

marcuse: izquierda y contrarrevolución

ANTONIO GONZÁLEZ DE LEÓN*

I

Podríamos empezar diciendo que Marcuse, en sus conclusiones más importantes, tiene razón. ¿Y por qué no ha de ser así, si en el fondo muchas de sus afirmaciones son lugares comunes? ¿Cuál es entonces la causa de la irritación que produce, no sólo en aquellos a quienes su crítica se dirige, sino también, y sobre todo, en los medios intelectuales? Desde el estrado académico sus jueces alegan —incluso aquellos que ideológicamente podrían de manera fácil identificarse con él— que en buena medida sus conclusiones reflejan, más que un razonamiento objetivo, los sentimientos y buenos deseos del propio Marcuse. Para muchos, esas conclusiones no siempre son consecuencia necesaria de sus argumentos: éstos son a menudo interminables, a veces periféricos, y se desprenden de una mezcla de la historia del idealismo alemán, de la especulación freudiana y de la evolución del marxismo filosófico. Agregan, finalmente, que sus frases son difíciles de descifrar, que requieren largo estudio y que, a la postre, muchas resultan controvertibles o triviales.

Es verdad: Marcuse se halla dividido entre el rigor de la disciplina académica germana y el impulso de sus deseos de ver mejorar al mundo. Pero su obra, en conjunto, tiene un alcance de enorme importancia: es, por una parte, el enjuiciamiento de la moderna sociedad industrial —la capitalista, igual que la comunista— y, por la otra, el esbozo de las posibilidades de un mundo en que valdría la pena vivir; un mundo hasta ahora utópico, si se quiere, pero descable y que no resulta imposible si se maximiza la racionalidad de su enfoque.

En 1968, el *New York Times Magazine* decía: “En términos de la vida diaria, Marcuse puede ser el filósofo vivo más importante: para incontables jóvenes

descontentos, que protestan y condenan, en las universidades y en las calles, en los Estados Unidos y en el extranjero, este filósofo septuagenario es el Ángel del Apocalipsis. Su mensaje parece decir: ‘Fuera el desastre que es este mundo; empecemos de nuevo en forma limpia y revolucionaria’.” Quizás esto explica por qué Marcuse representa un espíritu conductor, un guía: no es el analista de problemas particulares, de aspectos aislados; es el crítico global del mundo en que nacimos, de sus crueldades innecesarias y de su falta de promesas —incluso frente a la mayor abundancia y los recursos tecnológicos más vastos que se han alcanzado en la historia. Junto con los de Mao, del Che Guevara y Ho Chi-minh, sus libros son *best sellers* permanentes.

Sin embargo, él mismo duda: “Creo que son muy pocos los estudiantes que me han leído verdaderamente.” Y es cierto: es más fácil oírlo hablar, u oír hablar —o leer— de lo que habla. Como escritor, es a menudo ininteligible. ¿Por qué? Porque no hace concesiones al lector ni a lo limitado de sus intereses. Su vocabulario es pesado, es el lenguaje de los idealistas alemanes (Kant, Hegel): las palabras ordinarias tienen frecuentemente significados esotéricos y sus largos latinajos bien podrían sustituirse con palabras ordinarias sin perder gran cosa.

Para muchos, que lo leen más que nada para criticarlo, es un profesor que juega a la ligera con los argumentos, más interesado en la polémica que en la lógica. Pero veamos: la lógica de Marcuse está enraizada en la tradición hegeliana y sus juicios —para los que no están dentro de esa tradición— parecen dar saltos trascendentales completamente arbitrarios. Para otros pensadores, la finalidad de la filosofía es organizar, ordenar, dentro del marco de referencia más amplio posible, los datos derivados de la experiencia; la función de la filosofía es el entendimiento, no el desempeño de una acción social —aunque ésta pueda ser consecuencia de aquél. Pero este enfoque, para Marcuse, resulta *unidi-*

* Conferencia pronunciada en la Casa del Lago (UNAM) el 29 de abril de 1973.

dimensional, es estático, y en nada lo mejora el hecho de que el análisis siempre esté condicionado por los valores sociales del observador; semejante filosofía nunca se desprende de sus valores, *no es neutral*.

Marcuse opone a ese enfoque la convicción de que todo empirismo es realmente ideológico. Esta paradoja, “aquello que es puede no ser verdadero”, no es sino la primera de una serie de paradojas. Para desentrañar esta aparente confusión, habría que seguir paso a paso los argumentos centrales de Hegel, de Marx, de Freud, dando un salto hacia el futuro: lo que busca Marcuse es visualizar cómo podría ser el hombre y la sociedad si la racionalidad se maximiza y se vuelve pacífica la lucha por la vida.

Los estudiantes italianos cerraron la Universidad de Roma; con ello, mostraron a sus azorados mayores —como lo hicieron en 1968 los estudiantes americanos, alemanes, franceses y mexicanos— que en las universidades se estaba incubando una nueva fuerza revolucionaria. Dibujadas en muchas pancartas, estaban tres “M”, las iniciales de su nuevo triunvirato: Marx (el profeta), Marcuse (su intérprete), Mao (la espada). Para qué decir que este maridaje no contribuyó precisamente a aumentar la popularidad de Marcuse entre los conservadores; menos aún su denuncia en Berlín de la actual sociedad “unidimensional” —lo mismo en su versión norteamericana que en su versión soviética. El anatema no se hizo esperar cuando, en medio de multitudes delirantes, exaltó “la rebelión moral, política, intelectual y sexual de la juventud”. “Tienes 72 horas para abandonar el país”, decía uno de los mensajes que recibió, firmado por el Ku Klux Klan.

Los ataques a Marcuse se siguen, desde entonces, uno a otro; no se trata de un debate académico o parlamentario: se trata de insultarlo y, si es posible, de aplastarlo. Lo ataca la extrema izquierda, la extrema derecha y el bien balanceado “centro” —los liberales que, como alguien ha dicho, se encuentran en un “punto de equilibrio entre dos latitudes”—:

El *San Diego Union*: “El marxista Dr. Marcuse enseña que el bien y el mal no son distinguibles, que la libertad en los Estados Unidos es ilusoria, que debíamos tener una dictadura de la élite. Favorece la limitación de la libertad de palabra y de reunión.”

El *Pravda*: “Los vociferantes [interesante, el empleo cada vez más frecuente de esta palabra] seguidores de Marcuse en Europa occidental, están alzando sus puñitos en contra de la clase trabajadora y de los comunistas.”

llegado más allá que Marx, en realidad ha regresado a las posiciones utópicas y antidemocráticas que Marx criticaba porque hacían el juego a la reacción... Con la bandera de una sociedad libertaria, Marcuse reprimitía a todos aquellos que difieren de él en cuanto a la manera de hacer al hombre y a la sociedad más libres.”

Pero, aun sin el apoyo de la extrema izquierda, de la extrema derecha o del centro, Marcuse tiene, en general, más popularidad que cualquier otro filósofo vivo: sus libros se han traducido a más de 20 idiomas (incluyendo el catalán y el servo-croata). ¿Dónde está, entonces, su apoyo? Más que nada en los estudiantes —aunque la mayoría no lo ha leído— y en las minorías desposeídas de los países industriales —que no han oído hablar de él. Sus detractores afirman que Marcuse es una amenaza política. ¿Cómo puede un profesor de filosofía, más bien pasivo, poco comunicativo, un escritor erudito, críptico, de prosa anticuada, ser tan amenazador desde puntos de vista tan diversos y, a la vez, tan atractivo e inspirador para los jóvenes y para los no comprometidos?

