

¿QUE PODEMOS APRENDER DE LOS MOVIMIENTOS DE 1968?

Norman Birnbaum

Fue 1968 un año de grandes movimientos sociales en todo el mundo. Hubo movimientos de protesta en Europa Occidental y en los Estados Unidos, en varias naciones del bloque soviético, en Japón, en México y en España. Los estudiantes (y los profesores universitarios) tuvieron una gran participación en estos movimientos, pero en modo alguno fueron los únicos grupos sociales que participaron. Aunque en muchos países 1968 representó el momento álgido, por lo general los movimientos tuvieron mayor duración, expresaron profundos conflictos y cambios sociales y tuvieron unas resonancias que llegan hasta nuestros días. ¿Qué enseñanza podemos sacar de estos movimientos después de cincuenta años?

El carácter internacional de los movimientos fue, sin duda, su rasgo externo más sorprendente. Como en 1848 (y 1989) en Europa, o durante el auge inicial del bolchevismo o el jacobismo en otros períodos, las ideas y los impulsos, las aspiraciones y las sensibilidades, traspasaron las fronteras nacionales, pasaron de un continente a otro, en lo que a todas luces parecía un movimiento de solidaridad mundial. En realidad, cada uno de los movimientos representó combinaciones y síntesis particulares de cuestiones culturales y sociales, su composición fue diferente e incorporaron elementos contemporáneos generales de protesta a tradiciones históricas específicas. La simultaneidad de los movimientos no consiguió ocultar el hecho de

que los diferentes procesos históricos estaban sólo temporalmente unidos.

En gran medida el apasionamiento, el sentido de ruptura mundial, lo aportaron los medios de comunicación, especialmente la televisión con sus imágenes dramáticas e instantáneas, pero también con la proliferación de análisis, entrevistas y manifiestos que aparecían en las publicaciones diarias, semanales y mensuales y en los libros. El hecho de que en muchos lugares fuera un movimiento o revolución de la gente culta fue la causa de que tuviese una repercusión especial en los medios de comunicación, cuyos directores y trabajadores tenían, las más de las veces, una cultura común con los grupos que participaban en la protesta. Otro factor fueron los viajes y residencias prolongadas de bastante gente en otros países. Muchos estudiantes europeos estaban en los Estados Unidos cuando se iniciaron el movimiento por los derechos civiles y la protesta contra la guerra de Vietnam, y algunos americanos habían recibido, a comienzos de la década de los sesenta, la influencia de la Nueva Izquierda Europea. Los trabajadores de Italia, Portugal y España tenían en muchos casos conocimiento de primera mano de Francia, Alemania y otros países del norte de Europa. Polonia y España se encontraban bajo regímenes autoritarios, pero sus ciudadanos viajaban (y España contaba con una importante industria turística, lo cual implicaba la presencia constante de norteamericanos y europeos).

En otras palabras, los canales de comunicación estaban abiertos. ¿Cuáles eran los mensajes que transmitían? Sería exagerado decir que la nueva cultura del consumo, posibilitada por las necesidades de economías basadas en el poder adquisitivo masivo, creó valores de disfrute, elección personal y un erotismo parcialmente sublimado que a su vez fue minando las rémoras protestantes de una anterior ética de capitalismo productivo. Sin embargo, no cabe duda de que el análisis de Marcuse en *Eros y Civilización* (su teoría de la desublimación represiva) parecía más convincente que las ideas muy anteriores de Wilhelm Reich sobre la represión sexual de la clase trabajadora. El hecho de que muchos de los que formaban parte de la vanguardia del nuevo movimiento fuesen jóvenes indicó claramente que estaban en juego nuevas sensibilidades (así como la proverbial libertad de las nuevas generaciones para participar, en determinadas condiciones, en experimentos culturales y sociales).

Unos fenómenos más inmediatos y visibles, de ámbito mundial, contribuyeron también a dar la impresión de un movimiento internacional. En todas partes se deslegitimó a las élites. El mundo estaba entonces dominado por las superpotencias, y el declive vertiginoso de la influencia (y en cierto modo, el poder) tanto de los Estados Unidos como de la Unión Soviética tuvo un efecto contagioso sobre aquellos que, tanto en el Este como en el Oeste, se habían enganchado al carro de la una o de la otra. El movimiento negro por los derechos civiles representó un drástico rechazo de la pretensión americana de presentar una imagen de sociedad moralmente avanzada. La guerra de Vietnam y sus evidentes horrores produjo un rechazo profundísimo contra la mojigata hipocresía de quienes la defendían. (Si algún prestigio tuvieron los Estados Unidos durante la década de los sesenta, tras las muertes de King y de los hermanos Kennedy, se debió a la atención y el respeto que suscitaron los movimientos de protesta, tanto de los negros como de los blancos.)

La Unión Soviética de la época de Brezhnev era considerada por la mayoría como una sociedad represiva, regresiva y esclerotizada. Se tachaba a sus líderes, con razón, de mediocridades supremas a las que había asustado la incipiente discusión del estalinismo puesta en marcha por Kruschev. Los significativos juicios contra los disidentes, la aparición de Sajarov, el fermento literario, precedieron a la invasión de Checoslovaquia por las fuerzas del Pacto de Varsovia para poner fin al proyecto de «un socialismo con rostro humano».

