

MOVIMIENTO ESTUDIANTIL Y NUEVA IZQUIERDA EN LOS ESTADOS UNIDOS DE LOS 60'S. SU DEFENSA Y CRÍTICA EN WRIGHT MILLS Y MARCUSE

*DOSSIER**EUGENIA FRAGA - euge.fraga@hotmail.com**Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Gino Germani**FECHA DE RECEPCIÓN: 16-05-18**FECHA DE ACEPTACIÓN: 16-07-18*

Resumen

El presente trabajo indaga en los movimientos estudiantiles asociados a la corriente de la Nueva Izquierda estadounidense cuyo auge se dio durante los años sesentas, y lo hace a partir de una serie de textos claves de dos de los intérpretes más importantes sobre los mismos. Nos referimos a Charles Wright Mills y Herbert Marcuse, quienes no sólo reflexionaron sobre dichos fenómenos sino que ayudaron a forjarlos y participaron en ellos de distintos modos. Al hacerlo, nuestro objetivo será intentar delinear las características principales del movimiento estudiantil y la Nueva Izquierda, especificando sus dimensiones y sus elementos de crítica hacia otras corrientes de la época. Al final, con todos esos aportes, podremos sistematizar los rasgos fundamentales de una “teoría-práctica-crítica”.

Palabras clave: movimiento estudiantil – Nueva Izquierda – C. Wright Mills – H. Marcuse – teoría crítica

Abstract

This paper studies the student movement associated to the current of the North American New Left during the sixties, and does so with the aid of a series of key texts by two of its most important interpreters. We are referring to Charles Wright Mills and Herbert Marcuse, who not only reflected upon these phenomena, but helped to forge them and even participated in them in diverse ways. In doing so, our goal will be to try to line out the main characteristics of the student movement and the New Left, specifying their dimensions and the elements of critique they present against other contemporary trends. In the end, with all those contributions, we will be able to sistematize the fundamental aspects of a “practical-critical-theory”.

Key word: student movement – New Left – C. Wright Mills – H. Marcuse – critical theory

Introducción

El presente trabajo indaga en los movimientos estudiantiles asociados a la corriente de la Nueva Izquierda estadounidense cuyo auge se dio durante los años sesentas, y lo hace a partir de una serie de textos claves de dos de los intérpretes más importantes sobre los mismos. Nos

referimos a Charles Wright Mills y Herbert Marcuse, quienes no sólo reflexionaron sobre dichos fenómenos sino que ayudaron a forjarlos y participaron en ellos de distintos modos¹. Al hacerlo, nuestro objetivo será intentar delinear las características principales del movimiento estudiantil y la Nueva Izquierda, especificando sus dimensiones y sus elementos de crítica hacia otras corrientes de la época. Al final, combinando los aportes de ambas perspectivas, podremos sistematizar los rasgos fundamentales de una “teoría-práctica-crítica”. Es que, si alguna hipótesis subyace a este trabajo, es la de que estos autores del pasado aún presentan puntos motivadores para quienes en el presente pretenden seguir desplegando teorías y prácticas críticas, tan necesarias en la segunda década del siglo XXI como en los sesentas del siglo XX².

Charles Wright Mills y Herbert Marcuse son dos miembros fundamentales del movimiento de renovación de la sociología y las ciencias humanas estadounidenses conocido con el nombre de “Nueva Izquierda” -aunque la Nueva Izquierda no solamente existió en la sociología, en la academia ni en Estados Unidos-³. Tal movimiento de renovación, cuya punto álgido se dio en los sesentas del siglo XX, tuvo lugar en muchos puntos del globo y atravesó los distintos ámbitos del quehacer humano -como el arte y la política, además de la ciencia-. También, parte de su fuerza vino dada porque se montó sobre corrientes de pensamiento heterodoxas que ya venían haciendo oír su voz, dentro de las ciencias sociales y humanas, al menos desde los cincuentas. Lo que caracteriza a la Nueva Izquierda en sociología es un cuestionamiento a la tradición preponderante en la disciplina de aquella época, es decir, a sus autores, textos, conceptos y métodos hegemónicos. Más específicamente, frente a los modelos de la “teoría desanclada de los problemas sociales”, del “empirismo burocrático y administrativo”, de la “ciencia al servicio de la guerra”, de la “vacía retórica conservadora” (Wright Mills, 1957; 1961; 1963), de la “metafísica irracionalista y racialista”, de las “ideologías legitimantes” capitalistas o socialistas, de los “análisis funcionalistas del sistema” y de los “realismos anti-utópicos” (Marcuse, 1968; 1969; 1971; 1972; 1975; 1978; 1983), la Nueva Izquierda

¹ Como podrá observarse a lo largo del trabajo, se dedicará mucho más espacio a Marcuse que a Wright Mills. Mientras que Wright Mills murió en 1962, apenas un par de años luego de la emergencia de la Nueva Izquierda, Marcuse vivió hasta 1979, por lo que pudo dedicarse tanto más tiempo -casi dos décadas más- a reflexionar sobre el fenómeno. De hecho, esto también le permitió adquirir mayor perspectiva crítica sobre el mismo.

² En efecto, consideramos absolutamente pertinente y estimulante pensar la época actual, el “giro a la derecha” que de unos años a esta parte se ha venido dando en casi la totalidad del mundo occidental -donde Argentina, Brasil y Estados Unidos son sólo los casos más cercanos-, en términos de estos autores, por ejemplo, con el concepto marcusiano de “período contrarrevolucionario”.

³ Sobre la Nueva Izquierda estadounidense como fenómeno cultural, político y social en general cfr. Berman, 1968; Mattson, 2002 y Young, 2006; sobre la Nueva Izquierda en Argentina, cfr. Sigal, 2002; Terán, 1993 y Tortti, 2014.

sociológica plantea la necesidad de teorizaciones críticas, racionalistas, estructuralistas, pacifistas, idealistas e incluso utópicas sobre la realidad de su época. En el caso particular de los dos autores que aquí nos convocan, ambos se referirán explícitamente y le hablarán de manera directa a la Nueva Izquierda: Wright Mills, en un artículo aparecido primero en un periódico cultural y sólo después en una compilación académica, “Carta a la Nueva Izquierda” de 1960; Marcuse, en las conferencias “El problema de la violencia en la oposición” de 1967, “Una confrontación con Karl Popper” de 1971 y “Teoría y *praxis*”, de 1974; los libros *Un ensayo sobre la liberación* de 1969 y *Contrarrevolución y revuelta* de 1972; el artículo “¿Fracaso de la Nueva Izquierda?” de 1975; y las entrevistas con *L'Express* de 1975 y con Habermas de 1978.

Si bien era originalmente alemán y es simultáneamente considerado como miembro de otro grupo, la “Escuela de Frankfurt”, es justamente Marcuse el autor más rápidamente asociado a la Nueva Izquierda estadounidense. No sólo porque, luego del exilio, Marcuse permaneció toda su vida escribiendo en Estados Unidos, sino porque con el tiempo fue convirtiéndose cada vez más en la figura central de los movimientos estudiantiles y contraculturales de aquel país inspirados de manera directa y explícita en dicha corriente de pensamiento (Agulla, 1994; Jay, 1973; Walzer, 1993; Wiggershaus, 2010). En efecto, Marcuse presenta vínculos con la Nueva Izquierda tanto en el nivel teórico como en el práctico. A nivel práctico, se ha demostrado la forma en que Marcuse constituyó una figura relevante para el movimiento estudiantil sesentista (Taubes, 1968), subrayando la aparente paradoja de que el héroe de la juventud fuera un hombre ya viejo (Breines, 1969). De hecho, Marcuse simpatizó públicamente con los levantamientos del Tercer Mundo y se manifestó del mismo modo contra la guerra en Vietnam, participó en el Mayo del 68 y en la redacción del nuevo Estatuto de la Sorbona, así como en manifestaciones estudiantiles en Berkeley contra la policía (Sotelo, 2009). Además, mantuvo intensos intercambios y debates públicos con otros personajes relevantes también asociados a la Nueva Izquierda global, desde Raya Dunayevskaya en Estados Unidos, hasta Daniel Cohn-Bendit en Francia o Rudi Dutschke en Alemania. A nivel teórico, asimismo, se ha señalado a Marcuse como antecedente de las nociones de liberación sexual y amor libre, a partir de sus ensayos sobre el hedonismo, el impulso erótico, y la pulsión libidinal (Wolin, 2005), y como responsable de haber unido conceptualmente las protestas privadas y subjetivas de los levantamientos, con su politización en el espacio público (Breines, 1969). También, como uno de los primeros en depositar la esperanza de cambio social en los sectores marginales del sistema (Habermas, 1969), o más

específicamente, de haber trasladado el sujeto histórico revolucionario de la tradicional clase proletaria a los estudiantes, los guetos de los países del Primer Mundo, o los campesinos del Tercer Mundo (Cruz Vélez, 1981). Asimismo, como concientizador de una época de caída de los grandes relatos, y de la consiguiente necesidad de combinar tradiciones teóricas plurales (Seoane, 2000). Finalmente, como antecedente para una crítica de las teorías de la modernización y el desarrollo tecnológicos, de especial relevancia para América Latina (Mansilla, 1983).

