Politik mit ästhetischen Einschnitten gekennzeichnet ist, sticht im aktuellen postmodernen Kontext hervor.*

*Schlüsselwörter:* 68er Mai, protest, moderne, postmoderne, Marcuse, Freud, ästhetische politik.

Mayo del 68 fue una revolución, de eso no cabe duda. Pero el 68 se antoja al cabo del tiempo con una faz ambigua y con un pluralismo semántico difícil de sistematizar. En Estados Unidos adquirió la fuerza de una reivindicación de derechos cívicos y se definió también como una protesta política en contra de la guerra de Vietnam; en Checoslovaquia aconteció como la lucha del sistema político liberal frente a la hegemonía comunista; en Francia, la revolución fue más que nada un acontecimiento cultural que pronto fue olvidado en una visión contestataria fagocitada por el capitalismo, precisamente su bestia negra. De ahí que la rememoración esté teñida de cierto escepticismo<sup>1</sup>. Nos interesa particularmente el enfoque cultural del 68 porque, a nuestro juicio, en su génesis y desarrollo se perfilan en parte las claves interpretativas del presente político y cultural<sup>2</sup>. Así en los recordatorios de última hora dos nombres sobresalen: S. Freud y H. Marcuse. En efecto, no se puede negar que el último fue el padre intelectual de los estudiantes que tomaron la universidad, mientras que el primero —estudiado hasta la extenuación, interpretado en diversos sentidos— tuvo su importancia en la formación de una generación de naturaleza esencialmente transgresora.

Sin un Freud pasado por el tamiz político-activista del marxismo occidental de la posguerra, en particular por la Escuela de Frankfurt y por Marcuse, no puede aclararse la relevancia de Mayo del 68<sup>3</sup>. Sintomático de esa transformación del psicoanálisis será que a partir de los años cincuenta predomine en la literatura sociológica la referencia a «las patologías socia-

<sup>1</sup> Este escepticismo se percibe en algunas publicadas con motivo del aniversario, especialmente en M. GALLANT, *Los sucesos de mayo. París, 1968*, Madrid, Alba, 2008. Véase también G. ALBIAC, «Mayo del 68: el crepúsculo de una ilusión», *Cuadernos de Pensamiento Político*, núm. 17, 2008, pp. 223-237.

<sup>2</sup> Una idea parecida, pero aplicada al caso americano, se desarrolla en G. WEIGEL, «The sixties. Again and Again», *First Things*, núm. 12, 2008, pp. 32-39.

<sup>3</sup> Para ver las relaciones entre Escuela de Frankfurt y Psicoanálisis, especialmente relevante son las siguientes obras: A. CORTINA, *Crítica y utopía. La Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1985; M. JAY, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1976. J. Habermas, por su parte, se ha encargado de destacar que Marcuse fue el único de los integrantes de la Escuela de Frankfurt que asumieron protagonismo político; cfr. J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, p. 286.

les», por ejemplo<sup>4</sup>. Sin embargo, Freud y Marcuse resultan algo contradictorios en cuanto a su formación filosófica: el psiquiatra vienés intentó en su momento adueñarse del positivismo para caracterizar científicamente su especialidad médica; en cambio, Marcuse se centra durante los años treinta en el existencialismo heideggeriano y sus relaciones con el joven Marx —acababan de ser descubiertos los manuscritos económico-filosóficos— como alternativas a ese positivismo que amenazaba con lastrar la organización política, como finalmente terminó haciendo. Por eso mismo, no tuvo más remedio que ejercer la crítica de la sociedad industrializada que reificaba al hombre y le arrebató la esperanza de la redención humanista<sup>5</sup>.

La reflexión que emprendemos obliga, primeramente a llevar a cabo una génesis filosófica de la contracultura en Freud (1) para plantearse, a continuación, qué elementos novedosos aportó Marcuse al análisis social freudiano (2) y si acertó tanto en los síntomas como en las causas de la crisis de los sesenta (3). Sólo entonces podremos aclarar en qué quedó todo aquel movimiento y cuál es el rostro de la política posmoderna (4). Concluiremos el trabajo con unas consideraciones finales (5).

(1) Freud no se preocupó por los aspectos políticos de su teoría, pero lo cierto es que, con independencia de su aplicación en el ámbito médico, el psicoanálisis ha rebasado las fronteras disciplinarias y ha inundado todos los ámbitos del saber. En este sentido, no cabe duda de que Freud mantuvo a lo largo de sus obras una visión esencialmente filosófica —aunque insistiera en el enfoque científico y empírico— y de ella nos interesa particularmente la imagen del hombre. Sin entrar en los rasgos más específicos de su teoría, podría decirse, con Marcuse, que Freud se sitúa en una línea filosófica que viene de mediados del siglo XIX, a partir sobre todo de la obra de Schopenhauer<sup>6</sup> y, especialmente, de Nietzsche, quienes reivindicaron el espacio de lo vital frente a la deriva racionalista e idealista que

<sup>4</sup> Un estudio sobre las derivaciones sociales y políticas del psicoanálisis de la Escuela de Frankfurt puede verse en J. M. CARABANTE, «La desobediencia civil en la tradición frankfurtiana», en J. CALVO (coord.), *Libertad y seguridad: la fragilidad de los derechos*, Málaga, Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Social, 2006, pp. 207-228.

