

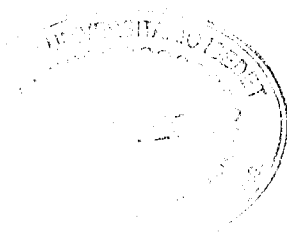
Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

La Caja de Pandora [Pandora's box]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Bosca, Roberto
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-26 02:16:47
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154955



La Caja de Pandora. Los contenidos ideológicos del Mayo francés¹

Roberto Bosca
Universidad Austral

Resumen: *A cuatro décadas de la emblemática epopeya de los estudiantes parisinos, ya despojada del aura romántica que le brindaron los primeros fervores del mito revolucionario, la perspectiva del tiempo permite su más serena y objetiva comprensión. Sus contenidos críticos de la sociedad industrial serían incorporados a la cultura social tras los vientos de la Escuela de Frankfurt. Diversas corrientes como el situacionismo, el estructuralismo y sobre todo el anarquismo constituyen también componentes importantes de la amalgama contestataria, junto al trotskismo, el maoísmo y otras vertientes neomarxistas.*

Numerosas publicaciones celebraron este año el cuadragésimo aniversario del movimiento insurreccional de fuerte tono contestatario protagonizado por los estudiantes parisinos en mayo de 1968², cuando culminaba una década que en la perspectiva histórica adquiere las características de una verdadera caja de Pandora. En tanto el mayo francés constituye ciertamente uno de los mitos románticos

1 **Palabras clave:** Historia. Estudiantes. Revolución. Mayo. Frankfurt.

Key words: History. Students. Revolution. Frankfurt.

2 Al cumplirse los treinta años del "mayo francés" hubo también, igual que en este nuevo aniversario, una multitud de artículos y libros que recordaron esa epopeya emblemática. Para una cronología del movimiento, cfr. Andrés Horacio Reggiani, *Mayo del '68. Una nueva sensibilidad política*, en "Todo es Historia", 370, mayo de 1998, pp 8-23. Diversas visiones sobre el mismo proceso pueden leerse en el completo *dossier* publicado bajo el título de *Eloge de la revolte*, en "Magazine Littéraire", 365, mai 1988.

del progresismo contemporáneo³, su recuerdo acredita una consideración acaso un poco más realista que una mirada nostálgica y ensoñadora⁴.

Estos recordatorios asumieron ocasionalmente un aire preñado de añoranzas y en algunos casos el enfoque de las notas parecía adquirir las características de un obituario. Sin embargo, y a pesar de que la revuelta fue como un relámpago que se apagó muy rápidamente, sus rastros pueden descubrirse en el panorama histórico de la posmodernidad. Si los años han cubierto de olvido sus contenidos ideológicos, siempre dificultosamente identificables y peor conocidos, refrescarlos puede ayudar a comprender mejor su genuino significado en el trasluz de la historia.

Aunque la nueva revolución francesa no tuvo tampoco un carácter homogéneo, resulta no obstante posible identificar en ella algunos elementos que le confieren una cierta personalidad. Se trata de una explosión de la crisis cultural de la modernidad, prefigurada en el nihilismo desolador de Friedrich Nietzsche. En la difusa ideología del movimiento contestatario, en efecto, late la moral nietzscheana del hombre como árbitro de los valores: un hombre aislado de sus vínculos, que declara lo que es justo y lo que no lo es, ocupando el lugar de Dios⁵.

Sin embargo, a medida que se profundiza en el significado último de la contestación no se puede dejar de reconocer que aun con sus claroscuros nos encontramos ante una respuesta errática y acaso equivocada a preguntas tan legítimas como lo son las que apuntan no sólo a la ecuación universidad y sociedad⁶, sino al sentido más auténtico de la existencia humana. La denuncia de los jóvenes contestatarios asume así una dimensión que admite una lectura ética y antropológica, ciertamente no exenta de causticidad.

Que la perspectiva del tiempo permite situar el proceso francés en el marco de la historia de las ideas, es posible preguntarse entonces cuáles fueron los contenidos más profundos de la revuelta, y discernir las distintas procedencias que pueden advertirse en su estructura ideológica. Si se puede considerar que la Escuela de Frankfurt es la principal matriz conceptual del movimiento, junto al

3 El relato de la experiencia personal de uno de sus protagonistas muestra curiosamente su extrañeza y sorpresa ante las interpretaciones adjudicadas a la epopeya parisisma. Cfr. Alvaro Mendoza Ramírez, *Una primavera en París (1968)*, en "Pensamiento y Cultura", 7, Diciembre 2004, pp. 11-15.