En cuanto a Wright Mills, a veces considerado una personalidad secundaria respecto a la de Marcuse, desde el punto de vista de los movimientos estudiantiles pero también de la historia intelectual, su pertenencia a la corriente de la Nueva Izquierda resulta autorizada toda vez que sus escritos supusieron contrapropuestas tanto al *canon* de la teoría sociológica de su época como a la ortodoxia del marxismo hegemónico en el mundo de entonces, además de sus cartas a la Nueva Izquierda a las que hemos hecho referencia (Agulla, 1994; Améndola, 1973; Jamison y Eyerman, 1994; Oakes, 2013; Wright Mills, 2000). En efecto, Wright Mills presenta vínculos con la Nueva Izquierda británica, mexicana, polaca y yugoslava -a cuyos miembros conoció durante sus viajes a dichos países-. Incluso presenta vínculos con el ala más autocrítica tanto de la Unión Soviética como de Cuba, adonde también viajó (Rojas, 2014). En particular, además de las cartas mencionadas, Wright Mills escribió -aunque no llegó a publicar, dada su prematura muerte en 1962- un libro entero dedicado a la “Nueva Izquierda global” -*El aparato cultural*-, cuyas ideas se ha mostrado tuvieron luego gran influencia en el llamado “marxismo culturalista” posterior. Así también, con el libro *Las causas de la tercera guerra mundial*, mostró su apoyo al emergente “movimiento antinuclear” y pacifista global (Geary, 2008). Del mismo modo, los llamados “libros panfleto” de Wright Mills -como el famoso *Escucha, yanqui*- adelantaron muchas de las ideas que sólo cobrarían fuerza hasta una década después de su publicación, como la del reemplazo del proletariado como sujeto revolucionario por parte de las clases bajas rurales del “Tercer Mundo” (Howison, 2008). De hecho, los primeros en retomar explícitamente la obra de Wright Mills fueron los militantes del SDS -*Students for a Democratic Society*, de la Universidad de Michigan-, liderados por quien probablemente fuera una de las figuras más relevantes de la Nueva Izquierda universitaria, Tom Hayden (Hagel, 2000)⁴.

⁴ En efecto, el SDS fue la primera agrupación de “Nueva Izquierda”, y la cosmovisión de sus miembros era una combinación teórica de las ideas de Wright Mills con las de Albert Camus (Hagel, 2000: 14).

Intelectuales y Nueva Izquierda según Wright Mills

En 1960, Wright Mills escribe una “Carta a la Nueva Izquierda” en la *New Left Review*, en la que polemiza contra la “celebración intelectual de la apatía”, es decir, contra la obturación de la crítica entre los intelectuales tanto de la derecha como de la “vieja izquierda” en Occidente⁵. Desde su mirada, los antiguos intelectuales de izquierda, en el marco de la Guerra Fría y de la persecución ideológica reciente, se han unido a los intelectuales del *establishment* en la utilización de sus respectivas filosofías políticas como meras retóricas vacías, crecientemente formalizadas y sofisticadas, al servicio de la defensa del estado de cosas vigente. Nuestro autor señala que esa apatía se ha vuelto un verdadero “estilo” intelectual, ampliamente aceptado, que se usa como “arma acrítica” con la que “atacar” todo cuestionamiento del sistema y de la estructura totales que vaya más allá de pequeñas críticas aisladas, y con la que defender un orden social que entonces aparece en su faz más “snob”. La apatía intelectual, presentándose como apolítica, constituye en este sentido más un “tono” que un conjunto de ideas con contenido (Wright Mills, 1963 [1960]: 247)⁶.

En su seno, se permite el señalamiento de pequeños defectos del sistema y de la estructura social totales, pero éstos deben ser exhibidos como “excepciones sorprendentes”, como “supervivencias” de órdenes anteriores, pero no como lo que verdaderamente son: “productos sistemáticos” del orden contemporáneo. Del mismo modo, se permite el “pesimismo” acerca de la realidad social, pero un pesimismo “episódico”, que en el fondo se pierde dentro del contexto más amplio de optimismo generalizado; así, cualquier “crítica estructural” o “crítica sistemática” puede ser desechada como mera fantasía de algún individuo “demasiado” pesimista. Los pequeños detalles negativos, las excepciones sorprendentes, puede que existan, pero se supone que irán desapareciendo en el optimismo histórico del progreso a largo plazo

185

⁵ Wright Mills muestra que la vieja izquierda, conformada por marxistas ortodoxos pero también por antiguos “pragmatistas radicales”, ha dejado de ser crítica de la sociedad contemporánea para convertirse en su “panegirista” -ya sea de la sociedad soviética o de la norteamericana- (Horowitz, 1968: 28).

⁶ Acerca de esto, ya en 1959 Wright Mills había escrito un artículo titulado “El ocaso de la izquierda”, donde se pregunta por el tipo de política que los intelectuales pueden y deben perseguir en aquel entonces. Para Wright Mills, es tarea de los intelectuales tomar los elementos negativos de la realidad cotidiana para reconvertirlos en posibilidades positivas: por ejemplo, la “alienación” sufrida por las diferentes formas del trabajo -incluido el trabajo intelectual en la actualidad- debe ser utilizada para construir “críticas radicales”, “programas audaces”, “visiones autorizadas” de futuros alternativos. Para ello, es preciso primero poner de relieve lo “absurdo” de las definiciones de la realidad y de las “pretensiones de verdad” de la cultura establecida, mostrando con claridad sus intencionalidades y sus consecuencias políticas, económicas, ideológicas, etc. Como intelectuales, afirma Wright Mills, tal desenmascaramiento es factible de ser llevado a cabo a partir de una continua e “intransigente” crítica de la cultura establecida, desde el punto de vista de lo que los autodenominados “hombres prácticos” -aquellos que sólo se mueven por el parámetro de la “practicalidad”- llaman “ideales utópicos”. El objetivo es demostrar que considerar utópico a un ideal es sólo una cuestión cultural, es decir, cuestión de costumbre, de educación y de adoctrinamiento (Wright Mills, 1963 [1959]: 233).

del sistema. En esta postura acaban pareciéndose grupos supuestamente antagónicos: la teoría del “fin de la ideología” y la teoría del “realismo socialista” comparten su rechazo de la “crítica radical” (Wright Mills, 1963 [1960]: 249-250)⁷.

Sin embargo, como muestra el autor, toda reflexión que tenga algún elemento mínimo de “relevancia pública” es siempre “ideológica”, y esto es inevitable, pues, por su intermedio, ciertas políticas, instituciones o figuras son aprobadas o criticadas. En este sentido, el “fin de la ideología” tiene un doble significado: “negativamente”, no es más que el intento de “sustraerse” de toda relevancia pública; “positivamente”, no es más que la ideología de la “complacencia” que acaba justificando el *status quo*. Esto en cuanto a su rasgo retórico e ideológico. En cuanto a su rasgo propiamente teórico, la filosofía política del fin de la ideología se funda sobre un “fetichismo del empirismo”, es decir, sobre una metodología “pretenciosa” que en realidad no hace más que “afirmar trivialidades sobre áreas socialmente irrelevantes”, o también, sobre un “empirismo periodístico” en el que las “respuestas” a las cuestiones “vitales” son simplemente “dadas por sentadas”. En definitiva, una supuesta “excelencia” epistemológica “enmascara” un “sesgo” político, a la vez que se carece de teorías sólidas sobre la sociedad y la historia. El fin de la ideología, al fin y al cabo, es la ideología de la “derecha”, lo cual tiene sentido, porque como sostiene Wright Mills, ser de derecha significa “celebrar la sociedad como es” (Wright Mills, 1963 [1960]: 251-252).

