

Lenguaje intransigente para tiempos de banalidad: el legado de Adorno y Pasolini

Sheila López-Pérez¹

Recibido: 3-2-2023 / Aceptado: 29-03-2023 / Publicado: 11/7/2023

Resumen. El presente artículo recoge la crítica de Adorno y Pasolini a la era abierta por Mayo del 68 y trata de trasladarla a nuestros días. El objetivo es trazar líneas de continuidad entre lo que los dos autores atisbaron en aquel movimiento y la actualidad. Con base en ello, se partirá de la denuncia de la “intolerancia” y el “dogmatismo” que tanto Adorno como Pasolini achacaron al movimiento; seguidamente, se recogerá la descripción de los dos autores de la época de banalidad que, en su opinión, se abrió ante el menosprecio del pensamiento reflexivo, la teoría y la cultura. Presentaremos la “lucha desde la teoría” de ambos autores y su posicionamiento como filósofos inorgánicos ante una época de activismo irreflexivo. Por último, esbozaremos el estado de la cuestión en la actualidad en el apartado Conclusiones.

Palabras clave: Mayo del 68, moralismo, teoría, cultura, filosofía social, individuo.

[en] Intransigent language for times of banality: the legacy of Adorno and Pasolini

Abstract. This article collects the criticism of Adorno and Pasolini to the era opened by May 68 and tries to transfer it to our days. The objective is to draw lines of continuity between what the two authors glimpsed in that movement and today. Based on this, it will start from the denunciation of the “intolerance” and “dogmatism” that both Adorno and Pasolini blamed on the movement; next, it will present the description of the two authors of the era of banality that, in their opinion, opened with the contempt of reflective thought, theory and culture. We will present the “fight from theory” of both authors and their position as inorganic philosophers in an age of thoughtless activism. Finally, we will outline the current state of the matter in the Conclusions section.

Keywords: May 68, moralism, theory, culture, social philosophy, individual.

Cómo citar: López-Pérez, Sheila (2023). Lenguaje intransigente para tiempos de banalidad: el legado de Adorno y Pasolini. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 12(2), 165-173. <https://dx.doi.org/10.5209/itdl.86329>

Introducción

Desde hace siglos, una de las características de los países occidentales ha sido la existencia de una dinámica de tensiones sociopolíticas que hacían progresar su historia, luchas que se superponían y hacían emerger nuevos imperativos sociales que, tomando las riendas de su época, conseguían modificar las bases de la sociedad. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, el comienzo del Estado de Bienestar y la expansión de una industria cultural que llega hasta nuestros días, esas luchas sociopolíticas que anteriormente empujaban la sociedad hacia su propia superación parecen haberse estancado o, desde una mirada más pesimista, unificado sus direcciones hacia un único modelo de sociedad: la actual.

El establecimiento de este nuevo modelo social ante el que no se presentan alternativas, tal y como afirmó –y en cierto sentido profetizó– Margaret Thatcher (2013), ha conllevado la naturalización de su necesidad en la mentalidad de los ciudadanos, los cuales son incapaces de imaginarle una alternativa o una mínima evolución cualitativa. Esta aceptación sumisa del modelo vigente ha sido provocada, por un lado, por el hiperdesarrollo material de las últimas décadas, el cual ha prometido poner fin a la miseria y a la pobreza –incumpliendo dicha promesa reiteradamente– y, por el otro, por una maquinaria cultural que afirma, de manera constante y repetitiva, que vivimos en el

¹ Defensora universitaria y Directora del Grado en Filosofía, Política y Economía en la Universidad Isabel I. Doctora en Filosofía Moral y Política por las Universidades de Valladolid y Salamanca. Sus líneas de investigación son la Teoría Crítica de la primera Escuela de Frankfurt, la relación entre individuo y sociedad y la actualidad de la democracia.

Universidad Isabel I.

Correo: sheila.lopez@ui1.es

ORCID: 0000-0003-4198-6884.

mejor de los mundos posibles, que podemos subir en la escala social siempre que nos los proponamos y que cualquier otro modelo social es mucho más opresor, dogmático e injusto que el actual.

Las luchas sociales acaecidas en 1968, cuyo rostro más conocido fue el mayo francés o Mayo del 68, intentaron poner patas arriba ese modelo social que estaba empezando a permear no solo en sus instituciones, sino –y lo que era más importante– en la propia forma de mirar y de pensar el mundo de los ciudadanos. Estas revueltas sociales clamaron luchar, por un lado, contra un modo de vida desfasado y heredado de generaciones anteriores, y por el otro, contra el establecimiento de una sociedad de consumo que priorizaba lo mercantil a lo humano.

Adorno y Pasolini sospecharon de la dirección de estas revueltas no porque lucharan contra unos valores tradicionales que ellos mismos creían ilegítimos y obsoletos, sino por afirmar estar luchando por la justicia social, la tolerancia y la libertad cuando, en su opinión y como veremos a lo largo del artículo, los rebeldes fueron igual de dogmáticos e intolerantes que el moralismo contra el que afirmaban combatir. La banalidad personal y la indiferencia por las cuestiones sociales, según nuestros dos autores, serán los resultados de aquellas luchas sociales, unos resultados que llegan hasta nuestros días.

El presente artículo rescatará la crítica de Adorno y Pasolini a la época abierta por Mayo del 68 y tratará de traducirla a nuestros días. Estudiaremos las reflexiones de nuestros dos autores acerca de un movimiento que consideraron peligroso por dos motivos: primero, por su falso progresismo, y segundo, por acaparar el espacio de un verdadero progresismo. Pasaremos por la crítica del alemán y el italiano a la simplificación provocada por una industria cultural banal y frívola, y presentaremos su propio método de lucha ante esta simplificación: la elaboración de unas obras culturales tan oscuras como imposibles de dirimir desde dicha simplicidad. Trazaremos varias líneas de continuidad entre el progresismo de Mayo del 68 y el de la actualidad y, finalmente, expondremos nuestra opinión sobre su rumbo en las Conclusiones.

Mayo del 68 y la revolución de la subjetividad

Quizá Mayo del 68 haya sido el primer movimiento de transgresión moral-cultural *real* en Occidente. Y esto por dos motivos: uno, por el carácter íntimo y personalista de sus luchas, que por primera vez en la historia llevaron lo privado a la esfera pública y viceversa; y dos, por su persistente activismo, el cual impidió, muchas de las veces, reflexionar sobre los fines de sus acciones. Ambas características provocaron que este movimiento fuera un punto de inflexión en cómo los ciudadanos de occidente se veían a sí mismos, a su sociedad y al puente tendido entre ambos. Adorno y Pasolini miraron este movimiento con ojos cautos y distanciados, conscientes de que un optimismo prematuro podría conllevar otro tipo de tiranía.