En un grado considerable, otras élites (la curiosa unión de los viejos falangistas con los nuevos tecnócratas del Opus Dei en España, el corrupto Partido Revolucionario Institucional en México, la mezcla de nacionalismo y administrativismo de De Gaulle, los partidos que firmaron el contrato social de posguerra en Alemania, la intocable alianza entre el capital y la mafia en Japón) contribuyeron, cada una a su modo, a su propia vulnerabilidad moral.

Por un momento pareció que John F. Kennedy, Kruschev y el Papa Juan XXIII podrían constituir una alianza para el cambio. Las consecuencias positivas que tuvo el Vaticano II para el catolicismo de izquierdas se mantuvieron, pero las superpotencias retrocedieron hacia una situación en la cual sus regímenes ya no eran más que sus propias caricaturas. El atractivo del malogrado Che Guevara y de Fidel Castro, del maoísmo y de la Revolución Cultural, de las doctrinas de Fanon, fue enorme. Es preciso decir que estas influencias actuaron de la manera más inequívoca cuando la distancia respecto de Cuba, China y el Tercer Mundo eran mayores: se instalaron unos mitos exagerados allí donde el análisis tendría que haber inducido a la sobriedad. (Baste recordar la estupenda película italiana *La Cina e lontana*.)

Había cuestiones comunes. Por todas partes se respiraba un antiautoritarismo, había una exigencia constante de autonomía, de participación y de autodeterminación. No siempre se pedía la desaparición de la autoridad (para muchos de los que estaban en el poder equivalía a una sentencia de muerte espiritual), pero se pedía que se explicase. Los llamados valores del «post-materialismo» hicieron su aparición a gran escala, junto con la creencia de que los procesos de producción, el progreso definido en función de la acumulación material, tenían que ser examinados a la luz de criterios humanos diferentes. Dichos procesos ponían el acento en el disfrute, en la realización personal, es decir, en unas formas de individualismo que los liberales clásicos, con sus nociones formalizadas de los derechos, encontraban difíciles o incluso imposibles de comprender. El igualitarismo radical tuvo un resurgimiento muy visible, ya que se empezó a considerar a las jerarquías grandes y pequeñas como engorrosas, antieconómicas (por el derroche de las energías humanas potenciales) y represivas. En las etapas más escatológicas de estos movimientos, las energías morales se concretaron en aspiraciones de experiencia inmediata —se adhirieron a las ideas de un nuevo comienzo, a una trascendencia secular—. Los que insistieron en un nuevo sustrato religioso para los mo-

vimientos, o en su función como equivalentes seculares de los movimientos religiosos, estaban evidentemente en lo cierto. Uno de los mayores estudiosos de la religión de nuestro siglo, Ernst Troeltsch, sostuvo que al menos una parte considerable de la cristiandad podía ser entendida en función de las categorías socio-religiosas de Iglesia, secta y misticismo. Las Iglesias tenían un alcance universal, exigiendo por lo menos niveles mínimos de creencias y de conductas a todos los miembros de la sociedad y pretendiendo un monopolio sobre las verdades últimas. Las sectas eran capillitas de elegidos, un intento de redimir un mundo irredento —alternando entre los asaltos frontales a su pecaminosidad y las retiradas hacia un área protegida en la cual esperar la transformación última—. Los grupos místicos eran en muchos casos anti-nominalistas (como muchas sectas): se consideraba que las instituciones y las leyes por las que se regían eran rutinas establecidas para escapar a la posibilidad de contacto con las verdades primordiales y últimas. Se pretendía que el acceso inmediato y privilegiado a esas verdades era el rasgo distintivo de la experiencia mística y que la experiencia estaba —lo cual no es tan paradójico— institucionalizada en agrupaciones de elegidos.

Los movimientos seculares de protesta de la década de los sesenta presentaban todos estos aspectos. Esto equivale a decir que muchas veces estaban más próximos a profundos procesos de creatividad social, a la irrupción en la historia de demandas psicológicas y sociales que venían acumulándose desde hacía mucho tiempo, que a esas modalidades aceptadas de creencia y de conducta a las que por lo general les damos el nombre de política.

Sin embargo, todos estos fenómenos tenían conexión con la política rutinizada que los movimientos rechazaban. En realidad, los movimientos a menudo se definían por lo que no eran: no eran autoritarios, burocratizados, centralizados, dependientes de lo que los había precedido ni de la tradición. Por supuesto, rechazaban el chauvinismo y el etnocentrismo y ponían el acento en la solidaridad. Lo sorprendente es el uso relativamente escaso que hicieron de la retórica tomada por los movimientos americanos y europeos en pro de la reforma social de las tradiciones del Iluminismo y el Progreso. Refiriéndose a los acontecimientos de Francia, Edgar Morin y Claude Lefort llamaron a la revolución de 1968 *La Brèche*, la ruptura, y de hecho fue una ruptura con una tradición que concebía a la historia como un despliegue (una tradición que se hace evidente en una

obra que es la negación de su propio título, *La revolución permanente* de Trotsky, un título que hacía albergar esperanzas de algo dinámico y nuevo, pero que en realidad se quedó en el tratamiento de los reiterados conflictos internos de la coalición, de las relaciones entre campesinos y trabajadores, entre reforma y revolución, en Rusia). La única excepción abiertamente manifiesta tuvo lugar en el bloque soviético, donde buena parte de los movimientos de protesta consistieron en proyectos reformistas o revisionistas con miras a un marxismo purificado. Se basaban al pie de la letra en los principios del marxismo, presentándose como más fieles a las intenciones de la doctrina que los estalinistas y neostalinistas deformados a los que se oponían. Llegamos con esto a un aspecto central de los movimientos de 1968, su inserción (no sería preciso utilizar el término integración) dentro de las respectivas historias nacionales. Si bien algunos de los movimientos empezaban a emplear ideas distintas de aquellas de la progresión lineal, de todos modos eran en sí mismos los resultados de secuencias históricas que ahora, con mirada retrospectiva, podemos ver con mucha mayor claridad.