Ser de “izquierda”, en cambio, significa precisamente lo contrario: significa “criticar estructuralmente” la sociedad como es, en función de “teorías de la sociedad” alternativas, asociadas a demandas y programas políticos que apuntan en otras direcciones. Además, agrega el autor, esas críticas, demandas, teorías y programas son “guiados moralmente” por los “ideales humanistas y seculares” de la civilización. Ser de izquierda, en una palabra, significa realizar una crítica múltiple y compleja: social, cultural, política, teórico-abstracta y

⁷ Siguiendo esta misma línea, en aquel ensayo de 1959 trabajado en la nota anterior, Wright Mills aporta otros elementos interesantes. Así, considera fundamental el hecho de que los intelectuales occidentales son “hombres libres”, cosa que quizás no pueda decirse de los intelectuales, en ese entonces, en el Oriente de la Guerra Fría. No obstante, esa libertad formal es necesario ponerla en práctica, hacerla efectiva, para que “realmente signifique algo”. Es preciso entonces que los intelectuales “se tomen en serio” su “herencia” de libertad de pensamiento y de expresión, para poder así mostrar los “peligros” que “amenazan” a esa misma libertad, tanto en Oriente como también en Occidente -Wright Mills está pensando en la persecución ideológica macartista. Como señala Chasin (1990: 339), Wright Mills tiene el mérito de haber mantenido su rol crítico y sus ideas de izquierda aún en el marco de esta persecución ideológica-. Así, aquello que es válido para el derecho de la libertad también es válido para cualquier otro derecho otorgado formalmente por la “democracia”. Mucho se defiende, por esa época, al capitalismo porque se lo asocia a la democracia, por oposición a las formas de gobierno dictatorial vinculadas al socialismo real. Sin embargo, del mismo modo que con la libertad, si no se le da un contenido material, cotidiano, a la democracia, ella se reduce a un mecanismo puramente formal sin relevancia verdadera en la vida de los hombres. No se trata entonces de “defender” ciertos derechos, sino de “usarlos”, de “actuarlos”, a riesgo de que sean mera letra muerta (Wright Mills, 1963 [1959]: 232).

concreta-programática. En este sentido, se entiende que quien dice ser de izquierda y no hace estas cosas no lo es realmente, como parece ser el caso, en opinión del autor, de la “vieja izquierda”, quien acusa a esta otra “Nueva Izquierda” -del mismo modo que lo hace la derecha- de que sus críticas y sus propuestas son “utópicas”. Sumado a esto, la vieja izquierda acusa a la “izquierda utópica” de errar al poner sus esperanzas de cambio en la *intelligentsia* o intelectualidad, en lugar de en la clase proletaria. A lo que Wright Mills responde: el utopismo es la “fuente máxima” del poder del intelectual. Si ser utópico es en realidad ser crítico y proponer cambios estructurales, entonces las definiciones de “ser intelectual” y “ser utópico” coinciden punto por punto; si no se es utópico en este sentido, simplemente no se es intelectual, sino técnico burócrata o empresario académico (Wright Mills, 1963 [1960]: 253-254)⁸. En efecto, la esperanza se deposita en la intelectualidad porque es desde allí que se puede ayudar al resto de la población a que sus teorías sean más adecuadas, a que sus levantamientos sean menos ambiguos, y a que sus estrategias sean más efectivas: no es que los intelectuales sean los encargados de hacer la historia, pero sí pueden orientarla mejor para hacerla entre muchos más (Wright Mills, 1963 [1960]: 259).

Universidad, Tercer Mundo y Nueva Izquierda según Marcuse

En una conferencia de 1967 titulada “El problema de la violencia en la oposición”, Marcuse aborda el problema de la así llamada “politización de la universidad” que se estaba desarrollando por aquel entonces. Lo que el autor comienza mostrando es que la universidad

⁸ Acerca de esto, ya en 1951 Wright Mills había relatado, en *Cuellos blancos. Las clases medias en Norteamérica*, el pasaje de la “vieja clase media” de trabajadores independientes, es decir, autoempleados profesionales, a la “nueva clase media” de trabajadores dependientes, los llamados de “cuello blanco”, empleados de diversos tipos de “oficinas”. La actividad profesoral habría pasado de ser una “profesión” a ser una “especialidad”. En primer lugar, porque el foco de las capacidades manejadas se ha achicado mucho -aunque se ha intensificado dentro de sus estrechos límites-, lo que da lugar a la pérdida de un conocimiento abstracto y generalizado. En segundo lugar, porque la actividad se ve cada vez más penetrada por una doble influencia externa: una influencia mercantilizadora y una influencia burocratizadora. En efecto, dentro de las universidades, los profesores son cada vez menos docentes y cada vez más “administradores” y “empresarios” de equipos de investigación; o, en los casos más extremos, directamente devienen, la mayor parte de su horario laboral, funcionarios del Estado o vendedores de su conocimiento en el mercado, por ejemplo a través de los estudios de marketing. En este marco, sus antiguas investigaciones y estudios teóricos se reducen a sondeos detallados de alguno de infinitos ámbitos del mundo social, en lo que se pone de relieve no sólo el estrechamiento de su saber, sino la pérdida en los niveles de su autonomía y, con ello, de su capacidad crítica, en particular respecto del mercado y del Estado. Así, la antigua figura del “intelectual” es reemplazada paulatinamente por la del “técnico” y el “experto”; la “ciencia”, entonces, no es ya una disciplina libre sino una disciplina gubernamental y de negocios, esto es, una disciplina “apolítica” (Wright Mills, 1957 [1951]: 181-182). Frente a esta tendencia, Wright Mills defendía, desde 1959 en *La imaginación sociológica*, un tipo de rol docente “autocrítico”. En su opinión, el maestro debe “hacer muy explícitos los supuestos, los hechos, los métodos, los juicios. No debe reservar nada, sino que debe exponerlo lentamente y en todo los casos hacer ver claramente todo el margen de alternativas morales antes de dar su propia opinión” frente a los alumnos (Wright Mills, 1961 [1959]: 96).

es siempre ya una institución política, por lo que en todo caso cabría hablar de una “contrapolitización”, y no de una politización de la misma, es decir, de una politización en dirección contraria a la que la orienta normalmente. El fenómeno consiste en cuestionar la política “neutralista”, “objetivista”, “positivista” de los planes de estudio y de los protocolos para la discusión científica. Esta “oposición”, liderada por el movimiento estudiantil, tiene como fin la reforma de los planes de enseñanza con miras a una educación crítica que se vuelva legítima, que se considere con “pleno derecho”. El deseo de los estudiantes universitarios, en algún sentido, parece ser dejar de ser “agitación” para pasar a ser institución, una institución diferente. Así, en los lugares donde estos intentos fallan, se van fundando lo que en países como Alemania se conoce como las “universidades libres”, o en Estados Unidos como “universidades críticas”, paralelas a la universidad común. Otras formas de oposición estudiantil, menos institucionalizadas, son las “sentadas” [*sit-ins*] o las “enseñadas” [*teach-ins*], si se nos acepta tal neologismo. Éstas últimas, en realidad, tienen un objetivo diferente a las primeras formas oposicionales, pues además de otras formas de educación y aprendizaje, incluyen además -y ésta es la gran novedad- otras formas de lo que Marcuse denomina “unión existencial”. En efecto, las que empiezan siendo sentadas o enseñadas terminan en general derivando en lo que podríamos traducir como “estaradas” [de *be-ins*, “estar-en”] o incluso “amaradas” [de *love-ins*, literalmente “amar-en”]. Entonces, no se trata sólo de otras formas de la razón, del intelecto, sino también de otras formas del afecto y de la sociabilidad. Para nuestro autor, la genial innovación de estas prácticas es que habilitan una forma de ser que puede caracterizarse, paradójicamente, como “dejar de ser la propia existencia”, para ser por un lado diferente y por el otro con el otro -valga el juego de palabras-. Esto, para Marcuse, no constituye simplemente un nuevo acontecimiento histórico, sino un “punto crítico en la evolución del sistema: tal vez el principio del fin” del sistema social conocido hasta el momento (Marcuse, 1968 [1967]: 48-50).