Marcuse se doctoró en Friburgo; estuvo en el grupo revolucionario de Rosa Luxemburgo; fundó, con Horkheimer y Adorno, la escuela de sociología marxista de Frankfurt. Pero también se hizo ciudadano norteamericano; fue analista e investigador en la Oficina de Servicios Estratégicos del Departamento de Estado, y luego ha enseñado e investigado en Columbia, en Harvard, en Yale, en Brandeis y en La Jolla. Además, ha disfrutado de las becas Fulbright y Rockefeller.

Sus doctrinas políticas no son tan radicales o explosivas como las de Platón en *La República*; su condenación de la cultura industrial no incluye revelaciones extraordinarias. Pero sus tesis ponen nerviosos a los conservadores, porque son una búsqueda y rebúsqueda de Hegel y Marx y porque atraen a los jóvenes; y atraen a los jóvenes porque confirman, con todos los legalismos de que sería capaz un abogado, lo que ellos ya han descubierto o intuído por sí mismos.

Su mayor contribución a las ideas contemporáneas ha consistido en despertar el interés de los jóvenes en el pensamiento crítico sobre las metas y las técnicas de la organización social. Para ello ha revivido —y hasta aclarado— el enfoque lógico de Hegel: una idea sólo tiene significación en la medida en que abarca su propia negación, encuadrándolo en lo que Marcuse llama “el poder del pensamiento negativo”. Ha vuelto a examinar y actualizar la dialéctica de Marx, y ha señalado

que la distorsión del marxismo en la Unión Soviética ha creado nuevas formas de represión, tal vez más destructivas que las de la llamada sociedad capitalista. Al revisar a Freud, ha concluido que el método dialéctico, aplicado al antagonismo entre el principio del placer y el principio de la realidad, puede llevar a una síntesis en que desaparezca la “represión excedente” y en que Eros se amplíe hasta formar una actitud social de amor genuino y general.

II

En *Reason and Revolution* (1941)¹ Marcuse no pretende revivir a Hegel, sino a esa “facultad mental que amenaza con desaparecer: el poder del pensamiento negativo”, pero reafirmando a Hegel en el sentido de que el pensamiento consiste en la negación de lo que está inmediatamente frente a nosotros: la transvaluación de los valores que nos son dados y que están creados por la sociedad, con todas las inercias, prejuicios, convenciones y presiones económicas de ésta. Rebate a quienes interpretan la dialéctica hegeliana como una justificación del Estado totalitario, señalando que la razón dinámica opera socialmente en etapas: niega el *statu quo* y niega luego la negación misma; el resultado es la aparición de nuevas formas de existencia, con nuevas formas de la razón y de la libertad.

Eros y civilización (1955)² es una aplicación de la misma dialéctica hegeliana a Freud, en un intento de evaluar las funciones de la represión en la sociedad. De ahí concluye que, si bien para la existencia de una sociedad funcional es necesario cierto grado de represión consciente y racional, la sociedad moderna se caracteriza por una “represión excedente” por parte de diversas instituciones de dominación. Habla de las modificaciones del instinto que produce la familia “monogámica-patriarcal”; de las inhibiciones del instinto que impone la oficina y la fábrica —que exigen que uno se conforme o se muera de hambre—, y habla también de las restricciones sexuales y sociales que imponen la ley y la costumbre. Su alternativa racional: la sublimación *no* represiva, o sea, un modelo social en el que los impulsos, sin perder su energía erótica, fluyan más allá de sus fines inmediatos y eroticen las relaciones entre individuos que normalmente no son eróticas, o

¹ *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Nueva York, Oxford University Press, 1941.

² *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press, 1955; publicado en español como *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1965.

son antieróticas, así como las relaciones entre ellos y el medio que los rodea. En otras palabras: liberado de la represión excedente, el impulso biológico puede convertirse en impulso cultural: la sexualidad se transforma en el Eros de Platón, y “Eros y Ágape (virtud) pueden, a fin de cuentas, ser una y la misma cosa”. De ahí que *Eros y civilización*, a pesar de su tono y sutilezas dialécticas, se haya convertido en un clásico del *underground*. Aquí, los teutonismos de Marcuse, en vez de ser un defecto, resultan una virtud, pues prestan a la postura, abierta y sin inhibiciones, que muchos jóvenes ya han adoptado [*make love*], la seriedad y consistencia de un razonamiento intelectual.

Buena parte de la atención de Marcuse se centra, en *Soviet Marxism* (1958),³ en la ambivalencia fundamental del desarrollo soviético: aquello en que los rusos vieron un medio para la liberación y la humanización, ha servido en realidad para mantener la dominación y la sumisión. Es más: la teoría que pretendía acabar con toda ideología, simplemente ha sido utilizada para crear una nueva ideología; así, los medios para estructurar una nueva sociedad, no han hecho sino perjudicar los fines: para que surja esa nueva sociedad, hay que romper el círculo dialéctico. Hoy, dice Marcuse, la Unión Soviética funciona con una moralidad puritana y represiva, canonizada en el periodo estalinista, que se quiso racionalizar invocando las escaseces del pueblo soviético y las amenazas exteriores. La promoción del verdadero marxismo —que significa liberación y eliminación de ataduras sociales y económicas— es, en consecuencia, una amenaza para los dirigentes soviéticos. De ahí la duplicidad de la política: terminología marxista, práctica estalinista. El único aspecto que causa cierto optimismo, dice Marcuse, es que en la URSS no parece haber fuerzas inherentes contrarias a la automatización acelerada y extensiva, como ocurre en el mundo capitalista en general y, en particular, en el Tercer Mundo. Por lo tanto la transferencia del trabajo, del organismo humano a la máquina, puede producir una prometedor liberación del trabajador.

Hemos visto, hasta aquí, que las influencias más evidentes en Marcuse son las de Hegel, Marx y Freud. En *Hegel* ve la iniciación de un enfoque crítico de la estructura de la sociedad; un enfoque que resulta tan amplio y tan vital hoy, como cuando lo adoptó *Marx*. A éste lo asocia con la aplicación práctica de la dialéc-

³ *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, Nueva York, Columbia, University Press, 1958.

tica a las relaciones de producción —a la interacción y los antagonismos entre capital y trabajo, entre la empresa y el trabajador, y a la transformación de esta oposición en una sociedad de libertad y abundancia. Freud es el descubrimiento del papel de la ansiedad y la culpa en el desarrollo de la represión en la sociedad, y de las técnicas que sirven para convertir la represión “necesaria” en represión “excedente” —un mecanismo psíquico que hace imposible la felicidad.

Este problema está analizado en *El hombre unidimensional* (1964)⁴ y en su ensayo sobre *La tolerancia represiva* (1965).⁵ En *El hombre unidimensional* llega a la conclusión de que el individuo ha perdido de vista —en la moderna sociedad industrial, tanto norteamericana como rusa— que es el producto de una ideología específica. Este individuo, dice, considera que su actividad constituye un progreso estable, y no logra ver lo negativo de la ideología prevaleciente, ni se da cuenta de que lo deseable no es tener *más* de lo mismo, sino lograr ese tipo de pensamiento opuesto que, a través del conflicto, haría posible saltar hasta un nivel superior de la sociedad. El pensamiento unidimensional, afirma Marcuse, es alentado sistemáticamente por los políticos y por los proveedores de la información masiva: el individuo se encuentra bajo un diluvio de presunciones y supuestos que se repiten hasta convertirse en verdades evidentes —todas las instituciones de nuestra cultura son “libres”, estamos en el “mundo libre”, vivimos en una “democracia”. Cualquier otra postura, contraria a los *slogans*; cualquier intento de oposición, es visto como anarquismo, comunismo o propaganda. Todo aquello que afecte a la iniciativa privada —que no venga de ella misma— es “socialismo”. Mas esta lógica totalitaria tiene su contrapartida en el otro campo: la “libertad” es el modo de vida instituido por el partido; cualquier otra concepción es “capitalismo”, revisionismo o algún tipo de sectarismo. Así pues, en cualquiera de las dos clases de sociedad, el pensamiento está predeterminado: el hombre no es libre, está dominado, mutilado.

