

Teoría, cultura y revolución: Herbert Marcuse in memoriam

Eduardo Terrén

INTRODUCCIÓN

Herbert Marcuse formó parte de la generación de teóricos sociales que vio discurrir el pensamiento de tradiciones tan diversas como la de Mannheim o Parsons, por un lado, y las de Benjamin, Horkheimer, Adorno, Della Volpe o Lefebvre, por otro. Nacidos todos en los años de la divisoria del siglo, su esfuerzo teórico hubo de afrontar desde muy pronto problemas tales como la conformación del estado industrial del capitalismo avanzado, la emergencia del fascismo, la institucionalización de unas revoluciones y el aplastamiento de otras, el estallido de dos guerras mundiales y la apatía y conformismo de la prosperidad de la segunda posguerra.

Durante décadas, de la mano del fácil esquema conceptual que opone el orden al conflicto, ha sido fácil ubicar el pensamiento de Marcuse en cuanto que uno de los principales exponentes del antiparsonismo y, más en general, de la crítica de la conciencia feliz del desarrollismo modernizador impulsada por el funcionalismo. Ahora, sin embargo, cuando se cumplen cien años de su nacimiento, los vientos de la teoría social soplan más hacia el postfuncionalismo que hacia el antifuncionalismo y el debate sobre la racionalidad del ordenamiento social imperante se está desplazando de los lugares clásicos de la modernidad: no se trata tanto ya de saber si ésta responde a un efectivo sistema de integración funcional o a un ampuloso y perverso sistema de dominación; se trata de si en todo caso puede hablarse de una racionalidad. Los vientos de la política, por su parte, se entrecruzan también en la maraña de un temporal de postmodernidad que Zigmunt Bauman ha definido como una modernidad sin ilusiones. En definitiva, como ha señalado un estudioso del pensamiento marcusiano parafraseando a Jean Baudrillard, “en el tiempo de las estrategias fatales, parece haber pasado de moda el de las estrategias de la utopía”¹. En el horizonte de interrogantes que

¹ G. Raulet, Herbert Marcuse: *Philosophie de l'émancipation*, París, Presses Universitaires de France, 1992, p. 9.

atravesan este nuevo contexto, ¿dónde queda una teoría que edificó sobre el ámbito de la cultura la esperanza de la revolución?

Marcuse fue seguramente el último intelectual de la Ilustración jacobina. Fue el último pensador de una modernidad radical que de la mano de una revisada teoría weberiana de la racionalización, una heterodoxa visión marxista de la revolución y una peculiar consideración freudiana de los orígenes represivos de la cultura, intentó distanciarse del pesimismo implícito en el diagnóstico cultural de otros representantes de la escuela de la teoría crítica como Horkheimer o Adorno. Gran parte del relativo optimismo de Marcuse acerca de la posibilidad de transformar el orden existente recaía en su concepción pedagógica de la política y de la misión de los intelectuales como *avantgarde* de los movimientos sociales. Esta concepción, como veremos, encontró su prueba de fuego en las revueltas sesentistas que hicieron temblar a las confortables democracias parlamentarias de los países occidentales hace treinta años. La universidad y los movimientos estudiantiles desempeñaron un papel fundamental en dichas revueltas, y también en el pensamiento de Marcuse. Sin ser nunca, estrictamente hablando, un teórico de la educación, lo cierto es que ésta, como ocurrió también en los casos de Parsons o Mannheim, ocupó siempre un lugar destacado en la orientación práctica de su teoría social. A diferencia de ellos, sin embargo, para Marcuse, esta confianza en la energía utópica de la educación representaba no tanto una garantía de legitimidad de una sociedad integrada, cuanto una espita abierta de lo existente; un espacio social en el que una teoría pensada desde lo que se llamó “el realismo de lo posible” podía encontrar el sujeto y el lugar de una praxis transformadora.

Para comprender la génesis de esta confianza en la capacidad utópica de la educación y su vinculación a una teoría social que, como la de Marcuse, puede considerarse típica de una modernidad radical, comenzaremos viendo el contexto intelectual en que prendió insertándola en el marco más general de la crítica cultural frankfurtiana. Centraremos después nuestro estudio en la visión marcusiana de los efectos culturalmente paralizadores de la civilización capitalista y en el problema de la neutralización de los sujetos del cambio social. Tras prestar atención al papel clave que desempeña la educación en esa apariencia de racionalidad que Marcuse denunció como un síntoma más de irracionalidad, terminaremos mostrando cómo sus esperanzas y, con ellas, buena parte de las esperanzas del marxismo occidental, se desvanecieron a medida que se fueron desdibujando las posibilidades que las revueltas sesentistas ofrecieron de encontrar una teoría sustancialmente ligada a la praxis de un sujeto revolucionario.

1. LA NATURALEZA TOTALITARIA DEL CAPITALISMO CONTEMPORANEO

Para los teóricos sociales nacidos en torno al cambio de siglo la experiencia del fascismo fue un elemento clave en la formación de su pensamiento, y no sólo por razones biográficas. Parsons, por ejemplo, que había escrito su tesis doctoral en la Alemania de los años veinte, o Mannheim, que tuvo que huir de ella, vieron en la experiencia del fascismo el fracaso de una modernidad mal administrada. Ambos destacaron la importancia de dicha experiencia para una teoría sociológica de la modernidad entendida como modernización. Pero su interpretación, aun sin la base de una auténtica filosofía de la historia, era todavía heredera de ese cliché condorcetiano tan íntimamente unido a esa teoría social que hace de la evolución de la sociedad occidental una elevación moral sobre la barbarie.

En esta interpretación, característica de la conciencia de época desde el siglo XVIII, el presente se concibe como una transición hacia lo nuevo; y lo nuevo, sea futuro o sea presente, es sinónimo de lo mejor². Esta fácil identificación del cambio social con el progreso se convirtió en un mito dulcemente reificado en el sentido común de la época expansionista y encontró en la cultura desarrollista del programa del estado de bienestar su mejor expresión institucional. Terremotos morales como el fascismo, el holocausto o la pobreza habían removido en la primera mitad de siglo la conciencia feliz de occidente. Fueron para algunos los síntomas de que el problema hobbesiano del orden todavía no había sido plenamente resuelto. Pero la modernidad siempre estuvo acostumbrada a estas conmociones. Dos siglos atrás el terremoto de Lisboa hizo cuestionarse a muchos ilustrados el sentido de su optimismo y la bondad de un universo regido por la sistemática racionalidad leibniziana. Y, sin embargo, el proyecto siguió adelante. Tras la depresión y la guerra era inevitable la sensación de que el proceso civilizatorio debía atar todavía algunos cabos que impidieran los rebrotes de irracionalidad. Pero no menos profunda era la convicción que muchos albergaban de que una renovada administración de las cosas, y, entre otras, de la educación, podía conseguir una armonía definitiva de bienestar material y moral. Expresión de esta convicción fue esa teología sin Dios, esa teleología del paraíso del presente que de las manos del funcionalismo y las

² Habermas, *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, p. 113. Zigmunt Bauman (*Modernity and the holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1989) denomina "mito etiológico" a esta historia de elevación moral eruditamente representada, por ejemplo, en el "proceso civilizatorio" de Elias .

ciencias sociales de la reconstrucción de la posguerra redujeron la filosofía de la historia de la modernidad a una filosofía de la organización y el control social; y la educación, a un mero ejercicio tecnocrático de integración.

Paralelamente a la publicación de algunas de las principales obras de esta satisfecha y convencida modernidad sociológica fueron apareciendo otras más apegadas a la tradición de la *Kulturkritik* centroeuropea. La divergente perspectiva implicada en ambos esfuerzos fue rápidamente acotada por el lema “teoría crítica versus teoría tradicional” tempranamente acuñado por los teóricos franfurtianos³. Aunque inicialmente muy apegados a la tradición marxista, el influjo del legado de la crítica de Nietzsche y de la teoría weberiana de la jaula de hierro sobre este contexto fueron igualmente responsables de la actitud no sólo crítica sino también escéptica, cuando no simplemente pesimista, respecto al destino de este proceso de racionalización y, sobre todo, respecto a sus perniciosos efectos culturales.

De dicho legado arranca efectivamente una interpretación bien distinta de las posibilidades y las bondades de la evolución occidental. Una interpretación que no acepta de partida el fundamento racional de esa confianza en la administración científica de la vida social, pues no ve en ella más que los restos de una Ilustración perversamente constreñida a una mera mitología legitimadora, es decir, reducida precisamente a aquello contra lo que pretendió luchar. Más que los brotes incontrolados de irracionalidad, el problema aquí es la corriente de hiperracionalidad que, en palabras de Horkheimer, une escenarios de locura colectiva tan diversos como un campo de concentración o las aparentemente inocuas manifestaciones de la cultura de masas con la mirada del primer hombre que observó el mundo como quien observa un botín. Al hacer uso de esta imagen Horkheimer estaba pensando en la mirada burguesa del mundo. Parece, ciertamente, un paso teóricamente difícil vincular el saqueo del mundo con el exterminio de las poblaciones pero no hemos de olvidar que imágenes clásicas de la salvación social dirigida, como el propio relato original del arquetipo platónico, albergaban ya mecanismos eugenésicos.

