



LOS MOVIMIENTOS DE LOS AÑOS SESENTA

Cornelius CASTORIADIS

La «interpretación» del Mayo del 68 en términos de preparación (o de aceleración) del «individualismo» contemporáneo constituye una de las tentativas más extremas que conozco —teniendo en cuenta la incontestable buena fe de los autores— para reescribir, a despecho de cualquier verosimilitud, una historia que la mayoría de nosotros hemos vivido, de alterar el sentido de los acontecimientos mientras todavía están, si puedo decirlo así, casi calientes. Todo lo que introdujo una formidable innovación —y cuyos efectos, a menudo, aún están presentes— en la vida de las sociedades contemporáneas, y muy especialmente de la sociedad francesa, queda, dentro de esta perspectiva, borrado. La verdad de las semanas de fraternización y de solidaridad activa, cuando le dirigíamos la palabra a cualquiera en la calle sin miedo a que nos tomaran por locos, cuando todos los conductores se paraban para recogerle a uno en *auto-stop*, habría sido el egoísmo hedonista. «Hable con sus vecinos», eslogan escrito en las paredes en Mayo del 68, preparaba solapadamente el aislamiento moderno de los individuos en su esfera privada. Los *sit-in* y *teach-in* de todas clases, en los que profesores y estudiantes, maestros y alumnos, médicos, enfermeras y personal auxiliar, obreros, ingenieros, contra maestres, directores comerciales y administrativos, discutían durante días y noches sobre su trabajo, sus relaciones, las posibilidades de transformar la organización y los fines de sus empresas, contenían en germen el ver a los demás como extravagantes «gadgets». Cuando en el gran anfiteatro de la Sorbona lleno hasta los topes, los

«delegados» de las más heteróclitas e improbables categorías de la población —desde jubilados a minusválidos— se levantaban para pedir que la sociedad les escuchara y entendiera por fin, no sabían, sin duda, ni lo que decían ni lo que hacían.

En y mediante el movimiento de Mayo tuvo lugar una importante resocialización, incluso si resultó ser pasajera. La gente no pedía sentir el calor y el olor de los demás, ni tan sólo «estar juntos». Les animaba la misma disposición: negativamente, un inmenso rechazo de la vacía futilidad y la pomposa tontería que caracterizaban tanto al régimen gaullista entonces como al miterrand-chiraquiano ahora; positivamente, el deseo de una mayor libertad para cada uno y para todos. La gente buscaba la verdad, la justicia, la libertad, la comunidad. No pudieron encontrar formas instituidas que encarnaran de forma duradera estos objetivos. Y —casi siempre lo olvidamos— eran una minoría en el país. Esta minoría pudo imponerse durante algunas semanas, sin terror ni violencia; simplemente porque la mayoría conservadora estaba avergonzada de sí misma y no se atrevía a presentarse en público. Quizás la minoría de Mayo podría haber llegado a ser mayoría si hubiese ido más allá de la proclamación y la manifestación. Pero esto implicaba una dinámica de otro tipo en la cual, evidentemente, ni quiso ni pudo entrar. Si queremos entender dónde estaba el «individualismo» en Mayo del 68, reflexionemos sobre lo que, después de la modificación de los acuerdos de Grenelle, selló el desmoronamiento del movimiento: el reaprovisionamiento de las bombas de gasolina. El orden se restableció definitivamente cuando el francés medio pudo viajar otra vez, en *su* coche y con *su* familia, hacia *su* residencia secundaria o *su* lugar de vacaciones. Esto le permitió, cuatro semanas más tarde, votar en un 60 % a favor del gobierno.