4 Vituperada en los ambientes integristas, desde una opuesta visión conservadora, Raymond Aron ha calificado a la revuelta como un "carnaval estudiantil". Cfr. *Mayo del 68 según Raymond Aron*, en Andrés Horacio Reggiani, *Mayo del '68: una nueva sensibilidad política*, cit., pp. 20-21. Un año antes Aron había publicado una crítica a la mentalidad revolucionaria bajo el título de *L'opium des intellectuels* (trad. cast. *El opio de los intelectuales*, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1967), considerado un clásico de la derecha, donde se preguntaba, *¿Es revolucionaria la situación francesa?* Cfr. Raymond Aron, *El opio*, cit. p. 65.

5 Cfr. Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*. Rialp, Madrid, 2006, p. 276.

6 Desde una perspectiva local, uno de los más lúcidos intelectuales católicos analizó la revuelta como una demanda clausurada de participación. Cfr. Carlos Alberto Floria, *Universidad: la participación como símbolo ambiguo*, en "Criterio", 1561-1562, 24-XII-68, pp. 950-951.

situacionismo, el estructuralismo y sobre todo el anarquismo constituyen sus ejes más significativos. Pero otras corrientes marxistas y sobre todo neomarxistas, así como el trotskismo y el maoísmo, conformaron junto a ellos la confusa amalgama que fue su característica esencial. Entre los nombres más gritados en las consignas revolucionarias del mayo francés pueden identificarse los del Che Guevara y Ho Chi Minh⁷.

La Escuela de Frankfurt

La Escuela de Frankfurt resulta un factor fundamental a la hora de identificar los contenidos de la contestación juvenil francesa⁸. Los principales exponentes de esta escuela son Friedrich Pollock, Max Horkheimer, Theodore Adorno, Erich Fromm y finalmente Herbert Marcuse, un filósofo de la nueva izquierda que posteriormente dejó el grupo y que se constituyó, merced a una entronización mediática, en el padre de la rebelión universitaria. Ellos critican la experiencia soviética y reinterpretan el marxismo en una dimensión humanista (el “joven Marx”), elaborando desde una perspectiva interdisciplinar una teoría de la sociedad en la que reemplazan el primado de la economía por una lógica del dominio. Al mismo tiempo, cuestionan la deshumanización de la sociedad industrial que impone a las personas su lógica implacable de poder, común tanto al sistema capitalista como al comunista. Sin embargo, mal que les pese a los frankfurtianos, pretendidamente humanistas, esta lógica de dominio se convierte en una autodestrucción del hombre⁹.

En su célebre *Dialectik der Aufklärung* (“Dialéctica del iluminismo”), aparecida antes de terminar la segunda guerra mundial, y traducida entre nosotros por Héctor A Murena, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno denuncian la naturaleza totalitaria del iluminismo y su legado¹⁰. Ellos parecen no haber percibido que entre el socialismo y la Ilustración existen múltiples relaciones¹¹, e incluso se ha llegado a considerar al socialismo un hijo de la Ilustración.

Los autores de la escuela formulan una incisiva crítica al racionalismo contemporáneo que sacrifica los valores supremos de la persona y de la comunidad humana. Según este planteo, la razón ilustrada condujo a la instrumentalización del ser humano y consecuentemente al exterminio, evidenciado paradigmática-

7 Cfr. Genevieve Dreyfus-Armand, *Les années 1968, ou la jeunesse du monde*, en “L'Histoire”, 330, avril 2008, pp. 32-39.

8 Para una síntesis de la temática frankfurtiana, cfr. Antonio Cirillo, *Th. Adorno-M. Horkheimer, Lecciones de sociología*, Cívica Filosófica, Magisterio Español, Madrid, 1982.

9 Cfr. Mariano Fazio, op. cit. p. 336 y ss.

10 Cfr. Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Sudamericana, Bs. As., 1987. Cfr. Antonio Cirillo, *Th. Adorno*, cit., p.19. Ver Friedrich Heer, *La democracia en el mundo moderno*, Rialp, Madrid, 1955, pp. 106-107.

11 Cfr. Fritz Valjavec, *Historia de las Ilustración en Occidente*, Rialp, Madrid, 1964, p. 339.

mente en el horror de Auschwitz. Sin embargo, la legitimidad de este diagnóstico no consigue superar su propio encierro ideológico.

