

Theodore Roszak

EL NACIMIENTO DE UNA CONTRACULTURA

Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática
y su oposición juvenil

editorial **Kairós**

Numanciá, 110
Barcelona-29

SUMARIO

cultura Libre

Título original: THE MAKING OF A COUNTER CULTURE
*Reflections on the Technocratic Society
 and Its Youthful Opposition*

Portada: Joan Batallé
 Traducción: Angel Abad

© 1968, 1969 by Theodore Roszak
 y Editorial Kairós, S.A., 1970

*Todas las citas de otros autores han sido expresamente autorizadas para su
 reproducción en esta obra y están protegidas por su © de origen.*

Primera edición: Julio, 1970
 Segunda edición: Febrero, 1972
 Tercera edición: Febrero, 1973
 Cuarta edición: Diciembre, 1973
 Quinta edición: Abril, 1976
 Sexta edición: Abril, 1978
 Séptima edición: Enero, 1981

Dep. Legal: B-39.106/1980
 I.S.B.N.: 84-7245-046-5

Impresión: Índice A.G., Caspe 116, Barcelona-13.

<i>Prefacio</i>	9
I. LOS HIJOS DE LA TECNOCRACIA	15
II. UNA INVASIÓN DE CENTAUROS	57
III. DIALECTICA DE LA LIBERACIÓN: <i>Herbert Marcuse y Norman Brown</i>	99
IV. VIAJE AL ORIENTE Y ALGO MAS ALLA: <i>Allen Ginsberg y Alan Watts</i>	139
V. LA INFINITA IMPOSTURA: <i>Uso y abuso de la experiencia psicodélica</i>	171
VI. EN BUSCA DE LA UTOPIA: <i>La sociología visionaria de Paul Goodman</i>	195
VII. EL MITO DE LA CONSCIENCIA OBJETIVA	221
VIII. OJOS DE CARNE, OJOS DE FUEGO	255
<i>Apéndice:</i>	
OBJETIVIDAD ILIMITADA	285
<i>Notas bibliográficas</i>	307

El arte degradado, negada la imaginación, la guerra gobernaba a las naciones.

* * *

¡Despertad, jóvenes de la Nueva Era! ¡Desplegad vuestras inteligencias contra los mercenarios ignorantes! Pues llenos están los campamentos, los tribunales y las universidades de mercenarios que, si pudieran, prolongarían por siempre la guerra de los cuerpos y arruinarían la lucha de la inteligencia.

WILLIAM BLAKE

PREFACIO

Como tema de estudio, la contracultura de que trata este libro posee todos los elementos para que el más simple sentido de precaución intelectual nos llame a huir de ella como de una plaga. Muchos colegas míos han estado en un tris de convencerme de que nunca existieron cosas tales como el «Movimiento Romántico» o «El Renacimiento»... y desde luego no existieron si llegamos hasta el punto de escrutar los fenómenos más microscópicos de la historia. A este nivel, propendemos a ver únicamente a muchos pueblos diferentes haciendo muchas cosas diferentes y pensando muchos y diferentes pensamientos. Semejantes categorizaciones, que pretenden medir anchos conjuntos de fenómenos, son más vulnerables todavía cuando se aplican a agrupar y comentar los elementos sueltos de la tormentosa escena contemporánea, y lo que es más, a comentarlos e interpretarlos. Y, sin embargo, esa concepción tan difícilmente aprehensible llamada «el espíritu de los tiempos» sigue presente en el pensamiento y exige que se la reconozca, puesto que, al

parecer, es la única manera que tenemos de darle un sentido, aunque sea provisional, al mundo en que vivimos. Nos vendría muy bien, por supuesto, que estos *Zeitgeists*, tan perversamente ectoplásmicos, fuesen movimientos organizados, con su sede central, su comité ejecutivo y un buen archivo de declaraciones oficiales. Pero está claro que no es así. Por ello, estamos obligados a abordarlos o aceptarlos con un cierto temor, dispuestos siempre a permitir que tales o cuales excepciones se filtren a través del tamiz de las generalizaciones en grandes cantidades, pero siempre, también, en la esperanza de que, finalmente, lo sólido y auténticamente válido será más que lo eliminado por los filtros.

Es decir, que admitimos abiertamente que gran parte de lo expuesto a continuación respecto de nuestra juvenil cultura contemporánea está sujeto a toda clase de cualificaciones. Para mí es obvio, indiscutible, que el interés de nuestros adolescentes y estudiantes por la psicología de la alienación, el misticismo oriental, las drogas psicodélicas y las experiencias comunitarias comprenden en conjunto una constelación cultural que difiere radicalmente de los valores y concepciones fundamentales de nuestra sociedad, al menos desde la Revolución Científica del siglo XVII. No obstante, soy plenamente consciente de que esa constelación tiene que madurar mucho antes de que sus prioridades constituyan norma y antes de que se desarrolle a su alrededor una cohesión social en plenitud.

En este sentido, la contracultura de la que yo hablo solamente atañe a una estricta minoría de jóvenes y a un puñado de sus mentores adultos. Evidentemente, excluye a nuestra juventud más conservadora, para la cual un poco menos de Seguridad Social y un poco más de religiosidad tradicional (amén de más y mejor represión policíaca en las calles) sería suficiente para hacer de la Gran Sociedad una cosa hermosa. Excluye también la diáspora de grupos de jóvenes marxistas de la vieja escuela cuyos miembros, al igual que sus padres antes que ellos, siguen atizando las ascuas de la revolución proletaria a la espera de una ocasión propicia para echarse a la calle. Excluye asimismo a nuestra juventud más liberal, para la que el alfa

y omega de la política es sin duda, todavía, el «estilo Kennedy». Y lo que es más importante, excluye en gran medida a los militantes jóvenes negros, cuyos programas políticos se están definiendo en unos términos étnicos tan estrechos que, a pesar de su urgencia, aparecen ya culturalmente desfasados, como las mitopoyesis nacionalistas del siglo XIX. De todas formas, la situación de la juventud negra requiere un tratamiento tan especial, que requeriría características y dimensiones específicas.

Pero ha de quedar claro que cualquier justificación de esas excepciones en un debate sobre la juventud habrá de basarse en que la contracultura de los jóvenes posee importancia suficiente tanto por su alcance numérico como por su fuerza crítica, y merece una atención particular e independiente. Desde mi propio punto de vista, la contracultura más que «merecer» atención, la «exige» desesperadamente, puesto que yo al menos ignoro por completo dónde pueda encontrarse, además de entre esa juventud disidente y entre sus herederos de las próximas generaciones, un profundo sentimiento de renovación y un descontento radical susceptibles de transformar esta desorientada civilización nuestra en algo que un ser humano pueda identificar con su hogar. Esos jóvenes son la matriz en donde se está formando una alternativa futura que todavía es excesivamente frágil. Concedo que esta alternativa viene vestida de modo extravagante y abigarrado, con prendas y colores de muchas y exóticas fuentes: la psicología profunda, restos nostálgicos de la ideología de izquierdas, religiones orientales, el *Weltschmerz* romántico, la teoría social anarquista, el dadaísmo, la sabiduría india americana y, supongo, la sabiduría perenne... Creo, además, que es cosa de todos impedir la consolidación final de un *totalitarismo tecnocrático* en el que terminaríamos ingeniosamente adaptados a una existencia totalmente enajenada de todo aquello que siempre ha hecho de la vida del hombre una aventura interesante.

Si la resistencia de la contracultura fracasa, me parece que no nos queda en reserva nada, salvo lo que antiutópicos como Huxley y Orwell anunciaron (aunque no me cabe la menor

duda de que esos espantosos despotismos serían mucho más estables y eficaces de lo que previeron sus profetas). Y es que estarán equipados con técnicas de manipulación de la intimidad tan finas y discretas como una telaraña. Sobre todo, la capacidad de nuestro paraíso tecnocrático en ciernes para desnaturalizar la imaginación absorbiendo todo significado a la Razón, la Realidad, el Progreso y el Conocimiento hará que los hombres se vean forzados a considerar sus potencialidades, enojosamente incumplidas, como pura locura. Naturalmente, aparecerán terapias humanitarias que procurarán la generosa curación de estas locuras.

Posiblemente habrá muchos lectores a quienes los temas evocados en este libro les parecerán cosas sin sentido o charlatanería. No es fácil recusar el humanismo tan sensato y bien-intencionado, mas no por ello menos de pacotilla, con que la tecnocracia sabe rodearse sin que parezca, a pesar de todo, un lenguaje muerto y desacreditado. Esto sucede, en especial, si admitimos —como hago yo con perdón de la escatología doctrinaria tanto de la vieja como de la nueva izquierda— que una de las posibilidades que tiene a su alcance la tecnocracia es utilizar sus hazañas industriales, su organización social, su aparatosa opulencia y sus tácticas de diversión siempre a punto, para reducir, con métodos que la mayoría de las personas considerarán perfectamente aceptables, todas las tensiones nacidas de la desorganización, la privación y la injusticia que constantemente perturban nuestras vidas. (Adviértase que no digo que ello *resolverá* los problemas, sino, más bien, que *apaciguará* sutilmente, como psicoterapia de acomodación, el mal neurótico.) La tecnocracia no es simplemente una estructura de poder que controla una vasta influencia de naturaleza material; es la expresión de un gran imperativo cultural, una verdadera mística profundamente refrendada por la plebe. Es, pues, una gran esponja capaz de absorber inmensas cantidades de descontento y de agitación, a menudo mucho antes de que dejen de parecer divertidas excentricidades o aberraciones gruitas. Así, surge la pregunta: Si la tecnocracia, en su marcha a través de la historia, persigue en verdad la satisfac-

ción de valores universalmente reconocidos como La Búsqueda de la Verdad, La Conquista de la Naturaleza, La Sociedad de la Abundancia, El Ocio Creador y La Vida Equilibrada, ¿por qué no nos dejamos de historias y nos subimos de una vez al carro?

Supongo que la respuesta es que yo mismo me siento incapaz de ver nada al final del camino que estamos siguiendo con ímpetu tan confiado, salvo a los dos tristes vagabundos de Samuel Beckett bajo el árbol marchito, esperando siempre empezar a vivir. Pero yo creo que el árbol nunca llegará a ser realidad, sino una imitación en plástico. De hecho, incluso los vagabundos pueden resultar unos autómatas... aunque sus rostros mostrarán, qué duda cabe, amplias y programadas sonrisas.

CAPÍTULO I

LOS HIJOS DE LA TECNOCRACIA

La lucha de las generaciones es una de las constantes obvias de las cosas humanas. Por consiguiente, podría parecer un tanto pedante el sugerir que el conflicto entre jóvenes y adultos en la sociedad occidental durante el actual decenio es singularmente crítico. Y, sin embargo, hay que correr ese riesgo si no queremos perder de vista la más importante fuente contemporánea de disensión radical y de innovación cultural. Para bien o para mal, la mayor parte de todo lo que hoy aparece como nuevo, provocativo o sugestivo en política, educación, artes, relaciones sociales (amor, galanteo, familia, comunidad), o es creación de jóvenes profundamente, e incluso fanáticamente, alienados de la generación paterna, o lo es de quienes hablan sobre todo para los jóvenes. Es precisamente a esta juventud a quien hablan ahora los críticos radicales, con la esperanza de encontrar en ella el auditorio correspondiente; este fenómeno se produce conforme va aumentando la creencia de que los jóvenes son los que actúan, los que hacen que sucedan las cosas, los que se arriesgan, los que, por lo general, obran como estimulante o acicate. Sería sumamente interesante que el viejo proceso de desafiación generacional dejase de ser una experiencia periférica en la vida de los individuos y la familia y se convirtiese en potente palanca de cambio social radical. Empero, si alguien cree, como yo personalmente, que los jóvenes extrañados están dando forma a algo parecido a la visión salvadora que nuestra civili-

zación en peligro requiere, entonces no se puede eludir la necesidad de comprenderlos e instruirlos sobre el importante negocio que se traen entre manos.

Este libro hace referencia fundamentalmente a Estados Unidos, si bien es cosa anunciada a los cuatro vientos que el antagonismo generacional ha alcanzado dimensiones internacionales. Por todo Occidente (así como en Japón y parte de América latina) es la juventud la que se descubre a sí misma lanzada a la lucha como única oposición radical efectiva dentro de sus sociedades. Por supuesto, no toda la juventud; quizá debamos hablar en concreto de una minoría de las poblaciones estudiantiles de las universidades. Lo cierto es que ningún análisis existe, al parecer, que explique y dé sentido a las principales conmociones políticas de este decenio, salvo los que con aire de manifiesto lanzan minorías militantes de jóvenes disconformes en contra de la indolente política de consenso y coalición de sus mayores de clase media. Esta dicotomía generacional es un hecho nuevo de la vida política, que los jóvenes europeos han venido aceptando con mayores reservas que sus homólogos americanos. Herederos de una tradición de izquierdas institucionalizada, los jóvenes radicales de Europa propenden a considerarse todavía como los campeones del «pueblo» (significando la clase obrera) contra la opresión de la burguesía (que significa, en la mayoría de los casos, sus propios padres). De acuerdo con esto, intentan adaptarse animosamente a los modelos familiares del pasado. De una manera automática, aplican textos ideológicos de glorioso pasado para encontrar aliados: trabajadores, sindicatos, partidos de izquierda..., pero pronto descubren que, sorprendentemente, las esperadas alianzas no se materializan y que permanecen solos y aislados, una vanguardia sin huestes que la sigan.

En Alemania e Italia, los grandes partidos de la oposición de izquierda se han dejado cooptar a la corriente general de unas reglas del juego político respetables, a veces incluso entrando en coaliciones gubernamentales. A pesar de que los estudiantes alemanes (de los cuales menos de un cinco por ciento proceden de familias de clase obrera) son capaces de exponerse

la cólera de la policía en sus marchas callejeras bajo las banderas rojas con los nombres de Rosa Luxemburg y Carlos Liebknecht, la repulsa que su política de calle produce es tan grande entre la burguesía como entre los trabajadores. Cuando los estudiantes de Berlín se manifiestan contra la guerra en Vietnam, los sindicatos responden (como en febrero de 1968) con contramanifestaciones de apoyo a la versión de Washington de «paz y libertad» en el Sudeste asiático.

En Gran Bretaña, la generación Aldermaston y sus desilusionados sucesores hace ya tiempo admitieron que el Partido Laborista, dispuesto a todas las concesiones para atraerse el ahora decisivo voto de la clase media, se diferencia del Conservador de una forma que apenas es perceptible. A la clase obrera británica lo único que le ha dado un asomo de espíritu de lucha en el decenio de los sesenta (aparte del normal forcejeo salarial y los agravios a su autonomía o competencia) ha sido el morbooso llamamiento para expulsar del país a los inmigrantes de color.

En Francia, los apaleados estudiantes de la Rebelión de Mayo de 1968 han tenido que contemplar cómo los melifluos PC y CGT se avenían a actuar en calidad de capataces del presidente De Gaulle para el mantenimiento de un gobierno responsable y de orden frente a la amenaza de «anarquía» en las calles. Si miles de estudiantes marchan en rebeldía a las barricadas, sus prudentes padres marchan a favor del *status quo* por decenas de miles y votan por millones por el general y la élite de tecnócratas reclutada en la *École polytechnique* a fin de salvaguardar la nueva opulencia de Francia. Incluso los obreros de las fábricas, que convirtieron las manifestaciones de millares de estudiantes en demostraciones de millones de personas durante las primeras fases de la Huelga General de Mayo de 1968, parecen haber decidido que la esencia de la revolución es un sobre salarial más abultado.

Una y otra vez se repite la misma historia en toda la Europa occidental: los estudiantes pueden hacer tambalear sus sociedades, pero sin el apoyo de fuerzas sociales adultas no pueden derrocar el orden establecido. Y ese apoyo no se percibe por

parte alguna. Por el contrario, las fuerzas sociales adultas —incluidas las de la izquierda tradicional— son en realidad el lastre de peso muerto del *status quo*. Los estudiantes marchan cantando la Internacional, despliegan las banderas rojas y levantan en sus barricadas retratos de héroes marxistas viejos y nuevos..., pero la situación con que se enfrentan se resiste tozudamente a someterse a un análisis convencional de derechas e izquierdas. Por tanto, no es de extrañar que, resabiados, algunos estudiantes franceses comiencen a vocear el grotesco eslogan de *Je suis marxiste, tendance Groucho*. Al cabo, se ven obligados a admitir que el insalvable consenso que rechaza su disconformidad es el fenómeno generacional que los jóvenes franceses y alemanes han empezado a llamar «política de papá».

Si la experiencia de los jóvenes americanos contribuye en alguna medida a que comprendamos este dilema, ello se debe precisamente a que la izquierda de nuestro espectro político ha sufrido siempre de una patética escualidez. Por esta razón, nuestros jóvenes son mucho menos aficionados a recurrir a los depósitos retóricos del radicalismo que sus compañeros europeos. Sin embargo para nosotros, que aceptamos muy poca cosa de las viejas categorías de análisis social (al menos es lo que intentaré demostrar aquí), es una ventaja positiva el poder abordar libres de preconcepciones ideológicas anticuadas lo que haya de nuevo en la política de papá. El resultado puede ser, ciertamente, una aproximación más flexible, más experimental a nuestra situación, aunque también, quizá, en apariencia más confusa. Paradójicamente, son los jóvenes americanos, con una tradición izquierdista subdesarrollada, quienes parecen haber captado con más claridad el hecho de que, si bien hay unos acontecimientos inmediatos (tales como la guerra de Vietnam, la injusticia racial, la pobreza, que exigen un tratamiento político de viejo estilo), la lucha suprema de nuestro tiempo se libra contra un oponente mucho más poderoso precisamente porque es menos obvio y patente y al que daré el nombre de «tecnocracia», forma social desarrollada en Estados Unidos mucho más que en cualquier otra sociedad. En cierto modo, los jóvenes americanos han percibido más de prisa que, en la lucha

contra este enemigo, las tácticas tradicionales de resistencia política sólo ocupan un lugar marginal, limitado principalmente a hacer frente a crisis inmediatas de vida o muerte. Más allá de estas situaciones límite, surge, sin embargo, la superior tarea de alterar todo el contexto cultural dentro del cual tiene lugar la vida política diaria.¹

* * *

Por tecnocracia entiendo esa forma social en la cual una sociedad industrial alcanza la cumbre de su integración organizativa. Es el ideal que los hombres suelen tener en mente cuando hablan de modernizar, poner al día, racionalizar o planificar. Para superar los desajustes y fisuras anacrónicos de la sociedad industrial, la tecnocracia opera a partir de imperativos incuestionables, tales como la necesidad de más eficacia, seguridad social, coordinación en gran escala de hombres y re-

1. Para una comparación del radicalismo americano y europeo de acuerdo con los criterios expuestos aquí, véase Gianfranco Corsini, *A Generation Up in Arms*, «The Nation», 10 de junio, 1968. (El inglés americano prefiere el término «radicalismo» al de «extremismo», acuñado éste por la derecha. *N. del T.*)

Daniel Cohn-Bendit y sus espontáneos revolucionarios franceses constituyen en cierto modo una excepción a lo que yo digo aquí sobre los jóvenes radicales europeos. Los instintos anarquistas de Cohn-Bendit (que tanto irritaron a los grupos de estudiantes izquierdistas tradicionales durante la crisis de mayo de 1968) le proporcionan una saludable consciencia del «fenómeno burocrático» en la moderna sociedad industrial y de qué modo ha ido erosionando sutilmente el potencial revolucionario de la clase trabajadora y de su oficial dirección izquierdista. Por esta razón, advierte contra el «culto idolátrico» a los trabajadores, considerados así héroes. A pesar de lo cual, Cohn-Bendit sigue pensando que «el pueblo» son los trabajadores y que éstos son el elemento revolucionario esencial, mientras los estudiantes no serían más que aliados y chispa. Esta concepción le lleva a la conclusión de que la subversión del *status quo* que no necesita esperar una total transformación cultural, sino que puede producirse por la acción de «células de insurrección» y «núcleos de confrontación» cuyo objetivo es servir de ejemplo a la clase obrera. véase Daniel y Gabriel Cohn-Bendit, *Obsolete Communism: The Left-wing Alternative* (Nueva York, McGraw-Hill, 1969), especialmente el agudo análisis de las conexiones existentes entre la sociología «empírico-positivista» y la manipulación tecnocrática, págs. 35-40.

cursos, crecientes niveles de abundancia y manifestaciones del poder colectivo humano cada vez más formidables. La metódica sistematización que Adam Smith celebrara en su conocida fábrica de alfileres se extiende ahora a todas las áreas de la vida, dándonos una organización humana comparable a la precisión de nuestra organización mecánica material. Llegamos así a la era de la ingeniería social en la que el talento empresarial ensancha su campo de operaciones para orquestar todo el contexto humano que rodea al complejo industrial. La política, la educación, el ocio, las diversiones, la cultura en su conjunto, los impulsos inconscientes e, incluso, como veremos, la protesta contra la tecnocracia misma, todo se convierte en objeto de examen puramente técnico y de manipulación puramente técnica. Se trata de crear un nuevo organismo social cuya salud dependa de su capacidad para mantener latiendo su corazón tecnológico. Con palabras de Jacques Ellul:

La técnica requiere capacidad de predicción y, en igual medida, exactitud en la predicción. Por consiguiente, es necesario que la técnica prevalezca sobre el ser humano. Para la técnica es una cuestión de vida o muerte. La técnica debe reducir al hombre a un animal técnico, el rey de los esclavos de la técnica. La voluntad humana desaparece ante esta necesidad; frente a la autonomía de la técnica no puede haber ningún tipo de autonomía humana. El individuo debe ser modelado por técnicas, bien sea negativamente (mediante técnicas de comprensión del hombre), bien positivamente (por adaptación del hombre al marco técnico), a fin de arrancar de cuajo los sobresaltos que su determinación personal introduce en el programa perfecto de la organización.²

En la tecnocracia, el hombre no técnico no puede acercarse siquiera a cuestiones aparentemente pequeñas, sencillas o en principio claras. Por el contrario, la envergadura y la complejidad de todas las actividades humanas —políticas, económicas, culturales— trascienden la competencia del ciudadano amateur y exigen inexorablemente la atención de expertos especialmente

capacitados. Más aún, alrededor de este núcleo central de expertos que se encargan de los problemas públicos vistos a gran escala, se extiende un círculo de expertos auxiliares que, aprovechando el prestigio social general que disfruta la tecnocracia por sus conocimientos técnicos, asume una influencia autoritaria sobre los aspectos más íntimos y aparentemente personales de la vida humana: comportamiento sexual, educación de los niños, salud mental, esparcimiento, etc. En la tecnocracia, todo aspira a ser puramente técnico, todo está sujeto a un tratamiento profesional. Por esto, la tecnocracia es el régimen de los expertos, o de aquellos que están en condiciones de poder emplear a expertos. Entre sus instituciones fundamentales encontramos el «think-tank» (tanque de pensar), que comprende una alucinante industria de muchos miles de millones de dólares consagrada a anticipar e integrar en su planificación social literalmente a todo lo existente. De esta forma, incluso antes de que la población en general sea plenamente consciente de un fenómeno nuevo, la tecnocracia lo narcotiza y, simultáneamente, traza sus planes para adoptarlo o rechazarlo, promoverlo o desacreditarlo.³

En una sociedad de esta clase, el ciudadano, confrontado con problemas de dimensiones y complejidad que le llenan de confusión, siente la necesidad de traspasar su responsabilidad en todas las materias a aquellos que las conocen mejor. Ciertamente, sería violar la razón hacer otra cosa, pues universalmente se reconoce que el primer objetivo de la sociedad es mantener el aparato productivo en eficiente funcionamiento. A falta de pericia, este complejo mecanismo se atascaría irremediablemente, dejándonos en medio del caos y la miseria. Como veremos en otros capítulos, las raíces de la tecnocracia nacen muy hondo en nuestro pasado cultural y se enredan en definitiva en la vi-

2. Jacques Ellul, *The Technological Society*, trad. John W. Wilkinson (Nueva York, A. A. Knopf, 1964), pág. 138. Esta obra, terriblemente pesimista, es con mucho el esfuerzo más completo realizado hasta ahora para describir la tecnocracia en acción.

3. Para una descripción de las actividades de un típico trust tecnológico de cerebros, el Instituto Hudson de Herman Kahn, véase Bowen Northrup, *They Think For Play*, en «The Wall Street Journal», 20 septiembre, 1967. En la actualidad, el Instituto trabaja en el desarrollo de procedimientos para integrar a los *hippies* y explotar las nuevas posibilidades de sueños programados.

sión científica del mundo propia de la tradición occidental. Mas, para nuestro propósito en este libro, bastará definir la tecnocracia como la sociedad en la cual los que gobiernan se justifican porque se remiten a los técnicos, los cuales, a su vez, se justifican porque se remiten a formas científicas de pensamiento. Y más allá de la autoridad de la ciencia ya no hay santo al que encomendarse.

Comprendida en estos términos, como producto maduro del progreso tecnológico y del *ethos* científico, la tecnocracia está en condiciones de eludir con facilidad todas las categorías políticas tradicionales. En realidad, caracteriza a la tecnocracia el presentarse ideológicamente invisible. Sus concepciones sobre la realidad, sus valores, son tan sutilmente penetrantes como el aire que respiramos. Mientras prosigue el cotidiano debate político entre y dentro de las sociedades capitalistas y colectivistas del mundo, la tecnocracia incrementa y consolida su poder en unas y otras, como un fenómeno transpolítico que sólo sigue los dictados de la eficiencia industrial, de su racionalidad y necesidad. En todos los debates del mundo, la tecnocracia asume una posición semejante a la del árbitro estrictamente neutral de una prueba atlética. El árbitro suele ser la persona menos comprometida en la cuestión que se dirime. ¿Por qué? Porque cada uno de nosotros presta su atención y su apasionada adhesión a los equipos contendientes que compiten dentro de unas reglas del juego; propendemos a ignorar al hombre que está por encima de la prueba y que simplemente se limita a interpretar y aplicar las reglas. No obstante, en cierto modo, el árbitro es la figura más importante del juego, puesto que sólo él establece los límites y objetivos de la competición y juzga a los contendientes.

La tecnocracia se desarrolla sin resistencia incluso a pesar de sus crímenes y fracasos más escandalosos, en primer lugar porque la crítica que potencialmente pueda hacerse se empecina en analizar esos fracasos con categorías anticuadas. Los republicanos achacarán tal o cual desastre a los demócratas (o viceversa), los conservadores a los laboristas (o viceversa), los comunistas franceses a los gaullistas (o viceversa),

los socialistas a los capitalistas (o viceversa), los maoístas a los revisionistas (o viceversa). Pero izquierda, derecha y centro son lo mismo a este respecto; sus querellas se producen entre tecnócratas o entre facciones que suscriben los valores tecnocráticos de principio a fin. Los sañudos debates entre conservadores y liberales, radicales y reaccionarios, tocan todos los temas habidos y por haber salvo el de la tecnocracia, porque, por lo general, en nuestras sociedades industriales avanzadas no se ve en la tecnocracia un fenómeno político. La tecnocracia, más bien, es algo así como un imperativo cultural que está fuera de toda discusión.

Quando un sistema político cualquiera devora todo el entorno cultural tenemos totalitarismo, es decir, un intento de poner la vida entera bajo control autoritario. Por desgracia, nos hemos familiarizado ya con políticas totalitarias materializadas en regímenes brutales que logran la integración con porras y bayonetas. Pero, en el caso de la tecnocracia, se llega a un totalitarismo muy perfeccionado porque sus técnicas son cada vez más subliminales. El rasgo distintivo del régimen de los expertos es que, aun poseyendo un amplio poder coercitivo, prefiere ganar nuestra conformidad explotando nuestra profunda e íntima veneración por la visión científica del mundo y manipulando la seguridad y el confort de la abundancia industrial que nos da la ciencia.

Las artes de la dominación tecnocrática en nuestras sociedades industriales avanzadas son ya tan sutiles y racionalizadas, que incluso las personas que desde el estado y/o las estructuras corporativas privadas dominan nuestras vidas no se conciben a sí mismas como agentes de un control totalitario. Por el contrario, se consideran managers conscientes de un sistema social munificente que, por el mismo hecho de su generalizada opulencia, es incompatible con cualquier forma de explotación. A lo sumo, admiten, el sistema puede presentar ciertas deficiencias distributivas, pero éstas serán resueltas... a su tiempo. Y, sin duda alguna, lo serán. Los que especulan afirmando que tanto el capitalismo como el colectivismo son por naturaleza incompatibles con una tecnocracia absoluta-

mente eficiente, capaz de eliminar definitivamente la pobreza material y la explotación física más grosera, hacen una apuesta arriesgada. Una de las más viejas y frágiles afirmaciones del radicalismo insiste tozudamente en que el capitalismo es intrínsecamente incapaz de poner huevos de oro para todos.

El gran secreto de la tecnocracia reside, pues, en su capacidad para convencernos de tres premisas relacionadas entre sí, a saber:

1. Que las necesidades vitales del hombre son (contrariamente a todo lo que han dicho todos los espíritus eminentes de la historia) de naturaleza técnica. Lo cual significa: las necesidades de nuestra humanidad competen por entero a algún tipo de análisis formal que puede ser realizado por especialistas poseedores de ciertas habilidades impenetrables, y que éstos pueden traducir directamente a un montón de programas sociales y económicos, procedimientos de dirección de personal, negociación y dispositivos mecánicos. Si un problema no tiene una solución técnica de este tipo, es que no debe de ser un problema *real*. Es una ilusión... una ficción nacida de alguna tendencia cultural regresiva.
2. Que este análisis formal (y altamente esotérico) de nuestras necesidades ha alcanzado ya un noventa y nueve por ciento de perfección. De forma que, a pesar de pequeños obstáculos e interrupciones debidos a los elementos irracionales de nuestro medio, han quedado satisfechos todos los requisitos previos de la plenitud humana. Este supuesto conduce a la conclusión de que siempre que surja una fricción social en la tecnocracia, habrá de deberse a lo que se ha dado en llamar un «fallo en la comunicación». En efecto, cuando la felicidad ha sido calibrada con tal exactitud y los poderes existentes son tan bienintencionados, no es posible que una controversia se deba a un problema sustancial, sino solamente a un malentendido.

Por tanto, sólo hay que sentarse y dialogar; y entonces todo se resolverá perfectamente.

3. Que los expertos que han sondeado los deseos de nuestro corazón y que son los únicos que pueden seguir velando nuestras necesidades, los que saben *realmente* de qué hablan, resultan estar incluidos en las nóminas oficiales del estado y/o las sociedades privadas corporativas. Los expertos que cuentan son los expertos bien certificados, y éstos pertenecen todos a los niveles supremos del mando.

No hay que esforzarse para oír la voz del tecnócrata en nuestra sociedad. Habla fuerte y claro y desde elevado puesto. por ejemplo:

Hoy, esos viejos y violentos problemas han desaparecido en gran medida. Los problemas internos fundamentales de nuestro tiempo son más sutiles y más complejos. Hacen referencia, no a antagonismos básicos, filosóficos o ideológicos, sino a formas y medios de alcanzar objetivos comunes; hoy se trata ante todo de buscar soluciones bien pensadas a cuestiones complejas y que se nos resisten tenazmente...

Hoy, el problema capital de nuestras decisiones económicas, no es un conflicto fundamental entre ideologías rivales, que inundaría el país de pasión, sino la gestión práctica de una economía moderna. Lo que necesitamos no son etiquetas y clichés, sino más debates de fondo sobre las complejas cuestiones técnicas inherentes a la necesidad de mantener una gran maquinaria económica en movimiento ascendente...

Quiero decir que los problemas de política fiscal y monetaria que se nos plantean en el decenio de los sesenta, en comparación con el tipo de problemas a que nos enfrentamos en los años treinta, nos desafían de una forma tan sutil, que sólo con respuestas técnicas, y no políticas, podremos abordar su solución.⁴

Un ejemplo más que identifica netamente el elitismo managerial con la misma Razón, con la particularidad de que es la propia élite la que así se regala la oreja a sí misma.

4. John F. Kennedy, *Yale University Commencement Speech*, «New York Times», 12 junio, 1962, pág. 20.

Algunos críticos están preocupados en la actualidad por el hecho de que nuestras sociedades, libres y democráticas, están cada vez más superdirigidas o superadministradas. Yo afirmo que lo cierto es precisamente lo opuesto. Por paradójico que pueda parecer, la amenaza más real a la democracia proviene, no de la superdirección, sino de la subdirección. Pues no dirigir suficientemente la realidad supone pérdida de libertad. Es como dejar que fuerzas distintas a la razón conformen la realidad. Una de estas fuerzas puede ser un sentimiento incontenible: avaricia, agresividad, odio, ignorancia, apatía, es decir, cualquier cosa que no sea la razón. Pero cualquiera que sea, si no es la razón la que gobierna al hombre, éste pierde o ve menguado su potencial.

Tomar decisiones vitales, sobre todo en asuntos políticos, ha de seguir siendo competencia del nivel más alto. Precisamente, para esto, en parte, está ese nivel. Pero tomar decisiones racionales depende de que se disponga de una serie completa de opciones entre las cuales escoger; una dirección capaz organiza la empresa de manera que la opción seleccionada sea llevada a la práctica de la mejor manera posible. Es un mecanismo en el que hombres libres pueden ejercer su razón de la forma más eficiente posible, así como su iniciativa, su capacidad de creación y responsabilidad personal. La venturosa e inmensamente agradable tarea de dirigir una organización eficiente consiste básicamente en analizar y formular esas opciones.⁵

Declaraciones de esta clase, expuestas por dirigentes indudablemente competentes, ilustrados y lúcidos, dejan del todo clara la estrategia básica de la tecnocracia. Consiste en llevar la vida a un nivel rastrero que la técnica pueda controlar, y luego, sobre esta exclusiva y falsa base, proclamar una intimidatoria omnícompetencia sobre nosotros gracias a su monopolio de

expertos. Esta es la política de nuestras sociedades industriales maduras, nuestras sociedades verdaderamente *modernas* en las que dos siglos de escepticismo agresivo, después de habernos quitado sistemáticamente todos los fines tradicionalmente trascendentes de la vida, han terminado por darnos un arsenal de medios técnicos que van de la producción de una abundancia frívola a la de armas para el genocidio. Bajo la tecnocracia, somos ahora la más científica de las sociedades; empero, como el personaje K de Kafka, los hombres de todo el «mundo desarrollado» se van convirtiendo en siervos cada día más aturridos, de inaccesibles castillos en los cuales unos técnicos inescrutables manipulan su destino. Verdad es que una y otra vez este sistema a prueba de locos se encasquilla y se sume en disturbios o en corrupción indolente o en los errores de cálculo de una centralización supergeneral; verdad es que la obscenidad crónica de la guerra termonuclear aletea sobre él como un pájaro de presa monstruoso que se alimenta de las entrañas de nuestra abundancia e inteligencia. Pero los miembros de las generaciones paternas, naufragos de la depresión, la guerra y el chantaje nuclear crónico, se agarran desesperadamente a la tecnocracia por el miope sentido de prosperidad que permite. ¿Con qué derecho se podría acusar a los que sólo pretenden lo mejor, los defensores del consenso democrático, los que invocan la validez de la visión científica del mundo, que es nuestro mito más impecable? ¿Cómo tomar posición en contra de la paternalista beneficencia de estos Grandes Inquisidores tecnocráticos? No sólo nos proveen de pan en abundancia, sino que su pan es blando como pulpa: no hay que hacer ningún esfuerzo para mastcarlo e incluso es muy rico en vitaminas.

Evidentemente, aún quedan muchos que no han participado en estas ventajas materiales, como por ejemplo los «otros americanos» de nuestro propio país. En los sitios que así ocurre, el resultado es, de manera inevitable y justificada, una indignada y obligada campaña basada en el tema de integrar a los excluidos en la opulencia general. También es posible que se produzca una lucha extenuadora en el curso de la cual se pierdan

5. Del reciente libro de Robert S. McNamara, *The Essence of Security* (Nueva York, Harper & Row, 1968), págs. 109-110. En la actual generación, son las figuras de segunda o tercera fila como McNamara las que reúnen mejores condiciones para convertirse en los tecnócratas por excelencia: los hombres situados detrás de la fachada oficial de mando y que realizan su trabajo a pesar de todos los cambios superficiales de gobierno que se produzcan. La carrera de McNamara es casi un modelo gramatical de nuestro nuevo managerismo elitista: de la dirección de la «Ford» a la dirección del Departamento de Defensa y de aquí a la dirección del Banco Mundial. El último paso será seguramente la presidencia de una cualquiera de nuestras universidades o fundaciones más importantes. Es evidente que ya no importa lo que un manager de este tipo dirija; se trata esencialmente de manipular grandes magnitudes de cosas: dinero, misiles, estudiantes...

de vista todos los demás valores. Pero, al final —¿por qué habríamos de dudar?—, todas las minorías desaventajadas quedarán acomodadas. De esta forma se ensancha la base de la tecnocracia, conforme va asimilando a sus fatigados disconformes. La manera como opera esta política sugiere que podría tratarse casi de un truco. Algo así como si cerráramos la puerta a alguien que quiere abrirla a fuerza de empujones, y de pronto la abriéramos nosotros... No solamente le tenemos dentro, como queríamos, sino tirado cuan largo es, y atontado.

En su análisis de este «nuevo autoritarismo», Herbert Marcuse llama especialmente nuestra atención sobre el «absorbente poder» de la tecnocracia, su capacidad para «proveer satisfacciones de una manera que es capaz de generar, a su vez, sumisión y que debilita la racionalidad de la protesta». Conforme se va madurando la tecnocracia parece incluso capaz de integrar en el sistema cualquier forma de descontento.

Detengámonos un momento para considerar un significativo ejemplo de esta «desublimación represiva» (en terminología de Marcuse). El problema es la sexualidad, que tradicionalmente es una de las fuentes más poderosas de descontento del hombre civilizado. Liberar la sexualidad sería crear una sociedad en la cual la disciplina tecnocrática sería imposible. Pero poner a la sexualidad fuera de la ley crearía, en cambio, un inmenso y explosivo resentimiento que exigiría una represión policiaca constante; además, esto asociaría a la tecnocracia con diversas tradiciones puritanas que los hombres lúcidos considerarían claramente supersticiosas. Por esta razón, la estrategia escogida no es la represión pura y simple, sino más bien la versión *playboy* de tolerancia total que hoy nos impone su imagen en películas lascivas y en revistas picanteras que se difunden por todas partes. En la sociedad de la abundancia tenemos sexo, montañas de sexo, al menos esto es lo que nos parece. Pero, cuando miramos más atentamente, vemos que esta promiscuidad sibarítica viste unos colores sociales especiales. Vemos que ha sido asimilada o que está hecha específicamente para un determinado nivel de ingresos y para

un *status* social particular al que sólo tienen acceso nuestros brillantes jóvenes ejecutivos y toda su corte. Al fin y al cabo, ¿cuánto cuesta alquilar esos yates llenos de jóvenes objetos ninfomaníacos que navegan hasta las Bahamas en busca de baños orgiásticos? Se nos hace creer que el sexo *auténtico* es inseparable del mejor scotch, de las gafas de sol de veintisiete dólares, de los zapatos con hebillas de platino. Por debajo de ello sólo hay vergonzantes sustitutivos. Sí, hay tolerancia en la sociedad tecnocrática para los grandes vividores y consumistas. Es la recompensa que se da a los lacayos de confianza, políticamente seguros para el *status quo*. Antes de que nuestro *playboy* en ciernes pueda ser un seductor en serie, tiene que ser un empleado leal.

Por otra parte, la sexualidad *playboy* es, idealmente, accidental, traviesa y bastante promiscua. Es el sexo anónimo del harén. Es una sexualidad que no crea fidelidades ni lazos personales, nada que pueda distraer de las responsabilidades primarias de sus practicantes, responsabilidades consagradas a la empresa, a la carrera y la posición social y al sistema en general. El perfecto *playboy* practica una carrera envuelta en trivialidades que no comprometen: no tiene hogar ni familia ni romance alguno que divida angustiosamente su corazón. La vida fuera de su empleo se agota en una búsqueda constante de imbécil abundancia y de orgasmos impersonales.

Por último, como pequeño dividendo neto, el ideal del buen vividor que encontramos en *playboy* nos ofrece una concepción de la feminidad indistinguible de la idiotez social. La mujer se convierte en simple compadre, en obediente conejito, en necio objeto decorativo. En el límite, la mitad de la población queda reducida a entretenimiento sin consecuencias de la élite mimada de la tecnocracia.

Como con la sexualidad, así en los demás aspectos de la vida. El negocio de inventar y producir indignas parodias de libertad, goce y plenitud es bajo la tecnocracia una forma indispensable de control social. En todas las andanzas de la vida, los fabricantes de imágenes y especialistas en relaciones públicas asumen una preeminencia cada vez mayor. El régimen de los ex-

peritos descansa en la lugartenencia de falsificadores que buscan integrar el descontento nacido de aspiraciones frustradas mediante inteligentes falsificaciones.

Así, por ejemplo:

Hablamos de «educación», de la «vida de la inteligencia», de la «búsqueda de la verdad». Pero se trata en realidad de acomodar a los jóvenes a las necesidades de nuestras diversas burocracias por procedimientos mecánicos: sociedades anónimas, gobierno, ejército, sindicatos, enseñanza.

Hablamos de «libre empresa». Pero en realidad se trata de un sistema de manipulación oligopolística del mercado dependiente, por una corrupción institucionalizada, de la mayor y más espeluznante carrera de armamentos de la historia y consagrada a infantilizar a la gente convirtiéndola en un rebaño de consumidores forzados.

Hablamos de «ocio creador»: extensión universitaria de la pintura y la cerámica, vacaciones en el trópico, olímpicas excursiones a lejanas montañas y a todas las playas soleadas de la tierra. Pero, al igual que con los apetitos sexuales, es un caro complemento para arribistas de superior ejecutoria: es el premio reservado a los mercenarios.

Hablamos de «pluralismo». Pero, en realidad, es un truco que permite a las autoridades afirmar con solemnidad el derecho de todos y cada uno a tener su opinión y así poder ignorar cualquier inquietante disconformidad que surja. En este pluralismo, los puntos de vista críticos se reducen a meras oraciones privadas ofrecidas en el altar de una inconsecuente concepción de la libre expresión.

Hablamos de «democracia». Pero, en realidad, se trata de una opinión pública expresada a través de una «muestra al azar» a la que se pide que diga sí o no con la cabeza como respuesta a una serie de alternativas prefabricadas, relacionadas normalmente con hechos consumados de los fabricantes de decisiones, en cuyas manos está siempre la posibilidad de prefabricar la votación a la medida de sus fines. Así, si el 80 por ciento piensa que es un «error» que «participemos» en Vietnam, en cambio el 51 por 100 piensa que «perderíamos pres-

tigio» si nos «retiráramos ahora»; con esto, el pueblo ha sido «consultado» y la guerra continúa con «su aprobación».

Hablamos de «debate». Pero, en realidad, se trata de encuentros previamente arreglados entre candidatos que no se comprometen y perfectamente preparados para llenar treinta minutos de tiempo en una cadena nacional, siendo el objeto del ejercicio el dar una «imagen» de competencia. Si además hay alguien que hace preguntas, éstas han sido revisadas y previamente ensayadas.

Hablamos de «gobierno por consentimiento de los gobernados». Pero también en este caso hay en alguna parte del laberinto de organismos paramilitares, una *area specialist* al que ni ustedes ni yo hemos elegido, que está despachando «consejeros especiales» a un distante «lugar crítico» que será el próximo Vietnam. Y, en las profundidades del océano, algún comandante de submarino, al que ni ustedes ni yo elegimos, dirige una nave equipada con armamento capaz de desencadenar un cataclismo devastador y quizás intentando decidir si —por razones que ni ustedes ni yo sabemos— ha llegado el momento de apretar el botón.

A todo esto se le llama ser «libre», ser «feliz»... la Gran Sociedad.

Desde la perspectiva de la izquierda tradicional, los vicios de la América (E. U. A.) contemporánea que mencionamos tienen una fácil explicación, demasiado fácil en verdad. Según esa perspectiva, los males presentes se derivan sencillamente del irrefrenable afán de lucro. Detrás de los fracasos especulativos hay siempre capitalistas desesperados asaltando a la sociedad y dispuestos a llevarse todo lo que caiga en sus manos.

Evidentemente, hay desesperados, y son una plaga de la sociedad. Para una tecnocracia capitalista, el lucro será siempre un incentivo central y primordial fuente corruptora. No obstante, incluso en nuestra sociedad, el beneficio ha perdido su primacía como testimonio de éxito organizativo, como puede advertirse en el hecho de que nuestras principales empresas industriales tienen asegurada una corriente ininterrumpida de beneficios confortablemente altos. En este punto, aparecen entre

los managers consideraciones de orden enteramente distinto; así nos lo recuerda Seymour Melman cuando afirma:

La naturaleza «fija» de la inversión industrial representada por la maquinaria y las estructuras significa que partes considerables de los costes de un año fiscal tienen que ser consignadas de una manera arbitraria. Por esta causa, la magnitud de los beneficios obtenidos en un año fiscal varía completamente según las disposiciones tomadas por la misma dirección para consignar sus cargas «fijas». De aquí que el beneficio haya dejado de ser lo que los economistas llaman medida independiente del éxito o el fracaso de la empresa. Podemos definir la cualidad sistemática existente en el comportamiento y la administración de las grandes empresas industriales, no en términos de beneficios, sino en relación a su actividad para mantener o extender el poder decisorio sobre la producción de que disponen. El poder de decisión sobre la producción puede ser medido por el número de personas empleadas o a las que se dirige y controla en su trabajo, por la proporción de un mercado que domina una dirección por la envergadura de la inversión de capital que se controla y por el número de decisiones de otras direcciones que se controlan. Respecto de estos fines, los beneficios son simplemente un mecanismo instrumental subordinado en un determinado año fiscal a la extensión del poder decisorio.⁶

Lo cual quiere decir que la empresa capitalista de hoy ha entrado en un estadio en el cual la integración y el control sociales se han convertido en intereses supremos en sí y para sí. Las sociedades anónimas comienzan ya a comportarse como autoridades públicas encargadas de racionalizar el conjunto de la economía. Si bien se sigue aceptando que el beneficio es un lubricante importante del sistema, debe reconocerse que otros sistemas pueden muy bien emplear lubricantes diferentes para obtener el mismo fin, a saber, una organización perfecta y centralizada.

En el ejemplo de la tolerancia de tipo *playboy* que pusimos anteriormente, los instrumentos utilizados para integrar la sexualidad en la racionalidad industrial remiten a un alto nivel de renta y a un extravagante comercio. No obstante, bajo los

nazis también hubo campos de juventud y cortesanas del partido utilizados con los mismos fines integradores, igual que los campos de concentración, en los que la flor y nata de la élite podía expresar libremente sus instintos. En este caso, la libertad sexual no iba acompañada o no suponía un alto nivel de ingresos o un consumo de prestigio sino un privilegio otorgado por el partido. Los regímenes comunistas establecidos en el mundo no han encontrado todavía la forma de institucionalizar la tolerancia sexual, pero ello se debe a que las organizaciones del partido están aún bajo el control de hombres austeros cuyo puritanismo data de los días de la acumulación primitiva. Pero ¿puede cabernos alguna duda de que en cuanto vayan desapareciendo de la escena estos personajes —es decir, cuando surja una versión soviética de la generación de líderes estilo Kennedy— no empezaremos a oír hablar de fiestas descocadas en las villas del mar Negro y de orgías en las dachas? Para entonces, los miembros buenos del aparato y los comisarios industriales reunirán ya las condiciones previas para ser admitidos a la *dolce vita*.

Es esencial darse cuenta de que la tecnocracia no es el producto exclusivo del viejo demonio capitalista, sino más bien producto de un industrialismo maduro y acelerado. Aunque se eliminara el beneficio capitalista, la tecnocracia seguiría donde está. El problema fundamental con el que nos enfrentamos es el paternalismo de los expertos dentro de un sistema socio-económico organizado de tal forma que no hay más remedio que depender de ellos. Además, es un grupo que ha aprendido mil formas de manipular nuestra aquiescencia, todas ellas de una sutileza imperceptible.

Es posible que la forma más clara de ilustrar el tema, antes de poner fin a esta breve caracterización de la tecnocracia, sea tomar un ejemplo de este paternalismo tecnocrático de una institución no-capitalista de impecable idealismo: el Servicio Nacional de Sanidad Británico. Independientemente de sus limitaciones, el NHS (de sus siglas en inglés) es una de las más dignas realizaciones del socialismo británico, un notable esfuerzo por poner la ciencia médica al servicio eficaz de su sociedad.

6. Seymour Melman, *Priorities and the State Machine*, «New University Thought», Invierno 1966-67, págs. 17-8.

Pero, por supuesto, conforme pasa el tiempo, el NHS tendrá que desarrollarse y deberá adaptarse a las necesidades de un orden industrial maduro. En junio de 1968, la BBC-TV realizó un estudio documental del NHS en el que se daba un énfasis especial a ese modo de «pensar con vistas al futuro» que ahora transpira el mundo de los expertos encargados de contemplar las responsabilidades futuras de su servicio. Entre los expertos existía un inconfundible sentimiento según el cual el NHS sufre de excesivas interferencias que le incapacitan para realizar todas sus potencialidades, al menos mientras no esté dirigido exclusivamente por expertos competentes profesionalmente.

¿Qué podríamos esperar, cabe la pregunta, de estos profesionales? Por lo pronto, hospitales mejor diseñados y equipados, y, sobre todo, más automatizados. Pues es un objetivo bastante sensato, podríamos pensar. Pero, además de abordar este punto, el documental expone una serie de proyectos de cara al futuro verdaderamente ambiciosos. Entiéndase bien que lo que sigue son proposiciones rigurosamente correctas y serias presentadas por especialistas celebrados cada uno en su campo. Esos hombres que nos hablan en términos de «realidades» y «necesidades» no exageran un ápice ni aventuran advertencias truculentas, sino que se limitan a realizar un esfuerzo valeroso y práctico de cara al futuro.

Se sugiere, en efecto, que el NHS debe prever el momento en que, por ejemplo, sus servicios psiquiátricos tengan que certificar o determinar cuál es un comportamiento «normal» o bien reajustar uno «anormal» —entendiendo por tal el de las personas «infelices e ineficaces»— a las exigencias exactas de la sociedad moderna. El NHS habría de convertirse, pues, en un «Ministerio del Bienestar» cuyo cometido más amplio e importante sería probablemente el de la manipulación psiquiátrica.

Hay más. El NHS, según las conclusiones del documental, debería tener una mayor responsabilidad tocante a la planificación de la población, incluido un programa de «eutanasia voluntaria» para ancianos improductivos e incompetentes. El NHS tendría asimismo que elaborar y aplicar un programa

de anticoncepción obligatoria para los adolescentes, quienes habrían de acudir, más adelante, al Servicio para pedir un permiso para fabricar niños. La tarea del NHS consistiría, entonces, en evaluar las cualidades genéticas de los posibles padres antes de abrirles el camino a la procreación.⁷

¿De qué manera podemos analizar un pensamiento de esta clase? ¿Es de «derechas» o de «izquierdas»? ¿Es liberal o reaccionario? ¿Es una lacra del capitalismo o del socialismo? La respuesta es ésta: no es nada de esto. Los expertos que piensan de esta manera ya no forman parte de estas dicotomías políticas tradicionales. Están situados en el nivel de quienes se han alzado por encima de las ideologías, y esto es cierto respecto de las ideologías tradicionales, naturalmente. Ellos son, simplemente... expertos. Hablan de hechos, de probabilidades y de soluciones prácticas. Su política es la tecnocracia: la búsqueda incesante de eficiencia, orden, mejor y más completo control racional. Partidos y gobiernos pueden ir y venir, subir o bajar, pero los expertos quedan. Pues, sin ellos, el sistema, cualquiera, no funciona. La máquina se para. Y si se para ¿después qué?

¿Cómo nos arman las ideologías izquierdistas tradicionales para protestar contra tan bienintencionado uso de la técnica ultramoderna, es decir, hacer nuestras vidas más confortables y seguras? Respuesta: no nos arman con nada. Pero es que, a fin de cuentas, encerrados dentro de este leviatán, de este aparato industrial en que nos encontramos, ¿adónde mirar, dónde puede haber alguna solución para nuestros dilemas si no es

7. El programa a que nos referimos es la serie documental *Something for Nothing*, producido para la BBC-1 por James Burke y proyectado en Londres el 27 de junio de 1968. En un simposio sobre eutanasia celebrado en 1968, el Dr. Eliot Slater, director del «British Journal of Psychiatry», expuso su opinión de que incluso los ancianos que conservan su vigor, sufren por causa de un conservadurismo innato. «Al igual que en el mundo mecánico, se producen avances rápidos allí donde se producen constantemente nuevos modelos, lo que determina la rápida obsolescencia de los viejos; esto es también lo que ocurre en el mundo natural.» Citado en *Times Diary*, «The Times» (Londres), 5 de Julio, 1968, pág. 10.

en los expertos? ¿O es que, en esta última fase de la partida, hemos de renunciar a nuestra confianza en la ciencia? ¿Vamos a perder nuestra fe en la razón y en la inteligencia técnica, pilares sobre los que se construyó nuestro sistema?

Es precisamente a cuestiones de este orden a las que se refieren y pretenden dar respuesta los jóvenes, con manifiestos como éste colgados a la entrada principal de una Sorbona en asedio en mayo de 1968:

Queremos que la revolución que comienza liquide no sólo la sociedad capitalista sino también la sociedad industrial. La sociedad de consumo morirá de muerte violenta. La sociedad de la alienación desaparecerá de la historia. Estamos inventando un mundo nuevo y original. La imaginación al poder.

* * *

¿Y por qué son precisamente los jóvenes los que se alzan de forma más rotunda en protesta contra la expansión de la tecnocracia?

No hay que dar muchas vueltas para encontrar una respuesta, la más obvia de todas por lo demás: los jóvenes se han plantado ahí de forma tan impresionante porque actúan contra un ambiente de pasividad casi patológica por parte de la generación adulta. Sólo si redujéramos a cero nuestra concepción de ciudadanía conseguiríamos entender su asombrosa inhibición como una cosa natural. Los adultos de la época de la segunda guerra mundial, atrapados como estuvieron en la postura congelada de una docilidad aturdida —condición que Paul Goodman ha llamado «la nada puede degenerar en enfermedad»—, se han quitado a sí mismos su propia adultez, su mayoría de edad, si es que este término significa algo más que ser alto, estar acorralado por un océano de letras de cambio y tener la posibilidad de comprar licores sin necesidad de enseñar la licencia de conducir. Lo cual quiere decir que han entregado su responsabilidad

8. De «The Times» (Londres), 17 de mayo, 1968, del corresponsal en París, Edward Mortimer.

de tomar decisiones exigentes desde un punto de vista moral, de crear ideales, de controlar la autoridad pública y de salvaguardar la sociedad contra los bandidos que la asaltan.

El porqué y cómo esta generación perdió el control de las instituciones que gobiernan su vida son cuestiones que desbordan el alcance de este libro. El recuerdo del colapso económico en los años treinta, el gran cansancio y la confusión de la guerra, la dramática pero comprensible búsqueda de seguridad y distensión después de ella, el deslumbramiento de la nueva prosperidad, el intenso adormecimiento defensivo ante el terror termonuclear y el estado crónico de emergencia internacional durante los decenios cuarenta y cincuenta, los años de caza de brujas y barbarie terrorista del macartismo, etc., todos estos motivos han influido sin duda en este resultado. Asimismo, tenemos la rapidez y oportunidad con que el totalitarismo tecnocrático se implantó y expandió en los años de guerra y al inicio de la guerra fría, imponiendo fuertes inversiones industriales en armamentos, la urgente necesidad de centralizar las decisiones y el lúgubre culto público por la ciencia. La situación se fue degradando lenta pero inexorablemente. Quizás, en las mismas condiciones, ninguna otra sociedad hubiera podido mantener su serenidad y presencia de ánimo; lo cierto es que la nuestra no lo hizo. Y el fracaso no ha sido sólo americano. Nicola Chiaromonte, intentando explicar la rebeldía de la juventud italiana, observa:

...los jóvenes —los nacidos después de 1940— se descubren a sí mismos viviendo en una sociedad que ni pide ni merece respeto... ¿Acaso el hombre moderno, en su existencia colectiva, venera otro dios o tiene otro ideal que no sea la posesión y el goce y la ilimitada satisfacción de necesidades materiales? ¿Ofrece alguna razón para trabajar salvo la recompensa del placer y la prosperidad? ¿Ha sido capaz de crear algo importante salvo su sociedad de consumo, tan fácil y falsamente repudada?

9. El «falsamente» de esta cita se refiere al agudo análisis que hace Chiaromonte de esa mácula de ceguera y doctrinarismo entre la juventud italiana, a saber, su tendencia a identificar la tecnocracia con el capitalismo, error general, como he señalado, entre los movimien-

En el escenario americano, Allen Ginsberg, a mediados del decenio de los años cincuenta, señaló ya al estéril y voraz *Moloch* como dios supremo de la generación paterna. Dwight Eisenhower encarnó a las mil maravillas a esta generación de prematura senilidad; la enfermedad que sufrían sus almas brilló de manera lúgubre a través de las obscenidades públicas que hombres como John Foster Dulles, Herman Kahn y Edward Teller aún tuvieron agallas para llamar «prudencia política». En los negocios del espíritu nunca hay hitos claros, pero *Howl*, de Ginsberg, puede servirnos como el anuncio público más espectacular de la inminente guerra de generaciones. Podemos unirlo a otros fenómenos significativos. Uno de ellos sería la aparición del semanario «MAD», material de lectura generalizado hoy entre los juniors de enseñanza media de Estados Unidos. Ciertamente, la disconformidad de «MAD» no suele ir más allá de dar unos maullidos de gatito casero; sin embargo el feroz cinismo con que «MAD» comenzó a lanzarse sobre el *American way of life* —política, publicidad, medios de comunicación, enseñanza, etc.— ha dado sus frutos. «MAD» llevó a las cervecerías estudiantiles el mismo tipo de burla colérica contra la clase media americana que cómicos como Mort Sahl y Lenny Bruce empezaron a prodigar a mediados de los años cincuenta en los night-clubs. Los chicos que tenían doce años cuando apareció «MAD» tienen ahora veinte, y todos ellos han pasado por la experiencia de un decenio que trató la concepción de la vida de sus padres como materia risible.

A un nivel intelectual más importante, Ginsberg y los *beatniks* («generación golpeada») pueden ser asociados, cronológicamente, a la sociología activista y agresiva de C. Wright Mills (digamos, más bien, a la publicación de *Causes of World War III*, 1957), que marca el punto en el que Mills deja de escribir textos más o menos académicos y empieza a lanzar panfletos de pri-

tos europeos de juventud. Este artículo, francamente interesante, apareció en «Encounter», págs. 25-7. Chiaromonte no menciona el factor del fascismo en Italia, pero ciertamente la fisura entre jóvenes y viejos es mucho más profunda en Alemania que en Estados Unidos, a causa de la complicidad de la generación adulta con el nazismo.

mer orden. Mills no fue de ninguna manera la primera figura de posguerra que se esforzó en decir cuál era la verdadera situación de la vida pública americana y de su cultura; los valerosos grupos que fueron capaces de sostener periódicos radicales como «Liberation» y «Dissent» estuvieron clamando en el desierto durante bastante tiempo. Nada más terminar la guerra, es decir, hace ya bastante tiempo, Paul Goodman y Dwight Macdonald llevaron a cabo un intento de análisis de la América tecnocrática aún más perspicaz que Mills y sin renunciar a su tono humanitario. Pero, a la postre, fue Mills quien lo logró. Su tono se hizo más estentóreo, su retórica más arrebatadora. Fue un brillante académico que, de pronto, empezó a llamar a la acción a su aletargada profesión, a toda su aletargada sociedad. Estaba en condiciones de plantarse resueltamente, apuntar sin rebozo y hacer diana con sus acusaciones en lo más íntimo del corazón de sus enemigos. Cuando dejó de hacer el papel de Emilio Zola, había hecho objeto de sus acusaciones prácticamente a casi todo el mundo.

Y, lo que es más importante, Mills tuvo la suerte de descubrir oídos dispuestos a escuchar, su indignación encontró un auditorio. Pero la Nueva Izquierda por la que suspiraba cuando murió en 1961 no surgió entre sus colegas. Surgió entre los estudiantes... y casi entre nadie más. Si Mills viviese hoy, sus seguidores estarían entre los menores de treinta años (si bien la guerra de Vietnam ha llevado a un sorprendente número de sus colegas académicos a una abierta oposición; de todas formas, ¿seguirán en la oposición cuando la guerra llegue finalmente a su ambiguo final?).

Hemos de admitir que la disconformidad que comenzó a hervir a mediados de los años cincuenta no estuvo limitada a los jóvenes. El año 1957 contempló la creación, a nivel adulto de resistencia, de esfuerzos como *SANE* y, un poco después, de *Turn Toward Peace*. Pero, y ahí está la cuestión, ¿qué nos dicen grupos como *SANE* y *TTP* sobre la América adulta incluso cuando discutimos con sus elementos políticamente más conscientes? Si echamos una mirada atrás, nos quedamos desconcertados por su absurda superficialidad y su conformismo,

su completa indecisión e incapacidad para presentar alternativas a la calidad de la vida americana, su enojoso anticomunismo y, por encima de todo, su incapacidad absoluta para sostener cualquier iniciativa que merezca la pena en el marco puramente político. Incluso el Comité de Correspondencia, prometedor esfuerzo realizado por académicos adultos (formado hacia 1961) se «instaló» bien pronto en el sistema, justamente cuando empezó a editar una nueva publicación. Lo normal es que los menguados restos de *SANE* y *TTP* se limiten a desempeñar el papel de censores capciosos (a menudo con una cierta dosis de acierto, a pesar de ellos) de los impetuosos extremistas y de los flirteos izquierdistas de grupos de jóvenes mucho más dinámicos, como estudiantes por una Sociedad Democrática, el Comité Pro-Vietnam de Berkeley o el que promovió la Movilización de Primavera de 1967. Pero la crítica pajaril no es ninguna iniciativa. Y es cargante, por bienintencionada que sea, cuando pasa a ser preocupación principal. De modo similar, también los grupos de jóvenes negros han comenzado a tomar la antorcha a las organizaciones adultas, pero en este caso con resultados que presiento van a ser desastrosos.