<sup>5</sup> La crítica al positivismo es una constante de la Escuela de Frankfurt. Particularmente interesante son *Dialéctica de la Ilustración* y *Crítica de la razón instrumental*. En cuanto a las consecuencias políticas del positivismo, cfr. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 2000, *passim*.

<sup>6</sup> Nótese el pesimismo antropológico de Freud y compárese con el de Schopenhauer, uno de los primeros autores, por cierto, en hablar filosóficamente de la sexualidad, enfrentándose al amor romántico, en el capítulo 44 de la segunda parte del *Mundo como voluntad y representación*, publicado separadamente en A. SCHOPENHAUER, *Metafísica del amor sexual*, Buenos Aires, Goncourt, 1975.

tomó la filosofía a partir del siglo XVI. La revitalización filosófica paradójicamente condujo a una explicación teórica desordenada y tendente al pesimismo. La filosofía de Nietzsche y de Schopenhauer se manifestó —y esto constituye una de las principales dificultades para interpretar y comprender cabalmente su obra— en estilo aforístico, en ocasiones a través de un virtuosismo literario<sup>7</sup>, que hacía difícil la clasificación. Freud vino a sistematizar esta perspectiva vitalista originaria, a positivizarla<sup>8</sup>.

En Freud la oposición entre la vida y la razón se recrudece y cobra carácter destructor en la expresiva dinámica de «Eros» y «tánatos». Además, el reduccionismo antropológico llevado hasta sus últimas consecuencias se transforma en crítica social. Con independencia de la valoración de 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 puede ser considerado como un quintacolumnista de la misma porque, aunque nació y alcanzó el éxito como terapeuta en el seno de esa sociedad, fue quien consiguió dar la última estocada —y tal vez la más definitiva desde un punto de vista moral— a una civilización marcada, ante todo, por el éxito de su sistema económico. Como maestro de la filosofía de la sospecha, en Freud aparecen estructuras manifiestas y latentes, superestructuras y engaños que bajo su enfoque médico se traslucen en trastornos psíquicos. Sin embargo, transformó la base que determinaba la existencia individual y la colectiva: si Marx consideró que el sistema económico era determinante, para Freud todas las dimensiones humanas quedan explicadas en función de los instintos. Es ése el punto que nos parece importante resaltar: la crítica económica que había fraguado el marxismo comenzaba a cuartearse y no tuvo más remedio que ser asumida en una crítica aún más amplia, la crítica cultural que, para adquirir relevancia pública y práctica, aún habría de esperar a los acontecimientos de Mayo del 68.

La cultura en Freud actúa como represión, asegurando la reproducción de la sociedad. Como él mismo explica, el cercenamiento y la morigeración del instinto sexual son los parámetros explicativos de la evolución social<sup>9</sup>; el hombre pudo dedicarse a construir la civilización y superar las necesidades naturales gracias a su actividad; el trabajo constituye el mecanismo por medio del cual el hombre se enfrenta a un entorno hostil y lo domi-

<sup>7</sup> Obviamente, la forma y el fondo resultan complementarios, por lo que no puede verse sus peculiares estilos como una elección causal.

<sup>8</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 2003, pp. 27 y 116.

<sup>9</sup> Cfr. S. FREUD, *El malestar de la cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 90.

na, pero para ello es necesario que la represión se instale en el psiquismo; ahí es donde aparece la moral, otra instancia represora<sup>10</sup> porque impide a la sociedad la satisfacción hedonista calificándola de perversión. De otra forma, el apetito sexual, la fuerza arrolladora de la vida, insaciable en la consecución y apropiación de los objetos externos, no hubiera dejado disponible la energía suficiente para dedicarse a esos menesteres<sup>11</sup>. La evolución cultural, por tanto, puede medirse en función de la capacidad represora, y en ese sentido no es casual que la represión vaya en aumento a medida que se incrementan los requerimientos del sistema, es decir, a medida que se impone un capitalismo fundado en el trabajo y la industria.

Las conclusiones no pueden ser más desesperanzadoras. La evolución cultural se le antoja a Freud como un trastorno colectivo<sup>12</sup> incurable, porque la liberación de los instintos supondría la ruina de la civilización —una libido sin control impediría el progreso cultural—. En definitiva, el hombre se encuentra condenado a debatirse enteramente entre el polo de la liberación salvaje —y contracultural—, o la servidumbre de una cultura pétreo e inhumana. Desde el primer punto de vista, la incógnita se despeja con facilidad: si la represión es cultural, la libertad ha de ser contra y anticultural<sup>13</sup>; si la primera tiene carácter social, lo decisivo será recuperar las expresiones individuales, sobre todo las de carácter sexual<sup>14</sup>. No es de extrañar que desde este enfoque tan pesimista sobre la condición humana, la felicidad sea reducida a una mera evitación del dolor, sin tener en cuenta el carácter perfectible del hombre según la consideración clásica. La singularidad de la personal búsqueda de la felicidad individual se resuelve en un relativismo moral que más que ingenuo nos atrevemos a calificar de trágico: igual de legítimo es que uno se decante por la sublimación de los instintos o por el paraíso artificial que prometen las drogas<sup>15</sup>.