³ 1937 fue el año de publicación de *La estructura de la acción social* de Parsons, un libro que algunos han visto como destinado a sentar las bases de una restauración del individuo autónomo en el marco no sólo de una nueva teoría social, sino también de una nueva sociedad (J. Alexander, *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial* Gedisa, Barcelona, 1995, p. 38). Fue éste también el año de publicación del artículo de Horkheimer que puede considerarse como documento emblemático de la Escuela de Frankfurt: “Teoría crítica y teoría tradicional” (trad. cast. en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974). Marcuse hizo también uso de esta expresión en un ensayo del mismo año: “Philosophie und kritische Theorie” (publicado originariamente en la revista de la Escuela, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6).

Desde la perspectiva crítica de la que aquí nos ocupamos, una experiencia como la del holocausto es considerada como un masivo esquema de ingeniería social que extiende la racionalidad productiva de la fábrica moderna más allá de sus muros. Así, para Zygmunt Bauman, en un reciente ensayo que recupera esa línea de interpretación, “la cultura burocrática que nos empuja a una visión de la sociedad como un objeto de administración, como una colección de ‘problemas’ a resolver, como ‘naturaleza’ a ‘controlar’, ‘dirigir’, ‘mejorar’ o ‘rehacer’, como un objeto legítimo para la ‘ingeniería social’ y, en general, un jardín a diseñar y conservar en la forma planificada por la fuerza (...) fue la atmósfera en que pudo concebirse, desarrollarse lenta pero consistentemente y llevarse a su fin la idea del holocausto (...) El diseño da la legitimación; el estado da el vehículo, y la parálisis social da la señal de vía libre.”⁴

Así, genocidios como el del holocausto o la bomba atómica son presentados, más como un *producto* que como un fracaso de la modernidad; como una prueba, excepcional, ciertamente, pero fiable y significativa, de las posibilidades ocultas de la modernidad. Su éxito desde el punto de vista técnico-administrativo parece en gran parte consecuencia del efecto moral adormecedor que supuso el que la tecnología y la burocracia modernas se hubieran convertido en poderosos dispositivos para aislar la acción racional de los postulados morales. A este silenciamiento de la moralidad es a lo que conduce la “deshumanización” de los objetos burocráticos. La burocracia, según Bauman, encierra una inevitable tendencia a la cuantificación que, lejos de convertirla en el instrumento neutral glorificado por los enfoques tecnocráticos, la hace moverse como un dado cargado dotado de lógica propia: “está preparada para medir el óptimo en términos en que no distinguiríamos un objeto humano de otro objeto humano. Lo que importa es la eficiencia y la disminución del coste del proceso”⁵.

En el caso concreto de la Escuela de Frankfurt, esta línea de interpretación evolucionó desde el análisis de la crisis económica que auspició el ascenso del fascismo (Pollock), el de los fundamentos psicosociales de la cultura alemana (Marcuse y Fromm) o el del culto al líder (Horkheimer) hasta el análisis más global de la crítica de la razón instrumental representada paradigmáticamente por la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno a mediados de los cuarenta⁶.

⁴ Bauman, op. cit., pp. 18, 114.

⁵ Ibid., p. 102.

⁶ V. sobre ello el ya clásico estudio de Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974 y, más reciente, el de Helmut Dubiel, *Theory and politics: studies*

Sintéticamente puede afirmarse que todo el discurso de esta línea de interpretación gira en torno al diagnóstico existencialista de la cultura y la paradoja nietzscheana de la racionalización irracional: la misma racionalización que posibilita el avance científico y la mejora de la capacidad técnica y que, por tanto, permite la liberación respecto de la naturaleza y del peso de las tradiciones, pone en peligro la propia libertad individual y la dimensión emancipadora del proyecto. En este sentido, la teoría de la cultura de Adorno y la crítica de la educación que se desprende de ella pueden considerarse como el reconocimiento de esa realidad desazonada y falta de impulso moral entrevista por la perspectiva weberiana de la racionalización.

Una de las ideas más importantes de esta tradición crítica que saltó a la palestra del debate intelectual antes de que el optimismo de la época dorada de la posguerra comenzara a resquebrajarse fue la de la naturaleza totalitaria del capitalismo contemporáneo. Dado este totalitarismo esencial, cualquier pretensión de emancipación dentro del sistema a través, por ejemplo, de una educación expansiva y progresista era radicalmente imposible por principio al basarse en una concepción servil, aguada y mercantilizada de la cultura. Desde este enfoque tanto la esperanza liberal como la ilusión socialdemócrata, que creían poder basar su optimismo en la expansión de la educación como piedra angular de la expansión de los derechos sociales de la ciudadanía, no han sido más que claudicaciones adornadas ante la deshumanización de la cultura occidental alentada por el capitalismo.

Todo ello deriva del principio del intercambio que rige en las sociedades capitalistas. Se trata de un principio por el cual toda forma de relación social queda sometida a una homogeneización que permite su cuantificación y su aceptación final como valor de mercado⁷. Una de sus más desgarradoras

in the development of critical theory, Cambridge, Mass., MIT Press, 1985, especialmente pp. 3-113. También la evolución del propio Marcuse puede describirse en esa misma línea desde sus ensayos de los años treinta que median entre su *Habilitationschrift* sobre Hegel (dirigida por Heidegger) y su libro americano sobre el mismo autor (*Razón y revolución* de 1941, trad. cast. en Alianza vars. eds.). En dichos ensayos aparecen ya los motivos fundamentales ampliados en sus obras posteriores como, por ejemplo, el carácter afirmativo de la cultura de masas o la continuidad existente entre el liberalismo y el estado totalitario. Estas ideas serán decisivas a la hora de analizar en los sesenta y los setenta el capitalismo contemporáneo como una “contrarrevolución preventiva” o un “fascismo profiláctico” iniciados con el nazismo alemán y modificados por la hegemonía norteamericana de la posguerra (V. los ensayos recogidos en H. Marcuse, *Schriften*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, Vol. 3: *Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung* (1934-1941), 1979).

⁷ En palabras de Adorno, “la expansión del principio impone a todo el mundo una obligación de hacerse idéntico, de hacerse total” (*Dialéctica negativa*, Madrid,

consecuencias es la constante burocratización y despolitización de la vida. Así es que allí donde Messner, Mannheim y otros predicadores de la integración y la institucionalización del bienestar vieron una esperanza de renovación cultural, Adorno, por ejemplo, no veía más que el engañoso efecto pacificador del pensamiento que caracteriza a una sociedad burocrática: el pensamiento por identidad. La organización planificada y a gran escala de este proceso de reificación-mercantilización está transida para Adorno de un carácter mistificado e ilusorio en virtud del cual las relaciones de consumo han hecho cada vez más difícil desvelar lo engañoso de esa *pax et felicitas* que pretendieron haber encarnado la sociedad del bienestar, su cultura de la opulencia y su educación de masas. En gran medida, pues, su crítica de este modelo de administración de la vida social fue una crítica cultural que adoptó la forma de una crítica ideológica; un ejercicio de desmitologización que pretendió sacar a la superficie el sustrato de barbarie de ese capitalismo de rostro humano que envolvió la conciencia feliz de la época dorada de la posguerra. Pero fue también una sociología del conocimiento que, a través del ataques como el de Adorno contra el pensamiento de la identidad o el del propio Marcuse contra la lógica occidental, intentó conectar esa crítica cultural con la crítica de un pensamiento que encerraba en sí mismo el germen de la dominación. “La tela de araña de la dominación -escribió Marcuse- ha llegado a ser la tela de araña de la razón misma, y esta sociedad está fatalmente encerrada en ella”⁸.

El programa de capitalismo y democracia auspiciado por el estado industrial avanzado fue considerado por los frankfurtianos, en realidad, como un retroceso (cuando no una traición) respecto a las ideas emancipatorias que inicialmente habían alimentado la esperanza liberal. El problema, en el fondo, era comprender porqué, como señalaba Adorno, “la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde cada vez más en un nuevo género de barbarie”⁹; comprender porqué las isotopías emancipatorias del discurso ilustrado terminan volviéndose paradójicas y traicioneras tras doscientos años de modernidad; porqué, en definitiva, el aumento de la productividad que permite el progreso material y el desarrollo de las condiciones para un mundo más justo propicia al mismo tiempo un aumento en las condiciones de control y dominio técnico que impiden una

Taurus, 1984, p. 146), y “lo que no es reificado, no puede ser contado o medido, deja de existir” (*Minima moralia*, Caracas, monte Avila, 1975, p. 47).

⁸ *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1981, p. 194.

⁹ *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 51.

redistribución más igualitaria de los resultados. Para dilucidar esta cuestión en toda su extensión es para lo que resultó necesario profundizar hasta la crítica del modelo mismo de racionalidad subyacente a la lógica de la modernidad.