La realidad es que los jóvenes han conseguido, de una manera peculiar, incluso grotesca y a simple vista infantil, arrancar algo de oposición entre sus mayores. Han echado por la borda los libros y periódicos de una generación más vieja de radicales autorizados y han convertido la disconformidad en un estilo de vida. Han transformado las hipótesis de sus enfadados mayores en experimentos concretos, aunque a menudo sin estar dispuestos a admitir que se puede cosechar un fracaso al término de una experiencia valiosa.

No obstante, cuando se dice y se hace todo, no se puede dejar de ser ambivalente respecto de este dinamismo de los jóvenes que les lleva a probar absolutamente todo, pues es sintomático, sin duda, que el estado de la cuestión deja mucho que desear. No es ideal y, probablemente, no es siquiera bueno que sean exclusivamente los jóvenes los que tengan tamaña responsabilidad, la de inventar o iniciar toda una nueva sociedad. Es una tarea demasiado grande para que la puedan realizar

ellos solos con éxito. Es ciertamente trágico que en una crisis que exige el tacto y el saber de la madurez, todo lo que nos parece más esperanzador en nuestra cultura tenga que ser construido a partir de borrones, garabatos, balbuceos en una palabra, lo cual es normal cuando los realizadores son unos completos principiantes.

Además de la inhibición paternal, hay otros muchos hechos sociales y psíquicos de la vida que ayudan a explicar la preeminencia de los jóvenes disconformes en nuestra cultura. Desde todos los puntos de vista, esta nueva generación resulta estar singularmente bien situada y dotada para la acción.

Es obvio que la sociedad es cada día más joven, hasta el punto que en América, al igual que en muchos países europeos, más del cincuenta por ciento de la población tiene menos de 25 años de edad. Aun admitiendo que las personas a los veinticinco años no tienen todavía una condición profesional definida, o incluso que les corresponde aún el status de «juventud», todavía nos queda, entre los auténticamente jóvenes —de los trece a los diecinueve años— una pequeña nación de veinticinco millones de seres. (Como veremos más adelante, tenemos razones muy poderosas para agrupar en un todo a los adolescentes y los jóvenes hasta los veinticinco años, aproximadamente.)

Pero los números por sí mismos no explican la agresiva relevancia de la juventud contemporánea. Más importante es el hecho de que los jóvenes parecen intuir o presentir como nunca hasta ahora la fuerza potencial de su número. En gran medida, sin duda, esto se debe a que el aparato comercial de nuestra sociedad de consumo ha dedicado buena parte de su lucidez a cultivar la consciencia de la propia edad, tanto entre los viejos como entre los jóvenes. Los adolescentes controlan una formidable cantidad de dinero y tienen mucho tiempo libre, de suerte que, inevitablemente, se han dado cuenta del importante mercado que forman. Se les ha mimado, glorificado, idolizado hasta un extremo casi nauseabundo, con el resultado de que todo lo que los jóvenes han modelado para sí (*incluyendo* su nuevo *ethos* de disconformidad), ha servido en seguida de agua para abastecer el molino comercial de innovación, comercializado por

sinvergüenzas a sueldo, hecho este que crea una terrible desorientación entre los jóvenes disconformes (y entre sus críticos) y sobre el que volveremos dentro de poco.

No obstante, la fuerza del mercado no ha sido el único catalizador de una mayor consciencia de la edad. En este sentido, ha sido más importante la expansión de la enseñanza superior. En los Estados Unidos tenemos una población escolar universitaria (*colleges*) de casi seis millones, lo que supone más del doble que en 1950. Y esta expansión continúa en la medida en que el *college* es cada día más el modelo característico del nivel educacional de los jóvenes de clase media.¹⁰ Al igual que en las oscuras y satánicas fábricas de la primera industrialización la concentración de la fuerza de trabajo contribuyó poderosamente a crear la consciencia de clase proletaria, así los campus universitarios, en los que llegan a juntarse hasta treinta mil estudiantes, han servido para cristalizar la identidad de grupo de los jóvenes, con el importante efecto de mezclar muchachos inexpertos de diecisiete y dieciocho años con estudiantes de grado *bachelors* pero no todavía *masters* bien entrados en los veinte. En los recintos universitarios más importantes, suele suceder incluso que los graduados asuman posiciones de liderato, aportando a los movimientos estudiantiles un nivel o grado de

10. El rápido crecimiento de la población escolar de las universidades es un fenómeno internacional. Alemania, Rusia, Francia, Japón y Checoslovaquia (entre los países desarrollados) igualan o sobrepasan el crecimiento en Estados Unidos. Las estadísticas de la UNESCO para el período 1950-64 son las siguientes:

	1950	1964	Incremento (%)
EE. UU.	2,3 millones	5 millones	2,2
Reino Unido	133.000	211.000	1,6
URSS	1,2 millones	3,6 millones	3,0
Italia	192.000	262.000	1,3
Francia	140.000	455.000	3,3
Alemania occidental	123.000	343.000	2,8
Berlín occidental	12.000	31.000	2,6
Checoslovaquia	44.000	142.000	3,2
Japón	391.000	917.000	2,3
India	404.000	1,1 millones	2,2

competencia que los elementos más jóvenes no podrían ofrecer. Cuando incluimos en esta alianza esa nueva y significativa entidad, los posgraduados —mano de obra intelectual del campus— que pueden estar próximos a cumplir los treinta años, comprendemos entonces por qué la «juventud» es ahora una carrera a largo plazo. Estudiantes de grado y posgraduados identifican fácilmente sus intereses y fidelidades con las de un grupo de edad claramente más joven. En generaciones anteriores, los habrían dejado atrás, separándose de ellos, pero ahora, ellos y los recién salidos de la escuela secundaria se encuentran todos juntos en una sola comunidad universitaria.

El papel de estos «mayores» del campus es crucial, pues son los que por lo general tienen una idea más clara de la nueva función económica de la universidad. En primer lugar, están más familiarizados con las carreras tecnocráticas para las que, según se supone, los cría y doma la Gran Sociedad a través de la enseñanza superior, razón por la cual tienen una fina sensibilidad a la regimentación social que les van a imponer de manera inminente, y también un sentido más agudo de la fuerza potencial que la misma necesidad de personal capacitado que tiene la sociedad les da. En algunos casos, su rebeldía surge de una elemental consciencia de los hechos básicos de la vida educacional; en Inglaterra, Alemania y Francia, los estudiantes más turbulentos son los que se han roto los codos estudiando humanidades y sociología sólo para descubrir al final que lo que la sociedad quiere de verdad de sus escuelas es técnicos, no filósofos. En Gran Bretaña, esta misma tendencia a desbordar el «estricto» marco de las ciencias, que contrasta con los pasados cuatro años, sigue produciendo inquietud y preocupación a los figurantes públicos, que ya no se recatan en descubrir su buen filiteísmo burgués cuando afirman en voz muy alta que el país no va a gastarse el dinero en producir poetas y egiptólogos, para a continuación pedir una drástica reducción de los créditos y becas universitarios.¹¹

11. En sus conferencias en el Reith, 1967, el Dr. Edmund Leach señala el constante desplazamiento que se produce de las ciencias a otros

Empero, y simultáneamente, estos no-técnicos saben que la sociedad no puede prescindir de sus universidades, que no puede cerrarlas ni embrutecer indefinidamente a los estudiantes. La universidad produce los cerebros que la tecnocracia necesita; por esta razón, crear problemas en el campus es crear problemas en uno de los sectores vitales de la economía. En el momento que los estudiantes ya graduados —muchos de los cuales son auxiliares de enseñanza de nivel inferior— resultan infectados por escrúpulos de conciencia y disconformidades agresivas, las facultades júnior que son su prolongación pueden coger rápidamente las fiebres del descontento y descubrirse de pronto alineadas en la órbita de la «juventud».

Los disturbios de 1967 en Berkeley ilustran la expansión de la protesta juvenil. La crisis empezó con una «sentada» de un grupo de pregraduados contra el reclutamiento para la Marina entre miembros del sindicato estudiantil. En seguida se les unió un contingente de no-estudiantes, a quienes la administración de la universidad sancionó con diversas suspensiones. Los protestatarios adoptaron inmediatamente a un posgraduado de casi treinta años —Mario Savio, casado y padre de familia— como portavoz suyo. Por último, los profesores ayudantes convocaron una huelga en apoyo de la manifestación, amenazada por la represión. Cuando, al final, parecía que la agitación iba a concluir en medio de una cierta confusión, se concentró una manifestación de varios miles de estudiantes frente al Sproul Hall, edificio de la administración central de la Universidad de Berkeley, cantando el *Yellow Submarine*, de los Beatles, *hit* en boga en todos los centros de segunda enseñanza del país. Ahora bien, si no queremos usar la palabra «juventud» para comprender a toda esta ruidosa población, entonces habremos de acuñar otra; de todas formas, es innegable que existe ahí un grupo con una solidaridad autoconsciente

estudios. Véase su *Runaway World*, «British Broadcasting Company», 1968. Sobre reflexiones en torno al mismo fenómeno en Alemania, véase Max Beloff, artículo en «Encounter», julio 1968, págs. 28-33.

Si nos preguntamos a quién hay que echar la culpa de que nos hayan salido unos hijos tan rebeldes, sólo podremos dar una respuesta: sus padres, que los han equipado con un superyo anémico. La actual generación de estudiantes es la beneficiaria de los hábitos de crianza particularmente tolerantes que han distinguido los años de posguerra. El más-que-libérrimo encarecimiento del Dr. Spock (naturalidad en la educación sexual, no preocuparse de la masturbación, eludir la disciplina rígida) es más reflejo que causa de la concepción de las nuevas y más sanas relaciones padres-hijos que prevalecen en nuestra clase media. Un elevado consumo, una sociedad rica y con ocio del que disponer, ya no necesita contingentes de jóvenes trabajadores «responsables» fruto de una rígida capacitación. Puede sólo emplear a una parte de los más jóvenes e inexpertos de entre los recién salidos de la enseñanza media. Por esta razón, la clase media consiente en prolongar las condiciones y las tendencias de la infancia, y es lo que hace. Como nadie pretende que un niño aprenda ninguna habilidad comercializable hasta que vaya al *college*, los centros de enseñanza media se convierten en una especie de clubs que las familias pagan religiosamente sin rechistar. Así es como se «corrompen» los jóvenes, es decir, se les induce a creer que el ser humano es algo relacionado con el placer y la libertad. Pero, a diferencia de sus padres, ávidos también de la abundancia y el ocio de la sociedad de consumo, los jóvenes no han tenido que venderse para obtener el confort que disfrutaban ni tienen que gozarlo sólo a horas como sus padres. La seguridad económica es una cosa que toman como algo sobrentendido, supuesto sin más, y sobre ella construyen una personalidad nueva y sin compromiso, empañada quizá por una holganza irresponsable, pero con un cierto espíritu franco y transparente. A diferencia de sus padres, obligados a reverenciar a las organizaciones en las que ganan el pan, los más jóvenes pueden poner en la picota al mismo lucero del alba sin temor a ser arrojados al hambre y la miseria. Una de las características más conmovedoras, pero (ahora nos damos cuenta) también una de las más prometedoras de la América de la posguerra ha

sido el haber colocado en el centro de la ternura familiar a los adolescentes, con el consiguiente resultado de que el *pater familias* ha quedado reducido a la general ineficacia de un «calzazas». En todas las comedias americanas de tema familiar de los últimos veinte años, papá hace siempre el papel de bufón.

La tolerancia en la crianza de los niños después de la guerra pocas veces habrá alcanzado los niveles de A. S. Neill, pero ésta ha sido suficiente para despertar ciertas esperanzas. Cuando bebés, los hijos de la clase media, eran cogidos en brazos en cuanto se ponían a chillar. De niños, sus mamás les dejaban garabatear en las paredes, incapaces de frustrar una vocación artística incipiente. Ya adolescentes, tuvieron a lo mejor hasta su propio coche (o acapararon el de la familia), con todos sus privilegios sexuales inherentes. Pasaron por sistemas escolares que, por muy malos que fuesen en muchos aspectos, se jactaban de haber introducido, desde la segunda guerra mundial, unas clases llamadas «dinámicas» al parecer relacionadas con la «creatividad» y la «expresión propia». Fueron también los años en que proliferaron todos aquellos cursos «mickey mouse» que tomaban tan en serio la autocompasión de los «problemas vitales» del adolescente. Semejante papilla escolar se mezcla fácilmente con los esfuerzos del mundo comercial para elaborar una cultura global de la adolescencia basada exclusivamente en la broma y el juego. (¿Sobre qué otra cosa podría basarse una cultura de la adolescencia?) El resultado ha sido hacer de la adolescencia, no el comienzo de la mayoría de edad, sino un status específico y singular, una especie de limbo, simple prolongación de una infancia ya muy tolerada.

Evidentemente, una tal infantilización de los jóvenes de clase media tiene un efecto corruptor. Los prepara mal para el mundo real, con sus inflexibles y sutiles disciplinas. Les deja albergar y alimentar fantasías hasta una etapa demasiado tardía de la vida, hasta que se produce el choque inevitable. La vida en la multiversidad todavía es soportable para los más jóvenes, pero el principio de la realidad tecnocrática empieza ya a

manifestárseles y a exigirles concesiones. A los jóvenes se les dice entonces, oficialmente, que ya están «hechos», pero la verdad es que han estado demasiado tiempo sin probar personalmente el gusto de las rigideces y las hipocresías de que se supone está lleno el mundo de los adultos. La *General Motors*, por ejemplo, exige de repente a estos jóvenes mimados que deben presentarse acicalados, puntuales y reverentes a las conveniencias de la jerarquía organizativa. A Washington, por su parte, no le gusta que se hagan preguntas sobre ninguno de los forrajes patrióticos que sirve. Semejantes perspectivas no parece que alegren demasiado a quienes llevan dieciocho o veinte años de una vida relativamente libre de cuidados.¹²

Algunos de estos jóvenes (de hecho, la mayoría) logran asimilar a la larga un apropiado sentido de responsabilidad y se ajustan a las normas de los adultos; otros, incorregibles infantes, no. Son los que entienden que el placer y la libertad son derechos humanos, los que empiezan a hacer preguntas agresivas a todas las fuerzas que, en medio de una opulencia patente, insisten en la necesidad de mantener la disciplina, cuanto más subliminal mejor. A esto se debe, por ejemplo, el que los administradores de las universidades se vean obligados a participar en un falso juego con sus estudiantes, insistiendo por una parte en que ya están «hechos», que ya son maduros, hombres y mujeres responsables, y por otra, sabiendo muy bien que no se atreven a poner en manos de unos niños tan extravagantes ningún poder sobre su propia educación. ¿Por qué, en cambio, si se confía en ellos para hacer lo que conviene a las necesidades de la regimentación tecnocrática?

Los incorregibles se politizan o desaparecen. O quizá fluctúan entre ambos mundos, desazonados, confundidos, hambrientos

12. Incluso el grupo «Jóvenes Americanos por la Libertad», que guardan celosamente las virtudes disciplinadas de la estructura corporativa de nuestras empresas, han mostrado creciente resistencia a tragar la indignidad del alistamiento forzoso. Con el total apoyo de Ayn Rand, han calificado el reclutamiento actual como «esclavitud selectiva». ¿Cuánto tiempo tardará en darse cuenta un conservadurismo tan sensible que el ideal de la libre empresa no tiene nada que ver con el capitalismo tecnocrático?

de mejores ideas sobre lo que significa la mayoría de edad, mejores que las que parecen ofrecer *GM*, *IBM* o *LBJ*. Como están improvisando su propio ideal de adulto, la posibilidad de equivocarse es muy grande. Algunos se convierten en holgazanes inútiles que merodean por todas las bohemias de Europa y América viviendo del dinero que les mandan de casa; otros, sencillamente, se escapan. El FBI informó del arresto de unos noventa mil jóvenes fugados en 1966. La mayoría de los que abandonaron hogares ricos de clase media fueron encontrados, a miles todos los años, en las bohemias de las grandes ciudades, desnutridos, pasto de las enfermedades venéreas. Los departamentos europeos de inmigración registraron un nivel constante en años pasados de unos diez mil melenudos «hijos de las flores» (la mayoría americanos, británicos, alemanes y escandinavos) emigrados a Oriente Medio e India, normalmente hacia Katmandu (donde las drogas son legales y baratas), con gran cantidad de incidentes serios a lo largo del camino. La riada ha sido lo bastante grande para que Irán y Afganistán sean mucho más exigentes en lo tocante al dinero que llevan encima estos inquietantes turistas. El cónsul general británico en Estambul pidió oficialmente al Parlamento, a finales de 1967, que le facilitase recursos para acomodar el «enjambre» de jóvenes ingleses sin un céntimo que constantemente acudían al consulado, de paso para Oriente, y que solicitaban alojamiento temporal y, quizá, refugio y protección frente a las autoridades turcas de narcóticos.¹³

Sería una ligereza comparar este éxodo con una versión moderna del viejo vagabundeo de los antiguos circos. Parece más correcto compararlo con el ansia colectiva de los cristianos del siglo III por escapar de las corrupciones de la sociedad helenística (un grupo muy parecido al actual, melencólico, pintoresco, extravagante, medio loco). Ambos éxodos se identifican en un aspecto fundamental: es una huida de más

13. Para las estadísticas mencionadas, véase «Time», septiembre, 15, 1967, págs. 47-9, «The Observer» (Londres), 24 de septiembre, 1967, y «The Guardian» (Londres), 18 de noviembre, 1967.

que *hacia*. Evidentemente, para un mozo de diecisiete años de clase media americana, abandonar su confortable nido por la pobreza y el vagabundeo representa un formidable acto de disconformidad y protesta. Esto nos parecerá una observación sin fundamento si ignoramos cómo anda la salud social de nuestro país.

Un análisis marxista clásico nunca hubiera podido entrever que la tecnocrática América fuese capaz de producir un elemento potencialmente revolucionario entre su propia juventud. La burguesía, en lugar de descubrir a su enemigo de clase en las fábricas, lo encuentra al otro lado de la mesa llena de mantequilla y bistecs, encarnado en sus propios hijos mimados. Está claro, por supuesto, que los jóvenes, por sí solos, podrían caer en una confusión invencible y en la desesperación. Pero, ahora, tenemos que añadir un ingrediente final a esta cultura en ebullición de protesta juvenil, algo que pueda ofrecer a la protesta forma y dirección. Ese ingrediente es el radical adulto, que se encuentra a sí mismo en una situación parecida a la del intelectual burgués en la teoría marxista. Decepcionada por la timidez y apatía de su propia clase, Marx supuso que la clase media revolucionaria renegaba en última instancia de sus propias perspectivas y se aliaba al proletariado. También en la América de la posguerra, los radicales adultos, ante el espectáculo de la mengua constante de su público entre los «alegres robots» de su propia generación, vuelve ahora la mirada hacia los inquietos jóvenes de clase media. ¿En qué otra parte puede encontrar un auditorio? La clase obrera, que proporcionó la clientela tradicional de la ideología radical, ahora ni dirige ni sigue, sino que prefiere pisar firme y seguro: viene a ser el más decidido sostén del orden establecido. Si el adulto radical es blanco, el ideal presente del Poder Negro le cierra cada día más la puerta a las organizaciones negras. Asimismo, las masas explotadas del Tercer Mundo son de tan escasa utilidad para los ideólogos blancos occidentales como nuestros propios negros, aparte que las primeras están muy lejos. A menos que nuestro radical siga el incómodo ejemplo de Regis Debray, el radical blanco americano poco puede hacer por los movi-

mientos revolucionarios de Asia, Africa y América latina como no sea manifestar su simpatía desde lejos.

Por otra parte, los jóvenes disconformes de la clase media americana están al alcance de la mano y sufren un nuevo y extraño tipo de «pauperización», derivada de la contradicción entre una infancia mimada y una adultez odiosamente conformista, jóvenes que experimentan por sí mismos, de forma desesperada, nuevas maneras de hacerse mayores, de ganarse el respeto y la dignidad propias en un mundo que desprecia, jóvenes que, además, piden ayuda. Así, los adultos radicales se disponen a convertirse en *gurus* para los jóvenes alienados, o quizás sean éstos quienes los llamen a su servicio.

Es indiscutible que los jóvenes no reciben ni mucho menos la adhesión de todos los adultos liberales y radicales disponibles. Salvo unos pocos, los más ponen muchas reservas a aceptar su singular estilo de vida protestatario, lo cual exaspera naturalmente a los jóvenes. ¿Qué otra cosa pueden pensar? Durante generaciones, los intelectuales de izquierda han puesto en la picota las malas costumbres de la sociedad burguesa. «La burguesía —han dicho siempre— está obsesionada por el lucro, la avaricia; su vida sexual es insípida y timorata; sus modelos familiares se han quedado sin fundamento; su esclavizador conformismo en el vestir y el cuidado personal es degradante; su mercenaria rutinización de la existencia es intolerable; su visión de la vida es oscura y pesimista, etcétera.» Entonces, estos jóvenes obstinados, creyendo lo que oyen, empiezan a ensayar esto y lo otro, y uno tras otro van descartando los vicios de sus padres, prefiriendo los métodos menos organizados de su propia infancia y adolescencia; pero descubren en seguida que muchos de aquellos disidentes de vieja escuela, desconcertados por la nueva y descarada sexualidad, pies sin lavar, vestido desmadejado y maneras frívolas, se pasan al coro que clama: «No, esto no es lo que yo quería decir, no es lo que yo quería decir.»

Por ejemplo, un excelente liberal como Hans Toch invoca la ética protestante del trabajo para dar a los *hippies* un paternal regaño por sus métodos «consumistas pero no-contri-

buyentes». El profesor Toch observa que se han convertido en «parásitos», pues los *hippies*, a fin de cuentas, aceptan —e incluso exigen— servicios sociales, «al tiempo que rechazan toda intención de contribuir a la economía».¹⁴ Mas, por supuesto, que lo hacen. Puesto que tenemos una economía de una abundancia cibernética, no nos hace falta su trabajo, que por lo demás repercutiría en la relación trabajo-salarios, que experimenta en la actualidad las consecuencias no de la escasez, sino de una distribución mala y crónica. Desde este punto de vista, ¿por qué habría de ser más «parásita» la voluntaria exposición de los jóvenes *hip* que el paro forzoso de los pobres habitantes de los *ghettos*? La economía parece que puede funcionar perfectamente sin la contribución de toda esta «fuerza de trabajo». ¿Cómo gastar mejor nuestra opulencia si no en esos bienes y servicios mínimos susceptibles de mantener el ocio de tantos de entre nosotros como sea posible? ¿O es que hemos de reprender a esos *hippies* porque parece que gozan con su ociosidad mendicante, porque no se indignan, como al parecer deben hacer los pobres, y no luchan por conseguir un respetable empleo de cuarenta horas semanales? Seguramente, hay muchas críticas que hacer a esta fracción bohemia *beat-hip* de nuestra cultura juvenil, pero no es menos cierto que la anterior no es una de ellas.

Por ejemplo, una crítica más justa de los jóvenes podría ser el llamar su atención sobre la pésima y miserable actitud con que han aceptado la fraudulenta publicidad de los medios de comunicación sobre sus primeros y balbucientes experimentos. Demasiado a menudo esa parte de la juventud cae en la trampa de reaccionar de una manera narcisista o defensiva frente a su propia imagen reflejada en el frívolo espejo de los medios de comunicación. Al margen de lo que fuesen en sus

14. Hans Toch, *The Last Word on the Hippies*, «The Nation», 4 de diciembre, 1967. Véase también las observaciones de Eric Hoffer en el «Post Magazine» de Nueva York, 23 de septiembre, 1967, págs. 32-33; Milton Mayer, en «The Progressive», octubre, 1967, y Arnold Wesker, *Delusions of Floral Grandeur*, en la revista inglesa «Envoy», diciembre, 1967.

orígenes esas cosas llamadas hoy *beatniks* y *hippies*, o de lo que puedan ser aún hoy, lo seguro es que este fenómeno nada tiene que ver con lo que CBSNBCABC, «Time», «Esquire», «Cheeta», Broadway y Hollywood se empeñan en hacer de ellos. La prensa ha establecido de manera concluyente, que el disentimiento es puro esnobismo. Pero, en todo caso, lo que consiguen esos medios es aislar las aberraciones espiritualistas más descabelladas y, por consiguiente, atraer al movimiento muchos farsante extrovertidos. Pero ¿qué puede hacer la bohemia cuando se ve masivamente infiltrada por sociólogos bienintencionados (y que, así de pronto, resulta que han aparecido «sociólogos de la adolescencia»), periodistas sensacionalistas, turistas curiosos y «hippies de fin de semana»? ¿Darles con la puerta en las narices? Se trata de un problema nuevo y difícil; una especie de cinica eliminación de la protesta por el manto de saturación que le lanza la sociedad, hasta el punto que todos esos observadores circunstanciales infiltrados, por su creciente masa y su actitud, empiezan a ser una arma formidable en manos del orden establecido mucho más poderosa que la supresión pura y simple del movimiento por la fuerza.

Una vez más, en su excelente artículo sobre los estudiantes italianos citado anteriormente, Nicola Chiaromonte nos dice que los contestatarios

«deben distanciarse, deben convertirse resueltamente en "herejes". Tienen que distanciarse con tranquilidad, sin gritos ni disturbios, en el silencio y el secreto ciertamente; pero no solos, sino en grupos, en "sociedades" reales que crearán, en la medida de lo posible, una vida independiente y rica... Esta sería... una forma efectiva de rechazo total.»

Pero ¿cómo desarrollar una estrategia semejante de honrosa clandestinidad cuando el orden establecido ha descubierto exactamente el arma con que arruinar tales propósitos, a saber, los todopoderosos medios de comunicación masivos? La única manera mediante la cual cualquiera o cualquier cosa consigue pasar hoy a las catacumbas es intentando presentarse de forma bárbara y grosera, como hicieron Ed Saunders y un grupo de poetas de Nueva York, que publicaron una revista privada

titulada «Jódete», con el fin de asegurarse que ningún representante de los medios de difusión les iba a molestar. Pero, por otra parte, puede resultar una completa distorsión malgastar todas las energías y el tiempo disponibles en eludir los ojos y oídos electrónicos del mundo circundante a fin de no ser detectado por ellos.

De todas formas, aceptar que los medios de comunicación adulteran no equivale a decir que los jóvenes no han sabido crear un estilo de vida propio o que no se toman en serio sus posturas. Contribuiríamos a amasar un criterio absolutamente destructivo si aceptásemos que todo lo que esos medios tocan queda automáticamente desprovisto de fundamento o, incluso, que es algo irreal. En Londres, podemos entrar en las mejores tiendas y comprar una chaqueta de estilo «Ejército chino» anunciada de esta suerte: «Pensamientos de Mao en *Burberry Country*: elegante franela *navy*, revolucionaria, con botones de latón y cuello Mao.» Cuesta 28 libras... sólo 68 dólares. ¿Se convierten Mao y la revolución cultural, de repente, en simples ficciones por esta saturación de frivolidad?

La vulgarización comercial es una de las pestes endémicas de la vida occidental de nuestro siglo, como las moscas que por enjambres acuden al dulce en verano. Pero las moscas no producen, no crean el dulce (por mucho que lo hagan menos degustable), ni hacen que llegue el verano. Lo que intento decir es que, a pesar del fraude y la estupidez que agrupa a su alrededor, está naciendo una nueva y significativa cultura entre nuestros jóvenes, y que esta cultura merece una comprensión cuidadosa, aunque sólo sea por la gran cantidad de población que potencialmente interesa.

Pero hay otras razones, a saber, el valor intrínseco de los hechos que los jóvenes están provocando. Y, si a pesar de todo, aún queremos comprender honestamente qué está sucediendo aquí, habremos de insistir de pasada en los exóticos manjares y en las sensacionales historias que los medios de comunicación nos ofrecen. Y conste que no recurrimos al chismorreos superficial, como suelen hacer otros muchos que

se adentran en la bohemia durante unos cuantos días excitantes llenos de color local y de información secreta, por lo general con la intención de verterlo después en semanarios pornográficos. Por el contrario, lo que buscamos es el fondo de las tendencias básicas que puedan sobrevivir a las apariencias actuales. En este sentido, quisiéramos encontrar las declaraciones públicas de fe y de valores, que los jóvenes hayan hecho o a las que han prestado oído. En definitiva, queremos examinar formulaciones pensadas, fruto de una reflexión, no charla improvisada. Por encima de todo, estamos dispuestos a examinar, con espíritu amigo pero crítico, todo lo que demuestre o al menos aparente ser valioso y prometedor en esta cultura contestataria de los jóvenes, como si de verdad importara que estos jóvenes alienados tuvieran éxito en sus proyectos.

Sin duda, es preciso tener una gran dosis de paciencia, pues nos enfrentamos de hecho con una progresiva «adolescencización» del pensamiento y la cultura contestatarios, si no de parte de sus creadores, sí al menos de parte de la mayoría de su auditorio. Bueno sería no equivocarse con respecto a qué momento del comienzo de la adolescencia debemos situar el origen de sus gustos actuales. Permitidme un ejemplo ilustrativo. En diciembre de 1967 observé a un grupo de muchachos de unos trece años, en una residencia londinense, ejecutar una improvisada representación navideña, parte de todo un programa teatral terapéutico. Los chicos habían tramado una función en la que Santa Claus era apresado por las autoridades de inmigración por entrar en el país sin la debida autorización. Fue una buena pulla contra la sociedad «oficial», pues el tema había sido elaborado por adolescentes normales apenas expuestos a ninguna influencia intelectual avanzada. Pero ¿a quién escogieron estos chicos como liberador de Santa Claus? Nada menos que a una exótica especie conocida por ellos como «los hippies», los cuales bailaron la danza de Shiva ante el calabozo de su personaje quien, de forma mágica, quedaba libre tras la danza, con gran aparato de luces y sonos de guitarras.

Por muy faltos de autenticidad y potencial revolucionario que encuentren los viejos radicales a los *hippies*, éstos han conseguido encarnar con éxito una radical desafiación, lo que Herbert Marcuse ha llamado la «Gran Negación», de una forma que desvela la necesidad de alegría sin límites de los jóvenes. El *hippy*, real o ficticio, parece ofrecerse como una de las pocas imágenes con algún significado para los más jóvenes que pueden «crecer» sin renunciar al sentido infantil de juego y encantamiento, quizá porque el *hippy* tiene todavía un pie en su infancia. Los *hippies* con treinta años de edad llevan botones que rezan «Frodo Lives» y decoran sus guaridas con planos del «centro de la Tierra», que resulta ser el nombre de un frecuentado rock club londinense, *Middle Earths*. ¿Es extraño entonces que los mejores y más brillantes estudiantes de la Berkeley High School (por no citar sino el centro escolar más cercano a donde yo vivo) se presenten en clase descalzos, con flores en el pelo y cencerros al cuello?

Fenómenos de este tipo aclaran que la revuelta generacional no es cosa que vaya a pasar en unos cuantos años como pertinaz nube de verano. El *ethos* de la desafiación está, por el contrario, en proceso ascendente y alcanzando a todos los años mozos, incrementando sus filas conforme pasa el tiempo. Nos encontramos en la actualidad, probablemente, en una fase comparable a la etapa *chartista* del sindicalismo en Gran Bretaña, cuando los ideales y el espíritu del movimiento obrero ya habían sido formulados, pero sin alcanzar todavía las dimensiones de la clase entera. De modo semejante, los que ahora definen el conflicto generacional son solamente una pequeña y vocinglera minoría de los jóvenes. Mas el conflicto no se desvanecerá cuando los que hoy tienen veinte años cumplan treinta; posiblemente, alcance su punto álgido cuando los que ahora tienen once o doce lleguen a casi los treinta (o sea, hacia 1984). Podemos entrever, pues, cómo un puñado de *beatniks* de los años juveniles de Allen Ginsberg habrán sido auténticos pioneros de un estilo de vida de millones de jóvenes en edad escolar. ¿Hay algún otro ideal que atraiga a los jóvenes con la mitad de fuerza que éste?

«Nada —decía Goethe— hay más inadecuado que un juicio maduro cuando es adoptado por una inteligencia inmadura.» Cuando los intelectuales radicales se ocupan de la protesta pública de los jóvenes, todos los problemas que parecían sencillos se agrandan y complejizan. La adolescentización de la protesta plantea dilemas tan desconcertantes como la proletarianización de la protesta que quitó el sueño a los teóricos de izquierda cuando era la clase trabajadora con la que debían aliarse, en su esfuerzo por conducir nuestra cultura hacia el bien, la verdad y la belleza. Entonces eran las manos duras y callosas, la tasca y el sindicato, las virtudes concedidas a este ambiente, lo que sirvió de médium al pensamiento socialista. Ahora, en cambio, el intelectual radical debe llegar a la nueva cultura de los jóvenes a través de la juvenil exuberancia de los rock clubs, el amor libre y la tribuna abierta.

Los jóvenes, educados de manera lamentable —de esto no hay la menor duda—, sólo aportan instintos saludables. Pretender construir un conjunto doctrinal o una teoría bien trabajada sobre esos instintos simples es como querer injertar un roble en una margarita. ¿Cómo sostener el roble? Y más importante todavía, ¿cómo evitar aplastar la margarita? Lo curioso es que un problema de esta clase es el que tenemos planteado aquellos de entre nosotros preocupados por un cambio social radical. Los jóvenes se han convertido en una de las pocas palancas en las que una protesta radical puede apoyarse. Este es el «importante suelo» en el que ha empezado a echar raíces la Gran Negación. Si lo rechazamos decepcionados por las locuras juveniles que también crecen sobre ese suelo, ¿adónde iremos luego?

CAPÍTULO II

UNA INVASIÓN DE CENTAUROS

En el «hoy», en cada «hoy», coexisten varias generaciones; las relaciones establecidas entre ellas, según la diferente condición de sus edades, representan el sistema dinámico de atracciones y repulsiones, de acuerdo y controversia que en un momento determinado forma la realidad de la vida histórica.¹

Si convenimos con Ortega en que la ajustada transición de generaciones es un importante elemento de cambio histórico, habremos de reconocer también que los jóvenes pueden hacer poco más que remodelar la cultura recibida de manera marginal o menor. Pueden provocar alteraciones que supondrán un cambio superficial, emprendido por simple antojo o capricho. Pero lo nuevo en la transición generacional en que nos encontramos es la escala a que se produce y la profundidad del antagonismo que revela. Hasta el punto que no parece una exageración el llamar «contracultura» a lo que está emergiendo del mundo de los jóvenes. Entendemos por tal una cultura tan radicalmente desafiada o desafecta a los principios y valores fundamentales de nuestra sociedad, que a muchos no les parece siquiera una cultura, sino que va adquiriendo la alarmante apariencia de una invasión bárbara.

Una imagen nos viene en seguida al pensamiento: la invasión de los centauros plasmada en el frontón del templo

1. José Ortega y Gasset, trad. Milfred Adams (Londres, Allen & Unwin, 1959).

de Zeus en Olimpia. Ebrios y furiosos, los centauros irrumpen en las fiestas civilizadas que se están celebrando. Pero surge un severo Apolo, guardián de la cultura ortodoxa, que se adelanta para recriminar a los perturbadores y echarlos fuera. Es una imagen fuerte, sin duda, que reproduce una temible experiencia en la vida de toda civilización: la experiencia de la ruptura cultural radical, el choque entre concepciones irreconciliables de la vida. Merece la pena recordar que esa batalla no siempre la ha ganado Apolo.

Toynbee identificó esta clase de rupturas culturales como obra de un «proletariado» desheredado, utilizando como modelo la acción y la influencia de los primeros cristianos dentro del Imperio Romano, clásico ejemplo de un Apolo derribado por anárquicos centauros. El ejemplo cristiano es uno de los que no tienen inconveniente en invocar muchos jóvenes *hip*, quizá con más propiedad de lo que están dispuestos a reconocer muchos de sus críticos. Asfixiados y sin esperanza por el *ethos* y la clase social de la cultura oficial, la primitiva comunidad cristiana supo modelar a partir del judaísmo y los cultos místicos, una cultura minoritaria que a la ortodoxia grecorromana tenía que parecerle por fuerza absurda. Pero lo absurdo, lejos de ser sentido como una desgracia, se convirtió en bandera de aquella comunidad.

Pues está escrito [clamó San Pablo] que yo destruiré la sabiduría del sabio y reduciré a cenizas el entendimiento del prudente... Pues los judíos piden un signo, y los griegos buscan la sabiduría... Pero Dios ha escogido a los ignorantes del mundo para que confundan al sabio; y Dios ha escogido a los débiles del mundo para confundir a los poderosos (I Cor 1:19, 22, 27).

Es un pasaje familiar de una fuente hoy tan respetable como opresiva. Tan familiar y tan respetable que fácilmente podemos perder de vista lo perversa y agresiva que es esa declaración... la carga de desprecio que lleva para con una cultura de larga trayectoria y rica en realizaciones. ¿De quién venía ese desprecio? De los parias más parias, la escoria de la tierra, cuya contracultura propia era todavía, en ese momento auroral, poco

más que un manojo de sugestivas ideas dispersas, unos cuantos símbolos ordinarios y una ansia desesperada. Fue la esperanza lo que más contó, pues ni toda la grandeza de la civilización grecorromana pudo llenar la desolación de espíritu en que creció la cristiandad. Conocemos con abundancia de detalles a qué condujo después el *escándalo* cristiano, y por ello la comparación con la contracultura todavía ambigua y poco conocida de nuestra juventud tiene que parecer casi una blasfemia... Pero no olvidemos que todos los cambios revolucionarios son impensables hasta que se producen... y entonces todo el mundo se resigna a considerarlos inevitables. ¿Había quizás alguien en tiempos de Pablo que se atreviese a anticipar lo que había de salir de la desvergonzada hostilidad de un puñado de andrajosos descontentos? ¿Cómo se hubiera visto el naciente movimiento cristiano a la luz de los focos de los medios de comunicación de masa si hubiesen existido entonces? ¿Habría sobrevivido el movimiento a la saturación de falsificación que hoy lanzan esos medios sobre el movimiento de nuestros jóvenes?

Es posible que los jóvenes de esta generación no tengan la fuerza vital suficiente para lanzarse a realizar la transformación secular que buscan, pero sería un error suponer que quieren algo menos que transformación radical. «Rechazo total» es una frase que les viene en seguida a los labios, muchas veces antes incluso de que la inteligencia provea ni tan siquiera una borrosa imagen de la nueva cultura que ha de desplazar a la vieja. Si hay algo en el *ethos* del Poder Negro particularmente atractivo, incluso para jóvenes blancos imposibilitados de ingresar en el movimiento, es que el Poder Negro también implica, en cierto modo, una nueva forma de vida: una cultura negra, una conciencia negra... una alma negra totalmente incompatible con la sociedad blanca y agresivamente orgullosa de ello. El Poder Negro puede levantar todas las barreras que quiera entre los jóvenes negros y blancos, pero a través de esas barreras aún es audible un lenguaje común. Por ejemplo, tenemos a Bobby Seale, de las «Panteras Negras» de Oakland, dirigiéndose a un auditorio en el Centro para la Educación con participación en un mitin celebrado en la Universidad de California, en

Berkeley, en septiembre de 1968. La crisis fue provocada por una decisión de los rectores de la Universidad, que negaron el acceso al campus a este portavoz de las «Panteras Negras». Mas para Seale, lo mismo que para los estudiantes, la decisión tenía unas implicaciones culturales más hondas. En ese acto administrativo restrictivo estaba comprendido prácticamente todo: el significado de la autoridad, de la identidad personal, de la moral judeo-cristiana, la libertad sexual, etcétera.

Archie y Jughead nunca besaron a Verónica y a Betty. Supermán nunca besó a Lois Lane. Ya estamos hartos de todas estas concepciones ridículas. Adán debería haber defendido su Jardín del Edén contra su omnipotente administrador. La vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad no significan nada para mí si no puedo ir a mi casa y sentirme seguro con mi mujer en la cama poblando la tierra.²

A primera vista, puede que no esté muy claro qué tienen que ver estos sentimientos (y eran la sustancia del discurso) con la cuestión de la libertad académica. Pero al auditorio de Seale no le costó esfuerzo alguno entender su recto sentido. Todo el mundo reconoció sin dudar que el autoritarismo en nuestra sociedad actúa abiertamente a todos los niveles de la vida; desde las aventuras fantásticas de los comics hasta la teología cristiana, desde las aulas de las facultades hasta la intimidad de la alcoba; en todos estos ámbitos está presente esa influencia. Todo aquel auditorio estaba preparado para rechazar la cultura basada en una coacción tan sutil, desde la raíz hasta la última de las ramas.

Tomemos otro ejemplo de los apocalípticos sentimientos que frecuentan la mente de nuestros jóvenes. Cuando la Antiuniversidad de Londres, la primera versión inglesa de nuestras universidades libres abrió sus puertas a comienzos de 1968, sus programas de estudios se componían de cursos dedicados a «anticulturas», «antientornos», «antipoesía», «antiteatro», «antifamilias» y «contrainstituciones». En definitiva, la sociedad adul-

2. De una grabación del discurso reproducido por KPFA (Berkeley), 24 septiembre, 1968.

la no tenía ya nada provechoso que ofrecerles. El ardiente radicalismo de esta escuela llegó a ser de tal intensidad, que incluso la tradicional relación maestro-alumno fue puesta en tela de juicio como una forma más de intolerable autoritarismo. La relación fue eliminada sobre la base de que, en adelante, ya nadie tenía nada que enseñar a los jóvenes, quienes realizarían su propia educación desde el principio. Desgraciadamente, la escuela no consiguió sobrevivir a este acto de radical reestructuración (¿esta desgracia fue cómica o trágica?).

Un descontento tan apasionado corre siempre el riesgo de evaporarse en una nube amorfa y sin rumbo, de manera que resulta arriesgado hablar de luces milenarias a partir de simples vacuidades. El alimento espiritual típico que se ofrecía en la Antiuniversidad puede quedar ilustrado por uno de sus «cursos», llamado «De los comics a la danza de Shiva: Amnesia espiritual y fisiología de la autoenajenación». (Encontramos de nuevo la extraña pero sutil asociación entre comic y la religión mística.)

Descripción del curso: Secuencia libre de situaciones con final imprevisto. Vibraciones cantantes altamente importantes. Exploración del espacio interior, desmantelamiento del robot humano, importancia de los productos psico-químicos, transformación del Hombre Europeo Occidental. Materiales: Artaud, Zimer, Gurdjieff, W. Reich, K. Marx, textos gnósticos, sufistas y tántricos, relatos autobiográficos de locura y estados de éxtasis de consciencia. «Pop art» y prosa siglo xx.

Ciertamente tormentoso. Pero, de todas formas, representativo del estilo de esa universidad libre. Es bastante frecuente que este calenturiento chorro de ideas, bajo la dirección de instructores apenas salidos de la adolescencia, degeneren en celebración indiscriminada y confusa de todo lo nuevo, extraño y ruidoso, sea lo que fuere; un amasijo de ideas que se parece más que nada a un juego de niños con objetos brillantes y desconocidos. El apetito es saludable y atrevidamente omnívoro, pero requiere urgentemente inteligencias maduras para administrarlo. Mi propósito principal es examinar en los capítulos que siguen algunas de las figuras más importantes que han

empezado a realizar esta tarea. Pero, para dejar completamente claro mi punto de vista desde el principio, debo decir que, a mi juicio, a pesar de sus locuras, esos jóvenes centauros merecen ganar la lucha contra todos los Apolos defensores de nuestra sociedad, porque la cultura ortodoxa que atacan está enferma de manera fatal y contagiosa. El primer síntoma de esa enfermedad es la amenaza de aniquilación nuclear bajo la que nos encontramos hoy. La contracultura toma posición contra el entorno de este mal absoluto, un mal que no se define por el puro *hecho* de la bomba, sino por el *ethos* total derivado de la existencia de la bomba, *ethos* en el cual está incrustada toda nuestra vida económica y política, nuestra moralidad pública, nuestro esfuerzo intelectual, todo con un gran despliegue de ingeniosa racionalización. Somos una civilización hundida en un inmovible propósito de genocidio, jugando como locos con el exterminio universal de la especie. ¿De qué forma tan repugnante tranquilizamos nuestro sentido humano cuando pretendemos, aunque sólo sea por un día, que es posible aceptar un horror semejante como «normal» o «necesario»? Siempre que nos sentimos inclinados a modificar, matizar y ofrecer un prudente «sí... pero» a las protestas de los jóvenes, hemos de esforzarnos por recuperar, como criterio decisivo de medida de la esencial criminalidad de la tecnocracia, la verdad de este hecho: que la tecnocracia insiste, e insiste mucho, en que, en nombre del progreso y de la razón, lo impensable sea pensable y lo intolerable, tolerable.

Si la contracultura es, como defiende aquí, ese saludable instinto que rechaza, tanto a nivel personal como político, la violación sin entrañas de nuestra sensibilidad humana, debería entonces quedar claro por qué el conflicto entre jóvenes y adultos en nuestra época ha llegado a ser tan profundo, peculiar y dramático. Es una situación histórico-crítica de unas proporciones absolutamente sin precedentes, nosotros somos ese extraño animal sin cultura cuyo instinto biológico de supervivencia se expresa a sí mismo *generacionalmente*. Son los jóvenes que van llegando, los que aún tienen ojos y mirada clara para poder ver lo obvio como obvio, quienes deben rehacer

la cultura letal de sus mayores, quienes deben rehacerla a toda Prisa.

* * *

Tomar la posición que yo asumo aquí es indiscutiblemente arriesgado, pues una vez abierta una fisura cultural en la sociedad, ya no se puede garantizar nada. Lo que sucede dentro de una minoría que se sabe aislada por la grieta abierta, tanto puede ser monstruoso o patético como muy noble. El absurdo de la primera comunidad cristiana tiene al menos la fortuna de ofrecernos su capacidad para producir grandes obras del intelecto y de visión interior mística, así como un ideal de servicio santo y virtuoso. En cambio, recordemos el rebaño de empleadillos enajenados y de cuelgacarteles que después de la primera guerra mundial, en Alemania, se retiraron rencorosamente a sus cervecerías para hablar de una antropología imbécil y preparar los horrores de Buchenwald. Así también, hoy, existen minorías aisladas en América entre las cuales hemos de contar los Angeles del Infierno y los Minutemen, de quienes nada bueno y hermoso puede esperarse.

Y en cuanto a nuestros jóvenes alienados: ¿cómo caracterizaremos la contracultura que están fundando de una manera tan improvisada y desordenada? Es evidente que no se puede dar respuesta a esa pregunta lanzando a la calle un manifiesto que obtenga la adhesión unánime de la joven generación descontenta: la contracultura no es ni mucho menos un movimiento tan disciplinado. Tiene algo de cruzada medieval: variopinta procesión en constante movimiento, ganando y perdiendo miembros a todo lo largo del camino. Suele ocurrir con frecuencia que descubra su identidad propia en un símbolo vago o en una canción, pero lo que se saca en limpio no pasa de ser: «Somos diferentes... somos especiales... no queremos saber nada de las viejas corrupciones del mundo.» Los hay que se unen a la tropa un breve momento, lo bastante largo empero para participar en alguna lucha inmediata y obvia: la rebelión de un campus universitario, un acto contra la guerra, una manifestación contra la injusticia racial. Los hay

que se limitan a enarbolar una pequeña bandera contra las inhumanidades de la tecnocracia; quizá lleguen a colgarse una enseña con la leyenda: «Soy un ser humano; no mutiléis, no abuséis, no destruyáis.» A otros, escincidos irremediamente de la norma social, no les queda otro remedio que coger el camino hacia la Tierra de Promisión. Ninguna reforma parcial, ningún reajuste de menor cuantía de lo que dejan atrás les permitiría volver.

Pero ¿dónde está la Tierra de Promisión que se halla allende la tecnocracia? ¿En qué consistirá? Mientras se hace el camino se habla mucho sobre esto, a veces tontamente, a veces con sensatez. Muchos de los caminantes sólo tienen una idea de cómo *no* tiene que ser. Sólo unos pocos —entre ellos, los personajes a los que me referiré en los capítulos siguientes— tienen un agudo sentido de adónde conduce la tecnocracia y dónde comienza la Nueva Jerusalén: no a nivel de clases, partidos o instituciones, sino más bien a nivel no-intelectivo de la personalidad del que nacen estas formas sociales y políticas. Ven —y muchos de los que les siguen encuentran atractiva su visión— que construir la sociedad buena no es, fundamentalmente, una tarea social, sino psíquica. Lo que hace de esta desafiación juvenil de nuestro tiempo un fenómeno cultural más que un simple movimiento político, es que trasciende el nivel de la ideología para llegar al nivel de la consciencia, buscando transformar el más íntimo sentido de nosotros mismos, los otros y todo lo que nos rodea.

El psiquiatra R. D. Laing capta el espíritu de la cuestión cuando dice: «Más que teorías necesitamos experiencias, que son la fuente de la teoría.» Esta distinción entre teoría y experiencia, al desafiar la validez de la simple claridad analítica como base para el conocimiento o la convicción, tiene un tono claramente antiintelectual. Tono aún más pronunciado cuando Laing define el objetivo de la «verdadera salud mental», que es

«de una manera u otra, la disolución del ego normal, ese falso yo tan razonablemente ajustado a nuestra alienada realidad social: la aparición de los mediadores arquetípicos "interiores" del poder divino, y a

través de esta muerte, una resurrección, y el final restablecimiento de un nuevo tipo de funcionamiento del ego, no siendo éste ya servidor de lo divino, ni tampoco portador del pecado por su traición».³

Cuando la psiquiatría comienza a hablar este lenguaje, se mueve ya más allá de las fronteras de la respetabilidad científica convencional. Pero si los jóvenes disconformes prestan atención a figuras como Laing (es uno de los mentores de la balbuciente contracultura de Gran Bretaña) ello se debe seguramente a que ya están más que hartos de ver a tantos hombres de indiscutible inteligencia y de lúcida interción defender un orden social deshumanizado. ¿Por qué, podemos preguntarnos, tantos científicos, investigadores, profesores, dirigentes políticos serios, incluso nuestras más firmes promesas revolucionarias, han hecho las paces con la tecnocracia y entrado tan bien dispuestos a su servicio? No por falta de comprensión o por ignorancia de los valores humanos. Más bien porque los presupuestos tecnocráticos sobre la naturaleza del hombre, la sociedad y la naturaleza han deformado su experiencia en su origen mismo, convirtiéndose en las ocultas e implícitas premisas a partir de las cuales se ha desarrollado su intelecto y su juicio ético.

De manera que, para arrancar de raíz esos deformantes presupuestos, se requiere nada menos que la subversión de la visión científica del mundo, con todo su apego a un modo de consciencia egocéntrico y cerebral. En su lugar, tiene que ponerse una nueva cultura en la que las facultades no intelectivas de la personalidad —las que nacen del mundo de la imaginación y la fantasía y de la experiencia de la comunión humana— sean los nuevos árbitros de la bondad y lo bueno, de la verdad y la belleza. Creo que la ruptura cultural que la protesta generacional está abriendo entre ella y la tecnocracia tiene por sus implicaciones, las dimensiones (aunque, evidentemente, todavía no en la historia), de la gran escisión que en otro tiempo se abrió entre la racionalidad grecorromana y el miste-

3. R. D. Laing, *The Politics of Experience and The Bird of Paradise* (Londres, Penguin Books, 1967), pág. 119.

rio cristiano. La sociedad occidental ha incorporado, en los dos últimos siglos, un cierto número de minorías cuyo antagonismo hacia la visión científica del mundo parecía insuperable, y que además han rechazado durante mucho tiempo la fácil asimilación a la que se habían plegado las congregaciones más importantes, deseosas de parecer progresistas. Teósofos y fundamentalistas, espiritistas y materialistas, ocultistas y satanistas... todos ellos muestran que la existencia de elementos antirracionalistas en nuestra sociedad no es un fenómeno nuevo. Pero lo nuevo es que está surgiendo una radical negación de los valores científicos y tecnológicos en el centro mismo de la sociedad actual, no en sus márgenes periféricos. Son los jóvenes de clase media quienes llevan adelante esta política de la consciencia, y lo hacen con orgullo, tenacidad y agresividad, hasta el punto que están invadiendo las ciudadelas tecnocráticas de la enseñanza académica y pujando limpiamente para conquistarlas.

La tarea de caracterizar las facultades no intelectivas de la personalidad que tan consecuentemente han adoptado nuestros jóvenes está lejos de ser fácil. Hasta la aparición del psicoanálisis, el vocabulario de nuestra sociedad se empobrecía lamentablemente cuando ponía en discusión los aspectos no intelectivos de la vida. Los místicos y los románticos que penetraron en el mundo misterioso de la interioridad o en la parte oscura de la mente nos facilitaron un repertorio de brillantes metáforas e imágenes que intentaban explicar su experiencia. De modo semejante, las tradiciones hindúes y búdicas contienen un vocabulario de maravillosas distinciones para hablar de la consciencia no intelectual, así como un cierto número de técnicas para obtener su contenido. Pero la inteligencia científica rechaza la terminología de la metáfora y la mística de la misma manera que una máquina automática expulsa las monedas falsas (con una única y reveladora excepción: la metáfora de la «ley» natural, sin la cual la revolución científica no habría encontrado suelo apto para desarrollarse). La inteligencia científica nos deja en cueros de todo lenguaje en cuanto entramos en esa región de la experiencia en la que artistas y místicos afirman haber

encontrado los más altos valores de la existencia. El propio psicoanálisis no ha sido de excesiva ayuda en el debate sobre lo no intelectual, principalmente a causa de que ha sido recargado con un vocabulario mecanicista y una imparcialidad objetiva (un examen meticuloso desde «fuera» más que una experimentación activa desde «dentro»). Repasando la historia intelectual de la generación que contempló la aparición de Freud, Sorel, Weber y Durkheim —la primera generación que emprendió la tarea de acercarse a lo que se esperaba iba a ser una investigación respetablemente científica de las motivaciones irracionales del hombre—, H. Stuart Hughes observa:

Los pensadores sociales de la generación de 1890 abordaron lo irracional sólo para exorcizarlo. Experimentando dentro de ese mundo, buscaban la manera de domarlo y canalizarlo con propósitos humanos constructivos.⁴

Conforme el pensamiento científico o cuasi-científico se ha ido extendiendo en nuestra cultura, desde las ciencias físicas a las llamadas del comportamiento, y por último a la misma formación en artes y letras, se ha impuesto simultáneamente la tendencia a considerar todo lo que la consciencia despierta no pone de manera total y clara a disposición de la manipulación empírica o matemática, como categoría negativa, como cubo de basura cultural en el que hay que arrinconar todo eso llamado «lo inconsciente», «lo irracional», «lo místico» o, simplemente, «lo puramente subjetivo». Comportarse según estos confusos estados de consciencia revela, en el mejor de los casos, la presencia de una divertida especie de excentricidad, y en el peor, una locura galopante. Al contrario, se supone que el comportamiento normal, valioso, productivo, mentalmente sano, socialmente respetable, intelectualmente defendi-

4. H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (Nueva York, Vintage Books, 1958), págs. 35-6. Sólo Bergson y Jung, entre los pensadores más importantes del período, aparte de las artes, trataron el lado no-racional de la naturaleza humana con intuitiva simpatía. Ahora bien, ¿quién, dentro de los círculos científicos o académicos, les considera aún «pensadores principales»?

ble, decente y práctico no tiene nada que ver con la subjetividad. Cuando nos decimos unos a otros que hemos de «ser razonables», «hablar con propiedad», «tener los pies en el suelo», «atenerse a los hechos», «ser realistas», etc., queremos indicar que es conveniente evitar el hablar de sentimientos «íntimos», de las cosas que uno siente por dentro, y que hemos de mirar el mundo más o menos como un ingeniero contempla una obra en construcción o un físico el comportamiento de las partículas atómicas. Nos parece que las cosas realmente valiosas provienen de este último modo de actividad mental (conocimiento, solución de problemas, realizaciones brillantes, dinero, poder), mientras que cualquier cosa improductiva proviene de deambular en el vacío de los «simples sentimientos». Los más lúcidos admitirán incluso la licitud de dejar a los artistas contemplar la luna y soñar despiertos. El mundo, como sabe cualquier hombre práctico, puede funcionar perfectamente sin poemas y sin pinturas; pero sin pantanos, carreteras, bombas y una política seria y responsable, no. El arte es para las horas de ocio, para el tiempo que deja libre el tratar de la realidad y de las necesidades.⁵

En los últimos capítulos volveremos a insistir en consideraciones más completas sobre la visión científica del mundo y

5. Cabría esperar que el nuevo (y ahora subvencionado-esclavizado) campo de la investigación de los sueños suavizase algo esta racionalidad tan rígidamente utilitarista, máxime cuando la nueva corriente nos habla de la absoluta necesidad de la experiencia no intelectual. Para un apasionante recorrido de estos trabajos, véase Gay G. Luce y J. Segal, *Slepp* (Londres, Heinemann, 1967). Al margen de lo que eventualmente pueden probar los investigadores del sueño, no obstante han revelado ya el *pathos* de una sociedad que debe haber demostrado por medio de encefalogramas y computadoras que la relajación de la consciencia racional y la experiencia del sueño son vitales para la vida sana. Pero al parecer no tienen la menor consciencia del papel que ha tenido la ciencia, con su intelectualidad militante, en el proceso de oscurecimiento de este hecho. Es esta ceguera lo que probablemente conduzca a su investigación, como les ocurre a todas las ciencias hoy subvencionadas, a ser utilizada para fines imbéciles. Por ejemplo, Herman Kahn y Anthony Wiener, en su libro *The Year 2000* (Nueva York, Macmillan, 1967) nos dan una predicción de «sueños programados». Otro ejemplo del principio tecnocrático: no dejar que suceda de manera natural y gozable lo que puede ser falsificado por los técnicos.

sus fallos. Lo dicho ahora pretende solamente sugerir la dificultad que tiene la contracultura para determinar en forma clara sus ideas y proyectos. Se ha apartado tanto de nuestras tendencias culturales actuales que apenas puede decir una palabra sin caer en un lenguaje completamente extraño. Los jóvenes empiezan a hablar de que, en un mundo que entiende la sociedad como simple auxiliar adjunto cada día más subordinado a un gigantesco mecanismo tecnológico que exige constante e instantánea coordinación del centro, cosas tales como «comunidad» y «democracia de participación» son totalmente impracticables. De esta manera, vuelven a un estilo de relaciones humanas característico de la aldea y la tribu, insistiendo en que la única política de hoy es aquella que lleva a la confrontación profundamente personal con todas estas envejecidas formas sociales. ¿Y dónde encontrar el camino de acceso a la comprensión de ese ideal tan entrañable en un mundo dominado por enormes abstracciones políticas enmascaradas tras relucientes símbolos propagandísticos, eslóganes y mediciones estadísticas: nación, partido, corporación, área urbana, gran alianza, mercado común, sistema socio-económico...? Falta en nuestra cultura la simple consciencia de los hombres y las mujeres *tal como son* en su vida cotidiana, que ha sido desplazada por esas gigantescas ficciones. Afirmar que la esencia de la sociabilidad humana es, sencillamente, la abierta comunicación de hombre a hombre y no la realización de prodigiosas hazañas técnicas y económicas, ¿no es un puro absurdo?

Por otra parte, ¿qué significa afirmar la primacía de las facultades no intelectivas, sino poner en tela de juicio todos nuestros valores culturales, entre otros, sobre todo, el de «razón» y el de «realidad»? Negar que el verdadero yo es este pequeño y simple átomo de objetividad viva que cada uno pilotamos diariamente mientras construimos puentes y carreteras es, sin duda, tomar el camino mejor y más rápido para acabar en una clínica de psicopatología. Es atacar a los hombres en el meollo mismo de su sistema de seguridad negando la validez de todo lo que quieren decir cuando pronuncian la más preciada palabra de su vocabulario, la palabra «Yo». Y, sin em-

bargo, esto es lo que hace la contracultura cuando, con sus místicas tendencias o la experiencia de la droga, acomete contra la realidad del ego que es, hoy, una unidad de identidad puramente cerebral. Al hacerlo, de nuevo trasciende la consciencia de la cultura dominante y corre el riesgo de parecer un ejercicio extravagante de perversos sinsentidos.

De todas formas, ¿qué otra perversidad, audaz y esperanzadoramente humana, puede lanzar un desafío radical a la tecnocracia? Si la desgraciada historia de la revolución en los último cincuenta años nos enseña algo, es precisamente la inutilidad de una política centrada exclusivamente en derrocar gobiernos, clases dirigentes o sistemas económicos. Son los fundamentos del edificio lo que hemos de buscar. Esa actividad política termina, al cabo, reconstruyendo las torres y castillos de la ciudadela tecnocrática. Sus fundamentos están entre las ruinas de la imaginación visionaria y el sentido de la comunidad humana. Ciertamente, esto es lo que Shelley ya veía en los primeros días de la Revolución Industrial cuando proclamó que, en defensa de la poesía, hemos de implorar la «luz y el fuego de las regiones eternas donde la facultad de cálculo no se atreve a remontar el vuelo con sus alas de lechuza».⁶

* * *

Al echar por primera vez una ojeada sobre las variedades de la protesta juvenil, se puede tener la impresión de que la contracultura tiene muchísimo menos coherencia de lo que yo he sugerido. Por una parte, tenemos el bohemismo ambulante de *beats* y *hippies*; por otro, el audaz activismo político de la nueva izquierda estudiantil. Podemos preguntarnos si no se trata, en realidad, de dos desarrollos separados y antitéticos: uno (que se remonta a Ginsberg, Kerouac, & Co.) que

6. El magnífico ensayo de Shelley, *The Defence of Poetry*, aún haría buen papel como manifiesto de la contracultura. Valdría la pena exponer a nuestros técnicos, investigadores y expertos de todos los pe-lajes tales declaraciones.

pretende ignorar a la sociedad americana; el otro (cuyos orígenes están en C. Wright Mills y los restos de los viejos socialistas de izquierda, que busca penetrar y revolucionar nuestra vida política.