Las luchas del 68 alcanzaron varios países industrializados, siendo el mayo francés el más afamado de todos ellos. Sus protestas se focalizaron en el rechazo visceral, por parte de la juventud –o como dirán nuestros dos autores, de *cierta* juventud–, junto con algunos obreros que les secundaron, de una sociedad anclada en unos valores, modos de pensar y modos de vivir dogmáticos y opresores. El potencial emancipador atisbado tras la Segunda Guerra Mundial, creían estos jóvenes, estaba siendo desperdiciado a consecuencia de que la población perpetuaba, inconscientemente, esos patrones que permitieron el auge de los totalitarismos unos años atrás. Los rebeldes denunciaban el conformismo y la hipocresía de esa sociedad que estaba obstaculizando el camino hacia la libertad. Según ellos, los ideales tradicionales debían ser rechazados; la autoridad familiar, profesional y educativa, abolida e incluso invertida; y las ideas revolucionarias triunfantes en otras partes del planeta –maoísmo, castrismo, comunismo soviético–, importadas a las sociedades occidentales.

Según Adorno y Pasolini, puede que, inicialmente, la lucha por la tolerancia y la libertad de estos jóvenes se dirigiese contra la opresión y la disciplina de la sociedad tradicional. Pero cuando la clase media se hizo socialmente dominante durante los años 60, la tolerancia buscada por los revolucionarios se fusionó con la tolerancia ofrecida por la clase media mercantil, cristalizando la primera en una lucha por las libertades individuales y la segunda, en una aparente neutralidad ante cuestiones que pertenecían a la esfera personal. De este modo, la tolerancia de aquella sociedad que se estaba formando en los años 60 –y que precedería al neoliberalismo de la década siguiente– tomó la forma de un *laissez-faire* moral que, en realidad, era un *laissez-faire* económico. La tolerancia de las clases medias siempre fue contradictoria: era visiblemente relativista y neutral, pero de manera menos visible estaba destinada a preservar el *statu quo*. Así, la lucha por la libertad de expresión, el destierro de la autoridad, la liberación de la sexualidad y todo lo perseguido por Mayo del 68 fue gratamente aceptado por la nueva clase dominante, pues lejos de entrar en conflicto con su plan económico, lo fomentaba, al otorgar un aspecto de “felices años 20” al crecimiento económico de los años 60, avivando el consumo, el goce, la festividad y los otros aspectos por los que clamaba la nueva y revolucionaria juventud.

Adorno renegó apresuradamente de las luchas del 68. La revolución del pensamiento, creía el alemán, era la única capaz de sostenerse en el tiempo y realizar verdaderos cambios estructurales en el sistema, y según él, mayo del 68 estaba en las antípodas de la pausa, la autocrítica y la reflexión que necesitaba una revolución del pensamiento: “Las barricadas eran un juego que los señores del feudo permitían a los jugadores continuar disfrutando, por el momento” (Adorno, 1993, p. 675). El pensamiento era el verdadero acto radical, sentenciaba el alemán, y no las sentadas o los cócteles molotov. El activismo ciego era bárbaro y debía ser reprendido antes de que se hiciera con el poder e instaurar un nuevo sistema igual de intolerante que el anterior. Siguiendo esta denuncia, cuando los jóvenes revolucionarios entraron en su clase en 1969 para impedir que la impartiera y se uniera a su huelga, el alemán llamó inmediatamente a la policía (Jeffries, 2018, p. 369). Esto fue suficiente para que los rebeldes le tacharan de defensor

del *statu quo*, en una dirección parecida a la que denunciarían a Pasolini por ensalzar a los cuerpos de seguridad, tal y como veremos a continuación.

Adorno consideraba que la actitud de los jóvenes del 68 era tan fascista como aquella que supuestamente querían derribar pues no toleraban nada que no estuviera de acuerdo con sus directrices: “Me parece indiscutible que los comportamientos como los que he tenido que observar... poseen realmente algo de esa violencia sin concepto tan propia del fascismo” (Adorno, 2000). El famoso “fascismo de izquierdas” que denunciaría el discípulo de Adorno, Habermas, era un rasgo distintivo de estos jóvenes, y el alemán no estaba dispuesto a tolerarlo. Incluso la famosa encuesta hecha por el Instituto Francés de Opinión Pública en septiembre de 1968 entre los universitarios que participaron en las revueltas (Gómez Albarello, 2020), confirmaría que la motivación fundamental de la mayoría de los participantes tenía que ver más con la ansiedad causada por los exámenes y con la reforma de la universidad que con la transformación de la propia sociedad (Bénéton y Touchard, 1970, pp. 503-544).

En un momento en el que la izquierda política y cultural creía que nadaba con la corriente de la historia hacia el progreso, así como que combatía las rémoras de un pasado oscuro y totalitario, pasó por alto su propio totalitarismo, el cual acallaba cualquier actitud y pensamiento diferente al marcado por ella misma. Debido a ello, Pasolini denunciaba:

De palabra la juventud rechaza esa estandarización del hombre. Pero, en sustancia, a partir del momento en que los jóvenes contestatarios abandonan la cultura, para optar por la acción y el utilitarismo, se resignan a la situación en que el sistema quiere insertarles. Ese es el fondo del problema: utilizan contra el neocapitalismo unas armas que llevan en realidad su marca de fábrica y que solo consiguen reforzar su propia hegemonía (Pasolini en Dufлот, 1971, p. 80)

Y Adorno (2000), por su parte: “Me parece fuera de toda duda que el movimiento estudiantil, en su forma actual, y por tanto inmediata, lleva el camino de la tecnocratización de la universidad, tecnocratización que supuestamente quiere evitar” (s/p). La *ausencia de cultura*, que en nuestros dos autores se traduce como ausencia de pensamiento, de teoría, de (auto)crítica, era el signo de este movimiento llevado por la pura espontaneidad, la satisfacción de los estímulos y la incapacidad para un plan político real. “Tendría que negar todo cuanto he pensado y sé acerca de la tendencia objetiva, si aceptase creer que el movimiento de protesta estudiantil en Alemania tiene siquiera la mínima posibilidad de actuar de manera socialmente relevante” (s/p, afirmaba Adorno).

Hasta ese momento histórico, parecían creer nuestros autores, las revueltas de los jóvenes se habían llevado a cabo a través de la cultura. Los jóvenes innovaban en el marco de la cultura paterna y la superaban haciendo uso de ella para dar a nacer algo nuevo. En cambio, los jóvenes del 68 la negaban pura y llanamente. Pasolini afirmaba al respecto: “Corremos el riesgo de ver reaparecer un moralismo extremadamente rígido, hiperracional, y que tendrá tanta eficacia represiva como en las civilizaciones campesinas más retrógradas” (Pasolini en Dufлот, 1971, p. 88-89). El movimiento del 68 era tan intolerante que se convertía en una corriente tiránica, venía a decir el italiano, al igual que advirtió Adorno cuando unos estudiantes impidieron a un compañero estudiar en su cuarto en vez de unirse a ellos en las barricadas (Jeffries, 2018, p. 369).