La tesis de la tendencia totalitaria del capitalismo y del cognitivismo implícito en su forma de ver y administrar el mundo, una radicalización amarga de la teoría de la racionalización de Weber, proporciona en gran medida el horizonte de la respuesta teórica de los frankfurtianos. Con ella se pudo relativizar en buena medida esa concepción marxista tradicional que descansaba en una confianza hegeliana en el sentido de la historia y que auguraba un derrumbe mecánico del capitalismo y un ascenso no menos mecánico del sujeto llamado a encarnar la esencia del nuevo ordenamiento social. Bien podría decirse que la esperanza ilustrada de Marx se extinguió entre los ecos de un Weber leído desde la desesperanza del Freud de *El malestar de la cultura*¹⁰. Salvar esta esperanza debía ser, pues, el primer cometido de una teoría de la sociedad que pretendiese restaurar el valor progresivo de la negatividad cultural y vincularlo a una praxis transformadora. Y eso fue lo que intentó hacer Marcuse frente al oscuro panorama de una Ilustración condenada a su dialéctica. En la séptima de sus *Tesis sobre la técnica y la sociedad* escribió: “En el periodo actual, la posibilidad de una negación del progreso cuantitativo no se dibuja en primer término en la base, en el nivel de la economía política (...), sino en la esfera cultural (‘la revolución cultural’)”¹¹.

¹⁰ En esa obra Freud muestra que la civilización nace en el momento en que el principio de placer (la tendencia a evitar el dolor y elegir el placer) entra en conflicto con el principio de realidad y obliga a sustituir disciplinadamente la satisfacción inmediata de las necesidades por la diferida. Marcuse aprendió de Freud algo tan importante como es que los individuos reproducen inconscientemente la sociedad represiva a través de la internalización de sus necesidades, y vio en el análisis de esta internalización una forma de completar el análisis marxista de la reproducción social. Pero, como puede verse claramente en su *Eros y civilización* (trad. cast. en Ariel, vars. eds.), la base de su optimismo relativo, que le llevó a proponer una “racionalidad libidinal”, tuvo que comenzar precisamente por argumentar que el principio de realidad no es inevitablemente irreconciliable con el principio de placer y que, por tanto, es pensable una civilización no represiva en la que realización y liberación no signifiquen necesariamente un retorno a la barbarie.

¹¹ *Neues Forum*, 307/308, 1979, cit. apud Raulet, op.cit, p. 13.

2. EL LUGAR DE LA CULTURA Y LA EDUCACION EN LA ESTETICA DE LA DOMINACION CAPITALISTA

A partir de la teoría frankfurtiana acerca de la naturaleza totalitaria del capitalismo la revolución educativa en que Parsons veía el horizonte esencial del mundo contemporáneo puede interpretarse como una mera traducción al ámbito educativo de un modelo de planificación de la vida social por el que “la energía ha huido de las ideas que la *Bildung* comprendía y que le insuflaban vida: [las ideas] ya no atraen a los hombres como conocimientos (...) ni reinan sobre ellos como normas”¹².

El consumo cultural y la inversión educativa no serían sino los nuevos nombres de un acceso mercantilizado a las ideas. De ahí que en los años sesenta Adorno interpretara toda reforma educativa como síntoma del colapso de una formación cultural que desde sus mismas raíces burguesas había perseguido la realización del concepto de cultura como libertad. Es en este contexto en el que, más que de cultura como tal, de lo que debe hablarse es más bien es de “pseudocultura”; pues a lo que se está haciendo referencia es a una provisión masiva de bienes culturales “neutralizados y petrificados” cuya función es la de fetichizar lo existente o, en otras palabras, hacer una apología de las ideologías de la integración. Esta pseudocultura se da de bruces con el “sueño de la [auténtica] cultura: la libertad frente al dictado de los medios y de la testaruda y mezquina utilidad”¹³.

Desde la perspectiva de la crítica frankfurtiana es muy importante resaltar los efectos que conlleva el que, de la mano de la institucionalización política de las ciencias del bienestar, la educación, al igual que otras muchas áreas de preocupación social, fuera cayendo progresivamente en manos del estudio especializado y la planificación de los expertos. Los frankfurtianos, efectivamente, se opusieron a aceptar el conocimiento exclusivo de los especialistas como el único ámbito de racionalidad legítima. De ahí que rechazaran todo viso de emancipación en el desarrollo de los sistemas educativos contemporáneos. Después de todo, y en coherencia con el supuesto de que la Ilustración se concibió a sí misma como una cultura pedagógica, su dialéctica debía ser en última instancia reducible a la dialéctica del proyecto educativo moderno. “Lo que los dóciles expertos en humanidad ingenuamente practican” -afirmaron Horkheimer y Adorno- es

¹² Adorno, “Teoría de la pseudocultura” en *Filosofía y superstición*, Madrid, Alianza, 1972, p. 160.

¹³ *Ibid.*, pp. 143 y 147.

“la incesante autodestrucción de la Ilustración”; pues, al fin y al cabo, -resuenan los ecos de la rutinización weberiana del carisma- como “siempre sucedió al pensamiento triunfante, en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico, se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente”¹⁴. Por tanto, allí donde el funcionalismo del bienestar veía la imbricación de saber y organización que mejor podía garantizar el desarrollo igualitario y democrático, la crítica frankfurtiana vió un mero dispositivo de sumisión ideológica e incitación al consumismo cultural. Allí donde unos veían la más fiel entronización del racionalismo progresista y el liberalismo ilustrado, los otros vieron la agonía de su mensaje liberador y la claudicación de la cultura teórica; en definitiva, la transformación de la idea en dominación, de la utopía emancipatoria en burocracia represora.

Debe tenerse muy presente que aquellos fueron años de explosión educativa. Sólo en los años sesenta el gasto educativo de los países de la OCDE creció a un ritmo anual superior al 10%, y el número de alumnos aumentó en un 30% en el nivel primario, un 100% en el secundario (la principal conquista de la época) y hasta un 200% en el superior. Pero, a los ojos de la teoría crítica, esta expansión de los sistemas educativos, pieza fundamental en los modelos modernizadores del bienestar, no sólo no era más que un síntoma de la cada vez más generalizada socialización en la pseudocultura, sino, como reza el viejo motivo nietzscheano, la cada vez más férrea institucionalización de la condición de imposibilidad de la cultura en cuanto tal. No era más que la expansión del dispositivo que permite reducir todo contenido cultural trascendente a meras marcas de integración cuantificables e intercambiables bajo la hegemonía pseudodemocrática del vendedor. Esa es la razón por la que se han extirpado de la *Bildung* todos los elementos de crítica y oposición con que contaba en la ideología de la cultura del proyecto ilustrado, y por lo que se ha visto reducida a una mera reduplicación de lo existente.

Marcuse describió este mismo punto como una realidad cultural caracterizada por el abandono de su carácter “bidimensional”, pues no se gesta “a través de la negación y el rechazo de valores culturales, sino a través de su incorporación total al orden establecido mediante su reproducción y distribución a escala masiva.” De hecho, estos valores sirven más como instrumentos de integración que de crítica social¹⁵. Así, con imágenes muy

¹⁴ *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, p. 52.

¹⁵ *El hombre unidimensional*, op. cit, p. 87. Esta idea ha sido actualizada en la tesis de la “negatividad artificial” elaborada por críticos radicales de la izquierda norteamericana como Luke o Piccone.

cercanas a la de la “cultura cristalizada” de Gehlen, una cultura exhausta en la que han muerto las premisas de la Ilustración, o a la de la “cultura neutralizada” de Schmidt, (imágenes todas ellas de marcado resabio weberiano) los frankfurtianos identificaron la expansión de la pseudocultura educativa con el patíbulo de la cultura misma. La integración ideológica a través del consenso cultural propiciado por la educación y el consumo no hacían, así, sino abrir la puerta a la barbarie institucionalizada a través de la asimilación de realidad e idealidad. Su efecto más manifiesto fue precisamente el que Marcuse situó en el frontispicio de su obra sobre la unidimensionalidad de la sociedad industrial avanzada: “una sociedad sin oposición”.

La barbarie institucionalizada significa una falsa democratización de la cultura que impone una aniquilante igualdad cultural para preservar la dominación. Como señaló Marcuse, toda dominación tiene su estética; y la dominación democrática, su estética democrática¹⁶. Este ha sido precisamente el papel simbólico desempeñado por la educación en la articulación de los mitos que han conferido legitimidad a la cultura tecnocrática del estado del bienestar como programa modernizador. Dada su inequívoca configuración pedagógica, la cultura de la modernidad siempre ha encontrado en la racionalidad educativa un cómodo patrón sobre el que estructurar su discurso de legitimación. Esto no es nuevo. Pero, a la luz de la crítica frankfurtiana, sí lo es el que la modernidad reformista del siglo XX redujera el sentido transformador último de esa racionalidad a una mera mitología de la Ilustración que, aislada como *caput mortuum* de su impulso transformador, se convirtiera en un mero recurso retórico que proporciona a dicha estética la simbología necesaria para una glorificación inerte del *status quo*¹⁷.

¹⁶ Ibid., p. 95. Esta idea de la educación como estética política tiene su precedente en la “estetización política” con que Benjamin criticó el falso programa social del nazismo.

¹⁷ Contra lo sostenido por Peter Berger en *La revolución capitalista* (Barcelona, Península, 1986), el capitalismo sí tiene, pues, una mitología; y ésta es efectiva tanto desde el punto de vista de las legitimaciones ordinarias que sostienen la validez de las instituciones en la vida cotidiana diaria como desde el punto de vista de los discursos promovidos institucionalmente. Berger basa su argumento en la idea presuntamente weberiana de que la realidad económica es esencialmente prosaica y, por tanto, antimítica. Aunque así fuera, dicho argumento sólo podría aceptarse entendiendo el capitalismo como una realidad estrictamente económica.