Marcuse desarrollará sus tesis veinte años más tarde en "El hombre unidimensional" y en varios otros ensayos ampliamente difundidos en los ambientes universitarios. En la perspectiva de estos filósofos, el mito del progreso ilustrado ha estallado con la bomba atómica¹²; mas aún, la sociedad actual dirigida por la razón instrumental del iluminismo es un enorme mecanismo deshumanizante al servicio de un poder que ha escapado al control del hombre¹³.

La Escuela de Frankfurt está íntimamente unida al movimiento estudiantil aunque puede decirse que sin compartir sus dimensiones violentas, y de hecho, cuando algunos estudiantes llegaron a encerrarse en la sede del Instituto para la Investigación Social el hecho provocaría un conflicto entre sus autoridades y la policía. De otra parte, Jürgen Habermas, uno de los más lúcidos representantes de la segunda generación de la escuela, ya había anticipado a finales de los cincuenta los contenidos de la revuelta universitaria.

Herbert Marcuse

Filósofo alemán discípulo de Edmund Husserl y Martín Heidegger, y establecido en los Estados Unidos desde la ascensión de Hitler al poder, Marcuse fue profesor de las universidades de Harvard, Columbia y Berkeley, donde se convierte en uno de los principales ideólogos de la "New Left". Además de sus numerosas publicaciones en revistas y conferencias, es autor de una vasta obra bibliográfica que recibió una amplia acogida en los ambientes intelectuales progresistas. Algunos de sus ensayos más conocidos e importantes son: "Ontología de Hegel y teoría de la historicidad" (1932), "Razón y revolución" (1941), "Eros y civilización" (1953), "El marxismo soviético" (1958), "El hombre unidimensional" (1964), "El final de la Utopía" (1967), "Psicoanálisis y política" (1969), "Contrarrevolución y revuelta" (1972), y "Estudios sobre filosofía crítica" (1973).

12 La encíclica *Spei Salvi* de Benedicto XVI cita a Adorno: "En el siglo CXX, Theodor W. Adorno expresó de manera drástica la incertidumbre de la fe en el progreso: el progreso, visto de cerca, sería el progreso que va de la honda a la superbomba". Cfr. Benedicto XVI, *Spei Salvi*, 22. Cabe observar que no es nada frecuente que los Papas en sus documentos citen autores ajenos al patrimonio cristiano y menos marxistas. En su polémica con Habermas, Ratzinger había ejemplificado con la bomba atómica el resultado de un racionalismo, esto es, de la razón librada a sí misma. Cfr. Joseph Ratzinger-Jürgen Habermas, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid, 2006, p. 67.

13 Cfr. Mariano Fazio *op. cit.* p. 337. Una fundamentación crítica de contenido humanista acerca del legado iluminista, ajena e incluso opuesta al neomarxismo, puede encontrarse en John U. Nef, *Fundamentos culturales de la civilización industrial*, Paidós, Bs. As., 1964. También cfr. Sergio Cotta, *El hombre tolemaico. La crisis de la civilización tecnológica*, Eudeba, Bs. As., 1970 y Jesús Arellano, *La existencia cosificada*, Eunsia, Pamplona, 1981.

Aunque él mismo se manifestara escéptico sobre su propia influencia en los planteamientos insurreccionales, atribuyéndola a una coincidencia¹⁴, el encuentro de Marcuse con la cultura juvenil –que le atribuiría una inesperada popularidad– se produce debido a la mutua percepción de la pérdida de la capacidad revolucionaria del proletariado, considerado en el pensamiento marxista tradicional como la vanguardia del proceso hacia una sociedad socialista¹⁵.

La esperanza de la revolución pasa a residir entonces en los nuevos marginales del sistema, y el movimiento estudiantil adquiere en la visión de Marcuse las condiciones de ese protagonismo. Ellos, los jóvenes insurrectos contra el *establishment* (así llamado en una expresión de la época el conjunto de los poderes sociales con mayor influencia) constituyen una especie de alternativa de recambio donde han vuelto a revivir los valores históricos de la causa revolucionaria que la ortodoxia marxista adjudicaba tradicionalmente a la clase trabajadora y no a la clase media.