¿Cuáles son las alternativas? Una, puede serlo el poder del pensamiento negativo: no es necesario entrar en el juego —los estudiantes ya conocen el poder de

⁴ *One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964; publicado en español como *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz, 1968.

⁵ *Repressive Tolerance*, publicado en *A Critique of Pure Tolerance*, con sendos ensayos de R. P. Wolff y Barrington Moore Jr., Boston, Beacon Press, 1964.

su “Gran Rechazo”. Tampoco es obligatorio racionalizar lo irracional —y no lo era desde antes de McLuhan. Otra posibilidad es la fuerza de los desposeídos y los marginados, de las minorías explotadas, de los desempleados. “Cuando se reúnen y salen a la calle, sin armas, sin protección, para exigir los derechos civiles más elementales, saben que se enfrentan a perros, piedras y bombas, a la cárcel, el campo de concentración, incluso la muerte [¡Halcones!]... El hecho de que empiecen a rehusarse a entrar en el juego puede ser lo que marque el principio del fin de un periodo.”

Y surge entonces el problema de la tolerancia. Marcuse señala, con razón, que la tolerancia siempre se presenta de un solo lado. En la sociedad moderna, por mucho que se hable de “pluralidad”, de “apertura”, la libertad de expresión siempre la ejercitan más los que dominan, los que controlan la prensa, los púlpitos, los parlamentos, la “crítica” y la “autocrítica”, los que organizan y dirigen la “consulta” y el “diálogo”. Los demás, los disidentes, se encuentran impotentes en una lucha contra fuerzas aplastantes [víctimas de la censura, o lamentables presos de la autocensura]. Pero, dice Marcuse, la existencia de esos grupos es vital, “más importante aún que la preservación de los derechos y libertades, desvirtuados, que dan facultades constitucionales a quienes oprimen” a esos grupos.

Un ensayo sobre la liberación (1969)⁶ es el resumen y actualización de los temas centrales de Marcuse. En él afirma que la importancia histórica de las confrontaciones de grupos en las metrópolis capitalistas modernas estriba en que no reflejan una situación *no* revolucionaria, sino *prerrevolucionaria*. Las oposiciones de grupos y de clases tienen un carácter preparatorio: tienen la posibilidad de despertar la conciencia de los explotados a las “necesidades” que perpetúan su dependencia del sistema que los explota. El factor más importante, por *ahora*, es la educación política por medio de la acción. Sólo esa acción puede romper el dominio del *establishment*; sin ella, hasta la más elemental corriente de rebeldía puede ser aplastada, o, peor aún, puede convertirse en la base de la contrarrevolución. La “nueva sensibilidad” de la juventud no conformista es, quizás, un anuncio del surgimiento gradual de actitudes *prerrevolucionarias*, de la toma de conciencia de la necesidad del cambio.

⁶ *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969; publicado en español como *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1969.

Las conclusiones esenciales de Marcuse, hasta este punto, podrían resumirse así:

1. Es deseable una sociedad sin la dominación del hombre por el hombre, o del hombre por sus instituciones.
2. Es deseable una sociedad sin represión "excedente" —por encima de la indispensable para ordenar el "tráfico" en la sociedad.
3. Es deseable una sociedad que haya pacificado la lucha por la vida, que haya maximizado el uso de la ciencia y la tecnología para minimizar la necesidad de mano de obra.
4. La nueva sociedad, la sociedad deseable, es ya una posibilidad teórica; su eventual alternativa es la destrucción del mundo —el suicidio nuclear.
5. En una sociedad que alcance todos esos objetivos podrá desarrollarse un nuevo tipo de hombre, que disfrutará de las máximas posibilidades para el desarrollo de su racionalidad y, por ende, para su felicidad.

Resulta muy difícil discrepar de estas afirmaciones. Sin embargo, como dije antes, son muchos los que tienen dudas acerca de los argumentos que llevan a Marcuse a esas conclusiones. ¿Son, esas conclusiones, consecuencia lógica de sus argumentos? No lo sé. Hacer aquí una afirmación sobre esto mismo, afirmar que son o no son lógicas sus conclusiones, sería, en sí mismo, una ironía: estamos hablando de un hombre cuyo pensamiento está basado en la "negación". En semántica, hay diferencias; en dialéctica, una afirmación es simplemente la negación de una negación.

III

Ahora bien, nos dice Marcuse en su *Reexamen del concepto de la revolución* (1969),⁷ que en la teoría marxista la revolución es un periodo histórico completo, que abarca: primero, la última etapa del capitalismo (el papel central corresponde a las *fuerzas de la resistencia*); segundo, el periodo de transición de la dictadura del proletariado (agente principal: las *fuerzas del cambio*), y tercero, la etapa inicial del socialismo

⁷ *Re-examination of the Concept of Revolution*, Londres, *New Left Review*, núm. 56, julio-agosto, 1969; reproducido en *Marcuse vs. Cohen y Cranston: el humanismo revolucionario*, México, Editorial Extemporáneos, 1972.

(su instrumento: las *fuerzas de la reconstrucción*). La revolución es asunto de las mayorías, o sea, de la clase trabajadora, y presupone la agudización de las contradicciones del capitalismo. Pero, pregunta Marcuse, ¿el socialismo sigue siendo la negación definitiva del capitalismo? Y concluye que no: el capitalismo desarrollado es distinto del primitivo, del que conoció Marx, y en la medida en que el capitalismo desarrollado ha desvirtuado la noción de socialismo, y viceversa, el concepto de la revolución tiene que ser un concepto nuevo.

No hay concepto ni acción ni estrategia que no deba ser proyectado y evaluado como elemento, oportunidad y elección en la constelación internacional. Así como Vietnam es parte integrante del sistema capitalista, los movimientos de liberación nacional son una integrante de la revolución socialista potencial... [Nada más que] los movimientos de liberación en el Tercer Mundo dependen, para su fuerza subversiva, del debilitamiento interno de las metrópolis.

Marcuse recuerda que la teoría marxista siempre ha sido "internacionalista", incluso a nivel organizativo; pero no le escapa que el defecto de ese internacionalismo radica en que fue orientado a la clase obrera como fuerza de oposición dentro del sistema capitalista industrial: hoy, la clase obrera ya *no* es una fuerza subversiva. Ahora, la oposición está en los grupos marginados (que no son homogéneos) y en la clase media intelectual (especialmente en los estudiantes), y las únicas tendencias comunes a ambos sectores, son tres:

1. El rompimiento de la continuidad de la dominación y la explotación —en nombre de lo que sea— y la insistencia en la autodeterminación;
2. La desconfianza en todas las ideologías —incluso el socialismo—, y
3. El rechazo del sistema seudodemocrático que sostiene al capitalismo.