Más impactantes resultan los destinos de la propia cultura —de la cultura represiva—: la neurosis colectiva aparece cuando el ser humano no puede soportar el grado de frustración que le impone culturalmente —superestructuralmente— la sociedad<sup>16</sup>. ¿Qué consecuencias tiene todo

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 115 y 118.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>14</sup> Téngase en cuenta que en Freud la sexualidad es individualizadora y constituye un elemento disolvente de la comunidad; sin embargo, la sexualidad se canaliza, superándose su asociabilidad, a través de la institucionalización del amor. S. FREUD, *op. cit.*, pp. 94 y ss.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 76-77.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 81. En este sentido, obsérvese qué cerca se encuentra Freud de la inversión

esto? Obviamente en este discurso puede verse la culminación de la búsqueda de la autenticidad que caracteriza a la cultura moderna y posmoderna<sup>17</sup> —y que nos obligaría a remontarnos a Rousseau—, puesto que el sujeto auténtico y cuerdo será aquel que vive de conformidad con sus instintos, con sus impulsos<sup>18</sup>, y en permanente lucha contra lo que se revela externo a él mismo, a su profundidad —ya se trate de la autoridad estatal o familiar, la figura paterna, la religión; el sujeto se enfrenta a todo lo que pueda enajenarle—. Marcuse señala que la perspectiva freudiana mina y socava el principio de la individualidad moderna, pero, a nuestro juicio, no hace más que radicalizarlo<sup>19</sup>. Hay que destacar las consecuencias morales del descubrimiento de un instinto que escapa al control del yo: se fundamenta antropológicamente la inocencia y la irresponsabilidad, puesto que lo instintivo, lo deseado, al corresponderse con las estructuras más profundas y determinantes de la existencia, disuelve la culpa<sup>20</sup>.

(2) La influencia de Marcuse en el presente cultural ha sido reseñada en multitud de ocasiones pero tal vez no se haya valorado suficientemente su contribución a la renovación cultural del marxismo, un marxismo que, gracias en parte a sus aportaciones, decidió olvidar conscientemente los lazos del determinismo económico. Pero al mismo tiempo Marcuse desarrolló la vertiente política del psicoanálisis<sup>21</sup>, por lo que también ha posibilitado la pervivencia de las intuiciones freudianas en el presente. En este sentido puede resumirse su aportación principal si tenemos en cuenta que la relación del psicoanálisis con la política fue un tema ambiguo en los

---

de todos los valores que proponía Nietzsche: en el esquema freudiano, el neurótico aparece como ser libre —no reprimido por la cultura—; mientras que el cuerdo lo es porque la cultura ha conseguido engañarle hasta el extremo. La misma consecuencia se produce en el ámbito de la moral sexual: la sociedad sólo ordena las relaciones sexuales procreativas, privando al hombre del goce sexual. Cfr. S. FREUD, *El malestar de la cultura*, op. cit., p. 96.

<sup>17</sup> Veremos más adelante que la Modernidad no se ha clausurado y que la Posmodernidad no es más que una Modernidad radicalizada en sus formas.

<sup>18</sup> El sujeto está formado de capas o de estructuras; de ahí que la autenticidad sea una búsqueda o un proceso más que un estado; cfr. S. FREUD, *El malestar de la cultura*, op. cit., pp. 60-61. En el mismo sentido se expresa un testigo especialmente interesante de aquella época, M. Gauchet, para quien la teoría psicoanalítica constituye «la expresión de la individualidad, en lo que tiene de más singular», cfr. M. GAUCHET, *La condición histórica*, Madrid, Trotta, 2007, p. 41.

<sup>19</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, op. cit., p. 65.

<sup>20</sup> Nada más lógico y coherente, por otra parte. En efecto, si la civilización moderna se basa en la represión y utiliza el instrumento psíquico de la culpabilidad, cuando nos desentramos de la represión volveremos al estado de pureza original, al estado salvaje. Cfr. S. FREUD, *El malestar de la cultura*, op. cit., p. 123.

<sup>21</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, op. cit., p. 14.

escritos de su fundador<sup>22</sup>; Marcuse, en definitiva, procuró una salida práctica a la aporía en la que acaba el pesimismo cultural de Freud<sup>23</sup>.

En cuanto al replanteamiento de los esquemas marxistas, el capitalismo, en contra de lo profetizado por Marx, no sólo evitó una crisis institucional que se predecía inexorable, sino que, además, desmontó el potencial revolucionario del proletariado con compensaciones económicas<sup>24</sup>. Aseguró, en definitiva, el sentimiento acrítico de las masas, la desaparición de las fuerzas históricas que en la etapa precedente representaban la posibilidad de nuevas formas de existencia<sup>25</sup>. Consecuentemente, la transformación de las estructuras sociales pasó a depender tanto de la fuerza de convicción que tuvieran los intelectuales para arrastrar a la ciudadanía a la rebelión cívica, como de la revuelta de aquellos que se amontonan en los márgenes del sistema. En el caso de estos últimos, Marcuse dudaba de su capacidad para cambiar las cosas, pues ésta resulta directamente proporcional a su participación, por ello abogó por el activismo —incluso violento— y la protesta<sup>26</sup>. Sin embargo, la referencia a los «desesperados», por utilizar la terminología de W. Benjamin, nos muestra una nueva similitud con Freud: no en vano Mayo del 68 otorgó protagonismo a determinados grupos que hasta el momento no había encontrado su hueco en la esfera pública. Más polémica resulta la referencia de Marcuse al derecho natural de los desprotegidos y la justificación de la violencia como camino para superar la injusticia social<sup>27</sup>. Por el momento nos interesa al menos resaltar que su análisis del marxismo occidental fructificó en la politización de las actitudes ciudadanas; desde entonces tanto la participación sonada y violenta de los desobedientes al derecho como la actitud apática y asocial constituyen formas de expresión política.