Una de las más importantes contribuciones de la crítica frankfurtiana habría sido, pues, el haber contribuido a poner de manifiesto cómo la educación, al suministrar la isotopía central de su discurso legitimador, se convierte en la principal expresión político-administrativa de una Ilustración reducida a mera imaginería del paraíso meritocrático de la sociedad opulenta; es decir, reducida a una especie de fondo de provisión mitológica que revive los elementos simbólicos más ajustados a la estética de dominación del capitalismo avanzado. La crítica frankfurtiana de la educación contemporánea es una pieza más de su crítica cultural y se enmarca, por tanto, en el horizonte de la paradójica convergencia de dos procesos que a priori se siguen uno de otro: la racionalización y el desencantamiento. La cultura pedagógica de la modernidad encontró el horizonte de su proyecto en el progresivo desencantamiento del mundo, es decir, en su progresivo distanciamiento de los mecanismos míticos y tradicionales de legitimación. Sin embargo, y ahí se produce la convergencia paradójica, este desencantamiento sólo se ha cumplido parcialmente pues la simbología de la educación ilustrada ha terminado erigiéndose en un mito secular que santifica la barbarie de la sociedad postindustrial y su principal secuela: la persistente desigualdad¹⁸.

Siempre estuvo presente en el universo teórico de los frankfurtianos un tópico característico de los debates de la intelectualidad weimariana: la distinción entre cultura y civilización¹⁹. Entre, por un lado, una dimensión

¹⁸ Como ya Hegel observó en sus *Escritos de juventud* (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 220): "hasta que las ideas no se truecan en estéticas, es decir, en mitológicas, no tendrán ningún valor para el pueblo: y a la inversa, hasta que la mitología no se haga racional, el filósofo tendrá que avergonzarse de ella". En cualquier caso, y más allá de las disquisiciones propias de la filosofía de la cultura, es preciso tener en cuenta el grado de afinidad que esta tematización de la barbarie guardó con los resultados de otras investigaciones críticas desarrolladas desde la segunda mitad de los sesenta. La contribución de los estudios norteamericanos sobre educación y estratificación social (como los de Coleman o Jenks) tuvieron un gran impacto a la hora de mostrar el verdadero rendimiento de la educación en la reproducción de las desigualdades de la sociedad norteamericana, quizá la que más había confiado en la promesa meritocrática.

¹⁹ El influjo de estas ideas extraídas de su periodo de formación durante la República de Weimar permaneció constante durante la evolución intelectual de Marcuse. Sobre el punto aquí tratado, concretamente, volvió de forma precisa a mediados de los años sesenta: "Remarks on a redefinition of culture" publicado inicialmente en *Daedalus*, invierno de 1965 y recogido en alemán en el volumen 2 de *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt a/M, 1965. Sobre la pervivencia de este influjo en Marcuse es significativa su conversación con Raymon Aron en 1972: "Usted vive siempre en la República de Weimar" -afirmó Aron; a lo que Marcuse respondió: "Sí,

superior de autonomía y realización definida por los fines de la alta cultura, y, por otro, el reino de las realizaciones técnicas y del comportamiento social sometido a la heteronomía de las necesidades externas; entre, en definitiva, la libertad y la necesidad. A juicio de Marcuse, que desarrolló una versión marxistizada de este punto tan querido por la crítica conservadora de la modernización, esta distinción es anulada en la sociedad del bienestar porque en ella la cultura queda incorporada a la vida diaria a través del consumo organizado de sus símbolos. Esta tendencia característica de las sociedades del capitalismo avanzado se explica por el hecho de que la tensión entre los medios (civilización) y los fines (cultura) se ha ido erosionando progresivamente. Así, “hechos” sociales y “valores” culturales han sido cada vez más objeto de una coordinación prematura, represiva e incluso violenta que ha terminado por anular su eventual contraposición. Como consecuencia de esta integración de la cultura en la sociedad, goce y dolor se habían llegado a convertir para Marcuse en parte integrante de la administración social de los individuos, en elementos de un consumo cotidiano necesario para la reproducción de la sociedad opulenta. Como ya hemos visto al repasar la crítica frankfurtiana, esta cultura integrada no hace sino subrayar la tendencia totalitaria del sistema. Incluso allí donde conserva sus formas e instituciones democráticas -afirma Marcuse- la cultura integrada tiende a eliminar todo elemento trascendente del orden social establecido y antagónico respecto a la forma dada de civilización.

La asimilación del arte con la decoración, de la psicología con la industria o con la didáctica, convierten en afirmativo todo bien cultural despojándolo de una conciencia intelectual crítica, apartándolo de su contenido cognoscitivo original y adaptándolo al pensamiento operativo y conductista que acompaña al desarrollo de la civilización postindustrial y a su lenguaje de la administración total²⁰. La integración de los valores culturales en la

lo sé” (publicada en *New Statesman*, 83, junio de 1972, cit. en Raulet, op. cit., p. 27). La figura de un Marcuse izquierdista formado por maestros derechistas ha sido utilizada por Alfons Söllner (“Disciples de gauche de la révolution conservatrice: la theorie politique de O. Kirchheimer et de H. Marcuse dans les dernières années de la rep. de Weimar” en Raulet, G. (dir), *Weimar ou l’explosion de la modernité*, París, Anthopos, 1984, p. 122.

²⁰ “Platón, Hegel, Sheley y Braudel, Marx y Freud, se venden en los supermercados (...) la gente es mucho más educada. Es verdad, pero volviendo a la vida como clásicos (...) han sido privados de su fuerza antagonista (...) Si una vez se levantaron en contradicción respecto al *status quo*, esta contradicción ha sido ahora anulada” (*El hombre unidimensional*, op. cit., p. 94). Por su parte, el lenguaje de la administración total a través del cual, por ejemplo, dichos clásicos son incorporados

sociedad industrial avanzada elimina, pues, esa tensión entre lo posible y lo actual, entre lo futuro y lo presente, que caracteriza a una utopía con potencial político transformador. Así como para el funcionalismo esta integración significaría una garantía de la reproducción armónica del sistema, para Marcuse significaba ante todo la pérdida de un potencial utópico que la cultura encerraba en sí misma cuando “estaba disociada de la sociedad y, en esta disociación, era libre de comunicar la contradicción, la condena y la negación”²¹. En la sociedad opulenta, en cambio, la cultura es relegada a lo subjetivo, privado y personal, y su única mediación con la realidad es a través del consumo. La cultura relaja, entretiene, pero ya no trasciende. El carácter afirmativo de la cultura significa su muerte como impulso de trascendencia. Por tanto, este impulso sólo puede ser restablecido como contracultura. De ahí la confianza de Marcuse en los movimientos contestatarios que irrumpieron en las sociedades occidentales a lo largo de los años sesenta.

No obstante, lo que Gramsci llamaba el sentido común del capitalismo había albergado ya para entonces en lo más profundo de su imaginario la idea de que el aumento del nivel cultural y educativo hace a una sociedad más feliz. Marcuse se enfrentó a este prototipo de la conciencia feliz tan representativa del optimismo de la sociedad opulenta a partir de una crítica ideológica de ciertos mitos que, como éste del nivel cultural (su asociación con el nivel de educación medido en años de escolarización formal), no hacen sino reflejar una dialéctica de dominación e ilusión a través de un sistema de administración total. El velo ilusorio propiciado por estos mitos hace que la dominación se presente de forma “suave, cómoda y razonable” bajo una aureola formalmente democrática que garantiza un ámbito de libertad administrada para, en realidad, integrar, reducir, neutralizar toda fuerza liberadora de oposición. El aumento del nivel de vida, del nivel cultural o de las oportunidades personales sólo significan, en realidad, un aumento de la vida administrada, un aumento de la interiorización de los patrones culturales establecidos, por ejemplo, a través de la comercialización del ocio, y un aumento de la correlación existente entre la formación y las exigencias técnicas de reproducción del sistema (que no necesariamente son las de la verdadera realización del individuo). Así, el efecto legitimador de las elecciones ilusorias sobre las que se edifica la ideología tranquilizadora de

a la enseñanza, es un lenguaje “irreconciliablemente anticrítico” y “virtualmente autoritario” en el que los conceptos de la tradición intelectual son reducidos a una mera terapia (ibid., pp. 127-138).

²¹ *Ensayos sobre cultura y política*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 97.

la meritocracia no sólo deja inalterada la esencia del ordenamiento, sino que, sobre todo en momentos de expansión, genera un sentimiento de euforia que sublima los motivos de infelicidad. Por eso para Marcuse la sociedad opulenta del bienestar y, en especial, sus instituciones culturales no constituyen sino una “deformidad histórica entre el totalitarismo y la felicidad”²². Su cultura, en definitiva, no es más que una cultura afirmativa cuyo objetivo, como ya había adelantado Marcuse en su ensayo de los años treinta sobre este tema, es reconciliar al hombre con las desigualdades propias de la sociedad moderna²³.