Pero todo esto sólo puede acarrear cambios profundos, duraderos y sobre todo conscientes, si es acompañado de una especial “orientación hacia la teoría”. Muchas veces, los intentos de creación de nuevas formas existenciales de vida se basan en un desprecio por la teorización, que sólo puede redundar en su propio fracaso⁹. Pero si se pretende transformar algo tan

⁹ Por esta época, Marcuse mantiene una disputa clave con su ex-colega, Theodor Adorno, acerca del rol de la teoría y su relación con política. En una serie de cartas, Adorno pide a Marcuse que si quiere “discutir” política, lo “haga por su propia cuenta y riesgo”, “sin involucrar al Instituto [de Frankfurt]”. En respuesta, Marcuse cuestiona a Adorno por no comprender que aunque “concordamos en el rechazo de cualquier politización inmediata de la teoría [...], nuestra teoría tiene un contenido político interno, una dinámica política interna que hoy, más que nunca, exige una posición política concreta. [...] Tan falso como negar la

general y abstracto como la totalidad de un sistema social, es absolutamente esencial la puesta en práctica de la reflexión generalizada y abstracta del teorizar. Entonces, sostiene Marcuse, no alcanza con realizar prácticas críticas, sino que además es preciso elaborar una teoría crítica de las mismas. Un indicio esperanzador en esta dirección lo ve el autor en los intentos de la “Nueva Izquierda” por elaborar una nueva teoría marxista. Porque todo cambio material requiere una “guía teórica” (Marcuse, 1968 [1967]: 55). Por otro lado, Marcuse aboga por una “confluencia de fuerzas transformadoras”, es decir, por la unión de las fuerzas recién analizadas, presentes sobre todo en las metrópolis del capitalismo avanzado, con las fuerzas emergentes en el “Tercer Mundo”¹⁰. Esta confluencia, sin embargo, era por el momento tan sólo una expresión de deseo, porque la obstaculizaban una serie de dificultades profundas. Por empezar, está el problema de la “distancia” geográfica, pero también están la diferencia idiomática, la diferencia a veces enorme entre culturas distintas, entre otras a las que podríamos agregar la escasez de recursos materiales que faciliten la comunicación, sobre todo de parte del Tercer Mundo. Lo importante, para comenzar a transitar en la dirección de la confluencia, es según Marcuse empezar a tomar en cuenta todos estos elementos nuevos en la teoría -además de en la práctica- de la oposición (Marcuse, 1968 [1967]: 61).

189

Dos años más tarde, en 1969, Marcuse publica su libro *Ensayo sobre la liberación*, el cual había estado escribiendo durante los levantamientos del 68. Aquí, Marcuse muestra que existen en ese momento ciertas “fuerzas subversivas”, pero que ellas se encuentran en ciertas fracciones de la clase media, así como en las “poblaciones de gueto” pertenecientes a una clase incluso más baja que la proletaria -sujeto revolucionario tradicional-. Esto, para una teoría marxista ortodoxa, se aparece como una “desviación intolerable”; en efecto, se lo lee como una “regresión” a ideologías o bien pequeño-burguesas o bien lumpen-proletarias. Pero como sostiene el autor, en el contexto de las sociedades industriales avanzadas, la “dislocación de la oposición” de la “clase obrera organizada” hacia las “minorías militantes” de todo tipo es un producto del propio desarrollo histórico material, por lo que la dislocación teórica es un reflejo del mismo. Se trata de un “fenómeno de superficie” que da indicios de un fenómeno de base, a la vez que de la necesidad de un cambio mucho más profundo (Marcuse, 1969: 52-54).

diferencia entre ambas -como tú con razón censuras a los estudiantes- es mantener abstractamente la diferencia en su antigua configuración, cuando la realidad en la cual la teoría y la práctica se incluyen -o se distancian- se modifica” (Marcuse, 1997 [1969]).

¹⁰ En un artículo del mismo año titulado “El Tercer Mundo y la oposición en las metrópolis”, Marcuse afirma que la inclusión del problema del “Tercer Mundo” en la teoría crítica no es un detalle menor, no es una simple “figura retórica”, sino que implica un “importante cambio de concepto” que en definitiva modifica “el marco mismo de la teoría marxista” (Marcuse, 1968 [1967]: 155).

Marcuse reconoce a las fuerzas subversivas de aquel momento, no como una “constelación revolucionaria” -para ello se necesitaría también del apoyo de la clase obrera organizada-, pero sí como una “constelación prerrevolucionaria” -por la emergencia de revueltas y levantamientos en distintos puntos del sistema, con el Mayo Francés como hito¹¹-. La transición de esta situación prerrevolucionaria a una revolucionaria requiere a la vez una “intensificación y extensión” de la “ilustración política”, que lleve a una “crítica debilitante” de la economía global (Marcuse, 1969: 57).

En efecto, movimientos como el estudiantil no son en sí mismos revolucionarios, quizás apenas movimientos “de vanguardia” o quizás ni siquiera, en la medida en que no logren movilizar junto a ellos a las masas. Pero al menos son el “fermento de la esperanza”¹². Las demandas por una “reforma estructural” del sistema educativo buscan principalmente “contrarrestar” la “falsa neutralidad” del conocimiento y la “enseñanza apologética” del *status quo*, con las herramientas conceptuales que permitan, en cambio, la crítica de la “cultura material e intelectual”, una crítica “sólida y exhaustiva”. Dado que la universidad -y podríamos agregar, los centros de investigación- dependen de la “buena voluntad” política, económica, y del total de la sociedad civil -que deben considerarlos relevantes, legítimos o útiles para darles lugar y recursos-, la lucha por una educación crítica constituye un momento clave dentro de la lucha más amplia por la transformación social general. Así, por ejemplo, los rasgos “pseudo-neutrales” de la academia podrían desvanecerse mediante la inclusión en las curriculas de enseñanza -y de investigación- del estudio -concebido como primordial, y no como “uno más” al lado de otros- de los “grandes movimientos inconformistas de la civilización” humana. Por otro lado, Marcuse considera preciso poner fin a las prohibiciones de hacer “actividad política” en territorio universitario, rompiendo así un aislamiento artificial entre razón práctica y teórica, que lo único que hace es reducir el “espectro de la inteligencia” humana (Marcuse, 1969: 60-62).

En 1971, dos años después, Marcuse mantiene *Una confrontación* con el filósofo de la ciencia Karl Popper¹³. Allí, Marcuse sostiene que todas las “declaraciones derrotistas”, acerca de que

¹¹ En efecto, Marcuse señala los manifiestos de los estudiantes parisinos de mayo como un hito de la constelación prerrevolucionaria de los sesentas (ver Centro de reagrupamiento de informaciones universitarias, 1968).

¹² Una de las razones por las que Marcuse se esperanza con la contracultura juvenil, es que la juventud parece corporizar la crítica al “espíritu de seriedad” o de “gravedad” que el filósofo vitalista Friedrich Nietzsche había asociado a la moral tradicional, y frente al que proponían una “transmutación de los valores”.