La tensión que se percibe entre estos dos movimientos es indiscutiblemente real. Pero, a mi modo de ver, existe un tema a un nivel más profundo que reúne a estas variantes y que explica el hecho de que los activistas *hippy* y estudiantiles se sigan reconociendo recíprocamente como aliados. Lo cierto es que existe un enemigo común contra el cual combinan sus fuerzas; pero, además, tienen también en común una sensibilidad positivamente similar.

La unidad subyacente a estos diferentes estilos de protesta se manifiesta por la fuerza y personalidad extraordinarias que han caracterizado el activismo de la Nueva Izquierda desde sus comienzos. Los grupos de la nueva izquierda, como la SDS, han supuesto siempre un rotundo desmentido a la tesis de moda sobre la «desaparición de las ideologías» en la Gran Sociedad.⁷ Pero, en cierto modo, sí cabe decir que la ideología es un objeto del pasado para los disconformes políticos. En general, la mayoría de los grupos neoizquierdistas se han negado a que la lógica doctrinal oscurezca o desplace ningún posible elemento irreductible de ternura humana en sus planteamientos políticos. Lo que distinguió a la SDS, al menos en sus primeros años, de los grupos radicales jóvenes más apegados a planteamientos tradicionales (por ejemplo, el Movimiento Progresista del Trabajo) es la negación rotunda de la primera a reificar la doctrina hasta el punto de darle más importancia que a la carne y a la sangre. Para la mayoría de

7. Evidentemente, esta tesis es falsa. La ideología no está ausente en la tecnocracia, sino sólo invisible, fundida con la verdad, supuestamente indiscutible, de la visión científica del mundo. Así, los tecnócratas tratan de «racionalidad», «eficiencia» y «progreso», hablan el lenguaje de las estadísticas, un valor pretendidamente neutro y se convencer a sí mismos de que no tienen ninguna orientación ideológica. Las ideologías más efectivas son siempre aquellas que están operando desde los límites de la consciencia, pues son entonces más subliminales.

los pertenecientes a la Nueva Izquierda, el valor o la fuerza de atracción que tiene una ideología viene dado por lo que son capaces de ofrecer sus adherentes con su propia acción: en política, lo que vale de verdad es el compromiso personal, no las ideas abstractas. Esta es la carga que llevaba aquella observación de Staughton Lynd hecha en la Conferencia de la Nueva Universidad, en 1968, cuando lamentaba el hecho de que incluso los profesores de tendencias más radicales eran incapaces de «ofrecer modelos de vocación radical fuera del campus». Enseñan marxismo o socialismo, pero «no cumplen con su deber».

La primera responsabilidad del intelectual es, como dice Noam Chomsky, «insistir sobre la verdad...». Pero la verdad que seamos capaces de descubrir vendrá condicionada por la vida que llevemos... suponer que podemos interpretar correctamente cuestiones de las que tenemos un conocimiento de primera mano, cosas que la camisa no haya sudado... es pura pedantería intelectual... A mi juicio, los tiempos que corremos ya no permiten esta tolerancia y nos piden, en definitiva, cuando menos, que nos aventuremos en la arena política donde los partidos políticos, los trabajadores y los jóvenes dirimen sus asuntos, intentando clarificar esa experiencia que también se hace nuestra, diciéndole las verdades al poder desde la perspectiva del proceso mismo de la lucha.⁸

Estas observaciones nos remiten de nuevo a la distinción de R. D. Laing entre «teoría» y «experiencia». Para el intelectual radical, como para cualquier persona —afirma Lynd—, la verdad ha de tener un contexto biográfico y no sólo ideológico.

Este estilo «personalista» ha conducido a la Nueva Izquierda a ver en la alienación el problema político crucial de nuestros días. No la alienación, sin embargo, en el sentido estrictamente institucional, en la cual el capitalismo (o, en este caso, cualquier economía industrial avanzada) propende a alienar al trabajador de los medios y los frutos de la producción, sino, más bien, alienación en tanto que aniquilación de la sensibilidad del

8. El discurso de Lynd se publicó en «The New University Conference Newsletter», Chicago, 24 de mayo, 1968, págs. 5-6.

hombre para el hombre, aniquilación que puede desarrollarse incluso en esos esfuerzos revolucionarios que aspiran, con la mejor intención y humanidad del mundo, a eliminar los síntomas externos de la alienación. Siempre que elementos no-humanos —doctrinas revolucionarias o bienes materiales— adquieren una importancia mayor que la vida humana y el bienestar, tenemos alienación del hombre respecto de los demás hombres, abriéndose así el camino para una manipulación, supuestamente bienintencionada en el mejor de los casos, de los otros como meros objetos. A este respecto, el terrorismo revolucionario es simplemente la contrapartida de la explotación capitalista. Los estudiantes franceses escribieron en uno de sus incisivos eslóganes en mayo de 1968: *Une révolution qui demande que l'on se sacrifie pour elle est une révolution à la papa.*

El sentido del personalismo neoizquierdista está sugestivamente expresado en la Declaración de Port Huron de la SDS, en 1962:

Somos conscientes de que para evitar tópicos tenemos que analizar las condiciones concretas del orden social. Mas para orientar este análisis hemos de utilizar como guías algunos principios básicos. Nuestros propios valores sociales implican concepciones del ser humano, de las relaciones humanas y de los sistemas sociales.

Consideramos a los *hombres* como algo infinitamente precioso y dotado de facultades inéditas para la razón, la libertad y el amor... Nos oponemos a la despersonalización que reduce los seres humanos a la condición de cosas. Las brutalidades del siglo XX nos enseñan, cuando menos, qué medios y fines están íntimamente relacionados entre sí, que el ambiguo recurso a la «posteridad» no puede justificar las mutilaciones del presente...

Soledad, extrañamiento y aislamiento describen hoy la vasta distancia existente entre hombre y hombre. Esta tendencia dominante no puede ser superada por una mejor «dirección del personal» ni por improvisados inventos mecánicos, sino solamente cuando un amor humano supere la veneración idolátrica del hombre por las cosas.⁹

9. De la Declaración, tal como aparece en Mitchell Cohen y Dennis Hale, eds., *The New Student Left* (Boston, Beacon Press, revisada, 1967), págs. 12-13.

El llamamiento que se hacen aquí los estudiantes, con sus consideraciones sentimentales sobre el «amor», la «soledad», la «despersonalización», constituye un fuerte contraste con el estilo doctrinal de gran parte de sus predecesores radicales. Hace una generación, en tiempos de la guerra civil española, Harry Pollitt, líder del partido comunista británico, afirmaba con plena consciencia que el poeta Stephen Spender debería ir a España a que lo mataran: el partido necesitaba más artistas martirizados para exaltar públicamente su imagen. *Esto es política ideológica: una total subordinación de la persona al partido y a la doctrina.* Semejantes perversiones no han sido exclusivas de la izquierda estalinista. Un destacado anticomunista, Sidney Hook, en su célebre intercambio de cartas con Bertrand Russell durante los primeros años cincuenta, llegó a la conclusión, tras una argumentación lógica llena de argucias y sutilezas, de que para oponerse a las ambiciones de todos los Harry Pollitt del mundo se podía llegar incluso a eliminar de la faz de la Tierra a toda la especie.¹⁰ Esta militancia antiestalinista requería dos mil millones de mártires, así a secas; estoy seguro que esta posición gana el premio mundial de fanatismo integral y sangriento. Si en el siglo XVI hubiese existido la bomba H, probablemente habríamos escuchado a Calvino y a Loyola vocear la misma y espeluznante bravata ...y ponerla en práctica... y a lo mejor ya no estaríamos nosotros aquí.

Vale la pena recordar que este tipo de relaciones humanas degeneradas faltan casi totalmente de los planteamientos políticos de los neoizquierdistas. Por el contrario, han mostrado un precoz y sabio temor a utilizar la violencia contra otros en aras de un ideal por muy sugestivo y retórico que éste sea. En la Nueva Izquierda, cada uno cumple con su *propio* deber; nadie lo cumple por los otros; y todos ellos se comprometen a no obligar a nadie a que lo cumpla si no quiere. Kenneth Keniston, de la Escuela de Medicina de Yale, señala en un reciente trabajo:

10. La correspondencia Russell-Hook aparece en Charles McClelland, ed., *Nuclear Weapons, Missiles and Future War* (San Francisco, Chandler, 1960), págs. 140-57.

«...en sus maneras y en su estilo, estos jóvenes radicales son extraordinariamente "personalistas"; prefieren por encima de todo relacionarse con los demás cara a cara, de manera directa y abierta; son hostiles a los "roles" estructurados formalmente y a los modelos burocráticos tradicionales de poder y autoridad». Keniston indica que esto es lo que caracteriza a los hábitos de la clase media contemporánea en la educación y crianza de los niños. El estilo de los jóvenes se ha desarrollado de tal forma, que Keniston se pregunta si «es posible retener y aceptar este estilo abierto, personalista y no manipulativo y montar una campaña efectiva a escala nacional para sugerirlo a todo el mundo». Su preocupación tiene fundamento real; el vacío organizativo es el precio que se paga por perseguir el ideal de la democracia de participación. Pero si creyésemos que la democracia puede ser alguna vez algo distinto de la participación, entonces es probable que tuviéramos una medida más convincente de la corrupción de nuestra sociedad.

No obstante, mientras escribo esto soy amargamente consciente de que se está produciendo entre los jóvenes un desplazamiento ideológico hacia la violencia abierta, ante todo por influencia de los extremistas del Poder Negro y por una romántica concepción de la guerra de guerrillas. Esto es particularmente cierto entre los jóvenes europeos, que presentan una inclinación al parecer invencible a identificarse con ideas estereotipadas sobre la revolución. Pero también es cierto que en Estados Unidos se va generalizando la tendencia a una «política de confrontación» y a vitorear alegremente la ficción de la «guerra popular», conforme aumenta la frustración por la brutalidad y la superchería del orden establecido. Los disconformes radicales pueden llegar a la violencia por un camino trágico que, por ejemplo, les induzca a «legitimar al asesinato», como decía Camus; con esta tendencia, la Nueva Izquierda corre el riesgo de perder su original espiritualidad. Lo más hermoso de la Nueva Izquierda han sido siempre su vehemencia en dar digni-

11. Véase Kenneth Keniston, *Young Radicals* (Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1968). El estudio está basado en el Comité Nacional del «1967 Vietnam Summer».

dad política a las emociones más tiernas, su disposición a hablar abiertamente de amor y de no-violencia y de piedad. Por todo esto, es deprimente en sumo grado ver cómo este espíritu humano amenaza, en aras de una militancia orgullosa, ser sustituido por los viejos planteamientos políticos de odio, venganza y ciega indignación. En este punto, las cosas no son ya sólo desagradables, sino también estúpidas. De pronto, la medida de la convicción es la eficacia con que uno se lfe a puñetazos con el primer guardia que encuentre.

Según mis observaciones, los que están volviendo a los vicios de la violencia doctrinaria y a los métodos manipulativos son todavía una estricta minoría entre los jóvenes disconformes, aunque una minoría escandalosa que, por razones obvias, atrae buena parte de la atención de la prensa. La auténtica originalidad del estilo de la Nueva Izquierda —la voluntad de dejar que cada uno tome su propia posición aun a riesgo de producir una confusión insuperable— impide rechazar a los que vienen a las manifestaciones con iconos del «Che» y del Presidente Mao, con todos sus eslóganes hambrientos de sangre. Sin embargo, el espíritu que aún prevalece en los planteamientos de la Nueva Izquierda es el reflejado en la divisa de la SDS: «Un hombre, un alma». El significado de la frase es bastante claro: cueste lo que cueste a la causa o a la doctrina, lo que importa es la singularidad y la dignidad de cada individuo y lo que su consciencia exige en cada momento de la existencia.

Colin MacInnes, discutiendo la diferencia entre los jóvenes radicales de los años treinta y sesenta, señala que los de ahora «se consideran más responsables personalmente de lo que fue normal entre jóvenes. No en el sentido de sus "deberes" para con el Estado o la sociedad, sino para sí mismos. Creo que se examinan a sí mismos más estrechamente, que analizan en profundidad el origen y el valor de sus motivaciones y de su propio comportamiento».¹² Cualquiera que conozca de cerca, y

12. Colin MacInnes, *Old Youth and Young*, «Encounter», septiembre, 1967. Para otro debate sobre el tema en el curso del cual aparece el mismo punto, véase el simposio *Confrontation: The Old Left and the News*, en «The American Scholar», otoño, 1967, págs. 567-89.

de tiempo, a los estudiantes de la Nueva Izquierda sabe de qué está hablando MacInnes. Es la cualidad de sobria introspección que casi equivale a lo que los católicos llaman «escrupulosidad». A veces puede llegar a ser poco menos que intolerable sentarse en una de las sesiones que estos jóvenes tienen para buscar su intimidad más profunda, a la espera de que surjan sus análisis de motivaciones —en los que quedan mondos y lirondos—, su tenaz búsqueda de la comunicación directa e inmediata, libre de toda distinción jerárquica-organizativa. En el peor de los casos, se trata de la exageración de una virtud, a saber, que ninguna teoría ni retórica tiene que subsumir la realidad viviente de nuestras acciones en tanto afecten a otros y a nosotros mismos, que el llamamiento último hay que hacerlo a la persona, nunca a la doctrina.

Pero surge la inevitable pregunta: ¿Qué es la persona? Más fundamentalmente, ¿qué es este *algo* humano, a menudo errante, que está debajo de sistemas e ideologías y que ahora ha de servirnos de punto último de referencia moral? Tan pronto surge la pregunta, la política del sistema social deja paso a lo que Timothy Leary ha llamado «la política del sistema nervioso». La consciencia de clases deja paso como principio fundamental a ...la consciencia de la *consciencia*. Es precisamente en este punto nuclear donde juntan sus manos los neoizquierdistas y los bohemios *beat-hip*. Pues, incluso en sus caricaturas más hostiles, la franja bohemia de nuestra juventud deja transparentar su carácter distintivo, fundado en un examen profundo de sí mismo, de las riquezas ocultas de la consciencia personal. Contemplando nuestros *beatniks* o *hippies* más característicos, tirados en cualquier parte y absortos, sumidos en el estupor narcótico o perdidos en un éxtasis contemplativo, nos podemos preguntar: ¿Qué hay detrás de estas imágenes populares sino la realidad de una búsqueda a veces simplona, a veces irremisiblemente inadecuada de la verdad de la persona?

El bohemismo *beat-hip* puede estar demasiado lejos del activismo social para encajar con el radicalismo neoizquierdista; pero esa desviación va en una dirección que el activista puede comprender sin dificultad. El fácil tránsito de una ala a otra

de la contracultura pone de manifiesto el modelo que hoy gobierna muchas de las universidades libres. Estas academias contestatarias suelen recibir su impulso original de los campus neoizquierdistas; por eso, al principio, están cargadas de contenido político. Pero, gradualmente, los cursos tienden a hacerse *hip*, tanto en contenido como en métodos de enseñanza: psicodelismo, funciones de luces, multi-media, teatro integral, amontonamiento de gente, MacLuhan, religiones exóticas, armonía y ternura, laboratorios de éxtasis..." Igual transición podemos rastrear en la carrera de Bob Dylan, respetado por todos los sectores de la joven cultura contestataria. Las primeras canciones de Dylan fueron de protesta, al estilo ya tradicional y haciendo llamamientos en favor de la justicia social: contra los grandes magnates, contra la guerra y contra la explotación. Después, de pronto, como si Dylan se hubiese dado cuenta de que la convencional balada de Woody Guthrie no podía ir muy lejos, sus canciones se tornaron surrealistas y psicodélicas. Con ello, Dylan se sumergía por debajo del cerebro racionalizador del razonamiento social, para experimentar los abismos de la pesadilla, para llegar a las complejas raíces de la conducta y la opinión. En este punto, el programa característico de los *beats* de los primeros años cincuenta —remodelarse a sí mismos, su modo de vivir, sus facultades perceptivas y sensitivas— pasa delante de la tarea pública de cambiar las instituciones o la política.

Podemos discernir, pues, una secuencia continua de pensamiento y experiencia entre los jóvenes que une en un solo haz la sociología neoizquierdista de Wright Mills, el marxismo freudiano de Herbert Marcuse, el anarquismo de la terapéutica gestáltica de Paul Goodman, el misticismo apocalíptico de Norman Brown, la psicoterapia de origen zen de Alan Watts y, por último, el narcisismo, impenetrable y oculto, de Timothy Leary (en el cual, el mundo y sus miserias pueden reducirse al tamaño de una mota de polvo en su vacío psicodélico privado).

13. Véase Ralph Keyes, *The Free Universities*, «The Nation», 2 de octubre, 1967.

Según nos desplazamos por la secuencia citada, encontramos que la sociología deja paso constantemente a la psicología, las colectividades políticas se disuelven ante la persona, el comportamiento consciente y elaborado se retira ante las fuerzas del abismo no-intelectivo.

Por muy alejados que los extremos de este espectro puedan parecer en principio, no habrá de sorprendernos el ver juntos en un mismo *teach-in* a todos los nombres citados. El Congreso sobre Dialéctica de la Liberación celebrado en Londres durante el verano de 1967 tuvo mucho de esto que decimos: un esfuerzo por elaborar las prioridades de la liberación psíquica y social realizado por un grupo de participantes que comprendía revolucionarios neoizquierdistas y siquiátras existenciales, con Allen Ginsberg en primera fila (no para hablar, sino para cantar el Hare Krishna). Como era de suponer, no fue posible establecer esas prioridades. Es significativo que en el Congreso se demostrase la imposibilidad de mantener unas relaciones normales y apacibles con el portavoz del Poder Negro, Stokely Carmichael; para dicho dirigente negro, hecho trágico pero comprensible, el auténtico y real poder social, a pesar de que toda la historia nos enseña lo contrario, es una vez más algo que nace del cañón de un fusil. Y, sin embargo, allí había indiscutiblemente una causa común: la misma insistencia en un cambio revolucionario que, al final ha de abrazar psique y sociedad. Incluso para los del Poder Negro, la justificación última de su causa la encuentran en las obras de un teórico existencialista como Frantz Fanon, para quien el valor primordial del acto de rebelión reside en la liberación psíquica del oprimido.¹⁴

14. El Poder Negro coincide con el estilo contracultural en otros aspectos. En el libro de Eldridge Cleaver, *Soul on Ice* (Nueva York, McGraw-Hill, 1968), hay un sugestivo análisis de los fundamentos sexuales ocultos del racismo. Véase el ensayo *The Great Mitosis*. Por desgracia, sin embargo, el análisis sugiere que Cleaver, al igual que los neoizquierdistas, parece concebir la lucha por la liberación como acción específica de hombres viriles que primero han de probar su puntería con una arma de fuego. Esto suele sugerir demasiadas veces que la hembra de la especie en cuestión se ha de limitar a guardar el fuego del hogar mientras llega el fatigado guerrero o a seguir secundariamente al hombre. En

Por eso, cuando los grupos neoizquierdistas organizan sus manifestaciones, es seguro que allí estarán también los *hippies*, si bien lo más probable es que tras los discursos con alto contenido político, afinen sus voces y propongan el lanzamiento de un submarino amarillo u organicen una procesión para exorcizar el Pentágono. En Berkeley, tras los disturbios de 1966, la Nueva Izquierda y los *hippies* locales no tuvieron dificultad alguna en patrocinar conjuntamente un «'ser' humano» para celebrar la casi victoria de los estudiantes sobre la administración. Bajo la influencia *hip*, la efemérides se convirtió rápidamente en un multitudinario ágape (love feast); mas ninguno de los presentes parece que encontró esto inadecuado. Es posible que el rasgo más importante del acontecimiento fuese el hecho de que, de los cuarenta mil asistentes, un gran número eran adolescentes (de 13 a 19 años) de los institutos locales y de las facultades júnior, los llamados «teeny-boppers»; son los que nutren principalmente las muchedumbres de jóvenes que llenan la Avenida del Telégrafo en Berkeley. Para estos disconformes más jóvenes, es cada vez menos clara la distinción que pueda existir entre el activismo político radical y el bohemismo *beat-hip*. Indudablemente, como temen los padres de la ciudad (las autoridades), estos mozalbetes aprenderán toda clase de malas costumbres en esa avenida. Pero lo cierto es que los interesados recibirán la enseñanza corruptora, tanto de los pasquines y panfletos de la SDS, como de los periódicos psicodélicos, sin excesiva consciencia de la diferencia existente entre exclaustrarse de la sociedad, sumirse en lo *underground*, y cavar una trinchera clandestina para la lucha política, entre ser un «rebotado» social y un activista. Ambas actitudes representan para ellos desafiliación; las distinciones tienen una importancia secundaria.

Entenderemos la subyacente unidad de la variedad contracultural si consideramos el bohemismo *beat-hip* como un es-

ambos casos, la comunidad se salva *para* ella, no *por* ella también. A mi juicio, esto significa que hay un aborrecible estereotipo sexual a un nivel de consciencia más hondo que el prejuicio de raza. Para un comentario sobre este problema, véase Betty Roszak, *Sex and Caste*, en «Liberation», diciembre 1966, págs. 28-31.

fuerzo por elaborar la estructura de la personalidad y el estilo global de vida que se deriva de la crítica social neoizquierdista. En el mejor de los casos, esos jóvenes bohemios son los supuestos y utópicos pioneros del mundo implícito en la negación intelectual de la Gran Sociedad. Intentan inventar una base cultural para la política de la Nueva Izquierda, descubrir nuevos tipos de comunidad, nuevos modelos familiares, nuevas costumbres sexuales, nuevos medios de vida, nuevas formas estéticas, nuevas identidades personales en un marco radicalmente diferente de la política del poder, del hogar burgués y de la sociedad de consumo. Cuando la Nueva Izquierda hace llamamientos en favor de la paz y nos ofrece crudos análisis de lo que está pasando en Vietnam, el *hippy* traduce en seguida la palabra por *shantih*, la paz que trasciende todo entendimiento y satisface las dimensiones psíquicas del ideal. Aunque parece evidente que investigar la vida *shantih* no tiene nada que ver con la realización de la paz en Vietnam, quizá sea el mejor modo de impedir la creación de próximos Vietnam. Es posible que las experiencias que descubrimos en la franja *hip* de la contracultura sean todavía muy inmaduras e incluso que aborten sin más. Pero hemos de recordar que los experimentos en cuestión sólo tienen, a lo sumo, doce años o poco más; y, además, están hurgando, y profundamente, en costumbres e instituciones forjadas a lo largo de siglos. Es lícito y necesario criticar esos experimentos; pero rechazar de antemano lo que todavía no ha rebasado la fase experimental, lo que está en sus comienzos, parece sin duda prematuro y precipitado.

* * *

La posibilidad de una alianza duradera de la Nueva Izquierda con los elementos más radicales de la generación adulta es francamente muy reducida, debido, precisamente, a que los planteamientos políticos de los neoizquierdistas hacen referencia a una cultura global de desafiliación. En la medida que los programas políticos de los jóvenes hagan hincapié en la ulterior integración de los pobres y desvalidos en la abundancia tecnocrática, pue-

den esperar el apoyo y la simpatía de los trabajadores y de sus sindicatos, o de las minorías explotadas. Cuando en ocasiones salta el tapón que cierra los *ghettos* negros de nuestras ciudades, la rebelión consiguiente puede parecer el prólogo de la revolución. Los jóvenes disconformes prestan entonces su apoyo y simpatía a la insurrección; en tanto el Poder Negro permita que se le unan aliados blancos.¹⁵ Pero en seguida, independientemente de la intención de las guerrillas urbanas, la principal actividad del día pasa a ser el saqueo de los supermercados, que es la manera como los pobres toman tajada en la sociedad de consumo. Y, en ese punto, la furiosa agitación de los *ghettos* empieza a sonar como un clamor a las puertas de la ciudadela tecnocrática, exigiendo entrar.

Howl, de Allen Ginsberg, sigue siendo un documento fundamental de la contracultura; repasemos algo de lo que el poeta dice al mundo: «He quemado todo mi dinero en un cesto de papeles.» Cuando, por fin, el negro, tras una lucha desesperada y sin tregua, arranque a la Gran Sociedad su parte legal del botín equivalente a la del blanco —empleo estable, ingresos seguros, facilidades de crédito, acceso libre a todos los establecimientos públicos y un hogar propio que llenar de objetos de consumo—, entonces habremos de preguntarnos si esto es una victoria o una derrota para la contracultura. Es una cuestión crítica porque revela el aprieto en que se ve la contracultura ante las urgentísimas cuestiones de la justicia social. Y, en última instancia, ¿qué significa la justicia social para los desposeídos y desheredados? En primera aproximación, significa lograr ser admitidos a todo aquello de que los excluye el egoísmo de la clase media. Pero ¿cómo conseguir esa admisión sin convertirse al mismo tiempo en elemento integrado y defensor de la tecnocracia? ¿Cómo podría, llegado el caso, el

15. Aquí, por ejemplo, tenemos una octavilla distribuida en Harlem en 1967: «Ya hablaremos de apretar las clavijas a la Fuerza Táctica de Policía (a la Guardia Nacional o al Ejército) durante cualquier rebelión negra en el área de Nueva York. También charlaremos de boicotear las sesiones de entrenamiento contra disturbios de la Guardia Nacional este otoño y de otras cosas.»

Poder Negro, la cultura negra, la consciencia negra, evitar el ir poniendo los fundamentos de un consumo negro, un conformismo negro, una opulencia negra, en definitiva, las bases de una América de clase media aunque de otro color? El dilema exige una gran dosis de tacto y sensibilidad, cualidades que suelen escasear entre los pobres, sobre todo en medio de calor y la pasión de la lucha política.

Veamos, por ejemplo, la situación en que se encontraron los estudiantes franceses en la Huelga General de mayo de 1968. El gran ideal del momento era el «control obrero» de la industria de Francia. Muy bien, pero ¿es el control obrero inmune a los peligros de la integración tecnocrática? Desgraciadamente, no. No es difícil imaginar un proceso de reconstrucción de la tecnocracia en el nivel más alto de la representación sindical y de los soviets industriales. Y lo que es peor, utilizando en provecho propio una situación de adhesión de la base, libres de todo conflicto serio! La piedra de toque al respecto sería seguramente: ¿hasta qué punto están dispuestos los trabajadores a desorganizar sectores enteros del aparato industrial en que resultara necesario luchar por fines diferentes de una productividad eficiente y un alto consumo? ¿En qué medida están dispuestos a dejar las prioridades tecnocráticas en favor de una nueva simplicidad de vida, un ritmo social desacelerado, un ocio vital? Los entusiastas del control obrero podrían examinar un poco estas cuestiones. Supongamos que los trabajadores franceses se hubiesen apoderado de la economía, objetivo que parece haber perdido su atractivo tras los nuevos convenios concedidos por el gobierno de De Gaulle. ¿Estarían dispuestos los trabajadores de Renault a considerar el cierre de su fábrica teniendo en cuenta, por ejemplo, que los automóviles y el tráfico abrasan y marchitan nuestras vidas en lugar de enriquecerlas? ¿Estarían dispuestos los trabajadores aeronáuticos a mandar al diablo el Concorde SST aceptando que esta maravilla de la ingeniería aeronáutica producirá sin duda una monstruosidad social? ¿Estarían dispuestos los trabajadores de las fábricas de armamento a parar toda producción de la *Force de frappe* reconociendo que el

equilibrio del terror es una de las más canalleras ofensas de la tecnocracia? Sospecho que la respuesta a todas estas preguntas sería «no». Cambiaría la composición social de la tecnocracia, pero el cambio sólo entrañaría un ensanchamiento de la base social sobre la que descansa el imperativo tecnocrático.

En cuanto las relaciones de la contracultura joven y los pobres de la Tierra trascienden el marco del problema de la integración, aparece una grave inquietud. Los valores con más profundo sentido cultural de los jóvenes disconformes les parecerán seguramente extravagantes a quienes ansían participar del espléndido confort de la vida de las clases medias.¹⁶ Cuán incongruente debe parecerles a los desgraciados y miserables, a los que siempre fueron pobres, los vestidos rotos y andrajosos que se ponen ahora los hijos de nuestra nueva opulencia, cambiando sus «villas» por alojamientos parecidos a chabolas y vagando por las calles como pordioseros. De modo semejante, ¿qué sentido puede tener para un minero parado o un jornalero del campo inmigrado el último LP surrealista de los Beatles? ¿Qué van a hacer los desheredados de Nanterre con la última producción de Arrabal en la Orilla Izquierda? Es seguro que no consideran todos estos fenómenos como parte de su cultura, sino como curiosas extravagancias, chifladuras, de jóvenes aburridos de la clase media que quieren divertirse. Quizá, coincidiendo con los

16. Cf. Daniel y Gabriel Cohn-Bendit: «Las diferencias entre los estudiantes revolucionarios y los trabajadores se derivan directamente de sus distintas posiciones sociales. Pocos estudiantes han tenido experiencia real de la miseria; su lucha se refiere a la estructura jerárquica de la sociedad, a la opresión "en" el confort. Más que por carencia de bienes materiales, los estudiantes se mueven por aspiraciones y deseos frustrados. Por su parte, los trabajadores sufren una opresión económica directa y la miseria, ganando salarios inferiores a 500 francos al mes, trabajando en factorías mal ventiladas, sucias y ruidosas, donde el capataz, el ingeniero jefe y el manager, todos a la vez, dominan como señores y conspiran para mantener dominados a sus asalariados.» *Obsolote Communism: The Left-Wing Alternative*, pág. 107. No obstante, a pesar de estos horizontes políticos tan radicalmente diferentes, Cohn-Bendit sostiene que puede haber una causa común entre los dos grupos basada en su personal táctica de «resistencia espontánea» en las calles.

marxistas, custodios de la justicia social, los consideran como intolerable exhibición de «decadencia», entendiendo por tal el descontento neurótico de quienes no pueden adaptarse de buen grado a las responsabilidades de la vida en un orden industrial avanzado.

Pero el aprieto en que se encuentra la contracultura al tratar con los socialmente pobres se dobla en otro nivel con una penosa ironía. Como ya dijimos, los experimentos culturales de los jóvenes corren siempre el riesgo de putrefacción comercial, con lo que se disipa la fuerza de su protesta. Los experimentos culturales atraen el interés frívolo y voluble de esos diletantes de clase media. Estos diletantes son un bastión del orden tecnocrático. Su interés es de lo más falso. Ir de visita a la bohemia para codearse con los «hijos de las flores», correrse una juerga en los rock clubs, gastarse cinco dólares (precio mínimo que cuesta jugar al «voyeur» en *Le Cimetière des Voitures*), todo esto es la versión contemporánea del parrandeo entre los grandes consumistas: un ligero flirteo con lo falso *beat* que, inevitablemente, corrompe la originalidad del fenómeno.

Por lo demás, la inclinación de la contracultura a caer víctima de la neutralización que puede venir de tan falsa curiosidad no disminuye. Los que se deciden a protestar de manera radical han de estar invenciblemente dispuestos a evitar el ser exhibidos en cualquier escaparate comercial, como si fuesen una fauna exótica traída expresamente del corazón de la selva virgen... por «Time», «Esquire», David Susskind, etc. En un terreno tan traicionero, las posibilidades de error son inmensas. Bob Dylan, que siente profundamente la pesadilla de las corrupciones de nuestro tiempo, gasta no obstante su frágil humanidad grabando todos los años para la Columbia un álbum de un millón de dólares, álbum que seguramente descansará en el radiotocadiscos estereofónico de caoba bruñida de las villas residenciales, más que en una cueva bohemia. Vanessa Redgrave, veterana del comité de las 100 sentadas en Whittehall, que viste de verde oliva fidelista para cantar baladas revolucionarias cubanas en Trafalgar Square, también presta su talento a la refinada pornografía *playboy* de películas como *Blow-up*. Hasta Herbert Mar-

cuse, muy a pesar suyo, ha pasado a ocupar los titulares sensacionalistas de la prensa por todo Europa y América al calor de las rebeliones estudiantiles de Alemania y Francia en 1968. «Me preocupa seriamente esto —dice Marcuse comentando la situación—. Al mismo tiempo, es una hermosa verificación de mi filosofía, a saber, que en esta sociedad todo puede ser integrado, cooptado, digerido.»¹⁷

Con semejantes ofuscaciones de los talentos disconformes más brillantes, dentro de poco la contracultura se va a encontrar inundada de oportunistas cínicos o decepcionados que se convertirán, o dejarán que les conviertan, en portavoces de la desafiliación juvenil. Por el momento tenemos diseñadores de modas, peluqueros, directores de revistas de modas y una verdadera tropa de «pop stars» que, sin una pizca de pensamiento en sus cabezas salvo el que sus promotores les pongan, interpretan y explotan «la filosofía de la juventud rebelde de hoy» en beneficio de toda clase de suplementos dominicales... lo propio para ser emparedado entre un anuncio de ropa interior de lujo y un paraíso nudista en el que podemos pasar un verano inolvidable. Así, por razones de peso, la contracultura comienza a parecer un simple ejercicio publicitario a escala mundial. Se puede caer fácilmente en la desesperación y pensar en la posibilidad de que no logrará sobrevivir a este ataque combinado: por una parte, la debilidad de su relación cultural con los pobres; por otra, su vulnerabilidad a la explotación como espectáculo divertido que compense un poco la regimentación de la vida serial cotidiana.

* * *

17. Marcuse, *Varieties of Humanism*, en «Center Magazine» (Center for the Study of Democratic Institutions, Santa Bárbara), junio, 1968, pág. 14. Por lo demás, y a otro nivel social, Marcuse tiene ahora preocupaciones más urgentes. Una amenaza de asesinato a cargo del «Ku Klux Klan» local le obligó a abandonar su casa en San Diego en julio de 1968. El incidente nos recuerda que hay puntos oscuros en la tecnocracia (como California del Sur) donde los trogloditas todavía son fuertes.

La contracultura tiene que hacer su camino a través de esta carrera de obstáculos; en este sentido, es muy probable que la siguiente generación esté llamada a vencer los más peligrosos. Superar las tácticas trivializadoras y comercializadoras de la sociedad tecnocrática requerirá rebasar la atmósfera de novedad que ahora envuelve la cultura de nuestra juventud y que le confiere inevitablemente el carácter de una moda efímera. En el proceso, habrá que madurar lo que para los jóvenes son sólo a menudo agudas intuiciones y sano instinto, para que se convierta en fundamento reflexivo de una vida adulta. Si la contracultura se dejase encerrar en un animado callejón sin salida de símbolos ambiguos, gestos, modas de vestir y eslóganes, entonces dará de sí muy poca cosa susceptible de convertirse en convicción y empeño de toda una vida, con una lamentable excepción: la especie de gorriones ya maduritos que se dan por satisfechos frecuentando con ánimo de jolgorio los campus universitarios, los *love-in* y los rock-clubs. Acabará en estilo temporal, desechado una y otra vez y olvidado por las sucesivas oleadas de adolescentes: un esperanzador comienzo que nunca dejaría de ser comienzo. Y en cuanto a la tarea de introducir a las minorías oprimidas en la contracultura, me temo que habría que esperar a que se produjese la revolución negra en América. Y en ese momento, la nueva clase media negra engendrará sus propios y desagradecidos jóvenes quienes, en tanto que herederos de todo aquello por lo cual creyeron sus padres que valía la pena luchar, empezarán, al igual que sus homólogos blancos, a hacerse un camino para liberarse de la trampa mortal de la tecnocracia.

De todas formas, independientemente de los problemas suscitados por estos desarrollados sociales, hay una cuestión aún más crucial que las demás: definir la dignidad ética de un movimiento cultural radicalmente opuesto a la visión científica del mundo. La cuestión es de vital importancia porque necesariamente hay que dar una réplica al reto lanzado por muchos intelectuales temerosos de que la contracultura surja, no remolcando nubes de gloria, sino llevando en su piel la marca de la bestialidad. Tan pronto como se empieza a hablar de li-

berar las facultades no intelectivas de la personalidad, muchos ven aparecer una tenebrosa perspectiva en el horizonte: la visión de una locura obsesiva desenfrenada y antinómica que, en nombre de la tolerancia, amenaza sumirnos en las tinieblas de una era salvaje. Estaría entonces justificado que los hombres conscientes se apresurasen a levantar barricadas en defensa de la razón. Así aparece, de nuevo, por ejemplo, Philip Toynbee recordándonos «la vieja inclinación nihilista a la locura, la desesperación y la negación total» característica de la ideología fascista:

...importa mucho recordar que Himmler fue el nihilista más consecuente. Importa también recordar que los custodios más efectivos contra un resurgimiento del fascismo en Europa son la esperanza, la dignidad y la racionalidad. Si ello es posible, habría que inculcar profundamente estos hechos a todos esos jóvenes que, si bien se consideran de izquierdas, gustan enredar con juguetes nihilistas en el arte y la controversia. El último grito fascista fue el de «¡Viva, viva la Muerte!».¹⁸

En cierta medida, por lo demás, desconcertante, esta crítica es terriblemente injusta. «Haced el amor, no la guerra» es todavía el lema de la inmensa mayoría de los jóvenes disconformes, de manera que quienes son incapaces de distinguir entre ese sentimiento y cualquiera de los eslóganes de la *Jugend* hit-

18. Toynbee, revisando algunos estudios recientes sobre fascismo, en «The Observer» (Londres), 28 de julio, 1968. En una línea similar, el dramaturgo inglés Arnold Wesker se ha referido a los «hippies» como «pequeños-fascistas», y el crítico social Henry Anderson ha rebautizado La Liga para la Libertad Sexual llamándola Liga Sexual-Fascista. Para una presentación más cargada de tales temores véase el ensayo de David Holbrook, *R. D. Laing and the Death Circuit* en «Encounter», agosto, 1968. La obra de Peter Viereck, *Metapolitics: The Roots of the Nazi Mind* (Nueva York, A. A. Knopf, 1941), es un cabal intento de determinar las conexiones entre nazismo y romanticismo, línea de argumentación congruente con esa crítica puesto que la relación de la contracultura con la tradición romántica en nuestra sociedad es bastante clara. Por último, para una denuncia absolutamente maligna de «los matones nazis de la nueva libertad», véase G. Legman, su pequeño y destemplado panfleto *The Fake Revolt* (Nueva York, Breaking-Point Press, 1967).

leriana sufren una sospechosa ceguera. Asimismo, uno de los aspectos más notables de la contracultura es el cultivo de una cierta dulzura femenina entre los varones. Los críticos aprovechan la ocasión para lanzar contra ellos infinitas sátiras, pero ese estilo es indudablemente un esfuerzo por parte de los jóvenes para socavar el desnudo y coactivo «machismo» de la vida política americana. Mientras dispongamos de un erotismo tan generoso y gentil, bien haríamos en respetarlo en lugar de ridiculizarlo.

Y, a pesar de todo..., hay ciertamente manifestaciones marginales a la contracultura que deben considerarse inquietantes e insanas. Nuevos elementos de grosería pornográfica, sado-masoquismo sanguinario, emergen una y otra vez en el arte y el teatro de nuestra cultura joven y pasan a alimentar constantemente la prensa *underground*. Muchas de estas publicaciones obran al parecer sobre el supuesto de que hablar claramente sobre algo es hablar tan cruda y salvajemente como sea posible. El erotismo supuestamente libertario de este estilo traiciona su más absoluto fracaso, pues pierde de vista que la pornografía profesional no desafía, sino que ceba la suciedad esencial de la sexualidad de clase media, que tiene un escondido interés en mantener que la noción de sexo es algo sucio. El *ethos* puritano es al pornógrafo como la ley seca al contrabandista de licores: ambos son los empresarios de una mojigatería opresiva.¹⁹ Incluso cuando esa crudeza pretende satirizar o replicar a las corrupciones de la cultura dominante, siempre se llega a un punto en el que la parodia sardónica destruye la sensibilidad y produce simplemente insensibilidad. Para mí, es descorazonador encontrar cosas como la siguiente (una revista delirante de un grupo «drogas y música» llamado *The Doors*

19. «The Berkeley Barb» se ha convertido en un ejemplo particularmente odioso de lo que sucede cuando uno ignora hechos rotundos y evidentes. «Barb» contiene ahora regularmente tres páginas de anuncios de películas puercas, junto con una enorme cantidad de anuncios clasificados «velvet [terciopelo] underground». Estos mercaderes de obscenidad contribuyen a la libertad sexual como el Mando Aéreo Estratégico —cuyo lema es: «la paz es nuestra profesión»— a una relaciones internacionales saludables.

—según Huxley, según Blake, aparentemente— tomado del periódico *underground* de Seattle, «Helix», julio de 1967):

The Doors. Su estilo es como el principio de un «69» con alusiones a la matanza de los Inocentes. Una carnicería sexual electrizada. Un baño de sangre musical... *The Doors* son carnívoros en una tierra de vegetarianos musicales... rara vez quedan fuera de la vista de sus garras, colmillos y sus alas plegadas; pero si nos dejan descuartizados y exhaustos, por lo menos también nos dejan conscientes de que estamos vivos. Y conscientes también de nuestro destino. *The Doors* gritan al auditorio, sumido en la oscuridad, lo que cada uno de nosotros nos susurramos a escondidas en lo más hondo de nuestro corazón: ¡Queremos el mundo y lo queremos... AHORA!

Ante semejante frenesí dionisiaco de pacotilla, no es de extrañar que se alce un clamor pidiendo «racionalidad». ¿Cómo asegurarse de que la exploración de las potencias no intelectivas no degenerará en un nihilismo demencial? Es una cuestión que reclama solución o aclaración, y personalmente pongo en duda que muchos jóvenes hayan reflexionado sobre ella. Cerremos, pues, este capítulo ofreciendo algunos pensamientos que quizá contribuyan a dar a la perspectiva fundamental de la contracultura un significado menos irracional aunque no por ello menos radical.

El problema con el que nos enfrentamos es, en realidad, una dicotomía familiar pero muy mal comprendida: la oposición de razón y pasión, inteligencia y sentimiento, cabeza y corazón. Una y otra vez se nos cuela en el razonamiento moral esta inquietante polaridad como si fuese una opción real. Pero ¿cuál es esa opción? Ninguno de los términos de esa dicotomía aparece en absoluto clara y perfectamente relacionada con una facultad cualquiera y bien definida de la personalidad. Más bien, al nivel ético de la discusión, la elección se reduce en definitiva a escoger entre dos estilos de conducta. Uno persigue un modo de vida racional, es decir, un comportamiento caracterizado por un autodomínio desapasionado, reflexión constante y discurso lógico. Por el contrario, el otro es irracional, que supone renuncia a la serenidad a cambio de un emocionalismo intenso y manifiesto, renuncia a la deliberación a

cambio de un dejarse llevar por los impulsos, renuncia a la lógica y a la construcción mental a cambio del trance rapsódico o de cualquier forma de expresión no verbal. Una vez establecidos estos extremos, la discusión suele reducirse a una exposición interminable de ejemplos y contraejemplos a fin de probar las virtudes y los peligros recíprocos.

Los que optan por la racionalidad nos advierten sombríamente de las catástrofes producidas por haber dejado sumergir al intelecto bajo la tibia corriente del sentimiento. Nos hablan de linchamientos y pogroms, de los irracionales movimientos de masas y de la caza de brujas a que se han entregado hombres extremadamente apasionados. Nos dicen que Hitler no hacía más que reproducir las palabras de D.H. Lawrence cuando mandaba a sus secuaces: «¡Pensad con vuestra sangre!» Contra estos desórdenes bárbaros, la causa de la razón invoca el ejemplo de grandes y humanitarias personalidades: Sócrates, Montaigne, Voltaire, Galileo, John Stuart Mill... y muchos más, abogados convencidos de la dignidad de la inteligencia frente al salvajismo y la superstición de su tiempo.

Mas, si examinamos de nuevo la cuestión, vemos en seguida que el mismo argumento sirve para los partidarios de la vida del sentimiento. También éstos pueden, me parece, identificar todas las brutalidades y carnicerías de la historia de la humanidad con espantosos ejemplos de criminalidad fría y calculada. Y nos dicen: si el siglo XIII hubiese estado dominado por la caridad impulsiva de un simple de inteligencia como san Francisco y no por la fría intelectualidad de un Inocencio III ¿habría existido alguna vez la Inquisición? ¿Por qué tipo de hombres fue martirizada santa Juana, una visionaria ignorante, sino por implacables calculadores de indiscutible capacidad intelectual? ¿Cuántos hombres de superior racionalidad pueden igualar los esfuerzos que los cuáqueros, guiados por una pasión moral y su Luz Interior, han hecho para resistirse a hacer la guerra, a practicar la esclavitud o la injusticia social?

Cuando miramos el caso más citado como prueba de los peligros de la pasión sin freno —el de los nazis—, creo que puede utilizarse el mismo argumento en sentido opuesto. Qui-

zás, en conjunto, los nazis se cubrieron con el manto de un romanticismo vulgar. Pero si nos fijamos más atentamente en el tipo de hombres que nutrían sus cuadros de mando, obtendremos un retrato algo diferente de aquel régimen. Sin técnicos y autómatas administrativos tan desapasionados y racionales como Adolf Eichman, es imposible imaginar cómo los nazis hubieran podido sostenerse ni tan siquiera un año. Los que acusan al nazismo basándose en la corruptora influencia del movimiento romántico toman la superficie propagandística por la subyacente realidad política. El Nuevo Orden del nazismo tuvo muy poco que ver, en sus orígenes, con poetas lunáticos y soñadores dionisiacos. Por el contrario, era tan tecnocrático como cualquiera de los existentes hoy, un aparato burocrático-militar cuidadosamente construido, basado en una implacable regimentación y en un terrorismo dirigido con toda precisión. Cuando el movimiento aprovecha las pasiones más ardientes de las masas, su éxito se debe a que sabe *organizar* esas pasiones en una disciplinada maquinaria estatal, con toda la habilidad y sutileza que nuestros investigadores de mercado emplean para manipular la irracionalidad de los consumidores. Es posible que Hitler hiciese figura de Sigfrido, pero sus secuaces eran unos extraños salvajes que sabían hacer funcionar los ferrocarriles con exactitud cronométrica. Detrás de la fachada wagneriana aparecen los campos nazis de la muerte, como piezas maestras de ingeniería social en las que el grito del corazón era sistemáticamente ahogado por las exigencias de una eficiencia genocida.²⁰

Para poner simplemente nuestro catálogo al día nos preguntamos: ¿Cómo podríamos definir la deficiencia básica de todos los expertos técnicos que administran hoy el equilibrio mundial del terror? ¿Acaso carecen de inteligencia nuestros científicos, estrategas y analistas operacionales? ¿Se ha arruinado la ca-

20. Un emocionante ejemplo de cómo un alma sencilla y compasiva llegó hasta el martirio por resistirse a la acomodación práctica con que sus superiores intelectuales saludaron a los nazis, véase el estudio de Gordon Zahn sobre el campesino austríaco Franz Jägerstätter, *In Solitary Witness* (Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1965).

pacidad de *razonar* de todos los que presiden con mirada impersonal un sistema de asesinato masivo capaz de una destrucción mucho mayor que la de todos los linchamientos y las cazas de brujas de la historia juntos? Me parece que Lewis Mumford toca el meollo de la cuestión cuando insiste en que nos enfrentamos a una situación de «racionalidad demente»; Mumford nos recuerda la escalofriante confesión del capitán Ahab: «Todos los medios que empleo son sanos; mis motivos y mis objetivos son demenciales».²¹

Estamos en lo justo al suponer que se debe llevar una seria discusión ética más allá de la simple valoración de las acciones específicas, área esta que concierne fundamentalmente a la ley. Pero, a mi juicio, creo que nos equivocamos al creer que la dicotomía entre lo racional y lo impulsivo, lo reflexivo y lo apasionado, o entre los estilos de acción de una y otra clase, es un nivel de razonamiento más significativo. Por el contrario, yo creo que esta dicotomía nos pone ante unas consideraciones intrínsecamente no-morales. Ni lo racional ni lo apasionado, en tanto que impulsos o indicadores de estilos de comportamiento, garantizan nada respecto de la cualidad ética de la acción. Por el contrario, los dos estilos comprenden un vocabulario (en cuanto a la conducta) que puede ser usado para expresar muchas y muy diferentes cosas. Juzgar o escoger entre ellas a este nivel, por consiguiente, tendría tan poco sentido como intentar decidir si la expresión propia de los sentimientos nobles es la poesía o la prosa. Tampoco creo que adelantemos nada intentando elaborar un compromiso que reparta mitad por mitad la solución, sobre la base de que entre razón y sentimientos hay un «justo medio» que asegura la buena conducta. Tenemos muchos ejemplos de dignidad humana totalmente racionales y desapasionados para desecharlos como estilo de acción. Ni a nuestros santos más impulsivos ni a nuestros intelectuales más humanitarios les podemos negar belleza ética.

21. Lewis Mumford, *The Transformations of Man* (Nueva York, Collier Books, 1956), pág. 122.

Nuestro debate sobre la acción moral es más fructífero si vamos más allá de la superficie del estilo de conducta en el que los hombres expresan su sensibilidad ética y buscamos la fuente escondida de la que manan sus acciones. Si, de nuevo, nos referimos a la conducta en tanto que vocabulario, podremos apreciar que el uso que hagamos de ese vocabulario dependerá completamente de lo que intentemos «decir» mediante nuestra actuación. Nuestra acción da voz a nuestra visión global de la vida —del yo y de su lugar propio en la naturaleza de las cosas—, tanto más cuanto que dramáticamente la experimentamos. Para muchos hombres, esta visión puede ser lamentablemente estrecha, limitada por todas partes por las reglas y sanciones prescritas socialmente; de ahí que no puedan tener más que una difusa consciencia de un bien o un mal que no sea producto de la inculcación y la coacción sociales. En este caso, un hombre se comporta como lo hace por temor o por una subordinación que ya le es inherente y en todo caso con muy poca independencia personal. Posiblemente, la conducta de la mayoría de los hombres está formada de esta manera; y este sentido automatizado del deber es precisamente lo que tomamos por racional y responsable. Aun así, empero, detrás de nuestra moralidad socialmente aprobada, se esconde una cierta visión original del mundo que nos dicta lo que es la realidad y lo que, dentro de esa realidad, hemos de considerar más sagrado.

Para la mayoría de nosotros, esta visión del mundo está fuera del alcance de las palabras; puede ser, por ejemplo, algo que nunca consideramos de modo directo; podría ser, en definitiva, un sentido puramente subliminal de nuestra condición, que formaría de manera espontánea nuestras percepciones y motivaciones. Antes incluso de que nuestra visión del mundo nos oriente para distinguir entre bien y mal, nos pone en disposición de distinguir entre lo real y lo irreal, lo verdadero y lo falso, entre lo que tiene sentido y lo que no lo tiene. Antes de que actuemos en el mundo, hemos de poder concebir el mundo de alguna manera; tiene que haber, anterior a nosotros, *ahí*, un modelo aparente al que adecuar nuestra conducta. Si,

a la manera del santón jainita, consideramos que toda vida es divina, entonces nos parecerá lo más natural del mundo comportarnos de tal forma que podamos evitar herir incluso al insecto más pequeño, por grandes e infinitas que sean las precauciones que hayamos de tomar a cada momento. Si, por otra parte, consideramos a todos los seres vivos no humanos como formas de existencia inferiores y menos sensibles, consideraremos al jainita supersticioso en sumo grado y no encontraremos el menor sentido moral a sus actividades. Ciertamente, no vacilaremos en sacrificar rebaños enteros de animales por placer o necesidad. La impulsividad o la reflexión con que los hombres hacen este tipo de cosas no hace al caso. En la medida en que la sensibilidad moral de un hombre cuadra con nuestra visión del mundo, nos inclinamos a aceptar su conducta como totalmente sana y razonable. Pero ni la más brillante argumentación del mundo nos convencerá de que quien rechaza nuestra visión de la realidad es otra cosa que un loco o un irracional supersticioso (aunque, seguramente, no nos faltará buena voluntad para practicar una tolerancia pluralista hacia esa persona, dentro de los límites legalmente prescritos).

En nuestra cultura no disponemos de un lenguaje apto para hablar sobre el nivel de la personalidad en que reside esta subyacente visión de la realidad. Pero parece indiscutible que ejerce su influencia más profundamente que nuestra consciencia intelectual. La visión del mundo que tenemos no es algo que aprendamos de la misma manera consciente que aprendemos una cuestión intelectual cualquiera. Es más bien algo que absorbemos del espíritu del tiempo, que nos convence de modo invencible o que nos seduce por inexplicables o extraordinarias experiencias. Se trata, en realidad, de esa visión rectora que determina aquello que en última instancia consideramos como el propio sentido común. Así, pues, comprenderemos por qué dos hombres como Bertrand Russell y Herman Kahn —a ninguno de los cuales se les puede acusar de despreciar la razón, la lógica o la precisión intelectual— sean implacables antagonistas en tantas y tan grandes

cuestiones. El propio Russell, al comprender la primacía de esa visión sobre el estilo superficial de pensar, hablar y comportarse, ha dicho: «Prefiero volverme loco con la verdad que cuerdo con las mentiras.» Naturalmente, «loco» desde el punto de vista de los demás, ya que lo que lleva a un hombre cerca de la verdad, se convierte en su propio índice de salud mental.

Cuando digo que la contracultura rastrea en los aspectos no intelectivos de la personalidad, me parece que su perspectiva es significativa precisamente en relación con su interés a ese nivel, el de la visión del mundo subyacente. Es indudable que muchas veces se pierde de vista esa perspectiva sobre todo entre los jóvenes más desesperados, que concluyen precipitadamente que el antídoto contra la «racionalidad demencial» de nuestra sociedad consiste en lanzarse a toda clase de locas pasiones. Al igual que muchos de nuestros firmes y disciplinados ciudadanos y dirigentes «responsables», esos jóvenes dejan que su entendimiento se pare al nivel de conducta superficial, aceptando en definitiva la dicotomía entre estilos de comportamiento «espontáneos» y «reflexivos». También ellos creen

«...que la inspiración y la sorpresa pertenecen a un tipo especial de individuos en un estado emocional peculiar, o bien a cualquier persona en una fiesta bajo los efectos del alcohol o del hachís (sin ser éstas, cualidades de toda experiencia). A su vez, el comportamiento calculado busca aquellos bienes apropiados no solamente para el gusto propio, sino que también son buenos para algo más (así, el placer mismo es tolerado como medio conducente a la salud y la eficacia). "Ser uno mismo" supone actuar imprudentemente, como si el deseo no tuviera "sentido"; y "actuar juiciosamente" significa reprimirse y aburrirse.»²²

No obstante, si bien es cierto que una buena parte de nuestra cultura contemporánea juvenil camina en una dirección de aparatoso frenesí, en apariencia sin sentido, también hay corrientes con una concepción muy diferente y mucho más madura de lo que significa investigar la consciencia no intelectiva.

22. De la contribución de Paul Goodman a Frederick Perls, Ralph Hefferline y Paul Goodman, *Gestalt Therapy* (Nueva York, Delta, 1965), pág. 242.

Esta última procede de la fuerte influencia que ejerce sobre los jóvenes la religión oriental, con su carga contemplativa, cortés, plácida y altamente civilizada. Aquí tenemos, por de pronto, una tradición que pone radicalmente en tela de juicio la validez de la concepción científica del mundo, la supremacía del conocimiento cerebral, los valores de las conquistas tecnológicas; lo sorprendente es que su negación se realiza en un tono comedido y tranquilo, con humor y delicadeza y hasta con una cierta dosis de sutil razonamiento. Si hay algo en esta tradición no digerible por el entendimiento científico, no es desde luego la carencia de las religiones orientales de disposición para el análisis y el debate, sino más bien su afirmación del valor intelectual de la paradoja y su convicción de que el análisis tiene que desembocar finalmente en una experiencia inefable. El misticismo oriental comprende el razonamiento, por supuesto; pero también da un espacioso lugar al silencio, porque reconoce sabiamente que los hombres se enfrentan a los grandes momentos de la vida en silencio. Por desgracia, el intelecto occidental propende a considerar el silencio como un simple cero: el vacío de palabras indica ausencia de significado.

Por muy decididamente que uno desee rechazar la visión del mundo de Lao-tse, Buda y los maestros zen, no se puede acusar sin más a estos personajes de carencia de intelecto, ingenio y humanidad. Aunque sus inteligencias sirven una concepción del mundo incompatible con nuestra ciencia convencional, esos hombres no son en absoluto posibles participantes en un linchamiento o en una reunión espiritista. Afortunadamente, nuestros jóvenes disconformes han recogido su ejemplo, y hoy es uno de los más acusados acentos de la contracultura.

Volveremos sobre estos temas en los capítulos siguientes. Baste ahora decir al respecto que la exploración de las facultades no intelectivas cobra su mayor importancia, no cuando la idea se convierte en una fuente encantada, sino cuando es una crítica de la concepción científica del mundo sobre la cual construye la tecnocracia su ciudadela y a cuya sombra se ocultan una buena parte de nuestras mejores experiencias.

CAPÍTULO III

DIALECTICA DE LA LIBERACIÓN: HERBERT MARCUSE Y NORMAN BROWN

La aparición de Herbert Marcuse y Norman Brown como principales teóricos sociales de la juventud disconforme de Europa occidental y de América, debe ser considerada como uno de los rasgos definitorios de la contracultura. En la obra de estos hombres toma cuerpo la inevitable confrontación entre Marx y Freud. Se trata, nada menos, que del conflicto entre los dos críticos sociales más influyentes del Occidente moderno, de los cuales lo menos que se puede decir inicialmente es que no está nada claro ni mucho menos que puedan ser compatibles a simple vista; un conflicto que conduce directamente a la dura tarea de conferir un orden de prioridades a las categorías psicológicas y sociológicas que Marx y Freud nos han legado para el entendimiento del hombre y de la sociedad. Ni en el examen de la psique ni en el de las clases sociales podemos prescindir de ellas; sin embargo, uno de los dos cuerpos doctrinales, tal como existen hoy en su forma ya madura, tiene que figurar en cabeza en cualquier crítica sistemática que se pretenda. Realidad psíquica y realidad social: ¿cuál es el primer motor de nuestras vidas? ¿Cuál de ellas es la sustancia y cuál la apariencia?

En la pregunta por el orden de prelación va implícita la naturaleza de la consciencia humana y el significado de la liberación. Tanto Marx como Freud sostenían que el hombre es víctima de una falsa consciencia de la que tiene que liberarse si quiere realmente alcanzar su plenitud; pero sus diagnósticos

eran producto de unos principios muy diferentes. Para Marx, lo que está oculto a la razón es la realidad explotadora del sistema social. La cultura —«ideología», en el sentido peyorativo de la palabra— interviene entre razón y realidad para enmascarar los aborrecibles intereses de clase, frecuentemente mediante un proceso bien estudiado de lavado de cerebro. Básicamente, sin embargo, Marx creía que un «socialismo científico» podía arrancar las raíces de esta impostura y transformar la realidad social. Para Freud, lo que está escondido a la razón es el contenido del inconsciente. La cultura, ciertamente, desempeña su papel en la impostura, pero no como máscara que oculte la realidad social, sino más bien como pantalla sobre la cual la psique se proyecta a sí misma en un inmenso repertorio de «sublimaciones». ¿Podrá alguna vez la razón humana llegar a comprender y aceptar en lo que es la fuente suprimida de estas ilusiones culturales? Respecto a esta posibilidad, Freud era más pesimista conforme su vida transcurría en una civilización que se iba haciendo cada día más destructora.

Esta es la cuestión. ¿Es la psique, como aseguraba Marx, un reflejo del «modo de producción» de la vida material? ¿O bien es la estructura social, como afirmaba Freud, un reflejo de nuestros contenidos psíquicos? Expuesta así, la cuestión puede parecer demasiado rígida. No obstante, antes de terminar, veremos a Marcuse y a Brown divididos precisamente de igual forma al respecto. Tomemos un ejemplo: En su último libro, Brown, quien sostiene que la verdad del psicoanálisis está precisamente en sus más ultrajantes exageraciones, desarrolla una concepción psicoanalítica de la monarquía. Dice así:

El rey James dijo en 1603: «Lo que Dios ha juntado así, no lo separen los hombres.» Yo soy el esposo, y toda la isla es mi esposa legal.» El personaje fálico y el auditorio receptivo están en coito; lo hacen juntos, cuando es oportuno... Un rey es una erección del cuerpo político... En Daniel, los diez cuernos son los diez reyes; en Camboya, un *lingam* adorado en el templo situado en el centro de la capital representaba a Devaraja, el Dios-Rey. Su Alteza Real, la personificación del pene.¹

1. Norman Brown, *Love's Body* (Nueva York, Random House, 1966), págs. 132-33.

A lo que replica Marcuse con vigor:

En términos de contenido latente, los reinos de la Tierra pueden ser puras sombras; mas, por desgracia, mueven a hombres y cosas reales, matan, permanecen y triunfan tanto a la luz del sol como durante la noche. Bien, el rey puede ser un pene erecto, y su relación con la comunidad puede ser coital; pero, desgraciadamente, también es algo muy diferente, menos agradable y más real.²

¿Qué es el rey, entonces? ¿Un explotador social cuyo poder deriva de la fuerza armada y del privilegio económico? ¿O bien una figura proyectada del padre cuyo poder deriva del falo despótico que él personifica? La respuesta adecuada —correcta, pero superficial— es *ambos*. Pero ¿qué es el rey *originariamente*, en orden de tiempo y de significación? ¿Origina el privilegio social el simbolismo erótico? ¿Origina el simbolismo erótico el privilegio social? Desde un punto de vista filosófico, este planteamiento suscita la cuestión fundamental de cuál sea el *locus* de la realidad, la dirección a la que apunta la metáfora. Políticamente, plantea la cuestión de cómo conseguir nuestra liberación. ¿Cómo nos libraremos del rey o de sus testaferros dominantes? ¿Con una revolución social o con una revolución psíquica? Una vez más, la respuesta adecuada es *ambas*. Pero ¿por cuál empezamos? ¿Cuál de las dos revoluciones es «más real»?

La contribución que Marcuse y Brown hacen a la contracultura al suscitar este lóbrego debate consiste en su esfuerzo por desarrollar una crítica social radical a partir de premisas psicoanalíticas. De esta forma, pretenden socavar las ideologías tradicionales para las cuales los intereses de clase, nación o raza constituyen el valor supremo en la medida en que son percibidos de manera consciente y organizada y utilizados como material axiomático. Tanto con Marcuse como con Brown nos encontramos abriendo un túnel por debajo de la superficie retórica de la vida política, sobre la base o supuesto de que la política, al igual que el resto de la cultura, pertenece al ámbito del com-

2. Herbert Marcuse, *Love Mystified: A Critique of Norman O. Brown*, «Commentary», febrero, 1967, pág. 73.

portamiento patológico; o de que, incluso, las rebeliones justificadas corren el riesgo de operar sobre el cuerpo político con instrumentos contaminados por la misma enfermedad de que está muriendo el paciente.