En su poema *¡El PCI a los jóvenes!* (Pasolini en Nicotra, 2005), Pasolini acusaba a estos de ser unos *figli di papà* con la misma mirada impositiva e intolerante que sus padres. En las acciones y actitudes de los estudiantes solo se ve la anarquía y el narcisismo propios de los que tienen el poder, así como prerrogativas pequeñoburguesas. Los famosos sucesos de Valle Giulia, en los que unos jóvenes contestatarios se enfrentaron con la policía, son para el cineasta un episodio de lucha de clases: los estudiantes tienen razón al señalar que existe una sociedad de clases, pero pertenecen al bando de los ricos, mientras que los policías militan en el bando equivocado, pero son demasiado pobres como para poder elegir. Así de tajante fue en su poema: “Tenéis cara de hijos de papá. / [...] Cuando ayer en Valle Giulia os habéis pegado / con la policía, / yo simpatizaba con la policía. / Porque los policías son los hijos de los pobres” (Pasolini, 2005, p. 10).

Aquellos jóvenes policías eran en realidad los “malditos” de la sociedad, los desheredados y marginados. En una línea semejante, Adorno (2000) explicaba después de que la policía expulsara a los estudiantes que entraron en su clase: “La policía no puede ser... demonizada en abstracto. Sólo te puedo decir que se ha comportado, sin comparación posible, con muchos *más miramientos* que los estudiantes conmigo” (s/p). Aunque ni Pasolini ni Adorno estuvieran del lado de las fuerzas del orden, en eventos como este invertían el reparto de roles entre buenos y malos. Pasolini se ponía de parte del pueblo, que eran los policías, los que defendían el estado democrático nacido con la Resistencia y se oponía a los que tomaban las calles, quemaban los coches y destruían lo valioso que había construido la sociedad. Adorno se ponía del lado de la libertad y la auto-determinación, que englobaba tanto a los estudiantes que decidían no unirse a las barricadas como a los profesores que elegían seguir dando sus clases.

Según Le Goff (2002, p. 471), hubo dos razones fundamentales por las que Mayo del 68 supuso un evento apolítico y no ofreció ninguna dirección hacia la que la sociedad pudiera tender: por un lado, erigió el individualismo en un absoluto; por el otro, denunció toda forma de autoridad por ser un medio de dominación. Lo primero suponía abrazar una concepción de la naturaleza humana que, de manera simplificada, podría asemejarse a la idea rousso-niana de los seres humanos nacidos buenos y pervertidos por la sociedad. Lo segundo implicaba asumir una visión del poder político según la cual este es inevitablemente una entidad ilegítima y opresiva de la cual nos debíamos emancipar, ya que los individuos estamos capacitados para coordinar nuestras acciones por medio del diálogo y la cooperación, y no necesitamos ninguna mediación institucional.

El deseo de dejar atrás la represión y la disciplina era común tanto a Adorno como a Pasolini. Sin embargo, la liberación perseguida por los jóvenes del 68, según nuestros autores, era la de la libido, y la que buscaban Adorno y

Pasolini, de una manera muy marcusiana, la del Eros en su sentido cultivador, ampliador, transformador. La libido es un conglomerado de pulsiones que pueden ser satisfecha desde fuera; el Eros, en cambio, pertenece a la esfera personal y vivencial del individuo. Se trata de la encarnación de la experiencia vivida, la cual necesita de profundización y reflexión.

La sensibilidad y naturalidad del cuerpo, una potencia con la que ni el fascismo logró acabar, se estaba agangrenado bajo el imperio de los estímulos y la libido, esto es, bajo el imperio de una cultura hedonista que reducía los cuerpos a máquinas excitables y fáciles de dominar. La idea de una tolerancia represiva, según la postuló Marcuse, se halla presente en estas reflexiones: “Lo que hoy se anuncia bajo el nombre de tolerancia sirve, en muchas de sus más eficientes manifestaciones, a los intereses de la represión” (Marcuse, 2010, p. 105). La cultura hedonista promovida por la industria cultural era el claro ejemplo de la tolerancia represiva: interiorizada como un superyó, la satisfacción permanente es una exigencia social, en claro contraste con los viejos ideales ilustrados de auto-dominio y autoridad sobre las pulsiones. Esto provocaba que los individuos, por una parte, no desarrollasen la capacidad de dominio de su voluntad, la cual podrían utilizar en diferentes esferas de su vida, y por otra, fueran fácilmente manejables por pulsiones dirigidas desde fuera:

El sujeto burgués liberal reprime sus deseos inconscientes por medio de las prohibiciones internalizadas y, como resultado de ello, su autocontrol le permite dominar su “espontaneidad” libidinal. En las sociedades posliberales, sin embargo, la represión social ya no actúa bajo la apariencia de una Ley o Prohibición internalizada que exige renuncia y autocontrol; antes bien, asume la forma de una instancia hipnótica que impone la actitud de “ceder a la tentación”; es decir, su mandato equivale a una orden: “¡Goza!” (Žižek, 2003, p. 31)

Diferencia y uniformidad

El derecho a la diferencia amparado por Mayo del 68, aquel que buscaba salvaguardar el poder de ser uno mismo, pronto se convirtió en el *deber* de la diferencia, pero de una diferencia que no se saliera de los parámetros del movimiento. Se trataba de “ser diferente” en unas coordenadas que llevaran a ser, paradójicamente, igual a los demás, de modo que cada individuo se pudiera identificar con su entorno y con los que le rodeaban y no obstaculizara la lucha común. La expresión de ese “ser diferente”, común a todos, hacía que el contenido de “ser diferente” debía ajustarse a dicha expresión. Tener opiniones propias era un derecho, pero solo si dichas opiniones eran acordes a la dirección del movimiento: si no, se estaba expuesto al boicot –lo que en términos actuales llamamos cancelación–, tal y como ocurrió con aquellos jóvenes que no se unieron a las barricadas. Según Adorno y Pasolini, se estaba fundando una cultura completamente inédita que cortaba vínculos no solo con la tradición ilustrada, que ponía énfasis en la emancipación y la autonomía del individuo, sino también con la posibilidad de un futuro en el que la diversidad y el derecho a opinar diferente tuvieran alguna cabida.