Ahora bien, ni los marginados —minorías raciales, sociales o políticas—, ni las universidades, forman parte de la "base humana" del proceso de la producción, que para Marx es el agente decisivo de la revolución. En los países desarrollados no son mayoría; en los subdesarrollados, la mayoría es tan pobre, y tan vulnerable, que fácilmente es seducida e integrada al sistema en el proceso mismo del desarrollo. La revolución no es tarea de desesperados: es un juego de esperanza. Por otra parte, las minorías y la clase media intelectual no

están organizadas, ni nacional, ni internacionalmente. La clase obrera, hoy por hoy mediatizada, puede seguir siendo, no obstante, un posible agente de cambio, pero sólo en las sociedades no desarrolladas. Pero en un país en desarrollo —tomemos por caso a México—, ¿cómo hablar de lucha de clases, si no hay verdadera conciencia de clase? Conciencia de clase la puede haber en los dos extremos, en los “condenados de la tierra” y en la alta burguesía: en medio de los dos, ¿cómo se robustece la conciencia de clase, si no hay clases estables? Para que haya conciencia, se requiere cierta permanencia, cierta tradición. Pero, aquí, el abuelo fue campesino, el padre obrero, el hijo miembro de la clase media y, quizá, el nieto será burgués: un tránsito por toda la gama social en el término de cuatro generaciones —a veces, incluso, la misma generación pasa de una clase a otra. En términos marxistas, la permeabilidad social es el mejor agente de disolución con que cuenta el capitalismo, la mejor defensa contra la conciencia, la tradición de clase y, por ende, contra la lucha de clases.

En la teoría marxista, dice Marcuse, los pueblos “atrasados” eran sólo aliados potenciales (Lenin los llamaba “reservas”) del primer agente de la revolución, que es el mundo desarrollado. El Tercer Mundo sólo cobra importancia después de la Segunda Guerra Mundial, pero hoy parecería que la balanza vuelve a inclinarse al otro lado [ver la *detente* (¿*entente*?) entre Washington y Moscú]. Sin embargo, admite Marcuse que los movimientos de liberación nacional tienen un enorme interés como fuerza revolucionaria: aunque no sea conscientemente, representan tendencias que se resisten a la imposición de los patrones teóricos y organizativos de las grandes metrópolis (liderazgo centralizado en la ciudad, control centralizado del partido, alianza con las oligarquías nacionales, coaliciones, transacciones, etcétera). En este sentido, la revolución china y la lucha de los pueblos indochinos son ejemplos estelares.

Pero, como quiera que sea, Marcuse tiene razón cuando afirma que las fuerzas del cambio, fuera de las metrópolis capitalistas o comunistas, deben “sincronizarse” —cuando las haya— con las fuerzas de oposición dentro de esas metrópolis. Pero la “sincronización” no puede resultar únicamente de la organización: su base objetiva está en el proceso económico y político del capitalismo desarrollado y del comunismo que se capitaliza (!), que “tiende a una desintegración difusa, aparentemente ‘espontánea’, al aflojamiento general de su cohesión”. En semejante crisis, los “agentes de cam-

bio” han de ser nuevos: no puede serlo ninguna de las clases tradicionales. Para que surjan esos agentes nuevos, para que se produzca la verdadera revolución, la “negación definitiva” del sistema predominante, se requiere la aparición del hombre liberado, de un sector —una clase, si se quiere— *no* contaminado: es necesaria “la total transformación de los valores, de las necesidades y de las metas”. ¿Por qué medio? Por la educación.

La rebelión es contra la mayoría de la población “integrada”, que incluye a una clase obrera complacida y complaciente, y contra una sociedad “próspera” que funciona *aparentemente* bien. La labor, pues, de la izquierda, como corriente de cambio, es estrictamente preparatoria: la indoctrinación radical; hacer conciencia de la necesidad del cambio, en la teoría y por la práctica; desarrollar cuadros y núcleos para la lucha contra el sistema, contra el *statu quo*. No es tarea fácil: la lucha es contra todos los que “tienen”, desde las grandes potencias hasta el riquillo o cacique del último pueblo; su interés, a distintos niveles, es el mismo: no cambiar nada, porque sus conveniencias particulares ya están cubiertas.

IV

Acción y reacción, revolución y represión. En *Contrarrevolución y revuelta* (1972),⁸ Marcuse se lanza en busca de las posibles vías del cambio, de nuevas opciones para la construcción de la nueva sociedad, la creación del hombre nuevo. Infatigablemente dialéctico, sigue de cerca las que para él son condiciones objetivas de la sociedad industrial en su etapa más avanzada de desarrollo y, en lo que él llama “una rectificación necesaria de mi obra”, analiza la llamada “nueva” izquierda, explora nuevamente el restablecimiento de la relación del hombre con la naturaleza que lo rodea, y reafirma su creencia en la creación estética como vía de cambio, como auxiliar esencial en el empeño revolucionario. No tiene empacho en señalar, certeramente pero sin pesimismo, la impropiedad de ciertas acciones o la futilidad de determinadas posturas “de izquierda” frente a la represión —la supresión— brutal que ejerce el *establishment*; la inutilidad de ciertos sacrificios y el peligro, a la larga, de determinadas precipitaciones. Sin abandonar la estrategia global, la meta final

⁸ *Counter-revolution and Revolt*, Boston, Beacon Press, 1972; publicada en español como *Contrarrevolución y revuelta*, México, Joaquín Mortiz, 1973.

de la revolución, Marcuse se vuelve táctico: ¿Qué se nos opone, aquí y ahora?

Advertido el robustecimiento de las ideas libertarias, una vez conocida la manifestación de fenómenos totalmente nuevos (anticolonialismo, nacionalismo, derechos civiles, liberación de la mujer, revolución sexual, revuelta juvenil), el sistema ha reaccionado; su respuesta es feroz, pero no por ello necesariamente torpe: sabe que su estabilidad, su existencia misma, está en peligro, que la credibilidad del hombre decrece cada día, y que la supervivencia de las estructuras en que se basa depende de la organización, en forma, de la contrarrevolución, en casa y fuera de ella —los fenómenos, hoy en día, no son aislados ni son aislables: al ataque global, la respuesta global. Los años sesenta son un estallido de esperanza, de esperanza en la liberación colectiva, pero sobre todo en la liberación interior. La ilusión y la “paciencia” del sistema terminan en 68, “año axial”: Checoslovaquia, París, Tlatelolco; más tarde, Kent State, el 10 de junio, Belfast, Wounded Knee: todos ellos, ejemplos de la represión brutal de minorías raciales, políticas, religiosas. La reacción adopta las formas más brutales: no bastaron Indochina, Katanga, Biafra, Bangladesh; en casa, la Estatua de la Libertad contempla, sin inmutarse, la muerte sucesiva de Malcolm X, de Martin Luther King, Fred Hampton y George Jackson; frente al mausoleo de Lenin pasa una hilera interminable de presos: pérdida de la libertad bajo la bandera de la libertad.

Pero la contrarrevolución, dice Marcuse, abarca todas las posibilidades: no sólo la prisión o las balas, también una sofisticada democracia parlamentaria, también el “control presupuestal”, el cohecho, la corrupción y el engaño. El sistema se organiza, se perfecciona, frente a aquello en lo que Marcuse ve la revolución más radical de la historia, “la primera verdaderamente radical e histórica”. Para nosotros, el debilitamiento relativo de las grandes potencias —por sus propias contradicciones internas— dejará en el aire a las pequeñas dictaduras del Tercer Mundo, a las oligarquías locales que hoy les sirven de agentes neocoloniales. ¿Sólo entonces tendremos oportunidad de lograr los cambios radicales, sociales y económicos, que tanto urgen? ¿No será hasta entonces, que podamos seguir el curso propio, sin que el intento de cambio nos sustraiga de una dependencia para someternos a otra?

Para Marcuse, semejante revolución reduciría la subordinación del hombre a sus instrumentos de trabajo y orientaría la producción hacia la eliminación de

la enajenación, renunciando a las exigencias despilfarradoras y esclavizantes de la sociedad de consumo; desaparecerían la violencia, la fealdad, la ignorancia y la brutalidad. Para él, “el universo socialista es también un universo moral y estético: el idealismo está implícito en el materialismo dialéctico como elemento de la teoría y de la práctica”. Es deber del socialismo multiplicar los bienes y servicios para eliminar toda forma de pobreza —pero la producción debe “cambiar la calidad de la existencia, modificar las necesidades y satisfacciones mismas”.