Los movimientos se definían por lo que no eran. Esto implicaba su definición por oposición a las fuerzas establecidas para la reforma, a los partidos y sindicatos organizados. Nunca fue más evidente el conflicto generacional: los jóvenes acusaban a los viejos, o a los que eran más viejos que ellos, de haber puesto en peligro, incluso de haber traicionado, sus valores originales, de haber llegado a un compromiso, cínico o meramente resignado, con los sistemas de poder existentes, de los cuales habían llegado a convertirse en pilares indispensables.

En los Estados Unidos, el movimiento fue una rebelión contra el Partido Demócrata encarnado por Johnson y descendiente directo del compromiso voluntario de Roosevelt con el capitalismo en el New Deal. Durante la Guerra Fría, los impulsos reformistas se habían transmutado en una síntesis imperial en la cual el capital, los sindicatos y la élite tecnocrática —liderados por dirigentes imperiales en las relaciones exteriores y por negociadores políticos en los asuntos internos— fraguaron un consenso nacional. Los Estados Unidos se habían convertido en un consumidor plebiscitario de la democracia, con alternancia política, pero con un conflicto social mucho menos coherente y organizado que en el período del New Deal. La sublevación de los negros del Sur contra las humillaciones de la segregación, seguida por la sublevación de los negros del Norte contra un es-

tatus económico y social permanentemente inferior (a pesar de la igualdad formal), demostró a los blancos, especialmente a los jóvenes universitarios, que las conquistas de su país estaban muy lejos de cumplir las promesas retóricas de su ideología igualitaria. La guerra de Vietnam amenazaba, con su reclutamiento obligatorio, las propias vidas de los jóvenes, y se la veía no como un accidente o como un error, sino como una consecuencia ineluctable de una civilización construida sobre la dominación interna. Los esfuerzos de Johnson por integrar a los negros, y a los empujados en general, en la economía y en la sociedad mediante un programa de reforma social enormemente ambicioso representaba sin lugar a dudas el intento más serio desde Roosevelt de aumentar el Estado de Bienestar americano, pero también fue interpretado por los nuevos rebeldes como una confirmación de sus peores sospechas: los Estados Unidos no eran una sociedad justa. Las modalidades mismas de la reforma, la utilización del sistema político ordinario para conseguir un aumento en la redistribución, no tardaron en despertar su oposición. Las reformas de Johnson fueron interpretadas como un reforzamiento de lo que por entonces se denominaba el Estado de Bienestar de la guerra, y esto era lo que rechazaba el movimiento. La frase doctrinaria era «liberalismo corporativo», donde el término «liberalismo» se usaba en el sentido americano de progresismo y reforma social. Era «corporativo» por cuanto implicaba negociación entre —y control de— los sindicatos que pretendían el compromiso social, el capital que trataba de expandir los mercados pero conservando su poder, y una tecnoburocracia desprovista de moralidad o de toda concepción de una sociedad justa. La dificultad estaba en que gran parte del resto del pueblo sentía apego por el Estado. Llevados por el chauvinismo y por el racismo llegaron incluso a movilizarse en contra del movimiento de protesta que, por otra parte, jamás llegó a hacer mella de una manera seria y permanente en el movimiento sindical. Engañado por la simpatía inicial de los blancos hacia los negros y por una gran corriente de dudas populares sobre la guerra de Vietnam, el movimiento supuso que podría cambiar fundamentalmente la cultura y la estructura de la vida americana. El triunfo de Nixon en 1968, con el voto de la clase trabajadora demócrata dividido entre el vicepresidente de Johnson, Humphrey, el racista gobernador sureño Wallace y el propio Nixon, pusieron fin a las oportunidades de que el movimiento modificase el equilibrio del poder nacional.

El movimiento americano estaba formado por estudiantes universitarios, por los integrantes más jóvenes de la población activa (sobre todo de empleos indeterminados o de cuello blanco) y por aquellas agrupaciones de la *intelligentsia* a la que inquietaba su integración en la élite tecnocrática, o como los profesores universitarios de las ramas de humanidades y ciencias sociales y ciencias naturales puras, y los escritores, no integrados en él. Tenía una conexión escasa o inexistente con el Partido Demócrata y con el resto de la Izquierda americana (el Partido Comunista, diversas formaciones socialistas, y sobre todo sectas). Su principal conquista fue negativa, ya que consistió en evitar que Johnson, Kissinger y Nixon intensificaran la guerra de Vietnam. En realidad fue una rebelión contra el que antes había sido el partido de la reforma, el de los Demócratas, instalado en el Gobierno, en los medios de comunicación, en las universidades. Con la elección de Nixon en 1968, el movimiento se disgregó rápidamente en sus diversos componentes. Los que habían perseguido la liberación instintiva, las nuevas experiencias internas y las nuevas dimensiones de la existencia personal se retiraron a enclaves bohemios de las ciudades o a las universidades, o se entregaron a la experimentación con drogas o a unas efímeras experiencias en comunas. Los negros mismos emprendieron la desesperada y fútil persecución del «poder negro», una verdadera ilusión en una sociedad en la que eran, y todavía son, el 12 por 100 de la población. Las mujeres, descontentas con el patriarcado de los líderes masculinos del movimiento, revitalizaron el feminismo americano. Algunas agrupaciones políticas se hundieron en el sectarismo e incluso en el terror, justificándolo en la idea de que la mayoría americana (incluida la clase trabajadora) estaba integrada en el aparato de la dominación imperial, lo cual los llevaba a la conclusión de que la tarea de los políticos era aliarse con pueblos del Tercer Mundo, de fuera de los Estados Unidos, y con las minorías de dentro para atacar a la mayoría. Algunos seguían aferrados a los objetivos originales del movimiento, y en 1970 organizaron una huelga de ámbito nacional contra la invasión de Camboya, pero tarde o temprano volvieron al redil del Partido Demócrata para seguir a los fracasados líderes de su Izquierda: George McGovern, Edward Kennedy y Jesse Jackson.