¿Dónde quedaba la posibilidad de comunicación en un mundo que tenía en cuenta el derecho a tener opiniones, pero no el deber de escuchar otras opiniones? ¿Cómo dialogar y construir pluralidad en un paradigma que amparaba por igual el diálogo y el rechazo del diálogo? ¿Y cómo crear, en el espacio público, un tejido social que fuera racional además de pasional? Adorno (2000), observando las paradojas de Mayo del 68, criticaba:

Cito como síntomas la táctica de invocar el derecho a la discusión precisamente para hacerla imposible; la bárbara inhumanidad de los modos de comportamiento, que es regresiva y encima confunde regresión con revolución; la ciega preponderancia de la acción; el formalismo indiferente al contenido y a la configuración de aquello contra lo que se rebela (s/p)

Pasolini, por su parte, creció en una época –la Italia de entreguerras– en la que los jóvenes aún observaban a la burguesía como una caricatura, como un objeto, como un mundo separado e independiente de su mundo y, en general, del *mundo de la vida*. Sin embargo, los jóvenes del 68 pertenecen ya a otro mundo, puesto que la clase media está triunfando en los países occidentales y está convirtiendo en “burgueses de mentalidad” incluso a aquellos que pertenecen a las capas más afectadas por el sistema.

El italiano nos viene decir que el neocapitalismo ha conseguido que toda la sociedad sea burguesa y coincida con los deseos y los designios de los burgueses, aunque sin poseer su poder adquisitivo. Cada vez quedan menos ángulos externos para analizar y discutir objetivamente el fenómeno mercantil-consumista. La uniformidad es total. La deserción de los valores de clase que surgían de su posición en la infraestructura, el rechazo de su propia condición y el alejamiento de su modo de vivir y de pensar ha consumado la desaparición de toda *otredad* que pudiera hacer frente al discurso unidimensional que la burguesía ha conseguido imbuir en las nuevas generaciones.

Pasolini (1975a) consideraba que todo el escándalo de los jóvenes del 68 tenía su causa en querer hacerse con el poder que entonces ostentaban sus padres, y no en combatir su mundo:

El apostolado de los jóvenes extremistas de extracción burguesa –apostolado en favor de la consciencia de los derechos y de la voluntad de realizarlos– no es más que la rabia inconsciente del burgués pobre contra el burgués rico, del burgués joven contra el burgués viejo, del burgués impotente contra el burgués poderoso, del burgués pequeño contra el burgués grande. Es una guerra civil inconsciente –disfrazada de lucha de clases– en el interior del infierno de la consciencia burguesa. (1975a, p. 151)

Ya no es posible distinguir a los hijos de los proletarios de los hijos de los burgueses: todos han sido contaminados, corrompidos e igualados por el nuevo poder, sus productos homologadores y su cultura sin cultura. Y todos los jóvenes acabarán sufriendo el mismo destino en un mundo sin vida: la infelicidad, tal y como ocurre con el personaje principal de *Pocilga* (1969). La “mutación antropológica” operada por el consumismo y el desprecio de una cultura que pudiera hacerlos pensar los ha desfigurado brutalmente. Los jóvenes, en palabras del italiano: “Ya no son simpáticos. Son tristes, neuróticos, indecisos, llenos de ansiedad pequeñoburguesa; se avergüenzan de ser proletarios; intentan parecerse a los ‘pijos’, a los ‘hijos de papá’. Si: estamos asistiendo al desquite y al triunfo de los ‘hijos de papá’: son ellos quienes encarnan hoy el modelo a seguir” (Pasolini, 1975a, p. 126). Y en palabras de Adorno: “Están ‘endurecidos’ en sentido físico y psicológico. Su frialdad es uno de sus rasgos fundamentales: fríos hacia el sufrimiento ajeno, pero también hacia sí mismos. Su propio sufrimiento apenas tiene poder sobre ellos porque apenas logran recordarlo” (Adorno, 2006, p. 567).

A pesar de esta tendencia a la uniformidad operada por el neocapitalismo, los jóvenes burgueses no son iguales que los jóvenes obreros, por mucho que se junten en las revueltas. Cuando un obrero se levanta y toma una fábrica, hace la revolución, mientras que un estudiante, cuando toma la facultad, solo está haciendo la guerra civil. La guerra contra los mayores de su misma clase. No tienen intención de luchar contra el sistema sino de dirigirlo, así como de disponerlo hacia los deseos creados por ellos mismos. Por todo ello, Pasolini (1975a) se pregunta:

¿Qué es lo que transformó a los proletarios y subproletarios italianos substancialmente en pequeño burgueses, devorados además por las ganas de serlo también económicamente? ¿Qué es lo que transformó las “masas” de jóvenes en “masas” de criminaloides? Lo he dicho y repetido más de una decena de veces: una “segunda” revolución industrial, que en Italia es la “primera”; el consumismo, que ha destruido cínicamente un mundo “real”, transformándolo en una irrealidad total, en la que ya no hay elección posible entre el bien y el mal. (p. 136)

Filósofos orgánicos y filósofos inorgánicos

A Adorno se le ha criticado repetidamente por abandonar la referencia a la acción, a las prácticas concretas, por carecer de una propuesta política y por negarse a nombrar en positivo la utopía, a darle unos contenidos determinados y un carácter programático. Adorno se dedicó a criticar lo existente y no aportó a lo posible, arguye esta crítica. Sin embargo, las obras del alemán estaban encaminadas a otro objetivo: a defender que *el cambio era posible*, aunque el lugar hacia el que empujarlo fuese uno en cada lugar y cada momento. El frankfurtiano quería mostrar que, a través del estudio dialéctico de todos los elementos de un momento concreto, se llegaría a una conclusión diferente en cada uno de ellos; no era lícito elaborar una filosofía positiva que marcará los pasos a seguir desde cualquier tiempo y sociedad. Solo era lícito analizar la realidad a través de una dialéctica negativa que rastreara *su* presente: “Dialéctica negativa no es otro tercer punto de vista, sino el intento, por medio de crítica inmanente, de llevar los puntos de vista filosóficos más allá de sí mismos y de la *arbitrariedad* del pensamiento de puntos de vista” (Adorno, 1972, p. 18).

Adorno, aun defendiendo la teoría por ser la única capaz de salvarnos de la vorágine práctica, se alejó a su vez de la mera interpretación que tanto denunció Marx. Su defensa de la teoría no se reducía a teorizar, sino a mostrar que la teoría debía preceder a la acción concreta. No había una teoría definitiva ni una acción definitiva, sino que la acción debía ser revisada constantemente por una teoría capaz de poner a prueba su legitimidad y su orientación. La teoría, por su parte, debía ser revisada y contrastada constantemente por la propia realidad, de modo que demostrara que seguía siendo capaz de interpretar aquello que tenía delante. Si una teoría quería ser justa, dialéctica y transformativa, debía conformarse como *teoría negativa* capaz de designar qué debe ser cambiado, y no como teoría afirmativa que asegurarse haber dado con el estado definitivo y deseable de las cosas. La teoría debe ser el pensamiento repensando el rumbo de las acciones: “El pensamiento es, por su misma naturaleza, negación de todo contenido concreto” (Adorno, 1984, p. 27).