Pero Marcuse y Brown llegan a Freud por caminos diferentes y ven en él indicaciones acusadamente distintas del camino a seguir. En la controversia que los divide, Marcuse adopta la posición más cauta, alejándose bastante de los excesos de Brown. Para Marcuse, el análisis psicoanalítico de Freud debe conducir a la *transformación* de la ideología tradicional de la izquierda, y no, como amenaza la última obra de Brown, a su extinción. Desde el principio, el propósito de Marcuse ha sido asimilar a Freud a la tradición hegeliano-marxista en la cual tiene sus propias raíces intelectuales. Antes de la segunda guerra mundial, Marcuse colaboró mucho tiempo en el Instituto de Investigación Social de Francfort del Main, importante centro de estudios neomarxistas. Entonces, como ahora, su adhesión fundamental basculó hacia la teoría social hegeliana; no obstante, de su vida académica conserva el sentido de una cierta obligación, intensamente vivida, a hablar para el oído de sus colegas marxistas. Por otra parte, como filósofo social que trabaja en compañía de científicos sociales y activistas políticos, Marcuse tiene siempre una vívida consciencia de la necesidad de hacer que sus especulaciones sean aplicables a los dilemas vitales del mundo, de llevarlas a un diálogo constante y productivo con sus interlocutores de pensamiento más práctico. Todavía a estas alturas, Marcuse sigue siendo fiel partidario de la izquierda, creyente acérrimo del socialismo como esperanza del futuro, pero también busca enriquecer la concepción socialista integrando en ella una dimensión freudiana. A esto se debe el que los estudiantes radicales de Europa, con sus tradicionales inclinaciones izquierdistas, identificasen inmediatamente a Marcuse como sucesor ideológico de Marx.

En cambio, Brown llega a la crítica social completamente en cueros y sin etiqueta ninguna. Su exploración del «significado psicoanalítico de la historia», en *Life Against Death*, es un desarrollo tardío y excéntrico en su carrera. Sus primeros pasos

en la investigación, tímidos, modestos, convencionales, clásicos, traicionan muy poco de ese élan nietzscheano que ahora suele asociársele.³ Además, Brown inicia su pensamiento social con Freud, a quien toma tal como aparece directamente de su lectura. Brown no lleva consigo, al acercarse a Freud, ninguna fidelidad izquierdista anterior. En sus escritos, hace sólo referencias marginales a Marx, y, sin embargo, es obvio que rechaza tajantemente el marxismo. Por otra parte, es bien sabido que procura celosamente evitar todo compromiso político y su molesto faccionalismo. Si el pensamiento de Brown es más atrevido, y también más caprichoso, que el de Marcuse, ello se debe a que dispone de la libertad de un académico que ha roto de pronto el marco de su especialidad y llegado a la crítica social sin ligaduras. El resultado es una turbulenta originalidad característica del amateur que persigue sus aventuras especulativas sin preocuparse de sus colegas (comprometidos ideológicamente) ni del saber convencional de los profesionales en este campo. Para el ortodoxo freudiano, las libertades de interpretación que se toma Brown son escandalosamente exageradas. Para el activista radical, sus planteamientos políticos resultan perversamente apolíticos. Mi posición en esta controversia es que, en el ámbito de la crítica social, la contracultura comienza donde Marcuse se detiene, y donde Brown, sin excusarse, emerge de lo profundo.

* * *

Antes de examinar los planteamientos que dividen a Marcuse y a Brown, analizaremos las características que tienen en común. Vale la pena este análisis porque ambos autores se han acreditado por sus importantes y muy semejantes contribuciones al pensamiento social contemporáneo. La mejor manera de obtener lo nuevo que hay en sus obras sea quizá compararlas con el marxismo tradicional.

El desafío que Marcuse y Brown plantean al marxismo nace,

3. Véase, por ejemplo, su *Hermes the Thief* (Madison, Wis., University of Wisconsin Press, 1947).

hecho realmente interesante, en un terreno originario que ambos comparten con Marx; quizá fuese mejor decir, sin más, del joven y oscuro «Ur-Marx», que aspiraba a filosofar bajo la influencia arrolladora del idealismo alemán. Los trabajos manuscritos en los que Marx bosquejó sus especulaciones de juventud —que luego abandonó— no saldrían a la luz pública hasta cincuenta años después de su muerte. Empero, el éxito de esos escritos ha sido espectacular desde entonces. A pesar de su brevedad, son el germen de lo que ahora se llama «humanismo marxista», un marxismo que, a nuestro juicio, conserva aún su fuerza revolucionaria en las actuales condiciones de opulencia capitalista y burocrático-colectivista.⁴

Marcuse, que se identifica sin reservas con esta escuela, afirma que el valor de estos escritos reside en su insistencia sobre esas «tendencias que han sido atenuadas en el desarrollo pos-marxista de su crítica de la sociedad, a saber, los elementos individualistas en el comunismo, el repudio de todo fetichismo relativo a la socialización de los medios de producción o al crecimiento de las fuerzas productivas, la subordinación de todos estos factores a la idea de la libre realización del individuo».⁵ Es indiscutible que estos novicios esfuerzos de Marx poseen un considerable poder de atracción, a pesar de lo primitivo de su estilo y de su repelente lenguaje hegeliano. Esos trabajos revelan una preocupación ardiente y personalista por el individuo; pero además, en esa fase de su vida, Marx escribió sin rubor y con extraordinaria imaginación sobre poesía y música, sobre esparcimiento y amor, sobre la belleza y la vida de los sentidos. Como veremos, hay momentos en esos manuscritos en los que desarrolla intuiciones de un gran contenido psicológico. Desde luego, hay algo conmovedor y gracioso en toda esa pedantería neomarxista que insiste ahora en que estos olvidados y rudimentarios ejercicios son el «ver-

4. Los escritos han sido publicados bajo el título *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1959).

5. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Oxford, Oxford University Press, 1941), págs. 294-5.

dadero» Marx, y que —con sólo desechar lo que en ellos haya de residual— descubriremos (se nos sugiere incluso que sólo lo encontraremos *en ellos* de entre toda la literatura del período) todo el saber fundamental del pensamiento humanista moderno.

Marcuse, defensor de la continuidad fundamental de la obra de Marx, ha protestado contra el intento de confinar el humanismo de Marx a sus primeros escritos. «Lo que en realidad es el humanismo marxista —dice— aparece en *Das Kapital* y en sus últimos escritos.» Pero Marcuse define a continuación este «humanismo» como «la construcción de un mundo sin la dominación o la explotación del hombre por el hombre».⁶ Es absolutamente indiscutible que la protesta contra la explotación aparece en Marx desde principio a fin en su obra, pero no es la única línea de continuidad. Esta protesta, no obstante, también aparece en todos los teóricos socialistas y anarquistas de los últimos 150 años. Si hay alguna cualidad particularmente singular en sus primeros manuscritos, consiste en su sorprendente o desacostumbrada sensibilidad psicológica y poética. Los humanistas marxistas sugieren que los manuscritos son un auténtico descubrimiento; estamos de acuerdo con esto pero añadiendo que el hecho decisivo, para nosotros, del lugar que tales manuscritos ocupan en el corpus marxiano total es que el propio Marx, tras realizar estos toscos esfuerzos, deja el tema oscuro, como colgando, y que nunca vuelve a tratarlo con el mismo espíritu de especulación libre y ni la misma altura estética, sino de una manera indirecta que sólo los más agudos estudiosos marxistas pueden detectar. Lo que dejó de tener influencia personal importante sobre el propio Marx, no podía tener luego excesiva influencia histórica sobre sus seguidores. Salvo por el hecho de que ahora sirven para refrescar y desentumecer la reseca imagi-

6. Para un ejemplo de esta egregia coba (en este caso por alguien que debería ser más serio), véase la exégesis de Erich Fromm sobre viejas notas de Marx en la obra *Marx's Concept of Man* (Nueva York, Ungar, 1961). La tesis del ensayo de Fromm es que Marx era el «florecer de la humanidad occidental», alguien que «caló en la verdadera esencia de la realidad...» pero muy mal comprendido desde entonces.

7. Herbert Marcuse, *Varieties of Humanis*, «Center Magazine», junio, 1968.

nación de los marxistas, los *Manuscritos económicos filosóficos* no son, históricamente hablando, un punto de arranque intelectual. Un hecho del que Marx es más culpable que nadie.

Concediendo un valor tan alto a estos manuscritos de juventud, los humanistas marxistas podrían, por ejemplo, estar atribuyendo a Marx cualidades intelectuales y morales que en realidad deberían concederse a sí mismos. En el caso de Marcuse, esto está claro. Por esta razón, doy por supuesto en este ensayo que lo que en Marcuse está presente de manera inequívoca y esencial, en Marx está sólo marginalmente, y que en esto consiste, precisamente, lo que acredita a Marcuse como un verdadero avance respecto del marxismo tradicional.

Tanto con Marcuse como con Brown, por tanto, volvemos a la corriente principal de la rica tradición romántica alemana que Marx abandonó por el llamado socialismo «científico». Es como si, gracias a la perspectiva que hoy da el tiempo transcurrido, ambos autores hubiesen caído en la cuenta de que la tormentosa sensibilidad romántica, obsesionada en todo momento por la paradoja y la extravagancia, el éxtasis y la tensión esperitual fuese susceptible de alumbrar muchas más intuiciones de las que Marx sospechara. En particular, aquella tradición cristalizó fundamentalmente en la obra de Freud y Nietzsche, los mayores psicológicos del alma fáustica. Después encontramos en Marcuse y Brown una máxima valoración de esos elementos culturales que Marx con su premiosa testarudez, redujo a la categoría de «formas irreales en el cerebro de los hombres». Mitos, religiones, sueños, visiones... en estas oscuras aguas pesaba Freud para encontrar su concepción de la naturaleza humana. En cambio, Marx no tenía paciencia para soportar toda esta temática oculta. Por el contrario, prefirió derrochar sin desmayo hora tras hora con las estadísticas industriales de los «Blue Books» británicos, en los que el hombre apenas aparece

8. Como señala H.B. Acton, la única «producción mental» que Marx parece haber excusado de la derogatoria categoría de ideología es la ciencia natural, pues en definitiva la ciencia «puede ser establecida empíricamente». *What Marx Really Said* (Nueva York, Schocken Books, 1967), páginas 77-80.

de otra manera que como *homo economicus*, *homo faber*... Marcuse en cambio, y Brown también, insisten en que tenemos que aprender más sobre el hombre en las imágenes fabulosas de Narciso, Orfeo, Dionisio y Apolo que en los datos brutos de ingresos y gastos.

De todas formas, cuando el mito y la fantasía se convierten en nuestro acercamiento fundamental al hombre para conocerlo mejor, el horizonte de nuestra investigación se ensancha enormemente. Las estadísticas industriales son el lenguaje del presente; el mito es el lenguaje de las edades y los tiempos. Para Marx, lo único que tenía sentido era la edad moderna; era la «última forma antagónica del proceso social de la producción». Por esta razón, lo fundamental del pensar histórico de Marx está comprimido entre ese intervalo apocalíptico y sus antecedentes inmediatos. Cuando leemos la correspondencia y los opúsculos de Marx y Engels, nos sorprende la rabiosa actualidad de sus inquietudes, su fijación miope en los problemas de aquí y ahora, su ferviente toma de posición en todas las guerras y forcejeos por el poder de su tiempo, aun los más banales (por lo general, a favor del Reich alemán), como si en el fondo cada cuestión y su problemática pudiese ser zanjada por meticulosas deliberaciones políticas y las acciones de hoy, mañana y la semana que viene. Dentro de una perspectiva tan estrecha, resulta fácil y obvio decir quiénes eran los enemigos y los amigos, y cómo podían extirparse los males del presente.

Pero, para Marcuse y Brown, siguiendo a Freud, no es tan fácil señalar quiénes son los malos y quiénes los héroes y menos aún están dispuestos a tomarse completamente en serio la superficie política del momento. Para ellos, la unidad primaria de estudio es toda la civilización. El industrialismo, bajo bandera capitalista o colectivista, es asimilado a la categoría histórica general de lo que Marcuse llama «lógica de la dominación», y Brown, «política del pecado, el cinismo y la desesperación». La fe freudiana lleva a ambos hombres, rebasando la frontera de la civilización, a volver con sumo cuidado al pasado en busca de los orígenes del conflicto de los instintos. Al igual que Marx, lo suyo es la dialéctica de la liberación. Al igual que Marx, asi-

mismo, aspiran a dar el concepto hegeliano de historia una base «material» en la cual pueda asentarse su movimiento dialéctico. Pero no es el conflicto de clases marxiano —para Marcuse, el conflicto de clases *exclusivamente*— lo que da respuesta a sus interrogantes; es, por el contrario, el cuerpo humano entendido como perenne campo de batalla en el que se libra la guerra de los instintos.

Por esta razón, la liberación tiene que producir, al mismo y único tiempo, un programa mucho más arrebataador, y simultáneamente más sutil y diferenciado, que todos los realizados hasta ahora por los máximos rebeldes sociales. Los que creen que la liberación del hombre puede lograrse mediante una gran avalancha revolucionaria, sustituyendo simplemente la élite corrompida por otra bienintencionada, están en realidad propiciando ese «elemento de autoderrota» que Marcuse cree ver en todas las revoluciones del pasado.

Está claro, por consiguiente, que el problema clave de la «alienación» tiene para Marcuse y Brown un significado diferente del que podamos encontrar en la obra del Marx maduro. Sin duda, muchos marxistas humanistas rechazarán esta afirmación (quizás el propio Marcuse también), para quienes la «alienación» es hoy pasaporte que da de alta como gran ideólogo en el mundo contemporáneo. Podríamos preguntarnos si Marx conservaría su puesto entre los intelectuales occidentales si no hubiese acertado a usar esta palabra, ahora de moda. Decimos «acertado» a usarla porque, como ha demostrado sobradamente Daniel Bell,⁹ la común noción de alienación en el corpus marxiano tiene solamente puntos muy marginales de contacto con la manera como funciona esta idea en el pensamiento de Kierkegaard, Dostoyevsky o Kafka. Da la impresión de que los neomarxistas están intentando introducir a Marx en el mundo contemporáneo colgado de las levitas de artistas

9. Daniel Bell, *In Search of Marxist Humanism: The Debate of Alienation*, «Soviet Survey», núm. 32, abril-junio 1960. Erich Fromm se identifica con la tesis de Bell en *Marx's Concept of Man*, págs. 77-79; pero a mi juicio desafortunadamente.

existencialistas y de filósofos para quienes las cuestiones inmediatas de la justicia social, el conflicto de clases y la explotación industrial eran preocupaciones muy secundarias, si es que les preocupaban algo.

No obstante, es interesante observar cómo abordó el joven y filósofo Marx el concepto de alienación. Uno de los primeros ensayos se refiere a la idea del trabajo «extrañado» o «alienado» a la vida psíquica del hombre y a las relaciones del hombre con la naturaleza. Es ésta una concepción de la alienación mucho más impresionante (porque es más generalizada) que todo lo que aparece después en la obra de Marx, si bien le conduce a una extraña conclusión. Tras un prolijo y penetrante análisis, Marx decide que la «propiedad privada es... el *producto*, el *resultado*, la *necesaria consecuencia* del trabajo alienado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo». [Cursiva nuestra.] Esta conclusión lleva a Marx a hacerse una pregunta importante: «¿Cómo llega el hombre a alienar, a extrañar su trabajo? ¿De qué manera echa raíces este extrañamiento en la naturaleza del desarrollo humano?»

¡Es absolutamente asombroso encontrar en Marx, el joven o el viejo, semejante línea de pensamiento! Marx está surgiendo nada menos que en el «desarrollo humano» se ha producido algún acto primordial de alienación, acto que *no* se deriva del proceso económico, sino que, en realidad, *genera* la propiedad privada y todos sus males inherentes. ¿En qué consistió este acto de alienación? Por desgracia, el manuscrito, iniciado con la intención de resolver este problema crucial, se interrumpe bruscamente antes de que tengamos la respuesta. ¿Tenía Marx alguna respuesta?

Quizá, sí... pero quizá no fuese muy «marxista». Al comienzo de ese mismo ensayo, Marx especula de nuevo sobre los orígenes de la alienación; y se pregunta: ¿Cuál es el «poder extraño» que interviene para apropiarse el trabajo del hombre y frustrar así su plenitud humana? ¿La naturaleza? No, por supuesto. Marx contesta:

Qué contradicción se produciría si cuanto más subyugase el hombre a la naturaleza con su trabajo y cuanto más superfluos fuesen los milagros de los dioses a causa de los milagros de la industria, más se inclinasen los hombres a renunciar a la alegría de la producción y al goce de lo producido en favor de esas potencias.

¡Qué contradicción, ciertamente! Una contradicción *dialéctica*, casi podríamos decir. Pero Marx no logró desenredar la paradoja de su propia intuición (al fin y al cabo, no era Nietzsche ni Freud).¹⁰

Si «alienación» significa esa pesadilla de fragilidad existencial que asociamos con Joseph K., el oficinista de Kafka, o con Ivan Ilych, el burgués de Tolstoi, entonces la alienación socio-económica que Marx descubre en la vida del proletariado es, a lo sumo, un caso especial derivado de un fenómeno universal. Como veremos, Marcuse y Brown disienten notablemente en su diagnóstico de la condición, pero coinciden en insistir que la alienación, en este sentido generalizado, es primordialmente psíquica, no sociológica. Lo que hay *entre* los hombres no es una diferencia por la propiedad (tener o no tener), sino más bien una enfermedad enraizada *dentro de todos* los hombres. Los verdaderos estudiosos de la alienación, por consiguiente, no son los investigadores sociales, sino los psiquiatras. (Recordemos que en tiempos de Freud, todavía se llamaba a los segundos «alienistas».) Y el psiquiatra sabe que la alienación es producto de actos secretos y muy íntimos de represión y que no desaparecerá por una simple remoción de las estructuras institucionales de nuestra sociedad.

También es posible que la alienación, entendida correctamente, se haya concentrado con más intensidad en los niveles más altos de la sociedad capitalista que en las profundidades en que viven los que siempre han sufrido. ¿Cómo, si no, explicar sobre bases freudianas la monomanía adquisitiva y la ascética autodisciplina de los magnates del robo, salvo si vemos en su grotesco

10. Para estas especulaciones sobre «trabajo extrañado», véase *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, págs. 67-82. En otros ensayos, sin embargo, Marx insiste machaconamente que la abolición de la propiedad privada es la vía que garantiza la abolición de la alienación.

comportamiento una voraz perversión de los instintos vitales en agresividad anal sádica? Indudablemente, los novelistas y dramaturgos que han intentado convencernos de que los pobres viven una vida más llena que los ricos han pecado de sentimentalismo. Pero en lo que dicen hay posiblemente mucho de verdad, a saber: que si nos ponemos a buscar personas sanas y felices, lo probable es que no las encontremos en lo más alto de la pirámide social. ¿Para quién, si no, se reifica más dramáticamente la ficción del dinero que para el capitalista triunfador, que tiene en esa ficción el principio que le mengua su vida?

Marx era consciente de que la explotación trunca la vida del capitalista tan gravemente como la del trabajador, aunque de una manera más sutil. Estaba en condiciones bastante buenas para considerar al capitalista hambriento de dinero como lamentable víctima de su despótico sistema económico. Ciertamente, en uno de sus primeros trabajos hay un incisivo tratamiento del misterio del dinero conforme con estas ideas. Se trata solamente de un fragmento muy desigual redactado en torno a varios pasajes de Goethe y Shakespeare, pero que, a pesar de todo, revela una viva y precoz intuición. En el ensayo, Marx logra captar la triste verdad de que el dinero funciona en la imaginación de su alienado acaparador, no como medida racional de valor, sino como varita mágica y corrompida que satisface todos los deseos de una fantasía no menos corrompida. Marx concluye que ése es el secreto de su misteriosa influencia sobre nosotros. «El poder divino del dinero —escribe Marx— reside en que aparece como una especie natural, extrañada, alienadora e independiente de los hombres. El dinero es la potencia alienada de la humanidad.» En esta noción podemos entrever el germen del posterior fetichismo de la «mercancía», también de Marx, la cruel ilusión que sufren bajo el capitalismo tanto el explotador como el explotado.¹¹ No obstante, cuando

11. El ensayo sobre el dinero aparece en *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, págs. 136-41. Es interesante comparar el análisis altamente metafísico del dinero con el tratamiento psicoanalítico que Brown presenta en la sección «Filthy Lucre» de *Life Against Death*, páginas 234-304.

Marx buscaba en sus últimos escritos una explicación del ansia adquisitiva, totalmente irracional, que tiene el capitalista, cayó en un moralismo estereotipado al hablar de «la codicia del lobo». Lo que le faltó a Marx en ese momento crítico de su pensamiento era el sentido de lo patológico, que Marcuse y Brown extraen de Freud (una perspectiva que les lleva más allá de un análisis económico del capitalismo, a una crítica general del comportamiento del hombre en la civilización como un todo). Desde este punto de vista, queda sobradamente claro que la revolución que nos liberará de la alienación tiene que ser primariamente de naturaleza terapéutica y no únicamente institucional.

Tendremos que examinar con más atención la obra de Marcuse y Brown para ver cómo cada uno de ellos propone levantar la carga de la alienación del alma del hombre. Una vez más, hemos de señalar el contraste con Marx. Para Marx, «no es la consciencia de los hombres lo que determina su ser social, sino al contrario, su ser social lo que determina su consciencia», tesis esta que nunca ha explicado suficientemente la posición del propio Marx y la de todos los desertores intelectuales burgueses que esperaba tomaran la dirección del proletariado. Marcuse y Brown, por otra parte, hacen hincapié en la *primacía* de la consciencia en el cambio social. Sobre todo Brown, que trata la revolución exclusivamente en términos de una aparición apocalíptica; pero incluso Marcuse, más ambiguo sobre esta materia, concluye que la construcción de una «civilización no represiva» exigirá una clara visión de la liberación libidinal desde el principio.

La consciencia de esta posibilidad y la radical transmutación de valores que exige, deben dirigir este cambio desde su mismo comienzo, y tienen que ser operativas incluso en la construcción de la base material y técnica (pág. viii).¹²

12. Salvo indicación en contra, todas las citas de Marcuse que aparecen en este capítulo son de *Eros and Civilization* (Nueva York, Vintage Books, 1962); todas las citas de Brown son de *Life Against Death* (Middletown, Conn., Wesleyan University Press, 1959).

Por otra parte, el tono en que hablan Marcuse y Brown de liberación es claramente no marxista. Para Marcuse, consiste en la realización de una «racionalidad libidinal»; para Brown, es la creación de un «sentido erótico de la realidad», un «yo dionisiaco». Cuando se esfuerzan en aclarar estos ideales, no tienen más salida que la teórica, y echan mano de la imaginería del mito y la poesía. Tocaban teclas que habían estado escandalosamente ausentes de toda la literatura ideológico-social e incluso de las ciencias sociales. La mayoría de nuestros investigadores sociales, me parece, considera la introducción de la visión poética en su trabajo más o menos como un monje vería la presencia de una prostituta en el monasterio. Pero cuando hablamos de la contracultura, habremos de reconocer que los poetas han sido mucho más penetrantes que los ideólogos, y que las visiones han dado más frutos que la investigación.

Orfeo y Narciso —observa Marcuse— no han llegado a ser los héroes culturales del mundo occidental. Suya es la imagen de la alegría, el goce y la plenitud; la voz que no ordena sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; el hacer que es paz y pone fin a la labor de conquista; la liberación del tiempo que une al hombre con Dios, al hombre con la naturaleza (pág. 147).

El hombre, el soñador, el amante, el que evoca la divina aspiración. Hemos de conceder que Marx, en alguno de sus estados de ánimo anormales, estuviese quizás casi a punto de apreciar estos aspectos del ser del hombre. Su conjetura de que una historia verdaderamente *humana* sólo podría comenzar cuando se apaciguase la era de la lucha de clases, traiciona cuando menos el tímido y fugaz reconocimiento de que la vida en su plenitud, la vida tal como sale a chorro exigiendo ser vivida desde las profundidades de nuestro ser, trasciende «el reino de la necesidad natural». También Engels habla de «un reino de la libertad» que está más allá del «reino de la necesidad». Pero ¿cuáles son sus contornos? ¿Cómo reconoceremos ese reino feliz cuando lo veamos? ¿Cómo establecer con claridad la diferencia entre los simples medios de llegar allí y el *fin*, que es gozar el *ser* de la libertad?

Lo que nos tomamos en serio atrae inevitablemente nuestra más seria atención... y es notorio que Marx prestó poca atención a este tipo de perspectivas utópicas. Marx, el moralista iracundo, el profeta ardiente del destino, el intelectual pobre y vagabundo, ¿qué tiempo vivió, qué crisis, tensiones y urgencias presenció sino para pensar en el hombre como *homo economicus*, explotado y triste?

¿Cuál sería, pues, la respuesta de Marx a las exuberantes aspiraciones de Marcuse y Brown? Algo así: «Sí... pero después.» «Sí... más tarde. Después de la revolución. Después de que hayamos eliminado a toda esta cuadrilla de sinvergüenzas. Luego... quizá... hablaremos de estas cosas. Llamaremos a los comisarios y a los *aparatchiks*, nos sentaremos todos juntos y hablaremos largo y tendido sobre Orfeo y Narciso.»

Lo cual lleva consigo perder interés por el juego.

Pues la urgencia utópica se atrofia rápidamente sin ejercicio. Esta es la causa que sentimos a veces en la crítica marxista que nuestra liberación ha de estar siempre subordinada a la racionalización de la «anarquía de la producción»; que, ciertamente, la liberación se nos escamotea al posponerla indefinidamente. Engels, en su ensayo «Sobre la autoridad», saca esta sombría conclusión:

El hombre ha sometido a las fuerzas de la naturaleza con su conocimiento y genio creador, pero aquéllas se toman la revancha sometiendo a su vez al hombre, pues éste las necesita y en la medida que tenga que recurrir a ellas, éstas ejercen sobre él un verdadero despotismo *independientemente de toda organización social*. Pretender abolir la autoridad en la gran industria equivale a abolir la propia industria, destruir el telar automático para volver a la rueca de hilar.¹³

Y bien lejos está de la mente de todo buen marxista el pensar siquiera en destruir el telar moderno o el concebir la

13. Lewis S. Feuer, ed., *Marx & Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Nueva York, Anchor Books, 1959), pág. 483. (Cursiva mía.) En el ensayo, escrito como bofetada a los anarquistas, Engels observa imperturbable que «la maquinaria automática de una gran factoría es mucho más despótica de lo que los pequeños capitalistas que emplean trabajadores hayan sido jamás», y que lo mejor que cabe esperar

«naturaleza» como algo distinto de un insidioso enemigo. El tono y el contenido de este escrito dejan bien establecido que, en última instancia, el marxismo es la contrapartida del industrialismo burgués, una imagen opuesta pero por lo demás inequívocamente idéntica. En ambos mundos, es sagrado el imperativo tecnocrático con sus consiguientes concepciones de la vida. Paradójicamente, ésta es la victoria más espectacular que la sociedad burguesa ha ganado sobre su peor y más irreconciliable enemigo, pues le ha inculcado su propia imagen del hombre, superficial y empobrecedora. Al igual que la economía clásica, el socialismo científico contempla la sociedad como Newton contemplaba el comportamiento de los cuerpos pesados, buscando sus inmutables «leyes del movimiento». A pesar de que su fervor moral y su genial retórica dieron a su obra vitalidad tan duradera, Marx aspiraba a realizar el mito de una objetividad social-científica en la cual la sociedad pudiera ser entendida como «un proceso de historia natural». Lo que no fuese ciencia sería «telarañas especulativas... flores retóricas... sentimiento malsano». En la voz de Marx se escucha demasiadas veces el eco rígido e implacable de la *realpolitik* del siglo XIX, mezclada con un darwinismo social gris e insensible y un ateísmo groseramente positivista.

Esta música ideológica, pues, está escrita en la clave del consabido principio de la realidad: ideología que colabora a la mengua de la consciencia, que nos lleva a un fondo donde pretende reconciliarnos con una existencia sin sueños y sin fantasías. Sumergirse en el océano de las viejas ideologías —con la notable excepción de la tradición anarquista que brota de figuras como Kropotkin, Tolstoi y Thoreau— supone encontrarse medio asfixiado en el entorno de acero y hormigón de la indiscutible necesidad tecnológica. Es una literatura de rigurosidad y de gesto responsable, definida estrictamente por lo práctico, la disciplina de clase, las estadísticas de la injusticia

de la revolución a este respecto es que esa autoridad pierda «su carácter político y se transforme en una *función simplemente administrativa* de vigilancia en favor de los verdaderos intereses de la sociedad». (Cursiva mía.) Es una asombrosa anticipación de la tecnocracia.

y el deseo de más retribución. Hablar del éxtasis de la vida en este ambiente es pedir que le llamen a uno loco. Aquí, donde todos los hombres caminan fatigosamente, nadie puede bailar. El baile es... para después.

Si la muerte de las viejas ideologías comienza en alguna parte, es sin duda cuando esbozan un gesto de aplazamiento indefinido. Posponer para «más tarde» toda consideración de lo humano esencial en nombre de la necesidad de «ser realista» es practicar el mismo tipo de mortal pragmatismo que ha puesto a nuestra civilización en peligro de aniquilación. Es entregarnos en manos de comisarios deshumanizados, de managers y analistas operacionales, todos ellos expertos en posponer indefinidamente lo esencial. Son los practicantes de lo que C.W. Mills llamó el «realismo del manicomio». El artista que se aferra a su visión imposible por lo menos nos conserva algo de cielo entre nosotros; el realista loco que reniega de esa visión por cualquier medida «práctica» lo que hace es introducirnos aún más en el infierno de nuestra alienación.

Es comprensible que las viejas ideologías se caracterizaran por la raquílica concepción del realismo que se deriva de la rabia y la desesperación. El horizonte de su tiempo no contenía ni abundancia ni los vislumbres de la psicología profunda. Marx, como señala Norman Brown, «no se libra de asumir tácitamente... que las necesidades y los impulsos humanos concretos que sostienen la actividad económica son justamente lo que aparentan ser y se hallan totalmente en la consciencia». La maldad esencial del «progreso» tecnológico y sus disciplinas concomitantes —tanto bajo el capitalismo como bajo el colectivismo— solamente se revela a la luz del despilfarro de la abundancia... a menos que se sostenga la rara visión moral que Tolstoi manifiesta, por ejemplo, en su cuento «¿Cuánta tierra necesita un hombre?». Pero en Marx hay muy poca sensibilidad tolstoyana, y así se explica la suerte que está corriendo la ideología radical de nuestro tiempo.

Sin embargo, hoy, la locura de este falso progreso que perseguimos se nos manifiesta de manera irresistible cada vez

que los hombres se alejan de la tarea de transformar esta amable tierra en el jardín de delicias que podría ser, dedicándose en lugar de eso al negro arte de atormentarse mutuamente. La felicidad, según escribe Freud claramente y sin rodeos, todavía no tiene valor cultural. La «felicidad» por la que nos afanamos la mayoría de nosotros no es más que un alivio pasajero o una diversión exuberante emparedada entre atrocidades: una «pausa que refresca» antes de la siguiente catástrofe.

...el progreso creciente parece ser inseparable de una mayor pérdida de libertad [señala Marcuse, aislando la mayor y fundamental paradoja de nuestro tiempo]. Los campos de concentración, el exterminio masivo, las guerras mundiales y las bombas atómicas no son «recaídas en la barbarie», sino la inexorable materialización de las realizaciones de la ciencia moderna, de la tecnología y la dominación. El sometimiento más eficaz del hombre, la destrucción del hombre por el hombre, se produce ahora que la civilización parece haber alcanzado su cenit, cuando los logros materiales e intelectuales de la humanidad parecen permitir la creación de un mundo verdaderamente libre (pág. 4).

En estas circunstancias, es bastante fácil para las antiguas ideologías seguir suministrándonos «malos». Una de las principales funciones del ideólogo ha sido siempre la requisitoria, cuanto más indignada y ofendida, mejor. Ante el tribunal del conflicto social, el culpable no puede apelar a demencia criminal. ¿Hay una mejor definición de la ideología que identificarla con esa letanía de supremos principios que solemos citar cuando nuestra indignación nos produce un estado de ánimo criminal? Pero, como ha apuntado Barrington Moore, Jr.

«se tiene la sospecha, especialmente entre los jóvenes, de que el marxismo y el liberalismo han dejado en buena medida de explicar el mundo. Más aún, en sus formas oficiales, estas doctrinas han entrado a formar parte de lo que también requiere explicación. Esas ideas ya no bastan para decirnos por qué es imposible una sociedad digna, sino que se han convertido en conjuntos de razones que pretenden justificarnos por qué esta sociedad no admite discusión».¹⁴

14. Barrington Moore, Jr., *The Society Nobody Wants: A Look Beyond Marxism and Liberalism*, en Kurt H. Wolff and Moore, eds., *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse* (Boston, Beacon Press, 1967), pág. 418.

* * *

Todo esto es lo que une a Marcuse y Brown *contra* Marx. Las semejanzas son muchas y muy marcadas. Pero, más allá de la sensibilidad psicoanalítica que ambos defienden, empieza a aparecer ya una nueva tendencia. Sobre la base que comparten, el horizonte desvela un panorama de exóticas controversias con las que aún no se había tropezado ninguna cultura política.

Expondremos dos interrogantes que nos llevan directamente al meollo de la diferencia entre Marcuse y Brown. 1: ¿Por qué es el hombre el único animal reprimido o alienado? 2: ¿Cómo debe eliminarse la alienación?

1. El análisis psicoanalítico conduce a Marcuse a la conclusión de que la naturaleza represiva del principio freudiano de la realidad es *histórico*, no biológico. El principio de la realidad rechaza el principio del placer porque vivimos en «un mundo demasiado pobre para satisfacer las necesidades humanas sin una constante restricción, coacción, renuncia y aplazamiento». La escasez económica ha sido la causa de todos esos «penosos empeños y providencias» que resumimos bajo el epígrafe de «trabajo». El «tiempo dedicado al trabajo... es doloroso, pues el trabajo alienado es ausencia de gratificación negación del principio del placer». En este punto, las formulaciones de Marcuse son idénticas a las del principio de la realidad freudiano (en su formulación inicial). Pero con una modificación importante. Marcuse dice que no es el «mero *hecho* de la escasez» lo que conduce a la «inhibición y represión del instinto». Más bien, la represión es un producto de la desigual distribución de la escasez en la sociedad civilizada. Aparece cuando las clases dirigentes imponen su voluntad egoísta sobre las poblaciones sometidas, expoliando a los más débiles. Así comienza la «lógica de la dominación».

Marcuse inventa aquí dos nuevos términos para complementar el análisis freudiano de la «civilización y sus frustraciones». El primero es el «principio de actuación», entendido por él como particular forma sociohistórica que el principio de la realidad ha encarnado en cada época (feudalismo, industrialismo capitalista, etc.). Las formas sociales han sido muchas, pero a

través de toda la historia civilizada, *todas* ellas se han basado en la dominación.

En segundo lugar, Marcuse nos brinda la expresión «sobre-represión», que distingue de la «represión básica». Para Marcuse, la represión básica es necesaria en *todas* las formas que adopte el principio de la realidad, sencillamente porque «el ejercicio tradicional de la autoridad» tiene que imponer límites a nuestra aspiración y capacidad de gratificación inmediata. Pero esta limitación, supone Marcuse, es normal, natural y aceptable para un ser humano sano. La sobre-represión, por otra parte, es la medida *adicional* de privación que exige la aborrecible lógica de la dominación. La sobre-represión es la que «impone un grupo particular de individuos» sobre los demás, «a fin de sostenerse y consolidarse en una posición privilegiada. Esta dominación no excluye el progreso técnico, material e intelectual, que entonces pasa a ser un subproducto inevitable que, a su vez, determina la prolongación de una escasez irracional, de la miseria y la violencia». El error de Freud, dice Marcuse, consiste en haber supuesto que escasez y principio de la realidad eran sinónimos, que la dominación era inevitable bajo unas condiciones de vida civilizada, y que el trabajo, por estas razones, necesariamente tenía que ser alienado y empobrecedor. En resumidas cuentas, Freud tomó erróneamente un estilo o forma sociológica por un hecho biológico inmovible. Mientras sigamos entendiendo las cosas así, afirma Marcuse, seguiremos ayudando a las élites represivas del mundo a racionalizar cada vez más la lógica de la dominación.

A propósito de estas tesis, surgen inmediatamente muchas e importantes preguntas. Una crítica social verdaderamente radical tendría que explicar de manera mucho más clara cómo apareció y se desarrolló la lógica de la dominación. Si echamos una mirada atrás en el horizonte de la civilización, descubrimos una condición de vida entre nuestros antepasados paleolíticos y neolíticos que, si bien es materialmente muy pobre en comparación con la absurda opulencia de la clase media de América, era sin embargo lo bastante rica para hacer frente a las necesidades vitales de tribus y poblados y dedicar una buena parte

del tiempo libre en las actividades de la cultura comunal. No resulta ni mucho menos convincente —como parece pretender Marcuse— que estos sencillos pueblos se pasaran la vida en un perpetuo esfuerzo, pendientes siempre del espectro de la muerte por inanición. De hecho, hay razones para creer que muchos de aquellos hombres (sobre todo durante el período neolítico) vivieron una vida pasablemente confortable en una sabia y simbiótica relación con su ambiente. Pero más importante es todavía el hecho de que vivieron fundamentalmente en comunidades igualitarias en las que la dominación, en el sentido marcusiano, no existía.¹⁵ En ese estadio de la sociedad, por consiguiente, no pudo existir la represión en ninguna de las formas definidas por Marcuse. La regimentación represiva basada en la hegemonía de clase —la forma social que nosotros llamamos «civilización»— viene *después* de la destrucción de la primitiva democracia tribal o del poblado. La pregunta fundamental es la siguiente: ¿Por qué se produjo este tránsito a la vida civilizada?

Marcuse oscurece esta cuestión crítica recurriendo a la fantástica teoría freudiana de la horda primitiva. El propio Marcuse admite que en este desarrollo especulativo de Freud hay muy poco valor antropológico; por lo cual, recoge la teoría como hipótesis simbólica. Pero ¿simbólica de qué? Del acto primordial de dominación —fuera cual fuese tal acto— que creó la consciencia culpable del hombre y alumbró la civilización. Lo cual equivale a decir que la dominación empezó *de alguna manera*, que es como no decir nada, pues falta en el razonamiento

15. Sobre el *ethos* igualitario de las comunidades campesinas primitivas véase Robert Redfield, *The Primitive World and Its Transformations* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1953), y *The Little Community and Peasant Society and Culture* (Chicago, The University of Chicago Press, 1960). Véase también G. Clark y S. Piggot, *Primitive Societies* (Nueva York, A.A. Knopf, 1965), págs. 132-3. Toda descripción etnográfica de, por ejemplo, los indios americanos de las llanuras o de los pescadores y cazadores del noroeste del Pacífico pone de manifiesto claramente que puede haber grupos primitivos capaces de elevarse bien arriba aun siendo salvajes miserables y tener que luchar duro para subsistir. De hecho, su «principio de la realidad» parece mucho menos opresivo que el que padecieron varias generaciones de proletarios durante nuestra revolución industrial.

el eslabón principal. Todavía ignoramos por qué la raza humana efectuó la transición a formas sociales represivas y abandonó las no represivas. De otra parte, Marcuse (pág. 33) sugiere de paso que la transición se llevó a cabo «primero por la violencia...». Muy bien, pero ¿a qué se debió esta violencia? ¿Por qué, en las condiciones igualitarias que Marcuse llama no represivas, un hombre se alzó agresivamente contra otro? Hay que ir a buscar la suposición en los principios básicos freudianos. Y Marcuse no lo hace.

Pero Brown, sí. Y al hacerlo, nos lleva mucho más allá de la psico-sociología marcusiana de la escasez basada en la dominación. Brown, lleva el razonamiento al nivel de la ontología humana. ¿Qué es ese «algo» que reprime al hombre y le conduce a la progresiva desexualización del cuerpo? De acuerdo con la lectura que Brown hace de Freud, es la consciencia y el rechazo humanos de la muerte; una condición del ser humano que se remonta a las edades más lejanas de nuestra evolución animal. La represión no es algo que comience, pues, con el advenimiento de la dominación civilizada, sino que es contemporánea del surgimiento de la misma naturaleza humana.

Así, el origen, el germen de la represión es la ansiedad del hombre ante su propia muerte; el devenir de esta ansiedad se llama «historia», la lucha por llenar el tiempo con obras que desafíen a la muerte. La energía de nuestro quehacer histórico deriva de la tensión entre los instintos de vida y muerte, energía que ambos portan en su neurótico intento de eliminarse mutuamente. Cuando esta energía se emplea de una manera socialmente aceptable, tenemos «sublimación», es decir, esa desexualización de la conducta sobre la que Freud asienta tantas esperanzas para la supervivencia de la civilización. Pero, subyacente a todas las formas de sublimación, así como a todas las neurosis conocidas, hay el mismo antagonismo de los instintos, el forcejeo que finalmente segrega el instinto de la muerte y abre camino a su curso independiente, como el oscuro terror que se incubaba en el hombre fáustico en su precipitada persecución de la inmortalidad.

Brown, sin embargo, emprende una revisión de Freud en este punto. Insiste en que la lucha entre Eros y Thanatos no es una oposición dualista inmóvil y fría, sino de naturaleza *dialéctica*. Es dinámica y susceptible de cambio. Deriva de un equilibrio primordial al que podría volver otra vez, perspectiva esta conservada celosamente en las grandes motivaciones míticas de redención y resurrección, de la Nueva Jerusalén o del Nirvana.

Llegamos así a la idea —concluye Brown— de que la vida y la muerte se hallan unidas de algún modo a nivel orgánico, que a nivel humano están separadas en opuestos en conflicto y que a este mismo nivel la extroversión del instinto de la muerte es el modo de resolver un conflicto que no existe a nivel orgánico... Si la muerte es parte de la vida, hay en la actitud humana hacia la muerte una especial morbosidad... Los animales dejan que la muerte sea una parte de su vida y usan el instinto de muerte para morir; el hombre construye culturas inmortales y hace la historia para luchar contra la muerte (págs. 100-1).

Sería casi una pedantería preguntar si ésta es una lectura «correcta» de Freud. Nada en la metapsicología posterior de Freud tiene el carácter de una teoría consistente y demostrable. Es una especulación aventurada y a menudo muy confusa, cuyo principal valor es su presentación sugestiva y el esfuerzo por llevar el psicoanálisis a la corriente filosófica general. (El hecho es que tanto Marcuse como Brown rondan lo pedantesco al tratar sus problemas como enigmas geométricos en los cuales la obra de Freud es el material axiomático. Marcuse, por ejemplo, habla en *Eros y Civilización* de «convalidar teóricamente» ideas..., lo que parece significar, según él, construir una idea propia de manera parecida a como habría hecho Freud.) No obstante, Brown, al desarrollar una concepción más honda y dramática del instinto de muerte que el que vemos en Marcuse, hace al final más justicia a la dirección radical de las últimas investigaciones de Freud.

Pero si la represión *está* enterrada en estas remotas profundidades de nuestro ser, entonces, para Brown, no se rendirá a algo tan superficial como el reajuste del principio de actuación marcusiano. Ciertamente, es en este punto donde empezamos

a sentir que los dos hombres están diagnosticando enfermedades muy diferentes.

2. ¿Cómo abolir la alienación? La esperanza de Marcuse en una civilización no represiva se basa en la creciente abundancia de la sociedad industrial. Dice así:

El factor histórico contenido en la teoría freudiana de los instintos se ha realizado en la historia cuando las bases de la escasez —que, para Freud, explica el principio represivo de la realidad— desaparecen a causa del progreso de la civilización (pág. 137).

Conforme se esfuma «la excusa de la escasez» y se relaja la disciplina del trabajo con la introducción de la cibernética, el principio de actuación y los regímenes de dominación que aquél sostiene son puestos en tela de juicio cada vez con mayor radicalismo y claridad. Como Marx en «El Capital», Marcuse supone que «la reducción de la jornada de trabajo» es la «premisa fundamental» sobre la que se ha de ir fundando «la verdadera realidad de la libertad».¹⁶

«La antinomia entre liberación potencial y represión real ha llegado a la madurez», nos dice Marcuse. Ahora podemos concebir la vida bajo un nuevo y más agradable principio de la realidad que no requiera sobrerrepresión. El trabajo se puede convertir en juego y el cuerpo tan duramente disciplinado en «objeto de goce». Captamos esta posibilidad en cuanto dejamos de lado la «racionalidad de la dominación» a cambio de una «racionalidad libidinal» que toma como axiomas la posibilidad de la libertad y del goce.

Todo esto representa volver del revés la teoría marxista de la revolución (al menos tal como se manifiesta en los escritos de Marx que más influencia han tenido). Pues, en lugar de afirmar que la revolución emancipadora se potencia a partir de las más negras profundidades de la «pauperización», Marcuse sostiene que sólo es posible en el *cenit de la abundancia*. Como

16. Karl Marx, *Capital* (Chicago, Charles King & Co., 1906), III, páginas 945-6.

hemos visto, también difiere de Marx al sostener, como iniciación o preparación para la revolución, la primacía de la *idea*. Según Marcuse, hemos de *empezar* siendo «conscientes de la posibilidad» de que puede y debe crearse una civilización no represiva: «la idea de una gradual abolición de la represión» es «el *a priori* del cambio social». Al mismo tiempo, Marcuse insiste en que el cambio social concreto debe ser realidad antes de que la idea pueda, a su vez, convertirse en realidad ampliamente extendida.¹⁷

Huelga decir que Marcuse entiende por «cambio social» el derrocamiento de todos los regímenes, capitalistas y colectivistas, que aún siguen imponiendo el ya anticuado principio de la actuación sobre sus súbditos. No obstante, esto no es nada fácil, pues «la racionalidad de la dominación ha progresado hasta el punto que amenaza invalidar sus fundamentos, razón por la cual tiene que ser reafirmado con más efectividad que nunca».

En este punto tendríamos que volver al Hombre Unidimensional y al Marxismo Soviético, de Marcuse, para rastrear el análisis completo de lo que él llama «las formas agradables de control y cohesión social» mediante las cuales la tecnocracia efectúa esta reafirmación. Estos trabajos son los que le han propiciado la mayor masa de seguidores entre los jóvenes radicales, mercedamente, por supuesto. En estas obras, Marcuse se alza como uno de los críticos más implacables de la sutil regimentación tecnocrática que ahora se apresta a encerrar en sus corrales a todo el orden industrial del globo terráqueo. No obstante, la crítica aparece ya anticipada en *Eros y Civilización*, donde Marcuse nos ofrece la idea de la «desublimación represiva» como clave de su explicación de la ingeniosa asimilación tecnocrática de la «zona de peligro erótico». La desublimación represiva es el «apaciguamiento de la sexualidad con modos y formas que reducen y debilitan la energía erótica». (Las observa-

17. Marcuse se toma la molestia de descifrar esta interrelación más bien complicada en su prefacio de 1962 a la edición Vintage de *Eros and Civilization*. Es una embrollada explicación que de entrada ya nos hace sospechar que Marcuse quiere zafarse de algunas de sus adhesiones freudianas.

ciones expuestas en un capítulo anterior relativas a la tolerancia de tipo *playboy* pueden servir muy bien como ejemplos de esta técnica.) Exactamente como Marx, que en su análisis del capitalismo durante el período de la acumulación primitiva encontró el secreto de la explotación física bruta en la noción de «plusvalía», así Marcuse, en su estudio de la tecnocracia bajo el régimen de la abundancia, descubre el secreto de la explotación psíquica en la desublimación represiva. Es un ejemplo excelente de las categorías psicológicas que sustituyen a las categorías sociológico-económicas en la teoría social (y, en este caso, el análisis de Marcuse conduce a una idea mucho más sólida que el uso más bien nebuloso que Marx hace de la teoría del valor-trabajo). También conduce a una conclusión claramente no marxista, a saber, que la tecnología ejerce una influencia sobre la sociedad *según sus propias leyes* e independientemente de la forma social bajo la que esté organizada.

Para Marx, la tecnología fue siempre un factor neutral algo así como un fluido que se vertía en el vaso social y adoptaba la forma del vaso. Podía ser objeto de explotación o de redención humanitaria, según fuesen los intereses de la clase que la sirviese. Pero Marcuse, analizando la práctica de las tecnocracias occidentales y soviéticas, concluye sombríamente que «los dos sistemas antagónicos... coinciden en la tendencia general del progreso técnico». En ambos casos, tenemos «la total movilización del individuo en beneficio de las exigencias de una industrialización absoluta y competitiva».¹⁸ La máquina infernal se abre camino en todas las ideologías.

Marcuse acierta al identificar la tolerancia adulterada como una de las tácticas contemporáneas fundamentales de control social; los jóvenes disconformes son particularmente sensibles a esta presión. Lo que no queda claro es *por qué* perduran estas lúgubres formas de dominación cuando es tan rotunda la potencialidad de la abundancia liberadora. Si la dominación hubiese nacido *solamente* de la escasez, entonces se desvanecería con el advenimiento de la abundancia (pues, en nuestro tiempo, no

18. Herbert Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958), pág. 259.

hace falta en modo alguno disfrutar de privilegios especiales para poder subsistir... como tampoco para tener un «nivel» de vida bastante por encima de la mera subsistencia). Pero la dominación perdura a pesar de todo. Según parece, Marcuse no encuentra mejor explicación de este hecho que sugerir que «el desarrollo mental va por detrás del desarrollo real, o que retrasa el desarrollo real y niega sus potencialidades en nombre del pasado» (pág. 31). Nos encontramos, así, con una especie de inercia psicosocial operante que nos mantiene viviendo en una disciplina apropiada a la escasez cuando ya está disponible la abundancia.

Pero el concepto de inercia para explicar una conducta humana, parece más bien frágil; sobre todo dentro de un marco freudiano, en el que todo tiene su origen en los instintos. Por otra parte, parece evidente que las élites del mundo son plenamente conscientes de las posibilidades de la abundancia, puesto que han desarrollado notablemente astutas tácticas para integrar el confort, el ocio, la tolerancia e incluso la rebelión en la lógica de la dominación. Esta es la carga que lleva el análisis marcusiano del hombre unidimensional. Pero ¿por qué se empecinan esas élites en luchar contra una liberación que está al alcance de la mano? ¿Lo hacen por causa de algún hábito morboso o irracional? Si fuera así, habría que analizarlo lo mismo que Freud hubiera analizado un síntoma neurótico, es decir, recurriendo a algún conflicto instintivo subyacente. Pero, por lo que parece, en Marcuse no hay rastro de este posible análisis, susceptible de construir sobre él el conflicto en cuestión y explicarlo, puesto que comienza relacionando la represión con un factor económico real (la escasez) que ahora ha perdido ya su fuerza. ¿Qué es, entonces, lo que perpetúa la dominación? A menos que busquemos una respuesta basada en los principios freudianos fundamentales, habremos de retirarnos a un maniqueísmo prefreudiano y decir que los tecnócratas son simplemente «malas personas».

Antes de volver al tratamiento que hace Brown de estos problemas, hemos de insistir en dos aspectos centrales de la concepción marcusiana de la no-represividad. Ante todo, Mar-

cuse no entrevé la perspectiva de una liberación total. Su objetivo consiste en eliminar únicamente la *sobrerrepresión*. La represión básica sigue existiendo porque, como Marcuse nos recuerda «la libertad humana no es sólo un asunto privado». Marcuse tiene la esperanza de que «las renunciaciones y los aplazamientos exigidos por la voluntad general no sean opacos e inhumanos, y que su razón no sea autoritaria». Incluso adelanta la curiosa sugerencia de que una «autolimitación natural» puede procurar «genuina gratificación» a base de «aplazamientos, rodeos e interrupciones». Esto, combinado con la idea de la represión básica, suscita inquietantes dudas sobre la versión marcusiana de la liberación. Nos ofrece, al parecer, libertad... dentro de unos límites sensatos. Nos preguntamos: ¿Nos lleva Freud, leído por Marcuse, a algo más que a la noción de libertad civil de John Stuart Mill?

En segundo lugar, Marcuse no entrevé ninguna perspectiva de reintegrar el instinto de muerte. Su tratamiento de este problema se distingue por su gran ambigüedad y acaba pareciéndonos filosofía de ir por casa. La «necesidad final» de la muerte no puede ser superada jamás, pero puede ser «una necesidad contra la cual proteste la energía no reprimida de la humanidad, contra la cual ésta lance su lucha más encarnizada». ¿Cuál es el objetivo en esta lucha contra ese enemigo invencible que es la muerte? Conquistar, realizar la vida más larga y feliz que sea posible para todos; hacer de la muerte un hecho lo menos doloroso que se pueda; reconfortar al moribundo con la esperanza de un mundo en el que sus personas y sus valores más amados perduren con seguridad. Al final, la muerte es para Marcuse objeto de una heroica «Gran Negación, la negación de Orfeo el libertador».

Protestar, rechazar, luchar contra la muerte... Entonces, lo que nos promete la versión marcusiana de la no-represividad es simplemente la capacidad de continuar esta banal oposición con la perspectiva de beneficios marginales, a saber, más años de vida y mejores consuelos para el moribundo. No ideales vacíos, pero ideales muy tradicionales que Marcuse no tendría que haberse molestado en repetir.

Recordamos, sin embargo, el título de un libro de Brown, *Life Against Death*. ¿No era precisamente esta oposición —última bandera enarbolada por Marcuse— la que sirvió de diagnóstico de la represión a Brown? Según Brown, mientras sigamos azuzando la vida contra la muerte perpetuaremos el dilema ontológico del hombre. Nada extraño, entonces, que Marcuse califique su ideal de liberación con una trapacera distinción entre la represión «básica» y la «sobrerrepresión». Es como si, haga lo que haga, Marcuse sólo pueda concebir la vida como una trágica frustración. La libertad del hombre *tiene* que someterse en última instancia a los derechos inhibidores de los demás y a la melancólica necesidad de la muerte. Esto es sencillamente lo mejor que podemos hacer. Marcuse se remite a Orfeo, el cantor desamparado. El tono es inconfundible: nos propone una renuncia estoica.¹⁹

El «yo dionisiaco» de Brow no tiene dada que ver con esto.

El instinto de muerte se reconcilia con el instinto de vida solamente en una vida no reprimida, que no deje inédita en el cuerpo humano ni una sola posibilidad de vida; entonces, el instinto de muerte se afirma en un cuerpo que está presto a morir. Y, puesto que el cuerpo está satisfecho, el instinto de la muerte deja de inducirlo a cambiarse y a hacer historia; y así, como adivinó la teología cristiana, su actividad se realiza en la eternidad (pág. 308).

¿De dónde saca Brown su justificación de esta pretendida integración de los instintos? Por supuesto, no del eterno pesimista Freud. Más bien la descubre en la tradición de videntes dionisiacos como Blake, Nietzsche, Jacob Boehme y el san Juan del Apocalipsis.

La dimensión visionaria del pensamiento de Brown sólo despliega totalmente sus alas en *Love's Body*. Y entonces nos

19. Freud, que fue un insigne estoico, captó sin lugar a dudas el destello de una posibilidad más feliz. Véase su sagaz y sugestivo ensayo «The Theme of the Three Caskets», que apareció en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, ed., James Strachey, Londres: Hogarth Press, 1958, vol. XII, págs. 289-302.

sentimos transportados mucho más allá de los límites que han respetado incluso los políticos más radicales del pasado. Marx nos enseñó que hablar de política es hablar de intereses de clase; Marcuse nos enseñaría que hablar de intereses de clase es hablar de psicoanálisis. Pues bien, Brown nos enseñaría que hablar de psicoanálisis es conjurar la dicción de las lenguas de Pentecostés.

Freud es la medida de nuestra locura impía, como Nietzsche es el profeta de la locura santa, de Dioniso, la verdad loca.²⁰

No es éste el lugar adecuado para hacer un completo análisis crítico de *Love's Body*.²¹ Se trata, a mi juicio, de un esfuerzo brillante e ingenuo, similar en este sentido a *Finnegans Wake*, de Joyce. Como Joyce, Brown ha intentado descubrir un lenguaje más allá del lenguaje que no tenga que someterse a disciplinas convencionales tales como la lógica, la continuidad y ni siquiera la estructura sintáctica normal. El resultado es una olla de hechicero llena de una pócima a base de juegos de palabras, versos, malabarismos etimológicos y humos evanescentes. Es un estilo que habla por alusión, indirectamente, mediante sugerencias y paradojas, y que en demasiados puntos podría significar todo o nada. Podríamos llamarlo un análogo literario de la visión periférica. No hay ningún esfuerzo por demostrar o persuadir, sino que se trata simplemente de experimentar, de jugar y retozar, de invocar apariciones portentosas. Por desgracia, el experimento, como en *Finnegans Wake*, resbala hacia la pedantería y termina finalmente en una pacotilla intelectual que muestra que Brown es un profeta ciertamente profesoral, un Dionisio con notas a pie de página.

De todas formas, el libro sirve para mostrarnos adónde le

20. *Apocalypse: The Place of Mystery in the Life of the Mind*, en «Harper's», mayo 1961, pág. 47. Esta sencilla exposición es una importante introducción a *Love's Body*.

21. Para algunas observaciones negativas sobre el libro, véase Theodore Roszak, *Professor Dionysus*, en «New Politics», primavera, 1966, páginas 123-4.

ha conducido al final su búsqueda de un significado psicoanalítico de la historia. En *Life Against Death*, Brown concluye que la cultura es una enfermiza reificación de metáforas corporales nacidas de la represión al nivel más profundo de los instintos. En *Love's Body*, da el paso siguiente: un esfuerzo por recobrar de esta cultura patológica los rastros de nuestra totalidad psíquica desintegrada y modelar con esos restos un principio de la realidad basado en la unidad orgánica existente antes del advenimiento de la represión. Este programa de arqueología psíquica lleva a Brown mucho más allá que a Freud dentro del ámbito de la imaginación visionaria, ámbito que ya no ha de ser entendido como ficción de símbolos forjados inteligentemente, sino como lo *realmente* real, lo escandalosamente real, lo subversivamente real, la atronadoramente real. Como diría Keats: «La *verdad* de la imaginación.» De aquí las palabras finales de *Love's Body*:

La antinomia entre cuerpo y pensamiento, palabra y acto, habla y silencio, superada. Todo es solamente una metáfora; sólo hay poesía.

Y a continuación sigue una larga cita de un estudio sobre misticismo tibetano.

Al efectuar este misterioso viraje, Brown incurre en una herejía que necesariamente le ha de enfrentar a Marcuse, reafirmado más que nunca en la realidad que la ciencia y la percepción convencional describen. Como respuesta a Brown, Marcuse se convierte en defensor de *este* mundo, de este mundo *tangible* sobre el que podemos poner las manos y que no es otra cosa que lo que nuestra razón capta de él; *este* mundo, en que los hombres gozan de alegrías efímeras, a menudo tristezas, en que mueren a despecho. Seguir el camino de Brown, advierte Marcuse, es «borrar la diferencia decisiva que hay entre lo real y lo artificial...».

Las raíces de la represión son y seguirán siendo raíces reales; por consiguiente, su erradicación es aún una tarea real y racional. Lo que hay que abolir no es el principio de la realidad; no todo, sino cosas particulares tales como los negocios, la política, la explotación, la pobreza.

Olvidar esto es «mistificar las posibilidades de liberación», huir de «la lucha real, la lucha política.»²²

[Notable crítica esta de Marcuse! Habla aquí del mundo como si fuera algo tan «real» y sólido como una cachiporra con la que reducir a obediencia toda sutileza y ambigüedad. De pronto, Marcuse se convierte en el Dr. Johnson, que refuta al obispo Berkeley dando una patadita a la piedra más cercana. Es como si Freud no hubiese descubierto nunca la existencia de una «realidad psíquica» dentro de la cual los sueños, mentiras y fantasías de sus pacientes no fuesen ciertamente más «reales» que sus memorias verificables. Tal como Marcuse usa aquí el término, ningún tomador de decisiones oficiales, ningún miembro del Kiwanis Club local tomaría partido por él.

Las implicaciones de este diamantino laicismo de Marcuse son bastante claras. Nos dice que la política del mundo *es* justamente lo que todos los hombres conscientes han entendido siempre que es: lucha contra la injusticia, contra la opresión, contra los privilegios... tan vieja como el alegato del Elocuente Campesino Egipcio o como el Diálogo de Melian de Tucídides. ¿Cuál es entonces el significado de lo inconsciente? En *Eros and Civilization*, Marcuse nos guía a través de una «interrogación filosófica a Freud»; pero, una vez concluida, la aventura queda reducida a poco menos que a una transcripción de todo lo psicológico al viejo pentagrama político de siempre. Nos enteramos que la injusticia es una crueldad tanto mental como física. Ciertamente, Freud forzó la entrada al reino de los sueños, del mito y de los más profundos instintos de la vida. Pero, según parece, esto no es más que una exótica versión psicoanalítica de lo que Espartaco ya sabía de la realidad hace mucho tiempo: que «la lucha real» es la «lucha política». El mundo *es* como lo vio Espartaco, como lo vio Maquiavelo: poder contra poder, fuerte contra débil. Freud es sólo una nota a pie de página colgada del negocio usual de la política, a saber: tomar partido,

22. Marcuse, *Love Mystified: A Critique of Norman O. Brown*, páginas 71-4. Este análisis de *Love's Body* y la réplica de Brown en el número de marzo (págs. 34) son absolutamente básicos para comprender la obra de ambos autores.

levantar una trinchera y luchar... y otra vez... y otra... por las causas sabidas, con métodos conocidos. La «sobre-represión» parece reducirse entonces a mera transcripción psicoanalítica de la injusticia social, y la «razón libidinal», a una expresión abreviada para significar la consciencia social con un programa de salud mental.²³

Para Marcuse, por consiguiente, la liberación empieza cuando desatamos el nudo de la dominación social. Mas, para Brown, hay otro nudo dentro de ese nudo: el nudo de la visión científica del mundo del que no pudieron librarse ni Marx, ni Freud ni Marcuse. Brown replica a Marcuse con una paradoja desvergonzada:

En la concepción dialéctica... la desmitificación se convierte en el descubrimiento de un nuevo misterio... La próxima generación necesita que le digan que la lucha real no es la lucha política y que hay que poner fin a la política. De la política a la poesía... La poesía, el arte, la imaginación, el espíritu creador, esto es la vida misma, la auténtica fuerza revolucionaria para cambiar el mundo...