¹³ En 1959 Marcuse ya había cuestionado el liberalismo intelectual de Popper, en una reseña de un libro suyo titulada “Karl Popper y las leyes históricas”. Allí, Marcuse sostenía, contra su abordaje de a “partes” -asociado a un “gradualismo liberal”-, que “el ‘holismo’ en que se ha convertido la realidad debe ser abordado por

el movimiento en las universidades no puede ser un “movimiento revolucionario”, porque es sólo un “movimiento limitado” -y aún peor, un “movimiento de intelectuales”, ese “grupo selecto”-, son equivocadas. Y lo son en la medida en que esas declaraciones no tienen en cuenta los “hechos” acerca de que, en las sociedades contemporáneas, es en las universidades que se “educa y adiestra” precisamente a los “cuadros de la futura sociedad”, por lo que toda la “evolución de las consciencias” que allí se dé, todo el “pensamiento crítico” que allí emerja, será “determinante” para la constitución y la dirección de esa futura sociedad. Es preciso, por esto mismo, hacer una distinción entre el “procedimiento científico” y el “modelo científico” típico de las universidades y la academia en general, porque ellos suelen confundirse. El procedimiento científico refiere al “análisis crítico” de la realidad, por lo que abarca toda una serie de dominios no accesibles al reducido método o “modelo científico”, con su tendencia a la cuantificación. El método científico es el típico de las ciencias físicas y naturales, mientras que el procedimiento científico es el típico de las ciencias sociales y humanidades críticas, y es este último el que debería predominar en la academia. Para Marcuse, en efecto, el procedimiento científico crítico es “incluso, en cierto sentido, más exacto y justo que el modelo científico”. Por supuesto, está apelando a una noción de justicia cualitativamente distinta a la de la precisión matemática. Es que el procedimiento científico de las ciencias sociales y humanidades, además de observar “hechos”, busca en ellos las tendencias y posibilidades históricas que apunten más allá de ellos, pero que sean igualmente “demostrables”. Lo cual vuelve a poner de relieve la cuestión de la asociación entre teoría y práctica. El procedimiento científico crítico, al utilizar nociones como las de “humanidad”, permite dar cuenta, por contra, de los fenómenos sociales de “inhumanidad” existentes. De este modo, la esfera práctica queda “esencial e internamente” incluida dentro de las nociones teóricas mismas, y este tipo de mecanismos es el que hay que rescatar por sobre el reduccionista modelo científico (Marcuse, 1971).

Al año siguiente, en 1972, Marcuse publica su siguiente libro, *Contrarrevolución y revuelta*, el cual, como su mismo título indica, ya no es tan optimista respecto de las posibilidades de una transformación inmediata de una sociedad que, hoy lo sabemos, se volvía cada vez más neoliberal. El autor introduce aquí la idea del “socialismo integral”, el cual supondría, además de una transformación en las dimensiones ya conocidas -económicas, políticas, sociales- también una transformación en las dimensiones “biológicas”, “morales” y “estéticas” de la

medio de una crítica 'holista' de esa realidad” (Marcuse, 1973 [1959]: 208). En definitiva, lo que Marcuse hace es vincular la teoría popperiana con su ideología política subyacente, así como mostrar el potencial totalitario del propio liberalismo.

existencia. Estas tres últimas hacen del socialismo integral una teoría y una práctica no ya solamente materialista, sino también fuertemente idealista. Y es esta combinación la que debería defender una “izquierda radical”, nueva (Marcuse, 1972: 3). Porque la teoría marxista original entendía al “empobrecimiento” y la “privación” en un sentido primordialmente material, pero en tanto esa situación ya no describe a las mayorías de la clase trabajadora en los países industrializados, ya ahí hubo de comenzar a reinterpretar esas nociones en términos subjetivos, culturales: empobrecimiento y privación “relativos” al total de la “riqueza social”, que es tanto material como ideal. Pero es necesario dar aún un paso más: una verdadera revolución debe apuntar a transformar esas necesidades y aspiraciones en sí mismas -tanto las materiales como las culturales-, debe intentar moverse por otros “instintos”, por otros gustos, por otros sueños, dar forma a otros tipos de trabajos y de juegos; en definitiva, generar otra consciencia y otra “sensibilidad” (Marcuse, 1972: 16-17)¹⁴. Más que nunca, en un contexto como aquel en el que Marcuse está escribiendo, al que llama “contrarrevolucionario”. Esto quiere decir que se trata de un momento en que, frente a las revueltas de la década anterior, el sistema ha reaccionado, defendiéndose y también atacando. Si bien no llega a ser -“aún”- un período netamente “fascista”, el riesgo de que derive en fascismo es muy alto -como ya había pasado en las décadas del treinta y del cuarenta del siglo XX-. Por ejemplo, en los tempranos setentas sigue existiendo la libertad de prensa, circulan periódicos “*underground*” o alternativos, e incluso hay “huecos” en los medios masivos para la crítica de las políticas vigentes. Pero lo cierto es que el volumen más grande de la opinión pública se orienta en una dirección claramente reaccionaria, de derecha, o incluso abiertamente represiva. Entonces, Marcuse habla de las eras contrarrevolucionarias como presentando, potencialmente, dos grandes subperíodos: el “democrático-constitucional”, como el de aquel entonces, y el fascista (Marcuse, 1972: 24)¹⁵.

192

Frente al peligro de esta deriva, la teoría crítica no puede conformarse con el “largo plazo”. En el largo plazo, existe la posibilidad de que el sistema colapse -hoy podríamos ver incluso su “probabilidad” en cuestiones como el agotamiento de los depósitos fósiles, del agua potable,

¹⁴ Como señala Benhabib (1986: 180-181), en Marcuse la posibilidad de la emancipación se aloja aquí explícitamente en las “estructuras profundas de la subjetividad humana”. En efecto, es en el plano de las “necesidades” humanas que el autor ubica la posibilidad de la liberación, incluso como prerrequisito para su emergencia en el reino del arte. La teoría crítica marcuseriana, así, permanece cercana al proyecto de la antropología filosófica (p. 189).

¹⁵ A lo que podríamos agregar la siguiente aclaración: en los setentas, Estados Unidos efectivamente se mantiene en un tipo de sociedad contrarrevolucionaria democrático-constitucional, pero la mayoría de los países de Latinoamérica, por ejemplo, avanzan hacia contrarrevoluciones de tipo fascista -es decir, autoritarias o incluso directamente dictatoriales-.

etc.-, pero la transformación urge, no se puede esperar tanto. Si una de las salidas a una época contrarrevolucionaria democrático-constitucional es el fascismo, la otra debe ser el socialismo integral antes mencionado. En este sentido, con todo derecho, puede hablarse de la alternativa entre socialismo o “barbarie” -una barbarie que, como los variados fascismos anteriores, no implica “primitivismo” sino por el contrario un uso exhaustivo de los logros científicos y técnicos de la civilización-. Dicha alternativa, central a la teoría marxista, debe primero sin embargo dar vuelta la relación vigente de fuerzas, en donde la balanza está claramente del lado contrarrevolucionario. Pero para eso, es indispensable que la teoría no sólo sea revisada, sino netamente reformulada para poder ser “restaurada”, lo cual implica sobre todo “emanciparse” de su propia “fetichización” y “ritualización”, de su “retórica petrificada” que impide todo despliegue dialéctico (Marcuse, 1972: 29). De no hacerlo, no encontrará apoyo por parte de las mayorías de la población trabajadora, porque ésta no se sentirá interpelada por su discurso. El discurso entonces debe mutar hacia la indicación de las diferencias sustanciales entre la sociedad existente y una sociedad liberada, diferencias que aún permanecen ocultas -en efecto, si se realizan sólo beneficios materiales, incluso políticos, el capitalismo democrático puede parecerles “suficiente”, sobre todo comparado con el régimen soviético-. De allí la necesidad de enfocarse en las “otras” dimensiones -afectivas, eróticas, estéticas, éticas- (Marcuse, 1972: 31). Pero el movimiento de la izquierda radical presenta ya en ese entonces problemas como el “derrotismo” y la “apatía” -frente al constante fracaso producto de la reacción represiva del sistema-, y también cierto “complejo de inferioridad” -por su perenne “separación de las masas”-. Esto, a su vez, deriva en el fortalecimiento de una de las “alas” de la izquierda, lo que Marcuse llama el “sector *hippie*”, definido por la “privatización” de sus críticas y de sus formas de vida alternativas, que conduce obviamente, en última instancia, a la despolitización. Frente a esto, la otra ala, el “sector político” de la izquierda, tampoco es de gran ayuda, en tanto y en cuanto a la privatización de los primeros sólo pueda oponer su “puritanismo” tanto teórico como práctico, que “repite” una y otra vez, de manera “mecánica”, el mismo “vocabulario básico” y las mismas medidas de fuerza (Marcuse, 1972: 33-34).