Esta cuestión fundamental, la relación entre teoría y práctica, era el correlato de la *praxis revolucionaria* que buscaba el alemán. Praxis es una palabra empleada para designar un tipo de acción que se crea a sí misma, distinta de la conducta motivada externamente, una acción que se basa en la auto-observación y la auto-concienciación. La praxis como opuesta a la mera acción se caracteriza por estar informada por consideraciones teóricas. Adorno concebía el objetivo de la actividad revolucionaria como la unificación entre teoría y práctica, en contraste con la acción revolucionaria impulsiva e irreflexionada.

Rechazar la pretensión de totalidad tanto de un tiempo concreto como de los discursos acerca de él es la actividad del pensamiento, de la crítica, de la cultura. Mayo del 68 se autoconció como el capitán de un barco que, en su propia opinión, navegaba inevitablemente hacia el progreso, y no estuvo dispuesto a desasirse de sus contenidos concretos ni a abrazar el diálogo, la duda y la incertidumbre. Algo semejante ocurre en la actualidad. “Lo que convierte a la filosofía tradicional en limitada, es el creerse en posesión de su objeto infinito. Una filosofía modificada tendría que retirar esa exigencia y no tratar por más tiempo de convencerse a sí y a los demás de que dispone del infinito” (Adorno, 1984, p. 21). Lo que viene a decir Adorno es, una vez más, que el movimiento del 68 cayó en un totalitarismo tan férreo como cualquier tradicionalismo anterior, al concebir sus ideas como concluyentes e imperecederas, y que se negó a escuchar otros puntos de vista –tanto pasados como coetáneos– que pudieran haber aportado una amplitud y profundidad a sus reivindicaciones que las alejaran del mono-enfoque y el enquistamiento.

En un tono pesimista, Adorno especulaba: “Ante esto que ahora amenaza con tragarse a Europa y tal vez el mundo, nuestra obra está esencialmente diseñada para preservar cosas a lo largo de esta noche que se avecina: una especie de mensaje en una botella” (Adorno en Jeffries, 2018, pp. 21-22). En efecto, Adorno fue incapaz de sugerir una praxis revolucionaria. La teoría, parecía decir, era la única praxis aún practicable por los revolucionarios de su época. A nivel material, no había acciones concretas que pudieran hacer daño al sistema capitalista, puesto que este era capaz de absorber y capitalizar hasta las reivindicaciones más potentes. La única acción revolucionaria era ser consciente del sistema en el que estábamos inmersos, no tomarlo como definitivo e impedir que su futuro se diera por hecho.

En una carta que enviara a su colega Horkheimer, Adorno escribió: “Solamente se pueden representar los intereses de los seres humanos estando lejos de ellos” (Adorno en Wiggershaus, 2011, p. 511). De esta forma, el alemán declaraba su posicionamiento como intelectual inorgánico² que, no obstante, solo podría llegar a ser orgánico desde este distanciamiento. Aquellos que confinan sus ideas a la esfera teórica, rechazando su puesta en práctica en la esfera material, no engendran necesariamente un distanciamiento de la realidad que interpretan. Más bien, la distancia con ella es una condición necesaria para poder interpretarla sin ser intoxicado por ella. Es bien conocido que, durante su exilio, los miembros de la Escuela de Frankfurt no se juntaron con otros intelectuales exiliados para organizarse políticamente, ni tampoco tomaron parte en las acciones revolucionarias que se estaban llevando a cabo a lo largo y ancho del planeta. Esto fue un intento de mantenerse a salvo de todos aquellos colectivismos ideológicos que consideraban intolerantes y de salvaguardar la independencia y la autonomía de su instancia crítica.

El temor a la asimilación e integración preocupó profundamente a Adorno y Pasolini. A causa de su negativa intransigente a comprometer su entereza como pensadores, fueron haciéndose inaccesibles para el gran público a medida que avanzaban en su obra. Pasolini hizo películas impermeables a toda asimilación e integración con el propósito de que mantuvieran la posibilidad de sacar al pensamiento del ensimismamiento, y Adorno escribió en un lenguaje ininteligible para los lectores con prisa. El resultado fue que el público de ambos fue reduciéndose a un público selecto, y quizá, precisamente aquel que ya era consciente de lo que subyacía a la sociedad. El gran público, por su lado, siguió frecuentando las obras de la industria cultural, y todo siguió en orden para el orden vigente.

En su poema *El caos*, Pasolini meditaba: “En realidad, el intelectual está expulsado de los centros de la burguesía (relegado al gueto donde viven los poetas), y para el mundo obrero solo es un testigo exterior” (1981, p. 56). A pesar de haber intentado seguir la estela de su mentor Gramsci, un hombre práctico con estilo directo que militaba junto con las clases populares, Pasolini tuvo que desertar de su posición de filósofo orgánico en el momento en que perdió de vista un grupo revolucionario al que adherirse. Aun habiendo creído, en sus años jóvenes, que el mundo obrero era la piedra angular del cambio social, Pasolini desertó de su creencia en el momento en que el proletariado abrazó la lógica capitalista y lo que esta ofrecía a cambio de que no cambiara nada: consumismo, entretenimiento y banalidad.

En sus últimos años el cineasta centró sus esfuerzos, como lo hiciera el alemán, en intentar una demolición del sistema desde la teoría –lo que en su caso se tradujo en artículos periodísticos y cine crítico–, y se alejó de la militancia de los grupos progresistas de su tiempo. Se trataba de una especie de heterodoxia intelectual cuyo objetivo, al igual que el de Adorno, no era enclaustrarse en su torre de marfil y teorizar desde la abstracción, sino militar en el único lugar auténticamente revolucionario: el de la reflexión fría, pausada y crítica que otorgaba el distanciamiento de las olas colectivas de emociones. Doris Lessing (2018) apuntó en *Las cárceles elegidas*:

Me parece a mí, cada vez más, que estamos siendo gobernados por oleadas de emociones de masas y que mientras duren no será posible plantear preguntas serias y objetivas. Lo que veo es una sucesión de grandes acontecimientos de insensatez colectiva, hirviendo de emoción, de pasión partidista, que pasan, pero mientras duran no es posible más que pensar “Estos lemas, estas acusaciones, estas afirmaciones, estas trompetas pronto les parecerán a todos ridículos y hasta vergonzosos”. Mientras tanto, no es posible decir esto. (p. 57)

Para cambiar realmente las cosas deberíamos aceptar, según Adorno y Pasolini, que en realidad nada puede ser cambiado dentro de las coordenadas del sistema existente. Godard hizo famoso el lema *Ne change rien pour que tout soit différent* (“No cambiar nada para que todo sea diferente”) (Bresson, 1995, p. 138). En un mundo que, por un lado, bombardea constantemente con nuevas consignas incuestionables y, por el otro, pide que nos actualicemos de acuerdo con las nuevas consignas, sin necesidad de reflexionarlas crítica e individualmente, dicha directriz se vuelve cada vez más monótona, conocida y sobrecargante. Cuando el sistema depende de la novedad aparente y del cambio sin cambio, aquellos que se niegan a cambiar –ya sea a favor o en contra de las directrices tendidas– son los auténticos agentes del cambio: un cambio del mismísimo principio del “cambio”, ese cambio superficial que requiere el sistema y que nos devuelve al lugar en el que estábamos.