La política americana y la de Europa Occidental son diferentes, pero si comparamos los partidos socialistas y socialdemócratas de la Europa Occidental, o incluso los partidos comunistas, con el Partido Demócrata americano como partido de

la reforma institucionalizada, surge el mismo modelo. Las revueltas de los estudiantes franceses no fueron organizadas por las secciones estudiantiles del Partido Comunista ni por las organizaciones estudiantiles tradicionales. Las iniciaron en realidad los situacionistas, representantes modernos de una política dadaísta o surrealista, ayudados por los trotskistas y otros sectarios. La enorme expansión del número de universitarios había dado lugar a un nuevo proletariado académico inquieto por el futuro y consciente de que no estaba destinado a los empleos más altos. Cuando las protestas universitarias provocaron absurdamente tácticas represivas por parte de las autoridades universitarias, el conflicto cobró un carácter de revuelta general contra el Estado gaullista. El propio De Gaulle había dicho en su discurso de año nuevo que Francia estaba aburrida, pero ni siquiera él (con toda su perspicacia) fue capaz de anticipar cuán violenta podría llegar a ser la respuesta al aburrimiento. El único pensador que vio realmente lo que estaba sucediendo fue Alain Touraine, quien en dos notables artículos, publicados en *Le Monde* en el mes de abril, predijo la Revolución de Mayo. La revuelta estudiantil actuó como detonante para la explosión de múltiples descontentos. Cuando los estudiantes se enfrentaron a la policía en el Barrio Latino, se les unieron los trabajadores más jóvenes de los suburbios industriales. Estos jóvenes trabajadores fueron los promotores de la ocupación de las fábricas, para asombro de los líderes sindicales y, sobre todo, de los comunistas. Cuando una huelga general barrió Francia y los trabajadores de los sectores público y privado ocuparon las empresas y las oficinas del gobierno, la autoridad del Estado se vio momentáneamente reducida a mandar sobre la policía que protegía a De Gaulle en el Elíseo. Toda Francia parecía una *kermesse*, un festival popular. En la Sorbona arreciaban los debates y se extendían a toda la sociedad. Lemas tales como «la imaginación al poder» o «está prohibido prohibir» expresaban el fuerte anti-nominalismo del movimiento. Mientras tanto en Nantes, los sindicatos católicos llegaron realmente a organizar un autogobierno económico de la ciudad durante un breve período. No debemos olvidar que Francia, bajo el gobierno de De Gaulle, no estaba gobernada por la derecha tradicional, sino por una élite tecnocrática que administraba un Estado de Bienestar en expansión. Los comunistas (a través de sus sindicatos) eran parte del acuerdo, tanto más cuanto que a la Unión Soviética le interesaba, desde todos los puntos de vista, que De Gaulle siguiera indefinidamente en el poder. En un primer momento, De

Gaulle y su gobierno observaron con desconcierto y estupor el colapso del Estado, pero inmediatamente idearon una estrategia para recuperar el poder. Restauraron la soberanía del consumo (con ayuda del Ejército) tomando las medidas necesarias para abastecer de gasolina las estaciones de servicio del país. Negociaron acuerdos salariales con los sindicatos, a cuya cabeza estaban los comunistas. Por último, De Gaulle dejó bien claro que no dudaría en hacer intervenir al Ejército si fuere necesario, amedrentando así a un partido jacobino que había anunciado su disposición a asumir el poder (Mendes France, Mitterrand y Rocard), pero observó con estupor que casi nadie lo escuchaba. Al final, la revolución se desmoronó casi con tanta rapidez como había parecido (engañosamente) que se disolvería la sociedad, y De Gaulle tuvo una gran victoria electoral en junio. A diferencia del movimiento americano, el francés había conseguido establecer temporalmente una alianza entre estudiantes y trabajadores, pero resultó decididamente temporal. El movimiento francés también presentaba cierta continuidad con las tradiciones de la izquierda en Francia, y el papel que desempeñaron en él los veteranos algo más viejos de las protestas masivas contra la Guerra de Argel (1954-62) fue considerable. Sin embargo, los objetivos y las aspiraciones expresadas por gran parte de la protesta (autonomía personal, disfrute estético, experiencia directa de la solidaridad) eran muy diferentes del jacobinismo de la izquierda francesa con su gran insistencia en la organización política, el control del Estado y su noción abstracta de ciudadanía.