La característica más original de Marcuse es la de haber integrado a Freud en la marmita de la teoría marxista, esto es, en haber realizado una amalgama entre marxismo y freudismo, como resultado de un trabajo compartido con sus compañeros de escuela, especialmente Erich Fromm. El desarrolla las tesis de Wilhelm Reich sobre la desinhibición de la sexualidad en su sentido de pulsión meramente instintiva como un factor de liberación hacia la felicidad humana. Marcuse completa el planteo de los frankfurtianos, quienes aplican las categorías críticas de Marx a las relaciones sexuales, leídas en clave freudiana¹⁶. La psicología del creador del psicoanálisis consiste en una antropología reductiva mediante la cual los hombres no están determinados por la razón sino por el inconsciente. De este modo puede concluirse que Marcuse es el profeta de la sociedad permisiva.

La crítica de Marcuse –que puede ser compartida desde otras vertientes y a la que se le debe reconocer una cierta legitimidad– se centra en la sociedad industrial, dominada por un sistema tecnoburocrático que deviene en una forma sofisticada y mucho más terrible de totalitarismo que las conocidas en el pasado. De esta manera, es esa misma sociedad tecnoburocrática la que se transforma en un sistema represivo y como tal, violento, desde el momento en que se autoaliena en función de un concepto utilitarista de la racionalidad¹⁷.

Sin embargo, los años posteriores evidenciaron también que las tesis marcusianas languidecen en el olvido mientras los jóvenes de las sociedades opulentas

14 Cfr. *Reportaje a Marcuse*, en "Primera Plana", 302, 8-X-68, p. 40

15 Cfr. Hugo Bagutti, *Marcuse y la generación de la protesta*, en "El Catoblepas" en www.nodulo.org.ec, 2002, n008p.21.htm

16 Cfr. José Tabernet Guasp-Catalina Rojas Moreno, *Marcuse, Fromm, Reich: El freudomarxismo*, Cincel, Madrid, 1988.

17 Cfr. L.C. Bresser Pereira, *Ideología y Tecnoburocracia*, 1ª ed. argentina, Paidós, Bs.As., 1975, p. 127

parecen encontrarse muy a gusto en una fascinante tecnolatría que también se revela como el paroxismo de un nuevo y sofisticado consumismo. La estrella había brillado intensamente pero de manera fugaz, las nuevas generaciones no saben quién es Marcuse.

Aunque ciertamente no se consideraba anarquista, Marcuse reconoce en esta ideología una presencia muy fuerte en el movimiento universitario y él mismo tampoco puede considerarse exento de sus influencias¹⁸. En sus propuestas se encuentra por lo demás claramente presente una nueva versión del proyecto utópico del hombre nuevo, apuntando a un cambio en la estructura biológica de la naturaleza humana mediante una reinterpretación del psicoanálisis¹⁹. En el mismo sentido, al ensayar una explicación del pensamiento marcusiano, en momentos en que éste parecía asumir el cenit de su liderazgo mediático, una interpretación concluiría que un balance de sus méritos y debilidades no puede desconocer que, aun reconociendo su pretendido humanismo secular, éste no escapa sin embargo a la irrealidad de la utopía²⁰. De todos modos, el marcusismo no fue solamente una moda intelectual de esas tan propias de la sociedad de consumo que sus seguidores tanto abominaban. Su huella se hace visible en la posmodernidad de nuestros días.

Pero los años van situando las cosas en su quicio. El impiadoso transcurrir de la historia ha sepultado al filósofo germano en las preferencias juveniles, dejando un melancólico recuerdo de su pensamiento, sujeto también a la volatilidad de la sociedad consumística que tanto fuera objeto de sus diatribas intelectuales.

Anarquismo y utopía

Entre las ideas-fuerza que aparecen con mayor claridad y expresan el sentido más profundo de los contenidos del mayo francés, se encuentra la vieja vía de escape de la utopía. Aunque muy anterior a ella, la utopía es un núcleo esencial del pensamiento de la modernidad y no solamente del patrimonio anarquista. Sin este contenido no se pueden comprender las ideologías, en primer lugar el movimiento socialista. El viejo y tradicional sentido utópico del anarquismo emerge nuevamente con un lenguaje provocador en el mayo francés. Básicamente la utopía consiste en la creencia de que es posible construir una sociedad ideal donde se haya alcanzado el estado de perfección en el que el mal habrá sido suprimido de la existencia humana.