En su última entrevista, Pasolini comparaba a los intelectuales de su época con esos muñecos cuyo cuerpo está dirigido hacia un lado y su cabeza hacia otro, gente –dice– que debe cambiar continuamente de discurso para no hacer frente a la verdad. Y cuando el entrevistador le preguntó qué era la verdad, Pasolini rectificó: “Lamento haber dicho esa palabra. Quería decir evidencia” (1975a, p. 17). Para Pasolini, dejarse guiar por los profesionales de la

² Gramsci hizo la distinción entre intelectuales inorgánicos e intelectuales orgánicos. Los intelectuales inorgánicos, explicó, conforman un grupo autónomo y desvinculado de la sociedad que, no obstante, especula sobre ella desde la Academia. Los intelectuales orgánicos, por su parte, están vinculados con grupos sociales específicos, lo cual les reporta la experiencia necesaria para expresar la voluntad de dicho grupo y luchar, junto con ellos, por sus intereses. (1967, p. 34)

“verdad”, aquellos que hablaban –esta vez sí, desde su torre de marfil– sobre política, economía y sociología para ofrecer una teoría de la verdad en su conjunto, era tan peligroso como para Adorno lo eran aquellas teorías que aseguraban haber dado con el estado definitivo y deseable de las cosas.

Lenguaje incomprensible

Adorno se negó a desarrollar sus ideas de manera inductiva o deductiva: su insistencia en que cada frase, para ser plenamente comprendida, debía ser interpretada a la luz de la totalidad del ensayo fue llevada hasta sus últimas consecuencias. Leer un escrito de Adorno recuerda a aquello que respondió Godard a la pregunta de si sus películas tenían un principio, un medio y un final: “Sí, pero no necesariamente en ese orden” (1997). Pasolini solía decir: “He observado que la transgresión del tiempo cronológico en la narración desorienta al público totalmente” (Pasolini en Dufлот, 1971, p. 125), y Adorno: “La tarea no consiste en hacerse con un significado que sin lugar a dudas se encuentre en el texto, valiéndose de una atención exacta a este y de cierto esfuerzo mental, sino que en muchos pasajes el sentido mismo es incierto, y ningún arte hermenéutica lo puede establecer incuestionablemente” (1991, pp. 119-120). La insistencia de ambos en la importancia de la dialéctica, que siempre establece una relación dialógica entre los elementos estudiados y por lo tanto su resultado es imprevisible, se vuelve clara.

La obra de Adorno (1962) se erigió sobre el principio que él mismo atribuía a los simbolistas: “La resistencia a la sociedad es resistencia a su lenguaje” (p. 242), lo que en él significaba resistencia a la teleología interna de la obra y a la literalidad. El alemán arrojaba luz sobre el propósito de su escritura al describir la música de Schönberg, uno de sus grandes mentores: “Exige que el oyente componga también en espontánea colaboración su movimiento interno, y le atribuye una praxis en vez de una nueva contemplación” (p. 158). El receptor es parte inalienable de la obra, y sin su colaboración la obra no puede ser completada, tal y como apunta Octavio Paz (1990): “La obra nace de la conjunción del autor y el lector” (p. 9). Entre el autor y el público de su época, a veces, se abre un abismo que es imposible de salvar; sin embargo, el mensaje de la obra queda guardado, esperando a su receptor, como ese “mensaje en una botella” del que hablaban Adorno y Horkheimer (1956, p. 52). Pasolini (2005), en una línea similar, indicaba: “¿Que por qué ya no escribo poemas? Porque ya no tengo destinatario. No veo con quien dialogar utilizando esa sinceridad típica de la poesía, que llega incluso a ser cruel” (p. 315).

Mientras la industria cultural apostaba por un lenguaje sencillo que pudiera ser digerido instantánea y masivamente, sin necesidad de actividad por parte de los individuos, tanto Adorno como Pasolini apostaron por el esfuerzo y la elaboración de una comprensión imposible de ser recibida desde fuera. En relación con el cineasta, era tan profundo su desprecio por la baja calidad de los productos de la industria cultural que plasmó dicho desprecio de manera literal: en *Pocilga* (1969) y *Saló* (1975b), los cerdos y los excrementos, respectivamente, representan la calidad de aquellos productos de consumo que “nos comemos” porque, en cierta manera, nos obligan aquellos que tienen el poder. Por todo ello, el esfuerzo y la dificultad le parecían a Pasolini una misión ética en un mundo imbuido de frivolidad e insignificancia. Esta apuesta por lo críptico supuso una ruptura con su viejo cine, anclado en imágenes de la realidad cotidiana –*Accattone* (1961), *Mamma Roma* (1962), *Pajaritos y pajarracos* (1966)–:

Dufлот: ¿Cree que la obra cinematográfica que elabora es accesible a las masas, lo suficientemente legible para ponerlas en crisis?

Pasolini: No, no lo creo. Ya le he dicho que, a partir del Evangelio según *San Mateo*, he abandonado el lenguaje de mi período gramsciano. Pero si actualmente parezco buscar un lenguaje hermético y preciosista, aparentemente “aristocrático”, es porque considero la tiranía de los *mass-media* como una forma de dictadura a la que me niego a hacer la menor concesión (Dufлот, 1971, p. 69)

Al igual que Adorno en sus ensayos, Pasolini incidió en la fragmentación como rasgo estilístico de su cine. Él mismo oponía esta forma de rodar al plano secuencia del neorrealismo de su época. Consideraba que el plano secuencia, por su carácter hiperrealista, estaba en íntima relación con lo que llamaba la ideología del hombre medio, a la que se oponían la segmentación y la indeterminación. El peligro de las películas neorrealistas no era que fuesen falsas, sino que pretendían ser el espejo de la realidad y negaban, por lo tanto, su carácter fragmentario, indeterminado y modificable. “Nada es más engañoso que cuando la televisión pretende hacer hablar a los hombres como en realidad hablan”, escribía Adorno (1969, p. 109), y Pasolini (1975a), en esta línea: “La televisión no propone “modelos” sino que los representa. Y si los modelos son éstos, ¿cómo se puede pretender que la juventud más expuesta e indefensa no sea criminal?” (p. 138).