La civilización produce, organiza, compra y vende cultura; y con ello ésta pierde todo apoyo externo al sistema sobre el que poder asentar un espacio intelectual de posibilidades e imágenes transgresoras. Ciertamente, ideas como igualdad, libertad o justicia, tan habituales en los preámbulos de las legislaciones educativas, siguen siendo las isotopías recurrentes de un discurso de legitimación estructurado sobre esa relación pedagógica en la que el arquetipo platónico inscribe la relación del estado-pastor con la masa social. Pero en cuanto que integradas en lo que Marcuse describió como “el lenguaje de la administración total”, dichas ideas se convierten en ideas operacionales, confirmadoras más que negadoras de la realidad; se vuelven símbolos de la autosatisfacción de las instituciones que las encarnan y con las que tienden a identificarse. Al institucionalizarse, las ideas liberadoras dejan evaporar el elemento racional que permitiría escindir la cultura respecto a la civilización y paralizan el deseo de un cambio cualitativo, pues éste presupone la necesidad vital de una alternativa, y la absorción administrativa de la cultura por la civilización niega de raíz la posibilidad de que la experiencia cultural pueda motivar esa necesidad de transformación.

¿Era, así, la “sociedad sin oposición” una sociedad sin esperanza de transformación? En cierta forma la neutralización de la cultura como factor de cambio social parece inseparable de la neutralización del proletariado como sujeto clásico de dicho cambio y *Träger* de la utopía revolucionaria. De hecho, uno de los objetivos de *El hombre unidimensional* fue precisamente mostrar que la lógica represiva y el consumismo asimilacionista de la

²² *El hombre unidimensional*, op. cit., p. 83. En la falsa satisfacción que acompaña a estos ejercicios de esta libertad administrada se esconde esa utopía del control que, según Marcuse, es la madre del pensamiento managerialista. Para una crítica paradigmática de su aplicación a los programas-terapia de recursos humanos v. *ibid*, p. 138ss.

²³ En la crítica cultural de *Prismas* Adorno sostuvo una posición similar al mostrar la íntima conexión existente entre la lucha contra la cultura de masas y la denuncia de la persistente injusticia social.

civilización del capitalismo avanzado había conducido a una sociedad cerrada. Y la clave de esa cerrazón radicaba para Marcuse en su tremendo poder para integrar todo elemento que contenga el más leve indicio de explosividad social. El mercado de la cultura rock constituiría un buen ejemplo de ello. Pero a Marcuse le preocupaba más la desesperanza a que podía inducir el grado de integración en que había sido sumida un elemento tradicionalmente esencial en la conservación de esa explosividad, una especie de portador natural de la motivación al cambio: la conciencia obrera.

La contradicción fundamental de la sociedad burguesa desde la perspectiva marxista, la contradicción entre burguesía y proletariado, ya no parecía desempeñar, pues, ningún papel analítico ni político. Los trabajadores de los países industriales de la posguerra ya no denunciaban las formas de explotación capitalista. Víctimas de esa conciencia feliz a la que anteriormente hicimos referencia, las relaciones de producción sobre las que se engranan sus vidas ya no podían ser entendidas simplemente en términos de explotación, sino, más bien, de hipnosis. La fábrica, más que simplemente oprimir, aturde.

La tesis de la unidimensionalidad de lo social en el capitalismo contemporáneo se desdobra, pues, en dos grandes líneas de argumentación complementarias: una conduce a la unidimensionalidad de lo cultural (un pensamiento y una educación sin potencial de negatividad y, por tanto, sin capacidad crítica); otra conduce a la unidimensionalidad de lo político (no existe un sujeto cuya conciencia de la realidad incluya un elemento de trascendencia). En virtud de esta complementariedad, el restablecimiento del carácter bidimensional de la cultura, esto es, de su negatividad, el hacer realidad -en una palabra- la posibilidad de una modernidad radical, sólo podía llevarse a cabo a partir de la conformación de un nuevo sujeto revolucionario.

3. LA ESPERANZA ESTUDIANTIL Y EL AGOTAMIENTO DE LA ENERGÍA UTÓPICA

Explicar desde el punto de vista de una crítica ideológica como la frankfurtiana el origen del mito de la educación emancipatoria a partir de las necesidades de legitimación de un sistema que necesita ocultar su barbarie consustancial es un ejercicio de desvelamiento que retoma la estrategia intelectual de la sospecha ya presente en la crítica baconiana de los *idola* premodernos. Es, por tanto, algo así como un gesto modernista contra la

propia modernidad. Ahora bien, ¿significa necesariamente el abandono de toda perspectiva utópica de liberación a través de la educación?

Entenderlo así equivaldría a plegarse a una visión de la modernidad sin más alternativa que la modernización, sin más utopía que el descolorido sentimiento de satisfacción que proporciona la propia organización eficiente del sistema. Este fue básicamente el horizonte que el pesimismo de Adorno y Horkheimer, mortalmente anclado en el fracaso de la revolución alemana, la experiencia de Auswitz o el totalitarismo stalinista no supo, o no pudo, trascender. Como gráficamente señaló Dahrendorf al describir al primero de ellos, “Adorno era un moderno pesimista de la cultura, muy alemán en toda su orientación, muy antiindustrial y antimoderno”. Su crítica ideológica de la pseudocultura del capitalismo avanzado, efectivamente, llevó la crítica de la modernidad a las orillas de la antimodernización²⁴.

Recuérdese que, a diferencia de la época en que el *Institut* fue dirigido por Carl Grünberg, una época en la que la actividad investigadora de los frankfurtianos estuvo muy vinculada al movimiento obrero, desde que Horkheimer se hizo cargo de la dirección este vínculo se fue desvaneciendo ante temas como el análisis del fascismo o el de la racionalidad occidental. Hasta cierto punto esta desconexión respecto al movimiento obrero puede verse como algo lógico, pues ni la clase obrera alemana ni sus partidos habían conseguido detener la ascensión de Hitler. Si ya no se podía confiar, pues, en la capacidad transformadora de la conciencia de clase de los obreros alemanes y si, por otro lado, por definición, la burguesía carecía de esa capacidad, una sociedad constituida por el proletariado y la burguesía como actores representantes de la dualidad estructural de capital y trabajo, o bien no podía fraguar ya ninguna esperanza de transformación emancipatoria, o bien debía esperar la irrupción de un nuevo sujeto que canalizara la energía utópica de esa esperanza. Adorno y Horkheimer optaron por lo primero, y esto les empujó hacia un academicismo cada vez más distante de los grupos de estudiantes en que se fraguó a mediados de los sesenta la Nueva Izquierda.

²⁴ La cita de Dahrendorf procede de J. Habermas et al., *Herbert Marcuse. Conversaciones*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 165. V. también Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 142 para una crítica de esta limitación analítico-política, presa de lo que A. Wellmer ha descrito como una “funesta dialéctica”: la forja de la emancipación se consume en su ineludible autodestrucción, pues, en el fondo, la humanidad no es víctima meramente del capitalismo, sino de su propia razón (*Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, Ariel, 1979, p. 149).

Marcuse, en cambio, a pesar de que -como sostiene Martin Jay- gran parte del pesimismo latente en *El hombre unidimensional* estaba realmente anticipado en la crítica de la industria cultural de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, sí intentó albergar en su proyecto teórico un resquicio para la esperanza. Si pudo llegar a ser considerado por algunos como el profeta de la protesta estudiantil de finales de los sesenta fue por su claro intento de ir más allá de ese soterrado pesimismo que la tradición frankfurtiana heredara del existencialismo centroeuropeo, y por su insistencia en rescatar la dimensión liberadora de un proyecto social de transformación a través de la educación y de los sujetos implicados en ella. Por jugar con la metáfora weberiana, la sociedad cerrada analizada por Marcuse no excluyó el que por entre sus barrotes entrara la luz de una posibilidad de cambio social y, con ella, la confianza en la emergencia de un nuevo sujeto revolucionario.

Éste era un punto fundamental en la perspectiva de una auténtica “teoría crítica” por cuanto, como ya explicara Horkheimer en su renombrado ensayo de 1937, frente a la teoría tradicional, la teoría crítica necesita ese referente apriórico desde el que cuestionar la estructura y el sentido de lo existente. Al abandonar la idea de que el proletariado pudiera seguir siendo ese referente, los frankfurtianos introdujeron un punto de inflexión en un marxismo occidental cada vez más especulativo y menos estratégico. Con Marcuse y con las revueltas sesentistas el marxismo tuvo la oportunidad de poder volver a ser lo segundo sin dejar de ser lo primero. No deja de ser curioso, sin embargo, que esta oportunidad se erigiera sobre la emergencia de un nuevo sujeto, los estudiantes universitarios, cuyo trabajo de lucha cultural debía realizarse en esos espacios institucionales que los frankfurtianos habían considerado como el patíbulo de la cultura misma.

Efectivamente. Según vimos al exponer el marco general de la crítica frankfurtiana a la cultura totalitaria del capitalismo, la vieja idea ilustrada de la educación como factor de transformación social se había revelado como contradictoria en sí misma. La utopía de la emancipación social a través de la educación parecía condenada a extinguirse bajo las condiciones del capitalismo avanzado. Pero Marcuse no vio esa contradicción como un horizonte hormigonado ante el que debiera claudicar la utopía, sino el punto de partida para una nueva experiencia negadora. La teoría crítica no debía ser el diagnóstico de un destino inapelable, el trágico destino weberiano del sacrificio intelectual, sino la puerta abierta a una redención a través de una educación que posibilitara una utopía cultural, o más bien, contracultural. Justamente, pues, a partir de esa contradicción es posible para Marcuse

luchar contra la extinción cultural y rescatar el germen de un verdadero progreso. A su, juicio, y contra Weber, las aulas constituían un resquicio en el que alumnos y profesores podían difundir una nueva cultura del rechazo, una contracultura que repudiara los efectos represivos de la modernización: “la lucha por una educación libre y crítica se convierte en parte integrante de la más vasta lucha por el cambio del sistema”²⁵.