Esta petrificación de la teoría respecto de la dinámica histórica rompe, de hecho, y aún con todo su dogmatismo, uno de los principios básicos del marxismo: la unión de teoría y práctica. Por supuesto, admite Marcuse, toda teoría es abstracta, pues su “disociación conceptual” respecto de la realidad dada es la “precondición” para la comprensión y la explicación, e incluso para la transformación de la misma. Aún más abstracta será si pretende ser una teoría

de la totalidad, y si pretende ser una teoría crítica. En este sentido, una teoría nunca es una guía de acción inmediata, ni una lectura lineal de la superficie histórica: la unión de teoría y práctica nunca es automática. Pero un análisis teórico válido debe ser histórico para poder intervenir en la historia. La historia es el “otro” de la teoría, pero una “otredad” que precisamente le da su identidad, por decirlo así (Marcuse, 1972: 34). La teoría además es lenguaje, y la aparente sordera entre la teoría marxista y el “habla popular” es también de raíz lingüística: el desfase viene dado por la clausura casi total de lo que se ha convertido cada vez más en un vocabulario sectario, en una jerga que, si no es “traducida”, no logra “comunicar” (Marcuse, 1972: 37-38). Por supuesto, esta traducción no implica para Marcuse una mera reproducción del “lenguaje corriente” -pues esto sólo serviría para reproducir a su vez la ideología dominante-, pero sí un esfuerzo de diálogo entre ambos. Caso contrario, en un contexto contrarrevolucionario la oposición será siempre, en principio, “minoritaria” (Marcuse, 1972: 41). Pero se trata de una minoría fundada en unos valores alternativos específicos. Uno de los más comunes, la noción de “democracia directa”, definida como la “sujeción de toda delegación de autoridad al control efectivo desde abajo”, es una demanda y una estrategia “necesariamente ambivalente”. Cuando funciona dentro de la minoría misma, funciona bien en términos generales. Pero si se intentara aplicar en conjunción con sectores de las masas, surgiría un problema no tenido en cuenta. La democracia directa presupone, de manera tácita, que las “bases” o “mayorías” son *per se* más progresivas que las “dirigencias” o jerarquías. Pero si las masas están profundamente penetradas por una opinión pública reaccionaria -como hemos visto que sucede en los períodos contrarrevolucionarios-, su voto, abrumadoramente mayoritario, tendrá consecuencias nefastas para la izquierda. Esto no debe llevar a concluir que hay que desechar la democracia directa, u otras demandas y estrategias “de izquierda”, pero sí que es preciso “evaluarlas críticamente”, según el caso (Marcuse, 1972: 45).

Otro de los valores en los que se basa la izquierda radical es el de la “autoeducación” como medio para la “auto-liberación”, y que a pesar de su confusa denominación lo que quiere decir es que los grupos opositores -y no los individuos- socializan entre ellos diversos saberes alternativos. Pero una vez más se trata de un valor ambiguo, porque presupone la “educación por otros”, y no sólo para otros. Nuevamente, si la práctica es endogrupal, como en los casos ya vistos de las universidades libres, la experiencia suele ser buena. Pero si la práctica se extiende a las masas, junto a saberes progresistas circularán saberes reaccionarios impulsados por la opinión pública generalizada. De todos modos, Marcuse es fuerte defensor

de la práctica de la educación contracultural, pues, en el marco de una sociedad con “acceso estructuralmente desigual” a conocimientos e informaciones, ella se convierte en una herramienta, tanto teórica como materialmente, clave. Aquí puede verse una de las tantas facetas de lo que el autor denomina la “dialéctica de la liberación”: aquella entre lo crítico y lo hegemónico. Otra de sus facetas es aquella, también mencionada ya, entre teoría y práctica. Y aún otra es aquella entre lo individual y lo colectivo. En efecto, así como no puede haber traducción inmediata entre teoría y práctica, tampoco puede haberla entre necesidades y deseos personales y objetivos y estrategias políticas. Desde un principio, el “rechazo” personal -o del pequeño grupo- hacia el sistema debe proceder dentro de un contexto político, de tal modo que el “retramiento” subjetivo se vea limitado en su tendencia privatizadora, convirtiéndose en crítica pública y en protesta colectiva. Es también una dialéctica entre lo particular y lo universal (Marcuse, 1972: 47-49). Esto, que según Marcuse en los países más desarrollados resulta más difícil de “articular” -al menos en aquel momento-, en el “Tercer Mundo” parecía estar articulándose mejor. Por aquel entonces, en efecto, en muchos lugares de Latinoamérica, África y Asia, movimientos estudiantiles, obreros, campesinos, étnicos, entre otros parecían estar trabajando en conjunto, conformando así intentos de “rebelión popular”. Una rebelión de tal cuño, que aúne dialécticamente fuerzas críticas minoritarias y mayoritarias, parece ser entonces la única forma de “parar”, de poner un freno, a la “repetición histórica” de dominación y sumisión (Marcuse, 1972: 54-56).

En 1974, dos años más tarde, Marcuse pronuncia una conferencia titulada “Teoría y *praxis*”. Allí muestra que la realidad del capitalismo tardío intenta -y en buena medida logra- una “sincronización” de la cultura material y la cultura intelectual, a través de la “proliferación de ciencias del sistema”, es decir, de cosmovisiones filosóficas y también especializadas que “se prohíben a sí mismas” la trascendencia crítica (Marcuse, 1983 [1974]: 33). En este marco, tanto la teoría como la *praxis* se ven urgidas de “hacer saltar” esa “totalidad integrada e integradora”, de modo de poder “liberar el potencial revolucionario contenido”. Pero para hacerlo, la teoría no puede ya apoyarse en una práctica revolucionaria entendida clásicamente, proletaria; tampoco puede apoyarse en un movimiento de masas, evidentemente¹⁶. De hecho, en opinión de Marcuse, el “aislamiento de la *praxis*” y el “dirigismo de las masas” son no sólo dos caras del mismo fenómeno, sino también la consecuencia doble -

¹⁶ Precisamente, como muestra Seoane (2000: 2-3; 23), Marcuse dedicó la obra de toda su vida a buscar los “sujetos” de cada momento histórico, a lo largo de casi todo el siglo XX; esta búsqueda sería el “problema teórico-práxico central” de su pensamiento. Así, brevemente, vemos que pasó del proletariado, a los estudiantes, a los marginados y el Tercer Mundo.

y la condición misma- del modo de producción capitalista en su faz actual, y no un mero “fenómeno secundario” del mismo. La tensión y el conflicto entre teoría y *praxis* es entonces cada vez más fuerte, yendo cada vez más allá de la tensión y el conflicto inherentes a toda teoría. La unión de teoría y *praxis*, como meta, ha “quedado en suspenso”. Pero esa suspensión se agranda toda vez que la teoría marxista tradicional dificulta la interpretación del aislamiento mediante la cosificación de sus propios conceptos. Por el contrario, una filosofía crítica puede seguir siendo elemento de transformación -y tanto más cuanto más “regresivo” el desarrollo social-, si incorpora como parte de su teoría todo lo que hasta el momento permanecía como utopía. Por supuesto, la incorporación de elementos defendidos sobre todo por sectores “marginales”, “minoritarios” o “elitistas” -no en sentido peyorativo, sino en sentido numérico-, no hace sino “agudizar el carácter abstracto de la teoría”¹⁷. Pero esta abstracción es hoy la condición misma de la posibilidad de “apertura” frente a aspectos, emergentes en la propia práctica social, hasta ahora no tenidos en cuenta, mucho menos desplegados, y cuya incorporación y desarrollo podría devolver a la teoría su antigua misión de ser el “hilo conductor” de la *praxis* (Marcuse, 1983 [1974]: 35-36).