También la teoría psicoanalítica requería de una renovación tras tantos intérpretes, herederos y críticos de los escritos de Freud. Marcuse no se alinea con el psicoanálisis revisionista; percibe defectos en la interpreta-

<sup>22</sup> Cfr. M. GAUCHET, *op. cit.*, p. 43.

<sup>23</sup> Es sintomático que G. Albiac recuerde la lectura que hizo de Freud por aquellos años como una experiencia gélida. «La ilusión de una sociedad liberada de irracionalidades es la más incurable de las fantasías humanas», sostiene. Cfr. G. ALBIAC, *op. cit.*, p. 231.

<sup>24</sup> Téngase en cuenta lo que señala Marcuse en su diálogo con Habermas: «La clase trabajadora misma, en su conciencia y en su praxis, se ha aburguesado», cfr. J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, *op. cit.*, p. 278.

<sup>25</sup> Cfr. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>26</sup> Cfr. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, pp. 25 y 285. Cfr. J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, *op. cit.*, p. 229.

<sup>27</sup> Para la discusión sobre la alusión de Marcuse al Derecho natural, véase J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, *op. cit.*, p. 232.

ción de Reich, Jung y Fromm; crítica que estos autores se empeñen en instalarse en el pasado y no busquen solidarizarse con las víctimas de un sistema injusto<sup>28</sup>. Acertó a concebir el psicoanálisis como una renovación de tipo práctico, sin que ello le impidiera condenar sin ambages el positivismo que late en la obra freudiana. Buscó superar el pesimismo antropológico y cultural profundizando en la representación de una sociedad no represiva que como concepto dialéctico surgiera en oposición comparativa con el presente y fuera, por tanto, posible históricamente. Además completó el análisis de Freud con la visión histórica que le aportó su formación marxista. De esa forma las dificultades estructurales de una teoría de la evolución social que se anclaba en la determinabilidad histórica de la sociedad burguesa no aparecían. Lo que en Freud es inexorabilidad, en *Eros y civilización* termina siendo una especificidad histórica y clasista<sup>29</sup>. Compare en cualquier caso que la sociedad modernista es naturalmente represiva, pero no que sea el único modelo viable de organización comunitaria. Afirmar, como hizo Freud, que con ella se ha clausurado la variabilidad de las estructuras sociales y culturales manifiesta que su teoría ha sucumbido precisamente a la trampa ideológica del capitalismo, del sistema, como a partir de entonces se referirá Marcuse a la economía capitalista industrializada; en última instancia, a la dialéctica de la Ilustración que con tanta brillantez expusieron sus discípulos de Frankfurt<sup>30</sup>.

Según Marcuse, el error categorial de Freud fue de identidad: pensaba que coincidían forma histórica y verdad del hombre<sup>31</sup>. Marcuse, sin embargo, extrema la historicidad en todas las vertientes. También la ciencia, tal y como se estructura a partir de la Edad Moderna, es un proyecto histórico determinado<sup>32</sup>. Y el carácter histórico de las realidades humanas indica que nos encontramos ante elementos contingentes y superables.

<sup>28</sup> No hay que olvidar que el epílogo de *Eros y civilización* se titula «Crítica del revisionismo neofreudiano».

<sup>29</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, op. cit., pp. 18 y 129. Hasta tal punto Marcuse quedó preso del planteamiento historicista que llega a afirmar que la razón, tal y como la conocemos, es un proyecto histórico específico. Véase también H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, op. cit., p. 152.

<sup>30</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, op. cit., p. 77; M. HORKHEIMER y Th. W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.

<sup>31</sup> Éste es, por otro lado, la crítica que toda la Escuela de Frankfurt realiza al planteamiento social del positivismo. Cfr., J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Madrid, Taurus, 2003, p. 480.

<sup>32</sup> Cfr. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, op. cit., p. 153. A esta visión historicista se opone Habermas. Para el debate, cfr. J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 56 y ss.

Lo mismo ocurre con la visión del hombre. ¿Qué hacer pues? Marcuse no duda de que la revolución, todavía pendiente, conduciría a la reconstrucción de un nuevo modelo de hombre<sup>33</sup>. El nuevo sujeto histórico, y, consecuentemente, la nueva sociedad, se ha de obtener por vía materialista, es decir, como resolución de los problemas que se plantean en las sociedades históricas<sup>34</sup>. Uno de esos intentos fue sin duda el de la revolución estudiantil que, según Marcuse, «llamó la atención sobre esas imágenes de posibilidades reales» que se ofrecían<sup>35</sup>. Ése es, sin lugar a dudas, el principio de la emancipación.

(3) Sin la fundamentación teórico-normativa que le dispensó el marxismo de la posguerra, las tesis sociopolíticas de Freud no hubieran fructificado como lo hicieron en la revolución estudiantil de los años sesenta. El mismo Freud dudaba de la aplicación a escala colectiva de la terapia psicoanalítica, para lo cual, sostenía, era necesario llegar a una diferenciación sistemática entre civilizaciones patológicas y civilizaciones que no lo fueran<sup>36</sup>; a lo sumo podríamos razonar acerca de mejoras parciales, pero sin salirnos evidentemente de la atribulada condición de reprimidos. Esa deficiencia la resolvió la metodología frankfurtiana que posibilitó el estudio de una evolución cultural alternativa, aceptando, sin embargo, que la fuerza vital determinante es el impulso sexual; así pues, lo decisivo sería la búsqueda de una sublimación no represiva<sup>37</sup>.