18 Cfr. *Reportaje*... cit., p. 40.

19 Cfr. Kart-Heinz Weger, *La crítica religiosa en los tres últimos siglos. Diccionario de autores y escuelas*, Herder, Barcelona, 1986, pp. 267-272.

20 Cfr. Pablo Capanna, *Para comprender a Marcuse*, en "Criterio", 1565-1566, 27-II-69, p. 63-69.

El motor de la utopía ha sido el movilizador de innumerables experimentos sociales en Estados Unidos, cuna de la algarada parisina, donde Henry David Thoreau fue inspirador de la contracultura, en cuyo escenario florecería tanto la *New Age* como el movimiento estudiantil. El ideal anarquista se encuentra presente en el cuestionamiento global de la civilización tecnológica impulsado por la generación de la protesta. En ella alientan con nuevos reflejos los postulados decimonónicos que sostienen que toda autoridad es represiva, toda norma es alienante y todo poder es esencialmente injusto²¹.

La influencia del anarquismo en el mayo francés –articulada mediante pensadores como Herbert Marcuse y movimientos como el situacionismo– se evidencia en su aspiración más conocida: la demanda de un ejercicio irrestricto de la libertad en todas las dimensiones de la vida humana, entendida como un despliegue irracional del individualismo más absoluto.

El neoanarquismo individualista

Este criterio se encuentra también presente en propuestas del individualismo radical como el de Ayn Rand, una escritora de culto en la posmodernidad. En este elemento individualista seguramente reside la explicación de su fugacidad y de la rapidez con que el impulso movilizador agotó sus posibilidades en el escenario social de los sesenta.

En los últimos años, en efecto, se ha desarrollado un anarquismo individualista que busca diferenciarse de las tradiciones izquierdistas, como el representado por una pléyade de ideólogos integrada entre otros por William Godwin, Han Ryner, Eugen Relgis, Georges Palante, James Walker, Dora Marsden, John Henry Mackay, Josiah Warren, Lysander Spooner y Ezra Heywood. Una clara influencia anarquista se percibe también en figuras intelectuales actuales como el lingüista Noam Chomsky, la escritora Ursula Le Guin, el historiador Howard Zinn y el escritor Hans Alfredsson.

Un contenido básico del anarquismo es la utopía, significada en el “nuevo hombre, en el que se simboliza la quimera que representa una reinención del mensaje cristiano²²”. En palabras del propio profeta de la revolución, no sólo se trata de cambiar las instituciones, sino más bien, y esto es lo importante, de cambiar totalmente al hombre en sus actitudes, en sus instintos, en sus objetivos y en sus valores²³.

21 Cfr. Rafael Gómez Pérez, *Represión y libertad*, Eunsá, Pamplona, 1975, p. 107.

22 Se trata de una versión secularizada e immanentista del hombre nuevo paulino personificado míticamente en el imaginario socialista en la figura del Che Guevara.

23 Cfr. *Reportaje a Marcuse*,... cit., p. 40.

En la mentalidad utópica permanece la creencia de que mediante un cambio en la estructura de la personalidad humana que constituya una nueva organización de la vida social sería posible alcanzar el estado de armonía propio de una felicidad plena en este mundo. El antiguo milenarismo reaparece una vez más en el propio concepto de revolución mediante la cual la idea misma de mal habrá sido suprimida de la historia de la humanidad²⁴. Mayo del 68 representa una reviviscencia del ideario anarquista en el umbral de la posmodernidad, inspirada en la estetización marcusiana de la política²⁵.

El estructuralismo

El estructuralismo constituye un movimiento ideológico nacido en la lingüística durante la primera mitad del siglo pasado. El racionalismo y el existencialismo conforman el nódulo crítico sobre el que él ha florecido y ambos le han brindado sus aportes. En un sentido, el estructuralismo admite al racionalismo, radicalizándolo y llevándolo hasta sus últimas consecuencias. A grandes rasgos, podemos distinguir en el racionalismo tres momentos diferenciados: racionalización del yo, con Descartes; racionalización del mundo, con Kant y racionalización de la historia, con Hegel y Marx. El existencialismo por su parte, toma como prototipo de ente la subjetividad personal y comprende al ser en relación a esa misma subjetividad.