Las obras culturales auténticas, en opinión de los dos autores, deberían romper la identidad entre realidad y posibilidades de lo real, mientras que las obras de la cultura de masas buscan reconciliar ambas esferas. Los ciudadanos de la era de los *mass-media* están acostumbrados a dicha reconciliación, a su narratividad teleológica y a la satisfacción producida tras su encuentro con la obra; en resumidas cuentas, a la mirada del hombre medio solo le placen las secuencias medias, y se niega a mirar y comprender otro tipo de narratividad. “No acabo de entender cómo el público pierde la paciencia ante la menor dificultad” (Dufлот, 1971, p. 125), esgrimía Pasolini, y Adorno (1998):

Apunto, en efecto, a su tentativa [la de la televisión] de inculcar en las personas la falsa consciencia y las deformaciones y ocultaciones de la realidad presentándoles una serie de valores, como tan bellamente suele decirse, de cuya validez positiva efectiva les persuaden dogmáticamente, en tanto que la formación cultural de la que hablamos debería, por el contrario, capacitarlas para ponderar su problemática y formarse un juicio propio y autónomo al respecto (p. 53).

Conclusiones

En la actualidad, se plantea la inquietante cuestión de si las sociedades occidentales siguen siendo capaces de fabricar el tipo de ciudadano necesario para poder funcionar como sociedad. Desde hace medio siglo, el sistema educativo occidental –y con esto nos referimos no solo a las instituciones educativas oficiales, sino también y sobre todo a los agentes educativos que han sustituido a los agentes educativos tradicionales: las redes sociales, las plataformas, los chats, las películas, los *influencers*, etc.– ha entrado en una fase de desintegración de su función –la de otorgar las herramientas necesarias para problematizar la realidad– cuyo rumbo está aún por descubrirse. La educación sufre una crisis de contenidos que no pasa desapercibida: ¿qué se transmite, qué debe transmitirse y según qué criterios? Se podría decir incluso: más que de contenidos, la crisis es de los *valores* en vista de los cuales se definen los contenidos de una sociedad. En épocas anteriores, la educación se alimentaba, de diversas maneras, de la cultura viva de su tiempo. Quizá esta sea la desdicha de la contemporaneidad: que también se alimenta de la cultura viva de su tiempo, y que esta está dirigida por intereses que priman lo económico a lo humano.

Se hace acuciante que la educación retome la labor de complejizar a los individuos y se aleje de la homogeneización de los objetivos de vida, anhelos y pensamientos de los ciudadanos. La sociedad solo podrá evolucionar si, a través del auto-cuestionamiento, sus ciudadanos son capaces de abrir nuevos cauces que permitan superar su propia sociedad. ¿Quiere el ciudadano la sociedad en que vive? ¿Quiere otra? ¿Quiere alguna? ¿Es esta una pregunta para él? Si el ciudadano ya no se pregunta por su sociedad y, por tanto, no persigue ningún proyecto relativo a ella, el enquistamiento en un momento histórico sin ideario social repercutirá en la propia capacidad de comprensión de lo que pasa a nuestro alrededor.

En la actualidad coexisten la hiperinformación y la ignorancia de lo que ocurre. La colección de informaciones corre pareja con la neutralización de su contenido, puesto que información no es lo mismo que formación. En ese sentido, nuestra época no es ni tradicionalista ni revolucionaria: es una época asíncrona respecto a esa historia cambiante que nos ha traído hasta aquí. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, la sociedad se ha hecho creer a sí misma que su desasimiento del pasado y la tradición procedía de la instauración de una nueva, intensa y prometedora relación con el porvenir. Un porvenir apoyado en la tecnociencia y en los nuevos y útiles medios de comunicación. Esto pareció ser verdad durante un tiempo, hasta que la sociedad se incrustó en un modelo democrático-liberal que comenzó a vaciarse de su contenido democrático y a imbuirse de directrices neoliberales. Cuando la sociedad deja de poner en cuestión el lugar hacia el que tiende y, por tanto, el lugar en el que está, su petrificación, en disonancia con la inevitable transformación de los elementos de la realidad, supone una crisis existencial imposible de ignorar.

Una educación que muestre la sociedad como algo indeterminado y transformativo, en contraste con aquella educación que ofrece descripciones concluyentes y cerradas acerca de la realidad, es inseparable de una sociedad democrática. Una democracia sabe, debe saber, que no hay forma social última, que vive en una inevitable mutación, que ella misma es mutación y que las formas que emerjan de ella no pueden erigirse como algo incuestionable. A partir de este saber, la sociedad podrá mutar consciente y premeditadamente. Si bien es cierto que Mayo del 68 logró, en gran medida, el derrumbe de los valores, costumbres e ideales heredados, también es cierto que no consideró el horizonte que se abría ante este derrumbe y la necesidad de un movimiento pausado, complejo e incluyente que pudiera hacerse cargo de él sin dejar a nadie fuera.

Antes de afirmar que la sociedad de hoy es más inclusiva que las sociedades pre-Mayo del 68, cabría preguntarse: ¿inclusiva en qué? Quizá sea más inclusiva en lo que se le ha vendido como inclusividad, es decir, en esos parámetros que el mercado ha demarcado como no peligrosos para el sistema. Podremos orientarnos mejor al respecto recurriendo a la peculiaridad del idioma ruso: en occidente tenemos *svoboda* (libertad), la libertad de hacer lo que queramos dentro del orden vigente, pero no tenemos *volja* (libertad/voluntad) este término tiene una carga metafísica que implica seguir nuestra voluntad hasta el punto de la (auto)destrucción de lo que hay, una destrucción real o simbólica. Libertad de hacer lo que queremos dentro de lo que nos dejan hacer *versus* libertad de rechazar el lugar desde el que nos dejan hacer.

El hundimiento de los proyectos políticos de izquierda, el triunfo de la sociedad de consumo, la proliferación de una industria cultural reduccionista: todo esto pone de manifiesto la crisis de sentido que rodea a nuestras sociedades. Hoy no vivimos una *krísis* en el verdadero sentido del término, a saber, un momento de decisión entre dos elementos en el que uno de ellos prevalecerá. Vivimos una fase de descomposición en la que no hay encrucijada, puesto que no aparece ninguna alternativa. En una crisis verdadera, hay elementos opuestos que combaten entre sí y un momento final en el que unos predominan respecto a los otros, mientras que lo que caracteriza la actualidad es precisamente la desaparición del conflicto social y político, tal y como aventuramos en la Introducción. La íntima relación entre un régimen social y el tipo antropológico necesario para hacerlo funcionar explica el estancamiento en el que vivimos hoy: régimen mercantil-consumista sin consignas humanísticas para ciudadanos mercantil-consumistas sin consignas humanísticas.