* * *

Ya al principio del decenio del cuarenta, en *Reason and Revolution*, Marcuse introdujo el ideal de «trascendencia» en su teoría social. Pero incluso entonces tuvo buen cuidado de insistir en que la verdad trascendente a que él se refería como patrón con que valorar la sociedad «no es un ámbito aparte de la realidad histórica ni una región de ideas eternamente válidas. Evidentemente, trasciende la realidad históricamente dada, pero sólo en la medida que transita de un estadio histórico a otro». ²⁴ Más recientemente, ha hecho particular hincapié en el carácter secular, inflexible y convencional, de su pensamiento al aclarar su oposición a toda concepción religiosa de la trascendencia. La trascendencia religiosa, dice Marcuse,

23. La crítica de Marcuse a Brown en el artículo de «Commentary» recuerda mucho una cierta lectura marxista de Freud; cf. Paul Baran, *Marxism and Psychoanalysis*, «Monthly Review», octubre, 1959, páginas 186-200.

24. Marcuse, *Reason and Revolution*, pág. 315.

«...es absolutamente contraria al marxismo, que cree que la condición humana puede ser mejorada mediante las propias potencias del hombre... La trascendencia de que yo hablaba en *Reason and Revolution* una trascendencia empírica e histórica en relación con una forma diferente de sociedad, mientras que la trascendencia cristiana es de este mundo con respecto a otro».²⁵

No obstante, Brown señala finalmente que su ideal de liberación es la imagen cristiana de «resurrección», imagen que rápidamente le empuja hacia un «misticismo corporal» que pretende ser *tan secular como* trascendente. En esta dirección han caminado mentes más dotadas que la de Brown —Blake, Bohème y, entre las no cristianas, Buber—, para descubrir, al cabo, un saber que solamente puede hablar el lenguaje de la paradoja y de la metáfora poética.

Ante esa paradoja, Marcuse prefiere desempolvar las escépticas dicotomías decimonónicas, rígidas y contrapuestas. Sus razonamientos son comprensibles. Marcuse es un hombre político y sabe que una forma cualquiera de trascendencia lleva en su seno la posibilidad de escamotear otra vez la consciencia de las opresiones y los sufrimientos de la humanidad, y *con ello*, dejar las manos libres a los bastardos que nos explotan. Su compromiso es honroso y digno... y, sin embargo, a su manera, su politización de la experiencia humana puede ser el anuncio de una totalitarización más sutil que cualquiera de las que el propio Marcuse ha descubierto. Donde Brown acentúa el carácter autónomo de la experiencia visionaria, Marcuse se empeña en menguar todas las grandes metáforas con interpretaciones minimalistas. Marcuse cree profundamente en la Gran Negación, pero tras esta creencia defiende otra negación todavía mayor y más deprimente. Para él, los símbolos de la visión poética sólo pueden tener una significación histórica horizontal. Nos guían hacia el futuro secular, nunca hacia esa dimensión sacramental omnipresente de la vida considerada por Blake como «el mundo real y eterno del que este Universo Vegetal no es más que opaca apariencia». Por otra parte, la política de Brown, que es la «no-política», con-

25. Marcuse, *Varieties of Humanism*.

siste simplemente en dejar espacio para una trascendencia que nos transporte a ese «mundo eterno y real».

«Pero ese mundo no existe», insiste el temperamento secular. La Gran Negación que Marcuse ve en el arte y la religión visionarios impulsa al rechazo de la dominación social en nombre de un goce y de una libertad trágicamente destrozados por la injusticia universal. Nada más. De esta forma, pues, Marcuse se aproxima peligrosamente a la interpretación freudiana más reduccionista del arte y la religión, en la cual la facultad creadora funciona como vendaje de la fantasía para las heridas del maltrecho principio del placer. No obstante, no todas las visiones de nuestros espíritus más excelsos han consistido en placeres prohibidos. ¡Cuán a menudo han sido relatos de terror, de potencias desconocidas, presencias espantosas, divinidades inescrutables, noches oscuras del alma y horribles apariciones! ¿Sobre qué suelo firme vamos a decir a quienes nos aseguran haber conocido esas «cosas nunca vistas» que no las han conocido... *realmente*? ¿O que eso que dicen haber conocido no forma parte de nuestra liberación?

Cuando empezamos a hurgar en el submundo psíquico, haríamos bien en recordar la distinción que hace R.D. Laing entre estudiar y experimentar lo que en aquél descubrimos.

Lo *intra* no se convierte en *ultra*, ni lo *ultra* en *intra* gracias al descubrimiento del mundo «interior». Esto es solamente el principio. Considerada toda nuestra generación en su conjunto, estamos tan extrañados del mundo interior que muchos dicen que no existe. Pero aunque no existiera, da igual.*

Brown y Marcuse, ustedes y yo, la mayoría de nosotros, quizá todos nosotros, que ahora tenemos que empezar a abrirnos camino a partir del viejo y petrificado extrañamiento de nuestro ser, ¿cómo nos atreveremos, *nosotros*, a determinar los límites de lo real si estamos sumergidos en la parte extraviada de la liberación?

26. Laing, *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, pág. 46.

LA ALONDRA Y LAS RANAS

Epílogo a la indagación filosófica de Herbert Marcuse sobre Freud, adaptado libremente de la fábula de Chuang-tsu.

Había una vez una sociedad de ranas que vivían en el fondo de un profundo y oscuro pozo, desde el cual no se podía ver absolutamente nada del mundo exterior. Las ranas eran gobernadas por una despótica Gran Rana, muy camorrista, que, con argumentos más bien dudosos, afirmaba ser propietaria del pozo y de todo lo que se arrastraba o se movía dentro de él. La Gran Rana nunca movía un dedo para alimentarse o guardarse, sino que vivía gracias a las labores de las pobres ranas con las que compartía el pozo. Estas desgraciadas criaturas se pasaban todas las horas de sus lóbregos días y muchas de sus lóbregas noches, yendo de un lado a otro por entre el agua y el barro para buscar las larvas e insectos que tanto gustaban a la Gran Rana.

Pero sucedía que, de vez en cuando, una extravagante alondra se metía revoloteando dentro del pozo (sólo Dios sabe por qué razón) y cantaba a las ranas todas las cosas maravillosas que había visto en sus viajes por el inmenso mundo de fuera: el sol y la luna y las estrellas, montañas que buscaban el cielo y fértiles valles y agitados mares y que valía la pena que se aventuraran por el espacio sin límites que había encima de ellas.

Siempre que la alondra venía de visita, la Gran Rana instruía a las ranas pobres para que escucharan atentamente todo lo que el pájaro dijese. «Os está hablando —explicaba la Gran Rana— de la tierra feliz que espera como recompensa a todas las ranas cuando terminen esta vida de pruebas.» No obstante, la Gran Rana (que, dicho sea de paso, era medio sorda y nunca estaba segura de lo que había dicho la alondra), pensaba en secreto que aquel extraño pájaro estaba completamente loco.

Es posible que las ranas pobres alguna vez tuviesen la impresión de que la Gran Rana las engañaba. Pero lo cierto es que,

con el tiempo, habían llegado a adoptar una actitud cínica para con las historias que les contaba la alondra, convenciéndose después de que el pájaro estaba loco de remate. Además, algunas ranas librepensadoras que vivían en el pozo (aunque es imposible explicar de dónde vinieron estas librepensadoras) convencieron a las demás de que la Gran Rana utilizaba la alondra para consolarlas y distraerlas con cuentos sobre las delicias que encontrarían en el cielo cuando muriesen. «¡Eso es mentira!», croaban las pobres ranas con rabia y amargura.

Pero entre las pobres ranas había una rana filósofo que había inventado una nueva e interesante idea sobre la alondra. «Lo que dice el pájaro no es *exactamente* mentira —sugería la filósofo—. Tampoco es una locura. Lo que en realidad nos dice la alondra de esa manera tan extraña es el hermoso lugar que podríamos hacer de este infeliz pozo en que vivimos con sólo que nos lo propongamos verdaderamente. Cuando la alondra nos canta el sol y la luna, significa las maravillosas formas nuevas de iluminación que podríamos introducir aquí para desterrar la oscuridad en que vivimos. Cuando canta los cielos, anchos y aireados, significa la saludable ventilación que podríamos gozar en lugar de los aires fétidos y corrompidos a que nos hemos acostumbrado. Cuando canta la embriaguez de su vuelo vertiginoso, significa las delicias de los sentidos liberados que todas nosotras podríamos conocer si no nos viésemos obligadas a consumir nuestras vidas en este afanamiento opresivo. Y, sobre todo, cuando canta al remontarse libremente entre las estrellas significa la libertad que tendremos cuando nos quitemos para siempre de encima de nuestras espaldas a la Gran Rana. Ya veis, no es cosa de reírse del pájaro este. Tendríamos que agradecerle el habernos brindado una inspiración que puede emanciparnos de nuestra desesperación.»

Gracias a la rana filósofo, las ranas pobres le tomaron un gran cariño a la alondra. De hecho, cuando, por fin, se produjo la revolución (pues las revoluciones se producen siempre), las ranas pobres inscribieron la imagen de la alondra en sus banderas y marcharon a las barricadas croando lo mejor que sabían para imitar en lo posible los tonos líricos de la

alondra. Una vez derrocada la Gran Rana, el pozo, oscuro y húmedo en otro tiempo, aparecía magníficamente iluminado y ventilado, convertido en estupendo lugar para vivir. Además, las ranas pudieron experimentar nuevos y gratificadores ocios llenos de exquisitas delicias para los sentidos, tal como había previsto la rana filósofo.

Pero la extravagante alondra *todavía* seguía visitando el pozo y contando sus historias del sol y la luna y las estrellas, las montañas y los valles y los mares, y las grandes aventuras que había vivido.

«Quizá, mirándolo bien —conjeturaba la rana filósofo— este pájaro *está* realmente loco. Además, ya no necesitamos sus misteriosas canciones. Sea lo que fuere, empieza a ser aburrido el tener que escuchar fantasías cuando las fantasías ya han perdido su revelancia social.»

Así que, cierto día, las ranas consiguieron capturar la alondra y una vez hecho esto, la disecaron y la colocaron en museo cívico recientemente construido (entrada libre)... en un lugar de honor.

CAPÍTULO IV

VIAJE AL ORIENTE... Y ALGO MAS ALLA: ALLEN GINSBERG Y ALAN WATTS

El 21 de octubre de 1967 el Pentágono fue asediado por un abigarrado ejército de manifestantes pacifistas. En su mayor parte, los cincuenta mil protestatarios eran estudiantes y profesores activistas, hombres de letras (entre ellos, Norman Mailer al frente de su «ejército de la noche»), ideólogos pacifistas y neoizquierdistas, amas de casa, médicos... pero, según fuimos informados (por «The East Village Other»), en la comitiva también figuraban diversos contingentes de «brujas», adivinos, hechiceros, videntes, profetas, místicos, santos, chamanes, trovadores, cómicos ambulantes, bardos, trotamundos y «chiflados». Las pancartas, las sentadas, los discursos y las marchas, etc., todo esto fue normal política de protesta, como siempre. Pero el acontecimiento central de ese día fue el número presentado por los «sobrehumanos»: una exorcización del Pentágono efectuada por brujos melenudos que «echaron formidables palabras de luz cegadora contra la estructura endemoniada», con la esperanza de provocar una levitación del gigantesco zigurat.¹

No consiguieron hacer flotar el Pentágono, por supuesto. Pero consiguieron desconcertar a su generación con un estilo político tan verdaderamente original que de hecho bordeaba la extravagancia. ¿Hay alguna diferencia entre el activismo ju-

1. «The East Village Other's», núm. de noviembre, 1-15, 1967, pág. 3.

venil de este decenio y el de los años treinta? La diferencia aparece en todas partes y se revela a sí misma en esa inclinación sin precedentes por lo oculto, la magia y el ritual exótico, que hoy es parte integrante de la contracultura. Incluso los manifestantes que no participaron directamente en el exorcismo tomaron en serio el rito, como si supiesen o entreviesen que en él se manifestaba también el estilo y el vocabulario de los jóvenes; por consiguiente, lo justo era tolerar su expresión. Mas, a pesar de todo, es francamente sorprendente ver a la clásica retórica de la tradición radical —Marx, Bakunin, Kropokin y Lenin— dar paso a oraciones y encantamientos. Es posible, a fin de cuentas, que la era de las ideologías esté realmente muriendo y dando la alternativa a la era de la mistagogia.

Ya desde los tiempos de los *beatniks*, nuestra cultura juvenil de posguerra ha presentado una característica singular muy acusada: un gusto ecléctico por los fenómenos místicos, ocultos y mágicos. Allen Ginsberg, uno de los creadores del estilo, profesa la búsqueda de Dios en muchos de sus primeros poemas, mucho antes de que él mismo y sus amigos descubriesen el zen y las tradiciones místicas de Oriente. En su poesía de finales del decenio del cuarenta, hay una indudable sensibilidad por la experiencia visionaria (*Angelic Raving* [«delirio angélico»], la llamaría), que ya incluso entonces dejaba sospechar que el disentimiento cultural de la generación joven no llegaría jamás a acomodarse con el molde diamantinamente «secular» de la Vieja Izquierda. A este respecto, Ginsberg habla ya de ver

*todas las imágenes de nuestra mente,
imágenes de los años treinta,
depresión y consciencia de clase
transfiguradas por encima de la política
hinchadas de fuego
ante la aparición de Dios.*

Estos tempranos poemas² contrastan estilísticamente muchísimo con la obra posterior de Ginsberg, más conocida también. Los primeros suelen ser temas breves, apretados y contruidos en versos cortos y ordenados. Hasta 1949, con el poema *Paterson*, no encontraremos el familiar verso de Ginsberg, deslabazado y torpe. Pero la religiosidad ya está allí, dando a su poesía un aire muy diferente de la poesía social de los años treinta. Desde el principio, Ginsberg es un poeta de protesta. Pero su protesta no se inspira en Marx, sino que coincide con el radicalismo del éxtasis de Blake. La cuestión no se reduce nunca a algo tan simple como la justicia social; las palabras y las imágenes clave son, más bien, las de tiempo y eternidad, locura y revelación, cielo y espíritu. No es una llamada a la revolución, sino a un apocalipsis: una aparición de fuego divino. Ya a fines de los 40, tenemos los primeros experimentos con marihuana y los poemas escatológicos escritos bajo el imperio de los narcóticos.

En algunos aspectos, los primeros poemas, a pesar de ser modestos, son superiores a todo lo que ha escrito Ginsberg después, al menos a mi modo de ver. Con la misma fuerza de penetración, y evidentemente sin excesiva elaboración, aquéllos poseen un singular sentido de la medida y la estructura, muy superior a la obra que le ha dado fama después. Se advierte la determinación de ser breve y ajustado, y luego dejar la obra inacabada antes de que la energía se haya disipado. A partir de 1950, sin embargo, Ginsberg abandona esas virtudes literarias convencionales en favor de una fluencia de lenguaje espontánea e incontrolada. Desde este momento, todo lo que escribe tiene la apariencia de ser ofrecido crudo, en primer esbozo, igual como debe de salir de la mente y de la boca. No hay rastro de que haya retocado un solo verso; hay, más bien, un verso añadido. En lugar de revisión, hay acumulación. Como si revisar fuese repensar, y de aquí dudar y desfigurar la visión inicial. Para Ginsberg, el acto creador era como una fiesta en la que los invitados han de venir-como-estén; sus poemas llegarían, se-

2. Reunidos en el volumen *Empty Mirror: Early Poems* (Nueva York, Totem Press, 1961).

gún esto, sin lavarse ni afeitarse, posiblemente sin pantalones, como debían de estar por el patio de su casa. La intención es clara: faltos de todo cuidado y aderezo, los poemas han de parecer «naturales», esto es, honestos. Son lo que son, lo *real*, no un artificio.

En la obra de Ginsberg hay mucho de la improvisación de Charlie Parker, así como del espíritu de los «action painters». Jackson Pollack se ponía al lienzo dispuesto a no borrar nada, ni a rehacer o retocar, sino añadir, añadir... y dejar finalmente que el todo resultante se resolviese en única manifestación verdaderamente apropiada de *este* hombre en *este* momento de su vida. El mismo sentido de prisa y de absorción total desprende la poesía de Ginsberg, la misma impaciencia en proyectar el impulso imaginativo antes de que ningún retoque lo traicione; no obstante, es evidente que esta clase de improvisación es mucho menos natural en literatura que en música o pintura. Según el propio Ginsberg, la intención de su poesía, mediado el decenio del cincuenta, era «simplemente escribir... dejar ir a mi imaginación, abrir el secreto y trazar con garabatos los versos mágicos de mi pensamiento real». Dos de sus mejores poemas de esos años fueron escritos sin reflexión previa ni corrección: la extensa parte primera de *Howl* la redactó en una tarde; *Sunflower Sutra* quedó listo en veinte minutos, «yo garabateando a toda prisa en el escritorio, mientras Kerouac esperaba a que terminase a la puerta de la cabaña». De *Howl*, Ginsberg dice: «Yo había tenido una visión beatífica años atrás durante la cual escuché la vieja voz de Blake y vi el universo desplegado en mi cerebro.» Y esto sirvió de inspiración para la erupción posterior.³ De una manera parecida, improvisadamente, Jack Kerouac llegó a escribir sus novelas casi de un tirón sobre grandes rollos de papel —unos dos metros al día— sin una sola corrección.

El hecho de que este estilo improvisado de escribir pro-

duzca en gran parte obras sin valor artístico es menos importante, para nuestro propósito, que lo que la simple elección de tal método nos indica sobre la generación que ha aceptado la obra de Ginsberg como forma válida de creación. Es una búsqueda del arte sin la mediación del intelecto. O, más bien, puesto que es la aplicación del control intelectual lo que convierte el impulso en arte, se trata de un esfuerzo para obtener y gratificar el impulso, sin preocuparse de la calidad estética del producto.

Lejos de ser una excentricidad vanguardista, la concepción de la poesía de Ginsberg como borbotón profético puede reivindicar un árbol genealógico formidable que llega hasta los profetas rapsódicos de Israel (e incluso antes, quizás hasta el chamanismo de la Edad de Piedra). Como Amós e Isaías, Ginsberg aspira a ser un *nabí*, un rezongador, uno que habla con lenguas, uno que deja que su voz obre como instrumento de potencias que están más allá de su ámbito consciente. Su obra puede ser inferior comparada con los altos patrones estéticos de esta gran tradición, pero, de todas formas, no se le puede negar la virtud de haber respondido a las exigencias de su llamamiento en lo que posiblemente sea uno de sus principales aspectos. Ginsberg se ha empeñado a sí mismo de manera total en la vida profética. Ha dejado que toda su existencia fuese transformada por los poderes visionarios que conjura y la ha ofrecido a su generación. Es como si, inicialmente, Ginsberg se dispusiese a escribir una poesía de colérico dolor: clamar contra el angustioso estado del mundo tal como él y sus amigos más próximos han podido vivirlo en las cloacas, los *ghetos* y las instituciones mentales de nuestra sociedad. El resultado de ese sufrimiento fue un alarido [*howl*] de pena. Pero en el fondo de ese alarido, Ginsberg descubrió qué era lo que el dios burgués Moloch quería enterrar vivo con mayor ansia: el poder curativo de la imaginación visionaria.

Al hacer este descubrimiento, Ginsberg encontró también, en el corazón mismo del poema, lo que todo artista ha encontrado en el proceso creador, en mayor o menor grado. Pero lo que distingue su trayectoria singular es la perspectiva que se

3. La concepción de Ginsberg sobre estética se encuentra en Donald M. Allen, ed., *The New American Poetry 1945-1960* (Nueva York, Grove Press, 1960), págs. 414-8.

abrió tras ese descubrimiento. Habiendo experimentado una vez el poder visionario, Ginsberg se encontró a sí mismo buscando un estilo total de vida que rebasaba totalmente la simple expresión literaria. Más que un poeta, se ha convertido, para la juventud desafiada de América y buena parte de la de Europa, en el apóstol peregrino cuyos poemas no son más que forma subsidiaria de anunciar la nueva consciencia que él encarna y las técnicas para cultivarla. En las lecturas poéticas y en los *teach-ins*, ni siquiera necesita leer sus versos; nada más aparecer, queda patente su arrebatador testimonio de lo que es la protesta juvenil en todo su alcance. Los cabellos, la barba, el vestido, la sonrisa burlona, la total ausencia de formalidad, pretensión o postura defensiva... todo esto les basta a los jóvenes para hacer de él una ejemplificación de la vida contracultural.

Pero sobre el impulso visionario de la poesía de Ginsberg hay que hacer alguna observación más. El venturoso éxtasis experimentado por Ginsberg y por la mayoría de los escritores *beat* de la primera hora es, sin excepción, inmanente más que trascendente. Su misticismo no es ni escapista ni ascético. No les ha conducido, como la indagación etérea de T.S. Eliot una generación antes, a un jardín de rosas lejos de las corrupciones de la carne. Por el contrario, lo que buscan es un misticismo «de este mundo»: un éxtasis del cuerpo y de la tierra que abrace y transforme de algún modo la mortalidad. Su objetivo es un goce que comprende incluso (quizás esencialmente) las prosaicas obscenidades de nuestra existencia. El propio Ginsberg señala en uno de sus poemas:

*Este es el solo y único
firmamento...
Vivo en la Eternidad.
Los caminos de este mundo
son los caminos del Cielo.*

O todavía con más fuerza:

*El mundo es una montaña
de mierda: si queremos
moverlo, hemos
de cogerla a puñados.*

William Carlos Williams, comentando los poemas de juventud de Ginsberg, observaba en ellos «una pulsación distinta del ritmo de los pies al bailar, y que encuentra en el arrastrarse de los seres humanos en todas las etapas de su vida, en el ir al lavabo, bajar las escaleras del Metro, subir las de la oficina o en la rutina de la fábrica, la medida mística de su pasión».⁴ Esta observación es válida para gran parte de la obra de los escritores *beat* y es también uno de sus rasgos definitorios como grupo: un apetito por los éxtasis enterrados y olvidados debajo de los escombros sexuales e inmundos de la existencia.

Para Ginsberg, que confiesa no haber descubierto el *zen satori* hasta 1954, esta salvación por encantamiento a partir de las impurezas de la vida cotidiana le sirvió para resolver la aguda tensión personal que refleja uno de sus primeros poemas:

*Siento como si estuviera en un callejón
sin salida y, sí, estoy acabado.
Todos los hechos espirituales que percibo
son verdad, pero nunca escapo
al sentimiento de ser su prisionero,
y el de mi sordidez,
de la inutilidad de todo lo que Yo
he visto, hecho y dicho.*

La manera de salir de este callejón era alcanzar una visión de la sordidez y la inutilidad que hiciera de ellos «hechos espirituales» por derecho propio. Entonces, el mundo podría ser redimido por la voluntad firme de verlo tal cual es y descu-

4. Del prefacio de Williams a *Empty Mirror: Early Poems*.

briendo su promesa de encantamiento dentro del baldío aparentemente desespiritualizado. Al menos, en el desarrollo de Ginsberg, algo de esta particular estrategia psíquica parece haber estado ya implícita al romper con el *ethos* rígido de sus primeros poemas. Uno de los rasgos más sorprendentes de su evolución personal es que, andando el tiempo, se desplaza desde el desaliento de esos primeros esfuerzos, a través de la apasionada explosión de *Howl*, hacia una poesía dulce y de tranquila aceptación. Ginsberg, que peregrinó por el infierno de nuestras instituciones mentales, termina diciéndonos que sólo tiene lágrimas de compasión por la locura de un Lyndon Johnson y por todos los poderosos equivocados que sacrifican sus vidas en aras de objetivos degradantes; pero la tristeza no elimina su sagaz y malicioso sentido del humor. Con el tiempo, va volviendo progresivamente del revés el dicho de Wordsworth:

En nuestra juventud, nosotros los poetas empezamos con alegría; pero después terminamos en el desaliento y la locura.

Cualquiera que sea la explicación de la luz liberadora de Ginsberg, tenemos en el misticismo de fregadero a que conduce su inicial poesía una notable anticipación del principio zen del lugar común iluminado.

Si hemos de creer lo que nos dice Jack Kerouac en *The Dharma Bums* (1956) —el libro que proporcionaría el primer compendio accesible de todos los proverbios zen, desde entonces más familiar a nuestros jóvenes que el catecismo cristiano—, él y Ginsberg aprendieron su saber zen del poeta Gary Snyder, al que conocieron en San Francisco a principios de los años cincuenta. Por aquel tiempo, Snyder ya había hecho su camino hasta un modelo de vida de base zen, dedicado a la pobreza, la simplicidad y la meditación. Poco después, Snyder inició serios estudios de zen en Japón, y llegó a ser el practicante de la tradición más conocido entre todos los primeros *beats*, y también el poeta que al parecer ha conseguido expresar con más gracia la fértil serenidad zen. Pero, junto a Snyder, estaba Alan Watts, quien recientemente había empezado a dar

clases en la Escuela de Estudios Asiáticos de San Francisco tras abandonar su cargo de asesor anglicano en la Universidad del Noroeste. A su llegada a San Francisco, con sólo treinta y cinco años (1950), había ya escrito siete libros sobre zen y religión mística, el primero de los cuales se remonta a 1935. En realidad, había sido un niño prodigio en este campo de estudio, escogido deliberadamente por él. A los diecinueve años, había sido nombrado director de «The Middle Way», una publicación inglesa de estudios búdicos, y a los veintitrés, director adjunto de las series británicas «Wisdom at the East». Junto con D.T. Suzuki, Watts había de convertirse, a través de sus conferencias televisadas, sus libros y clases privadas, en el primer popularizador del zen en EE. UU. de América. Gran parte de lo que los jóvenes americanos saben de religión se debe a uno u otro de estos dos universitarios y a la generación de escritores y artistas que ellos influenciaron.

De los dos, yo creo que es Watts quien ha logrado un auditorio y una influencia más extendidos, pues, aunque muchas veces ha podido caer en la tentación de la simple vulgarización, es indudable que ha realizado el esfuerzo más sistemático para traducir las intuiciones del zen y el taoísmo al lenguaje de la ciencia y la psicología occidentales. Watts ha llevado a cabo su labor con una maliciosa voluntad de ser atractivo e interesante, de jugar al filósofo como si se tratase de un juego frivolo. Es un juego que fácilmente puede tomarse por crítica por parte, en primer lugar, de los devotos zen elitistas, quienes le han encontrado excesivamente discursivo para su gusto místico (recuerdo que uno de éstos me dijo con afectación: «Watts nunca ha experimentado el satori»); y, en segundo lugar, por parte de los filósofos profesionales, con tendencia clara a ridiculizarlo por su superficial inclinación a ser, con palabras de un académico, «el Norman Vincent Peale del zen». Se trata de la típica e inevitable resistencia que se alza ante cualquiera que se proponga firmemente obtener una gran audiencia para una idea que ni los vínculos académicos ni ningún culto restringido puede proporcionar (sin que en esas circuns-

tancias importe el hecho de que entre los libros y ensayos de Watts se cuentan logros intelectuales de la solidez de *Psychotherapy East and West*). Suele ser frecuente que esta aristocrática altanería provenga de quienes han conseguido popularidad restringiéndose a una temática muy concreta que sólo conserva su pureza porque sólo interesa a un pequeño círculo de expertos.

No obstante, en cierto sentido parece que es imposible popularizar el zen. Tradicionalmente, las intuiciones de la religión han sido comunicadas directamente de maestro a discípulo, lo cual formaba parte de una disciplina muy exigente en la cual las formulaciones verbales casi no tienen importancia. El zen no es un credo proselitista ni una teología, sino, más bien, una luz personal que podemos tener y que nos introduce sutilmente en la experiencia cuando estamos desprevenidos intelectualmente. De ahí que el mejor modo de enseñar zen, según parece, sea hablar de cualquier cosa menos de zen, permitiendo que los relámpagos de luz abran su propio e impredecible camino, que es más o menos como el compositor John Cage, discípulo de Suzuki, elabora su música. De manera semejante, he observado a uno de los amigos de Watts en San Francisco esforzarse en llevar a un grupo de estudiantes a la experiencia clave mediante algo parecido a un ensayo teatral, pero de un drama que en realidad no iba a ser representado. Parece ser que, en buena parte, hay la misma intención subyacente en las clases de consciencia sensorial de Charlotte Selver, con quien suele trabajar el propio Watts,⁵ maestro en el arte de utilizar estas técnicas indirectas en sus cursos privados (no en sus escritos ni conferencias públicas).

Ahora bien, si esta especie de jiu-jitsu psíquico es la esencia del zen, entonces podría muy bien ser que, en términos de religión, toda la confabulación juvenil en torno al zen del último decenio, aproximadamente, haya sido poco menos que inútil.

5. Una exposición de la obra de Charlotte Selver puede hallarse en *Sensory Awareness and Total Functioning*, «General Semantics Bulletin», núms. 20 y 21, 1957, págs. 5-16. El sistema de Selver es precursor de las numerosas terapéuticas tangibles y autoexpresivas hoy corrientes en el comercio de *hip-spas* como el Eselen de California.

«Los que saben no hablan, y los que hablan no saben», de manera que habría que dejar a los adeptos del zen decidir si en nuestra cultura ha echado raíces algo que merezca auténticamente la pena. Es indiscutible, sin embargo, que los *beats* de San Francisco, y gran parte de nuestra generación joven desde que aquéllos empezaron, *creían* que en el zen iban a encontrar algo que les hacía falta, y que se pusieron a usar apresuradamente lo poco que habían aprendido para satisfacer la necesidad. Es una situación parecida al intento de Schopenhauer de elaborar y transformar su limitado conocimiento de los *upani-shads* en una filosofía que originariamente fue expresión del *Weltschmerz* romántico de su generación.

¿Qué era lo que el zen ofrecía o parecía ofrecer a los jóvenes? Es difícil no sentir la impresión de que la gran ventaja que tiene el zen (si es que podemos llamarla ventaja) es su sorprendente vulnerabilidad a lo que yo llamo «adolescencización». Quiero decir: el zen, vulgarizado, ensambla notablemente bien con cierto número de rasgos característicos de la adolescencia. El zen prefiere el prudente silencio, que contrasta fuertemente con la predicación en las comunidades cristianas, y ese silencio puede identificarse muy bien con la melancólica inarticulación de la juventud. Sal Paradise de Kerouac, en *The Dharma Bums*, pregunta por qué los maestros zen arrojan a sus discípulos al fango. «Es porque quieren que se den cuenta de que el lodo es mejor que las palabras.» Una generación que había admirado el habla incoherente y balbuciente de James Dean, dispuesta a creer que el medio es el mensaje, era natural que recibiera con agrado una tradición que considera el habla como algo que sobra. De modo semejante, la propensión del zen por la paradoja y el buen tuntún también podría identificarse sin dificultad con la confusión intelectual de unas inteligencias saludablemente activas aunque todavía sin formar. Y quizá, y más importante, el espíritu de contradicción o antinómico del zen satisfaga considerablemente la necesidad de libertad que sienten los adolescentes, sobre todo los que poseen un descontento justificado respecto de las exigencias competitivas y las conformidades de la tecnocracia. Es posible que exista una sutil y subterránea conexión

entre el descubrimiento del zen por algunos jóvenes escritores americanos en San Francisco, a comienzos del decenio de los años cincuenta, y los carteles que aparecieron en los muros de la insurrecta Sorbona en mayo de 1968, proclamando «Prohibido prohibir». Lewis Mumford sugiere:

Puesto que el orden ritual se ha convertido casi por completo en orden mecánico, la actual rebelión de la generación joven contra la máquina práctica y promueve sobre todo el desorden y el despropósito...⁶

Como era de esperar, la amoralidad del zen sirvió para dar rápidamente un énfasis especial a todo lo relacionado con el sexo. A este respecto, el último «viaje» euroamericano a Oriente es un nuevo punto de partida. El vedantismo de los años veinte y treinta fue siempre, y muy severamente, contemplativo, en el sentido más ascético del término. Al examinar su literatura tenemos siempre la impresión de que sus seguidores fueron los ancianos o las personas ya muy marchitas, para quienes el ideal *swami* era la versión dulcemente orientalizada del jesuita irlandés poseedor de un tranquilizador retiro. Las novelas de Hermann Hesse, de nuevo muy populares entre los jóvenes, llevan este *ethos* de etérea asexualidad. Pero los misterios de Oriente que tenemos ahora a mano en la contracultura ya no tienen nada que ver con la primera interpretación cristianizada que de ellos se hizo. En realidad, nada sorprende tanto en el nuevo orientalismo como su aroma altamente sexual. Si Kerouac y sus amigos encontraron algo especialmente sugestivo en el zen que adoptaron, ello fue sin duda la riqueza de erotismo hiperbólico que la religión sacaba más bien indiscriminadamente del *Kamasutra* y la tradición tántrica. Claro que esto puede parecer un nuevo tipo de tolerancia pequeño-burguesa de posguerra que busca y halla una sanción religiosa, y la convierte después en el *summum*. El propio Alan Watts señaló

6. Lewis Mumford, *The Myth of the Machine* (Nueva York, Harper, Brace & World, págs. 62-3. Pero Mumford advierte que este estilo de revuelta también puede convertirse en «un ritual tan coactivo y "sinsentido" como las rutinas que pretende derribar».

en 1958, en una crítica muy difundida, que gran parte del zen-beat era un «simple pretexto para lo licenciado... una simple racionalización». La rama Kerouac del zen de moda, dijo Watts, en tono crítico pero amistoso, «... confunde el "todo vale" a nivel existencial con el "todo vale" a nivel artístico y social». Esta concepción del zen podría llegar a convertirse en la bandera de

«los falsos hippies, fríos y pseudointelectuales que buscan en el zen y en la jerga del jazz nombres y etiquetas, frases y efectos sonoros e impresionantes para justificar una desafiliación de la sociedad que no es otra cosa que pura y simple explotación de otras personas... No obstante, estos tipos son simple sombra de una sustancia, la rastrera caricatura que le espera siempre a todo movimiento cultural y espiritual, llevándolo a extremos en los que sus autores ni siquiera pensaron. En esta medida, el zen beat siembra confusión al idealizar como arte y vida lo que es mejor guardar como propia terapéutica».⁷

Aun cuando el zen —tal como la mayoría de la generación de Ginsberg lo ha conocido y divulgado después— haya sufrido brutales simplificaciones, hemos de reconocer que lo que los jóvenes han vulgarizado es un cuerpo de pensamiento que, formulado por hombres como Suzuki y Watts, contiene una crítica radical de la concepción convencional científica del hombre y la naturaleza. Podemos aceptar que los jóvenes entendieran el zen de manera muy superficial, pero el simple hecho de haberlo descubierto y hecho suyo demuestra un sano instinto. Y haciéndolo suyo, compraron los libros, asistieron a las conferencias y extendieron por todas partes los proverbios y, en definitiva, contribuyeron a crear el ambiente dentro del cual unos pocos espíritus que comprendían mejor la cuestión podían lanzar sus críticas contra la cultura dominante. Es posible que lo que los jóvenes tomaron por zen tenga muy poco que ver con esa venerable y evanescente tradición; de todas formas, lo que adoptaron con tan buena disposición fue una gozosa negación de

7. Alan Watts, «Beat Zen, Square Zen, and Zen», en *This Is It, and Other Essays on Zen and Spiritual Experience* (Nueva York, Collier Books, 1967).

todo lo positivista y de todo lo cerebral y coercitivo. Fue el comienzo de una cultura juvenil que ahí sigue todavía en abierta contradicción con el triste, rapaz y egománfaco orden de nuestra sociedad tecnológica.

Esto es otra manera de decir que, llegados a cierto punto, es poco menos que una estupidez preguntar cuánto de auténticamente búdico tiene un poema como *Sunflower Sutra* de Ginsberg (1955). Quizá no mucho. Pero es un poema de una gran ternura, que expresa una admiración inocente por las maravillas más comunes del mundo. Expresa una sensibilidad que pone en tela de juicio la antropocéntrica arrogancia con que nuestra sociedad ha mecanizado y brutalizado su entorno en nombre del progreso. Y es muy significativo sobre el estado de lo que nuestra sociedad considera su «religión» el hecho de que el poeta que aún atrae más la atención de los jóvenes tuviera que sacar de una tradición exótica la inspiración capaz de expresar esos sentimientos tan hermosos y humanos.

Lo mismo podemos decir respecto del hinduismo más conocido de Ginsberg. Es realmente una odisea fascinante del espíritu contemporáneo ese peregrinar de un joven poeta judío de Paterson, Nueva Jersey, hasta las orillas del Ganges para convertirse en el guru hindú más importante de América. Pero ¿es su hinduismo lo importante? Sugiero que la cuestión es otra. Lo importante de veras es la profunda necesidad que siente de volver la espalda a la cultura dominante para encontrar el espíritu inspirador de poemas como *The Wichita Vortex Sutra* y *Who Be Kind To*, ambas expresión extraordinaria de humanidad y de protesta apasionada. Más importante todavía es el hecho social: Ginsberg, el trovador religioso del mantra hindú, no acaba siendo un excéntrico aislado, sino uno de los más eminentes portavoces de la generación joven. Siguiendo a Ginsberg, los jóvenes se cuelgan al cuello cencerros, adornan sus orejas con flores y escuchan extasiados los cánticos. A través de estos oyentes, Ginsberg obtiene entre nuestra juventud disconforme una audiencia mucho más grande de lo que se atrevería a soñar cualquier eclesiástico judío o cristiano. (Quizá la única excepción fuese A.J. Muste en los últimos años de su vida. Pero

recordemos que Muste procuró siempre conservar su figura ministerial lo más modesta posible.)

Ciertamente, vivimos en una era poscristiana, a pesar de que inteligencias mucho más dotadas que la de Ginsberg, como Thomas Merton, supieron encontrar grandes tesoros en la tradición religiosa dominante. Pero nos hemos equivocado sin duda alguna en prever lo que iba a suceder a la muerte del dios cristiano; creíamos que vendría una cultura completamente secularizada, por entero positivista, entregada en cuerpo y alma a la obsesión de lograr más y más proezas tecnológicas. Este era el mundo que Aldous Huxley preveía en los años 30 cuando escribió *Brave New World*. Pero ya en el decenio del 50, el propio Huxley detectó el naciente espíritu de una nueva generación y su imaginación utópica proyectó brillantemente nuevos presagios en *Island*, donde reina una cultura no violenta elaborada a partir del budismo y las drogas psicodélicas. Es como si hubiese visto de repente el surgimiento de la posibilidad: lo que está más allá de la era cristiana y de la «tierra del despilfarro» que le sucedería inmediatamente, podría ser un nuevo y ecléctico renacimiento religioso, que es precisamente lo que se nos manifiesta como uno de los hechos masivos de la contracultura. Ciertamente, los jóvenes disconformes tienen religión. Por supuesto, no se trata de la clase de religión que un Billy Graham o un William Buckley desearían ver entre los jóvenes, pero es religión a fin de cuentas. Lo que comenzó con el zen, se ha transformado y proliferado muy rápidamente, quizá demasiado, en una fantasmagoría de religiosidad exótica.

¿Quién hubiera sido capaz de predecirlo? Al menos desde la Ilustración, la principal fe del pensamiento radical ha sido siempre antirreligiosa, cuando no abierta y desafiadoramente atea, quizá con la excepción de los primeros románticos. E incluso entre los románticos, los más piadosos solían ser también los más reaccionarios políticamente; por lo demás, la perspectiva romántica consistía en abstraer de la religión su «sentimiento» esencial y despreciar sus formulaciones tradicionales. Los frustrados revolucionarios de Occidente han militado siempre en una tradición secular intensamente escéptica. El rechazo

del corrompido *establishment* religioso ha dado como consecuencia casi automáticamente un rechazo de todo lo espiritual. En el vocabulario marxista, la palabra «misticismo» es una de las más repugnantes que se pueda imaginar. Desde Diderot, el sacerdote sólo tenía una cosa válida para el radical: los intestinos, con los cuales estrangular al último monarca. Shaw, escribiendo en 1921 sobre los intelectuales de lo que él llamaba el «medio siglo infiel» (fecha desde la época de Darwin), resumía así la situación:

Estábamos intelectualmente intoxicados con la idea de que el mundo pudo hacerse a sí mismo sin designio alguno ni propósito, sin saber ni inteligencia, en una palabra, sin vida... Nos complacíamos diciendo, sin sospechar siquiera que nos reducíamos entonces a un mero absurdo, que todos los libros existentes en la Biblioteca del Museo Británico podrían haber sido escritos, palabra por palabra, tal como descansan en los estantes, aunque no hubiese existido jamás un ser humano consciente, igual que los árboles están en el bosque haciendo cosas maravillosas sin saberlo.

El primer resultado fue pura risión: tuvimos el fugaz sentido infantil de libertad antes de experimentar hambre, soledad y miedo. En esa fase no deseábamos que volviese nuestro Dios. Imprimíamos los versos en los cuales William Blake, el más religioso de nuestros grandes poetas, llamaba Nobodaddy al antropomórfico ídolo, escarneciéndolo de tal forma que el impresor tenía que dejarnoslo adivinar por los espacios en blanco. Habíamos oído al párroco rezongar que nadie se burla impunemente de Dios; por eso era tan divertido reírse de él para alegría de nuestro corazón y no ser por ello una pizca peores. (Del prefacio a *Back to Methusaleh*.)

Cuando escribió estas palabras, Shaw había abandonado ya el ferviente escepticismo de los intelectuales de su generación a cambio de una especie de vitalismo, convencido de que éste estaba llamado a convertirse en la nueva religión. Mas, por el contrario, se convirtió en otro de los enclaves desde los cuales artistas alienados, psiquiatras excéntricos y maniáticos de todas las clases no pudieron hacer otra cosa que deslizarse hasta la corriente madre de la cultura secular. Solamente el podrido misticismo de los fascistas, como ideología de una agresiva maquinaria de guerra, ha trastornado seriamente el consenso in-

telectual científico del siglo XX. Aun así, el *Schwärmerei* del fascismo, como he indicado, sirvió en realidad como fachada tras de la cual se instaló una de las tecnocracias más poderosas de estos tiempos.

Pero ahora, si examinamos con cuidado uno cualquiera de los semanarios *underground*, podremos encontrar sus páginas adornadas con Cristo y sus profetas, zen, sufismo, hinduismo, chamanismo primitivo, teosofía, tantra espurio... El «sacerdote peregrino» de Berkeley, Charlie (Brown) Artman, que aspiró a ser elegido concejal en 1966, hasta que fue encarcelado tras confesar (sin avergonzarse lo más mínimo) que poseía narcóticos, es un exponente máximo de la religiosidad ecléctica: una cápsula de LSD en su collar hindú, la cadena del campanario de un templo hindú y el eslogan: «Que el niño Jesús te abra el entendimiento y te cierre la boca.» Satanistas y neognósticos, derviches y sedicentes swamis... su número crece constantemente y la contracultura les hace amplio sitio. No hay manifestación completa contra la guerra sin un contingente de santones melencólicos con cencerros al cuello y largas pajuelas perfumadas, entonando el «Hare Krishna». Un semanario *underground* como «The Berkeley Barb» arremete en la primera página contra el Washington oficial, con fondo izquierdista conocido, pero dedica las páginas centrales a un manifiesto demencial de los yoguis locales. En las últimas páginas, los «Siervos de la Consciencia... singular grupo de personas conscientes que emplean 136 símbolos en su meditación para comunicar directamente con la Consciencia Cósmica...» tienen asegurada una reseña suya a cuatro columnas. El «Oracle» de San Francisco nos ofrece fotografías de espléndidas matronas desnudas con flores en la cabeza amamantando a sus criaturas... y el efecto no es en absoluto pornográfico ni pretende serlo.

Al nivel de nuestra juventud, esto empieza a parecerse excesivamente a los cultos de invernadero del período helenístico, en el que cualquier forma de misterio y fantasía, ceremonia y rito, se entremezclaban con maravillosa indiscriminación. La situación ha llegado a un punto en que a muchos de los que enseñamos nos es poco menos que imposible dar a los jóvenes algo

parecido a una educación, puesto que en el mejor de los casos estamos formados según la tradición occidental dominante. Cuando sus intereses no se centran en la política y la revolución, entonces rastrean fenómenos demasiado exóticos o subterráneos para un tratamiento académico normal. Si pregunto a un joven *hip* que identifique a Milton y al Papa, responderá poco más o menos: «Milton, ¿qué más?, y ¿Qué Papa?» En cambio recitarán sin dificultad su cábala o *I Ching* (con el que se identifica ahora el verdadero *hip*) o, por supuesto, el *Kamasutra*.

Lo que nos ofrece, por consiguiente, la contracultura es una notable deserción de la larga tradición de una intelectualidad escéptica que ha servido de vector principal para trescientos años de trabajo científico y técnico en Occidente. De la noche a la mañana, sin mediar apenas discusión, nos encontramos con que una importante porción de la generación joven ha decidido abandonar esa tradición como si quisiera compensar de alguna manera las groseras distorsiones de nuestra sociedad tecnológica, muchas veces mediante ocultas aberraciones no menos groseras. Como suele suceder, una exageración cultural produce otra, que puede ser su opuesta, pero de todas formas, equivalente. En manos de Herman Kahn, la ciencia, la lógica y la precisión numérica se han convertido en caricaturas cuando han entrado a formar parte de las artes negras del asesinato en masa. Pero Kahn y compañía están generosamente subvencionados por el tesoro público y llamados a los pasillos del poder. Incluso los círculos oficiales de Washington llaman «demonólogos» a sus expertos en cuestiones chino-soviéticas, expresión que no tiene nada de chistosa. Un ídolo estúpido y sin sentido está situado en el centro mismo de los asuntos humanos; la simple acción de tomar una decisión científica se revela a sí misma como una especie de brujería. «Comunidad de magos imbeciles» como la ha llamado Ginsberg. ¿Para qué sirve entonces la «razón»?

La pericia —técnica, científica, managerial, militar, educacional, financiera y médica— es hoy la prestigiosa mistagogia de la sociedad tecnocrática. Su intención principal en manos de las élites gobernantes es mistificar el entendimiento popular creando ilusiones de omnipotencia y omnisciencia de una ma-

nera muy semejante a como los faraones y el clero del antiguo Egipto utilizaban su monopolio del calendario para dominar la temida docilidad de unos súbditos ignorantes. La filosofía, dijo en una ocasión el sagaz Wittgenstein, es un esfuerzo por no dejarnos encadenar por el lenguaje. Mas, a causa en buena parte de la influencia de lógicos y técnicos, y con el pretendido propósito de liberar nuestro pensamiento, hemos producido la jerga científica que domina generalmente el parloteo oficial y el de las ciencias sociales. Cuando los hombres entendidos hablan, ya no se refieren a substancias y accidentes, al ser y al espíritu, la virtud y el vicio, el pecado y la salvación, dioses y demonios. Por el contrario, nuestro vocabulario se ha llenado de una formidable cantidad de cosas susceptibles de una calibración exacta, junto con una decoración de términos vagamente matemático-mecanicistas como «parámetros», «estructuras», «variables», «inputs y outputs», «correlaciones», «inventarios», «maximalización», «optimación», etc. Esta terminología se deriva de unos procedimientos estadísticos y unos misterios metodológicos a los que sólo tienen acceso las personas con educación superior. Cuantos más términos y numerologías de esta clase conseguimos colocar en un documento, más «objetivo» es ese documento; o lo que es igual, normalmente, menos abrasivo es moralmente para las fuentes que han financiado la investigación en cuestión o para cualquier fuente susceptible de financiarla en el futuro. El vocabulario y la metodología enmascaran los presupuestos éticos o políticos más arraigados o bien los transcriben a una retórica despersonalizada que proporciona un cierto lustre de objetividad, militar o política. Pensar y hablar en estos términos es signo seguro de que uno es un verdadero realista, un «investigador puro».

Así, a bombardear a un pequeño país asiático en un año, más que a Europa durante toda la segunda guerra mundial, se le llama «escalada». Amenazar con reducir a cenizas a varios millones de civiles en un país enemigo, se llama ahora «disuasión». Convertir una ciudad en un montón de escombros radiactivos, se dice «tomar» una ciudad. Un campo de concentración (que ya es un eufemismo de prisión política) se dice ahora

«aldea estratégica». Un cálculo de la carnicería producida en ambos bandos durante una batalla se llama «razón de muerte». El recuento de los cadáveres se dice «contaje de cuerpos». Expulsar a los negros de las ciudades se dice «reordenación urbana». Descubrir nuevos e ingeniosos medios para engañar al público se llama «investigación de mercado». Chasquear con elegancia y sin protestas el descontento de los empleados se llama «dirección de personal». Siempre que es posible, ciertas realidades horribles se citan por sus iniciales y frases formularias: ICBM, CBR, megamuerte, u «operación» esto u «operación» aquello. Por otra parte, podemos tener la completa seguridad que siempre que se emplean hermosos y emotivos términos —«guerra a la pobreza», «guerra para ganar los corazones y las inteligencias de los hombres», «carrera del espacio», «Nueva Frontera», «Gran Sociedad», etc.— se trata en realidad de ficciones propagandísticas o simples distracciones.

Esta es la tecnocrática magia negra de la palabra contra la que arremete Ginsberg en su *Wichita Vortex Sutra*:

*La guerra es lenguaje
lenguaje ultrajado
por la Publicidad,
lenguaje usado
como magia negra para el dominio del planeta.
En lenguaje de la magia negra
fórmulas, no realidad
Comunismo es una palabra de nueve letras
usada por magos inferiores
con la falsa fórmula alquímica para transformar la tierra
en oro
duendes malos operando sobre conjeturas
terminología narcótica paralizadora...*

Por supuesto que los gobiernos siempre han recurrido a este camuflaje lingüístico para empañar las realidades, vicio que no está limitado a nuestros particulares círculos oficiales. Marcuse ha mostrado concluyentemente cómo la Unión Soviética,

con fórmulas verbales repetidas hasta la saciedad —«el imperialismo capitalista sediento de guerra», «la democracia popular» de tal o cual, siempre con los mismos adjetivos apadriñando los mismos nombres—, usa la terminología marxista para producir las mismas ofuscaciones rituales.⁸ Pero la singular ironía de nuestra situación es el empleo de lo que pretende ser un vocabulario clínicamente objetivo de tecnologismos con el fin de encadenar la inteligencia de nuevo y por todas partes.

Cuando la ciencia y la razón de estado se convierten en siervas de una magia negra política ¿qué fuerza moral tenemos para reprochar a los jóvenes el haberse zambullido completamente en un oculto estado de excitación jungiano en busca de «vibraciones buenas» capaces de eliminar lo malo? Claro es que en seguida se han atiborrado con su descubrimiento. Se lo tragan entero y el resultado puede ser pura charlatanería presuntuosa y absurda. Toda una tradición religiosa puede quedar convertida en entretenido juguete. En Detroit, un grupo de *light-show* se titula a sí mismo «La Pupila de Gautama» y los «Beatles» se transforman en contemplativos conversos de un *swami* particularmente sencillo que anuncia su mística mercancía en todas las estaciones del Metro londinense... para abandonarle al cabo de unos meses como moda *passé*.

No, a pesar de todo los jóvenes no comprenden lo que significan estas tradiciones. No se asimila la sabiduría de los tiempos con sólo rezongar por ahí unos cuantos proverbios ni se aprende nada del saber o la religión de nadie colgándose talismanes y administrándose dosis de LSD. A lo sumo, lo que sale de este potaje superficial es algo parecido al modo en que Timothy Leary acuña sincretismos como quien hace rosquillas: todo es «en cierto modo» uno, pero nunca entendemos exactamente cómo. Hace cincuenta años, cuando Swami Vivekananda llevó por primera vez las enseñanzas de Sri Ramakrishna a América, convenció a un grupito de diletantes de la alta sociedad para que tuvieran fe. Con frecuencia los resultados fueron tan ridículos como efímeros. Pero, en nuestra cultura de juventud, las

8. Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, pág. 88.

cosas no han hecho más que empezar. En la actual y creciente marea de descubrimientos y de ejemplos a seguir de permanente encantamiento, es mucho pedir que los jóvenes guarden un orden disciplinado en su búsqueda, como igualmente sería una tontería intentar extraer un orden cualquiera de su feliz caos. Han tenido la fortuna de encontrar unos tesoros largo tiempo enterrados y están muy ocupados dejando resbalar por sus manos las fabulosas joyas descubiertas.

A pesar de su frecuente vulgaridad, de su tendencia a perderse en medio de un frenesí exótico, hay una fuerza potente e importante operando en esta general voluntad de los jóvenes de desguazar los arraigados prejuicios de nuestra cultura contra el mito, la religión y el rito. La vida de la Razón (así, con mayúscula) no ha conseguido evidentemente traernos las mejoras civilizadas que los Voltaire y Condorcet previeron en otro tiempo. Ciertamente, la Razón, el Progreso material, la visión científica del mundo se han revelado en muchos aspectos como una simple superstición más, o mayor incluso, basada en unos supuestos muy dudosos pero perfectamente ocultos sobre el hombre y la naturaleza. La ciencia, se ha dicho, se desarrolla gracias a los pecados por omisión. Muy cierto; y durante trescientos años, las omisiones se han estado amontonando igual que las colinas de escorias que rodean las ciudades mineras del País de Gales: montañas inmensas y escarpadas de aspiraciones humanas frustradas que amenazan peligrosamente con precipitarse en un apasionado desprendimiento. Es completamente imposible ignorar por más tiempo el hecho de que nuestra concepción de la inteligencia se ha ido estrechando considerablemente por causa del supuesto vigente, sobre todo en los círculos académicos, de que la vida del espíritu es: 1, una zona lunática que conviene dejar a artistas y visionarios marginales; 2, el osario histórico apropiado del saber antiguo; 3, un campo contiguo, altamente especializado, a la antropología profesional, y 4, un vocabulario anticuado usado todavía por el clero, aunque inteligentemente velado por sus miembros más ilustrados y lúcidos. Es impensable que la fuerza viva del mito, la religión y el rito consiga penetrar en el *establishment* inte-

lectual y tener una significación existencial cualquiera (opuesta por supuesto a la simplemente académica) con ninguno de estos enfoques. Cuando el saber convencional toca estas áreas de la experiencia humana, suele ser con la intención de compilar conocimientos, no con la esperanza de salvar un valor.

Cuando académicos e intelectuales convencionales truncan de manera arrogante la vida de la inteligencia, obtenemos ese «humanismo secular de clase media» del que Michael Novak decía:

Se considera humilde en su agnosticismo y evita los «vuelos místicos» de los metafísicos, los teólogos y los soñadores; es prudente y distante al tratar con experiencias apasionadas y superiores, materia de la filosofía y de la gran literatura. Se limita a este mundo y a sus preocupaciones, susceptibles, afortunadamente, de formulaciones concretas y, por esto, probables poseedoras de una limitada pero confortable certeza.⁹

Creo que podemos anticipar que en la próxima generación grandes masas de estudiantes empezarán a rechazar este humanismo estrecho y a exigir un examen mucho más profundo de esa parte oscura de la personalidad humana que hasta ahora nuestra cultura dominante describe como «mística». Este renacimiento juvenil del interés por lo religioso y el mito conlleva la promesa de enriquecer nuestra cultura, y, precisamente por esto, uno se desespera cuando, como sucede a menudo, los jóvenes la reducen, por su ignorancia, a una esotérica colección de símbolos y eslóganes para sus iguales, vagamente atrevidos y en definitiva, triviales. Entonces, en lugar de cultura, tenemos *collage*: un amontonamiento misceláneo, como si se hubiera entrado a saco en la Enciclopedia de la Religión y la Ética y en los *Celestia Arcana* en busca de bocados exóticos. Por ejemplo, abrimos el «International Times», de la prensa *underground*, de Londres y encontramos un artículo de fondo de Aleister Crowley. El exuberante tratamiento no tiene más que una superficie sensacional. Pero ¿qué otra cosa puede hacer semejante personaje? Es un simple principio de inversión lo que

9. Michael Novak, *God in the Colleges: The Dehumanization of the University*, en Cohen and Halle, «The New Student Left», págs. 253-65.

a menudo domina la prensa *underground*. Por ejemplo, donde los periódicos convencionales dirían «escandaloso», aquí se dice «maravilloso». Pero la comprensión de la cuestión se detiene ahí. No se busca distinguir y profundizar, sino sólo manipular. No se hacen preguntas sobre el tema, nos limitamos a ponerlo en un palo y ondearlo como una bandera. En este punto, los jóvenes, que a mi juicio no están ofreciendo mucho material válido con el que trabajar, necesitan la ayuda de inteligencias más maduras, a fin de que pueda ser posible establecer distinciones entre lo profundo y lo superficial, lo supersticioso y lo sabio.

Una primera distinción absolutamente crítica es ya preguntarse adónde conduce su peregrinar a través de toda esta oscura religiosidad. La verdad de la cuestión es ésta: ninguna sociedad, ni siquiera la de nuestra tecnocracia más secularizada, puede pasarse absolutamente sin misterio y sin ritual mágico. Son las auténticas ligazones de la vida social, los presupuestos no articulados y las motivaciones que tejen la tela de la sociedad y que periódicamente requieren una confirmación colectiva. Pero hay un cierto tipo de magia que busca abrir y vitalizar el entendimiento, y otro que busca disminuirlo y engañarlo. Hay rituales impuestos desde arriba con intenciones de aborrecible manipulación; hay otros rituales en los cuales participan los hombres democráticamente con el propósito de liberar la imaginación y explorar posibilidades de autoexpresión. Hay misterios que, como los de Estado, no son más que simples y sucios secretos; pero también hay misterios de los que participa toda una comunidad (cuando ésta existe) en condiciones de radical igualdad y cuyo objetivo es enriquecer la vida con experiencias de temor y esplendor.

Una convención o una campaña presidencial, con toda su charanga acústica, es un ejemplo obvio de ritual repelente montado para dar una sanción democrática a un quehacer político corrompido. De modo semejante, la moderna fiebre bélica, manufacturada por una propaganda hábilmente lanzada y aprovechando frustraciones históricas colectivas, es también un ritual de sangre pervertido. Es una regresión al rito del sacrificio

humano o de animales, pero tan sutilmente regimentado, que ya no ofrece las inmediatas y personales —aunque desagradables— gratificaciones de su original primitivo. Por esta razón precisa no una, sino millones de víctimas: poblaciones anónimas son conocidas solamente en tanto que estereotipos a través de los medios de comunicación de masas. Nunca es vista ni tocada la sangre de los muertos, bien por temor o por excesiva satisfacción. Por el contrario, un guerrero, quizás enrolado con repugnancia, suelta un bomba de las alturas o pulsa un control remoto... y en algún lugar lejano una ciudad entera agoniza. La hazaña ha sido realizada con precisión matemática, planeada objetivamente por los altos mandos y llevada a cabo con total sangre fría. La sociedad participa incluso en la vida y la muerte de la guerra leyendo pasivamente las estadísticas del genocidio en los periódicos. Como ha dicho Paul Goodman, nuestras guerras son cada vez más mortíferas y menos rabiosas, o bien habríamos de decir mejor menos *auténticamente* rabiosas, pues la rabia es una emoción inculcada y administrada, ligada a su vez a un combinado de imágenes y a cuestiones ideológicas abstractas, como los que «Big Brother» provee para los ciudadanos de 1984.

Si comparamos ahora estos rituales vacíos y alienantes con los que improvisan nuestros *hippies* para sí mismos a partir de una antropología que anda a tientas y de su pura inspiración, veremos claramente la distinción existente entre la magia buena y la mala. Estos jóvenes tribalizados se reúnen vistiendo sus alegres prendas en lo alto de una colina en un parque público para saludar el sol de la canícula de verano en sus salidas y puestas. Entonces bailan, cantan y hacen el amor tal como le sale a cada uno, sin orden ni concierto. Es posible que, en este punto, lo folklórico del asunto no sea más que un conmovedor *ersatz*, pero ¿también la intención es pura filfa? Hay la posibilidad de expresar pasión, de gritar y corretear, de acariciar y jugar en comunidad. Todos tienen acceso al acontecimiento; nadie es engañado ni manipulado. Allí no se juega ningún reino, ningún poder ni gloria. Quizás, en el transcurso de las jornadas, alguien llegue incluso a descubrir en el conocido sol de siem-

pre y en el viejo advenimiento del verano, la grandeza inefable que hay allí realmente y que hace a quienes lo descubren más auténticamente humanos.

Sería demasiado fácil juzgar estos alegres despliegues como marginal *joie de vivre*, sin relevancia política. Pero a mi juicio esto sería un error. Ahí, en esos rituales improvisados, hay algo postulado y sagrado, algo que vale la pena designar: la magnificencia de la estación, la alegría de ser este animal humano tan vigorosamente vivo para el mundo. Y, precisamente, todos tienen igual posibilidad de acceso a este algo sagrado que está por encima de todos los hombres, causas, regímenes y facciones. ¿Por qué no habría de ser esto una expresión definitiva y al mismo tiempo la salvaguardia de una democracia de participación, sin la cual el control popular de las instituciones podría ser corrompido en cualquier momento por intereses partidistas o por debilidad ante el saber experto? Estos rituales embrionarios pueden muy bien ser una aproximación a la «no-política» de que habla Norman Brown. ¿Qué podría ser esta «no-política» sino una política que *no parezca* política en absoluto y que, por tanto, a la que no sea posible oponer las defensas psíquicas y sociales convencionales?