Este mismo contraste marcó la relación del movimiento de protesta alemán con el Partido Socialdemócrata. La República Federal de Alemania había sido escenario de muchas protestas a comienzos de la década de los sesenta: el movimiento contra el rearme y contra las armas nucleares; las exigencias de que se expulsase a los nazis que ocupaban altos cargos; las turbulencias desatadas por la ocupación de las oficinas del *Spiegel* por el gobierno de Adenauer. El rasgo peculiar de la década de los sesenta fue el carácter generacional de la protesta. Una vez más comenzó un movimiento contra las restricciones en las universidades (una institución especialmente no reformada durante el período de posguerra, muchos de cuyos profesores más antiguos habían servido al Kaiser, a la República de Weimer, a los nazis, a la ocupación aliada y ahora a la República Federal sin el menor conflicto de conciencia). Se difundió una crítica encarnizada de lo que se denominó la restauración, es decir, la consolidación del poder bur-

gués y capitalista dentro de un Estado alemán occidental restaurado. Las teorías de la restauración eran demasiado simples, pasaban por alto el papel importante que les cabía a los socialdemócratas en lo relativo a garantizar una democracia y una honestidad mínimas en la vida pública alemana, pero también golpeaban a los socialdemócratas y a los sindicatos en su punto más vulnerable: su aceptación de una clase y de un compromiso político dentro de una Alemania integrada en el Bloque Atlántico. Así pues, había una continuidad directa entre el movimiento contra el rearme, la protesta de los sesenta y los movimientos más recientes de las postrimerías de los setenta y los ochenta contra los misiles nucleares. La élite alemana de Adenauer había cantado las loas de los Estados Unidos como modelo, y quedó perpleja al ver que un considerable segmento de la población americana servía de modelo a los alemanes más jóvenes para su disensión sistemática. El movimiento de protesta (la «Oposición Extraparlamentaria») no estaba compuesto exclusivamente por estudiantes. También había en su seno miembros de la *intelligentsia*, tanto viejos como jóvenes (como los escritores Boell y Grass), socialdemócratas de la rama crítica y sindicalistas, un número cada vez mayor de teólogos protestantes y un grupo más reducido de católicos. Por aquel entonces, Habermas señaló que las técnicas de la protesta (la burla y la sátira) no eran «generacionalmente neutrales». Sin embargo, como en el caso francés, el movimiento de protesta se definió como una oposición contra un grupo importante y tradicional que, en el caso alemán, eran los socialdemócratas. Indudablemente, una proporción importante de la energía psicológica del movimiento alemán provenía del intento de distanciarse críticamente de la complicidad con el nazismo que caracterizaba a la generación más vieja. Incluso una figura de la resistencia, Willy Brandt (que más tarde habría de contribuir tanto a la integración de la generación de la protesta en la sociedad alemana), había desempeñado el cargo de ministro de Relaciones Exteriores con un Canciller, Kiesinger, que había sido nazi.

En cualquier caso, al igual que sucedió con los Estados Unidos y con Francia, gran parte de la clase trabajadora estaba lo suficientemente vinculada con el orden social existente y con el Estado como para hacer causa común con los movimientos de protesta. Sin embargo, en Italia (en 1969 y durante el «otoño caliente») hubo un elemento independiente dentro de la clase trabajadora: la campaña en pro de la igualdad salarial dentro de las relaciones contractuales, que organizaron unos

trabajadores que en muchos casos eran inmigrantes del Sur que trabajaban en las grandes fábricas del Norte y que surgieron como un reto para las organizaciones sindicales oficiales. El Partido Comunista Italiano, cada vez más abierto y, en cualquier caso, casi sin rémoras de estalinismo, trató de integrar las nuevas cuestiones culturales, las ideas de participación y de democracia de las bases, expresadas por el grupo del *Manifesto*. Estas chocaban con la organización leninista del Partido, pero todavía más con su determinación (su lema electoral de entonces era «Partito di governo») de presentarse como una fuerza de estabilidad para el país. En determinado momento de la década de los setenta, los comunistas fueron capaces de utilizar las energías de lo que había sido la *Contestazione* en su proyecto de integración de los elementos de vanguardia de la cultura italiana. El hecho de que hubiesen tratado de integrarlos en un proyecto político basado en una alianza con un partido católico, que sólo de una manera parcial y desganada había aceptado las reformas del Vaticano II, da la pauta de las contradicciones que aportarían al partido una tercera parte del voto del país en 1975, para iniciar a continuación un descenso imparable.

En el Bloque Soviético, los movimientos de protesta tuvieron unos objetivos notoriamente más simples, por contraste con las doctrinas difusas de transformación total de Europa Occidental y de los Estados Unidos. Se aferraban a la idea de reformar el sistema desde dentro y trataron de movilizar partes significativas de la sociedad en torno a un programa de modificación de algo que, en un sentido u otro, era un neoestalinismo. Los acontecimientos de Checoslovaquia antes de la invasión del Pacto de Varsovia, en agosto de 1968, demostraron el gran potencial que aparentemente había en los propios partidos comunistas para unas reformas que aportasen una mayor autonomía nacional, menos dogmatismo y el comienzo de una nueva cultura política. Los movimientos de protesta tanto de la República Democrática Alemana como de Polonia no estaban inspirados en los modelos occidentales —a pesar de la profunda influencia de Occidente sobre ambas sociedades—, sino en el movimiento checo. Los reformistas del comunismo checo realmente lograron unir, durante algunos meses, a la *intelligentsia* y a los trabajadores, algo que ni los alemanes del Este ni los polacos pudieron conseguir en aquel momento. El brutal aplastamiento del experimento checo y la nueva represión en la República Democrática Alemana y en Polonia tuvieron consecuencias opuestas. En Alemania del Este, los reformistas