Tampoco podemos ignorar lisa y llanamente, siguiendo la moda actual, los «contenidos» del movimiento, es decir, la *sustancia* de las demandas y el *significado* de las formas y de los modos de actividad. La atmósfera ideológica de Mayo —como, en lo esencial, de los movimientos de los años sesenta— estaba hecha de una mezcla de ideas «revolucionarias tradicionales» y de crítica; o de superación —cierto que, a menudo, larvada y confusa— de las formas y contenidos tradicionales del «movimiento obrero» o «socialista». Esto se ve, incluso, en la confusión y las ilusiones de muchos participantes. Incluso las peores mistificaciones que tuvieron lugar antes, durante y después de Mayo se apoyaban en el deseo de ver realizado en alguna parte un estado de actividad colectiva autoorganizada y espontánea. La gente que era «pro-china» no lo era porque esperase que China llevase a bien una sociedad nazi o incluso «leninista», sino porque soñaban que una verdadera revolución estaba en curso, que las masas acababan con la burocracia, que los «expertos» habían vuelto a ocupar su lugar, etc. Que este deseo pudiera, en esa ocasión, engendrar ilusiones virtualmente crimina-

les, es *otro* asunto. Pero la «gran revolución cultural proletaria» era ensalzada *porque* habría significado (supuestamente) una liberación de la actividad y la creatividad del pueblo, no porque favoreciese la introducción del taylorismo o de la técnica industrial.

Ya he hablado de la crítica y el rechazo de las formas de organización tradicionales que caracterizaron el movimiento; complementariamente, habría que entender lo que significa, en tanto que *contenido* una *forma* tal como el *sit-in* o la asamblea abierta. Pero, sobre todo, habría que dejar de evacuar pura y simplemente, o de embarcar de contrabando en el carguero del individualismo, las considerables modificaciones en la realidad (y la institución) social introducidas por los movimientos de los años 60 y 70, y a las que éstos *apuntaban explícitamente*. ¿Acaso el que la sociedad evolucionara como lo hizo provocó que la libertad de aborto o contracepción se inclinaran desde el platillo de la autonomía de los sujetos hasta el del hedonismo sin principios? ¿Acaso los movimientos de los años 60 no tuvieron nada que ver con las modificaciones en las relaciones padres-hijos o entre los sexos? ¿O habría que ver en éstas, como dice Debray, la «victoria de la razón productivista», la de «la ley del objeto comercial» y de la «ideología capitalista»? ¿Es que no tiene interés desde el punto de vista de la autonomía individual y social que los negros de Estados Unidos hayan podido liberarse un poco de la discriminación racial que sufren? ¿Y por qué han pasado por alto, el hecho de haber puesto en tela de juicio los contenidos y formas tradicionales de la enseñanza y del tipo de relación tradicional profesor/alumno y los pocos de entre sus efectos que aún están inscritos en la realidad? ¿Se han alcanzado por completo las posiciones afirmadas por Althusser ya en 1964 frente a los primeros signos de descontento estudiantil, a saber, que nadie puede poner en tela de juicio el contenido de la enseñanza (o su estructura), puesto que ésta se encarga de transmitir un saber científico y objetivo? ¿Hemos olvidado que antes de 1968, tanto para los poderes establecidos como para las organizaciones «de izquierda», sólo había un problema válido relativo a la enseñanza, el de los plazos y las becas? El hecho de que hoy en día, gracias a la Restauración y a su instrumento en materia de educación, M. Chevènement, hayamos vuelto a prestar una gran atención a la «pedagogía» y que se hayan aprovechado las reacciones suscitadas por las demagogias y los extremismos ridículos y nefastos, aquí como en todas partes, para borrar las cuestiones de fondo, no cambia nada. Me gustaría que alguien discutiera por un momento, con argumentos racionales, el derecho de los alumnos a plantear, desde que son capaces de hacerlo, la pregunta: «¿Por qué y en qué es interesante o importante lo que nos enseñáis?» Me gustaría que alguien refutase la idea de que la verdadera educación consiste también en hacer que los alumnos tengan el valor y la capacidad de plantear este tipo de preguntas y de argumentarlas. Y me gustaría que alguien demostrara que no son los movimientos de los años 60, sino la «re-

forma Haby», la «reforma Chevènement» o la futura «reforma Monory» las que han llevado estas cuestiones a la conciencia de la sociedad.