También Ginsberg ha hecho su particular contribución a esta sorprendente estrategia. En 1966 escribió un poema titulado *How to Make a March/Spectacle*, un esfuerzo que por demasiado largo y malo no merece ser citado.¹⁰ De todas formas, el poema ha influenciado, o al menos supo recoger, la naturaleza de gran parte de las demostraciones que los jóvenes han venido haciendo desde entonces. Su tesis es que las manifestaciones deben dejar de ser esas tradicionales marchas graves, serias y agresivas y convertirse en un desfile festivo con bailes, cánticos y músicas, globos y flores, dulces y besos, pan y vino para todo el mundo que lo presencia a ambos lados de las calzadas, incluyendo los policías de servicio y los Angeles del Infierno de la vecindad. La atmósfera sería entonces alegre y afectuosa, gobernada por la intención de atraer o seducir la participación de

10. El poema apareció en «Liberation», enero, 1966, págs. 42-3.

los peatones normalmente indiferentes, o por lo menos superar y vencer sus peores sospechas y hostilidad.

Idea excéntrica... sí, pero ¿no hay una cierta y honda sabiduría en ella? Año tras año, se multiplican las manifestaciones: coléricas, insultantes, fervientes despliegues que han dado lugar a morbosos apaleamientos y feroces denuncias... y que han ganado una sola alma para la causa, salvo a las que ya estaban convencidas. ¿Qué se propone esta clase de actividad? ¿Sobre qué concepción de la psicología humana se basa? Cuando las personas vacilantes oyen agrios eslóganes y ven apretadas filas de rostros adustos, sus defensas trabajan para producir repulsión: fruncen también el ceño y devuelven los gritos, y ante la amenaza sentida, se reafirman aún más firmemente en su posición. ¿A cuántas personas se puede ganar con simples arengas o apabullándolas moralmente? Una minoría de disconformes sólo tiene dos opciones: o se entrega a la violencia faccional o «convence».

En contraste, Ginsberg invoca el principio zen de hacerse con el oponente tras haberle llevado a bajar su guardia, y de no ofrecer un blanco si intenta golpear. La motivación del desfile festivo es naturalmente pacifista (y ese simple sentimiento vale tanto como cualquier demostración de paz), pero manifestada sin indignación pedante, sin argumentos cargantes. Por el contrario, se trata de crear un estado de ánimo cautivador, apacible, generoso y tierno, susceptible de derretir las rigideces de los oponentes y arrebatarles a despecho de sus objeciones conscientes. Lo más importante de la estratagema que sugiere Ginsberg es quizá que los manifestantes deben tener alguna idea de lo que es la inocencia y la felicidad... que según se supone son los objetivos que persiguen los buenos principios políticos.

En un poema algo mejor que el de Ginsberg, Julián Beck, director del «Living Theater», capta bien el espíritu de la cuestión:

1968

soy un mago realista
veo a los adoradores del che

veo al hombre negro
forzado a aceptar
la violencia

veo a los pacifistas
desesperar
y aceptar la violencia

veo a todos, todos, todos
corrompidos
por las vibraciones

vibraciones de violencia de la civilización
que están sacudiendo
nuestro único mundo

... ..

queremos
zaparles
con santidad

queremos
levitarles
con alegría

queremos
desarmarles
con filtros de amor

queremos
vestir al infeliz
con una túnica blanca

queremos
revestir de música y verdad
nuestra ropa interior

queremos
que el país y sus ciudades resplandezcan
con actos creadores

lo haremos
irresistible
incluso a los racistas

... ..

queremos cambiar
el carácter demoníaco de nuestros oponentes
en una exaltación creadora.¹¹

En los últimos años, al tiempo que las manifestaciones de la Nueva Izquierda han incrementado su militancia convencional, el hacer «político» de este espíritu gentil también ha proliferado entre los jóvenes. Los *hippies* de Nueva York invadieron la Bolsa y allí hicieron pedazos billetes de dólar que luego tiraban como confeti; los *hippies* de San Francisco realizaron *strip-ins* en el parque Golden Gate, en ambos casos haciendo ostentación de disfrutar soberanamente con el ejercicio. ¿Son acaso maneras inapropiadas de abordar los problemas económicos y sexuales pendientes en nuestra sociedad? ¿Sería más eficaz, por ejemplo, distribuir octavillas? Este estilo fácilmente se transforma en una especie de forma teatral, como han hecho el Bread and Puppet Theater de Nueva York o el Mime Troupe de R.G. Davis, en San Francisco, que han recorrido el

11. Julian Beck, *Paradise Now*, «International Times» (Londres), 12-15 de julio, 1968. Los Beck, Julián y Judith, durante los años de su exilio americano en Europa (fueron expulsados de Nueva York por el Internal Revenue Service en 1964), se han convertido en los más audaces empresarios del teatro revolucionario. *Paradise Now* es también el título de uno de sus dramas rituales con participación del público, para «envolver al público en comunión eclesial» y para acabar con «el llamamiento por una revolución no violenta ahora mismo». (Cito de sus programas para la representación.) Es posible que cuanto más terapéutica y ritual tribal ofrezcan estos esfuerzos, menos arte dramático hemos de esperar de ellos.

país dando funciones en las esquinas de las calles y en los parques públicos atacando la guerra de Vietnam y la injusticia social. En Inglaterra, asimismo, las protestas se han expresado en forma de teatro callejero. En 1968, un grupo anarquista llamado el Cartoon Archetypal Slogan Theater (CAST) representó, como forma particular de manifestarse, la «captura» de un monumento de la Fleet Street por actores vestidos de soldados estadounidenses. Los actores reclamaban el monumento para el gobierno americano, y entonces, con gran jolgorio, empezaron a reclutar, para el ejército americano a todos los que estuvieran de acuerdo con la guerra de Vietnam. Al final, enviaron una gigantesca tarjeta de alistamiento al número 10 de Downing Street, a nombre del primer ministro Harold Wilson.

«Festivales revolucionarios», «carnavales revolucionarios», «recreos revolucionarios»... actores en lugar de conferenciantes, flores en lugar de panfletos, alegría en lugar de ultrajes, todo esto, desde luego, no puede sustituir el duro trabajo de organizar una comunidad (que es la mejor y más peculiar forma de acción política de la Nueva Izquierda); pero, a mi juicio, es una revisión significativa del arte de la manifestación. Pero todavía el radicalismo de viejo estilo frunce el ceño ante semejantes bufonadas. Seguramente, la acción política no es cosa de juego; es una cruzada, no un carnaval; una tensión dolorosa, no un placer. Indudablemente, más de un «festival revolucionario» degenerará en simple jarana sin fundamento, aunque también la militancia de las manifestaciones «serias» las ha convertido muchas veces en simples peleas a puñetazos en las que nadie convence a nadie. Pero antes de que decidamos que la estrategia de la «no-política» no es viable, por su falta de dirección, su pretensión de ganar adhesiones por la seducción y la persuasión subliminal, seamos honrados sobre una cosa. Si la violencia y la injusticia pudieran ser eliminadas de nuestra sociedad mediante una intensa investigación intelectual y análisis ideológicos, discursos apasionados y grandiosas marchas de calle, la organización de grandes sindicatos o *lobbies* o terceros partidos o complicadas coaliciones, «efímeros panfletos y mítines

aburridos», barricadas, bombas, tiros... entonces hace ya mucho tiempo que estaríamos viviendo en la Nueva Jerusalén. En cambio, estamos viviendo bajo la tecnocracia termonuclear. Teniendo en cuenta la deplorable (aunque heroica) ejecutoria del radicalismo americano, ¿por qué habría de aceptar la juventud disconforme que la generación anterior tiene algo importante que decirle sobre la acción política práctica?

CAPÍTULO V

LA INFINITA IMPOSTURA: USO Y ABUSO DE LA EXPERIENCIA PSICODELICA

*Una luz polvorienta — un purpúreo instantáneo
resplandor cristalino —azul claro—
Verdes relámpagos.—
Y en esta delirante eterna miseria
llamas de ira—
desolación interna—
un horror de inmensa oscuridad—
cosas inmensas —sobre la infinita
impostura del océano—*

COLERIDGE
(*The Notebooks for 1796*)

En la franja bohemia de nuestra cultura joven y disconforme, todos los caminos conducen a la psicodelia.¹ La fascinación por las drogas alucinógenas surge una y otra vez como

1. En la mayor parte de este capítulo empleo la palabra «psicodélico» para significar los innumerables agentes psicotrópicos, tanto los preparados en laboratorios especializados como los caseros, que se emplean corrientemente para provocar la experiencia visionaria. Acaso los «iniciados» encuentren este uso general insatisfactorio, prefiriendo la clasificación más melindrosa de alucinógenos que encontramos en un ensayo de Timothy Leary, «The Molecular Revolution», en *The Politics of Ecstasy* (Nueva York, Putman, 1968), págs. 332-61. No obstante, mantengo esa otra terminología, menos discriminatoria, sobre la base de que la tesis de este capítulo se aplica a todos los agentes psicotrópicos sin distinción.

denominador común de las múltiples formas que la contracultura ha adoptado en la última posguerra. Correctamente entendida (lo cual es rarísimo), la experiencia psicodélica es uno de los elementos más importantes de la negación absoluta de la sociedad paternal por parte de los jóvenes. Sin embargo, es precisamente su frenética búsqueda de esta panacea farmacológica lo que empuja a muchos de los jóvenes a perder de vista los elementos más valiosos de su rebelión y que, además, amenaza destruir sus más prometedoras intuiciones.

Si aceptamos la proposición de que la contracultura es, esencialmente, una exploración del comportamiento concreto de la consciencia, entonces la experiencia psicodélica se nos muestra como uno, entre otros, de los métodos posibles de realizar esa exploración. Se convierte en un medio químico limitado para un fin psíquico más grande, a saber, la reformulación de una personalidad, sobre la cual se basan en último término la ideología social y la cultura.

A finales de siglo, William James y Havelock Ellis emprendieron precisamente con este espíritu sus estudios sobre los agentes alucinógenos. Las perspectivas de estos primeros experimentadores —James usaba óxido nitroso (gas hilarante) y Ellis, el recién descubierto peyote (del que James sólo sacaba trastornos estomacales)— eran muchas y fantásticas en relación con las posibilidades culturales que podrían derivarse de una investigación sobre la experiencia alucinógena. Ellis, en un informe a la Smithsonian Institution, en 1898, sobre sus primeros pasos por las «saturnales de los sentidos específicos», señalaba:

Si hubiese la posibilidad de que el consumo de mescal llegase a ser un hábito, el poeta favorito del bebedor de mescal sería Wordsworth sin duda alguna. No sólo la actitud general de Wordsworth, sino también muchos de sus poemas y frases más memorables no pueden —casi me atrevo a decir— ser comprendidos en toda su significación por quien no haya estado nunca bajo la influencia del mescal. Por todas estas razones, puede afirmarse que el paraíso artificial del mescal, aunque menos seductor, es mucho más seguro y digno que otros.²

2. Citado en *Drugs and the Mind*, de Robert S. DeRopp (Londres, Gollancz, 1958), págs. 55-6.

James acentuó la importancia filosófica de las facultades no intelectivas que había descubierto, no sólo directamente en sus experimentos con narcóticos, sino de una manera más académica a través de su iniciación a *The Varietiss of Religious Experience*. El entusiasmo de James es especialmente digno de tenerse en cuenta puesto que, en tanto que fundador del pragmatismo y de la psicología del comportamiento, debía mucho a las formas convencionales de cerebración propias de la visión científica del mundo. No obstante, James estaba convencido de que:

«...nuestra consciencia despierta normal, la consciencia racional como la llamamos, es solamente un tipo especial de consciencia; pero a su alrededor, separada de ella por sutilísimas pantallas, yacen formas potenciales de consciencia enteramente diferentes... No podemos hablar del universo en su totalidad si dejamos de considerar estas otras formas de consciencia... éstas impiden que demos prematuramente por concluido nuestro conocimiento de la realidad».³

Unos cincuenta años más tarde, Aldous Huxley y Alan Watts emprendieron experimentos psicodélicos destinados a gozar de una influencia muy superior a los de Ellis y James; sus investigaciones se caracterizaban aún por los mismos ejercicios controlados y la observación convencional de los mismos.⁴ También en esta ocasión se pretendía obtener una nueva perspectiva interna sobre modos de consciencia y sobre tradiciones religiosas que la estrecha ciencia positivista contemporánea había descartado como «misticismo», queriendo dar a entender con este nombre algo «sin sentido». El ejercicio que realizaron Watts y Huxley fue, esencialmente, de síntesis y asimilación. De una manera muy semejante a como Freud había acometido la tarea de demostrar que el sueño es una forma de prueba suscep-

3. Williams James, *The Varieties of Religious Experience* (Nueva York, Modern Library, 1936), págs. 378-9.

4. Huxley expone sus experiencias en *Doors of Perception* (Nueva York, Harper, 1954); Watts, las suyas en *The Joyous Cosmology: Adventures in the Chemistry of Consciousness*, prologado por Timothy Leary y Richard Alpert (Nueva York, Pantheon, 1962). Un primerizo ensayo de Watts, «The New Alchemy», fue incluido en *This Is It*.

tible de especulación científica, así Watss y Huxley se lanzaron a recuperar el valor de tradiciones culturales olvidadas o descuidadas para las cuales no existía ningún método disciplinado de estudio. El método que propusieron era el cultivo sistemático de estados anormales de consciencia como vías de acceso a esas tradiciones, esto es, evitando el intelecto discursivo y de corte lógico.

Las hipótesis que intentaban probar Ellis y James, Watts y Huxley, me han parecido siempre muy sensatas, incluso desde el punto de vista científico más riguroso. Si es provincia de la ciencia el examen disciplinado de la experiencia humana, entonces también los estados anormales (o transnormales) de la conciencia tienen que constituir un campo de estudio científico. Como sostenía James, los místicos, uniendo sus visiones interiores con una experiencia personal directa, podrían ser considerados como rigurosos empíricos. ¿Por qué, pues, no ha de legitimar la ciencia sus experiencias y el conocimiento que parece brotar de ellas? ¿No ocurrirá, más bien, que los místicos, al aceptar la plenitud de la experiencia humana, han sido más auténticamente científicos que los investigadores convencionales, que insisten en que sólo merece atención aquello que se revela de modo claro a una limitada franja de la consciencia? El prejuicio en cuestión parece por lo demás insostenible desde el momento que ciertos agentes químicos artificiales han abierto un acceso a estas formas transnormales de conciencia. ¿Por qué, entonces, no usarlas como una clase más de carga psíquica profunda con la cual abrir avenidas de percepción hasta hoy severamente cerradas por los arraigados hábitos cerebrales de nuestra inteligencia occidental?

En tanto que proposición intelectual, es posible que tal experimentación sea plenamente cabal. Pero los experimentos iban a convertirse en algo más que en una forma exótica de investigación psicológica. En efecto, se han convertido en sustrato de un movimiento social de gran envergadura, y en este contexto, su influencia no ha sido ciertamente saludable.

Ahora que tenemos una cierta perspectiva de tiempo pasado, podemos ver claro lo que ha ido mal. Tanto Huxley como Watts

afirmaron que puede establecerse una cierta analogía entre la experiencia de la droga y aparatos de exploración tales como el microscopio. De acuerdo con esto, los alucinógenos funcionarían como lentes a través de las cuales se podrían estudiar las partes oscuras de la consciencia. Pero un microscopio en manos de un niño o del conserje de un laboratorio se convierte en un juguete que sólo produce un particular tipo de fascinación bárbara y superficial. Es posible que la experiencia de la droga dé frutos más significativos si echa raíces en el suelo de una inteligencia madura y cultivada. Pero la experiencia, de repente, ha empezado a experimentarse por una generación de adolescentes patéticamente a-cultos y que normalmente no llevan a la experiencia más que una impaciencia vacía. La rebelión adolescente ha echado por la borda la corrompida cultura de sus mayores, y, junto con el agua sucia del baño, el mismo cuerpo de la herencia occidental (en el mejor de los casos, a cambio de tradiciones exóticas que sólo muy superficialmente comprenden; en el peor, a cambio de un caos introspectivo en el que los diecisiete o dieciocho años de sus propias vidas aún no formadas flotan como átomos en el vacío).

Creo que hemos de estar dispuestos a adoptar una posición firme a este respecto y sostener que hay entendimientos demasiado pequeños y demasiado jóvenes para semejantes aventuras psíquicas, y que si no se reconoce este hecho nosotros mismos ponemos la primera piedra del desastre. No hay absolutamente nada en común entre un hombre de la experiencia de Huxley, con su disciplina intelectual al acercarse experimentalmente a la mescalina, y un botarate de quince años aspirando gasolina hasta que su cerebro se convierte en un puré de garbanzos. En el primer caso, tenemos una inteligencia capacitada moviéndose rigurosamente hacia una síntesis cultural; en el segundo, tenemos un niño frívolo calentándose los cascos y divirtiéndose con pompas y globitos. Pero cuando todos los globos han subido para arriba y han reventado ¿qué otra cosa queda sino el deseo de ver más globos de colores? Y así es como se ponen a buscar otro tubito mágico... y otro... y otro.

Por lo que se refiere a la adolescencia rebelde, la experien-

cia psicodélica —esto es, la expansión de la consciencia— ha abortado en realidad. El psicodelismo, experimentado por caracteres amorfos y alienados, tiene precisamente el efecto contrario: disminuir la consciencia mediante fijaciones. Toda la vida acaba centrándose despóticamente en un solo acto, en un único modo de experiencia. Que la marihuana, la LSD y la anfetamina creen hábito no viene al caso, sobre todo por la ambigüedad del término «hábito». ¿Son las uñas de los dedos un hábito? Conocemos a muchas personas que se las muerden constantemente, frenéticamente. ¿Crea hábito el ajedrez? Hay jugadores que prefieren quedarse sin comer ni beber antes que abandonar el tablero. ¿Dónde acaba la dependencia de una fascinación despótica y empieza el hábito?

No obstante, lo evidente es que el psicodelismo es una obsesión abrumadora que demasiados jóvenes no son capaces de vencer o eludir. Para ellos, la química psíquica ya no es un medio de explorar la sabiduría perenne, sino un fin en sí mismo, un manantial de saber ilimitado, de estudio y de elaboración estética. Se está convirtiendo en el todo. No es que todos los jóvenes sean ahora unos drogados empedernidos, sino más bien que, en la franja bohemia particularmente, se está pretendiendo nodadamente inflar el psicodelismo hasta alcanzar las dimensiones de toda una cultura. Paradójicamente, el vicio es típico de la peor clase de comercialización a la americana. Se empieza con un simple truco de prestidigitador y se termina con una *Weltanschauung*. Esta es la estrategia por excelencia de la Madison Avenue: No vender simplemente un nuevo abrelatas, sino un nuevo modo de vida.

Un ejemplo claro de cómo, al final, las dimensiones de la «consciencia expandida» se adaptan a las versiones más al día de la prensa *underground* es el número de octubre (1967) de «Oracle», California del Sur, aunque lo mismo podría decirse de muchas otras publicaciones *underground*. El arte en cualquiera de sus formas es «oficialmente» psicodélico: tierno, de contornos suaves, muy ornamentados..., no es *bueno*, pero es oficial (lo que se lleva). Una primicia informativa: entrevista a Timothy Leary; único tema de discusión (¿qué otro podría ser?): la LSD.

El contenido es superficial y falso, pero el tono es pontifical y ofrece todas las frases consagradas.

Luego viene un artículo de fondo a cargo de un «ecólogo-filósofo» local que ha permitido a los del «Oracle» meterle «una cinta registradora en su lóbulo frontal para grabar una visión del paraíso tal como él la percibe»: «En cierta ocasión en que yo volvía a Yosemite con 250 microgramos de ácido...» A continuación, otra entrevista, esta vez con una artista rock (de nuevo, «una cinta registró pruebas de su lóbulo»), y se refiere a «Cómo me drogo». Sigue el primer capítulo de una nueva serie sobre «Vida en éxtasis», descrita como visiones profundas recogidas durante 3 años de estudio sobre creatividad, en Méjico, bajo el patrocinio de la Sandoz Company, fabricantes de la «LSD-25», de la misma categoría que una investigación sobre relaciones internacionales patrocinada por la CIA. El subtítulo del trabajo es: «Su hogar para el éxtasis, modo barato de cambiar su hogar para reflejar los cambios de su consciencia».

Todo el mundo debería comprar un motorcito tipo ventilador o aspiradora. Entonces se toma una lata grande, se llena de agujeros y se la hace girar después con una bombilla dentro... verán cómo lanza constantes destellos de luz a toda la habitación. Además... podríamos también adquirir un pequeño disco giratorio de esos que se ven en los escaparates de las joyerías... y cubrirlo con objetos visionarios diversos. Para una lista de objetos visionarios, lea usted la obra clásica de Huxley, *The Doors of Perception*.

Viene luego la sección científica: Cómo *no* coger una hepatitis, enfermedad muy extendida entre los usuarios de anfetamina. (Suelen provocarla agujas contaminadas.) El tono de este artículo es *hip*, pero de tercera mano.

...el que usted haga lo suyo no tiene por qué suponer un maloliente «Karma» para sus hermanos espirituales. No toque comida ni bebida alguna ni la prepare siquiera sin antes haberse lavado completamente las manos especialmente si acaba de estar en el water... Puede usted incluso ponerse muy exigente a este respecto, especialmente si su hogar es de tipo tribal.

(Esto ya me lo decía, de otra manera, mi padre pre-tribal: «¡Quiero verte las manos bien lavadas antes de sentarte a la mesa!» Me parece recordar que yo entonces tenía unos 5 años.)

Por último, se nos recomienda leer («libros para expandir su consciencia») una página de anuncios de posters psicodélicos y otra de Art Nouveau: chico y chica en ayuntamiento sexual bajo un curvilíneo «LOVE».

Si hojeamos otros semanarios *underground* encontraremos probablemente la misma y estrecha obsesión por los problemas y los atavíos psicodélicos. Las columnas dedicadas a correspondencia están llenas de nuevas maquinaciones, algunas de ellas positivamente escalofrantes. Los editoriales exageran la legislación represiva de los narcóticos y convierten a la policía de estupefacientes en el alfa y el omega de la vida política. Mientras tanto, la publicidad impresa en estos semanarios traiciona el hecho de que cada vez dependen más de la economía *hip* local, la mayoría de cuyos comercios —de ropa, juegos de luces, música rock y sus clubs, posters, aparatos electrónicos, joyería, botones, campanas o cencerros, medallones, collares de cuentas, gafas oscuras, pipas para la droga y todos los consabidos aprestos para la cabeza— se organizan y exponen de forma que el público les vea como a través de una bruma narcótica, en definitiva estimulando aún más la atracción por lo psicodélico, reforzando más y más el encantamiento o su necesidad.

Tenemos una palabra para describir toda esta fastidiosa inmersión en una sola y raquíptica idea y en sus más superficiales y frívolas ramificaciones, todos estos afanosos esfuerzos por hacer de la parte más marginal de la contracultura el todo de ésta. La palabra es «decadente». Desgraciadamente, un importante sector de la cultura juvenil marcha en esta dirección.

Si la obsesión psicodélica sólo fuese un síntoma de empobrecimiento cultural, la cosa, aun siendo lamentable, podría malamente pasar. Pero estamos obligados a contemplar este desagradable cuadro añadiendo que, al igual que con cualquier comercio ilegal, también aquí ha surgido un submundo de relaciones que apestan muchas veces a corrompido e incluso, en algunos casos, criminal. El dinero sigue siendo imprescindible pa-

ra sobrevivir en un medio urbano, aunque sea a nivel de pura subsistencia. Y sucede que el tráfico de narcóticos, con su red comercial, es la fuente básica de ingresos en comunidades como East Village y Haight Ashbury. En una serie de interesantes artículos sobre el comercio de narcóticos en Haight Ashbury escrita por Nicholas von Hoffman para el «Post» de Washington (octubre, 15-29 de 1967), el autor tuvo que llegar a la desgraciada conclusión de que, independientemente de lo que ellos mismos creen ser, los *hippies* constituyen en realidad, a pesar suyo, «la mayor historia criminal desde la Prohibición». El relato que nos ofrece está muy lejos de ser agradable y ni siquiera es completo. A pesar de que la mayoría de los hijos de las flores se apartan de los aspectos más cínicos y criminales de este comercio, sin embargo sus comunidades se están convirtiendo en un mercado dominado cada vez más por intereses bastardos a los que preocupa tanto la libre expansión de la consciencia como a Al Capone la organización de festivales dionisiacos.

Evidentemente, las autoridades, con su simplona determinación de tratar el uso de agentes psicodélicos como un problema policial más, y los medios de comunicación de masas, con su incorregible inclinación a simplificar y a sensacionarlo todo, tienen buena parte de culpa de que la curiosidad de los jóvenes, muchas veces inocente, se satisfaga a través de canales furtivos y clandestinos. Pero es indudable que los jóvenes tienen la responsabilidad fundamental por haberse dejado atrapar en el corrompido ambiente que la propia sociedad dominante ha creado. Hemos de insistir en que, planteadas las cosas con rigor, los jóvenes, a pesar de todo, tienen edad suficiente para saber mejor que nadie que se están dejando meter en el mismo saco que los traficantes de drogas, que no son más que la caricatura criminal del *ethos* comercial americano, un tipo de gente que seguramente no se va a reformar por haber encontrado un nuevo y dócil mercado al cual explotar.

* * *

No es fácil señalar responsabilidades en el hechizo psicodélico que sufren los jóvenes. La generalización del uso de nar-

cóticos es un hecho desde los tiempos de la *Renaissance* en San Francisco, y desde entonces los consumidores han aumentado hasta convertirse en legión. No obstante, hay un personaje —Timothy Leary— que aparece en primer plano como promotor, apologista y sumo sacerdote de los agentes psicodélicos como panacea sin par. Si buscamos personas que se hayan distinguido por sus esfuerzos en convertir la experiencia psicodélica en una cultura global y autónoma, Leary emerge una y otra vez como el «ultra» de la campaña. Probablemente, se consideraría ofendido si le negáramos tal distinción.

Es muy curioso y en cierto modo también sospechoso cómo ha conseguido ejercer Leary su breve pero intensa influencia sobre la cultura joven de este decenio. Ciertamente, Leary ha sido considerado pionero en el campo de la investigación psicodélica desde los primeros sesenta y como tal se le ha hecho una asombrosa publicidad,⁵ pero hemos de fijarnos en que no surgió —fue un florecer repentino, casi de la noche a la mañana— como sedicente sacerdote del culto swami hasta que su carrera académica no quedó hecha trizas (expulsado de Harvard en 1963) y después de dos procesos en relación con el uso de narcóticos. Estos hechos invitan a pensar que no parece haber sido casual la coincidencia entre sus dificultades con las autoridades judiciales (por una de las causas se le impuso la absurda sentencia de treinta años de cárcel y 30.000 dólares de multa) y su presentación como profeta visionario. Es posible que esta interpretación de la carrera de Leary parezca excesivamente cínica, pero ahí está el hecho de que la primera y turbia «celebración psicodélica» de su Liga para la Revelación Espiritual tuvo lugar en septiembre de 1966, seis meses después de que su abogado hubiese apelado contra una de las acusaciones sobre narcóticos que pesaban sobre Leary, basándose en que violaban la libertad religiosa.⁶

5. Véase, como ejemplo del estilo más académico de Leary, la carta firmada también por otros y dirigida al «Bulletin of the Atomic Scientists», mayo de 1962.

6. Véase el relato sobre la fundación de la Liga y su primer servicio público en el «Times» de Nueva York, 20 de septiembre, pág. 33, 1966, 21

Pero tampoco es cuestión de descartar o rechazar con excesiva prisa el culto psicodélico de Leary por el hecho de nacer como resultado de un truco legal. En psiquiatría existe una condición de la inteligencia llamada síndrome de Ganser, o síndrome de las respuestas aproximadas. Este síndrome describe el comportamiento de personas que aparentemente fingen locura, pero la fingen tan bien que llega un momento que se adaptan perfectamente a la conducta fingida. En cierto modo, se comportan deliberadamente como locos. En el caso de Leary, la «locura» se ha revestido de un manto divino pero al parecer se da el mismo proceso de pérdida progresiva de sí mismo en una identidad excéntrica. Pero, independientemente de cuál sea la explicación del giro dado por la carrera personal de Leary, el cambio ha sido de gran importancia para el desarrollo de nuestra cultura juvenil. En efecto, la conexión que mentes mucho más dotadas han descubierto entre la experiencia psicodélica y la religión visionaria Leary la revende a las masas de adolescentes y jóvenes estudiantes.

No hay forma de saber si Leary ha tenido más influencia sobre la generación joven que el novelista Ken Kesey, creador de la «prueba de la droga» al comienzo de los años sesenta. Los dos pueden vanagloriarse de haber obtenido un notorio éxito en la especialidad de organizar «viajes» públicos masivos. Pero las sesiones de Kesey eran sobre todo humorísticas y lúcidas: la LSD era servida con una fuerte mezcla de rock a todo volumen, luces electrónicas y baile a discreción. Poniéndonos en lo mejor, la intención era estética y entretenida. Leary, por su parte, prefería aparecer en sus reuniones campestres de LSD

del mismo mes, pág. 94. Para el «relato bíblico» de la historia de la Liga, véase la obra de Leary, *High Priest* (Nueva York, World, 1968). Esta obra, proyectada en cuatro volúmenes, pretende proporcionar el «fondo del Nuevo Testamento para los nuevos testigos, los nacidos después de 1946». Evidentemente, el propio Leary se ve como el Moisés de estas nuevas escrituras, pues este primer volumen trata casi exclusivamente de sus propios martirios y aventuras. Casualmente, el libro es un notable ejemplo de la nueva religiosidad. Desde la primera sentencia —«En el principio era el viaje»— nos encontramos en medio de un eclecticismo religioso tan re cargado que casi asfixia.

con toda la solemnidad de un Cristo resucitado, vestido de pies a cabeza con blanco pijama de algodón, inciensos y los estigmas de su persecución legal, aunque también los efectos de luz y sonido formaban parte de la función. (El precio de las entradas también era excelso: 4 dólares la butaca.) Indudablemente, el hechizo psicodélico se habría extendido igual, aunque no tan de prisa, entre los jóvenes sin la labor proselitista de Kesey y Leary. Pero este último, que sabía aparecer en el momento preciso para ganarse fácilmente la voluntad de miles de colegiales y estudiantes, ha sido la figura más responsable de que se haya inculcado a vastas masas de jóvenes y de mentes precarias (muchas de las cuales no pueden contener más que una idea de una sola vez) la noción originaria y simple de que la LSD tiene «algo» que ver con la religión. Y es precisamente esta noción —captada todo lo imperfectamente que se quiera— lo que convierte la experiencia psicodélica en algo mucho más importante que un inicuo y perverso comercio.

Cuando la flamante juventud de los años veinte cogió tan gran afición al licor de contrabando, no estaba en condiciones de encontrar una justificación metafísica para sus malas costumbres. En cambio, nuestra juventud de hoy ve en la droga el carisma de un saber esotérico y de ahí que defienda su uso con fervor religioso. Leary les ha enseñado que drogarse no es una diablura infantil, sino el rito sagrado de una nueva era. Aunque vagamente, saben que detrás y en alguna parte de esta experiencia prohibida se encuentran tradiciones religiosas ricas y exóticas, poderes ocultos, la salvación, todo lo cual, por supuesto, no acierta a comprender la sociedad adulta (y que le asusta). Un joven activista psicodélico dijo (de la sociedad adulta): «Son como los romanos. No se dan cuenta de que esto es un movimiento religioso. Hasta que no lo legalicen (el uso de drogas psicodélicas) y autoricen abiertamente, encontraremos nuestros sacramentos donde podamos. En cuanto consigamos legalizar uno, lucharemos por el segundo...»⁷

7. «The Berkeley Barb», 30 de junio, 1967, pág. 6.

Mediante una religiosidad mística, Leary ha conseguido vencer a grandes masas de jóvenes que su «acción política neurológica» tiene que operar como factor total y central de su cultura protestataria. «La fuerte emoción que produce la LSD es un éxtasis espiritual. Drogarse con LSD es un peregrinaje religioso.» La experiencia psicodélica es el modo de «grabar la música de la sublime canción de Dios».

Pero la promesa del Nirvana no lo es todo. Leary ha empezado no hace mucho a asimilar el psicodelismo a una caprichosa forma de darwinismo psíquico que introduce al viajero a una «nueva raza» en proceso de evolución. La LSD, afirma, es «el sacramento que os pondrá en contacto con la sabiduría de dos millones de años que hay dentro de cada uno de vosotros»; la LSD permite a uno «pasar al siguiente estadio, que es de ilimitada evolución, la antigua reencarnación que todos llevamos dentro».⁸ Según esta moda, la «política del éxtasis» se convierte en la onda del futuro, operando de forma misteriosa para realizar la revolución social. Cuando se critica a Leary, cosa que sucede a menudo, por predicar una forma de quietismo apolítico, sus críticos no tienen en cuenta el hecho de que su llamamiento a los jóvenes contiene en realidad ambiciosas reivindicaciones políticas.

Durante los últimos años —nos dice Leary— he estado aconsejando a todo el mundo ser santos místicos. Si llegáis a ser santos místicos, os convertiréis en una fuerza social... La clave del movimiento psicodélico, la clave en relación con los jóvenes de hoy es la libertad individual... Liberales e izquierdistas, marxistas, se oponen a esta conquista individual... Ellos son los que intentan matar estas energías germinales. Hemos de ir a la acción política y social para defender nuestra libertad individual interna... Intentamos decir a los jóvenes que el movimiento psicodélico no es nada nuevo... los *hippies*, los que se drogan y las nuevas tribus de las flores están desempeñando una función clásica... El imperio se enriquece,

8. Las citas son de un programa televisivo proyectado en 1967 por la BBC llamado «The Mind Alchemists». Las doctrinas evolucionistas aparecen dispersas en el reciente libro de Leary, *The Politics of Ecstasy*. Igualmente manifestaron en una entrevista que le hizo el «Post Magazine» de Nueva York, 14 de septiembre, 1967, pág. 45.

se urbaniza y depende cada vez más de cosas materiales, y entonces los nuevos movimientos subterráneos salen a la superficie... Todos son subversivos. Todos predicán un mensaje: *drógate, sintoniza, abandona.*'

Así, según parece, embriagarse de LSD y vivir *underground* basta para transformar la sociedad y reorientar el curso de la historia. En su Arcadia psicodélica de Millbrook, Nueva York, Leary, a pesar de que todas las apariencias nos digan lo contrario, marcha en vanguardia de la revolución. «Este será un país de LSD dentro de quince años», profetizaba Leary en 1967 en una entrevista para la BBC. «Dentro de quince años los miembros de nuestro Tribunal Supremo fumarán marihuana. Es inevitable porque esto es lo que están haciendo los estudiantes en nuestras mejores universidades. Cada vez hay menos interés por la guerra, los armamentos, la política, el poder. Y ya saben ustedes que hoy la política es una enfermedad, un hábito auténtico.»

Por consiguiente, la «revolución psicodélica» se remite a este sencillo silogismo: cambia el modo de consciencia predominante y cambiarás el mundo; el uso de la droga *ex opere operato* cambia el modo dominante de consciencia; por tanto, universalicemos el uso de la droga y cambiaremos el mundo.

Cuando la promesa de una perspectiva semejante va tan ligada a una sexualidad libre y sin límites —aspecto básico del culto de Leary— ¿nos habremos de extrañar que los jóvenes alienados se adhieran a ella de manera tan imprudente y precipitada? «¿PUEDE funcionar el mundo sin LSD?», pregunta un titular de «The East Villega Other». «En este punto se separan los que conocen la LSD de los que no la conocen, al menos en la medida en que sepan el alcance de la discusión. ¿Puede una persona ser humana sin LSD? O dicho de otra manera, ¿puede una persona ser humana sin la experiencia PSICODELICA? La respuesta, al menos para el autor de este artículo, es un NO altamente cualificado, matizado, cauto, pero un NO definitivo y

9. De una entrevista en el «Oracle» de California del Sur, octubre, 1967. Leary dice ahora que la fase de «rebotado» de los jóvenes sólo debe durar dos años a lo sumo. Véase su *The Politics of Ecstasy*, pág. 355.

concluyente. «PERO...» (Damos un suspiro de alivio por la aparición del PERO. Quizás, al fin y al cabo, puedan gozar de alguna dispensa figuras como Sócrates, Shakespeare, Montaigne, Tolstoi y otras por el estilo, a las que podríamos conceder el título de humanas.) «PERO —sigue el artículo— la experiencia psicodélica no está exclusivamente ligada a la LSD. Hay por lo menos otras cinco drogas psicodélicas verdaderamente eficaces.» (No hemos tenido suerte.)

Cuando la reivindicación del psicodelismo alcanza proporciones semejantes, es sin duda justo alzar la voz y protestar airadamente. Pero el problema consiste en que la droga no es una simple excrecencia que podamos arrancar quirúrgicamente de nuestra cultura de juventud rechazándola con indignación. Leary y sus seguidores han conseguido presentar su producto en forma tan mística, que ahora es ya, al parecer, la verdadera esencia de esa política del sistema nervioso que tan fervientemente han abrazado los jóvenes. Esto es paradójico en extremo, porque no sería difícil mostrar que la revolución que Leary dice estar dirigiendo va cargada de las más funestas ilusiones.

Dentro de un contexto más amplio, la juvenil búsqueda de aventuras psicodélicas empieza a parecer el síntoma de un desarrollo social de una amplitud mucho mayor, en el que también participan sus abominados mayores. El hecho es éste: nuestra sociedad está en vías de depender febril y totalmente del uso de la droga. La confianza en los agentes químicos para controlar las diversas funciones del organismo es un rasgo absolutamente normal hoy y forma parte de lo que llamamos «medicina» y «salud». Durante 1967, los americanos consumimos unas 500 toneladas de barbitúricos... y unos diez mil millones de tabletas de anfetaminas para contrarrestar los barbitúricos. Parece ser también que uno de cada cuatro habitantes de este país usa tranquilizantes regularmente.¹⁰ En un reciente congreso de la Asociación Mundial de Psiquiatras, celebrado en Londres el mes de noviembre de 1967, se reveló que en Gran Bretaña

10. «Herald-Tribune» de Nueva York, (Edición internacional), 28 de mayo, 1968.

(con una población de unos cincuenta millones de habitantes), y durante un período de tres años, se había extendido la «demencial cantidad» de cuarenta y tres millones de recetas para drogas psicotrópicas. En esta cantidad, *no* se incluían tranquilizantes, antidepresores y sedantes usados en hospitales generales y mentales o en la asistencia privada, sino sólo los dispensados bajo control del Servicio Nacional de Sanidad."

Dirigiéndose al congreso sobre este tema, el Dr. Williams Sargent llegó a la conclusión que las drogas se estaban convirtiendo en la técnica modelo para el tratamiento de los trastornos emocionales y de ansiedad, sustituyendo con ventaja a la psicoterapia, el psicoanálisis o, no hay que decirlo siquiera, a cualquier intento de modificar los factores ambientales generadores de tales trastornos. Lo más curioso es que el sector de población identificado como más dependiente de las drogas no fue el de la juventud rebelde, sino el de mujeres de edad que padecían insomnio y necesitaban calmar sus nervios.

Así, pues, los reajustes y las funciones que solían dejarse a la iniciativa del organismo —sueño, vigilia, relajación, potencia sexual, digestión, deyección, etc.— van siendo transferidos a un creciente repertorio de pócimas químicas. Al parecer, los tradicionales procesos orgánicos no consiguen adaptarse a las exigencias de la civilización contemporánea. Ateniéndonos estrictamente a los hechos, ésta es una acusación condenatoria de la civilización contemporánea, puesto que en ninguno de los proyectos que realizamos para acondicionar nuestro medio ambiente tiene cabida el ser humano. La forma más conveniente de hacer frente a esta insoportable situación sin tocar para nada los valores tecnocráticos es, evidentemente, atiborrar el organismo con montones de cataplasmas farmacológicas. Veamos: ¿cuántos de nosotros necesitamos —por falta de tiempo o de tranquilidad— una pastilla o una inyección para poder realizar las funciones naturales más ordinarias?

En este contexto, el debate sobre el psicodelismo adquiere una significación bien diferente. Si nuestra sociedad ya ha

decidido resolver sus problemas psíquicos y orgánicos con agentes químicos, entonces ¿cuánto tiempo podrá mantenerse a raya la avalancha de «expansores de consciencia»? ¿Por qué *no* echar mano de una pastilla o de una inyección para lograr una liberación emocional temporal y una diversión de los sentidos? La actitud pública al respecto traiciona ya una extraña mezcla de tolerancia y resistencia. La anfetamina es bastante familiar al público en general, como la bencidrina que muchos estudiantes en aprietos y ejecutivos fatigados usan sin escrúpulo para cambiar su estado de consciencia, de soñoliento en despierto. La LSD no ha tenido que vencer ninguna dificultad realmente seria respecto a su uso profesional por médicos e investigadores. La opinión pública aún se resiste a ser definitivamente tolerante hacia el uso sin restricción de estas drogas, pero su ambigua actitud se debe en gran parte a una preocupación, muy honesta por cierto, relativa a los peligros que para la salud puede haber en el uso de las mismas sin la disciplina y el conocimiento imprescindibles. Las drogas son indiscutiblemente potentes y es lícito que susciten inquietud. Incluso la prensa *underground* ha empezado a extender la consigna de que la «hierba (anfetamina) mata». Por lo que se refiere a la marihuana, las objeciones contra su uso —como han admitido ya muchas personas cabales y grupos nada sospechosos— cada día pierden más fuerza en una sociedad que permite el libre uso del alcohol."

La buena disposición general de nuestra sociedad a depender cada vez más intensamente del mundo de las drogas se ha detectado ante las psicodélicas, pero yo creo que, independientemente del temor a dañar la propia salud, ello se debe a que la opinión pública ha asociado estrechamente estas sustancias a la agresiva bohemia de la juventud. Paradójicamente, la sociedad no ha hecho objeto de pública deshonra a sus jóvenes por consumir drogas, sino al contrario, ha repudiado las drogas por ha-

11. «The Guardian» de Londres, 14 de noviembre, 1967.

12. Véase, por ejemplo, las observaciones hechas al respecto por el director de la «Food and Drug Administration», Dr. James Goddard, «Times» de Nueva York, 19 de octubre, 1967, págs. 1 y 51.

ber dañado a sus menores. Faltos de valor para achacarse a sí mismos la alienación de sus hijos, papá y mamá han decidido culpar a las drogas. Los agentes psicodélicos han resultado ser el chivo expiatorio que ha de pagar por el mal comportamiento de los jóvenes. De esta manera, cuanto más ahínco ponen los jóvenes en la búsqueda de las drogas, más hostil y cerrada es la actitud de la sociedad adulta hacia lo que, en realidad, no es más que un epifenómeno de la rebelión juvenil. En última instancia, la vía psicodélica que los jóvenes han emprendido en su lucha es errónea: en el combate por la droga no hay nada que ganar ni que perder. No fue el contrabando de licores lo que creó el bohemismo de la «generación perdida», como tampoco ha sido la droga generadora de la generación *beat-hip*.

Empezamos a albergar sospechas muy serias sobre el carácter supuestamente revolucionario de la cruzada psicodélica cuando vemos publicaciones tan claramente reaccionarias como «Life» y «Time» —bajo cuya dirección los jóvenes rebeldes no darían ni dos pasos— prestar una atención tan clamorosa al psicodelismo, ya desde 1957. El 13 de mayo de ese año, «Life» editó un número que contenía un sugestivo y tentador artículo titulado «En busca del hongo mágico», firmado por R. Gordon Wasson, uno de los vicepresidentes de «J.P. Morgan», y por su esposa. El artículo relataba las aventuras visionarias vividas por ellos y un fotógrafo de sociedad neoyorquino en 1955, entre practicantes del culto al Psilocybe, allá en el misterioso Méjico. El artículo, lleno de ilustraciones y de descripciones detalladas del hongo, exponía los pormenores de las religiones ocultas y orientales, y, con un aire que quería recordar el místico verso de William Blake, acababa asegurando a sus lectores «que el hongo pone estas visiones al alcance de muchas personas». Desde entonces, el psicodelismo ha tenido buena prensa en «Time-Life», *excepto* (es significativo) cuando se mezcla con bohemios turbulentos.

Independientemente de sus fallos, la prensa «Luce» tiene un olfato muy fino en lo que respecta a lo que la sociedad tecnocrática puede o no asimilar. Sospecho incluso que dicha prensa astutamente percibió que una pildorita, privada y agradable,

podía ser un medio muy socorrido para mantener un cierto grado de estabilidad emocional en el *status quo*. Los jóvenes que beben en las fuentes psicodélicas de *Doors of Perception*, de Huxley, olvidan que en su *Brave New World*, el mismo autor entreveía que lo insoportable se haría soportable con un producto químico visionario llamado «soma», cuyo objetivo era producir «hombres sanos, hombres obedientes, estables en su satisfacción».

Recientemente, varios jóvenes ingleses, ayudados por un pequeño grupo de psiquiatras radicales, formaron una especie de asociación para investigar las drogas psicotrópicas y los «métodos para alterar la consciencia en general», así como para liberalizar la legislación británica sobre narcóticos; al constituirse, adoptaron el nombre de SOMA (Society of Mental Awareness). Creo que están jugando con fuego. Pues, así a simple vista, quién se atrevería a afirmar que los agentes psicodélicos no pueden ser adaptados a las exigencias de la tecnocracia. Semejante integración sería un ejemplo excelente de «desublimación represiva» marcusiana. Sus antecedentes históricos parecen indicar, ciertamente, que el papel de los agentes narcóticos es el de controlar y estabilizar. De Quincey, al confesar su sensacional vicio en el decenio de 1820 a 1830 (a la vez que sugería con perversidad la afición al opio entre los aristócratas y artistas ingleses de su época), estaba convencido de que el hábito proliferaba considerablemente entre los agotados obreros de los telares de algodón. El uso de la droga para amortiguar el desasosiego social en los primeros tiempos de la industrialización inglesa no ha sido nunca investigado a fondo, pero eso no quita para que todos los historiadores del período sepan que era práctica común entre las madres de familias trabajadoras administrar a sus hijos desde la cuna fuertes dosis de láudano («bendición de la madre» se llamaba).¹³

13. El láudano y la morfina también cobraron sus víctimas a un nivel social más elevado, en Inglaterra, contándose entre sus adictos más regulares a Coleridge, Dickens, Carlyle, Rossetti, Elizabeth Barrett Browning y el laureado poeta Tennyson. Es sorprendente que la sociedad victoriana no tuviese muchos reparos en aceptar un hábito estable en tales mentes

Más tarde, vencido el siglo, durante las tensiones de la industrialización americana, nuestro país sufrió un arrebato de drogadicción que seguramente no ha sido superado después ni en cantidad ni en alcance nacional. El principal agente de la época era la morfina, que se podía obtener fácilmente —hasta la aprobación de la Ley Harrison sobre Narcóticos, en 1914—, ya que los matasanos la prescribían a manos llenas. Por mucho que busquemos a los aficionados a los narcóticos más bohemios del siglo XIX —por ejemplo, los congregados alrededor del «Club des Hachischins», de Teófilo Gautier—, no encontraremos nunca revolucionarios sociales. En sus relatos aparecen visiones hoy familiares —«los lirios de oro», «las miradas de mariposas», «el festival de fuegos artificiales»—, pero, como el propio Baudelaire aclara, el «paraíso artificial» era, en definitiva, «una huida de la desesperante sordidez de la vulgar existencia cotidiana».¹⁴ El lenguaje es elevado, pero el sentimiento subyacente es el mismo que oíríamos indudablemente a cualquier obrero portuario harapiento y legañoso de Hong Kong mientras mastica su magra substancia para «perseguir al dragón». O sea, que si el punto de referencia es el consumo de narcóticos, entonces habremos de considerar que es Hong Kong y no San Francisco la ciudad más «viajera» del mundo.*

Al final del decenio de los cincuenta, una escritora inglesa se sometió a una serie de sesiones de LSD que más tarde publicó bajo el seudónimo de «Jane Dunlap».¹⁵ Sacamos la impresión, por su estilo efusivo y azucarado, que miss Dunlap es el tipo de escritora cuyas creaciones suelen tener como marco más apropiado y brillante las páginas de los semanarios para señoras.

próceres, mientras que hoy, en cambio, se amenaza a los John Lennons y Mick Jagers con severos castigos por jugar con cannabis, que es incomparablemente menos perjudicial. ¿Por qué? ¿No será acaso porque estos jóvenes «pop-stars» representan un *ethos* de desafilación ferozmente ofensivo para la sociedad adulta y porque convierten el vicio en otro tiempo privado en una ofensa pública?

14. Robert S. DeRopp, *Drugs and the Mind*, págs. 61-77.

* Se refiere al «viaje» —trip— visionario que suscita la droga. (N. del T.).

15. Jane Dunlap, *Exploring Inner-Space: Personal Experiences under LSD-25* (Londres, Gollancz, 1961).

De todas formas, mucho me temo que en sus experimentos con LSD, miss Dunlap represente mucho mejor el tipo característico de consumidor de drogas que un Aldous Huxley o un Allen Ginsberg. Si esto es así, veo muy pocas posibilidades de renacimiento cultural en la sociedad psicodélica que predicán tan fervientemente Timothy Leary y sus discípulos.

La Dunlap se había enterado de las posibilidades de la droga LSD gracias al artículo de Wasson en «Life», semanario del que había coleccionado todos sus «muchos y muy excelentes artículos». Luego se prestó voluntariamente a someterse a una serie de sesiones psicodélicas en la universidad local y procedió después a dictar el relato de sus revelaciones, que a todo el mundo le parecieron un *collage* de Julio Verne, Flash Gordon y Nick Kenny. Ya en los experimentos de la Dunlap no podemos evitar la sensación de que ella cuenta lo que de ella se espera que cuente, y que la experiencia degenera en un puro fraude. «Vi las delicadas yerbecillas inclinarse en actitud de oración, las flores danzando acariciadas por la brisa y los árboles elevar sus brazos a Dios.» Y cosas por el estilo, una y otra vez... y mientras, la música de fondo que se oye es, naturalmente, el «Ave María». Con Jane Dunlap, la exploración psicodélica se convierte en una charanga callejera. La aventura visionaria que se suponía iba a potenciar nuestra prosaica humanidad a las sublimes alturas de Blake y de Wordsworth ha quedado rebajada al nivel cultural de las reproducciones en yeso de Forest Lawn del David de Miguel Ángel. En estas circunstancias, ¿qué *pero* podrían oponer las fuerzas más opresivas imaginables a un producto químico que guía a todas las Dunlap del mundo a llegar a la reconfortante y tranquilizadora conclusión de que «aquel que acepta la llamada de Dios, el tirón que invierte su ley de gravedad, y conserva un sentido geológico del tiempo, ése contempla un futuro resplandeciente y glorioso»?

¿Por qué no habría de incluir la sociedad tecnocrática en su arsenal de métodos de control social y de relajamiento emocional uno tan depurado y sutil como el psicodelismo? Un «viaje» ocasional, una orgía periódica, un fin de semana extraviado... ¿qué peligro tienen estas travesuras privadas para el orden es-

tablecido, siempre y cuando, naturalmente, no vayan ligadas a ninguna forma de explosiva disconformidad? Los cerebros de la RAND ya han flirtado con la idea de introducir tranquilizantes y sedantes en las situaciones represivas más odiosas —la vida en un refugio atómico después de un ataque termonuclear— como medios de aliviar la presión de la desesperación.¹⁶ ¿Y por qué no también los agentes psicodélicos?

Además, no hay que perder de vista que muchos ciudadanos respetables emplean normalmente una amplia gama de narcóticos, aunque con mayor discreción que los jóvenes bohemios. Depurados de su inconformismo social, son parte cada vez más importante de los medios sociales «sin prejuicios» (como el cambio de esposa en los barrios residenciales o la camarera-para-todo del *cocktail*). Sé que dentro de mi círculo de relaciones aumenta constantemente el número de los que se permiten pequeños «viajes» —sólo por el placer de probar a ver—. Pero eso no tiene nada que ver con actitudes culturales o sociales radicales. El uso que hacen de la droga no representa más que otra válvula de seguridad, el poder soportar con algo menos de ansiedad una tediosa actividad profesional.

¿Qué pasaría, pues, si los excitantes psicodélicos se abriesen por fin camino y la sociedad americana pudiese «viajar» legalmente? En primer lugar, a no dudarlo, las grandes compañías de cigarrillos se apoderarían inmediatamente del comercio de marihuana, lo cual supondría una mejora porque se lo arrebataría a la Mafia. (Nadie se sorprendería al descubrir que la «American Tobacco» elabora y comercializa las medallas con «legalidad de droga» que circulan por la calle.) Seguro también que los laboratorios farmacéuticos más importantes se lanzarían a producir LSD. ¿Y entonces, qué? ¿Ya estaría hecha la revolución? ¿Gozaríamos por fin de la bendición de una sociedad de amor, dulzura, inocencia y libertad? Si así fuera, ¿qué diríamos de la integridad de nuestro organismo? ¿No tendría-

mos que admitir que los expertos en comportamiento tenían razón desde el principio? Porque, en efecto, seríamos lo que ellos dicen, a saber, un complejo sistema de circuitos electroquímicos, y no personas cuya naturaleza es conquistar luz y claridad con recursos ingenuos pero propios y en un quehacer duro y difícil.

«Mejores Cosas Para Una Vida Mejor Gracias A La Química.» Así reza una de las más divulgadas medallas *hip*, firmada «E. I. du Pont». Pero el eslogan no se emplea con intención satírica. Los que lo llevan piensan lo mismo que piensa Du Pont. El americano del aparatito ha sido siempre un personaje cómico por su inocente creencia de que siempre hay una solución técnica para cada uno de los problemas humanos. Sólo faltó la gran cruzada psicodélica para rematar todos estos absurdos proclamando que la salvación personal y la revolución social pueden servirse envueltas en una cápsula.

16. Herman Kahn, *Some Specific Suggestions for Achieving Early Non Military Defense Capabilities*, RAND Corporation Research Memo, RM-2206-RC, 1969, pág. 48.

CAPÍTULO VI

EN BUSCA DE LA UTOPIA: LA SOCIOLOGIA VISIONARIA DE PAUL GOODMAN

Un hombre de mediana edad —novelista y crítico social— observa cómo varios adolescentes juegan al «río abajo» en una calle muy transitada de la ciudad. En particular, sus ojos contemplan con admiración a un muchacho de diecisiete años, organizador del juego y amigo suyo homosexual. El chico es un rebotado de un *college* universitario, un inteligente desajuste social en una sociedad que no deja sitio para su irreprimible, aunque desatinada, honestidad. Pero él sabe cómo organizar un juego de pelota y abandonarse graciosamente en la espontánea diversión de la pequeña comunidad de jugadores que se han reunido a su alrededor. El hombre le ama sobre todo por esta cualidad suya. La partida sigue su curso acompañada de la belleza de los vigorosos cuerpos juveniles entregados al juego. Pero, entonces, aparece el dueño de la tienda junto a cuya pared juegan los muchachos, y, sin motivo aparente alguno, llama a un guardia para que disperse al grupo. El hombre no quiere, el muchacho no puede discutir, la autoridad del policía. Los jugadores se dispersan. El chico se vuelve hacia el hombre acusándole de no haber sabido detener al guardia, de haber «traicionado la sociedad natural». Temeroso de que el muchacho se vuelva amargado y cínico, el hombre intenta capear hábilmente la situación mezclando lágrimas, indignación y humor sardónico. Pero el hombre también necesita dar rienda suelta a su propia vergüenza e impotencia. Para esa misma

noche tiene que leer un comentario social en una emisora de radio neoyorquina. El tema que escoge es el problema del tráfico metropolitano, y así aboga apasionadamente porque se declare ilegal el tráfico de automóviles privados por la ciudad y se devuelva a las calles sus actividades naturales de juego y entretenimiento. Termina con una proposición concreta a este respecto.

La escena pertenece a la novela *Making Do*, de Paul Goodman, publicada en 1967. Incluido en medio de una obra de ficción, el capítulo lleva el título «Fuera coches de Nueva York» y es un tratamiento muy serio del problema. Rodeado de personajes imaginarios, el protagonista principal, el crítico social de mediana edad, es el propio autor. La escena citada, como el libro en general, es una singular combinación de lo real y lo imaginario que, en el corto espacio de un pequeño incidente, expresa buena parte del pensamiento de Paul Goodman. Proyectando su atención sobre una actividad espontánea y gozosa, el problema cívico se construye a partir de los problemas de los pequeños. El análisis social parte de las necesidades animales reprimidas de los cuerpos jóvenes entregados al juego. La atención filantrópica por la sociedad brota del amor físico de un hombre por un muchacho. En su discusión, hombre y muchacho están en la misma relación que el terapeuta de la Gestalt y el paciente, canalizando su rabia y su frustración en un inmediato toma y daca destinado a producir lágrimas y luego buen humor. El *modus operandi* político del hombre es un discurso intelectual a través de las ondas de una radio anarquista. El objeto inicial de su propuesta es la reclamación de la ciudad, de una ciudad concreta —Nueva York— para convertirla de nuevo en una comunidad humana. Detrás de la escena asoma el paradigma socrático: el grave ciudadano paseando ociosamente por el ágora dispuesto a desempeñar el papel de mentor de una juventud cuyo cuerpo y alma ama y que es depositaria del futuro de la polis.

El incidente termina con esta agridulce profesión de fe: «Hice esto con toda mi voluntad, incansablemente (aunque algún día, cansado, abandonaré); yo forjé un mundo práctico dife-

rente que no tenía ningún sentido y me llené de pesadumbre. Pero en lugar de resignarme, reaccioné, en los momentos de desespero, proponiéndome hacer alguna otra cosa y comportándome como si esta perspectiva, más agradable, fuese verdaderamente lo decisivo».

* * *

No es fácil comprender a un personaje tan complejo como Paul Goodman. Sus escritos contienen poesía y ficción, literatura y crítica social, urbanismo, psicoterapia, teoría política, educación y economía. En todos estos campos hay que tener en cuenta lo que dice Goodman, aunque sólo sea porque escribe en un estilo que obliga a tomarlo siempre en serio. Recorre toda su obra una suerte de agudeza agresiva y cabal que nunca deja de poner una pica de hiriente polémica en cualquier nervio de nuestro saber convencional. El tono predominante de su argumentación es un molesto «os habéis equivocado de arriba abajo» acompañado de una voluntad aún más vejatoria de recomenzar nuestra educación desde el mismísimo principio. Pero Goodman sabe cómo ser fructíferamente vejatorio en cualquiera de los temas que aborda, de una manera parecida a como Sócrates empleaba su agresividad para forzar a un oponente a retirarse de su pedantesca seguridad hasta los primeros principios.

Los jóvenes —que lo han convertido finalmente en campeón suyo, no sin resistencia— lo conocen en su mayoría por sus ensayos y conferencias de crítica social. Si empezamos con el Goodman novelista, como hacemos aquí, es porque él se considera ante todo novelista (y poeta). Su pensamiento social se desprende de su obra de creación y lleva el sello distintivo de su estilo. Si hay una pieza en los escritos de Goodman que me parece tiene garantizada una larga vida es su voluminosa novela filosófico-social *The Empire City*, que, al igual que *Making Do*, tiene como tema la frustrada aspiración de la juventud en su búsqueda de educación. Los diversos episodios de *The Empire City* abarcan diecisiete años de la carrera de Goodman (desde

1941 hasta 1958). Se trata de un extenso compendio que mezcla la novela y el panfleto político, el ensayo y el reportaje, un libro que le sirve para describir, comentar e interpretar el rápido ascenso americano al rango de Imperio visto desde la privilegiada atalaya de una pequeña comunidad que sobrevive a fuerza de picaresca y de caridad pública en el Nueva York megapolitano. ¿Qué mejor manera puede haber de pintar y contar las implicaciones auténticamente vivas de nuestra *Weltpolitik* que sumergirse en la condición de un material humano tan sensible?

La situación no sólo le permite a Goodman desarrollar una sociología existencial de la sociedad americana; desde la perspectiva imaginaria de su grupo de anarquistas natos, Goodman pudo discernir ya a mediados de los cuarenta el régimen de manipulación tecnocrática de guante blanco que caracterizaría nuestra vida en la posguerra. Aquí, por ejemplo, tenemos la lúcida predicción que aparece en una parte de *The Empire City*, publicado en 1947; la predicción corre a cargo del fantasma del supercapitalista Eliphaz, el último *self-made men*:

La sociolatría es el período en que la gran sociedad que yo he dejado en herencia se organizará para el bien de todos; coordinará inmutable su maravillosa capacidad productiva para elevar constantemente el Nivel de Vida. Todos ustedes podrán comprar cosas caras ninguna de las cuales necesitan en absoluto...

Después, la gran sociedad se orientará a asegurar el bienestar psicológico de la mayoría de sus miembros. Esto se llama «educación para la democracia en las condiciones de la industrialización masiva». Esto es la Sociolatría.

Es el ajuste del individuo a un rol social sin liberar nuevas fuerzas de la naturaleza... Por favor, no estoy hablando de una regimentación desnuda y bruta sino de una conformidad con la tolerancia universal y de una inteligente distinción como la existente entre los universitarios de Yale. Cada persona tendrá garantizada su vida personal, pues, aunque con ciertas variaciones, hay un hombre apropiado para cada empleo...¹

Durante toda la profecía, el coro vocea intermitentemente: «Y caerán postrados por millones en las calles de la Asfixia».

1. Paul Goodman, *The Empire City* (Nueva York, Macmillan, paper, 1964), pág. 277.

Y así es: en cuanto termina de dictarse el oráculo de la sociedad, la heroína de Goodman, la fiel Laura, desfallece y muere de desesperación ante una perspectiva tan opresiva. A veces, los novelistas no sólo hacen mejores predicciones del tiempo político que los mismos expertos, sino que incluso calculan con más precisión los costes humanos.

Goodman extrae básicamente de su mundo literario la lúcida punta visionaria de su crítica y la inagotable capacidad para imaginar nuevas posibilidades sociales. Mientras nuestra sociología convencional yace postrada y atacada de vejez prematura, incapaz de analizar estructuras y de reacomodar funciones, Goodman restaura la facultad de innovación social y le confiere un rango predominante. No hay que extrañarse que un hombre que piensa como novelista y poeta obre así. El artista que se propone hacer una crítica de los males sociales está obligado a desempeñar el papel de utópico y no puede, como el sociólogo académico, tolerar que la rígida tiranía del hecho establecido le monopolice la discusión de las potencialidades humanas.