De lo que no puede dudarse es del carácter enfermo y desorientado del sistema social, del capitalismo expansivo. Por ello la valoración de Marcuse y Freud coincide en la sintomatología: «la más efectiva subyugación y destrucción del hombre por el hombre se desarrolla en la cumbre de la civilización, cuando los logros materiales e intelectuales de la humanidad parecen permitir la creación de un mundo verdaderamente libre»<sup>38</sup>. A la hora de buscar las causas de las patologías sociales, Marcuse, en continuidad con el marxismo de la teoría crítica, remonta la explicación a un hecho concreto del pasado: el surgimiento de la sociedad burguesa en las encrucijadas de la Modernidad. Resulta más moderado que Freud, para quien lo social conllevaba necesariamente represión. Obviamente el trabajo cons-

<sup>33</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit., p. 252. Véase también H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, op. cit., p. 281.

<sup>34</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit., p. 257.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>36</sup> Cfr. S. FREUD, *El malestar de la cultura*, op. cit., p. 133.

<sup>37</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, op. cit., p. 129.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 18.

tituye una categoría antropológica central para el pensamiento marxista, por lo que Marcuse aceptará que existe una forma de trabajo emancipadora. Sin embargo, el trabajo de las sociedades modernas y contemporáneas significa dominación; al hombre le es dado transformar la naturaleza, dominarla, por utilizar la famosa frase bíblica, con el fin de satisfacer sus propias necesidades, pero oculta un potencial ideológico y represivo en la sociedad capitalista<sup>39</sup>.

Veamos los efectos de esa dominación. Por un lado, la naturaleza como objeto del *homo faber* es sometida a un proceso de enajenación al albur del sistema económico, que hiere su esencia hasta dejarla sin sustancia y, terminado el proceso, amenaza con una futura insatisfacción o, al menos, con convertir el mundo en un lugar inhóspito y hostil<sup>40</sup>. De otro lado, la humanidad se condena a mantenerse aherrojada en un sistema que ha creado ella misma. Los efectos, o siguiendo el símil psicoanalítico, los síntomas de esta autodestrucción son bien visibles: el sistema genera por su propia dinámica una red de necesidades ideológicas —señuelos— que garantizan la fidelidad férrea del individuo e impiden el cambio social<sup>41</sup>. Pero Marcuse se ha ocupado también de la dimensión totalitaria del fenómeno. El ciudadano no percibe cómo el sistema troque su vida y se entromete en el espacio de la privacidad hasta el extremo de que, como ya advirtió Freud, la represión actuará entonces en los dominios más recónditos de la intimidad: como hemos visto, la sexualidad se instrumentaliza y sirve para perpetuar la dominación<sup>42</sup>. El nuevo totalitarismo vacía de contenido la dimensión política de la existencia —despolitización—, mientras que la privada se ideologiza de forma sutil pero precisa<sup>43</sup>.

Lo que comenzó como represión de la libido con el fin de garantizar el trabajo —el factor productivo de la sociedad industrial— y la reproducción del sistema, ahora es incentivo de la imaginación en las cercanías de una sociedad de consumidores domesticada instintivamente. Marcuse se adelantó así a toda la literatura sociológica posterior que ha abarrotado los estantes de las bibliotecas con el análisis de la ideología oculta de la sociedad masificada<sup>44</sup>. Porque, en efecto, la sociedad capitalista ha tornado en

<sup>39</sup> Cfr. J. M. CARABANTE MUNTADA, «Un análisis de las implicaciones ideológicas de la ciencia en la obra de J. Habermas», *Anuario de Derechos Humanos*, núm. 8, 2007.

<sup>40</sup> Se podría percibir aquí un antecedente intelectual de los movimientos ecologistas, por cierto.

<sup>41</sup> Cfr. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, op. cit., p. 53.

<sup>42</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, op. cit., p. 187.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>44</sup> Uno de los análisis más penetrantes en esta línea es el que ofrece Z. BAUMAN, *Vida de*

objeto de consumo cualquier bien que se precie: se vende el trabajo, pero también el tiempo libre, la inteligencia, la crítica<sup>45</sup>. Poco a poco se alcanzó a vislumbrar que incluso en el campo de los contrarios al sistema ha ido fluyendo también las exigencias del mismo: rebelarse, en el fondo, es también una forma de publicidad y de asegurarse réditos económicos<sup>46</sup>; los inconformistas acaban conformándose e identificándose en la vestimenta; la queja y la crítica es un modo más de mantenerse con los brazos cruzados, viviendo a costa del Estado del Bienestar.

Dos ideas sobresalen de los análisis marcusianos, a mi juicio. De un lado, el rostro ideológico de una Modernidad lábil, interesada, acomodaticia, que se nutre de indiferencia, pero que se nos revela totalitaria en su propio carácter insuperable: ¿qué es sino mera secuela de ella esa relación posmoderna que consiste en la fragmentación de los discursos, en el fluir de la historia en la que el sujeto es simplemente un espectador?<sup>47</sup> De otro lado, el carácter dominador y constructivista de esa ideología. En este último sentido, la Modernidad se construye en dos momentos diferenciados: la *pars destruens*, en la que el foco de la objetividad —la referencia a la realidad, física o espiritual, en definitiva, al ser propio de las cosas como criterio y sostén tanto del discurso teórico como del práctico— queda orillada por el foco de la subjetividad —el yo pienso, la certeza—, y la *pars construens*, es decir, el levantar el todo sobre el fundamento de la nada, un todo, primero, universalizable —Modernidad— y, después, abandonada la senda del pensar metódico, particular, contingente, relativo —Posmodernidad—.