Sin embargo, donde quiera que aparecen las expectativas crecientes de un bienestar a corto o mediano plazo, las posibilidades de cambio parecen alejarse más: mientras exista el “factor esperanza” de que habla Pablo González Casanova,⁹ la revolución será una posibilidad remota. En los países que han optado por el modelo capitalista, al más alto grado de desarrollo corresponde siempre el más bajo potencial revolucionario. En términos mexicanos: a más licuadoras con pagos a largo plazo, menos posibilidad de cambio a corto plazo. [Ford practica la distribución de utilidades para incrementar el poder adquisitivo de los trabajadores y vender más Fords: todo se vuelve Fords, Henry se hace más rico y ¡gracias, explotación!]

El sistema, dice Marcuse, sigue siendo capaz de “arreglárselas”, gracias a su poderío económico y militar y a los conflictos cada vez más graves que se producen dentro y fuera de él. Por ello, la revolución que vislumbra deberá tener una base, una estrategia y una dirección muy diferentes de las que han tenido sus predecesoras: ya no puede pensarse en una “vanguardia ideológicamente consciente”, en un partido de masas como “instrumento” ni, necesariamente, en una “lucha por el poder del Estado”. Pero tampoco puede creerse en la eficacia, para la revolución, del “diálogo”; la idea de “razonar juntos”, dice, se ha convertido en una broma:

¿Se puede razonar con el Pentágono sobre algo que no sea la relativa efectividad de las máquinas para matar, y su precio? El secretario de Estado puede razonar con el secretario del Tesoro, y éste con otro secretario y sus asesores, y todos juntos pueden razonar con los miembros del consejo de administración de las grandes compañías... [Pero] esto es un razonamiento incestuoso... [porque] todos están de acuerdo sobre la cuestión básica: fortalecer la estructura del poder establecido.

⁹ *La democracia en México*, México, Ediciones Era, 1965.

Pretender razonar “desde afuera”, dice, no es más que una ingenuidad: el sistema no escuchará más que en la medida en que el “diálogo” se pueda traducir en apoyos a la estructura existente, en función de los mismos intereses últimos.

Por ello, Marcuse no sólo revisa tácticas: reabre, en realidad, todo el problema de la estrategia global a corto y largo plazo. La derecha está unida en torno a sus intereses concretos: la propiedad y la utilidad; la izquierda, por definición, está desunida, pues su existencia no se basa en un interés específico, como sector que busca el cambio, no tiene un solo camino, hay una infinidad de ellos, a veces conocidos, a veces totalmente nuevos —y si no los hay, debe inventarlos.

V

Marcuse ve, en la rebelión de los obreros y los empleados, y en la protesta de la juventud, “una rebeldía en contra del conjunto de las condiciones de trabajo impuestas, en contra de todo el comportamiento a que uno se halla condenado”. Su influencia radica precisamente en su protesta contra todo el sistema, contra un conjunto de estructuras que no han hecho posible que el hombre se realice a cabalidad; su mérito principal es que está vivo, que está escribiendo y hablando *ahora mismo*: como testigo, sigue lo que sigue, y si no siempre puede proponer una acción determinada, si no sabe concretamente lo que quiere, sí sabe, concretamente, lo que *no* quiere.

Pero le preocupa, con razón, el carácter no político, difuso y desorganizado del descontento. Por lo mismo, no deja de observar que “la potencial base de masas para el cambio social, muy bien puede convertirse en la base masiva del fascismo.” En relación con los Estados Unidos, cita a un comentarista del *Los Angeles Times*: “es muy posible que seamos el primer pueblo que se vuelva fascista por votación democrática”.¹⁰ [¿De cuántos países podría decirse otro tanto?] Y, en general, se remite a la relación, que indudablemente existe, entre la democracia liberal y el fascismo, en una dramática enunciación publicada en *Le Monde*: “la democracia liberal es la cara de las clases propietarias cuando no tienen miedo; el fascismo lo es cuando están asustadas”.¹¹ Y agrega: “La creciente represión y la

¹⁰ William L. Shirer, 13 de marzo de 1970, refiriéndose a la campaña presidencial (citado por Marcuse).

¹¹ Leo Guiliani, 23 de julio de 1971 (citado por Marcuse).

nueva política económica de control mediante el capitalismo de Estado [lo mismo en el campo capitalista que en el socialista], parecen indicar que... la clase dirigente está empezando a tener miedo.” Se refiere, obviamente, a los países desarrollados; pero, en los demás, en los de América Latina, ¿las clases dirigentes están más tranquilas?

Piensa Marcuse que lo único que puede contrarrestar el embate de los campeones del *statu quo* y neutralizar el potencial protofascista que está emergiendo en toda sociedad “organizada”, es una izquierda radical, articulada, que asuma la vasta tarea de la *educación política*, “que cambie la falsa y mutilada conciencia de la gente, de modo que ella misma se dé cuenta de su propia condición y de las perspectivas de cambiarla, como necesidad vital, y que descubra las vías y los medios para su liberación”. El fascismo no podrá salvar al capitalismo, dice, porque no es sino “la organización terrorista de las contradicciones capitalistas”. Pero, en cambio, el fascismo en el poder puede neutralizar por tiempo indefinido todo el potencial revolucionario.

Marcuse no acepta el consuelo de las perspectivas “a la larga”: “Puede ser”, dice, “que a la larga el sistema se derrumbe, pero... no [se] puede anticipar qué tipo de sociedad —si queda alguno— habrá de remplazarlo”. Dentro del marco de las condiciones objetivas, las alternativas [fascismo o socialismo, y no, por favor, “Fulano” o fascismo] dependen “de la inteligencia y la voluntad, de la conciencia y la sensibilidad de los seres humanos... El concepto de un periodo regresivo, de barbarie frente a la alternativa socialista... es central dentro de la teoría marxista. Por el momento —concluye—, la iniciativa y el poder están en la contrarrevolución, que bien puede desembocar en esa ‘civilización’ bárbara”.

¿Podrá lograrse un cambio antes de que esto ocurra? Según Marcuse, los primeros indicios se expresan, en forma ideológica,

en las contraimágenes y contravalores con que la nueva izquierda contradice la imagen del universo capitalista: la exhibición de una conducta no competitiva, el rechazo de la “virilidad” brutal, el sabotaje de la productividad en el trabajo, la afirmación de la sensibilidad y de la sensualidad del cuerpo, la protesta ecológica, el desprecio del falso heroísmo en el espacio exterior y en las guerras coloniales, el movimiento de liberación de la mujer [que, una vez liberada, no deberá compartir nada más, equitativamente, las características re-

presivas de las prerrogativas masculinas], el rechazo del culto antierótico puritano a la belleza "plástica" y a la "limpieza".

Todo esto, según él, contribuye a debilitar el Principio del Comportamiento y explica el profundo malestar que prevalece entre la gente.

Hay, en cambio, otros factores que resultan inquietantes: todos los sectores de la economía han ido subordinándose a los requerimientos del capital en su conjunto (el *Gesamtkapital*); como consecuencia de esto, más y más estratos de las clases medias, que antes eran independientes, "se convierten en sirvientes directos del capital, dedicados a la creación y venta de plusvalía", pero no tienen nada que ver en el control de los medios de producción. El carácter cada vez más tecnificado de la producción material, por otra parte, hace que la *intelligentsia* "funcional" participe en ella: ¡La *intelligentsia* misma, simiente de la discrepancia! El *travailleur collectif*, señala Marcuse, abarca ahora a todo tipo de investigadores y profesionistas, a todos los cuadros dirigentes; a la clase trabajadora [y ya hemos visto cómo esta clase pierde su conciencia revolucionaria] se integran, como empleados, nuevos sectores, sin excluir las profesiones u ocupaciones que antes no formaban parte de la producción "material". Por fin, ¿al *Gesamtkapital* se enfrenta, o se suma poco a poco el *Gesamtarbeiter* (la fuerza colectiva de trabajo)? Si la relación entre ambos, anota Marcuse, es de colaboración, la *intelligentsia*, dentro de esa masa, desempeña un papel vital, pero muy triste, no sólo en la producción material, sino asimismo en la manipulación y regimentación cada vez más científica del consumo y de la conducta: el quehacer intelectual ha pasado a ser "útil" y "productivo".