Pero el estructuralismo admite también parcialmente al existencialismo, rehusando la noción de progreso histórico, criticando la evolución continua, rechazando la concepción triunfalista de la razón e integrando un elemento afectivo en el inconsciente. Sus ideólogos, en efecto, exageran el papel del inconsciente a costa del primado de la conciencia. Son sus representantes, que aún hoy ejercen una gran influencia en diversas disciplinas, Claude Lévy-Strauss, Serge Dubrowsky, Roland Barthes, Michel Foucault, Louis Althusser y Jacques Lacan²⁶. Otros filósofos como Pierre Bourdieu y Gilles Deleuze también han sido asociados a la revuelta parisiense.

En los años sesenta, en nuestro país, el tono filosófico predominante en los ambientes universitarios reflejaba el clima cultural francés provocado por la desilusión del socialismo real, que prefiguraba a su vez la implosión de fines de los ochenta. La nueva corriente sustituía lo diacrónico por lo sincrónico, lo temporal por lo espacial, y el desarrollo histórico por estructuras estáticas, rechazando la

24 Una de las caracterizaciones más agudas de la mentalidad utópica fue realizada por Thomas Molnar en *El utopismo. La herejía perenne*, Eudeba Bs As, 1970.

25 Cfr. Antonio Mandú, *El pensamiento utópico contemporáneo*, Biblioteca de Ciencias de la Conducta, Barcelona, 1981, p. 102 y ss.

26 Cfr. Juan Cruz Cruz, *La ideología del estructuralismo francés*, en "Nuestro Tiempo", 191, mayo 1970, pp. 72-100.

noción misma de la historia como un adelanto de las tesis finiseculares de Francis Fukuyama.

El fantasma autoritario

Pero el destino al que parecían conducir estos nuevos aires parisinos tenía un sentido que se evidenciaba cada vez más claramente como muy lejano al modelo democrático que privilegiaba los derechos de la persona y mediante un fuerte contenido ideológico se alineaba con las concepciones tercermundistas al oponer el relativismo cultural a la idea de unidad, universalidad y objetividad. Un cóctel de populismo, maoísmo y tercermundismo iba a identificar con su impronta la ideología de la juventud intelectual argentina de la época que en la década siguiente mostraría su rostro más despiadadamente violento²⁷.

Según un ensayista surgido en el nuevo clima cultural de los sesenta, es en la relación entre estructura e historia donde mejor puede percibirse la ideología estructuralista. En ella la historia como proceso de liberación, el futuro como existencia más plena, la esperanza y otras categorías afines no son más que meras ilusiones fabricadas por la sociedad occidental, intentos de huir de un futuro desesperanzador.

De este modo, la persona queda envuelta en la objetividad de la estructura y el hombre y la historia son absorbidos por ella²⁸. El estructuralismo –se ha acabado por concluir en un sentido crítico– condena al hombre a la nada, olvidando que él puede sobresalir por encima de su confusión con la naturaleza, en una dialéctica ascendente de actos complementarios, como el trabajo, el arte y la vida moral y espiritual. En definitiva, el ser humano puede utilizar sus condiciones para trascenderlas²⁹.

El situacionismo

El situacionismo no ha constituido sino un empeño de minorías, y su visibilidad en la historia de la saga sesentista fue mas bien reducida, pero ello no le resta importancia en la conformación profunda de su estructura ideológica. No obstante que los situacionistas desconocían en los estudiantes un rol revolucionario, puede decirse que sus planteamientos se hallan de alguna manera presentes en la difusa ideología subyacente en el movimiento.

27 Cfr. Juan José Sebreli, *Los años sesenta*, en "Todo es Historia", 280, octubre 1990, p. 93.

28 Cfr. Manuel Guerra, *Claude Lévi-Strauss: Antropología estructural*, Emesa, Madrid, 1979, pp. 88 y 120 y ss.

29 Cfr. Juan José Sebreli, op. cit. y Juan Cruz Cruz, op. cit., p. 97.

Las tesis situacionistas fecundaron el sentido esencial de la revuelta³⁰ y su recuerdo ha perdurado como etiqueta general para englobar a los autores de una concreta línea ideológica encabezada por Guy Debord y los *gauchistes* de la "Internacional Situacionista", un minúsculo grupo articulado mediante la convergencia de una suerte de marxismo libertario y post-marxismo con experiencias de la *avant-garde* artística, especialmente el surrealismo. Aunque en su origen se reconoce la teoría sociológica marxista, la corriente se verá influenciada por el anarquismo en lo político.