Es curioso ver cómo actualmente llaman «Pensamiento 68» (1) a un conjunto de autores que se han ido poniendo de moda tras el fracaso del Mayo del 68 y de otros movimientos de la época, y que ni siquiera desempeñaron un papel en la más vaga preparación «sociológica» del movimiento, tanto porque sus ideas eran totalmente desconocidas de los participantes como porque eran diametralmente opuestas a sus aspiraciones implícitas y explícitas. Durante la noche de las barricadas del Barrio Latino, la distribución de una antología de los escritos de los autores analizados por Ferry y Renaut habría causado, como mucho, un ataque de risa inextinguible y la desbandada de los participantes y del movimiento. La famosa inscripción en los muros de la Sorbona, *Althusser à rien*, no necesita comentarios. Durante los años 60, nadie en París en su sano juicio, conociendo al personaje y sus escritos, habría soñado que Lacan pudiera tener algo que ver con un movimiento social y político. Foucault no ocultaba sus posiciones reaccionarias hasta 1968 (cierto que hablaba menos de cómo las había puesto en práctica durante una huelga de estudiantes en Clermont-Ferrand en 1965). La desaparición del sujeto, la muerte del hombre y las demás tonterías de lo que he llamado la «Ideología francesa» (2) ya circulaban desde hacía años. Su ineluctable corolario, la muerte de la política, podía ser explicitado sin esfuerzo (y lo fue por Foucault, un poco después del Mayo del 68: ya que toda política era una «estrategia» sólo podía llevar a establecer contra-poderes, y por lo tanto poderes); esto es evidentemente incompatible con las actividades mismas a las que se libraron los participantes de los movimientos de los años 60, Mayo del 68 incluido.

Alguien dirá que ahí se habla de «contenidos manifiestos» y que nada impedía a los participantes del Mayo del 68, valiéndose de la Astucia de la Razón, verse influidos por ideas radicalmente opuestas a las que profesaban y que intentaban llevar a cabo explícitamente. Esto sería llevar la paradoja un poco lejos, porque entonces habría que admitir que la verdadera motivación no consciente que llevaba a la gente de Mayo a actuar, era la idea de que no hay nada que hacer y que no se debe hacer nada. Pero la verdadera cuestión es otra. Todo el mundo sabe —y es sorprendente que los autores de *La Pensée 68* no se den cuenta— que las primeras esquelas de las distintas muertes —del sujeto, del hombre, del sentido o del significado, de la historia, etc.— habían sido redactadas mucho tiempo antes por los representantes de una ideología pseudocientífica, el estructuralismo: en orden cronológico, Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Althusser. Y mucho tiempo antes del Mayo del 68 el estructuralismo había sido criticado, sobre todo por el autor de estas líneas, tanto en su contenido en cuanto tal como en sus implica-

ciones políticas (3). Los que vivieron este período pueden atestiguar lo que militar, a principios de los años 60 en contacto con ciertos medios estudiantiles o universitarios parisinos, implicaba en cuanto a tomar posición contra el estructuralismo en general y contra Althusser en particular; y éste, por otra parte y como ya he dicho, no esperó mucho tiempo para contraatacar y declarar, desde 1964, que los programas y estructuras de la enseñanza se sustraían por esencia a la «lucha de clases», es decir, a la cuestión política. Los demás autores de la «Ideología francesa» se situaban, muy explícitamente (como Foucault), o bien implícitamente, en la dependencia del feudo estructuralista. Todos habían dicho lo que tenían que decir mucho antes del Mayo del 68, y con bastante «éxito» (entre la *intelligentsia* parisina y desde el punto de vista de la edición) como para que sus ideas tuviesen tiempo de ejercer una «influencia» sobre los actores. Sin embargo, no hay huellas de semejante influencia. Consideremos, por ejemplo, la introducción del libro de Daniel y Gabriel Cohn-Bendit, *Le Gauchisme* (París, Le Seuil, 1968), el *Journal de la Commune étudiante* de Pierre Vidal-Naquet y Alan Schnapp (París, Le Seuil, 1969), o las diversas antologías de inscripciones murales (por ejemplo la de Julien Besançon, *Les murs ont la parole*, Tchou, junio de 1968); no encontraremos en ellos ni la menor huella de las «ideas» de los ideólogos (a no ser, rara vez, cuando se ven ridiculizadas o denunciadas en las paredes). Lo que sí aparece constantemente es la crítica del orden establecido, las célebres invocaciones a la imaginación (¿uno se pregunta qué relación podrían tener con Foucault, Derrida, Bourdieu o incluso Lacan!), apologías de la libertad y del «placer», desde luego, pero sobre todo del socialismo y de un nuevo orden social.