Más aquí no terminan los problemas: en política, la "nueva" izquierda asume un carácter elitista que se traduce en una preocupación por los "intelectuales", más que por los trabajadores. "El predominio de los intelectuales (y de los intelectuales anti-intelectuales) en el movimiento, es muy obvio"; pero este aparente elitismo quizá se justifica, ya que encierra "una expresión del creciente uso de toda clase de intelectuales, tanto en la infraestructura como en el sector ideológico del proceso económico y político".

Es más —dice Marcuse—, en la medida en que la liberación presupone el desarrollo de una conciencia radicalmente diferente [una verdadera *contraconciencia*] capaz de romper el fetichismo de

la sociedad de consumo, presupone también el conocimiento y la sensibilidad que el orden establecido, mediante su sistema clasista de educación, ha *bloqueado* para la mayoría de la gente. En la presente etapa, la nueva izquierda es necesaria y esencialmente un movimiento *intelectual*, y el anti-intelectualismo que se practica en sus propias filas, es en realidad un servicio que se hace al *establishment*.

En *Contrarrevolución y revuelta*, Marcuse se lamenta de una de las mayores debilidades de la izquierda: la distorsión y falsificación de la teoría marxista mediante su *ritualización*.

Los cambios —señala— ocurren en el marco capitalista; son internos, graduales y cuantitativos, pero habrán de llegar al punto de la "ruptura cualitativa", a una situación prerrevolucionaria. Si no se confrontan los conceptos marxistas con el desarrollo del capitalismo, si no se deducen de esta confrontación las consecuencias para la práctica política, se llega a una repetición mecánica de un "vocabulario básico", a la petrificación de la teoría marxista en una retórica que difícilmente tiene relación con la realidad... se deja a la teoría marxista... en una abstracción que no es histórica ni es dialéctica.

Así, la izquierda debe darse cuenta de la rapidísima concentración de poder en los *establishment* políticos y militares, a escala nacional e internacional.

Ante esto, dice Marcuse, [se] hace necesario buscar formas descentralizadas de organización que resulten menos susceptibles de ser destruidas por el aparato represivo y que representen mejor a los núcleos divergentes y dispersos de la desintegración. El capitalismo monopolista [por su centralización inherente] ha dado a la revolución "desde abajo" un nuevo sentido concreto: sus raíces subversivas.

La integración técnica y económica del sistema es tan densa, dice Marcuse, que "el trastorno en un punto clave puede llevar fácilmente a un funcionamiento seriamente defectuoso del todo". Y esto se aplica, lo mismo a los centros de producción, distribución y transporte, que a la educación y la información. Así, "el proceso de desintegración interna puede asumir un carácter marcadamente descentralizado, difuso, mayormente 'espontáneo', que se presente simultáneamente en varios puntos o por 'contagio' ". El problema, agregamos nosotros, es que esto también lo sabe la contrarrevolución —me

remite, si no, al segundo semestre del 72, en la Universidad Nacional Autónoma de México. Por eso, los puntos localizados de mal funcionamiento y deterioro sólo pueden convertirse en embriones del cambio social si cuentan con una dirección y una organización políticas.

Marcuse señala que la "toma del poder", en el sentido de un asalto directo de los centros de control político —básicamente, el Estado—, apoyado en una acción masiva ejecutada por partidos de masas, no es un procedimiento por ahora indicado en los países capitalistas más o menos avanzados. ¿Por qué? En primer lugar, por la aplastante concentración de poder militar y policiaco en gobiernos que, al menos en este sentido, efectivamente funcionan, y, en segundo término, porque en la eventual base popular, en la clase trabajadora, lo que hoy predomina es una conciencia reformista, no revolucionaria. Pero, se pregunta Marcuse, ¿existe acaso otra alternativa histórica?

VI

Si bien es cierto que la gente debe liberarse de la servidumbre en que vive, también lo es que, primero, debe salir de aquello en que la sociedad la ha convertido... Esta primera liberación —agrega Marcuse— no puede ser espontánea, porque semejante espontaneidad sólo reflejaría los valores y las metas que se derivan del sistema establecido. La autoliberación es autoeducación, pero, como tal, presupone una educación proporcionada por otros. En una sociedad en que la desigualdad para el acceso al conocimiento y la información es parte de la estructura social, las diferencias y los antagonismos entre educadores y educandos son inevitables.

Quienes ya tienen una educación, deben ayudar a que los demás puedan realizar y disfrutar sus capacidades verdaderamente humanas. La educación auténtica es educación política, y en una sociedad de clases, la educación política no puede concebirse sin dirigentes preparados en la teoría y en la práctica de la oposición radical: "La función de estos dirigentes es hacer que la protesta espontánea se traduzca en una acción organizada con posibilidades de desarrollar y hacer trascender las aspiraciones y necesidades inmediatas hacia la reconstrucción radical de la sociedad; o sea, la transformación de la espontaneidad inmediata en espontaneidad organizada."

Un nuevo individualismo, no obstante, suscita el problema de la relación entre la rebelión personal y la rebelión política, entre la liberación privada y la revo-

lución social. Para Marcuse, "el inevitable antagonismo, la tensión que existe entre ambos aspectos, fácilmente se diluye" en una confusión de ambos términos, con lo cual se destruye su respectivo potencial. Reconoce que no es posible pensar en un cambio social cualitativo, sin que se logre antes una nueva racionalidad y *sensibilidad* en los propios individuos: "ningún cambio social radical, sin un cambio radical de los agentes individuales del cambio"; pero sabe que esta liberación individual significa trascender la individualidad *burguesa*, o sea, sobreponerse al burgués individual (producto de la tensión entre la realización personal, privada, y el comportamiento social), al mismo tiempo que se restablece la dimensión de la persona, de la intimidad que una vez creara [y hoy destruye] la cultura burguesa. Y aquí, Marcuse es implacable: "el burgués no se sobrepone [ni se supera] negándose simplemente a asumir su comportamiento social [negándose a 'participar'], 'saliéndose' [*dropping out*] para vivir en su propio estilo. En realidad —subraya— no hay revolución sin liberación individual, pero tampoco hay [verdadera] liberación individual sin la liberación de la sociedad". *Dialéctica de la liberación*: así como la teoría no puede de inmediato traducirse en práctica, tampoco la necesidad o el deseo individual se traducen de inmediato en metas o acciones políticas.

Marcuse no hace concesiones: para él, la evasión, individual o en grupo, sólo hace el juego a la reacción, aunque comprende que puede ser tolerada, pero únicamente como "contradicciones bien entendidas que *se insertan* en el desarrollo de la estrategia". Ninguna evasión logra eludir la contaminación del mismo sistema que rechaza: "los agentes de la infección no pueden soslayarse, tienen que ser atacados en su propio terreno... La oposición radical... debe continuar, en la teoría y en la práctica, haciendo una crítica radical del *establishment* dentro del *establishment*". Para él, por ejemplo, la revolución sexual "no es tal si no se convierte en una revolución [integral] del ser humano, si la liberación sexual no coincide con una moralidad política". Así, la existencia de otras preocupaciones —que no son sino distracciones— pone en peligro las posibilidades de la revolución: la ecología, el *rock*, las drogas y cierto tipo de arte "ultramoderno", son los ejemplos más visibles de las "cortinas de humo" que ocultan a los jóvenes los verdaderos problemas de la sociedad actual. La confusión entre la libertad privada y la social crea "condiciones más tranquilizadoras que radicalizantes y conduce a una retractación del universo político, único

en el cual puede alcanzarse la libertad. Quizá las *comunas* sean las más amenazadas de caer en semejante apaciguamiento o pacificación”.