Debord integró "Socialismo o Barbarie", fundado por Cornelius Castoriadis, que formuló una crítica del socialismo burocrático de cuño estalinista y un año antes del estallido publicaría su *opera magna*: *La société du spectacle* (La sociedad del espectáculo), una especie de biblia del movimiento adoptada por los revoltosos parisinos, que continuaba el derrotero de los frankfurtianos.

Pero el grupo como tal había comenzado a surgir en la década anterior bajo la fuente inspiradora de la "Internacional Letrista", corriente artístico-intelectual que luego se integrará en la Internacional Situacionista (1957-1972). La concepción situacionista no sólo ejercería un considerable influjo en las jornadas mayas incluso en los textos de los grafitos directamente inspirados en la obra de Debord, sino también en los años subsiguientes, en otros grupos como la *Angry Brigade* o el "Movimiento Ibérico de Liberación", ambos de vida efímera al desaparecer completamente en los comienzos de los años setenta.

La sociedad del espectáculo

Si bien en el mayo francés está presente la filosofía de un hiperindividualismo anarquista de tono situacionista, también y sobre todo anida en él ese fervor revolucionario típicamente dionisiaco que es tan característico del irracionalismo, con su carga de utopismo y violencia destructiva. Un giro anarquista se advierte también en el matiz lúdico de la revuelta, presente en las barricadas, al punto de haber sido calificada como la mayor fiesta de masas de la segunda mitad del siglo pasado³¹.

El sentido celebratorio del situacionismo se expresa en una de sus consignas en las que asoma un sutil hedonismo: "Las revoluciones proletarias serán festivas o no serán, pues la propia vida que ellas anuncian será creada con ánimo festivo. El juego es la razón última de este festival. El vivir sin tedio, el gozar

30 Cfr. Jacques-Emile Mirel, *Les situs, précurseurs de Mai 68*, en "Magazine Littéraire", 365, mai 1998, pp. 64-66.

31 La descripción corresponde a Juan José Sebreli, *Las aventuras de la vanguardia*, Sudamericana, Bs. As., 2000, p. 313.

sin límites son las únicas reglas que aceptaremos”³², proclamaría con calculado desenfado.

Otro mentor ideológico del situacionismo, Raoul Vaneigem, estudia en su *Traité du savoir-vivre a l'usage des jeunes générations* (La revolución de la vida cotidiana o La revolución de todos los días) la afectación de la vida cotidiana por parte del sistema autoritario capitalista y la reducción del mundo a mercancía, trazando perspectivas para un cambio radical en la vida cotidiana tanto individual como colectiva.

A lo largo de doscientos veintiún párrafos, Debord traza en “La sociedad del espectáculo” la crítica de una sociedad moderna en la que “todo lo que una vez fue vivido directamente se ha convertido en una mera representación”. Esta condición, en la cual la vida ha sustituida por su imagen, representa –según Debord– “el momento histórico en el cual la mercancía completa su colonización de la vida social”. El espectáculo es la imagen invertida de la sociedad en la cual las relaciones entre mercancías han suplantado a las relaciones entre las personas.

Reinterpretando las originarias tesis marxistas, Debord (que terminó suicidándose tras una vida accidentada), denuncia –y su pensamiento encuentra un dilatado eco en los idealistas jóvenes del mayo francés–, la existencia cosificada de la sociedad del espectáculo expresada en el consumismo, en un fetichismo exasperado de la mercancía. También amplía el concepto de una alienación más allá del trabajo, y expone la política espectacular común de los regímenes soviético y estadounidense, hermanándose con Marcuse, la Escuela de Frankfurt y otras corrientes del revisionismo antiestaliniano que constituyeron las fuentes ideológicas de la revuelta parisina. Pero como ellas, no consigue superar su inconsistencia antropológica.

La herencia relativista

Hesiodo narra el mito de Pandora, la Eva griega que se lleva del cielo la caja que contiene todos los males. ¿Fue el mayo francés un grito juvenil y como tal inmaduro y desesperado, aunque de signo humanista, o fue, más allá de sus buenas intenciones, el comienzo de un periodo oscuro o al menos incierto de la historia de la humanidad, donde serían puestos en discusión todos los valores tradicionales, aun los más auténticos y legítimos? Aunque la pregunta no admite una sola respuesta, hay que reconocer que cierta crítica conservadora como la expresada por Nicolás Sarkozy encuentra algún sustento en la realidad que ha sido ratificado con su subsiguiente triunfo electoral.