En 1967, casi un siglo después de que en sus conferencias sobre el porvenir de las escuelas Nietzsche hubiera desterrado la posibilidad de una experiencia verdaderamente cultural en las aulas, y cincuenta años después de que Weber explicara a los estudiantes berlineses la necesidad de erradicar de ellas la política, Marcuse fue invitado por los estudiantes del SDS, liderados por Rudi Dutschke, a impartir unas clases en Berlín²⁶. Ante ellos Marcuse defendió la posibilidad de encontrar en la educación “un intersticio de lo existente”, un espacio en el que el intelectual comprometido podía hacer cambiar la función de los formados en la cultura del especialismo y convertirlos en un cuerpo cada vez más sólido y numeroso de “especialistas de la liberación”. Pues, “hay una tecnología de la liberación y es necesario aprenderla”²⁷. Esta educación liberadora debe comenzar necesariamente por anular la “corrosión tecnológica” a que están sometidos los elementos trascendentes de la cultura bajo las condiciones epistemológicas impuestas por la cultura científica. Sólo así sería posible garantizar ciertos refugios de “independencia espiritual” que permitieran la dedicación a una verdadera crítica de la experiencia y la gestación de necesidades radicales a los seleccionados por su capacidad para el pensamiento teórico (no-instrumental).

Marcuse fue consciente del aire elitista que encerraba su propuesta en su intento por apartar el ejercicio de la educación liberadora de esa agobiante igualdad cultural que a través de la educación de masas sólo fomentaba la reconciliación en la indiferencia y la preservación de la dominación. Objetó, sin embargo, que tal elitismo sólo podía considerarse antidemocrático si se aceptaba como realmente democrática la educación de masas del

²⁵ *An essay on liberation* (1969), trad. italiana, Einaudi, Turín, 1969, p. 74. Para una contraposición de esta posición con la de Weber v. Terrén, E., “Las aulas desencantadas: Max Weber y la educación” en *Política y sociedad*, 21, 1996.

²⁶ Como el propio Dutschke recordaba, estos estudiantes habían encontrado enormemente valioso el análisis marcusiano del marxismo soviético en su búsqueda de una nueva fundamentación no leninista de la izquierda (en Habermas, et al., *Herbert Marcuse. Conversaciones*, op. cit., p. 162 s.).

²⁷ *El final de la utopía*, op. cit., p. 128.

capitalismo, que, según hemos visto, no es más que un dispositivo para que los valores culturales que antaño apuntaban hacia otra dimensión de posibilidad queden integrados en el orden establecido a través de su distribución masiva y su circulación como valores de cambio. De ellos, como de la educación, vale lo que vende. Frente a ella, la educación liberadora de Marcuse pretendió dar cabida a las esperanzas no realizadas de una dimensión humana alienada y brindar un espacio de realización a la “racionalidad de la negación” que en otros momentos históricos había amparado el arte²⁸. Puede verse en la asunción de este elitismo una réplica de la postura que los frankfurtianos adoptaron en sus inicios cuando desmarcándose de la teorización lukacsiana del sujeto revolucionario justificaron la marginalidad de la reflexión teórica respecto al movimiento obrero como un gesto de distancia necesario para no verse tan inmersos como éste en la lógica de lo existente.

Pero, en cualquier caso, lo cierto es que esa llamada a una educación liberadora que recobraría la negatividad de lo erótico-estético refugiada en la crítica artística puede llevar a ver su propuesta como un gesto de intelectualismo romántico. Así ocurre, por ejemplo, en los recordatorios de las revueltas del 68 que tienden a hacer hincapié en un talante antitecnocrático vinculado al romanticismo antiburgués²⁹. Ciertamente Marcuse hizo referencias a la protesta antiindustrial de los héroes-artistas de las novelas decimonónicas como preludio de una cultura del rechazo, pero, puestos a profundizar en la analogía estética, fue mucho más explícito respecto a la crucial posición de puente desempeñada por el surrealismo como conservador de una memoria subversiva y liberadora capaz de romper la asimilación de lo ideal con la realidad³⁰.

²⁸ El arte, claro, de la “cultura negativa”. Esta visión de lo artístico como fuerza de protesta de lo humano tan presente en la obra de Marcuse y lemas sesentistas como el clásico “la imaginación al poder” aparece también en la teoría estética de Adorno y se remonta a las Cartas sobre la educación estética del hombre de Schiller, muy presente ya en el ensayo de Marcuse sobre la cultura afirmativa. Sobre esta relación puede verse F. Jameson, *Marxism and form*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1971, pp. 83-115.

²⁹ Feenberg, A., “Remembering the May events” en *Theory and society*, 6, 1978, pp. 45-62.

³⁰ El final de la utopía, op. cit., pp. 88s. Más allá del característico juego de lenguaje en que se inscribieron sus consignas, la influencia directa del surrealismo en algunas vertientes del movimiento de contestación de los sesenta es manifiesta, por ejemplo, en el grupo de *L'Internationale situationniste*, una de las revistas en torno a las que desde finales de los cincuenta se fue forjando lo que luego se conocería como “nueva izquierda”.

No obstante, el fondo de la propuesta educativa de Marcuse se basaba en lo que pretendía ser una verdadera “perspectiva sociológica”, si bien lo común de la denominación no significa parecido alguno con la perspectiva de Mannheim y la *educational sociology* convencional³¹. Marcuse partía, por un lado, de un análisis de la lógica unidimensional de las sociedades avanzadas; por otro, de un análisis de las revueltas estudiantiles y los movimientos contraculturales de los años sesenta que, ya antes de su eclosión europea, había venido observando desde su retiro en San Diego. En ellos encontró el nuevo sujeto cuya movilización podía acabar por derribar el muro que tradicionalmente ha separado lo instrumental de lo expresivo, lo realista de lo radical, en palabras de Cohn-Bendit³². A diferencia de su coetáneo Bloch, que nunca perdió la esperanza marxista de que la clase obrera pudiera ponerse a la vanguardia de la utopía, Marcuse vio en la agitación de los campus y escuelas de los sesenta “la validez de la alternativa, la necesidad real, la posibilidad real de una sociedad libre”, la confirmación de que “el desarrollo de una conciencia auténtica” seguía siendo la función propia de la educación: “la fe en la racionalidad de la imaginación, la exigencia de una nueva moralidad y de una nueva cultura... esta Gran Liberación antiautoritaria, ¿acaso no indica una nueva dimensión, el impulso hacia un cambio radical?”³³.

Así lo pensaron quienes, reconociendo a Marcuse como el “profeta de la revolución estudiantil”³⁴ o enarbolando la llamada “bandera de las tres emes” (Marx, Mao, Marcuse), participaron en el ciclo de protesta que desde mediados de los sesenta llevaron a muchas ciudades de Europa y América del Norte la consigna proclamada por el Centro de Estudios Socialistas de París. Así como para Weber el trágico destino de los intelectuales era no poder vivir las crisis alumbrando los caminos de la utopía, para muchos de ellos, port contra “la crisis universal de la que somos actualmente testigos y víctimas, hace de la vuelta a la utopía la única solución racional que queda

³¹ La posición de Marcuse en este punto sintonizaría sin estridencias con la que Cohn-Bendit y otros defendieron al denunciar a la sociología servidora de la planificación, la racionalización y la producción (*Pourquoi des sociologues?* cit. en Michel Löwy y Robert Sayre, *Révolte et mélancholie: le romantisme à contre-courant de la modernité*, París, Payot, 1992: 223).

³² cit. en Gilcher-Holtey, I., *Die Phantasie an die Macht*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1995, p. 49.

³³ *Ensayos sobre cultura y política*, op. cit, pp. 74 y 34.

³⁴ Así lo presentó el semanario *Der Spiegel*, en sus reportajes del 10 de julio y del 21 de agosto sobre el dramático verano berlinés de 1967.

para una humanidad amenazada de extinción. La nueva utopía se hará a base de teoría e imaginación, de cálculo e invención, de lo viejo y lo nuevo.”³⁵

Pero, ¿qué era nuevo y qué era viejo en estos gestos de modernidad radical plagados de elementos antimodernistas? Por un lado, subyacía a los diversos movimientos implicados en la oleada de protesta una nueva valorización de componentes de una búsqueda de identidad que apelaba más a un yo impulsivo y a una visión constrictiva de la racionalización que a roles o afiliaciones institucionales³⁶. Pero no por ello muchas de sus estrategias y gran parte de su lenguaje dejaron de tomar prestadas numerosos componentes de utopías característicamente modernas como el humanismo o el socialismo (la alienación, la despersonalización, etc.). A diferencia de éstos, sin embargo, no fue un movimiento que buscara la institucionalización de sus valores en el estado, sino más bien un movimiento contra el estado. Fuera por esta mezcla de componentes de su mensaje, por la novedad de los sujetos que lo difundían o por su misma diversidad de intereses y de grado de violencia utilizado en su defensa, lo cierto es que las revueltas fueron saludadas con la mezcla igualmente ambigua de simpatías no comprometidas e incomprendiones primarias que en la buena conciencia de la clase media o en las organizaciones políticas estables pueden suscitar las llamadas a la utopía fácilmente asociadas a la violencia y el desorden³⁷.