No podía ser de otra manera. Lacan, por ejemplo, hablaba del «desser» del sujeto tanto antes como después del 68. Y, tanto antes como después, nadie podría haber pensado (salvo, quizás, algunos valientes universitarios en el Oeste americano) que él era revolucionario o individualista. Era clara, estricta y abiertamente lacaniano y lacanista. Su tesis central siempre fue que el esquizo del sujeto equivale a alienación estructural y por lo tanto es insuperable. La cuestión central de toda actividad política, presente durante el Mayo del 68, es la cuestión de la institución. En el lacanismo se halla cuidadosamente oculta tras las confusas mistificaciones de la «Ley» y del «simbolismo», puestas en evidencia precisamene para hacer imposible cualquier distinción entre un «valor de hecho» y un «valor de derecho», y por lo tanto para detener en seco el cuestionamiento previo a toda acción política. A este respecto, es fácil ver que los demás autores discutidos por Ferry y Renault dependen esencialmente de Lacan y que todos comparten con él el mismo rodeo, a la vez astuto y vulgar, de la cuestión elemental: ¿qué pasa entonces con el estatuto del propio discurso?

Ahora bien, los «resultados» de Mayo del 68 en este microcosmos fueron dobles y en apariencia paradójicos, por no decir contradictorios. Por una parte, el «estructuralismo» se disolvió, puesto que ya nadie osaba invocarlo y los más hábiles, como Foucault, pretendieron que ya no eran estructuralistas y/o que jamás lo habían sido. Por otra parte, estos mismos autores (y sus diversos satélites, cabecillas de subclanes, etc.) fueron rápidamente propulsados a un grado de «éxito» y de notoriedad cualitativamente diferente. Para asentar las ideas, como se suele decir en matemáticas y simbólicamente: si los *Ecrits* de Lacan vendían 30.000 ejemplares antes del 68, después venderían 300.000. Esto se debe, ciertamente, a la habilidad mediadora y mercantil de los personajes en cuestión o de sus empresarios, y a la fuerte demanda del comercio al por mayor de ideas, nacional y de exportación. Pero también y sobre todo se debe al *fracaso* del Mayo del 68; y ahí está la colosal equivocación de Ferry y Renault. Lo que los ideólogos aportaron a posteriori fue a la vez una legitimación de los *límites* (de las limitaciones, al fin y al cabo: de las debilidades históricas) del movimiento de Mayo; no habéis intentado tomar el poder, teníais razón, ni siquiera habéis intentado establecer contra-poderes, teníais razón otra vez, pues quien dice contra-poder dice poder, etc.; y una legitimación de la retirada, de la renuncia, del no compromiso o del compromiso puntual y medido; de todas formas, la Historia, el sujeto o la autonomía no son más que mitos occidentales. Por lo demás, esta legitimación fue rápidamente sustituida por la letanía de los nuevos filósofos a partir de mediados de los años 70; la política apunta al todo, por lo tanto es totalitaria, etc., (y así explica su éxito). Antes de replegarse hacia las «residencias secundarias» y la vida privada, y *para* lograrlo, la gente tuvo necesidad de un mínimo de justificación ideológica (ya que todo el mundo no tenía, por desgracia, la misma admirable libertad respecto a sus palabras y actos de ayer que éste o aquél, por ejemplo). Y esto es lo que los ideólogos siguieron proporcionando, modificando ligeramente la envoltura. Es sorprendente que Ferry y Renault no hayan visto la estrecha relación existente entre la ideología de la muerte del sujeto, del hombre, de la verdad, de la política, etc., y el estado de las mentes, el humor, el *mood*, la *Stimmung* que siguieron al *fracaso* (es más, al *curioso* fracaso) de Mayo y a la descomposición del movimiento. Hubo, es verdad, entre los movilizados de Mayo, un cierto número que, durante meses o años, siguieron militando entre los trotskistas, los maoístas, etc. En total nunca fueron más de unos pocos miles, y su número decreció rápidamente después de 1972. Por lo demás, para las decenas o centenares de miles de personas que actuaron en mayo y junio pero que ya no creían en un movimiento real, que querían encontrar una justificación para el fracaso del movimiento y al mismo tiempo para su propia privatización principiante sin dejar de guardar una «sensibilidad radical», el nihilismo de los ideólogos, que se las habían arreglado a la vez para saltar al tren de una indefinida «subversión», era admirablemente