³² Citado por Keith Melville, *Las comunas de la contracultura. Origen, teorías y estilos de vida*, Kairos, 3ª ed., Barcelona, 1990, p. 69.

Cuando tal crítica denuncia al relativismo como un legado parisino, ese dato no deja de resonar con cierta consistencia en un ciudadano causado de vivir en un universo donde todo parece tener el mismo precio. En este sentido, el relativismo traduce de alguna manera y aparece cada vez más nítidamente en el imaginario social con los caracteres pintorescos de la pintura folklórica de la Biblia y el calefón. De otra parte, resulta también cada vez más evidente –y el clamor popular así lo certifica– que al trasluz de la violencia cotidiana que sufre en su mayoría silenciosa, ese mismo ciudadano está comenzando a preguntarse –aunque sin ninguna añoranza restauracionista del pasado– si no se habrá ido demasiado lejos.

Las más altas instancias éticas, por su parte, no han dejado de advertir las influencias del proceso en el marco general de la cultura. Durante una reunión en el verano del pasado año con el clero de varias diócesis italianas, y comentando el rumbo errático que tomaron algunas interpretaciones conciliares en su aplicación, el papa Benedicto XVI pareció también apuntar al mayo francés como el gran momento de la explosión de la crisis de la modernidad, y a la generación parisina como un factor clave del alumbramiento de la cultura posmoderna: “En concreto, debemos constatar que durante el posconcilio se produjeron dos grandes rupturas históricas” reflexionaría Benedicto XVI. En primer lugar, “la ruptura de 1968, es decir, el inicio o –me atrevería a decir– la explosión de la gran crisis cultural de Occidente” dijo el Papa, de quien transcribimos su caracterización del momento epocal³³.

“Había desaparecido la generación del período posterior a la guerra, una generación que después de todas las destrucciones y viendo el horror de la guerra, del combatirse unos a otros, y constatando el drama de las grandes ideologías que realmente habían llevado a la gente al abismo de la guerra, habían redescubierto las raíces cristianas de Europa y habían comenzado a reconstruirla con estas grandes inspiraciones. Al desaparecer esa generación, se veían también todos los fracasos, las lagunas de esa reconstrucción, la gran miseria que había en el mundo. Así comienza, explota la crisis de la cultura occidental: una revolución cultural que quiere cambiar todo radicalmente. Afirma: en dos mil años de cristianismo no hemos creado el mundo mejor. Por tanto, debemos volver a comenzar de cero, de un modo totalmente nuevo. El marxismo parece la receta científica para crear por fin el mundo nuevo”³⁴.

Ahora debemos reconocer que el marxismo, a la vuelta de las últimas décadas, y tras su implosión finisecular, se ha convertido en un verdadero tembladeral y no en un cimiento firme para trazar los fundamentos de la nueva sociedad. En

33 La segunda ruptura corresponde a la caída del llamado “socialismo real” en 1989

34 Cfr. BENEDICTO XVI, *Encuentro del Santo Padre Benedicto XVI con los párrocos y sacerdotes de las diócesis de Belluno-Feltre y Treviso*, Iglesia de Santa Justina mártir, Auronzo di Cadore, Martes 24 de julio de 2007, en www.vatican.va

un sentido similar, el patrimonio de los valores heredados y adquiridos es con frecuencia objeto de contestación por parte de los jóvenes, había observado ya su predecesor Juan Pablo II en una de sus encíclicas más lúcidas. Pero contestar –se apresuraría a puntualizar agudamente el Papa Wojtyła apuntando a la inconsistencia nuclear del movimiento– no quiere decir necesariamente destruir, sino que quiere significar sobre todo someter a prueba la propia vida, y tras esa significación hacer que esos valores sean más vivos, actuales y personales³⁵. Hoy por hoy, y a la luz de los resultados, no parece sin embargo que este cometido haya sido el legado del mayo francés. Es que la oscuridad de un relativismo nihilista que se resigna ante la posibilidad de la verdad no permite ver demasiado claramente el futuro, ni siquiera el presente.

Fecha de recepción: 23.4.08

Fecha de aceptación: 12.6.08

Roberto Bosca es Doctor en Derecho. Profesor de ética social en la Universidad Austral. Miembro del Instituto de Filosofía Política e Historia de las Ideas Políticas de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, del Consejo Argentino para la Libertad Religiosa y del Consorcio Latinoamericano de Libertad Religiosa.

35 Cf. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 50