196

En efecto, sin la utopía, la teoría marxista no puede ser el hilo conductor de una *praxis* diferente. En particular, Marcuse se refiere a las utopías de un “trabajo solidario con la satisfacción de la vida”, y de una “economía orientada al fin de la penuria y la explotación”, nuevas formas del ser social que darían a su vez lugar a una forma de la consciencia social, no ya “funcionalista”, sino “potencialista” (Marcuse, 1983 [1974]: 39). Por otro lado, es preciso abrirse, afirma Marcuse, a que el “centro de gravedad” del “potencial socialista revolucionario” del momento pueda emerger en una espacialidad distinta a la esperada por la teoría tradicional, por ejemplo, en el llamado Tercer Mundo. En efecto, ya hacia finales del siglo XX, era cada vez más claro que la gran “contradicción” del sistema capitalista era su creación, manutención, y necesidad de otros “mundos” -y ya que el “Segundo” Mundo, el socialista, se parecía cada vez más al “Primero”, capitalista, la contradicción se va reduciendo al “Tercero”, “subdesarrollado” o periférico. Porque sólo las grandes contradicciones como aquella permiten dar grandes “impulsos” a la “evolución crítica” del sistema (Marcuse, 1983 [1974]: 42-43). Es tarea entonces de la teoría no sólo abrirse a los elementos que por ejemplo en el Tercer Mundo -o en cualquier otra contradicción- se hallen y que signifiquen “cooperación” en lugar de dominación, “emancipación” en lugar de represión, “solidaridad” en

¹⁷ Como muestra Cruz Vélez (1981: 22), todos estos sujetos -estudiantes, intelectuales, artistas- coinciden en su potencial de originar “factores ideales”: postulados éticos, imágenes de futuro, críticas teóricas -por oposición a los “factores materiales” que construyen otros sujetos, como el proletariado-.

lugar de explotación, etc., sino además quitarles a estos elementos su actual “velo utópico”, dándoles definiciones nuevas, que permitan llevarlas a la práctica de manera cabal (Marcuse, 1983 [1974]: 45). Esto implica, entre otras cosas, la necesidad de que la Nueva Izquierda deje de lado su cada vez más fuerte “antiintelectualismo”, al cual nuestro autor define como la “fatal” y “masoquista autorrenuncia de los intelectuales”¹⁸. Porque dada la creciente intensificación de la tensión entre teoría y *praxis*, es cada vez más urgente un análisis crítico “autónomo” y “antidogmático”. Porque además del mundo fáctico, es preciso transformar, como “presupuesto” de lo anterior, el “mundo conceptual”, “iluminando” así la “estructura de lo establecido” y el “horizonte de su metamorfosis”, exigiendo del “trabajo teórico” una crítica incluso de sí mismo. De este modo, el trabajo teórico es cada vez más claramente también un trabajo político, porque “acusa” a lo establecido -pero en virtud de su abstracción teórica propia-. Sólo de este modo puede llevarse a cabo un “análisis crítico de la totalidad”: un análisis crítico que “no puede detenerse” ante nada, porque nada en este mundo “goza” de ningún tipo de “inmunidad teórica” (Marcuse, 1983 [1974]: 47-50).

Al año siguiente, en 1975, Marcuse pronuncia una nueva conferencia a la que titula “¿Fracaso de la Nueva Izquierda?”. Entre los puntos valorables de la Nueva Izquierda, el autor encuentra, por un lado, la apertura a una noción de revolución alternativa, basada en la idea de un socialismo también cualitativamente diferente del existente, integral, con nuevas prácticas existenciales *-teach-in, be-in, love-in-*. Asimismo, valora la movilización y organización de fuerzas efectivas que la Nueva Izquierda realizó, especialmente teniendo en cuenta grupos humanos novedosos para la teoría y la práctica marxistas tradicionales -grupos étnicos, etarios, sexuales, geopolíticos, etc., alternativos- (Marcuse, 1983 [1975]: 56-57). Pero hay también una serie de puntos a criticar. En primer lugar, la “revuelta” de la Nueva Izquierda no fue plenamente efectiva por su generalizado “desprecio de la teoría como guía de la *praxis*”, y, en segundo lugar, por el uso de una “teoría” marxista ritualizada, fetichizada, cosificada, reificada. Marcuse vuelve entonces a explicar que la crítica requiere también de la “autocrítica”, y esto en todos los niveles: en el de las necesidades, instintos, sensibilidades; en el de las prácticas e instituciones sociales; pero también en el de la ideología, la consciencia y los saberes (Marcuse, 1983 [1975]: 60-61).

También en 1975 Marcuse es entrevistado por el semanario francés *L'Express*. El entrevistador trae a colación la idea, en circulación por aquella época, de que más que

¹⁸ Este antiintelectualismo es lo que, dentro de cierto sector minoritario de la propia Nueva Izquierda que sí aprecia la necesidad de la teoría, se da en llamar “activismo inconsciente” (Breines, 1969: 146-147).

marxista Marcuse parecía representar una postura cada vez más “anarquista”. Frente a esto, el autor responde que efectivamente hay algo, en la Nueva Izquierda por la que él aboga, de un actuar y pensar “al margen” de las organizaciones políticas tradicionales, incluso de las de cuño marxista. Esto se relaciona con su idea de cierta “espontaneidad” de la revuelta. Sin embargo, aclara, esto no implica el rechazo absoluto de toda forma organizativa. De hecho, afirma, algún nivel de organización es indispensable si se pretende que la revuelta alcance sus metas. Pero debe ser un tipo de organización nuevo, “flexible”, no “riguroso”, “permeable” a las “iniciativas” que van emergiendo, y sin los “viejos jefes” partidarios o sindicales (Marcuse, 1975: 53-55). Finalmente, frente a la frecuente acusación de la revuelta como “violenta”, Marcuse afirma que el comunismo, entendido en su sentido profundo, completo, originario -es decir, como socialismo integral-, no es de carácter agresivo ni destructivo -como de hecho lo es el capitalismo, e incluso el socialismo real-, sino más bien todo lo contrario, pues plantea como objetivo ulterior la reconexión entre los hombres y entre ellos y la naturaleza (Marcuse, 1975: 57).

Finalmente, durante sus últimos meses de vida, en 1978, Marcuse es entrevistado por su discípulo Jürgen Habermas. Marcuse sostiene que la teoría crítica debe empezar a “contar” con grupos humanos a los que originalmente no otorgaba significación alguna: las “minorías” o “marginales” -como los estudiantes, las etnias y naciones oprimidas, las mujeres-. En realidad, estrictamente hablando, ninguno de esos grupos son minoritarios ni marginales cuantitativamente, de hecho son lo contrario, son mayorías, lo cual también habla a favor de su centralidad. Esto implica necesariamente una reformulación de la teoría marxista, porque la transformación en la relevancia de las distintas partes del sistema indica asimismo una transformación del sistema mismo en su conjunto (Marcuse, 1978: 62-63).

Conclusiones

Hemos trabajado a partir de varios textos claves de dos intérpretes fundamentales sobre los movimientos estudiantiles de los sesentas -principalmente en Estados Unidos, aunque con referencias a Alemania, Francia y la región conocida entonces como Tercer Mundo-, especialmente de la llamada Nueva Izquierda. Veamos entonces ahora cuáles eran, desde esta doble mirada, las características preponderantes -y también novedosas- de dichos movimientos. Nos interesará concebir a dichas características en términos de las distintas “dimensiones” de una teoría y una práctica críticas.

1) En primer lugar, Wright Mills destaca tres dimensiones de la intelectualidad de Nueva

Izquierda: una dimensión moral, entendida a partir de su defensa de los valores humanistas seculares; una dimensión política, entendida a partir del reemplazo de la apatía y el conformismo por la crítica radical y estructural; y una dimensión francamente trascendente, entendida en función de la noción de utopía.

2) En segundo lugar, Marcuse nos aporta una serie de conceptualizaciones enorme que deberemos dividir en varias partes.

2a) Por un lado, destaca tres dimensiones del movimiento estudiantil sesentista: una dimensión política, entendida como contrapolitización universitaria; una dimensión erótica, entendida a partir de la cadena significativa *teach-in, sit-in, be-in, love-in*; y una dimensión trascendente entendida en virtud de la noción de nueva unión existencial.

2b) Más adelante, señala otras tres dimensiones de los levantamientos sesentistas más en general: una dimensión política, entendida como el pasaje de un foco puesto en las mayorías hacia las minorías; una dimensión erótica, entendida a partir del concepto central de una nueva sensibilidad, es decir, de nuevos instintos y deseos; y una dimensión trascendente observable en la noción de la corporización de la esperanza.