De las comunas dice Marcuse que “siguen siendo posibles núcleos, ‘células’, laboratorios para probar relaciones autónomas, no enajenadas”. Pero advierte el peligro de que caigan en el aislamiento y la despolitización, lo cual significa encerrarse en sí mismo o capitular:

La negación no es otra cosa que el reverso de la afirmación, no su opuesto cualitativo. La liberación, entendida así, es divertirse dentro del *establishment*, quizá con el *establishment* o engañando al *establishment*. . . No hay nada malo —agrega— en divertirse con el *establishment*, pero hay situaciones en que la diversión se desinfla, se vuelve tonta en todos sentidos, porque sólo revela impotencia política. Bajo el fascismo hitleriano, la sátira se volvió muda: ni siquiera Charlie Chaplin y Karl Kraus pudieron mantenerla viva.

¿De qué sirve la sátira de Cantinflas o de Abel Quezada sobre la pobreza y la ignorancia, sobre la “mordida”, el abuso del poder o el PRI? Si acaso, a lo que contribuyen es a que la gente “suelte vapor”.

En este punto, es mejor que Marcuse hable por sí mismo:

Está bien “hacer lo mío” [*do your thing*], pero ha llegado el momento de entender que “lo mío” no puede ser *cualquier cosa*, sino sólo aquellas cosas que hacen honor (por más calladas que sean) a la inteligencia y a la sensibilidad de hombres y mujeres que pueden hacer *algo más* que “lo mío”, como lo es vivir y *trabajar* por una sociedad en que no haya explotación. . . La diferencia entre la autocomplacencia y la liberación, entre la payasada y la ironía, entre las pandillas de criminales y las comunas (¡el solo nombre debería ser sagrado!), sólo pueden marcarla los propios militantes —no debe dejarse que la establezcan los tribunales o la policía. Cuidar esa diferencia implica la represión de sí mismo, precursora de la disciplina revolucionaria. Por otra parte, el sano intento de escandalizar al burgués ha perdido su eficacia, puesto que el “burgués” tradicional ya no existe y no hay “obscenidad” o locura que pueda escandalizar a una sociedad que ha hecho de la obscenidad un negocio floreciente e institucionalizado la locura en su política y en su economía.

El hecho de que haya llegado el momento de montar una organización autodisciplinada, no es indicio de una derrota, sino de las posibilidades de la oposición. El primer periodo heroico del movimiento, la etapa de la acción alegre y a menudo

espectacular, ha terminado. La empresa capitalista está llegando rápidamente a sus propios límites en escala global, y recurriendo a una violencia cada vez más extrema y a la creación, cada vez más amplia, de distracciones. La agradable armonización inmediata de “lo mío” con la política fue una muestra de debilidad de la nueva izquierda, tanto como lo fue el atractivo, y a menudo necesario, rechazo de la solemnidad. Si la nueva izquierda ha de seguir desenvolviéndose hasta convertirse en una fuerza política real, ya desarrollará su propia solemnidad, su propia racionalidad y su propia sensibilidad, y superará su complejo de Edipo en términos políticos. El uso generalizado del lenguaje de los “puercos”; el erotismo anal del pequeño burgués, el empleo de la basura como arma en contra de individuos indefensos, no son sino manifestaciones de una revuelta de adolescentes contra un blanco equivocado. El adversario ya no es el padre, o el jefe o el profesor; los políticos, generales y gerentes no son padres, ni las gentes que controlan son hermanos rebeldes.

En cuanto al uso y al abuso del lenguaje por parte de los disidentes, Marcuse se adelanta en cierta forma al desarrollo de la nueva solemnidad de la izquierda que él prevé:

El *slang* (“caló”) es más bien el lenguaje de los oprimidos y, como tal, tiene una afinidad natural con la protesta y el rechazo. . . [En ese lenguaje] se refuerza la solidaridad, la conciencia de su identidad y de su tradición cultural reprimida o distorsionada. . . Otra forma de rebelión lingüística es el empleo sistemático de “obscenidades”. Ya he destacado su supuesto potencial político. . . aunque este potencial ya no es efectivo, pues, hablado frente a un *establishment* que muy bien puede permitirse la “obscenidad”, este lenguaje ha dejado de servir para identificar al radical, a quien “no pertenece”. Es más: el lenguaje obsceno generalizado es una desublimación represiva, una fácil (aunque puritana) satisfacción de la agresividad, y fácilmente se vuelve contra la misma sexualidad. La verbalización de los temas genitales y anales, que se han ritualizado en el lenguaje de la izquierda radical (el empleo obligado de palabras como “joder” o “mierda”), es una forma de *degradar* a la sexualidad. Si un radical dice: “*Fuck Nixon!*”, estará asociando el término descriptivo de la más alta satisfacción genital, con el más alto representante del *establishment* opresivo; y, llamar “mierda” a los productos del enemigo, es aceptar el rechazo burgués del erotismo anal. En esta degradación (totalmente inconsciente) de la sexualidad, el radical parece castigarse sólo por su falta de poder, y su lenguaje pierde todo impacto político.

Y, aunque se utiliza como una andanada de identidad, ya que pertenece a los no conformistas radicales, esta rebelión lingüística desfigura la identidad *política* por la sola verbalización de tabúes pequeño-burgueses.

“Hoy en día —dice en otra parte Marcuse— cualquier manifestación se enfrenta a la violencia omnipresente (¿latente?) de la supresión.” Y lo que le preocupa es que, en una situación así, la escalada de violencia se vuelve inevitable. “Esta sociedad se esfuerza en imponer a la oposición el principio de la no violencia, en tanto que todos los días perfecciona su propia violencia ‘legítima’, protegiendo así el *statu quo*” [Puebla, Monterrey, Guadalajara, México]. Por lo tanto, la oposición se encuentra ante el problema de la “economía de la violencia”: ¿Cuánto habrá de costarle, en vidas y libertades, su propia contraviolencia? Y, en estas circunstancias, ¿cuál es el valor político de los sacrificios? Pero dejemos, nuevamente, que Marcuse lo diga en sus propias palabras:

Los mártires pocas veces han ayudado a una causa política, y el “suicidio revolucionario” sigue siendo suicidio. Y sin embargo, decir que el revolucionario debe vivir, más que morir por la revolución, sería una indiferencia egoísta, un insulto a los comuneros de todos los tiempos [un insulto, agregó yo, a Rubén Jaramillo y a Genaro Vázquez Rojas]. Cuando el *establishment* proclama héroes a sus matones profesionales y tacha de criminales a sus víctimas en rebeldía, es difícil guardar la idea de heroísmo para la otra parte. El acto desesperado, condenado al fracaso, puede por un momento rasgar el velo de la justicia y exhibir la cara de la supresión brutal, puede despertar la conciencia de los neutrales, puede revelar crueldades y mentiras ocultas. Únicamente el que comete un acto desesperado puede juzgar si el precio que deberá pagar es demasiado alto —demasiado alto para su causa, en tanto que causa común. Cualquier generalización sería ambivalente (más bien: profundamente injusta), pues condenaría a las víctimas del sistema a la prolongada agonía de la espera, a un sufrimiento también prolongado. Pero, a su vez, el acto desesperado puede tener el mismo resultado, tal vez uno peor, porque nos coloca en la situación de hacer el cálculo inhumano que impone una sociedad inhumana: sopesar el número de víctimas y la intensidad de su sacrificio frente a los resultados previstos (y razonablemente previsibles).