Detectados los síntomas, se impone de nuevo la profundización en las causas. En este caso, otra vez Marcuse va más allá de Freud y más allá de Marx. Freud sólo llegó a describir la causa última de la represión de la libido en las necesidades de energía que requería liberar una economía de bienes escasos; Marx, como indicamos, quedó preso del fetichismo de la sociedad burguesa y aprobó el papel constituyente del trabajo. Ambos son cómplices de ese universalismo propio de la Modernidad. Con un giro radical hacia el historicismo heideggeriano, Marcuse, entrando de lleno en el pensar posmoderno, explica que ambas formas —la de la escasez del sistema económico, la del trabajo dominante y dominador como constante antropológica— son

---

*consumo*, Madrid, FCE, 2007.

<sup>45</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>46</sup> Cfr. J. HEATH, *Rebelarse vende: el negocio de la contracultura*, Madrid, Taurus, 2007.

<sup>47</sup> Cfr. M. GAUCHET, *op. cit.*, p. 216, en donde el autor habla de la patología de la «no pertenencia», del desarraigo del sujeto contemporáneo.

contingentes y, por lo tanto, cambiables, transformables, superables con la irrupción del hombre nuevo. La emancipación vendrá, pues, cuando se atisbe un tipo alternativo, distinto, humanista, de racionalidad y de hombre<sup>48</sup>, como hemos visto. Frente a la razón calculante, jugarán como criterios alternativos los procesos de una fantasía espontánea, rozando casi el ridículo de la puerilidad. Frente al hombre civilizado y reprimido, se hablará del sujeto salvaje que todavía no ha quedado atrapado en las redes del sistema porque nunca ha entrado en él. Frente a la ciencia, comprendida como proyecto ideológico clasista, se reivindica el arte. Y, para concluir, ante la crítica de la razón se invitará a formular una crítica de la razón estética, por la que luego han discurrido otros intentos del pensar filosófico.

Objetivamente el arte puede llegar a ser también un objeto de consumo, de apariencia, una servidumbre enajenante, una superestructura ideológica; pero ese destino desacraliza su propia esencia y, por tanto, dejaría de ser arte<sup>49</sup>. Para Marcuse la verdadera obra artística manifiesta lo reprimido por el sistema y se opone a la institucionalización del hombre burgués<sup>50</sup>, violentando el principio de realidad y transformándose en crítica. Desde Aristóteles, se haya subrayado principalmente su carácter de oposición. La irracionalidad artística es un correlato necesario de este planteamiento, marcado por su esencial antirrealismo<sup>51</sup>, como ya se encargaron de subrayar los románticos alemanes y, en su continuidad, los iniciadores del surrealismo<sup>52</sup>. Urge, pues, recuperar la dimensión artística, profundizar en su sentido. Y de nuevo Marcuse procede a ofrecernos una tratamiento sistemático de la estética que, en su acepción original, significaba sensibilidad, sensualidad y que sólo tras percatarse de su potencial el reduccionismo burgués recondujo hacia la alusión a lo bello<sup>53</sup>. Tampoco Marcuse se dedica a perfilar cómo será en el futuro una sociedad desarrollada estéticamente, pero por simple oposición a su coetánea podríamos hacernos una idea. Si los sistemas sociales actuales significaban represión, ideología y sufrimiento, la sociedad estética que se propone será una sociedad emancipada y fraternal en la que el hombre ejercerá su libertad y desarrollará sus facultades en total libertad, en un contexto de abundancia material<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, op. cit., p. 140.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 164-165.

<sup>52</sup> Cfr. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, op. cit., p. 93. Asimismo, *Eros y civilización*, op. cit., p. 160.

<sup>53</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, op. cit., p. 171.

<sup>54</sup> La nueva sociedad supone la satisfacción de todas las necesidades porque necesidad

(4) A partir de lo expuesto, no puede extrañarnos que los estudiantes americanos y europeos que protagonizaron la revolución del 68 leyeran con avidez las proclamas liberatorias de Marcuse. En realidad, su mensaje era esperanzador y no terminaba con ese poso pesimista que adquiriría el futuro con la perpetuación de un sistema inflexible e insuperable, según Freud. Marcuse prometió el cambio social y humano que una generación esperaba ansiosamente, tras caer el disfraz emancipador del stalinismo<sup>55</sup>. La transformación estética de las estructuras sociales no dependía de una inteligencia partidista ni de estrategias políticas a grandes niveles: todo hombre, cualquier estudiante, podía hacer estallar el sistema, vulnerarlo internamente. Como hemos indicado, el pensador alemán remontó el término «estética» hasta sus orígenes primitivos: sensualidad. De ahí que la nueva sociedad que profetizaba fuera una sociedad erotizada. La revolución sexual otorgaría la primacía del instinto frente a la razón y antepondría el deseo y el placer a la realidad<sup>56</sup>. Las relaciones íntimas dejarían de ser instrumentalizadas a favor del sistema; habría que independizarlas de los fines reproductivos y someterlas a la dinámica del placer. Sólo así el sistema podría morir de inanición<sup>57</sup>.