³⁵ *Conseils ouvriers et utopie socialiste*, París, 1969, p. 14 (cit. en Manuel, F. y Manuel, F., *El pensamiento utópico*, Madrid, Taurus, 1981, tomo III, p. 370)

³⁶ Esta es la interpretación sugerida por R. Turner para ver en el entusiasmo, el caos organizativo y el escaso realismo de las revueltas un posible renacimiento del tipo de utopías que Mannheim denominó “milenario” (“Ideología y utopía después del socialismo” en E. Laraña y J. Gufiel(eds.), *Los nuevos movimientos sociales*, Madrid, CIS, pp. 69-84).

³⁷ Estos sentimientos se reflejaron en interpretaciones poco favorables como la de M. Crozier, S. Huntington y J. Watanuki, *The crisis of democracy: report on the governability of democracy to the Trilateral Commission*, Nueva York, 1975, sobre cuyo análisis pesó enormemente la sombra del caos revolucionario que hizo estremecer a la democracia de entreguerras o la de R. Inglehart, *The silent revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1977, de corte más paternalista, y cuyo énfasis en el conflicto generacional desligaba el ciclo de protesta de sus componentes más de clase. Hoy día, más allá de los ceremoniales nostálgicos a que sus aniversarios han dado lugar, parece imponerse un enfoque más vinculado al nuevo paradigma sociopolítico que representan los nuevos movimientos sociales y en el que tienden a destacarse más sus rasgos innovadores desde el punto de vista de la lucha y la concepción política.

Con violencia o sin ella, en los Estados Unidos las revueltas estudiantiles convergieron con movimientos étnicos, de derechos civiles y antibelicistas que abarcaban desde el pacifismo de Luther King hasta el radicalismo de los Panteras Negras. En Francia e Italia sintonizaron con movimientos laborales muy ligados a la izquierda extraparlamentaria que los partidos tradicionales se encargaron de desactivar. En Alemania, con movimientos vecinales y *Bürgerinitiativen* rápidamente sobrepasados por la acción armada con que el grupo liderado por Baader y Meinhof respondió al asesinato de Rudi Dutschke. En España, aunque con unos rasgos muy peculiares, el movimiento sintonizó con la protesta universitaria antifranquista que había tenido su primera eclosión diez años antes.

Dados los diferentes escenarios y las diferentes motivaciones locales que condicionaron la irrupción multiforme de las revueltas no es fácil trazar un rápido esquema de la lógica esencial de estos “momentos de locura.”³⁸ Pero sí pueden extraerse tres componentes de ella que son relevantes para el problema que aquí se aborda. En primer lugar, como ha señalado Tarrow, es interesante que los estudiantes y profesores implicados en la movilización aceptaran la metáfora de la institución educativa como una fábrica, una imagen muy querida del eficientismo tecnocrático y que el movimiento reinterpretó para autopoisionarse como “trabajadores” y por tanto, víctimas de una explotación cultural. Esta especie de “obrerismo intelectual” tenía un doble fundamento estratégico y de identidad: por un lado, despegarse de las versiones de la izquierda oficial que veía en su revuelta un gesto de inconformismo pequeñoburgués; por otro, hacer accesible su autonomía y originalidad al vocabulario de la tradición de resistencia obrera³⁹.

³⁸ I. Gilcher-Holtey, *Die Phantasie an die Macht*, op. cit., o A. Saenz de Miera, *El mayo francés*, Madrid, Tecnos, 1993, para el caso francés, y S. Tarrow, *Democracy and disorder*, Oxford, Clarendon Press, 1993, para el italiano, ofrecen un completo análisis sociohistórico de las revueltas desde la perspectiva del estudio de los movimientos sociales. Para el caso español resulta tremendamente ilustrativa la recopilación de “Documentos del movimiento universitario” publicada por la revista *Materiales*, num. extraordinario 1, 1977.

³⁹ La necesidad de este vocabulario puede verse cómo la respuesta a una necesidad expresiva de legitimación de todo movimiento que le obliga a vincularse a una tradición lingüística y simbólica. Es éste un gesto característico de toda utopía que, aunque hable del futuro, debe hacerlo con el lenguaje de un presente atado al pasado. El famoso discurso de Martin L. King (*I've a dream*) debió gran parte de su popularidad al hecho de haber recurrido no al obrerismo, sino a temas más arraigados en la tradición cultural americana y al hecho de haber utilizado para ello una yuxtaposición de fragmentos de la Biblia y de fragmentos del himno nacional.

En segundo lugar, la reconceptualización de la relación pedagógica que comprendió desde la formación universitaria hasta la educación infantil y que dio lugar a experiencias tan características como las escuela-comunas de Berlín, ligadas al programa de la Sexpol, o la escuela Blatt de Ibiza, ligada al movimiento de Summerhill. A través de experiencias y programas como éstos, el movimiento puso de manifiesto cómo el potencial político de la utopía podía acortar en la práctica cotidiana de estas comunidades la distancia entre la ideología intelectual y la ideología vivida de una forma parecida a cómo lo hizo en las sociedades filantrópicas en que se implicaron muchos ilustrados⁴⁰. Esta reconceptualización radical de amplias esferas de la vida cotidiana como aplicación directa de un proyecto de repolitización de la existencia no siempre fue fácilmente compatible con la ortodoxia política encarnada por los partidos comunistas y sus intelectuales orgánicos. Sin embargo, en esa compatibilidad estribaba el verdadero reto de una teoría crítica concebida como filosofía de la praxis, y como tal reto fue vivida por los intelectuales llamados “disidentes”.

Esta implicación de la guía intelectual en el movimiento constituye el tercer componente básico del sesentismo. Su implicación llama más la atención si se tienen en cuenta pronósticos como el de Wright Mills, cuyo estudio de la clase media en los años cincuenta había negado que los intelectuales de posguerra, habida cuenta de su profesionalización al servicio de establecimientos burocráticos, volvieran a tener nunca capacidad para liderar un movimiento político de contestación. Su contribución fue fundamental a la hora de propiciar un “marco de referencia” a la protesta, pues le proporcionaron la gramática básica sobre la que pudieron alinearse prácticas insurgentes muy diversas⁴¹. Pero lo fue también porque gran parte de la capacidad de influencia cultural del movimiento se debió, sin duda, a

⁴⁰ Un resumen de estas experiencias puede v. en Colom, A. J. y Mèlich, J.C., *Después de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 19-46. La distinción entre ideología intelectual e ideología vivida procede de M. Billig, *Ideological dilemmas: a social psychology of everyday understanding*, Londres, Sage, 1988, pp. 28-34.

⁴¹ M. Zald y J.D. McCarthy, (“Organizational intellectuals and the criticism of society” en idem., *Social movements*, Nueva York, Transaction Books, 1987, pp. 103-115) explican esta emergencia del criticismo de los intelectuales a partir del aumento de los estudios y las instituciones vinculados a las ciencias y los servicios sociales, lo que, al menos en el caso americano que sirve de referencia, potenció y hasta hizo rentable el compromiso y el trabajo intelectual con fines asociados al cambio social. La noción de “Marco de referencia” procede de D.A. Snow et al., “Frame alignment processes, micromobilization and movement participation” en *American Sociological Review*, 51, 1986, pp. 546-581.

los lazos que a través de dichos intelectuales pudo establecer con la élite cultural ya establecida. Los casos de Sartre, Lefebvre, Morin, Lefort o Coudray⁴², todos ellos profesores, sirven como ejemplo de esta nueva versión insurgente de una utopía difícilmente encajable en la imagen de la utopía tranquila por la que apostaron los intelectuales-expertos de la época de la posguerra. La utopía de aquellos no era la utopía de la edulcorada sociedad del postindustrialismo.

El gesto que representaron los intelectuales insurgentes fue un gesto de platonismo moderno porque su concurso -sobre todo en las versiones más apegadas al marxismo- sirvió de guía ideológica a muchos de los que cuestionaron el sentido del orden en que vivían. No obstante fue un gesto plagado de motivos antimodernistas. Su confianza en la razón no era la del racionalismo. Estos intelectuales no crearon ningún orden, sino que lucharon contra el que aparecía como omnipresente. Hasta cierto punto podría verse en ello una confirmación del pronóstico lanzado por Mannheim medio siglo antes, cuando identificó las únicas dos fuentes de tensión que podían volver a encender la energía utópica en el mundo contemporáneo: los sectores sociales con aspiraciones todavía insatisfechas que se vincularían a los restos de la utopía socialista, y los intelectuales. Un pronóstico que parece resonar en las líneas finales de *El hombre unidimensional*. Ello no quita para que en algunos casos, como el de Sartre, por ejemplo, la distancia entre la abstracción de su discurso y las exigencias estratégicas del público receptor diera lugar muchas veces a malentendidos teóricos, militancias soterradas o posicionamientos ambiguos. En el caso de Marcuse esa distancia era, desde luego, mucho menor. Pero, a pesar de haber servido de puente de conexión entre dos “nuevas” izquierdas tan distintas como la alemana y la americana, su influencia sobre el núcleo francés del movimiento se vio siempre eclipsada por la preeminencia de sus colegas de París.⁴³

Marcuse, pues, no fue el único en albergar las esperanzas que volvían a ver en la educación el camino hacia una utopía transformadora⁴⁴. Movimientos

⁴² Su relación política y organizativa puede seguirse en Gilcher-Holtey, op. cit., pp. 47-82.