2c) En tercera instancia, destaca otras dos dimensiones de la resistencia de Nueva Izquierda frente al ataque contrarrevolucionario: una dimensión política, entendida como el pasaje del foco puesto en el centro hacia las periferias o los márgenes; y una dimensión trascendente, visualizable en su noción de socialismo integral, que va más allá tanto del capitalismo como del socialismo real.

2d) En un cuarto momento, destaca otras tres dimensiones de la teoría y la práctica críticas: una dimensión moral, entendida en función de los valores de solidaridad y cooperación; una dimensión política, entendida a partir del concepto novedoso de contradicción externa, y no ya interna, al sistema; y una dimensión trascendente, entendida como ser social potencialista, en lugar de funcionalista.

2e) Finalmente, destaca otras tres dimensiones de los movimientos nuevaizquierdistas: una dimensión moral, entendida como revuelta pacífica; una dimensión política, entendida como la combinación de organización y espontaneidad; y una dimensión trascendente, entendida como reconexión con la humanidad y la naturaleza.

3) Además de todo esto, ambos autores coinciden en distanciarse de dos peligros latentes en los movimientos sociales, culturales y políticos que estudian. En primer lugar, el peligro del empirismo, es decir, la tendencia antiintelectualista y antiteoricista; y en segundo lugar, el peligro del ideologismo, es decir, la tendencia a ritualizar, fetichizar, cosificar y reificar el

vocabulario usado y el discurso que se defiende. Es que tanto el rechazo de la teoría como el vaciamiento retórico acaban impidiendo la autorreflexión crítica, que es precisamente uno de los requisitos básicos para llevar adelante una práctica crítica.

Ahora bien; si combinamos todos estos elementos para construir una perspectiva única pero compleja sobre el fenómeno, podremos ver con claridad cuáles son los rasgos que hacen a una teoría y una práctica críticas, como las que pretendieron llevar a cabo los levantamientos estudiantiles sesentistas y los intelectuales de Nueva Izquierda -y quizás también las rebeliones populares tercermundistas-. Podemos decir entonces que una “teoría-práctica-crítica” a) es fuertemente teórica; b) trabaja críticamente sobre su lenguaje; c) sustenta explícitamente ciertos valores éticos; d) acepta su posicionamiento público y político; e) no teme conectar con lo libidinal; y f) trasciende el realismo con utopías movilizadoras.

Consideramos que estos seis puntos, a pesar del pesimismo al que nos invita la coyuntura -y quizás precisamente dada dicha triste coyuntura- pueden servirnos de inspiración aquí y ahora, a todos los que en el siglo XXI y en la periferia aún apostamos a la teoría y la práctica críticas.

200

¿Cómo se cita este artículo?

FRAGA, E. (2018). Movimiento estudiantil y nueva izquierda en los Estados Unidos de los 60's. Su defensa y crítica en Wright Mills y Marcuse. *Argumentos: revista de crítica social*, 20, 181-202.

Recuperado de: [link]

Bibliografía

Agulla, J. C. (1994). *La experiencia sociológica IV*. Buenos Aires: Sigma.

Amendola, G. (1973). *Método sociológico e ideología. Charles Wright Mills*. Barcelona: Redondo.

Benhabib, S. (1986). *Critique, norm and utopia. A study of the foundations of critical theory*. Nueva York: Columbia University.

Berman, R. (1968), *America in the sixties. An intellectual history*, Free Press, Nueva York.

Breines, P. (1969). Marcuse y la Nueva Izquierda en Norteamérica. En Habermas, J. (comp.), *Respuestas a Marcuse*. Barcelona: Anagrama.

Centro de reagrupamiento de informaciones universitarias (1968). *Quelle université? Quelle société? Textes réunis*. París: Seuil.

Chasin, B. H. (1990). C. Wright Mills, pessimistic radical. *Sociological Inquiry*, 60 (4), 337-351.

- Cruz Vélez, D. (1981). La utopía de Marcuse. En *De Hegel a Marcuse*. Valencia: Universidad de Maracaibo.
- Geary, D. (2008). Becoming international again: C. Wright Mills and the emergence of a global new left, 1956-1962. *The Journal of American History*, 95 (3), 710-736.
- Habermas, J. (1969). Presentación. En *Respuestas a Marcuse*. Barcelona: Anagrama.
- Hagel, J. (2000). *Powerless and plagued. C. Wright Mills and A. Camus in the intellectual history of SDS*. Pennsylvania: Lehigh University.
- Horowitz, I. L. (1968). La génesis intelectual de C. Wright Mills. En Wright Mills, C., *Sociología y pragmatismo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Howison, J. D. (2008). Chasing the ghost of C. Wright Mills. *New York Journal of Sociology*, 1, 118-129.
- Jamison, A. y Eyerman, R. (1994). *Seeds of the sixties*. Berkeley: University of California.
- Jay, M. (1973). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Mansilla, H. C. F. (1983). La crítica de Herbert Marcuse a la racionalidad instrumentalista y su recepción por corrientes izquierdistas. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 22 (56), 63-71.
- Marcuse, H. (1968) [1967]. *El fin de la utopía*. México: Siglo Veintiuno.
- Marcuse, H. (1969). *An essay on liberation*. Boston: Beacon.
- Marcuse, H. (1971) *Herbert Marcuse und Karl Popper, eine Konfrontation*. Múnich: Kösel.
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and revolt*. Boston: Beacon.
- Marcuse, H. (1973) [1932-1969]. *Studies in critical philosophy*. Boston: Beacon.
- Marcuse, H. (1975). *Temas candentes de hoy*. Buenos Aires: Emecé.
- Marcuse, H. (1978). *Conversaciones de Jürgen Habermas con Herbert Marcuse*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Marcuse, H. (1983) [1975]. *Calas en nuestro tiempo. Marxismo y feminismo, teoría y praxis, la Nueva Izquierda*. Barcelona: Icaria.
- Marcuse, H. (1997) [1996]. Carta de Marcuse a Adorno, 4 de junio de 1969. *Folha de Sao Paulo*, domingo 24 de agosto.
- Mattson, K. (2002), *Intellectuals in action: the origins of the New Left and radical liberalism, 1945–1970*, Penn State, Pennsylvania.
- Oakes, G. (2013). The politics of truth reconsidered: C. Wright Mills as radical social theorist. *Journal of Classical Sociology*, 14 (3), 253-265.

- Rojas, R. (2014). El aparato cultural del imperio. C. Wright Mills, la revolución cubana y la nueva izquierda. *Perfiles Latinoamericanos*, 44, 7-31.
- Seoane, J. B. (2000). *Marcuse y los sujetos. Teoría crítica mínima en la Venezuela actual*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Sigal, S. (2002), *Intelectuales y poder en la Argentina: la década del sesenta*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Sotelo, L. (2009). Marcuse. En *Ideas sobre la historia. La escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*. Buenos Aires: Prometeo.
- Taubes, J. (1968). Moral y política en la sociedad opulenta. En *El fin de la utopía*. México: Siglo Veintiuno.
- Terán, O. (1993), *Nuestros años sesentas, la formación de la nueva izquierda argentina (1956-1966)*, El cielo por asalto, Buenos Aires.
- Torti, M. C. (2014), *La nueva izquierda argentina (1955-1976)*, Prohistoria, Rosario.
- Walzer, M. (1993). La América de Herbert Marcuse. En *La compañía de los críticos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Wiggershaus, R. (2010). *La escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wolin, R. (2005). Introduction: what is Heideggerian Marxism?. En Marcuse, H., *Heideggerian marxism*. Lincoln: University of Nebraska.
- Wright Mills, C. (1957) [1951]. *Las clases medias en Norteamérica: cuellos blancos*. Madrid: Aguilar.
- Wright Mills, C. (1961) [1959]. *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wright Mills, C. (1963) [1939-1960]. *Power, politics and people. The collected essays*. Nueva York: Ballantine.
- Wright Mills, C. (2000). *Letters and autobiographical writings*. Berkeley: University of California.
- Young, C. A. (2006), *Culture, radicalism, and the making of a US Third World Left*, Duke University Press, Carolina del Norte.