La reformulación del orden comunitario a través del rescate de la sensualidad surge como conclusión necesaria de todo el razonamiento. Sin embargo, sensualidad o sexualidad no significa para Marcuse una rehabilitación sensiblera del amor. En sí mismo, el amor no es más que una sublimación represiva e ideológica del instinto sexual que es arrastrado hacia el río de la superestructura. El llamamiento principal de Marcuse es el de sexualizar —o mejor dicho, invertir el orden de la sublimación— del cuerpo. «El cuerpo», explica, «llegaría a ser un objeto de catexis, una cosa para gozarla: un instrumento de placer»<sup>58</sup>. Por ese camino de la conversión sexual de todo los objetos —incluido, evidentemente, el trabajo y la política— se conseguiría el propósito de la desintegración estructural de las instituciones burguesas y, sobre todo, de la primacía dominante de la razón: «La reconciliación estética implica un fortalecimiento de la sensualidad contra la tiranía de la razón y, finalmente, inclusive tiende a liberar a la sensualidad de la dominación represiva de la razón»<sup>59</sup>.

---

es contrario a libertad. Cfr. *Eros y civilización*, *op. cit.*, p. 151. Asimismo, cfr. *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>55</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, *op. cit.*, p. 150, y *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>56</sup> Cfr. *Eros y civilización*, *op. cit.*, p. 199.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 188-189.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 170.

La realización de este proceso de corte sexual hace realidad la trasgresión de todos los valores que propuso en su momento Nietzsche. El desarrollo del instinto sexual y, por tanto, la liberación de la represión justifican la perversión en la práctica. De la misma manera que el único modo de destruir la dinamicidad del sistema industrial era a través de la no participación —asumiendo una existencia marginal, sí, pero excluyendo las connivencias—, la ruptura de la represión se manifiesta en la explosión de formas anormales de sexualidad, que rozan incluso la patología. Para Marcuse, sin embargo, la erotización de la realidad transformaría el contenido de las perversiones y las haría, finalmente, superfluas<sup>60</sup>.

Llama la atención, en definitiva, que frente a Freud, Marcuse busque superar el pesimismo precisamente a través de una concepción constructiva de la sexualidad en sus formas no reprimidas. Por ello, la expresión «civilización erótica» no es un oxímoron<sup>61</sup>. La pregunta, sin embargo, es si es posible, por ejemplo, superar la fatiga laboral que conlleva la satisfacción de las necesidades y si es fiable una civilización fundada en relaciones libidinales libres y placenteras<sup>62</sup>. No podemos ahorrarnos un sentimiento de temor ante este rapto idealista porque las conclusiones se presentan al recuerdo como la amalgama final de toda utopía, desde Platón hasta Marx. No es otra cosa lo que promete: «la abolición del esfuerzo, el perfeccionamiento del medio ambiente, la conquista de la enfermedad y la muerte, la creación del lujo...»<sup>63</sup>.

La mejor apuesta de Marcuse —la mejor por el éxito que ha cosechado, sin lugar a dudas— fue la de apoyar la importancia de la cultura como dimensión política frente a aquellos que defendían la relevancia de los factores económicos, siguiendo la ortodoxia marxista<sup>64</sup>. Lo hace, como hemos indicado, con la referencia a la expresión estética, después de percatarse de que la salvación por la cultura implicaría la transformación de la civilización hacia formas no represivas<sup>65</sup>. La cultura, en definitiva, deviene para

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>61</sup> En casi todos sus escritos, Marcuse se refiere a la sublimación no represiva. Cfr. *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>62</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, *op. cit.*, p. 193.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>64</sup> La crítica económica carece de sentido en el momento en que el Estado del Bienestar resulta ineficiente, como lo demuestra, en efecto, la decantación de los gobiernos a las políticas liberales. Para Marcuse, el hombre unidimensional no puede romper los lazos con un sistema económico que le garantiza una vida aparentemente placentera, aunque sin lugar a dudas represiva. Cfr. *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>65</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, *op. cit.*, p. 179.

Marcuse en la base estructural de la sociedad, de tal modo que para que reverdeciera la revolución habría que proponer formas de vida hedonistas que surtieran efecto y cambiaran, a su vez, las instituciones represivas: familia, amor, trabajo, ocio...

En ese sentido, como resultado de un proceso paulatino, la crítica cultural de los sesenta asumió unas funciones que, en principio, les resultaban extrañas. Hasta el momento, la existencia cultural marginada del proceso productivo —la bohemia, por ejemplo— se adscribía por vocación a un tipo de vida alejada de los focos del poder; Marcuse percibió que la contracultura y la autoexclusión son formas privilegiadas y revolucionarias de expresión política. Por ello, los nuevos movimientos sociales —que reclaman sus derechos en la esfera pública— se constituyen primero como un grupo donde predominan ciertas estéticas y ciertos patrones culturales. Es bastante sintomático, por otro lado, que lo que aparece en un primer momento como protesta de un determinado grupo se expanda por el tejido colectivo y acabe siendo un punto de inflexión; esto lo demuestra el simple hecho de que en apoyo de los estudiantes del 68 se levantara un cierto sector del proletariado —y que no ocurriera al revés, según la dinámica de la lucha de clases—<sup>66</sup>. Como advierte Marwick, la revolución de los sesenta decidió que en el futuro las reivindicaciones políticas se llevaran a cabo a través de movimientos sociales y no por el cauce anacrónico de los partidos políticos<sup>67</sup>. Éstos pierden paulatinamente protagonismo y capacidad directiva frente a la cultura, siendo en ocasiones marionetas de las reivindicaciones culturales y sociales.