internos se instalaron en la pasividad y la resignación. Al parecer no había posibilidad de movilizar a una clase trabajadora poco dispuesta a correr riesgos. Los que sí se volvieron hacia Occidente —hacia las nuevas sensibilidades de los movimientos de protesta— fueron los grupos más pequeños de disidentes de la Iglesia Protestante y de parte de la *intelligentsia*. Más tarde, estas tendencias se condensarían en lo que se llamó el Nuevo Foro—mucho más tarde. En Polonia, la *intelligentsia* llegó a la conclusión de que no podía hacerse nada sin la clase trabajadora, y empezó un arduo proceso de acercamiento que desembocaría en *Solidaridad*. En la Unión Soviética, en cambio, al parecer no había esperanza de oposición popular a un régimen que se había identificado con la nación. Los pocos que protestaron en la Plaza Roja contra la invasión de Checoslovaquia fueron atacados, primero, por la policía, y después por simples ciudadanos soviéticos. Sajarov y los escritores disidentes, los defensores de los derechos humanos, empezaron su lucha larga y terriblemente aislada, mientras que en los institutos de investigación de la Academia de Ciencias y en el Partido, la *intelligentsia* leal daba los primeros pasos vacilantes por la senda de la reforma.

Tanto en los regímenes totalitarios como en Occidente, los acontecimientos de 1968 fueron el resultado de largos procesos de crecimiento y acumulación. En España, como era de esperar, 1968 trajo consigo una intensificación de la alianza entre estudiantes y trabajadores que ya se había formado antes. Los tecnócratas de Franco habían supuesto que ampliando la Universidad y alineando la economía con el capitalismo europeo pondrían la simiente de una generación de arribistas satisfechos. Sin embargo, los estudiantes insistieron en algo que los países de la Europa Occidental daban por sentado: los derechos de la ciudadanía. Y en su oposición al conformismo y estrechez de miras de sus padres, encontraron aliados en una clase trabajadora que se afanaba por conseguir los niveles mínimos de existencia material y los niveles máximos de dignidad. Mientras tanto, la concentración del catolicismo español en un código especialmente estrecho de moralidad represiva sirvió para que los estudiantes unificaran los temas de libertad personal y política de maneras muy concretas. (Por supuesto que había una parte de la Iglesia que hacía suya la célebre frase de un cardenal crítico que dijo que en una España que se modernizaba se producía más de todo, excepto de justicia.) A medias dentro y a medias fuera de la Europa Occidental, España fue, en 1968, un modelo de combatividad para el resto de los euro-

peos, y no una mera provincia que ensayaba dramas metropolitanos. Los provincianos eran los que suponían que Barcelona, Madrid y Sevilla podrían existir indefinidamente dentro de unas estructuras basadas en unos modelos de sociedad del siglo XIX, mientras Frankfurt, Milán y París se estaban preparando ya para el siglo XXI.

¿Fueron realmente los movimientos de 1968 (o para ser más precisos, de la década de los sesenta) unos ensayos para la política del futuro? Existe una literatura abundante e internacional de denigración sistemática de esos movimientos. Raymond Aron llamó a los acontecimientos de Francia «La Revolution introuvable», pero André Malraux, al reflexionar sobre la alianza temporal entre estudiantes y trabajadores, declaró que representaba el fin de un modelo de civilización. En un momento dado la llamó «la huelga anticipada de la clase trabajadora del mañana». En las políticas occidentales de las últimas décadas hay algunas continuidades obvias que nos dan a entender que los años sesenta no se perdieron por lo que, en algún momento, se llamó el «agujero de la memoria» —a pesar de la autoabrogación de muchos de los que participaron en ellos. Las oleadas de políticos alemanes aglutinadas en torno al Partido Verde, la protesta sistemática de la década de los ochenta contra los misiles nucleares, incluso las demostraciones inicialmente aisladas de los disidentes de esa década en la República Democrática Alemana, son evidencias de la integración del movimiento de los años sesenta en otros más nuevos y perdurables. En Francia, las políticas culturales de Jack Lang, las *lois Auroux* sobre la participación del trabajador, incluso una medida tan jacobina como las nuevas estructuras regionales de gobierno, fueron consecuencias de las ideas de 1968. En los Estados Unidos, el nuevo feminismo, las redefiniciones multiculturales, multiétnicas y multiraciales del país fueron consecuencias directas de la década de los sesenta. Desgraciadamente, la opinión según la cual esto es una política superestructural que sigue manteniendo a todos los americanos bajo el yugo del mercado —una cuestión a la que volveré a referirme— es correcta. En el bloque soviético, *Solidaridad* y la revolución de 1989 en Checoslovaquia fueron influenciados innegablemente por las reminiscencias del 68, aunque las continuidades estructurales tal vez hayan sido menos importantes que en Occidente.