conveniente. El contrasentido de Ferry y Renaut es completo: el *Pensamiento 68* es el pensamiento anti 68, el pensamiento que edificó su éxito de masas sobre las ruinas del movimiento del 68 y en función de su fracaso. Los ideólogos discutidos por Ferry y Renaut son ideólogos de la impotencia del hombre ante sus propias creaciones; y vinieron a legitimar el sentimiento de impotencia, de desánimo, de cansancio.

En cuanto a las filiaciones ideológicas del movimiento de Mayo del 68, hasta donde se pueden proporcionar orígenes «concretos» y ello presenta cierto interés, P. Vidal-Naquet y A. Schnapp los describen en detalle en el *Journal de la Commune étudiante* ya citado, y Daniel y Gabriel Cohn-Bendit los resumen adecuadamente cuando escriben en *Le Gauchisme* que este libro se podría haber sustituido «por una antología de textos publicados en *Socialisme ou Barbarie*, *L'Internationale situationniste*, *Informations et Correspondance ouvrières*, *Noir et Rouge*, *Recherches Libertaires* y, en menor grado, en las revistas trotskistas».

Lo que el Mayo del 68 y los demás movimientos de los años 60 demostraron fue la persistencia y la fuerza de la ambición de autonomía, traducida al mismo tiempo por el rechazo del mundo capitalista-burocrático y por las nuevas ideas y prácticas inventadas o propagadas por esos movimientos. Pero lo que también han atestiguado es esa dimensión de *fracaso*, hasta ahora prácticamente indisociable de los movimientos políticos modernos; la inmensa dificultad de prolongar el orden de las cosas existentes, la imposibilidad de asumir la ambición de autonomía como autonomía individual y social a la vez, instaurando un autogobierno colectivo. (De ahí vienen, tras el derrumbamiento del movimiento, las múltiples y múltiplemente irrisorias derivaciones hacia las microburocracias trotskistas y maoístas, hacia la licuefacción mao-spontex o el nihilismo ideológico «pseudosubversivo»).

Pero este fracaso está ahí desde el comienzo de los tiempos modernos. Son los oficiales haciendo entrar finalmente en razón a la armada de los *Roundheads* y Cromwell llegando a ser Lord Protector. Es Nueva Inglaterra cayendo más acá, en lugar de ir más allá, de la línea jeffersoniana (la América de Tocqueville es una sociedad idealizada y caduca a la vez). Es Francia en retirada ante la prosecución de la inmensa obra emprendida entre 1789 y 1792 (y de ahí viene el campo libre dejado a los jacobinos, y luego el Terror). Es la Rusia de 1917, donde los bolcheviques se apoderan del poder por contumacia de la población e instauran el primer poder totalitario de los tiempos modernos.

No hace falta recordar que este fracaso rara vez es completo. La mayoría de las veces estos movimientos desembocan en la institución formal de ciertos derechos, libertades o garantías bajo las cua-

les seguimos viviendo. En otros casos, sin instituir nada en sentido formal, dejan profundas huellas en la mentalidad y la vida afectiva de las sociedades: tal fue, sin duda, el caso de la Comuna de París de 1871; y tal es ciertamente, como ya he recordado antes, el de los movimientos de los años 60.

Una situación evidentemente ligada al carácter antinómico del imaginario político moderno. Por una parte, éste se encuentra labrado por la ambición de autonomía y su sucesiva extensión a los diferentes campos de institución de lo social; por otra parte, sólo muy rara y brevemente llega a separarse de la representación de la política —y de la institución— como feudo exclusivo del Estado, y de este Estado (que sigue encarnando, incluso en las sociedades más modernas, la figura de un poder de derecho divino) como perteneciéndose únicamente a sí mismo. Es así como, en la modernidad, la política en tanto que actividad colectiva (y no profesión especializada) no ha podido estar presente hasta ahora más que como espasmo y paroxismo, acceso de fiebre, de entusiasmo y de rabia, reacción a los excesos de un Poder que, por añadidura, siempre es hostil e inevitable a la vez, enemigo y fatalidad; en resumen, la política sólo ha podido estar presente como «Revolución».