Si la *Communitas*, de Goodman (su primera obra social de importancia, escrita en colaboración con su hermano, el arquitecto Percival, en 1947), es el mejor estudio de urbanismo aparecido en América en la posguerra, no es solamente porque la crítica en cuestión insista en tratar los problemas de la ciudad como parte integrante de la economía nacional, sino principalmente porque desde el principio al final del libro corre vivo e incisivo el espíritu de un artista. Hay imaginación, mordiente satírico, una poderosa capacidad creadora. Sólo un novelista podía haber pintado la inminente idiotez que habría de venir tras nuestra posguerra, con la abundancia, como, en efecto, hizo Goodman en su proyectada «Ciudad del Consumo Eficiente»: un colosal supermercado-almacén general cuyos ciudadanos-compradores se permiten al final de cada año, en una Noche de Walpurgis la desenfrenada destrucción de las existencias con lo cual la economía se purga. La ciudad sale de las páginas de *Communitas* no como una amalgama de refinamientos técnicos —valor del suelo, control del tráfico y de otros usos,

problemas legales de zonificación...— sino como escenario natural de un drama humano: «una coreografía de la sociedad en movimiento y en reposo». Así, la ciudad se convierte en un gran marco al que se van asomando los hombres en su errabunda pero fecunda búsqueda de gratificación espiritual y orgánica. Es una ciudad como sólo puede verla un novelista, como veía Balzac a París, Joyce a Dublín o Dickens a Londres. En seguida nos damos cuenta de que, comparado con la comunidad humana que estudia Goodman, lo que nos quieren hacer pasar por «ordenación urbana» o urbanismo convencional en nuestra sociedad es una especie de mecano para subnormales. Sin la visión utópica que Goodman lleva al tema, no obtenemos «ciudad» ni «urbanismo» sino sólo remiendos burocráticos dentro del desintegrador *status quo*.

Inevitablemente, el teórico utopista de la aletargada América de posguerra encuentra su principal auditorio entre la juventud desafiada, pues son los jóvenes, en su desesperada necesidad de criarse sanos en medio de un entorno enfermo, quienes buscan afanosamente alternativas vitales. La profundidad y la complejidad del pensamiento de Goodman merecen por supuesto un auditorio más maduro. Pero ¿dónde encontrarlo? En octubre de 1967, y por extraños y milagrosos motivos, Goodman fue invitado a pronunciar un discurso ante la asamblea de la Asociación Nacional Industrial de Seguridad, estructura del poder adulto de la industria de armamentos, baluarte oficial del consenso americano de clase media, de la guerra fría, la carrera de armamentos y de la frenética proliferación de hazañas técnicas. Siendo adultos responsables dotados pródigamente con el poder y el tesoro de la nación, los asambleístas *deberían* haber recogido las palabras de Goodman como materia de profunda discusión, por mucho que la propuesta concreta del conferenciante fue que lo mejor que podía hacer la Asociación era disolverse cuanto antes. He dicho *deberían*. Pero, claro está, no lo hicieron, como de antemano sabía muy bien el propio Goodman. Por consiguiente, no habló primordialmente para ellos. Cuando llegó a su conclusión —«...nosotros creemos... que el modo de vida (de us-

tedes) es innecesario, desagradable y no-americano... no podemos aprobar sus actuales operaciones; habría que borrarlos del mapa»—, le saludaron gritos de «¿Quién es *nosotros*?». Su respuesta fue: «*Nosotros* somos yo y la gente que está afuera». ¿Y quién era la gente «que está afuera» cuya voz había asumido aquel prominente teórico social? Era un contingente de estudiantes a los que Goodman había invitado para que formaran un piquete ante el auditorium durante su disertación.²

Una y otra vez, Goodman deplora el hecho, pero lo cierto es que en última instancia la fuerza de su voz pública se deriva de sus «locos aliados jóvenes». Siempre que habla tenemos la impresión de que en alguna parte hay ya un grupo de jóvenes disponiéndose a inscribir sus palabras en una bandera.

Pero no es solamente el utopismo lo que ha hecho de Goodman el más prominente tribuno de nuestra contracultura juvenil. «Loca Irlanda —decía Auden hablando de Yeats— hazle caer en la poesía.» Así la loca América ha hecho caer al poeta Goodman no sólo en el análisis político sino también en el activismo político. La crítica de Goodman como la de C. Wright Mills, brota de la imperiosa necesidad de *hacer algo* ante el caos reinante. Su utopismo funciona como hipótesis de un verdadero pragmatismo, el comienzo de un proyecto real. Este apremiante esfuerzo por casar acción e idea no sólo le ha valido la adhesión de los jóvenes radicales, sino que ha servido para llevar una rigurosa disciplina a las simplificaciones en que están cayendo. Este activismo juvenil del pensamiento y la palabra —su firme disposición a multiplicar los piquetes, las manifestaciones y las sentadas— es evidentemente una reacción contra el academicismo de muchos críticos sociales quienes, a pesar de su mal humor, se han contentado con dar a luz algún que otro buen análisis y algún paqueo verbal.

Goodman, por el contrario, ha sido un ejemplo de intelectual en el que se han combinado un pensamiento riguroso y exigente y un quehacer radical. Ha demostrado también que es

2. Paul Goodman, *A Message to The Military-Industrial Complex*, «Peace News» (Londres), 15 de diciembre, 1967.

posible mantener airoosamente un delicado equilibrio entre ambos polos. En un ensayo aparecido en los primeros años sesenta sobre «la ineficacia de algunas personas inteligentes», Goodman acuñaba la frase «un silogismo práctico» para ilustrar la parálisis intelectual de su tiempo. «Necesito una X», dice el crítico academicista. Y su análisis le conduce a la conclusión de que «Aquí hay una X». Entonces, *cógela*, le apremia Goodman, y *úsala*.³ ¿Es una «huelga general por la paz» lo que necesitamos? Durante una huelga de esta clase ocurrida en 1961, Goodman se echó a la calle y formó un piquete frente a Random House, el edificio de su propio editor. ¿Necesitamos acaso una nueva forma de universidad? Muy bien, entonces Goodman termina su crítica de la educación superior en *The Community of Scholars* con un llamamiento en pro de un abandono masivo de las universidades y por el establecimiento de nuevas academias protestatarias, un «algo» que puede hacerse *ahora*. Desde entonces, el abandono se ha venido produciendo, con la consiguiente aparición de muchas universidades libres a lo largo y ancho del país: Goodman se comprometió personalmente en una de las mejores, el «Experimental College» del Estado de San Francisco, en la que estuvo un año. Más recientemente, ha sido uno de los que, como el Dr. Spock, ha ofrecido su dinero personal y su honor en apoyo de los estudiantes que se resisten a ser enrolosados en el ejército. La contribución que ha hecho en todas estas actividades es inestimable. En efecto, si queremos preservar los valores esenciales de la inteligencia entre una juventud desafiada que tiende invenciblemente a la acción y a modos de consciencia no intelectivos, la tarea habrán de realizarla aquellos intelectuales que han demostrado que el pensamiento no es exclusivamente «académico», sino complemento necesario de toda acción fundamentada.

* * *

3. El ensayo apareció en la obra de Goodman, *Drawing the Line* (Nueva York, Random House, 1962), págs. 97-111.

Hay aún otra razón de peso que explica la extraordinaria acogida que le han dispensado los jóvenes. Como hemos visto, la contracultura proporciona un mercado limitado a las ideologías de la Vieja Izquierda, con su llamamiento final a la metafísica de la lucha de clases y su primordial empeño en la reorganización de las instituciones. La fascinación de los jóvenes por las religiones exóticas y los narcóticos es un síntoma de su búsqueda de un fundamento nuevo que sea capaz de sostener un programa de cambio social radical. De acuerdo con esto, la sociología se ha visto obligada a ceder progresivamente a la psicología el ámbito del que puede surgir el principio generador de la revolución. De nuevo, en este terreno, Goodman hace una contribución significativa y singular.

En 1951, mucho antes de ser ampliamente conocido como crítico social, Goodman contribuyó a la redacción del texto *Gestalt Therapy*⁴ con una extensa sección rigurosamente teórica. Probablemente, es uno de sus escritos menos leídos; cierto que es uno de los más exigentes y también uno de los más importantes. En el estilo de pensamiento básico de Goodman, tanto cuando actúa de terapeuta de la Gestalt como en sus novelas, subyace la psiquiatría Gestalt que es lo que proporciona una estructura articulada o «sistemática» al pensamiento de Goodman.

Sería difícil hacer aquí plena justicia a la Gestalt. Tanto teórica como prácticamente sigue siendo una de las escuelas más discutidas de la psicoterapia posfreudiana, quizá, sencillamente, porque hace un decidido esfuerzo por integrar la tradición psicoanalítica en una sensibilidad derivada, esencialmente, del misticismo oriental. Mezclar agua y petróleo no sería una idea menos portentosa. Me limitaré a bosquejar cuatro características principales de la Gestalt que a mi juicio discurren por todos los escritos de Goodman y que, además, me parece que son precisamente esa clase de principios básicos hacia los cuales se mueve la contracultura.

4. Perls, Hefferline y Goodman, *Gestalt Therapy*.

1. Tenemos, en primer lugar, el «totalismo» místico que la terapia hereda de las teorías Gestalt de la percepción. Para los «gestaltistas», las percepciones no son impresiones fragmentarias grabadas por el mundo «objetivo» sobre la cera virgen de los sentidos, sino más bien totalidades ejemplares creadas gracias a una extraña pero hermosa colaboración entre el perceptor y lo percibido. Generalizando esta rica visión de la vida como un todo, los gestalterapeutas suponen la existencia de un intencionado toma y daca entre cada organismo y su medio ambiente, con la misma e inexplicable espontaneidad y autorregulación que el proceso de percepción. De la misma manera que las figuras visuales son proyectadas sobre un fondo conjuntamente por el vidente y lo visto, así, en su campo propio, el organismo y su medio se conciben como elementos en constante diálogo natural, en series sucesivas de «ajustes creadores» que hacen que el hombre se sienta dentro de su cuerpo, de su comunidad y de su habitat natural como en su casa.

Por consiguiente, de lo que se trata no es de *hacer* funcionar el organismo, *hacer* sociables a los seres humanos, *hacer* a la naturaleza capaz de soportar la vida. Para el gestaltista, las neurosis sociales e individuales aparecen solamente cuando el vestido sin costuras del «organismo campo ambiental» se divide por un faccionalismo psíquico que hace surgir del todo ecológico una unidad de consciencia defensiva cargada de oposición frente a una realidad «externa» captada como algo ajeno, intratable y, finalmente, hostil.

El síntoma de esta pérdida de fe en los procesos autorreguladores es la construcción de un yo alienado que se retira progresiva y temerosamente del «mundo exterior» y disminuye de dimensiones hasta que, por fin, se reduce a una especie de homúnculo sitiado dentro del cráneo, manipulando el cuerpo como si éste fuese un pesado aparato, segregando constantemente tácticas de defensa y de ataque. Llegados a este punto, en lugar de ajuste espontáneo —lo que Goodman llama «libre juego de las facultades»— hallamos premeditación coactiva y apremio agresivo para regimentar todo lo que originalmente estaba fundido en un campo unitario: «otros», «naturaleza», «el cuerpo»,

«las pasiones», «lo irracional», etc. La salud, que en rigor es una cuestión que se resuelve en dejar que los residuos de la vida caigan donde puedan —una confiada condescendencia ante las necesidades y urgencias del cuerpo—, la comunidad y la naturaleza se convierten ahora en algo que se resuelve en organización cerebral fragmentada mediante pastillas, dietas, medicación autoritaria, etc., todo lo cual acaba produciendo un grado de trastorno introgénico mayor que cualquier enfermedad existente en el estado unitario del organismo y su medio. En definitiva, acabamos preguntándonos cómo ha sobrevivido la vida antes de que un cerebro civilizado se fijara en ella. Pero no encontramos respuesta alguna, porque la primordial «sabiduría del cuerpo»* nos ha abandonado sin remedio. Hemos perdido el contacto con la autorregulación de un sistema simbiótico y hemos dado lugar a una necesidad forzosa de control, bajo la presión del cual el organismo se congela y parece devenir incalificablemente estúpido. La principal técnica terapéutica de la Gestalt, por tanto, es una ingeniosa forma de actividad física encaminada a localizar y revitalizar la energía orgánica paralizada.

La Gestalt, pues, descubre el secreto de la salud en los procesos subintelectivos que, dejados a expensas de su propia ingenuidad, se hacen cargo de sí mismos. La culminación del funcionamiento sano es el momento del «contacto final», durante el cual «la premeditación», el sentido del «yo», se desvanecen espontáneamente y las fronteras dejan de ser relevantes, pues entonces el sujeto no toca ya una «frontera», sino «lo» tocado, «lo» conocido, el «objeto» de goce, «lo» hecho.⁵ Entonces conseguimos una espontaneidad de pensamiento, acción y creación que se parece al «espontáneo movimiento pélvico que precede al orgasmo, y al espasmo, o el espontáneo digerir el alimento que ha sido bien licuado y gustado».⁶

* Término creado por W.B. Cannon, que expresa las funciones autorreguladoras del organismo. (N. del T.)

5. *Gestalt Therapy*, pág. 447.

6. *Ibid.*, pág. 417.

Es bastante fácil ver cómo una mala política gestáltica del sistema nervioso puede proyectarse en el sistema social circundante. Si se pierde la fe en los procesos naturales emocionales y orgánicos, en seguida se pierde la fe en la sociabilidad humana. Entonces, se llama a los «expertos» para *hacer* que *todo* suceda apropiadamente y se supervise constantemente. El Estado se convierte en cerebro dominador del cuerpo político, entendido entonces como algo obstinado y estúpido. El autoritarismo resultante no es fácil que provea a un reajuste de las instituciones o a una reestructuración de las clases sociales. A lo que conduce, muy probablemente, es a un simple cambio del personal managerial. El problema tiene un origen metafísico, derivado de una concepción errónea de la naturaleza y del papel que desempeña el hombre dentro de ella.

Creo que esta concepción gestaltista de la realidad es correcta, pero esencialmente misteriosa, quiero decir, que es extraordinariamente difícil encontrar palabras que capten el fugaz contenido de sus ideas. En cierto sentido, al hablar del «campo» gestaltista (organismo/medio), el lenguaje debe convertirse en transpersonal. Puesto que los gestaltistas postulan como básico todo el modelo ecológico, y no sólo el yo, no podemos hablar de agencias personales que *hacen* esto o *causan* aquello. Tenemos que imaginar que los procesos se producen según sus características propias, produciendo a la vez los innumerables niveles simbióticos que llamamos «naturaleza», entre otros ese nivel de inteligencia, cuerpo y sociedad que llamamos consciencia humana. Reconocemos, pues, que la teoría de la Gestalt es, fundamentalmente, una especie de taoísmo camuflado con embarazo y presentado como psiquiatría occidental. ¿Qué otra cosa es ese «campo» formado por organismo y medio ambiente sino el *Camino* de Lao-tse? El propio Goodman recurre más de una vez a la tradición mística para encontrar la forma de presentar una idea de Gestalt. ¿Cómo se arregla la gente para disminuir el dolor de sus sufrimientos? «Pues "quitándose de en medio" de una vez, para citar la gran fórmula de Tao. De esta forma se liberan de la preocupación de cómo "deberían" librarse del dolor. Y en el "fértil vacío" así formado, la solución

brota torrencialmente...»⁷ Es seguro que gran parte del encanto que los jóvenes descubren en el pensamiento de Goodman se deba a su sutil y subyacente conexión con el misticismo oriental que tanta popularidad ha tenido entre la juventud en el período de posguerra.

2. Uno de los rasgos más sobresalientes y saludables de Goodman en tanto que crítico social es su inveterada costumbre de desarrollar argumentos *ad hominem*, característica que le viene de su experiencia como terapeuta Gestalt. A menos que seamos precisamente el polo receptor de esta táctica, nos parecerá un nuevo enfoque muy útil en los debates públicos. Veamos un comentario de Goodman sobre la predilección manifiesta en la terminología de John Kennedy por palabras como «disciplina», «sacrificio», «reto», etc.:

Es el... catolicismo moral del muchachito que se disciplina a sí mismo para no masturbarse y que apunta los días victoriosos en su calendario. La masturbación demuestra que eres débil y además debilita. En este contexto, «reto» es la clase de excitación más eficaz para personas que, habiendo abandonado su espontaneidad interna, se someten a una exigencia externa... El sentido del deber no parece ser él (Kennedy) mismo, sino su sumisión —y evasión— obediente a ciertos adultos; aquí tenemos a uno que no está convencido de su valor moral.⁸

Esta es la imagen intelectual del golpear por debajo del cinturón, y desde luego no tiene nada de cortés. Pero, en cambio, resume a Kennedy con más agudeza que cualquier análisis de su política o su programa. En cualquier caso, es la clase de estilo que cabe esperar de un psicoterapeuta cuando habla de una cuestión pública.

La significación de este «método contextual de crítica», como lo llaman los gestaltistas, está en que cortacircuítamente en buena parte la burla, que puede estar totalmente fuera de lugar, y que personaliza el debate inmediatamente, aunque, quizá, cruelmente. Es un modo de intelectualidad que pone

7. *Gestalt Therapy*, págs. 358-9.

8. Del ensayo «The Devolution of Democracy», *Drawing the Line*, pág. 68.

en juego la subestructura no intelectual del pensamiento y la acción. Goodman explica la técnica de esta manera:

«...una refutación meramente "científica", aduciendo pruebas en contra, no tiene objeto, pues (el oponente) no *experimenta* esas pruebas en sus propios términos... Entonces, el único método útil de argumentación es sacar a relucir el contexto total del problema, incluyendo las condiciones de su experimentación, el medio social y las "defensas" personales del observador. Se trata, pues, de someter la opinión y a quien la sostiene a un análisis de tipo Gestalt... Sabemos que es éste un desarrollo argumental *ad hominem*, mucho más ofensivo, pues no sólo no nos limitamos a llamar bribón a nuestro oponente, y por tanto a decirle que está equivocado, sino que le asistimos caritativamente para que se corrija».

Este es el principio subyacente a la técnica de Goodman, técnica que en muchos de sus escritos y polémicas podría dar pie a suponer que no es más que insensata fanfarronería; y, justamente, en esto degenera dicha técnica cuando cae en manos inexpertas. Es fácil ver cuán atractivo debió de parecer este estilo a una generación educada en una creciente desconfianza del lenguaje y predispuesta a «oír» el personaje escondido detrás de los gruñidos y encogimientos de hombros de un James Dean y un Marlon Brando. Este estilo tenía forzosamente que calar muy hondo entre los estudiantes de la Nueva Izquierda, que sospechaban lúcidamente la existencia de una componenda ideológica como característica de la política radical y buscaban animosamente una honestidad personal.

La singular consciencia de Goodman de que hay un nivel subverbal del lenguaje —no solamente de *lo que* se dice sino de *cómo* se dice— contribuye a ese estilo conciso y directo de hablar que ha resultado ser enormemente atractivo para los auditorios jóvenes. La postura académica corriente es rígida, remota y enmascarada defensivamente tras un estrecho repertorio tecnicista; en cambio, Goodman se muestra como es, un hombre vulnerable. Como si dijese: «La verdad es tanto cuestión de lo que soy como de lo que sé. De manera que os

voy a mostrar lo que soy»; esto es abrirse para que, a cambio, se le dirijan *ad hominem*. Esta honestidad suele cubrir de vergüenza a los interlocutores oficiales y profesoriales de Goodman, al derribar de entrada las formalidades protectoras y disolver los «papeles» rituales característicos de todo debate público.

Por otra parte, hay un elemento adjunto, inevitable y arriesgado en este enroque psicologista, a saber, la irresistible necesidad de desnudar los secretos del *propio* corazón en nombre de la inocencia. Por lo que se refiere a Goodman, este desarme psíquico le ha llevado a torrentosas confesiones (su diario *Five Years* es un ejemplo particularmente honesto), al igual que a la mayoría de los escritores *beat-hip*. Ser una figura pública en la contracultura significa tener muy poca cosa privada. Lo cual, sin duda, puede conducir a una atractiva forma de inocencia. Pero también puede suponer gran embarazo el encontrarse uno mismo aspirado por la búsqueda espiritual de otras personas: ¿Cómo quieren que les responda? ¿Con elogios y bendiciones? ¿Con alguna emoción fuerte? ¿Con piedad? ¿Con amor? ¿O con mis vergonzosas confesiones? ¿O acaso he de funcionar simplemente como la tabla de armonía de un piano? Ciertamente, este desvergonzado exhibicionismo explica la vulnerabilidad del bohemismo *beat-hip* ante la publicidad sensacionalista. No obstante, es muy posible que con todo esto la contracultura esté atacando el bastión más estratégico de los valores tradicionales, esto es, el burgués orgullo cristiano con su consciencia de culpabilidad bien desarrollada.

3. Un rasgo especialmente significativo de la Gestalt es la dignidad que confiere a los aspectos más depredatorios de la naturaleza humana. La psiquiatría tradicional compara la agresividad con sentimientos de sospecha o resistencia, interpretándola normalmente como un síntoma fundamental patológico. En cambio, la Gestalt la recoge en sus manifestaciones naturales y procura darle libertad. La gestalt-terapéutica no practica la charla con el paciente en torno a la violencia destructiva que éste siente dentro de sí, sino que prefiere que el paciente la experimente a fondo estimulando su despliegue, de manera que sea

9. Perls, Hefferline y Goodman, *Gestalt Therapy*, pág. 243.

capaz de aceptar su necesaria presencia. Lo que se pretende con esto no es desconectar la carga de agresión subterránea, sino precisamente hacerla estallar. El paciente puede ser inducido a proferir un grito furioso o un rugido animal, o incluso a empezar una sesión de patadas y puñetazos. De esta manera, la agresividad —fruto de la frustración, el resentimiento, la rabia justificada o el odio— que había sido cuidadosamente almacenada en uno u otro de los rincones oscuros del organismo, tiene la posibilidad de liberarse.

A nuestra sociedad no le gustan estos despliegues de sentimientos fuertes, sobre el supuesto de que son malos modos o estallidos infantiles. Goodman replica sagazmente que nos equivocamos si creemos que los niños chillan o patean porque «no tienen otra manera de expresar su ira». Los chiquillos expulsan las potentes emociones de su sistema orgánico y en seguida se tranquilizan. Somos nosotros, los adultos tan rígidamente autocontrolados, quienes no conseguimos tratar nuestros sentimientos violentos convenientemente sino que los atrancamos estoiicamente en nuestro interior y luego formamos úlceras a su alrededor... o bien todo un amplio abanico de otras enfermedades (incluyendo la miopía y el dolor de muelas), que los gestalistas consideran psicogénicas. Cuando nos comportamos de forma urbana y educada, perdemos de vista el hecho de que el ser humano lleva desde su pasado prehistórico una larga carrera de tensión, amenaza y riesgo durante la cual la agitación, la fuerza y la agresividad fueron parte de nuestro comportamiento normal lo mismo que las emociones más tiernas. ¿Dónde están el zumo y el efecto de esta herencia supuestamente desaparecida desde el reciente advenimiento de la ética social civilizada? Los disciplinados entornos urbanos de la tecnocracia restringen de manera creciente este lado de nuestra naturaleza, obligándonos a convertirnos en meros espectadores de proezas físicas competitivas en los campos deportivos o en las pantallas de televisión. Cuando los hombres civilizados observan los escandalosos rituales de algunas sociedades primitivas, no suelen ver ahí un producto sano, sino salvaje y atrasado. Pero normalmente contemplan sin el menor asomo de horror el salvajismo

mucho más peligroso de nuestras autopistas, uno de los últimos circos romanos de competición rapaz y criminal.

En las novelas de Goodman, la agresividad ocupa siempre un lugar claro y sin tapujos. Incluso cuando deja que la violencia se manifieste de forma destructiva, Goodman la trata con inteligencia y sensibilidad. El efecto no es sensacionalista, porque Goodman nunca aísla la violencia, sino que la dignifica ligándola estrechamente a una fuerte necesidad humana o incluso a un ideal. En *The Empire City*, Lothair, pacifista que se resiste al reclutamiento, también necesita sentir la violencia, aunque no puede satisfacerla en la violencia impersonal de la guerra mundial. Por eso inventa un modo simbólico de recrear el estado de naturaleza, y así libera unos leones que medio devoran al hijo de una de las heroínas de la novela. En otro momento de la misma, los niños de la ciudad, evacuados durante la guerra y puestos a salvo en el campo, se insurreccionan y desencadenan una campaña de destrucción y de incendios contra las propiedades agrícolas del lugar. Goodman presenta el episodio de manera indulgente, como inevitable y en definitiva beneficiosa respuesta de los niños de la ciudad al súbito alivio del campo abierto: «Tenemos abundante combustible para la fiesta, pues esta gente trabajadora lo ha estado acumulando durante generaciones en hacinas y pajares».

En sus novelas, aún es más frecuente que Goodman dé libre expresión a la agresividad como despliegue de proezas atléticas. Duros episodios deportivos pueden alcanzar en sus novelas un nivel casi épico, como en el caso del muchacho-héroe Horacio y su gran carrera ciclista a través de Nueva York (en *The Empire City*). Es un gran momento, henchido de abrasadora excitación adolescente, una intrépida aventura en las calles expertamente realizada por un joven pero astuto mozalbete dispuesto a tensar su vitalidad y sus músculos al ritmo de su astucia. Hay pasajes deliciosos en el relato de Goodman, por ejemplo cuando, de repente, en medio de la congestión claustrofóbica

de la gran ciudad, resurge algo del viejo salvaje de la selva y se pueden ejercer de nuevo los ardientes talentos venatorios del hombre primitivo.

4. Finalmente, cuando la Gestalt ofrece al cabo un modelo terapéutico, obtenemos la imagen de la naturaleza humana.

Empero, todos los sistemas monistas sufren la carencia de un principio satánico del mal (por cierto, la terapéutica de la Gestalt no es excepción). Antes o después, hay que preguntarse cómo llega a deshacerse la natural y sana unidad del campo organismo-medio ambiente, lo cual equivale a preguntar cómo es posible que la naturaleza pueda producir una situación «innatural». Hemos de reconocer a Goodman el valor nada común de desplegar la teoría de su escuela con ambición y honestidad suficientes para no dejar dadas sobre su significado último. De todas formas, los términos «natural» e «innatural», derivados del sistema de la Gestalt, son las palabras clave en su vocabulario crítico (pero necesitamos a pesar de todo una comprensión más clara de su alcance, más desde luego de la que Goodman nos ofrece).

Tomemos, por ejemplo, el estilo pacifista de Goodman, que oscila delicadamente entre los polos «natural-innatural». Aprueba una pelea a puñetazos «porque es natural». En cambio, «la guerra es violencia innatural», porque no «libera asociaciones naturales ni da rienda suelta a la inventiva social, sino que, por el contrario, refuerza el orden establecido coercitivo y autoritario». Asimismo, Goodman considera que la no violencia de los «pacifistas doctrinales es innatural e incluso, en cierto modo, inicua», porque lo único que consigue es «exacerbar de manera maligna la propensión a la culpa. La ira al menos es contagiosa, aparte que parece una falsificación no dejar que la ira se manifieste y materialice».¹¹

Por mucho que estas distinciones susciten nuestra simpatía, hemos de admitir también que llaman a confusión. Puesto que la Gestalt empieza postulando una unidad primigenia que se autorregula espontáneamente, también habrá de defender la uni-

11. «The May Pamphlet», *Drawing the Line*, págs. 26-7.

versalidad de la naturaleza. La naturaleza tiene que aparecer siempre abrazándolo todo, enfermedad y salud, guerra y puñetazos. Por tanto, ¿qué podrían eventualmente significar los términos «natural» e «innatural»?

Goodman se enfrenta al final con esta paradoja central en su *Gestalt Therapy*, y su respuesta es sorprendentemente abrupta.

...«la naturaleza humana» es una potencialidad. Sabemos de ella solamente en la medida en que ha cristalizado en realizaciones y en historia, y en la medida en que se hace a sí misma hoy.

Podemos hacer la pregunta con toda seriedad: ¿Cuál es el criterio que nos lleva a preferir como auténtica «naturaleza humana» lo que en los niños es real espontaneidad, o lo que es real en las hazañas de los héroes, la cultura de las edades clásicas, la comunidad del pueblo simple, el sentimiento de los amantes, la aguda consciencia y la millagrosa habilidad de algunas personas en situaciones extremas? Las neurosis también son una respuesta de la naturaleza humana, y además esta respuesta hoy es epidémica y normal, y hasta puede tener un futuro social viable.

No podemos responder a esta pregunta.¹²

Curioso escamoteo, pues el «criterium» parece bastante obvio. El comportamiento de los niños, los héroes, los amantes, el «pueblo simple» y algunas personas en casos críticos es hermoso y éticamente sugestivo. Para Goodman, esta conducta es sin duda la estopa de la que sale el arte superior. El criterio Gestalt de salud, como *cualquier* criterio de salud, es de naturaleza estética y moral. Goodman el gestalt-terapeuta nos remite al Goodman poeta y novelista que busca una idea de humanidad en torno a la cual pueda tejer las tensiones del intenso drama de la vida. Con esto ya tenemos un criterio claro: es la sensibilidad del artista. Lo que no obtenemos es una etiología del trastorno orgánico.

(En el conocido *May Pamphlet*, 1945, Goodman expone una larga discusión sobre violencia natural e innatural en la que quedan bastante claras todas las distinciones, y bien argumen-

12. Perls, Hafferline y Goodman, *Gestalt Therapy*, pág. 319.

tadas por cierto. Pero tampoco aquí se aclara su etiología. No tenemos idea de cómo la naturaleza primordial cambia y se hace innatural, y usamos esta última palabra y su sentido porque, ciertamente, algunas de las manifestaciones de esa naturaleza bien merecen el nombre de «innaturales». Al final, parece que Goodman emplea esos términos como sinónimos de «hermoso-feo», o «noble-bajo». Quizás hayamos de aceptar esta solución confiando en Goodman, espíritu lúcido y sensible. Si alguien objeta que esto rebaja los términos a un nivel no científico, replicaremos que, por el contrario, los *eleva* a un rango estético-moral. Pues, al fin y al cabo, la ciencia no lo es todo y, de hecho, no es gran cosa en absoluto cuando nos crea, sustituyéndonos, un modo de vida estimable.

En la raíz del pensamiento de Goodman, pues, encontramos una psicología mística cuya concepción de la naturaleza humana es semejante estética y éticamente a la espontaneidad no intelectual de los niños y los primitivos, los artistas y los amantes, aquellos que pueden abandonarse graciosamente al esplendor del momento. Es indudable que una de las glorias más discutidas de la Gestalt es que, en contra de toda la tradición psiquiátrica desde Freud —con su agria exigencia de plegamiento a una concepción avinagrada de la madurez— ha dejado a salvo la nobleza y sanidad de los niños y los artistas.

Los sentimientos infantiles son importantes (la cursiva es del propio Goodman) no como pasado que debe ser deshecho, sino como algunas de las hermosas facultades que hay que recuperar para la madurez: espontaneidad, imaginación, consciencia inmediata y manipulación... Precisamente, muchos de los que hablan de «libre personalidad» conciben la «madurez» según los intereses de un ajuste innecesariamente rígido a una sociedad prosaica de dudosa validez, regimentada y obligada a cumplir con sus deberes y servicios.»

Así, mucho antes de que *beats* e *hippies* empezasen a sabotear el «principio de la realidad» de la clase media americana, Goodman, el terapeuta de la Gestalt, ponía ya los fundamentos teóricos del gran rechazo.

* * *

La vida que según la teoría de la Gestalt, Goodman considera sana no es posible evidentemente en nuestro orden social presente. Muy al contrario. La tecnocracia rechaza la espontaneidad, la autorregulación y la impulsividad animal como verdaderos venenos del cuerpo político, prefiriendo en cambio objetivos y comportamientos que puedan ser expresados en magnitudes vastas y abstractas: poderío nacional (medido en unidades de megamuerte), alta productividad y eficiente consumo masivo de los recursos (medidos como PNB*), carrera del espacio, elaboración de sistemas administrativos, etc. Para el tecnócrata, más es siempre mejor. Siempre que hay más *input* y más *output* —lo de menos es lo que sean el *input* y el *output*: bombas, estudiantes, información, autopistas, personal, publicaciones, bienes, servicios...—, tenemos el signo seguro de progreso. La brutal incompatibilidad de un *ethos* tan fanáticamente cuantitativo con las matizadas necesidades vitales de la persona es precisamente el tema fundamental de las novelas de Goodman. Son relatos en los cuales la gente que quiere seguir siendo gente tiene que trazar la línea del «de aquí no pasa» continuamente contra la despersonalizada tecnocracia para defender su acorralada humanidad.

Vemos que, de hecho, todo el mundo que todavía tienen vida y energía está manifestando constantemente alguna fuerza natural y haciendo frente a alguna coacción innatural. Entonces en alguna cuestión en apariencia trivial pero que en verdad es fundamental, se plantean y dicen basta. El siguiente paso que tienen que dar no es dudoso ni difícil sino que se les presenta en seguida. ¡Es la propia Sociedad quien lo impone! La Sociedad Moderna no deja ser uno mismo —es demasiado totalitaria— y nos fuerza la mano.¹⁴

El defensor incorruptible de la ley y el orden, el «realista político», se abalanzará sobre estos sentimientos anarquistas señalándolos como prueba de que Goodman alberga una concepción excesivamente optimista de la naturaleza humana. Qui-

* PNB: producto nacional bruto. (N. del T.)

14. Goodman, *Drawing the Line*, págs. 8-9.

zá citará incluso a Maquiavelo, con profunda melancolía claro: «Si todos los hombres fuesen buenos... pero como son malos...»

Sin embargo, esta amarga sabiduría no toca el centro de la crítica anarquista. Ciertamente, pierde de vista la complejidad de la concepción de Goodman, la cual, como corresponde a la visión de un novelista, se desparrama para poder captar el carácter humano en su totalidad y sin hacerse ilusiones. Ningún personaje de las novelas de Goodman es nunca descrito como ángel o demonio o como loco o cuerdo; el ser humano no es nunca completamente una cosa o la otra. Por el contrario, Goodman exhibe las glorias y las locuras de sus personajes con toda su contradictoria realidad. De los más antipáticos y desagradables salen continuamente destellos y elementos naturales y nobles; y, al revés, todos sus héroes resultan ser unos bribones incorregibles, incapaces de realizar sus mejores potencialidades salvo en breves y magníficos momentos de amor o de repentina osadía. Precisamente, lo que hace Goodman es escrutar atentamente la aparición de estos fugaces resplandores de vida; y entonces los alienta y ovaciona de forma exuberante, pero siempre con el subyacente *pathos* del que sabe que el momento pasará y terminará en locura o incluso en desastre. A pesar de todo, ¡Qué momento! Es posible, acaso, que la vida de verdad se reduzca a estos momentos...

Goodman extrae su comunitarismo precisamente de esta concepción omnicompreensiva; pero no de la suposición de que los hombres sean ángeles hechos hombres, sino de la idea básica de que un orden social construido a escala humana permite el libre despliegue y la variedad, de lo cual surgen las impredecibles bellezas de los hombres. Pero, inversamente (y aquí aparece la idea anarquista tan frecuentemente ignorada), sólo una sociedad que posea la elasticidad propia de las comunidades descentralizadas puede absorber los inevitables fallos de los hombres. Pues allí donde existen grandes sistemas que funcionan a partir de un centro muscular único, los disparates de los custodios producirán una calamidad total. ¿Y *quis custodiet custores*?

Como el propio Goodman ha señalado, es ciertamente extra-

ño que sentimientos descentralistas como éstos sean normalmente rechazados por los cautos como impensable «extremismo». La referencia histórica de su rescoldo anarquista remite a las virtudes bien probadas de la aldea neolítica. «Los "conservadores", por otra parte, prefieren quedarse con las opresiones de 1910 o acaso con el Príncipe Metternich. Sólo los anarquistas son realmente conservadores, pues quieren conservar el sol y el espacio, la naturaleza animal, la comunidad primaria, la búsqueda pionera.»¹⁵ En su crítica social, Goodman busca el mismo fin siempre: desescalar selectivamente, desguazar el leviatán de nuestro industrialismo para que pueda servir de fámulo del *ethos* de la aldea o de la vecindad.

El comunitarismo de Goodman es, finalmente, su contribución más importante y la que más directamente aprecia la cultura joven. Para la Nueva Izquierda ha sido el teórico más eminente de la democracia de participación, aportando al debate una tradición del pensamiento anarquista que se remonta al Príncipe Kropotkin y a Roberto Owen. Así, en espíritu, ya que no de manera sistemática o académica, es la idea política anarquista lo que se debate con mayor calor entre los jóvenes implicados en la lucha social, mucho más desde luego que la tradición marxista del socialismo. Aun los vicios de la Nueva Izquierda y el Poder Negro —tales como su común adhesión a la guerra de guerrillas— llevan la impronta anarquista: guerra total a toda posibilidad de manipulación personal, valor y decisión.

Asimismo, la forma que ha tomado el bohemismo *beat-hip* debe mucho a la influencia de Goodman. Las tribus pseudoindias que ahora acampan en nuestras ciudades, las comunidades psicodélicas en el interior de California o en los espacios abiertos de Colorado, los Diggers con sus oscuras ideas sobre almacenes libres y granjas cooperativas... cualesquiera sean sus fallos, todos forman parte de esa tradición anarquista utópica que ha rechazado siempre con vigor la proposición de que la vida tiene que ser un triste y desgraciado compromiso con la Vieja Corrupción.

15. *Drawing the Line*, pág. 16.

... los socialistas «utópicos» (nos recuerda Martin Buber) han aspirado cada vez más a una reestructuración de la sociedad; no, como piensa el crítico marxista, en un intento romántico de revivir estadios de desarrollo ya superados, sino más bien de acuerdo con las contratendencias descentralistas que podemos percibir debajo de toda evolución económica y social, y de acuerdo también con algo que poco a poco se va desarrollando en el alma humana: la más honda de todas las resistencias, la resistencia a la soledad masiva o colectiva.¹⁶

La importancia de esta tendencia comunitaria en nuestra cultura de juventud —especialmente en su franja bohemia— es inmensa, aunque también muy mal comprendida. ¿Cuántas veces hemos oído a los radicales de la vieja escuela condenar a la juventud bohemia por haberse retirado «irresponsablemente» a sus propias y festivas comunidades? En contra de eso, han aconsejado «madurar» un poco y ser más «responsables», que suele querer decir: «Llevad nuestra energía a la acción política. Ayudad a organizar los barrios pobres o a los obreros agrícolas, organizad coaliciones políticas, registrad votantes en el Mississipi, uníos al Cuerpo de la Paz, descubrid una acción posible, agitación, haced sentadas, manifestaos, suscribíos a "Dissent", "Commentary", "New Politics"...» Son actividades ciertamente nobles, pero, en el mejor de los casos, son compromisos episódicos. Cumplir con ellos en las horas libres no procura la continuidad y universalidad que exige un modo de vida. Y, justamente, lo que los jóvenes necesitan es un modo de vida según el cual crecer y desarrollarse, una madurez que pueda incluir la actividad política, pero que, *además*, abrace muchas otras necesidades fundamentales: amor, familia, subsistencia, compañerismo. La acción política y organizativa sólo puede dar un modo de vida de entrega completa a un puñado de *apparatchiks*, dejando sin modelo de vida a toda una generación. ¿En qué dirección, entonces, tiene que desarrollarse la juventud desafiliada? ¿Qué ideal de madurez les ofrece el mundo susceptible de sustituir el desorden pequeño burgués que instintivamente rechazan?

16. Martin Buber, *Paths in Utopia* (Boston, Beacon Press, 1-60), pág. 14.

Un inteligente compromiso, posiblemente (esto es lo que proponen la mayoría de los viejos radicales): un puesto docente, un empleo en el servicio civil, o en un periódico, o en un sindicato... algo de ocho de la mañana a cinco de la tarde que dé unos ingresos suficientes para mantener un hogar y una familia y que deje un poco de tiempo para cumplir con las obligaciones políticas. Pero la cuestión es que muchos jóvenes están ya demasiado alienados incluso para un compromiso inteligente, con sus inevitables disciplinas, sus ahorros y un poco de incienso para los conformismos burgueses. La alienación ha ido demasiado lejos. La contracultura que comenzó con el *Howl*, de Ginsberg, ¿cómo va a acabar peinándose el pelo y poniendo en hora el despertador, inscribirse en la seguridad social y guardar su protesta sólo para el tiempo libre? Pero cuando se sirve tanto a Moloch, ¿cómo puede hacerse ni siquiera esto?

Sin embargo..., si tienes veinticinco años y has agotado las posibilidades del *college* y de la protección paterna, necesitas imperiosamente «crecer» y «ser responsable». Lo cual, evidentemente, significa que tienes que poner la mano en los asuntos políticos que exigen atención. Pero también tienes que «make do», y la SDS no ofrece «vida» a largo plazo, como tampoco el SNCC ni el CORE. ¡Además, *maldito* seas si haces este inteligente compromiso! Pero tienes veinticinco años... y cuarenta o cincuenta años por delante (a condición de que no caiga la bomba), y tienes que compartírtelos con el hogar y la familia, conservarlos mediante una existencia segura, o ese futuro será un decaer constante y gris y la consciencia de la vida que querías expandir se arruinará y quedará reducida a nada. ¿Es así como te propones crecer? ¿Dónde está el receptáculo sustentador de vida que puede alimentar y proteger una ciudadanía de bien?

La respuesta es ésta: construye una comunidad con los que amas y respetas, allí donde pueda haber una amistad duradera, hijos y con la ayuda recíproca, tres comidas al día gracias todo ello a un trabajo honrado y deleitable. Nadie sabe exactamente cómo se va a hacer esto. No hay muchos modelos dignos de confianza. Los viejos radicales poca ayuda pueden prestar; ha-

blan de socializar economías enteras o de organizar terceros partidos o de fortalecer los sindicatos, pero no de construir comunidades.

Por tanto, habrá que improvisar mucho y recurrir a todos los ejemplos que se tengan a mano: el modo de vida de las tribus indias, los precedentes utopistas, los *diggers* del siglo pasado, las comunidades francesas de trabajo, los kibbutzim israelíes, los huteritas... Acaso ninguno de estos ejemplos sirva, pero ¿adónde mirar? ¿En qué otro sitio buscar los comienzos de una revolución honesta salvo en la «construcción prerrevolucionaria de la estructura»? (como dice Buber).¹⁷

De todas las tareas más urgentes por hacer en el mes que viene y en el siguiente, hay una que exige especial atención para el próximo decenio y el que le siga: aquellos jóvenes que esperan más de la vida que sus mayores y que tienen una sensibilidad más intolerante para las corrupciones deberían hallar un modo duradero de vida que salvaguardase esas esperanzas y esa sensibilidad. Si la contracultura quiere tener un futuro que salve lo mejor de lo que hay en ella, es necesario que salgan bien estos frenéticos y a menudo dramáticos experimentos comunitarios. ¿Quién, aparte de Goodman, ofrece alguna ayuda significativa en esta dirección?

Oigamos al hombre de *Making Do*, meditando sobre el infeliz muchacho al que ama:

... para él —y no solamente para él— no había en nuestra sociedad Ninguna Salida (*No Exit*). Cuando preguntó sobre su problema, quince expertos sentados en la presidencia no supieron responderle. Pero, con ingenuidad, él mismo había encontrado una respuesta tristemente muy americana: *Do it Yourself* («Hágalo usted mismo»). Mis jóvenes amigos, si no hay una comunidad para vosotros, hacedla vosotros mismos.

17. *Paths in Utopia*, págs. 44-45.

CAPÍTULO VII

EL MITO DE LA CONSCIENCIA OBJETIVA

Si los capítulos que preceden han conseguido lo que se proponían, habrán mostrado cómo algunos de los mentores más destacados de la contracultura de nuestra juventud han puesto en tela de juicio, de formas diversas, la validez de la visión científica del mundo, con lo que han dado comienzo a la tarea de minar los fundamentos de la tecnocracia. El objeto de estos dos capítulos finales será resumir y dar alguna forma comprensiva, eso espero, a esta crítica todavía embrionaria de la cultura dominante, con la esperanza de que los pensamientos aquí expuestos contribuirán a resaltar los elementos a mi juicio más prometedores de esta rebelión juvenil de nuestros días.

Un rasgo especialmente notable en el nuevo radicalismo que hemos intentado describir es precisamente la honda resquebrajadura existente entre el radicalismo citado y el tradicional de las generaciones anteriores en lo tocante a las cuestiones de la ciencia y la tecnología. Para las ideologías colectivistas más antiguas que daban tanta importancia a la expansión industrial como al enemigo capitalista de clase, no estaba clara la contradicción entre control totalitario y ciencia. A la ciencia se la veía casi siempre como un bien social indiscutible, pues aparecería íntimamente ligada a la mente popular al progreso tecnológico que prometía seguridad y abundancia. Ni siquiera los críticos sociales más agudos previeron que el proceso social impersonal en gran escala derivado del

progreso tecnológico —en economía, política, educación, en todos los aspectos de la vida en una palabra— engendraba a su vez otros y característicos problemas. Cuando las poblaciones se encuentran atrapadas en un aparato industrial gargantuesco al que admiran hasta idolatrarlo aunque no lo comprendan, necesariamente tienen que ponerse en manos de los expertos o de quienes poseen expertos, pues sólo estas personas saben al parecer cómo mantener las grandes cornucopias rebosantes de todas las cosas buenas de la vida.

Las enormidades centralizadas engendran el régimen de los expertos, independientemente de que el gran sistema en cuestión se base en una economía privatizada o socializada. Incluso dentro de la tradición socialista democrática, con su obstinado énfasis en el control obrero, no está nada claro cómo unas unidades democráticamente gobernadas de una economía industrial producirán un sistema general que no esté dominado por los expertos coordinadores. Es sorprendente y bochornoso oír a los gaullistas franceses y a los laboristas wilsonianos británicos —gobiernos fuertemente dependientes de un managerismo elitista— hablar seriamente sobre la creciente «participación» de los trabajadores en la industria. Sería seguramente un error creer que la tecnocracia no puede encontrar medios para aplacar e integrar a la base obrera sin comprometer por ello la continuidad de los procesos sociales a gran escala. «Participación» podría ser fácilmente la palabra clave de nuestra política oficial en el próximo decenio, pero, en realidad, hará referencia a esa clase de «colaboración» que es lo que permite a la tecnocracia mantenerse y afianzarse. Haríamos bien en recordar que uno de los mayores éxitos de los campos de concentración nazis fue el obtener la «participación» de los internados.

Por esta razón, la contracultura, que se asienta sobre un sentido profundamente personalista de la comunidad más que sobre valores técnicos e industriales, resulta ser una crítica de la tecnocracia más radical que cualquiera de las ideologías tradicionales. Si con un cierto sentido de la persona nos adentramos audazmente en las profundidades psicoanalíticas, obten-

dremos rápidamente un punto de vista que rechazará muchos valores del industrialismo hasta aquí indiscutidos. Empezaremos en seguida a hablar de unos «niveles de vida» que trasciendan los conceptos de alta productividad, eficiencia, pleno empleo, ética de trabajo-consumo, etcétera. En definitiva, el valor social clave es entonces la calidad, no la cantidad.

La crítica va todavía más lejos cuando la contracultura comienza a explorar modos de consciencia no intelectivos. Surgen entonces cuestiones que aún dejan más maltrechos los presupuestos tecnocráticos. Porque si la tecnocracia depende de la preferencia pública por los expertos, esa preferencia se mantendrá o se retirará de acuerdo con la realidad que manifieste la pericia. Pero ¿qué es la pericia? ¿Qué criterios certifican a alguien como experto?

Si estamos tan locos como para conceder que los expertos son aquellos cuyo papel viene legitimado por el hecho de que el sistema tecnocrático los necesita para no romperse en pedazos, entonces, desde luego, el *status quo* tecnocrático genera su propia justificación interna: la tecnocracia queda legitimada porque goza de la aprobación de los expertos; y los expertos son legitimados porque no podría haber tecnocracia sin ellos. Este es el tipo de argumento circular vicioso que los estudiantes rebeldes rechazan cuando desafían la necesidad de que las universidades estén dominadas por sus expertos administrativos. Invariablemente, se les responde con una pregunta retórica: Pero ¿quién distribuirá el espacio disponible, supervisará la matrícula, convalidará los exámenes, coordinará los departamentos académicos, vigilará los aparcamientos y los dormitorios, la disciplina de los estudiantes, etc., sino la administración? ¿No se hundiría la multiuniversidad si se despidiera a sus administradores? Los estudiantes están aprendiendo la respuesta: sí, la multiuniversidad se hundirá, pero la educación continuará. ¿Por qué? Porque los administradores no tienen nada que ver con la educación; su pericia está relacionada con el ilusorio trabajo que se deriva de su propia complejidad administrativa. La multiuniversidad crea a los administradores y éstos, a su vez, expanden la multiuniversidad

de forma que necesite llamar a más administradores. De esta jaula de monos sólo salimos si cavamos muy hondo buscando las raíces del significado de la educación en sí.

La misma lógica radicalizante se desarrolla si, al analizar la tecnocracia, buscamos una concepción del saber de los expertos que sea algo más que esa intimidatoria perogrullada según la cual los expertos son aquellas personas en cuya ausencia se hunde la tecnocracia.

Un experto, decimos nosotros, es alguien a quien nos dirigimos porque controla un conocimiento digno de confianza de algo que nos concierne. En el caso de la tecnocracia, los expertos son aquellas personas que nos gobiernan porque saben cosas (dignas de confianza) sobre todo lo relativo a nuestra supervivencia y felicidad: necesidades humanas, ingeniería social, planificación económica, relaciones internacionales, innovación, educación, etc. Muy bien, pero ¿qué es un conocimiento digno de confianza? ¿Cómo lo conocemos cuando lo vemos? Respuesta: un conocimiento digno de confianza es un conocimiento científicamente cabal, puesto que la ciencia es eso a lo que el hombre acude en busca de una explicación definitiva de la realidad. ¿Y qué es, a su vez, lo que caracteriza al conocimiento científico? Respuesta: la objetividad. El conocimiento científico no es un sentimiento ni una especulación o cavilación subjetiva. Es una descripción verificable de la realidad que existe independientemente de toda consideración puramente personal. Es verdad... real... seguro... funciona. Así es en definitiva como definimos a un experto: es el que realmente sabe qué es qué, porque cultiva una consciencia objetiva.

Así, pues, si examinamos a la tecnocracia en busca del singular poder que tiene sobre nosotros, encontramos el mito de la consciencia objetiva. "Sólo hay un camino de acceso a la realidad —afirma el mito— y consiste en cultivar un estado de consciencia completamente limpio de toda distorsión subjetiva y de toda implicación personal." Lo que brota de este estado de consciencia lleva el marchamo de conocimiento, y nada más. Sobre estos cimientos han construido las ciencias naturales su edificio; a su conjuro, todos los campos del cono-

cimiento logran hacerse científicos. También el estudio del hombre en sus aspectos sociales, políticos, económicos, psicológicos e históricos tiene que ser objetivo, riguroso y cuidadosamente objetivo. A cualquier nivel de la experiencia humana, aparecen sedicentes científicos encargados de rubricar el mito de la consciencia objetiva, certificándose así de expertos. Y puesto que ellos saben y nosotros no, tenemos que dejarnos guiar por ellos.¹

* * *

No obstante, hablar de «mitología» tocante a la ciencia ha de parecer a primera vista una contradicción en los términos. La ciencia, al fin y al cabo, pretende ser precisamente esa em-

1. En contraste con lo que mantengo aquí, un joven y sedicente revolucionario de tanta visión como Daniel Cohn-Bendit afirma que «el monopolio del conocimiento» sobre el que se asienta la tecnocracia «es un mito capitalista» que saltará en añicos cuando los trabajadores se den cuenta de que, con una verdadera «universidad del pueblo... el conocimiento podrán reivindicarlo ellos», *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative*, pág. 109. Pero ¿a qué clase de conocimiento se refiere? No al conocimiento experto que ahora caracteriza al tecnócrata, seguramente, pues éste es especializado de un modo esotérico y además hay que ganarlo muy a pulso (la entrada en el profesionalismo de alto nivel). Quienes adquieren este tipo de conocimiento, en su mayoría, son promovidos al nivel de funcionarios dentro del actual aparato industrial. Yo insisto en que el monopolio más esencial que hay que hacer estallar no es en un simple privilegio de clase, sino que se trata de un monopolio psíquico de la consciencia objetiva. El status social dominante de la expertez se asienta en el status cultural dominante de este modo de consciencia: es el «escalón de mando» de la tecnocracia. Cuando tratamos con una forma social tan integradora y tan superficialmente democrática como la tecnocracia, hemos de apretar las clavijas más allá del privilegio de clase, es decir, en el consenso cultural que lo alimenta. El resultado de ignorar este nivel del análisis queda patente en el tratamiento que hace Cohn-Bendit de la «burocracia comunista», a la que considera como una degradación bastarda y oportunista de la dirección bolchevique, con lo cual pierde totalmente de vista la relación de la tecnocracia —stalinista, gaullista o capitalista americana— con los mitos universalmente honrados de la sociedad altamente industrializada. La estrategia más subversiva en favor de una «universidad popular» no sería entonces enseñar al pueblo que «el conocimiento» es suyo, pero no para «reivindicarlo», sino para desarmarlo.

presa de la inteligencia encaminada a quitar a la vida sus mitos, sustituyendo la fantasía y la leyenda por una estructura de relaciones basada en la realidad (según la frase de William James, sobre «hechos irreductibles y permanentes»). ¿Es, pues, el conocimiento científico ese residuo que queda cuando todos los mitos han sido bien filtrados? Podríamos en realidad argüir que esto es exactamente lo que distingue la revolución científica del moderno Occidente de todas las anteriores transiciones culturales. En el pasado, cuando una época cultural desplazaba a otra, el cambio implicaba frecuentemente poco más que un proceso de transformación mitológica: una *re-mitologización* del pensamiento del hombre. Así, la figura de Cristo ocupó un lugar preparado mucho tiempo atrás por las figuras redentoras de diversos cultos místéricos paganos, y en su momento los santos cristianos heredaron su status de las deidades de los panteones greco-romanos, teutónicos o celtas.

Pero la ciencia, hemos de creer, no *re-mitologiza* la vida, sino que la *des-mitologiza*. Esto es al parecer lo que hace de la revolución científica una revolución radicalmente diferente, si no un episodio cultural final. Pues, con el advenimiento de la visión científica del mundo, la verdad indiscutible sustituye a la creencia.

No hay duda de que la ciencia introduce una novedad radical en relación con todas las visiones mitológicas del mundo. Todos los sistemas culturales no científicos han tenido en común la tendencia a tomar sus mitologías como manifestaciones literales sobre la historia y el mundo natural, o cuando menos la tendencia a articular las visiones mitológicas en lo que un entendimiento científico considera, erróneamente, afirmaciones proposicionales. De esta suerte, expresiones de la imaginación ricas en drama moral o en percepción psíquica degeneran fácilmente en fabulosas conjeturas sobre los alcances exóticos del tiempo y el espacio. Así es como la mayoría de nosotros usamos la palabra «mitología» en nuestro tiempo: para designar el decir de historias inverificables, cuando no falsas de arriba a abajo, sobre edades y lugares remotos. La historia del Jardín del Edén es un «mito», decimos nosotros, porque la fe

cristiana o la judía han intentado siempre localizar el relato geográfico e históricamente, pero los escépticos han conseguido poner en tela de juicio de manera convincente las pruebas pseudocientíficas de los creyentes.

Las mitologías que son exageraciones de la imaginación o de nuestras percepciones ordinarias o simples desplazamientos de éstas a otros tiempos y lugares —llamémoslas en este sentido mitologías físico-temporales— han sido siempre vulnerables a la indagación crítica. Pero el escéptico Tomás no tenía por qué ser un escéptico científico de esta clase. Un creyente cristiano puede practicar un escepticismo sin compromiso hacia las mitologías de otras creencias y culturas, igual que Carlomagno derribó los ídolos de los sajones y desafió su ira, confiando en que no existían tales divinidades. Pero un escepticismo cristiano es necesariamente partidista, porque absuelve al creyente de todo examen crítico de sus propios dogmas. Incluso desmitologizadores liberales como Rudolph Bultmann han tenido que detener la extensión de sus investigaciones a doctrinas tan esenciales como la resurrección de Cristo.

En contraste con este escepticismo selectivo, el global escepticismo de la ciencia presenta formidables ventajas. La ciencia es infiel a todos los dioses en beneficio de ninguno. Así, no hay forma de eludir el penoso dilema en que las tradiciones religiosas de todo el mundo se han debatido durante los dos últimos siglos. Toda cultura que ha invertido sus convicciones en una mitología físico-temporal es sentenciada ante el implacable tribunal del no creyente científico. Cualquier ateo de pueblo que insiste en decir « demuéstrelame » está en condiciones de meterse en el bolsillo toda una cultura religiosa, con pocas posibilidades de que nadie encuentre el « demuéstrelame » para rescatarla. Sería difícil decir si esta situación tiene más de farsa que de tragedia. Hace sólo unas pocas generaciones, Clarence Darrow, un simple pero astuto picapleitos armado solamente con un superficial conocimiento de Darwin, fue capaz de ridiculizar toda una mitología judeocristiana que había servido para inspirar a los más finos entendimientos filosóficos y artísticos de nuestra cultura a lo largo de cientos de genera-

ciones. Empero, bajo una presión escéptica implacable, ¿qué otra cosa pueden hacer los que creen en mitologías físico-temporales, sino retirarse estratégicamente, cediendo cada vez más terreno a estilos de pensamiento seculares y reduccionistas? La línea de repliegue acepta primero interpretaciones del mito de carácter primordialmente éticas... luego estéticas... luego, de una manera confusa e inespecífica, simbólicas. Dentro de la tradición cristiana, esto es un recurso que necesariamente ha de debilitar y confundir, puesto que la cristiandad ha profesado una adhesión singularmente significativa a la verdad literal de sus enseñanzas. Ciertamente, la arrolladora secularización de la sociedad occidental producida al calor del progreso científico puede ser entendida como producto de la singular adhesión de la cristiandad a un literalismo dogmático y precario. Es una tradición religiosa que sólo con pincharse un dedo ya sangra hasta morir. Y si el creyente, apremiado por el ambiente escéptico, se vuelve esperanzadamente hacia una interpretación simbólica, también aquí el temperamento secular tiende a barrer el campo sugiriendo la presencia de correlatos reduccionistas, psicológicos o sociológicos del mito. La única defensa que queda entonces, la de mantener contra viento y marea la verdad literal, conduce, como reconoció Kierkegaard hace más de cien años, a la crucifixión del intelecto.

A nivel de la mitología físico-temporal, la visión científica del mundo es invulnerable a la crítica. Sería un error grotesco afirmar que las cosas y fuerzas con las que la ciencia llena el tiempo y el espacio —electrones y galaxias, campos gravitatorios y selección natural— son equivalentes culturales de los centauros, las valquirias y los seres angélicos. Lo que la ciencia pone ahí no es tan pobre desde el punto de vista de la verificación sensorial ordinaria ni tan rico en cuanto a posibilidades imaginativas. A diferencia de las tradiciones mitológicas del pasado, la ciencia no es en primera instancia un cuerpo de supuestos conocimientos sobre entidades y acontecimientos. La ciencia seguiría siendo ciencia con todos los merecimientos aunque sólo contuviese como único conocimiento las ruinas de la ignorancia y el error manifiestos. El entendimiento

científico comienza en el espíritu del cero cartesiano, con la duda metódica de todo conocimiento heredado y la preferencia por un *método* de conocimiento enteramente nuevo que, siempre y cuando proceda de forma racionalista o empírica, parte desde el principio, libre de toda reverencia a la autoridad.

Lo que los científicos saben puede aumentar o disminuir, cambiar en parte o totalmente con el paso del tiempo y la acumulación de pruebas. Si se demuestra que el fósil de Piltown es un fraude, podemos descartarlo sin que ello suponga poner en tela de juicio la entera ciencia de la antropología física. Si los telescopios de los astrónomos descubriesen ángeles en el espacio, la ciencia en tanto que método de conocer no quedaría desacreditada en modo alguno; se procedería simplemente a reformular sus teorías a la luz de los nuevos descubrimientos. En contraste con la manera como usamos la expresión «visión del mundo» en otros contextos, la ciencia sigue siendo lo que es, no en el *mundo* que los científicos sostienen a veces, sino en su modo de *ver* ese mundo. Un hombre es científico no por lo que ve, sino por *cómo* lo ve.

En definitiva, éste es el modo convencional de considerar el conocimiento científico. Thomas Kuhn, que ha tratado la cuestión con más atención, ha expuesto recientemente serias dudas sobre la concepción «incrementativa» de la historia de la ciencia. Su discrepancia viene a sugerir que la acumulación progresiva de «verdad» por la comunidad de los científicos tiene bastante de ilusoria, debido al hecho de que cada generación de científicos redacta de nuevo el libro de la ciencia seleccionando del pasado lo que todavía es considerado válido y suprimiendo la muchedumbre de errores y falsos puntos de partida, que también son parte de la historia de la ciencia. En cuanto a los principios fundamentales de validez que controlan esta selección natural de la verdad científica de una era a otra —el sedicente «método científico»—, Kuhn tiene muchas dudas de que sean tan puramente «rationales» o «empíricos» como los científicos parecen pensar.²

2. Véase Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, The University of Chicago Press, 1962).

De todas formas, la concepción incrementativa del conocimiento científico es parte importantísima de la mitología que estamos examinando aquí. La capacidad de la ciencia para progresar pasa por ser uno de los principales criterios que convalidan su objetividad. El conocimiento sólo progresa cuando consigue sobrevivir el tránsito de inteligencias particulares o de generaciones. La ciencia, entendida como la aplicación extensiva de un método fijo de conocer un número creciente de áreas de la experiencia, reivindica cumplir aquel criterio. Si pedimos a un científico que nos explique por qué la ciencia progresa en tanto que otros campos del pensamiento se estancan o retroceden, nos hablará inmediatamente, a no dudarlo, de la «objetividad» de su método de conocer. La objetividad, nos diría, es lo que da a la ciencia su agudo talante crítico y su peculiar carácter acumulativo.