Advertimos ya sin sorpresa que Mayo del 68 constituye una fractura importante en la forma de encauzar las expresiones políticas que llega hasta nuestros días. La cultura, es decir, el entramado simbólico discernible de la economía y del sistema político-administrativo, posee una resonancia pública insospechada y las reivindicaciones de derechos resultan más efectivas en esa dimensión que en la oficial del parlamento<sup>68</sup>. Por un lado, se duplica el espacio político —conformado ahora tanto por la

<sup>66</sup> Cfr. J. PICÓ, *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*, Madrid, Alianza, 2006, p. 423.

<sup>67</sup> A. Marwick sostiene que la revolución de los sesenta como fenómeno cultural decidió que las reivindicaciones se llevaran a cabo a través de movimientos sociales y no por el cauce anacrónico de los partidos políticos, cfr. A. MARWICK, *The sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy and the United States*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998. Citado por J. PICÓ, *op. cit.*, p. 424.

<sup>68</sup> Cfr. A. TOURAINE, *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo de hoy*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 16. Para certificar la relevancia de la cultura basta advertir de la políti-

dimensión público-estatalizada como por la artística—; por otro, se acerca la posibilidad de redimensionar en el nuevo espacio cultural/político formas de vida no críticas. En el último caso, podríamos señalar que la politización de la cultura, y con ella de la sociedad civil, se refiere en exclusividad a aquellas expresiones que por su propia naturaleza son rupturistas y trasgresoras, de acuerdo con la máxima marcusiana de que toda cultura es oposición<sup>69</sup>; la confrontación con la realidad —de ahí la defensa de la fantasía— es certificado de la verdad de la expresión artístico-política.

(5) Ciertamente algunas de las conclusiones de Marcuse son discutibles, pero no se le puede negar el empeño por fabricar un futuro político que legitima la trasgresión como verdad de la existencia y del progreso del hombre, combatiendo en el discurso la virtualidad de otras opiniones. No escapa, sin embargo, a la sospecha de totalitarismo. La alternativa de Marcuse no profundiza en las posibilidades de una política humanista, sino que esconde los mismos presupuestos ideológicos del sistema que critica: la imposición de una praxis unilateral, es decir, el silenciamiento de las oposiciones discursivas. Descubierta la verdad, todo lo que puede hacer el hombre es acomodarse a sus exigencias, como propone Marcuse, u optar por una existencia no auténtica y represora.

¿En qué quedó todo aquel movimiento? Ya hemos aludido a la instalación de la cultura trasgresora en la que la marginación —el no ser iguales que los demás— supone una protesta de carácter directo, aunque en última instancia estas formas de existencia se han decantado por el provechoso camino de lo que podríamos llamar el capitalismo contracultural<sup>70</sup>. Precisamente este hecho ha provocado que la política sea arrastrada por la pendiente del esteticismo y la emoción<sup>71</sup>. El discurso político aparece en la actualidad arropado en formas blandas en las que prima siempre la representación antes que la idea o el mensaje, hasta el punto de que la praxis ya no servirá para orientar o discutir sobre la vida buena, sino que pasará a ser el telón de fondo de un juego de apariencias, lejos, por otro lado, de la inquietud emancipadora que debía animarlo. Por eso públicamente pueda defenderse ahora una idea y después la contraria; de ahí que las dimensio-

---

ca cultural del Estado, tan magníficamente descrita en M. FUMAROLI, *El Estado cultural*, Barcelona, El Acantilado, 2007.

<sup>69</sup> «El arte es protesta de aquello que es». Cfr. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>70</sup> En efecto, la contracultura ha generado un nuevo y potente mercado que ha convertido la crítica en impostura. Nos remitimos de nuevo al esclarecedor ensayo de J. HEATH, *Rebelarse vende: el negocio de la contracultura*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>71</sup> Cfr. G. WEIGEL, *op. cit.*, p. 35.

nes privadas de la existencia se conviertan en públicas, mientras que las tradicionalmente públicas pasan a la privacidad. Es esclarecedor a este respecto la dinámica dialéctica: se propone la legitimación pública de las formas sexuales íntimas, mientras que se arrincona en los márgenes inexpugnables de la privacidad la expresión de la fe o el discurso filosófico. Por todo ello, como una primera conclusión puede decirse que esta política esteticista que comienza con Marcuse termina siendo una forma novedosa de represión totalitaria.

A fin de cuentas, sin embargo, la desviación señalada tiene sus fundamentos en un error antropológico y filosófico más profundo que nos conduce a un análisis crítico del discurso moderno, el que inaugura una ideología dualista abandonada a su albur en la posmodernidad. De esa forma, el revulsivo para una política que consideramos reducida y parcial, irracional, puede encontrarse en una alternativa que no tropiece con las aporías categoriales de la unilateralidad de la razón moderna, sino que busque comprender la realidad del hombre y del mundo en su compleja integridad. En última instancia se puede plantear que la posmodernidad ha fracasado apoyando su proyecto sobre el vacío ontológico, lo que conduce a un juego de parcialidad y relativismo como formas de emancipación; tal vez la solución pase por radicalizar el planteamiento y recuperar una visión de la política racional, como hicieron los clásicos, y que no se independice ideológicamente hasta el punto de negar la verdadera naturaleza del hombre, sino que la afirme y defienda su dignidad.