Puede parecer muy ingenioso demostrar que el «sentido» del Mayo del 68 fue, en definitiva, la expansión de las ventas de videocassetes porno. Puede resultar menos divertido, pero más fecundo, ver en Mayo y en los movimientos de los años 60 las enormes promesas que contiene, virtualmente, la época contemporánea, y la inmensa dificultad que la humanidad experimenta para salir del letargo, para politizarse, para decidir que ocuparse de sus asuntos (colectivos) podría ser su estado normal y corriente.

La disolución de los movimientos de los años 60 anunció el principio de la nueva fase de regresión de la vida política en las sociedades occidentales, a la cual asistimos desde hace unos quince años. Esta regresión va emparejada con (y es casi sinónimo de) un nuevo asalto de burocratización/privatización/mediatización y al mismo tiempo que casa, en un vocabulario más tradicional, con un regreso en masa de las tendencias políticas autoritarias en el régimen liberal/oligárquico. Tenemos derecho a pensar que estos fenómenos son provisionales o permanentes, que traducen un momento particular de la evolución de la sociedad moderna o son la expresión coyuntural de características insuperables de la sociedad humana. Lo que no está permitido es olvidar que gracias a y mediando ese tipo de movilización colectiva representada por los movimientos de los años 60, la historia occidental es lo que es, y las sociedades occidentales han sedimentado sus instituciones y los rasgos que, bien o mal, las vuelven viables y que harán de ellas, quizás, el punto de partida y el trampolín para otra cosa.

Aquí se encuentra la única división importante. Los hay que consideran —y éste es mi caso— que los márgenes de libertad que comporta el régimen contemporáneo no son más que subproductos sedimentados desde hace siglos de movimientos de este tipo; que sin esos movimientos el régimen no solamente no habría producido jamás esas libertades, sino que las habría recortado inexorablemente cada vez (como ya está ocurriendo); que, a fin de cuentas, la humanidad puede hacerlo ciertamente mejor. Y los hay que piensan —rara vez se atreven a decirlo salvo, evidentemente, en la «derecha», pero sus argumentos y razonamientos vienen a ser estos— que vivimos en la forma al fin hallada de la sociedad política libre y justa (quedan, es verdad, algunas reformas por hacer). La discusión no tiene más remedio que detenerse aquí, y cada cual elige o confirma su elección.

Pero incluso así, incluso si admitiéramos que vivimos el final de un período de ebriedad histórica, comenzado por segunda vez hace unos ocho siglos en las primeras comunas burguesas de Europa occidental, el final de un sueño de libertad y autogobierno, de verdad y responsabilidad. Incluso si admitiéramos que, al fin y al cabo, actualmente somos capaces de ver, fríamente, la forma al fin hallada de la sociedad política, la verdad definitiva de la condición humana bajo la forma de Pasqua y Fabius, Hernu y Léotard, *Playboy* y los videoclips, la popfilosofía y las macedonias «posmodernas». Incluso si tal fuera el caso, sería incongruente ver en ello el «sentido» de 1776 y 1789, 1871, 1917 y Mayo del 68, pues incluso en esta hipótesis de pesadilla, ese sentido habrá sido la tentativa de hacer aparecer otras posibilidades de la existencia humana.

Traducción: Encarnación Castejón.

(1) Por L. Ferry y A. Renaut, *La Pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, 1985.

(2) Ver «La Psychanalyse: projet et élucidation» en *Topique*, 19 (abril de 1977), recogido en *Les Carrefours du Labyrinthe*, París, Le Seuil, 1978.

(3) Ver «Marxisme et théorie révolutionnaire» en 39 y 40 de *Socialisme ou Barbarie* (1965), recogido en *L'Institution imaginaire de la société*, París, Le Seuil, 1975. Y, retrospectivamente, mi artículo «Les divertisseurs», publicado primero en *Le Nouvel Observateur* y recogido en *La Société française*, París, «10/18», 1979.