¿Qué se requiere en esta situación? Habida cuenta de la crisis ecológica, la extrema desigualdad en el reparto de la riqueza y la incapacidad del sistema actual para seguir su curso, lo que se necesita es una reflexión, *por parte de los ciudadanos*, acerca de la sociedad que quieren. E incluso: una reflexión que permita pensar que pueden reflexionar acerca de su propia sociedad. De esta forma, se podrá dar con unos contenidos que sitúen en el centro de la vida social significaciones distintas de la expansión de la producción y del consumo, que protejan objetivos de vida que puedan ser reconocidos por todos, al llevar en su seno la lucha por la dignidad humana y por la desaparición de la miseria en una época técnicamente pudiente.

La verdadera elección del presente no es entre mantener lo que tenemos o dar un salto radical y arriesgarnos a perder lo logrado hasta ahora. La verdadera elección es entre perderlo todo o crear aquello que tenemos miedo de perder. Lo que queremos salvar no es la realidad actual, sino lo que podría haber sido la actualidad si no se hubiera desviado hasta llegar a las condiciones actuales. Hemos de escoger entre dejarnos atrapar por el pánico de nuestra propia supervivencia y el compromiso activo para lograr un cambio que parte de la consciencia de nuestras posibilidades como ciudadanos. La entrada en conciencia de que la elección sigue siendo posible es el primer paso para el cambio.

Bibliografía

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1956). *¿Hacia un nuevo manifiesto?* (Mariana Dimopulos, Trad). Disponible en: <https://newleftreview.es/issues/65/articles/theodor-adorno-max-horkheimer-hacia-un-nuevo-manifiesto.pdf>
- Adorno, Theodor (1962). *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad* (Manuel Sacristán, Trad.). Ariel.
- Adorno, Theodor (1969). *Intervenciones. Nueve modelos de crítica* (Roberto J. Vernengo, Trad.). Monte Ávila Editores.
- Adorno, Theodor (1972). *Filosofía y superstición* (Jesús Aguirre y Víctor Sánchez de Zavala, Trad.). Alianza.
- Adorno, Theodor (1984). *Dialéctica negativa* (José María Ripalda, Trad.). Taurus.
- Adorno, Theodor (1991). *Tres estudios sobre Hegel* (Víctor Sánchez de Zavala, Trad.). Taurus.
- Adorno, Theodor (1993). Notas marginales sobre teoría y praxis. En *Consignas* (pp. 675-695) (José Navarro, Trad.). Amorrortu. Disponible en: <http://comunizar.com.ar/wp-content/uploads/Adorno-Notas-marginales-sobre-teor%C3%ADa-y-praxis.pdf>
- Adorno, Theodor (1998). *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)* (Jacobo Muñoz, Trad.). Morata.
- Adorno, Theodor (2000). *Historias que se muerden la cola (correspondencia Marcuse-Adorno)* (Rosa Pereda, Trad.). Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2000/05/28/sem-marcuse.html>
- Adorno, Theodor (2006). Problem des neuen Menschentypus [Problemas del nuevo tipo de hombre]. En *Current of Music* (pp. 650-661) (Jordi Maiso, Trad.). Suhrkamp.
- Bénéton, Philippe y Touchard, Jean (1970). Les interprétations de la crise de mai-juin 1968 [Interpretaciones de la crisis de mayo-junio de 1968]. *Revue Française de Science Politique*, 20(3), 503-544.
- Bresson, Robert (1995). *Note sur le cinématographe* [Nota sobre la cinematografía]. Gallimard.
- Duflot, Jean (1971). *Conversaciones con Pier Paolo Pasolini* (Joaquín Jordá, Trad.). Cinemateca Anagrama.
- Godard, Jean-Luc (Director). (1997) *Histoire(s) du cinéma* [Película]. Producción: Gaumont, Canal+, La Sept, France 3 (FR 3), JLG Films, CNC, Télévision Suisse Romande (TSR), Vega Film.
- Gramsci, Antonio (1967). *La formación de los intelectuales* (Angel González Vega, Trad.). Grijalbo.
- Gómez Albarello, Juan Gabriel (2020). Mayo del 68 y sus interpretaciones. *Revista Javeriana*, 25, DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.papo25.mdsi>.
- Jeffries, Stuart (2018). *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt* (José Adrián Vitier, Trad.). Turner.
- Le Goff, Jacques (2002). *Mais 68, l'héritage impossible* [Mayo del 68, la herencia imposible]. La Découverte.
- Lessing, Doris (2018). *Las cárceles elegidas*. (Ariel Font Prades, Trad.). Penguin Random House.
- Marcuse, Herbert (2010). *La tolerancia represiva y otros ensayos* (César de Vicente Hernando, Trad.). La catarata.
- Thatcher, Margaret (2013). *Margaret Thatcher en cinco declaraciones*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=v0ag2zTUFyY>
- Nicotra, Esteban (2005) *Pier Paolo Pasolini: Empirismo herético*. Brujas.
- Pasolini, Pier Paolo (Director). (1961) *Accattone* [Película]. Producción: Cino del Duca P.C, Arco Film Roma.
- Pasolini, Pier Paolo (Director). (1966) *Pajaritos y pajarracos* [Película]. Producción: Arco Film Roma, Alfredo Bini.
- Pasolini, Pier Paolo (Director). (1969) *Pocilga* [Película]. Producción: I Film dell'Orso, Internazionale Nembo Distribuzione Importazione Esportazione Film, IDI Cinematografica, C.A.P.A.C.
- Pasolini, Pier Paolo (1975a). *Tiempos salvajes*. Colección socialismo y libertad. Disponible en: <https://elsudamericano.files.wordpress.com/2019/02/148.pasolini-tiempos-salvajes.pdf>
- Pasolini, Pier Paolo (Director). (1975b) *Saló o los 120 días de Sodoma* [Película]. Producción: Coproducción Italia-Francia.
- Pasolini, Pier Paolo (1981). *El caos: contra el terror* (Antonio Prometo Moya, Trad.). Crítica.
- Pasolini, Pier Paolo (2005). *Pier Paolo Pasolini, Palabra de corsario*. Círculo de Bellas Artes de Madrid. Disponible en: <http://artonirico.altervista.org/02/Fahrenheit958/Pier%20Paolo%20Pasolini%20-%20Palabra%20de%20corsario.pdf>
- Paz, Octavio (1990). *Hombres en su siglo*. Seix Barral.
- Žižek, Slavoj (2003). *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad* (Patricia Willson, Trad.). Paidós.
- Wiggershaus, Rolf (2011). *La Escuela de Fráncfort* (Marcos Romano Hassán, Trad.). Fondo de cultura económica.