Debe hacerse una distinción entre la violencia y la fuerza revolucionaria. En la situación contrarrevolucionaria de hoy, la violencia es el arma del

establishment... dondequiera: en las instituciones y organizaciones, en el trabajo y en la diversión, en las calles y en las carreteras, y en el aire. En cambio, por ahora no existe una fuerza revolucionaria capaz de terminar con esta violencia. La fuerza revolucionaria sería una acción de las masas o de las clases, que fuese capaz de subvertir el sistema establecido a fin de construir una sociedad socialista. Ejemplos de esa acción serían: la huelga general ilimitada y la ocupación y toma de las fábricas, edificios de gobierno, centros de comunicación y transporte, todo ello en forma coordinada. En los Estados Unidos, las condiciones para esta acción no existen [ni, por lo pronto, en México]. El espacio de operación de que dispone la izquierda está limitado rígidamente y cualquier esfuerzo por ampliarlo provocará, una y otra vez, un estallido de fuerza física. Esta fuerza debe ser controlada y contenida por el mismo movimiento. La acción dirigida contra blancos vagos, generales o intangibles, no tiene sentido; peor aún, lo que logra es aumentar el número de adversarios...

Marcuse sabe que la “democracia directa” de la mayoría sigue siendo la forma adecuada para la construcción del socialismo. Pero sabe también que la “democracia burguesa” es incapaz de proporcionar el “campo de operaciones” necesario para la estructuración de la nueva sociedad —el ejemplo de Chile es la mejor prueba de esto. Hay, no obstante, un elemento de la democracia burguesa (cuando y donde exista verdaderamente) que las fuerzas del cambio pueden y deben aprovechar: la posibilidad de que, en efecto, la mayoría —aunque sea conservadora y esté “integrada”— escoja entre las alternativas dadas y, con ello, decida la política a seguir. Dentro de este esquema, es posible establecer bases *autónomas*, y las crecientes necesidades científicas y tecnológicas de la producción y el control colocan entre esas bases, tal vez en primer lugar, a las universidades y centros de enseñanza superior.

¿Por qué las universidades son tan importantes? Al sistema establecido le interesan como centros de capacitación para sus cuadros dirigentes, y, por lo mismo, le interesan a la oposición como escuelas para la formación de contracuadros. Pero, por última vez, dejemos hablar a Marcuse:

... Sigue siendo imperativo combatir el complejo político de inferioridad tan extendido entre los miembros del movimiento estudiantil, esa idea [fomentada por el sistema] de que los estudiantes son “nada más” intelectuales, una élite privilegiada y, por lo tanto, una fuerza subordinada que

sólo puede ser eficaz si abandona su propia posición. Esta idea es ofensiva para aquéllos que han sacrificado su vida y para quienes siguen arriesgándola en cada demostración que hacen en contra del poder. Si en el Tercer Mundo los estudiantes son en verdad una vanguardia revolucionaria; si son, por millares, las víctimas del terror, entonces su papel en la lucha por la liberación revela un rasgo de la revolución global que se está gestando: la fuerza decisiva de una conciencia radical. En el Tercer Mundo, los estudiantes militantes son una articulación de la rebelión del pueblo; en los países capitalistas avanzados, donde (todavía) no tienen esa función vanguardista, su posición privilegiada les permite (y les compromete) a desarrollar esa conciencia en la teoría y en la práctica sobre su propia base, que será punto de partida para una lucha más amplia. Atrapado en su fetichismo acerca de los trabajadores, el movimiento estudiantil sigue resistiéndose (si no es que se niega totalmente) a “admitir” que, en las universidades, su propia base se encuentra en la infraestructura misma. Además, esta base se extiende de los centros universitarios a las *instituciones* económicas y políticas donde se requiere “mano de obra preparada”. Dentro de estas instituciones, los que se coloquen en los puestos más altos acabarán comprometiéndose con ellas y formando parte de la jerarquía interna. Pero al deteriorarse su posición y oportunidades, se debilitará también el compromiso y se agudizará el conflicto con su propia formación y entre la capacidad de liberación y la verdadera servidumbre de la ciencia y la tecnología. No obstante, la solución de este conflicto jamás será el resultado del desarrollo interno de la ciencia: la nueva revolución científica será parte de la revolución social.

Para extender la base del movimiento estudiantil, Rudi Dutschke ha propuesto la estrategia de *la larga marcha a través de las instituciones*: trabajar contra las instituciones establecidas mientras se trabaja en ellas, pero no simplemente “cavando desde adentro”, sino “haciendo el trabajo”, aprendiendo a programar e interpretar computadoras, a enseñar a todos los niveles de la educación, a emplear los medios masivos de información, cómo organizar la producción, reconocer y evitar la caducidad planeada, cómo diseñar, etcétera, y, al mismo tiempo, preservando su propia conciencia mientras trabaja con los demás.

... Ya he destacado el papel central que desempeñan las universidades en este periodo: pueden seguir funcionando como centros de adiestramiento de contracuadros. La “reestructuración” que se requiere para alcanzar esa meta significa algo más

que la participación decidida de los estudiantes y la enseñanza no autoritaria. Para que las universidades sean elementos “importantes” en la configuración del hoy y del mañana, se requiere, por el contrario, que desentrañen los hechos y las fuerzas que hicieron de la civilización lo que es hoy y lo que puede ser mañana, y esto es educación política. Pues la historia, en efecto, se repite; y es la repetición de la dominación y la sumisión lo que debe detenerse, y detenerla supone el conocimiento de la génesis y las vías por las cuales se produce, o sea: pensamiento crítico.

¿Aclara esto un poco lo que hay detrás de la llamada “crisis de las universidades”? ¿Se hace o no más evidente el porqué del embate generalizado contra su autonomía? ¿Se ve así cuál es el interés en la manipulación de la educación superior? No hay duda, como dice Marcuse —y se refiere a un problema global, no local—, de que, adicionalmente, “el ataque organizado en contra de la educación que no sea ‘profesional’ o ‘estrictamente científica’, ya no se limita a la represión ‘normal’ por la vía del presupuesto [esto sería demasiado evidente].” Hoy, las universidades interesan, tanto para el mantenimiento y fortalecimiento del *statu quo*, como para preparar el cambio profundo de las estructuras. En esta lucha, sin embargo, el orden establecido “desea que se impongan sistemáticamente restricciones a las humanidades y las ciencias sociales, que son las áreas de estudio en que tradicionalmente se ha desarrollado la educación no conformista”.

“Hubo un tiempo —termina diciendo Marcuse— en que el principio declarado de la gran filosofía burguesa consistía en que ‘el joven debe ser educado, no para el presente, sino para una mejor condición futura de la especie humana; es decir, en el humanismo’. Ahora [el sistema] debe estudiar las ‘necesidades detalladas’ de la sociedad establecida, a fin de que las universidades sepan ‘qué clase de estudiantes graduados deben producir.’” Si algo no sucede antes, nos estaremos acercando a un 1984 que será como lo vislumbraba Orwell.

Hay muchas cosas más que decir sobre Marcuse. En su nuevo libro *Contrarrevolución y revuelta* se encuentran algunas de las páginas más lúcidas que se han escrito sobre el rescate de la naturaleza del hombre —la interior, tanto como la que lo rodea— y sobre el quehacer estético como vía de liberación por excelencia. Pero me temo, sin embargo, que esto sería materia de una nueva plática con ustedes.