⁴³ Ibid., pp. 92ss.

⁴⁴ V. D. Misgeld, “Emancipation, Enlightenment and liberation: an approach towards foundational inquiry into education” en *Interchange*, 6 (3), 1975, pp. 23-37, para una comparación con las posiciones de Freire y Laing a partir de la defensa, común a todos ellos, de la liberación como un sentido positivo de la libertad. Para un tratamiento más amplio, v. W. Brezinka, *La pedagogía de la nueva izquierda*, Barcelona, PPU, 1988, quien da cuenta de la profusión de nombres como los de

diversos como la pedagogía emancipatoria, el liberacionismo o la pedagogía de la nueva izquierda eran todas teorías de la práctica educativa que reivindicaban para sí una misma base de crítica político-ideológica y un intento de hacer la pedagogía más política y la política más pedagógica, en expresión de Aronowitz y Giroux. Todas ellas configuraron un movimiento intelectual que pretendía hacer saltar las contradicciones ideológico-culturales del sistema de libertad administrada de la sociedad opulenta y poner de manifiesto el abismo que mediaba entre su retórica igualitarista y su práctica. Un movimiento para el que, en definitiva, estar a la izquierda era, fundamentalmente, unir la crítica de la cultura con la crítica política. La pedagogía liberadora era un paso necesario porque la revolución cultural debía ser el paso previo a la revolución social⁴⁵.

Pero el caso es que ni la oleada de revueltas sesentistas ni los conflictos obreros con los que se mezclaron en los primeros años setenta desencadenaron ninguna revolución. Los nuevos sujetos emergentes entrevistados por Marcuse entre los estudiantes y los movimientos contraculturales de las metrópolis occidentales pusieron, sí, de manifiesto que las formas tradicionales de lucha habían cambiado y que la teoría crítica y el marxismo occidental debían reformularse si querían volver a encarnar el núcleo de pensamiento estratégico que elaboró la generación precedente de marxistas. El trabajo de Rudi Dutschke, seguramente el más fiel seguidor alemán de Marcuse, fue en este sentido un intento de recuperar la tradición teórica y política de Liebkecht y Luxemburg. No obstante, como dijo el propio Marcuse, un proyecto de pensamiento es siempre un proyecto histórico, y todavía más un “proyecto trascendente” que para refutar y reconquistar la totalidad establecida debe atenerse a “las posibilidades reales

Marcuse o Habermas en las revistas especializadas en educación y muestra cómo alguna de ellas llegó a presentar a Marx como un clásico de la pedagogía. Para muchos de los grupos implicados en el movimiento de ocupación de cátedras del sesentismo español, dicha ocupación no era sólo un gesto simbólico, sino la auténtica conquista de un espacio de libertad social que el movimiento estudiantil brindaba al movimiento popular (V., por ejemplo el documento de la Unión de Estudiantes Revolucionarios de la Universidad de Barcelona en *Materiales*, cit., p.100ss).

⁴⁵ V. “¿Fracaso de la Nueva Izquierda?” en *Calas...*, op. cit., p. 56-61, para un razonamiento de porqué el movimiento de la Nueva Izquierda asumió desde sus inicios la figura de la revolución cultural, tan ligada en Marcuse al potencial del arte como fuerza productiva de liberación. La idea aparece en la carta de Wright Mills a la New Left (cit. en Brezinka, op. cit., p. 39), un texto muy representativo de este ciclo de protestas, sobre todo si tenemos en cuenta el pesimismo que Mills albergaba veinte años atrás sobre la acción crítica de los intelectuales al servicio de las

abiertas en el nivel alcanzado de la cultura material e intelectual”⁴⁶. Y el hecho es que el proyecto marcusiano de vincular la teoría social a la revolución cultural se desvaneció tan pronto como lo hizo ese nuevo sujeto a quien había confiado su posibilidad objetiva. Ya en su Ensayo sobre la liberación de 1969 Marcuse se aprestó a matizar que el movimiento estudiantil, por muy revolucionario que fuera su instinto, no era realmente una fuerza revolucionaria; ni siquiera una vanguardia, mientras no hubiera una masa detrás de él. No era sino el fermento de la esperanza en las “sofocantes metrópolis” del capitalismo. Preso de esa nostalgia de la masa en la que parecen resonar los ecos de la revolución alemana derrotada en 1919, su entidad como sujeto del cambio comenzó a diluirse en el discurso marcusiano en la referencia más general a una juventud a la que el autor consideraba esencialmente unida a la crítica del “esprit de sérieux”, algo parecido al “espíritu de gravedad” que, según Nietzsche, gobierna la moral tradicional. Sin embargo, en el marco del consumismo y la conciencia feliz alentados por el mercado de la cultura de masas ¿por qué suponerle a la juventud como tal una capacidad de resistencia crítica que se había negado a la clase obrera?

Marcuse, efectivamente, dejó pronto de hablar de los estudiantes como el nuevo sujeto revolucionario. Primero lo hizo de forma matizada y luego más contundentemente. En una conversación sostenida en 1970 con Magnus Erzensberger defendía la importancia del liderazgo estudiantil en movimientos radicales norteamericanos como el contrario a la guerra de Vietnam o el de reivindicación de los derechos civiles y le eximía de la responsabilidad de no haber sabido movilizar a la clase obrera. Cinco años después, asumió los déficits organizativos que habían dejado que el movimiento se hubiera dejado disolver por los elementos antiintelectualistas que albergaba, por su anarquismo políticamente impotente y su excesivo narcisismo. La retirada de las revueltas hacia “formas privadas de emancipación” habían terminado por hacer perder al movimiento su empuje político y, como él mismo afirmó, “caer en una resignación y una desilusión prematuras”⁴⁷.

organizaciones burocráticas. Un claro precedente de esta idea puede encontrarse en Gramsci, para quien la cultura debe ser una crítica de la civilización capitalista y antesala de la revolución, pues “toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural” (Antología, México, Siglo XXI, 1977, pp. 14ss). No es por ello casual la atención que la nueva izquierda ha prestado al pensamiento de Gramsci.

⁴⁶ El hombre unidimensional, op. cit., p. 249.

⁴⁷ V. “USA: cuestión de organización y sujeto revolucionario” y “¿Fracaso de la Nueva Izquierda? en Calas..., op, cit, pp. 75-106 y 55-75, respectivamente.

No obstante, Marcuse se guardó mucho de asociar este desvanecimiento del movimiento con un fracaso del proyecto de Nueva Izquierda que emergió de él. El eclipse y los errores políticos de los estudiantes como portadores de la energía utópica no podía, a su juicio, anular la importancia del momento crítico que el movimiento supuso no sólo para la historia del capitalismo, sino también para la del socialismo. En la primera contribuyó decisivamente a insertar una sensación de crisis de valores prácticamente imborrable desde entonces. En la segunda introdujo de forma no menos imborrable la idea de que una transformación social radical debe ir indisolublemente unida a una subversión de la experiencia individual. Con ello “grabó en sus banderas la idea de una revolución en el siglo XX como una revolución específicamente distinta de las anteriores”⁴⁸.

Marcuse murió a finales de los setenta, casi al mismo tiempo que Bloch y Sartre y unos diez años después que Adorno, Horkheimer y Lukács. Hoy es difícil encontrar monografías sobre Marcuse posteriores a los años setenta y tanto en la ya consolidada tradición de estudios sobre la teoría crítica como en las reconstrucciones de sus más importantes representantes actuales (Jürgen Habermas y Albrecht Wellmer) suele ocupar un lugar secundario frente a las figuras de Adorno o Horkheimer. Seguramente no sea exagerado afirmar que con su ostracismo el marxismo occidental se ha hecho historia. Pero no sólo por motivos puramente académicos. Su momento seguramente ha pasado, pero no sólo porque ya a finales de los setenta quedara académicamente eclipsado por el estructuralismo y por el giro de los análisis marxistas hacia la historia y la economía; sino, sobre todo, porque perdió la oportunidad de encontrar un sujeto al que ofrecerle no sólo una tradición académica, sino también un pensamiento estratégico.

No obstante, la historia del marxismo es una historia de derrotas y, quizá por ello, como recordaba Perry Anderson, uno de los elementos característicos de esta tradición teórica ha sido siempre la autocrítica. Eso puede hacer que nuestra historia de la teoría -y, en particular de este episodio de la teoría crítica- no sea un simple paseo por el museo de la Academia. Hoy, cuando el desprecio de lo político y el rechazo de lo utópico parecen predominar como criterios de seriedad teórica, reflexionar sobre la sociedad presente con la vista puesta en el futuro sigue siendo una forma de unir el pensamiento social con el pensamiento utópico. Al menos para quienes alberguen la esperanza de encontrar un orden sin injusticia, nunca estará de más estudiar porqué ésta es una esperanza constantemente derrotada.

⁴⁸ “¿Fracaso...?, op. cit., p. 66.