Examinemos ordenadamente los elementos del 68. Ya me he referido al antiautoritarismo del movimiento. Dicho de otra manera, se exigía que los que estaban en el poder se sometiesen a unas

elecciones, se ganasen su legitimación, o sea, que se estableciese un nuevo tipo de relaciones con aquellos en cuyo nombre ostensiblemente gobernaban. La idea iba mucho más allá de las fronteras de la política convencional (elecciones y representación). Habermas ha descrito un sistemático «des-autoritarismo» en el conjunto de la sociedad alemana como resultado de las ideas de los años sesenta. En este sentido, los procesos de redefinición y redistribución social todavía continúan —como en las relaciones entre uno y otro sexo, en el interior de las familias y entre generaciones—. Una de las formas principales que asumió el anti-autoritarismo fue un anti-nominalismo sistemático (Scheuch escribió en Alemania sobre los «Anabaptistas de la Sociedad Opulenta»). Ese anti-nominalismo hizo que resultase difícil, cuando no imposible, cualquier forma de organización estable, cualquier delegación de autoridad o función representativa. (Los Verdes alemanes, tras haber conseguido crear algunas figuras significativas capaces de transmitir su mensaje al público en general, no tardaron en desautorizarlas porque destacaban demasiado, y con ello cometieron su suicidio electoral en 1990.) No importa cuáles fueran los límites de las formas tradicionales de organización de la clase trabajadora, un siglo y medio de experiencia había enseñado a buena parte de la clase trabajadora europea que, frente al capital, sus intereses sólo podían ser defendidos (aunque fuese mínimamente) mediante formas de organización resistentes y permanentes. En cambio, el movimiento de los años sesenta miraba con una desconfianza profunda estas formas, independientemente de donde surgiesen. El origen de su desconfianza debe buscarse en la doctrina y en la práctica del modo de expresión del movimiento. «The future is now» es un resumen del filósofo americano Dick Howard de una versión estética del marxismo, que trataba de reemplazar la doctrina del progreso mediante etapas por el logro inmediato de la liberación. Este sentido de instantaneidad tuvo múltiples fuentes: el alejamiento de la historia cultural de la sociedad en una época de considerable movilidad social, la psicología de los medios de comunicación, una minoración de los controles del superego como consecuencia de unos hábitos más flexibles en la educación de los hijos.

Es indudable que la evidencia de la opulencia tuvo también sus efectos psíquicos. ¿Es posible que no sólo en los Estados Unidos, sino también en la totalidad de Europa Occidental, a pesar de sus tradiciones socialistas y sindicalistas, a pesar del jacobinismo y de su énfasis en la organización y la conquista del Estado como condición previa

indispensable para la transformación de la sociedad, los movimientos de los años sesenta se hayan amalgamado en una revolución superestructural? ¿Acaso no sea, después de todo, que lo sorprendente de ellos es que, a pesar de su rechazo explícito de los valores de una sociedad de consumo, del mercado de masas («post materialismo» en terminología de los científicos sociales), han estado festejando constantemente esos valores, demandando un consumo ilimitado, traducido a ideas de instantaneidad en la gratificación, franqueza en todas las relaciones humanas y sociales y el fin de las cortapisas institucionales? Esta idea es exagerada, pero debemos tomarla en un sentido metafórico. La derecha ha respondido a la crisis de la idea de progreso, a la concepción de la historia como el despliegue de la razón, con la defensa cínica de los logros mínimos de la civilización y encogiéndose olímpicamente de hombros ante la brutalidad, la explotación y la falta de soberanía humana. Los movimientos de la década de los sesenta respondieron exigiendo que se quemaran etapas o se llegara al colapso, que el progreso fuera inmediato —lo que suponía una negación de toda visión de la historia en la cual los movimientos no desempeñasen un papel central e inmediato—.

Estas exploraciones psico-culturales serían precisamente eso, a no ser por una cuestión central. Los movimientos de los años sesenta atacaron al Estado, a las instituciones culturales, a las estructuras de autoridad de toda la sociedad, pero a excepción de algunos episodios y alianzas significativas, prestaron muy poca atención sistemática al mercado como tal. Los componentes emancipadores y libertarios del marxismo fueron extraídos de su medio natural, el mundo del trabajo, y generalizados. Era como si el reino de la libertad estuviese al alcance de la mano, como si el reino de la necesidad hubiese sido trascendido de una vez para siempre. Podemos decir que durante un siglo y medio el movimiento inspirado por Marx había perseguido una profunda transformación de la naturaleza humana y de la sociedad apoderándose del mercado y modificándolo, y sólo para ser derrotado una y otra vez por el chauvinismo, la ignorancia, el afán de posesión y el servilismo, así como por el provincialismo. El movimiento de los años sesenta representó un esfuerzo por difundir valores cosmopolitas y universales a toda la sociedad, y ello con el fin de prepararse para un último asalto al mercado. (Por supuesto que estoy pensando en Gramsci.) Supongamos, sin embargo, que los que controlan el mercado sean perfectamente conscientes de la importancia de la su-

perestructura. La derecha aprendió mucho de la década de los sesenta: pensemos si no en Thatcher y Reagan y su cohorte de ávidos especuladores, de implacables dirigentes políticos y de *gánsters* ideológicos. Crearon una estructura de facticidad, un sistema darwinista y a continuación lo presentaron como evidencia de que las ideas de un orden social justo y cooperativo no eran más que fantasías infantiles. (El bosquejo de estas nociones darwinistas por los ganadores del Premio Nobel de economía no las hace más sublimes.) Actualmente nos enfrentamos a una crisis profunda y cada vez mayor del capitalismo. La combinación de la globalización del mercado de trabajo y la automatización de la producción implica un aumento del desempleo en los países industrializados avanzados. Además, los que tienen trabajo muchas veces se encuentran desempeñando labores que quedan muy por debajo de su nivel de preparación. Los ingresos, o los salarios medios, también van disminuyendo. Las instituciones de solidaridad creadas por los Estados occidentales de Bienestar, en una alianza cristiano-liberal-socialista después de la guerra, se ven seriamente amenazadas. Desde este punto de vista, la demanda de la década de los sesenta de que se restaurase el sentido al trabajo o se le diese uno nuevo, parece absolutamente irrelevante. *Die arbeit geht die Arbeitsgesellschaft aus*. El trabajo está desapareciendo de la sociedad del trabajo. Desde otra perspectiva, los valores de los años sesenta son muy relevantes. Si el trabajo es limitado, harán falta nuevas ideas acerca de los ingresos y de la gratificación psicológica (renta psíquica), nuevas concepciones del autogobierno, nuevas solidaridades. No fue Gorz el único que insistió en la búsqueda sistemática de proyectos para compartir el trabajo, de reducción de la jornada laboral. Será preciso repensar la vinculación entre trabajo e ingresos, entre ingresos y estatus social. Mientras prevalezca el *ethos* protestante productivista del gran capitalismo, junto con un individualismo darwiniano disfrazado de realización del liberalismo filosófico, esa reconsideración será imposible. En este sentido la década de los sesenta (pensamos en Marcuse y en sus ideas acerca de la sobreacumulación de la represión) engendró ideas para cuya materialización serían necesarias nuevas instituciones políticas y sociales, una institucionalización impensable en los años sesenta, dado el anti-nominalismo del movimiento, pero que se plantea como una tarea para las décadas venideras. Ya es suficientemente difícil crear unas solidaridades duraderas dentro de un país. El veterano de los

años sesenta, Bill Clinton, se está dando cuenta de lo difícil que es modificar en lo más mínimo el egoísmo patológico de la sociedad que preside, un egoísmo incorporado en la mentalidad de muchos de sus miembros por las férreas condiciones de lucha en las cuales se encuentran. ¿Hasta qué punto es más difícil concebir esto en una escala mundial? Pensemos en las perspectivas sumamente inciertas de la Carta Social Europea de Delors dentro del marco relativamente homogeneizado de la Europa Occidental. Los movimientos de los sesenta tienen múltiples relaciones con el Tercer Mundo. Desgraciadamente convirtieron en mitos a sus líderes políticos leninistas (el Che, Castro, Ho Chu Ming y Mao). Al protestar contra la guerra de Vietnam, lo mismo que antes contra el conflicto de Argel, expresaron una solidaridad política concreta con luchas elementales por la liberación nacional. Los movimientos engendraron o dieron auge a ideas de solidaridad económica de larga duración con las sociedades sumidas en la enfermedad, el hambre, la pobreza y, por supuesto, la explotación (por sus propias élites y también por el capital occidental o del hemisferio Norte). También puede pensarse que el informe de la Comisión Brandt es un producto de la década de los sesenta, pero hay otras aportaciones más sutiles. Para que los países más ricos contribuyan al desarrollo de los más pobres, habrá que inventar nuevos modelos de desarrollo (que imposibilitarían la producción de unos cientos de miles de automóviles en China). Las nociones imperantes en los años sesenta sobre unos hábitos modificados de consumo, aunque rudimentarios y esquemáticos, podrían ser indispensables tanto para los países avanzados como para los países en vías de desarrollo. La conexión entre el movimiento medioambiental y los años sesenta es compleja, pero sólo tenemos que pensar en una figura significativa, Erhard Eppler, para recordar que la nueva política tendrá que ser medioambiental, ética y participativa al mismo tiempo.

Todavía quedan pendientes y muy poco claras cuestiones importantes. Las ideas liberales y jacobinas de autonomía y ciudadanía presuponían estructuras modernas del Estado. Los movimientos de los años sesenta fueron considerados experimentos sobre nuevas formas de participación, pero casi nunca engendraron proyectos coherentes y de largo alcance para unas instituciones que hiciesen justicia a la escala extraordinariamente amplia de las relaciones de poder en la sociedad moderna —y a la demanda de autonomía de aquellos que de lo contrario serían aplastados o igno-

rados por las instancias del poder. Parte de la reciente discusión sobre la *sociedad civil* tiene elementos de conjuro: la *sociedad civil* no es ya una entidad con mayor independencia o conciencia de sí que la *clase trabajadora* de la cruda jerga marxista. El problema consiste menos en permitir que la *sociedad civil* exprese su libertad que en crear áreas de libertad dentro de una *sociedad civil* que en demasiados aspectos se confunde con el mercado. Es significativo que muchos que desempeñaron un papel activo en los años sesenta hayan asumido las ideas de la *sociedad civil*, pero es preciso preguntarles si no están cosificando y legitimando el funcionamiento de unas instituciones cada vez más desprovistas de finalidad y de valor.

Así pues, tenemos mucho que aprender de los movimientos de los años sesenta, especialmente de sus fracasos. Su carácter religioso (por secularizada que estuviera su expresión) no debe ser ni subestimado ni menospreciado. No cabe duda de que sin una constante inyección de energía moral, cualquier proyecto de transformación está llamado a convertirse en rutina y a corromperse. Los años sesenta fueron precedidos, posibilitados, por décadas de paciente y penoso trabajo intelectual y espiritual en las fronteras de lo que parecía posible. Una condición previa para cualquier otro salto hacia adelante de la esperanza y de la imaginación moral es volver a examinar el legado de dichos movimientos.