¿Estamos empleando la palabra «mitología» ilegítimamente al aplicarla a la objetividad en tanto que estado de consciencia? Creo que no. Pues el mito, en su nivel más profundo, es ese algo creado colectivamente que es como la cristalización de los valores fundamentales de una cultura. Es, por así decir, el sistema de intercomunicaciones de la cultura. Si la cultura de la ciencia localiza sus más altos valores no en los símbolos místicos, los rituales o las leyendas épicas de tierras y edades lejanas, sino en un modo concreto de consciencia, ¿por qué no habríamos de llamar a eso mito? Al fin y al cabo el mito ha sido calificado o identificado como un fenómeno universal de la sociedad humana, un factor constitutivo de tan gran importancia crítica, que es difícil imaginar una cultura coherente que carezca de nexo mitológico. No obstante, en nuestra sociedad, el mito, entendido a la manera convencional, prácticamente es sinónimo de falsedad. Evidentemente, aún podemos oír en nuestros días la conocida música del mito social y político o de los muchos mitos (el de la frontera americana, el de los Padres Fundadores, etc.; los eclesiásticos más ilustrados hablan incluso sin rebozo del «mito cristiano»). Pero los mitos tan abiertamente reconocidos como tales son precisamente aquellos que han perdido gran parte de su poder. En cambio, aquel mito que acepta-

mos sin discutirlo, ése sí tiene una influencia real sobre nosotros. ¿Es posible que, en este sentido, la cultura científica sea estrictamente amítica? ¿O será más bien que no buscamos en el lugar de verdad adecuado —en la estructura íntima de la personalidad del científico ideal— el gran mito que controla nuestra cultura?

Esto es, al menos, lo que yo propongo aquí, aunque no tendría objeto llevar más lejos la cuestión, puramente semántica, de si la consciencia objetiva reúne o no todos los requisitos de una «mitología». Lo esencial aquí es la afirmación de que la consciencia objetiva no es ni muchísimo menos una manera de desarrollo transcultural definitivo cuya fuerza lógico-moral se deba a que sólo se relaciona con la verdad. Por el contrario, al igual que una mitología, es una construcción arbitraria en la cual una sociedad dada en una situación histórica determinada ha depositado su concepción de significaciones y valores. Y así, como cualquier mitología, puede ser discutida y arrinconada por movimientos culturales que encuentren significaciones y valores en otro lugar. En el caso de la contracultura, pues, tenemos un movimiento que ha vuelto la espalda a la consciencia objetiva y que huye de ella como de la peste; en el momento de ese giro podemos ya empezar a ver todo un episodio de nuestra historia cultural, el momento en que la gran era de la ciencia y la tecnología que comenzó con la Ilustración desveló todos sus aspectos arbitrarios, a menudo absurdos y siempre dolorosamente desequilibrados.

Acaso, como ha dicho Michael Polanyi,³ no exista eso que llamamos objetividad, ni siquiera en las ciencias físicas. Ciertamente, su crítica es un formidable desafío a la ortodoxia científica. Mas, para lo que nos proponemos aquí, esta cuestión es excesivamente epistemológica y, además, marginal. La ciencia, bajo la tecnocracia, se ha convertido en una cultura total que domina la vida de millones de hombres para quienes toda discusión sobre teoría del conocimiento es como hablar en chino. A

3. Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959).

pesar de lo cual, la objetividad, independientemente de su status epistemológico, es hoy el estilo rector de vida de nuestra sociedad: el modo más autoritario de mirar el yo, los otros y el conjunto de nuestra realidad ambiental. Y si bien no es posible ser absolutamente objetivo, sí es posible conformar la personalidad de forma que sienta y actúe *como si* fuésemos observadores objetivos y pudiéramos tratar todo lo que la experiencia presenta a la persona de acuerdo con lo que esa objetividad nos parece exigir.

La objetividad en tanto que estado del ser pensante llena todo el aire que respiramos en la cultura científica, nos inunda subliminalmente en todo lo que decimos, sentimos y hacemos. La mentalidad del científico ideal es la verdadera alma de la sociedad. Intentamos adaptar nuestras vidas a los dictados de esa mentalidad o, al menos, respondemos a ellos de manera aquiescente en las miradas de imágenes y expresiones en que se nos manifiesta a cada minuto de nuestra vida. Los Barbarella y James Bond que conservan su frialdad clínica mientras realizan algún prodigioso ejercicio sexual o alguna violencia sádica... el fisiólogo que convence a una muestra de varias parejas para que realicen el coito en conexión con un contador electrónico para medir la normalidad sexual estadística... los personajes de «El año pasado en Marienbad» que se contemplan unos a otros como espejos fríos y vacíos... el Secretario de Defensa que dice al país sin pestañear que nuestra nación posee capacidad de matar y destruir diez veces a un enemigo dado cualquiera... las gigantescas estructuras de aluminio y vidrio que nos quitan toda perspectiva visual a cambio de una rectangularidad funcional y superficies mastodónticas... el célebre cirujano que nos asegura sin enrojecer que el trasplante de corazón fue un éxito, si bien el paciente, desde luego, murió... el técnico de computadoras que sugiere gozosamente que hemos de emprender «una guerra sin cuartel al sueño» para aprovechar la última novedad en comunicaciones... el experto de moda que pretende (con grandioso éxito) convencernos de que la esencia de la comunicación reside no en la verdad o la falsedad, la cordura o la locura del men-

saje que las personas se lanzan unas a otras, sino más bien en las características técnicas del medio puesto a contribución... el científico político que pasa por ser un virtuoso psicológico y pretende que las estadísticas de unas absurdas elecciones son la verdadera sustancia de la política... todo esto y cosas por el estilo son «vida» bajo el reinado de la consciencia objetiva.

En resumen, en la medida que la ciencia se constituye a sí misma en elemento dominante de influencia cultural de nuestra era es la psicología y no la epistemología de la ciencia la que requiere primordialmente nuestra atención, ya que esencialmente a ese nivel se revelan la mayoría de las deficiencias y desequilibrios de la tecnocracia.⁴

* * *

Creo que estamos en condiciones de identificar tres características fundamentales del estilo psíquico que se deriva de un intenso cultivo de la consciencia objetiva. Podemos llamarlas: 1) la dicotomía alienante, 2) la envidiosa jerarquía y 3) el imperativo mecanicista.⁵

1) La consciencia objetiva comienza dividiendo la realidad en dos esferas que podríamos describir con las expresiones «Aquí-Dentro» y «Ahí-Fuera». Por Aquí-Dentro entendemos ese lugar dentro de la persona del que se retira la consciencia cuando queremos conocer sin implicarnos ni comprometernos con lo que estamos conociendo. El Aquí-Dentro puede dirigir muchas clases de operaciones. En las ciencias naturales, las actividades más corrientes del Aquí-Dentro comprenden la observación, experimentación, clasificación y elaboración de re-

4. Este es el fascinante enfoque de la ciencia que Abraham Maslow ha expuesto en su *The Psychology of Science* (Nueva York, Harper & Row, 1966). El estudio viene avalado por la autoridad que le da a Maslow su propia experiencia al formarse científicamente a partir de la psicología del comportamiento, de la que final y penosamente salió.

5. Mejor que complicar la presentación con ilustraciones de los aspectos descritos aquí, he preferido reunir un ramillete de ejemplos en el Apéndice.

laciones cuantitativas en general. Tocante a las humanidades y a lo que solemos llamar ciencias del comportamiento, las operaciones son más variadas, pero comprenden numerosas actividades que pretenden imitar a las ciencias naturales seriando, perforando y aplicando la teoría de la información o estrategias a los asuntos humanos, etc. Aquí-Dentro puede ocuparse también, no obstante, de algo tan simple como el examen aislado de un documento, un libro, un *objet d'art*, significando con esto el estudio de tales cosas como si los sentimientos propios no fuesen afectados por él, o como si tales sentimientos eventuales pudiesen ser aislados y puestos totalmente aparte de lo que se estudia.

Independientemente de lo que el método científico pueda o no pueda ser, la gente cree que se comporta científicamente siempre que crea un Aquí-Dentro en su interior que se empeña en conocer sin por ello comprometer a la persona en el acto de conocer. El necesario efecto de la distanciamiento, del extrañamiento del Aquí-Dentro del Ahí-Fuera puede ser realizado de diferentes maneras: mediante la intervención de varios dispositivos mecánicos entre observador y observado; elaborando jergas asépticas y términos técnicos que sustituyan el lenguaje sensible; mediante la invención de extrañas metodologías que lleguen hasta el tema como un par de manos mecánicas; subordinando la experiencia particular e inmediata a la generalización estadística; escudándose tras un nivel profesional que excuse al observador de la responsabilidad de moverse en otros niveles que no sean el abstracto, tales como «la prosecución de la verdad», la «investigación pura», etc. Todas estas estrategias protectoras son especialmente compatibles con naturalezas de condición tímida y temerosa, pero también con esas otras que se caracterizan por su total insensibilidad y cuyo modo habitual de contacto con el mundo es a través de una fría curiosidad ajena al amor, la ternura o el asombro apasionado. Detrás de la timidez y de la insensibilidad puede ocultarse el resabio de una personalidad que se siente dolorosamente remota de las recompensas de un caluroso compromiso con la vida. Es revelador que siempre que se pone a funcionar un

método científico de estudio propendemos a considerarlo irrelevante, cuando no manifiestamente falso, para probar las muchas y muy diferentes motivaciones que puede haber por debajo del deseo de un hombre de ser puramente objetivo. No es sorprendente, entonces, que el ideal de objetividad pueda invocarse con tanta facilidad para encubrir una curiosidad insensible u hostil, así como una curiosidad de afectuosa preocupación. En cualquier caso, cuando me convenzo a mí mismo de que puedo crear un lugar dentro de mí previamente lavado de toda lóbrega pasión, hostilidad, exaltación, temor y apetito —mi personalidad real, en definitiva—, un lugar que sea «No-Yo», y cuando creo que sólo puedo percibir la realidad apropiadamente desde el punto de vista de este No-Yo, he empezado ya a honrar el mito de la consciencia objetiva.

Lo esencial al ser del Aquí-Dentro es ser un espectador ausente e inmóvil. Abraham Maslow caracteriza esta situación como sigue:

Significa mirar a algo que no eres tú, algo no humano, no personal, algo independiente de ti, el preceptor... Tú, el observador, eres entonces realmente ajeno a ello, no estás comprendido en ello y no manifiestas simpatía ni identificación... Miras a través del microscopio o del telescopio como a través del ojo de una cerradura, atisbando, fiseando furtivamente, a distancia, desde fuera, no como quien tiene derecho a estar en la habitación.⁶

El Aquí-Dentro espectador ha recibido muchos nombres: ego, inteligencia, yo, sujeto, razón... Por mi parte, rechazo estas designaciones porque sugieren alguna facultad o entidad psicológica determinada. Yo prefiero enfatizar el *acto* de contracción que se produce dentro de la persona, el sentido de dar un paso atrás, de separarse, de abandonar. No sólo atrás y lejos del mundo natural, sino de todo sentimiento inarticulado, de toda urgencia física, de toda imagen fugaz que emerge de dentro de la persona. Freud dio a estas «irracionalidades» el revelador nombre de el «ello»; un algo que es No-Yo, algo ajeno, incom-

6. Maslow, *The Psychology of Science*, pág. 49.

previsible, únicamente susceptible de conocimiento cuando, a su vez, se coloca Ahí-Fuera y se convierte en objeto de análisis.

El ideal de la consciencia objetiva es que hubiera lo menos posible de Aquí-Dentro, y por el contrario lo más posible de Ahí-Fuera, pues sólo lo que está Ahí-Fuera es susceptible de estudio y conocimiento. La objetividad conduce a esta operación de gran vaciado interior, a esta progresiva alienación de más y más contenidos personales del Aquí-Dentro en el esfuerzo por obtener la unidad más densa posible de concentración observacional rodeada por una área de estudio lo más amplia posible. La sola palabra «concentración» brinda la interesante imagen de una identidad contraída y reducida a otra mucho más pequeña, una bolita insignificante y dura; así sale una identidad densa y disminuida, algo menos de lo que podría ser de otra manera. No obstante, el Aquí-Dentro prefiere permanecer «concentrado» siempre que sea posible. Paradójicamente, este gran bien llamado conocimiento, auténtica garantía de nuestra supervivencia, se está convirtiendo en esta otra identidad arrugadita y venida a menos.

El observador científico que siente que el Ahí-Fuera le ha empezado a comprometer personalmente —esto es, a la manera de un amante que roba la identidad del otro hasta el punto que ya no se puede decir dónde acaba uno y dónde empieza el otro— ha comenzado también a perder su objetividad. Por tanto, tiene que rechazar decididamente la implicación irracional de su sentimiento personal. Como Ulises ante el canto de las sirenas, el Aquí-Dentro tiene que ser atado al mástil o nunca podrá dar fin a su misión. Pero si el cuerpo, los sentimientos, las emociones, el encanto afectivo tienen que ser localizados Ahí-Fuera, entonces ¿quién es este Aquí-Dentro que lucha con semejante denuedo contra el canto de las sirenas? Verdaderamente, este Aquí-Dentro es una identidad sobrenatural. Cada vez se va pareciendo más al castillo de Kafka: un baluarte bien defendido, pero manejado por... gente desconocida.

Se me ocurre que podríamos hacer a nuestros expertos una serie de preguntas francamente interesantes: ¿Quién sois «vosotros» cuando sois puramente objetivos? ¿Cómo conseguís

dar a luz este «vosotros» objetivo? ¿Cómo podéis estar tan seguros de que realmente conseguís echarlo fuera? ¿Es este «vosotros» puramente objetivo una identidad agradable? ¿O está esta pregunta fuera de lugar?

2) El acto de contracción psíquica que crea el Aquí-Dentro crea también, simultáneamente, el Ahí-Fuera, pues este último es lo que queda fuera tras el acto de contracción. La línea divisoria entre el Aquí-Dentro y el Ahí-Fuera se convierte en una línea entre un lugar donde es deseable y seguro estar (Aquí-Dentro) y un lugar que no merece confianza y probablemente muy peligroso (Ahí-Fuera). Aquí-Dentro es el centro del conocimiento digno de confianza; sabe lo que hace; aprende, planea, controla, examina atentamente amenazas y oportunidades. La alternativa a estar en un lugar de conocimiento fiable es, evidentemente, estar en un lugar movedizo, de estupidez y no susceptible de predicción ni reducción estadística. En esto se convierte el Ahí-Fuera.

Mas, en realidad, cualquiera, incluso el científico más objetivo, quedaría en un estado de parálisis total si creyese literalmente que el Ahí-Fuera (empezando por su propio organismo y sus procesos inconscientes) es totalmente estúpido. Sin embargo, el Aquí-Dentro se dedica a estudiar el Ahí-Fuera *como si* fuese completamente estúpido, es decir, sin intencionalidad definida, ni cordura cabal, ni estructuración significativa. Si el Aquí-Dentro quiere ser estrictamente objetivo no puede prestar la menor atención al Ahí-Fuera. No tiene que atribuir al Ahí-Fuera lo que no puede ser observado ni medido ni —idealmente— formulado en proposiciones articuladas y demostrables susceptibles de verificación experimental. El Aquí-Dentro tiene que mantener su dicotomía alienante en todo momento. Y al igual que el racista incapaz, en las condiciones de un Jim Crow, de ver al negro segregado más que como un negro primitivo, salvaje y mentecato, así también el Aquí-Dentro, como espectador impertérrito, no puede sentir que el Ahí-Fuera tenga ingenuidad o dignidad. Con esta mirada, incluso los seres humanos que pueblan el Ahí-Fuera pueden ser algo estúpido, pues no fueron hechos para funcionar en condiciones de labo-

ratorio o de acuerdo con las necesidades matemáticas de cuestionarios y seriaciones. A los ojos de un observador ajeno, también ellos empiezan a perder su intencionalidad humana.

En cuanto dos seres humanos entran en una relación distante de observador y observado, en cuanto el observador reivindica que sólo tiene consciencia de la superficie comportamental del observado, se establece una odiosa jerarquía que reduce al observado a una condición inferior. Necesariamente cae en la misma categoría de todas las estúpidas cosas del mundo que llenan el Ahí-Fuera. Este acto de observación a distancia es cabalmente absurdo e insolente: el psicólogo ante su sujeto de laboratorio, el antropólogo ante el grupo tribal, el politicólogo ante el público elector... en todos estos casos, lo que el observador puede muy bien estar diciendo a lo observado es lo mismo: «Sólo puedo percibir su fachada comportamental. No pudo concederle más realidad o coherencia psíquica que lo que me permite esta percepción. Observaré su comportamiento y lo registraré. No entraré en su vida, en su afán ni en su condición de existencia. No se revuelva, ni ruegue, ni me pida que me involucre con usted. Estoy aquí solamente como observador temporal cuyo papel es permanecer pasivo y registrar, para más tarde hacer mi propia composición de lo que usted parece estar haciendo o intentando. Doy por supuesto que puedo comprender adecuadamente lo que está usted haciendo o intentando sin entrar en absoluto en su vida. No tengo un interés particular en lo que *usted* es específicamente; sólo me interesa el patrón general al que usted se conforma. Doy por supuesto que tengo derecho a usarle para realizar este proceso de clasificación y que puedo reducir todo lo que usted sea a una integral en mi ciencia».

En el extremo, esta relación alienada es la del médico nazi experimentando sobre sus víctimas humanas, aprendiendo nuevas e interesantes cosas sobre el dolor, el sufrimiento y la privación. Pero surge la objeción y la protesta: «Ese fue un caso anormal. Normalmente, la investigación con sujetos humanos no es inhumana. Y, en cualquier caso, lo que sucede en el laboratorio sólo compromete episodios limitados, pues no represen-

ta un modo total de vida ni del experimentador ni del sujeto». Por desgracia, sin embargo, el *ethos* de la objetividad ha rebasado con mucho los límites de la investigación episódica. En la actualidad, legiones de científicos y de expertos militares de todo el mundo, productos de una selección y un entrenamiento muy perfeccionados, entregan su vida entera al dios de la objetividad. Son hombres que se distancian sistemáticamente de toda preocupación por esas vidas que sus inventos y armas nuevas pueden algún día matar. Hacen su trabajo como se les ordena que lo hagan... objetivamente. Para ellos, el mundo entero es un laboratorio, en el mismo sentido que, cuando han de probar su capacidad profesional, tienen que dejar atrás sus sentimientos personales. Es posible incluso que hasta se enorgullezcan de su capacidad profesional, pues en verdad hace falta una voluntad de hierro para ignorar las llamadas que la persona hace a la persona.

Cuando el Aquí-Dentro observa al Ahí-Fuera es con la intención de poner orden en lo que percibe, entendiéndolo por orden el de la «ley», la generalización estadística o la clasificación. Este orden es lo que a veces impulsa a los científicos a hablar de la «belleza de la naturaleza», una noción sobre la que volveremos en el capítulo siguiente. Pero lo más importante de todas estas clases de orden es que no pueden conferir al Ahí-Fuera la condición de ser maravilloso, inteligente o autónomo. La naturaleza del científico es «hermosa» cuando ha sido ordenada y perforada para la computadora. La realización es el «descubrimiento» científico de este orden; el prestigio corresponde al entendimiento observante. Es una situación que recuerda uno de los usos originales del término «descubrimiento» en relación con los viajes de los europeos en busca de otras tierras. La frase sugiere que América, África y Asia, con todos sus pueblos indígenas, estuvieron esperando impacientemente ser encontrados por el hombre blanco. Ahora nos damos cuenta del cómico etnocentrismo de esa concepción; el antropocentrismo cerebral del descubrimiento científico es menos patente. Pero Abraham Maslow nos ofrece un estupendo ejemplo de presunción subliminal. Cita al científico que alababa un libro

sobre «el difícil problema de la sexualidad de la mujer» porque aborda un tema del que «conocemos tan poco...». Prosigue comentando la psicología del proyecto nomotético del científico:

Organizar la experiencia en patrones significativos implica que la experiencia no tiene significado por sí misma, que el organizador crea, impone o da el significado... que es una donación del conocedor a lo conocido. En otras palabras, esta clase de «la significación» pertenece al reino de la clasificación y la abstracción más bien que al de la experiencia... Frecuentemente, siento también la implicación de que es «creado humano», es decir, que se desvanecería en gran parte si los seres humanos desapareciesen.⁷

La relación que Maslow describe es evidentemente jerárquica. El Aquí-Dentro es el superior jerárquico del Ahí-Fuera. El Ahí-Fuera no tiene la posibilidad de reivindicarse ante el Aquí-Dentro, moverle a ternura, aprecio o adoración... porque es el Aquí-Dentro el que monopoliza el significado. El Ahí-Fuera debe enmudecer para hablar en defensa de sí mismo. Además, el Aquí-Dentro sabe como funciona el Ahí-Fuera y, por esta razón, tiene poder sobre él. Puesto que el Aquí-Dentro es el único dispensador de significado ¿quién puede oponerse entonces cuando el Aquí-Dentro se concede el ilimitado derecho de usar ese poder? Lo muerto y lo estúpido son objetos de desprecio o, a lo sumo, de conmiseración; tienen que dejarse someter a examen escrutador, a experimentación por el Aquí-Dentro. El hecho de que el Ahí-Fuera parezca no reconocer este orden jerárquico sólo prueba cuán muerto o estúpido es en realidad. En lugar de asegurar la vida del Aquí-Dentro, el Ahí-Fuera hace las cosas con desatino, produciendo enfermedad, hambre, muerte, disturbios, protestas y todas las innumerables desgracias de la existencia. El Ahí-Fuera no es en absoluto digno de confianza. Sus fallos comienzan con todos estos estallidos de fluidas, imprecisas y distractivas creaciones de la imaginación que brotan de lo «irracional»; y también con este inquietante cuerpo que parece no hacer nada a derechas.

7. Maslow, *The Psychology of Science*, pág. 56 y 84.

Si el Aquí-Dentro no interviniera constantemente en el comportamiento del Ahí-Fuera, se seguiría un caos imposible. Pero, afortunadamente, el Aquí-Dentro, vigilante e inteligente, consigue tener controlado al Ahí-Fuera: conquistarlo, manipularlo e incluso mejorar su funcionamiento, empezando por el propio cuerpo, perdurablemente incompetente para consigo mismo. El Aquí-Dentro, pues, tiene que inventar formas de intervención quirúrgica y química para garantizar que el cuerpo duerma, despierte, digiera, excrete, crezca, relaje, sienta alegría, tristeza, sexo, etc., todo correctamente y a su debido tiempo y lugar. El Aquí-Dentro puede incluso inventar maneras de mantener el cuerpo funcionando indefinidamente, de manera que no cometa la última incompetencia de morir. Igualmente, el entorno natural también debe ser conquistado y sometido a un forzoso mejoramiento. Hay que rediseñar el clima y el paisaje. Hay que hacer habitables los espacios perdidos, es decir, cubrirlos con extensiones urbanas en las que no pueda intrometerse nada que no haya sido hecho o arreglado por el hombre. Asimismo, el entorno social —el cuerpo político— tiene que ser centralizado tan perfectamente como el cuerpo físico, dominado ya por el cerebro. Si el orden de las cosas no se deja someter al control de un centro de mando —en lo individual, será el cerebro, en la sociedad, la tecnocracia— y se resiste a la manipulación, entonces no puede ser respetado como orden en absoluto.

Así, en definitiva, el Ahí-Fuera aparece como un contratiempo lamentable: un país subdesarrollado esperando la competente ordenación del Aquí-Dentro. Como señala Joseph Wood Krutch, esto invierte la antigua relación del hombre con la naturaleza y conduce rápidamente a la arrogante manifestación de orgullo humano. ¿Hay algo que *nosotros* no podamos hacer mejor?

Ninguna edad de la historia anterior a nosotros hubiera hecho semejante afirmación. El hombre siempre se ha considerado hasta ahora como algo pequeño y débil en comparación con las fuerzas de la naturaleza, y era humilde ante ellas. Pero nos han impresionado tanto las realizaciones de la tecnología que casi llegamos a pensar que podemos

hacer más que la propia naturaleza. Nosotros abrimos el canal de Panamá, ¿no? ¿Y por qué no el Gran Cañón?'

La actitud objetiva, queremos decir alienada, hacia el entorno natural es muy fácil de adoptar hoy porque una gran parte de la población ha nacido en el mundo de las metrópolis, hecho casi enteramente por el hombre. Para cualquiera así criado, comprendido el científico, sería difícil *no* ser objetivo hacia una «naturaleza» de la que sólo han conocido los pulcros (y aburridos) artificios montados por las autoridades de parques y jardines. La flora, la fauna, el paisaje y poco a poco el clima de la tierra yacen prácticamente inermes a los pies del hombre tecnológico, todo ello trágicamente vulnerable a su arrogancia. Es indiscutible que hemos triunfado sobre esos elementos... al menos hasta que sus consecuencias ecológicas masivas se vuelvan contra nosotros.

3) Pero hay otras áreas de la naturaleza que oponen más resistencia a la consciencia objetiva. Son las que aparecen dentro de la persona.

Por muchos y denodados esfuerzos que haga el Aquí-Dentro para expulsar lo «irracional», éste sigue incordiando y entrometiéndose con sus llamamientos en favor de contacto efectivo, fantasía, imaginación, espontaneidad y cuidado por la persona. El Aquí-Dentro sigue experimentando la presión, desde algún lugar próximo, de la necesidad extraña de moralizar, de jugar, de odiar, de amar, de apetecer, de temer... Evidentemente, la ciudadela de la objetividad es un reducto precario. Este misterioso organismo que el Aquí-Dentro pilota no es una máquina digna de confianza. Por esta razón, el Aquí-Dentro, en su búsqueda afanosa de objetividad, da el paso final. Inventó un centro de control y de mando que se encargará de tomar las riendas siempre que se venga abajo la capacidad del Aquí-Dentro para conseguir una impersonalidad perfecta: ¡Un sistema nervioso electrónico! El artillero en cuestión no perderá nunca

el control de sí mismo, nunca fallará ni se volverá impredeciblemente personal, pues no será nunca una persona.

La ciega preocupación del hombre por la máquina suele tomarse erróneamente por apetito de simple poder. «¡Vendo lo que todos los hombres buscan: Poder!» Esto decía Matthew Boulton refiriéndose a la primera fábrica con máquina de vapor. Pero la gran virtud de la máquina no está sólo en su potencia; hay muchos mecanismos —como los marcadores, los ojos electrónicos o la mayoría de los sistemas cibernéticos— que no son particularmente potentes y sin embargo tienen un gran valor. ¿No admiraremos la capacidad de rutinización de la máquina tanto o más que su potencia bruta? A diferencia del organismo humano, la máquina puede conseguir una concentración perfecta, un autocontrol perfecto. Realiza la única tarea que se le ha asignado sin posibilidad alguna de distracción. Actúa sin la menor implicación en lo que hace. Verdaderamente, la carga que la industrialización quitó de las espaldas de los hombres no fue tanto el trabajo físico como la mortal rutina que éste imponía, con su exigencia inherente de concentración y continuidad de esfuerzo. Así, la máquina arquetípica en nuestra sociedad no es la formidable máquina de vapor, sino el reloj liliputiense. Pues incluso la máquina de vapor no tuvo significación industrial hasta que entró a formar parte de un sistema de producción regulado, un sistema que funcionaba «como un reloj». Como nos recuerda Lewis Mumford, «el reloj... es el modelo de los autómatas... La automatización del tiempo, en el reloj, es el patrón modelo de todos los grandes sistemas de automación».

Así, pues, si la potencia muscular puede ser sustituida por un mecanismo, ¿cuánto más deseable no será sustituir el entendimiento que dirige el músculo con un mecanismo! Si el Aquí-Dentro no consigue ofrecer plenas garantías de objetividad, ¿por qué no diseñar una máquina cuyo Aquí-Dentro sea

8. Joseph Wood Krutch, *Gran Canyon* (Nueva York, William Sloane Associates, 1958), pág. 25.

9. Mumford, *The Myth of the Machine*, pág. 286. Mumford llama también nuestra atención aquí a una visión semejante por parte de Marx.

un programa totalmente controlado capaz de determinar objetivos definidos y procedimientos exactos? «La inteligencia artificial» es el objetivo lógico hacia el que camina la consciencia objetiva. Una vez más, el reloj anticipa la computadora. El tiempo verdadero (lo que Bergson llamaba «duración») es, hablando propiamente, la experiencia de la vida y, por tanto, algo radicalmente intuitivo. Mas, para la mayoría de nosotros, este tiempo-verdad ha quedado irremisiblemente desplazado por el ritmo rígido del tiempo del reloj. Entonces, el fluir vital de la experiencia se convierte en reloj externo, arbitrariamente segmentado e impuesto a nuestra existencia; en consecuencia, experimentar el tiempo de otra manera pasa a ser «misticismo» o «locura».

Si es posible, pues, objetivar la experiencia del tiempo, ¿por qué no todo lo demás? ¿Por qué no habríamos de inventar máquinas que objetivasen el pensamiento, la creatividad, la resolución, el juicio moral...? ¿Por qué no tener máquinas que jueguen, hagan poemas, compongan música y enseñen filosofía? Evidentemente, al principio se pensó que todas estas cosas tenían que hacerse por la simple alegría de jugar, de obrar, de componer y de enseñar. Pero la cultura científica no deja lugar para la «alegría», pues ésta es una experiencia de implicación personal intensa y perturbadora. La alegría es algo que sólo conoce la persona y no se deja someter a la objetivación.

En una grande y triste medida, el progreso de la expertez, especialmente cuando pretende mecanizar la cultura, supone agresión y guerra sin cuartel a la alegría y el goce. Es un esfuerzo salvajemente perverso por demostrar que no hay nada, *absolutamente nada*, especial, único, singular o maravilloso, y que todo puede ser rebajado a la condición de rutina mecanizada. Paulatinamente, el espíritu del «no es más que» aletea siniestro por encima de la investigación científica más avanzada: es el esfuerzo por degradar, por desencantar y rasarlo todo. ¿Es que acaso lo creativo y lo gozoso desconciertan a la inteligencia científica hasta el punto de tener que aplicar todo su poder y decisión para degradarlos? Consideremos el extraño

apremio con que nuestros biólogos quieren sintetizar la vida en un tubo de ensayo y la seriedad con que se han tomado el proyecto. Cualquier bestezuela de la Tierra sabe, sin haber reflexionado un instante, cómo crear vida; lo hacen buscando el placer allí donde éste les parece que brilla con más esplendor. Pero, replica el biólogo, una vez lo hayamos conseguido en el laboratorio, sabremos entonces *qué es exactamente*. ¡Y podremos *introducir mejoras*!

Una medida de nuestra alienación la tenemos en que no consideramos loco al hombre que ceñudamente ofrenda su vida para encontrar procedimientos de laboratorio aplicables a algo que él mismo tiene, como don magnífico en la inmediatez de sus deseos más naturales. Es como si el organismo no mereciese que confiásemos en una sola de sus funciones naturales, como si nuestro cerebro tuviese que controlar, supervisar y asegurar que todo lo que ya funciona por su cuenta lo haga con la eficiencia de una máquina bien programada.

La neurología —nos recuerda Michael Polanyi— se basa en el supuesto de que el sistema nervioso —funcionando automáticamente de acuerdo con las leyes conocidas de la física y la química— determina todo el obrar que normalmente atribuimos al entendimiento del individuo. El estudio de la psicología muestra una tendencia paralela a reducir su materia a relaciones explícitas entre variables mensurables; relaciones que podrían ser representadas siempre por las actuaciones de un artefacto mecánico.¹⁰

Una vez concebida así la consciencia humana, el paso siguiente e inevitable es reemplazarla por una máquina tan buena... o mejor. Con lo que llegamos a la última paradoja: la máquina, criatura del ser humano, se convierte —casi siempre en forma de proceso computarizado— en el ideal de su hacedor. La máquina realiza el perfecto estado de consciencia objetiva y, por ello, se convierte en patrón con el que juzgar todas las cosas habidas y por haber. Realiza el mito de la consciencia objetiva igual que Jesús encarnó la concepción cristiana de la divi-

10. Polanyi, *Personal Knowledge*, pág. 262.

nidad. A su conjuro comienza un gran proceso reductivo en el cual la cultura entera es reordenada a fin de satisfacer las necesidades de la mecanización. Si descubrimos que una computadora no puede componer música emocionalmente absorbente, insistimos entonces en que la música tiene un aspecto «objetivo», y este hallazgo nos servirá para redefinir el concepto de música. Si descubrimos que las computadoras no pueden traducir la lengua normal, inventamos entonces un lenguaje más rudimentario y especial que sí puedan traducir. Si descubrimos que las computadoras no pueden enseñar como lo hace un gran maestro, entonces rehacemos el concepto de enseñanza al nivel en que la máquina puede enseñar y calificamos así lo que debe ser la enseñanza. Si descubrimos que las computadoras no son capaces de resolver los problemas básicos del urbanismo —que son, todos ellos, problemas de filosofía social y de estética— entonces redefinimos el significado de «ciudad», lo rebautizamos con el nombre de «área urbana» y afirmamos que todos los problemas de esta entidad son cuantitativos. De esta manera, el hombre es reemplazado en todos los campos por la máquina, no porque la máquina pueda hacer las cosas «mejor», sino más bien porque todas las cosas han sido reducidas a lo que la máquina es capaz de hacer.

No es probable que ningún científico, comportamental o técnico, aceptase ser culpable de un cargo tan demoledor. En tanto que individuos, ninguno de ellos está implicado en un proyecto tan global. Pero Jacques Ellul acierta al señalar:

«... un hecho importante ha escapado a la atención de los técnicos, a saber, el fenómeno de la convergencia técnica. Lo que nos interesa aquí es la convergencia sobre el hombre de una pluralidad, no de técnicas, sino de sistemas o complejos de técnicas... Una pluralidad de éstas convergen hacia el ser humano; cada técnico, individualmente, puede afirmar de buena fe que su técnica deja intacta la integridad de su objeto. Pero la opinión del técnico no tiene importancia, pues el problema no es el de esta o aquella técnica en particular, sino la convergencia de todas las técnicas».¹¹

11. Jacques Ellul, *The Technological Society*, pág. 301.

No hay mejor definición de la tecnocracia que identificarla como el centro en el que esta convergencia, de modo sutil, ingenioso y tenaz, tiene lugar de manera real. Ellul, en su sombrío análisis, pasa por alto una funesta posibilidad. La convergencia final que predice puede producirse antes de que la tecnocracia haya adquirido mecanismos y técnicas que sustituyan al ser humano en todas las áreas de nuestra cultura. Podría ocurrir, por ejemplo, que sólouviésemos que esperar a que nuestros hermanos de especie se hayan convertido en autómatas puramente impersonales capaces de una objetividad total en todas sus tareas. En este punto, cuando el imperativo mecanicista se haya interiorizado finalmente como estilo predominante de vida de nuestra sociedad, nos encontraremos en un mundo de burócratas perfeccionados, de managers, de analistas operacionales y de ingenieros sociales que no se distinguirán de los sistemas cibernéticos que utilizan. En muchas películas y novelas actuales podemos ver ya estas imágenes de seres humanos interiormente moribundos. Amantes sin pasión, y asesinos sin odio llenan las películas de Godard, Truffaut, Antonioni y Fellini, con sus expresiones vacías y sus reacciones automatizadas. También en las obras del absurdo de Harold Pinter y Samuel Beckett encontramos la conclusión lógica —o más bien psicológica— de una vida dominada por una brutal despersonalización. Aquí tenemos el mundo de relaciones humanas completamente objetivas: personas irremisiblemente incomunicadas unas de otras, manobrando sus Aquí-Dentros aislados alrededor de los otros, comunicándose exclusivamente a través de su comportamiento exterior. Las palabras se convierten en simples sonidos que ocultan más que manifiestan; gestos que son solamente muecas fisiológicas; cuerpos que se tocan sin calor. Cada Aquí-Dentro se pone ante los otros Ahí-Fuera con indiferencia, insensibilidad e intención exploradora. Todos son cobayas bajo el microscopio de los demás; ninguno puede estar ya seguro de que alguien más pueda no ser un robot.

* * *

Hemos de agradacer a C. P. Snow la noción de las «dos culturas». Pero Snow, el propagandista científico apenas si capta el terrible *pathos* que las divide, como les ocurre a la mayoría de nuestros científicos sociales y humanistas científicos. Mientras el arte y la literatura de nuestro tiempo nos dicen cada vez con más desesperación que nuestra era se muere de una enfermedad, la alienación, las ciencias, en su incansable búsqueda de objetividad, elevan la alienación a su apoteosis en tanto que *único* medio para conseguir una relación válida con la realidad. La consciencia objetiva es vida alienada promovida a su más alto *status* honorífico en tanto que método científico. Bajo sus auspicios, subordinamos la naturaleza a nuestro mando, pero gracias a que nos extrañamos a nosotros mismos de un mayor número de experiencias, hasta que, al cabo, la realidad de que tanto nos habla la objetividad se convierte en un universo de alienación congelada. Está por entero dentro de nuestro poder intelectual y técnico... y es una propiedad sin valor. Pues «¿de qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?».

Pero los que rechazan el modo objetivo de consciencia pueden ser interrogados de esta suerte: «¿Es que hay algún otro modo de conocer el mundo?» A este respecto, creo que es un error responder desde una perspectiva epistemológica estricta. Muchas veces nos encontraremos a nosotros mismos luchando por descubrir algún método alternativo que, en realidad, producirá la misma suerte de conocimiento que ahora hacemos derivar de la ciencia. En la palabra «conocimiento» poco más puede haber que simple acumulación de proposiciones verificables. La única forma de recuperar el tipo de conocimiento a que se refería Lao-tse en su dicho «los que saben no hablan» es subordinar la cuestión de «¿cómo conoceremos?» a la cuestión más esencial y vital de «¿cómo viviremos?».

Hacer esta pregunta equivale a insistir en que el propósito primario de la existencia humana no consiste en apilar montañas cada vez mayores de conocimientos, sino en descubrir modos de vida diaria que integren toda nuestra na-

turalidad y que tengan por base nobleza de conducta, amistad honesta, alegría y goce. Para conseguir estos fines, un hombre necesita «conocer» quizá muy poco en el sentido convencional e intelectual de la palabra. Empero, lo que el hombre sepa de verdad, aquello que únicamente puede expresar con elocuente silencio merced a la gracia de sus gestos diarios más corrientes, le aproximará más a la realidad que un esfuerzo intelectual disciplinado y duro. Pues si ese elusivo concepto de «realidad» tiene algún significado, habrá de ser aquel hacia el cual camine todo ser humano en busca de satisfacción, y no la fracción de la personalidad que trafica sólo con hechos y teorías. Lo importante, por consiguiente, es que nuestras vidas sean tan *grandes* como sea posible, capaces de abrazar la inmensidad de esas grandes experiencias que, aunque no procuren proposiciones bien elaboradas y demostrables, despierten no obstante en nosotros el sentido de la majestad del mundo.

No podemos negar la existencia de estas experiencias sin arrancar de nuestras vidas el testimonio de quienes han estado en contacto con realidades que sólo la música, el drama, la danza, las artes plásticas y el lenguaje profético pueden expresar. ¿Cómo vamos a atrevernos a descartar con un «no es más que» o un «simplemente» la obra de un artista, un poeta o un vidnte sin disminuir automáticamente nuestra naturaleza? Pues estos últimos son seres tan humanos como el científico o el técnico, y además nos hablan con su canto, sus relatos, con la belleza del movimiento, la línea, el color y la forma. Viven delante de nosotros como testimonio de que ha habido hombres y mujeres que han vivido —y vivido magníficamente— en comunión con cosas a las que no puede hacer justicia la consciencia intelectual. Si su obra pudiese, de la forma que fuese, ser explicada y aclarada, si pudiera ser computarizada —y efectivamente hay quien esto pretende— entonces se perdería de vista el hecho esencial de que al hacer todas estas cosas magníficas, imágenes, lenguas y gestos, alguien experimentó un goce supremo y que el placer de ese goce era el propósito de esa obra. Al realizarla, sus hacedores respiraban un aire gozoso. El entendimiento técnico que deja de lado el hacer en favor de lo

hecho ha perdido ya todo el significado de lo que llamamos «creatividad».

Cuando desafiamos la finalidad de la consciencia objetiva como base de una cultura, lo que nos traemos entre manos es la dimensión de la vida del hombre. Debemos insistir en que una cultura que niega o subordina o degrada la experiencia visionaria comete el pecado de disminuir nuestra existencia. Y esto es precisamente lo que sucede cuando insistimos en que la realidad se limita a lo que la consciencia objetiva puede poner a disposición de la ciencia y de la manipulación técnica. El hecho y el coste horrendo de esta disminución no pueden demostrarse adecuadamente por lo que yo escribo aquí, pues es una experiencia que cada hombre tiene que encontrar en su propia vida. Y la encontrará tan pronto se niegue en redondo a bloquear, desplazar, descartar o deje de tener en cuenta las necesidades que su propia personalidad le pide sean satisfechas plenamente, a menudo con una plenitud sobreabundante. Entonces verá que la tarea de la vida es tomar toda esta materia de su experiencia total —su necesidad de conocimiento, pasión, exuberancia imaginativa, pureza moral, amistad— y conformarla *toda*, tan laboriosa y hábilmente como un escultor modela su piedra, en un estilo omnicompreensivo de vida. Lo más importante en esta vida no es que el ser humano sea un buen científico, un buen profesor, un buen administrador o un buen experto; lo más importante no es tampoco que sea correcto, racional, lúcido y ni siquiera creador y productor de objetos brillantemente acabados con tanta frecuencia como sea posible. La vida no consiste en lo que somos en nuestro rango profesional o en la práctica de alguna habilidad especial. Lo que de veras es más importante es que cada uno de nosotros sea una persona, una persona total e integral en la que se manifieste un sentido de la variedad humana genuinamente experimentada, un sentido de haber entrado en comunicación con una realidad que es atterradoramente vasta.

Estoy profundamente convencido de que quienes se abren de esta manera y permiten al Ahí-Fuera entrar en ellos y sacudirles hasta en sus mismísimos fundamentos no van a

conceder un valor particularmente alto al progreso técnico o científico. Creo que acabarán situando a estos últimos en un lugar subordinado y marginal en sus vidas, pues se darán cuenta de que el modo objetivo de consciencia, útil como es en su momento oportuno, les quita muchas cosas valiosas. Por eso reconocerán que el mito de la consciencia objetiva es una mitología pobre, una mitología que disminuye la vida en lugar de expandirla, y no querrán perder mucho tiempo con ella. Conste que ésta es una idea mía, y pudiera equivocarme, claro.

De una cosa no puede haber ninguna duda: que al tratar con la realidad que captan nuestras potencias no intelectivas, *no hay expertos*. La expansión de la personalidad no es algo que pueda conseguirse con alguna capacitación especial, sino por una inocente disposición abierta a la experiencia. Es impredecible dónde y cuándo el relámpago de luz alumbrará las aspiraciones imaginarias guardadas en esas facultades personales. Jakob Boehme encontró su momento cuando un rayo del sol perdido arrancó brillantes destellos de un plato de metal. Se dice que el maestro zen, Kensu, obtuvo su visión al morder un camarón que acababa de capturar. Tolstoi estaba convencido de que la experiencia llegaba en el momento de sacrificarse a un amigo, sin que importase el carácter inconsecuente y oscuro del acto. La magia interior y sencilla de estos momentos decisivos nos aguarda a cada uno de nosotros y nos encontrará si la dejamos. Lo que nos ocurre entonces es una experiencia de la personalidad que de repente se agranda y alcanza hasta mucho más allá de lo que considerábamos la «realidad», hasta constituir una identidad más grande y más noble de lo que habíamos creído posible. Es precisamente este sentido de la persona el que deberíamos buscar en todos aquellos que dicen tener algo que enseñarnos. Preguntaríamos: «Enseñanos la persona que has hecho de ti mismo. Déjanos ver todo su tamaño. ¿Cómo vamos a juzgar lo que sabes, lo que dices, lo que haces, sino en el contexto de tu persona entera?» Es como decir, acaso, que la verdad no ha de ser entendida como propiedad de una proposición, sino de una persona.

Esto significaría que nuestra estimación o calificación de una acción personal o social cualquiera no vendría determinada solamente por el grado en que la proposición que tenemos ante nosotros cuadre con un conocimiento objetivamente demostrable, sino por el grado en que emplíe nuestra capacidad de experiencia: conocernos a nosotros mismos y a los demás más profundamente, sentir más plenamente la condición portentosa de nuestro entorno. Esto, a su vez, significa que hemos de estar preparados y confiados en que la personalidad expandida es más hermosa, más creadora y más humana que todo lo que pueda proporcionar la búsqueda de una exactitud objetiva. Adoptar esta actitud, a mi juicio, no tiene nada de excéntrico. ¿No es acaso la actitud que espontáneamente asumimos en presencia de una alma auténticamente grande? Personalmente, no participo de la religión de Tolstoi ni de la de los profetas de Israel, y no creo que ni una sola coma de Dante o de Blake sea «verdad» en ningún sentido científico posible; no obstante, me doy cuenta de que todas las objeciones o censuras que se me ocurriera hacer sobre la corrección de sus convicciones serían descabelladas y mezquinas. Sus palabras son conducto de un poder que quisiéramos compartir. Tenemos necesariamente que leerlas con humildad y remordimiento por haber vivido a una escala menor que ellos, por haber dejado escapar en algún momento la oportunidad de obtener las dimensiones de su visión.

Cuando un hombre ha *visto* y *hablado* como ellos lo hicieron, la crítica de la consciencia objetiva queda reducida a insignificante gorgorito. Los hombres de esa clase nos invitan en realidad a fortalecer nuestra experiencia y, al hacerlo, descubrir la nobleza que ellos vivieron. Comparados con las facultades visionarias que albergaban esas almas, ¿qué valen todas las exactitudes menores de todos los expertos de la Tierra?

Si estuviésemos dispuestos a aceptar la belleza de una personalidad plenamente iluminada como patrón de verdad —o (si la palabra «verdad» es propiedad sacrosanta de la ciencia) de auténtica significación—, entonces no cometeríamos la idio-

tez de fabricar estimaciones fraccionales de los hombres y de nosotros mismos. No nos atrincheraríamos detrás de nuestras diversas y simplonas especializaciones con la pretensión de que lo hemos hecho todo y que todo puede esperarse de nosotros en tanto poseemos un tenue barniz de expertez. Seríamos capaces, entonces, de preguntar a cualquiera que intente dirigirnos, que nos muestre sin rebozo lo que han hecho de él sus talentos en tanto que persona única y total. Entonces rechazaríamos a las almas pequeñas, que sólo saben cómo ser correctas, y nos arrimaríamos a las grandes, que saben cómo ser sabias.

CAPÍTULO VIII

OJOS DE CARNE, OJOS DE FUEGO

«¡Cómo! —se nos preguntará—. Cuando sale el Sol ¿no veis un disco redondo de fuego parecido a una guinea?» ¡Oh, no, no! Yo veo una innumerable compañía de seres celestiales gritando: «¡Santo, Santo es el Señor Dios Todopoderoso!»

WILLIAM BLAKE

¿Qué vamos a decir de este hombre que contempla el sol y no ve el sol, sino un coro de flamantes serafines anunciando la gloria de Dios? Seguramente lo tomaremos por un loco... a menos que sea capaz de acuñar su singular visión en el ténlder legal de un verso delicado. Entonces, quizá, veremos cómo se le concede una condición especial, un estante en la biblioteca: se le llamará «poeta» y se le permitirá convalidar su reivindicación de respetabilidad intelectual por la vía de la licencia metafórica. Entonces, podremos decir: «*Realmente*, no ve lo que dice que ve. En absoluto. Solamente lo pone así para prestar colorido a su lenguaje... como suelen hacer los poetas profesionales. Es un grito lírico de la frase, como se puede apreciar claramente, nada más.» Es seguro que todos los mejores y más objetivos comentarios académicos sobre el tema nos apoyarían en nuestra interpretación, perfectamente sensata. Según tal interpretación, tendríamos, por ejemplo, que el poeta Blake, bajo la influencia del misticismo swedenborgiano, desarrolló un estilo basado en correspondencias visionarias, esoté-

ricas y que, además, fue un célebre, aunque muy dotado, excéntrico.

De esta forma descartamos y desnaturalizamos confiadamente la experiencia visionaria, y el orden tecnocrático de vida sigue rodando omnipresente, obediente al principio científico de la realidad. Asentada en esta racionalidad militante, la tecnocracia no permite apelación alguna.

Empero, si ha de haber alguna alternativa a la tecnocracia, deberá ser una apelación contra esta reductiva racionalidad que la consciencia objetiva dicta. Como vengo sosteniendo, éste es el proyecto original de nuestra contracultura; proclamar un nuevo cielo y una nueva tierra tan vastos, tan maravillosos, que las exigencias ordenadas de la expertez técnica tengan necesariamente que retirarse en presencia de semejante esplendor a una condición subordinada en las vidas de los hombres. Crear y difundir esa consciencia de vida implica nada más y nada menos que la disposición plena de abrirnos a la imaginación visionaria tal y como ésta se nos ofrezca. Hemos de disponernos a celebrar el asombroso mensaje que hombres como Blake nos dejaron: que hay ojos que ven el mundo no con mirada vulgar o meticulosidad científica, sino transformado, luminoso, espléndido y, viéndolo así, lo ven como realmente es. En lugar de precipitarnos a rebajar la rapsódica descripción de nuestros videntes iluminados, de interpretarlos al nivel más bajo y convencional, tenemos que estar dispuestos a considerar la escandalosa posibilidad de que donde quiera que surja la imaginación visionaria, la magia, el viejo antagonista de la ciencia se renueva, transfigurando nuestra realidad cotidiana en algo más grande, quizá más sobrecogedor, pero en verdad más venturoso que lo que pueda nacer de la menor racionalidad de la consciencia objetiva.

Pero hablar de magia es conjurar en seguida imágenes de prestidigitadores de vaudeville y de espiritistas sin vergüenza, embaucadores que pertenecen al vistoso mundo del escenario. Hemos aprendido en esta ilustrada época a tolerar a los magos sólo como complemento de la industria del espectáculo, donde actor y público sobreentienden claramente que un truco es simplemente un truco, un esfuerzo practicado para sorpren-

dermos. Cuando en escena sucede lo imposible, sabemos, más bien que creemos, qué es lo que realmente ha sucedido. Lo que aplaudimos es la destreza con que se ha creado la ilusión. Si el mago se atreviese a afirmar que su hazaña es algo más que una ilusión, le consideraríamos un lunático o un charlatán, pues nos estaría pidiendo que violásemos nuestra concepción básica de la realidad; y esto no lo toleraríamos. Hay mucha gente, sorprendentemente mucha, que sigue tomando en serio a los espiritistas, curanderos, echacartas y adivinos, pero el científico escéptico está obligado a considerar atávicos todos estos fenómenos y a insistir machaconamente en la primacía de una visión coherente del mundo. El entendimiento escéptico insiste en que vivimos en medio de una naturaleza explicada y explotada por la ciencia. Las vacunas que inyectamos en nuestro cuerpo, la electricidad que acude a la llamada de nuestro interruptor, los aeroplanos y los automóviles que nos transportan, todos estos y los diez mil inventos tecnológicos más entre los cuales vivimos y en los que confiamos se derivan de la concepción que tiene el científico sobre la naturaleza, no la del charlatán. ¿Cómo vamos a gozar —con consciencia intelectual— de todo lo que la ciencia nos brinda y rechazar después la verdad esencial de su concepción del mundo?

Es un desafío frente al cual incluso nuestro clero ha tenido que ceder terreno. Según se afirma, más de cien millones de ciudadanos norteamericanos asisten a los servicios religiosos los domingos. ¿Cuántos de ellos seguirían asistiendo si la religión que encuentran en sus capillas fuese algo más que gestos tímidos, verbosidad inspiratoria y sociabilidad confortable, compatibles con el mundo de ciencia y de razón que habitan durante los seis días siguientes? El último lugar en que le gustaría estar a cualquier ciudadano respetable y de recto pensar o a cualquier clérigo ilustrado en el caso de un nuevo debate sobre el mono es en el lugar de William Jennings Bryan.

Pero la magia no ha pertenecido siempre al campo del carnal o del vulgar ocultismo. Tras de esas vergonzantes versiones hay una tradición que se remonta a un noble origen. El actor mago que hace sonar el gong para llamar nuestra escéptica

atención es la expresión última del viejo chamán tribal golpeando su tam-tam de piel de animal para invocar los espíritus comunales. Quizá parezca extraño a muchos contemporáneos hablar de este chamán como de un «noble» ejemplar de artes mágicas. Brujo, hechicero, mago, curandero... son nombres que nos recuerdan estereotipos salvajes y cómicos: crujir de huesos, máscaras macabras, ídolos y rituales de sangre, conjuros supersticiosos, hechizos y encantamientos que nunca obran. En las imágenes del Hollywood clásico, el mago de la tribu, un personaje siniestro y absurdo, agota rápidamente su saco de recursos truculentos; y entonces aparece el gran cazador blanco que cura al enfermo con una droga maravillosa o asombra a los boquiabiertos nativos con el resplandor de una cerilla encendida. La magia del hombre blanco gana porque, al fin y al cabo, es producto de la ciencia. Y sobre todo gana cuando llega en forma de pólvora, colonización armada y masiva, inversión material, vehículos modélicos de la civilización.

Pero antes de que despidamos al ridículo y viejo chamán con la misma indiferencia con que nos despedimos de un prestidigitador de feria, detengámonos un momento para contemplar uno de sus rasgos menos cómicos, aunque sea con la actitud de «nobleza obliga» de una cultura superior y segura de sí misma que está en vías de forzar la rápida extinción de los chamanes de este mundo. Muy pronto sus tambores quedarán silenciosos para siempre, arruinados en todos los cuadrantes del globo por el ruido sordo de computadoras cada día más inteligentes. Es posible que la imagen del antiguo mago sea reemplazada incluso en la literatura infantil, como los Merlines de los cuentos de hadas dejan lugar a los héroes de ciencia-ficción y de la ciencia de hecho. Si «ser civilizado» significa algo muy interesante, significa que hay que tener la mejor disposición para considerar ejemplos instructivos todas las posibilidades que caen dentro de nuestro horizonte intelectual, incluyendo las que el saber convencional considera irremediabilmente periclitadas.

Si observamos más atentamente al chamán, descubriremos la contribución poco menos que inestimable que ese exótico

personaje ha hecho de la cultura humana.¹ El chamán podría reivindicar justificadamente que es el héroe por excelencia de la cultura, pues a través de él han entrado en juego fuerzas creadoras que tienden a lo sobrehumano. En el chamán —primera figura que se erigió en la sociedad humana como personalidad individual— se combinan inextricablemente diversos talentos de gran relieve que desde entonces se han ido transformando en profesiones especializadas. Es probable que los primeros esfuerzos de los hombres en el arte pictórico —esfuerzos realmente brillantes por cuanto sobreviven materializados en las pinturas de las grandes cuevas paleolíticas— fuesen obra de chamanes que practicaron así una extraña magia gráfica. En el decir rapsódico oyeron acaso los hombres los primeros ritmos y eufonías del lenguaje poético. En su inspirado recitar de historias podríamos quizá encontrar los comienzos de la mitología, y por tanto de la literatura; en sus caracterizaciones enmascaradas y pintadas, el origen del teatro; en sus éxtasis convulsivos, los primeros gestos de la danza. Además, de artista, poeta, dramaturgo y bailarín, el chamán era el curandero de su pueblo, el consejero moral, el adivino y el cosmólogo. Entre sus muchas habilidades, podríamos encontrar en su forma primitiva casi todo el repertorio de un moderno mantenedor circense: ventriloquismo, acrobacia, contorsionismo, prestidigitación, come fuegos, tragasables, juegos de manos... Aún hoy encontramos, entre los primitivos que han logrado sobrevivir, chamanes muy competentes en la mayoría de estos talentos, combinando en sus viejos artificios cosas que consideramos arte superior y religión con cosas que consideramos diversión profana.

1. En relación con algunos tratamientos especialmente sensibles de la visión chamanista del mundo, véase Mircea Eliade, *Shamanism* (Princeton, N. J., Princeton University Press, 1964). Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*; Géza Roheim, *Gates of the Dream* (Nueva York, International Universities Press, 1952), págs. 154-258, y Dorothy Lee, *Freedom and Culture* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959), especialmente su ensayo final. Un fascinante tratamiento del chamán contemporáneo, Carlos Castaneda, *The Teachings of Don Juan: A Yanqui Way of Knowledge* (Berkeley, University of California Press, 1968).

Dentro del marco de sus tradiciones, las artes del chamán son expresión de un logro humano. Pero si nos fijamos en la confianza creadora que en otro tiempo unificó estas habilidades y artes, vemos que lo más importante que nos enseña el chamán es el significado de lo mágico en su forma más prístina: la magia, no como repertorio de destrezas inteligentes, sino como forma de experiencia, como modo de dirigirse o acercarse al mundo. Quienes han vivido algo de lo mucho y maravilloso que hay en las dotes naturales de artistas y actores quizás hayan percibido un débil y tenue destello de la visión del mundo del antiguo chamán y, en esta medida, hayan entrevisto la luminosidad de una realidad alternativa.

Tal como la practica el chamán, la magia es comunión con las fuerzas de la naturaleza, como si fuesen presencias intencionales y significativas, como si poseyesen una voluntad que requiere adulación, alegato o imprecación. Cuando el chamán conjura, adivina o hechiza, se dirige a esas presencias como si se dirigiese a una persona, poniendo en juego su oído, escudriñando el ánimo del otro, sus pasiones y actitudes, pero siempre respetuoso con la dignidad del otro. Para el chamán, el mundo es un lugar vivo, lleno de personajes poderosos e invisibles que tienen sus propios designios y que, como cualquier otra persona, pueden ser insondablemente misteriosos. El chamán está en íntima relación con las presencias a las que se dirige; se esfuerza por descubrir sus maneras y comportarse según su índole. Habla de ellos como «vosotros», no como «ellos».

Oigamos lo que dice Sivoangnag, chamán esquimal dirigiendo una imprecación a las fuerzas invisibles que dominan los vientos y las olas:

Ven, dice, tú que estás Ahí-Afuera; ven, dice, tú que estás Ahí-Afuera.

Ven, dice, tú que estás Ahí-Afuera; ven, dice, tú que estás Ahí-Afuera.

Tu Sivoangnag te ruega que vengas.

Te dice que entres en él.

Ven, dice, tú que estás Ahí-Afuera.²

¿Qué es esto sino una invitación ofrecida respetuosamente a un viejo amigo? Y esta india wintu (California) describiendo el contraste entre su cultura chamanística y la del hombre blanco en relación con un mismo medio natural:

Los blancos nunca tuvieron cuidado de la tierra ni del ciervo ni del oso. Cuando nosotros los indios matamos carne, la comemos toda. Cuando cavamos raíces, hacemos pocos agujeros... Sacudimos el árbol para coger la bellota y la nuez. No cortamos los árboles. Sólo usamos madera muerta. Pero los blancos aran el suelo, arrancan los árboles, matan todo. El árbol dice: «No lo hagas. Soy delicado. No me hagas daño.» Pero lo echan abajo y lo cortan. El espíritu de la tierra les odia... Los indios nunca hacen daño a nada, pero los blancos lo destruyen todo. Revientan las rocas y las esparcen por el suelo. Las rocas dicen: «¡No lo hagáis. Me hacéis daño!» Pero los blancos no hacen caso. Cuando los indios usan rocas, las cogen redondas y pequeñas para cocinar... ¿Cómo va a querer el espíritu de la tierra al hombre blanco?... Todo lo que el blanco ha tocado, está enfermo.³

«El árbol dice...», «La roca dice...»: nada podría expresar mejor la diferencia entre las visiones científica y mágica de la naturaleza. A la mujer india la enseñaron a oír las voces de las plantas y las piedras; a nosotros nos han enseñado a «no hacer caso». La esencia de la actitud mágica está en este sentido de que el hombre y el no-hombre están en relación comunicable mutua. No es la relación del Aquí-Dentro observando impasiblemente al Ahí-Fuera, sino la del hombre en el curso de una transacción personal con fuerzas de su medio natural que sabe son turbulentas, vivas y quizás amenazadoras. El chamán entra en el campo de estas fuerzas calurosa y sensualmente; y como se aproxima con respeto, le dan la bienvenida y le permiten competir y regatear con ellas.

Las presencias no aceptan esta relación con todos los que

2. *Report of the Canadian Arctic Expedition, 1913-1918*, vol. 14: «Esquimo Songs» (Ottawa, 1925), pág. 486.

3. Lee, *Freedom and Culture*, pág. 163.

llegan. A diferencia del experimento científico, despersonalizado, igual para cualquiera que lo realice, la relación mágica sólo está disponible para quienes han sido escogidos por las propias presencias. El chamán, precisamente, descubre su vocación al ser arrebatado por poderes que están más allá de su comprensión. El chamán no se entrena inicialmente para alcanzar la posición como en los oficios prefabricados; esto sólo ocurrirá más tarde, cuando la actividad del chamán se haga rutina en el papel formal del sacerdote. Al chamán le pasa bastante lo que a los profetas de Israel, tan ligados a la tradición primitiva, es decir, que lo divino los acecha y sabe arrebatarles su espíritu por sorpresa. El profeta Amós explica (protestando muy significativamente en este caso ante el sacerdote oficial del templo):

Yo no era profeta ni hijo de profeta; yo era pastor y recogía higos; y el Señor me tomó cuando yo conducía el rebaño, y el Señor me dijo: «Ve y profetiza a Israel mi pueblo» (Amós, 7.14-15).

Y profetizó con tanta elocuencia que desafió toda explicación en un hombre de origen tan humilde.

La comunión con los poderes trascendentales, pues, no es algo que pueda conseguir cualquiera; es un misterio que singulariza al elegido y, por tanto, es de carácter completamente personal. Por esta razón, el chamán ordinariamente se aparta de su pueblo, no elevándose a una posición de autoridad institucional, sino a una posición de sabia singularidad. El respeto que el pueblo sentía por él es el respeto que muchos de nosotros tenemos para con una persona especialmente dotada, el artista o el actor cuya misteriosa influencia sobre nosotros no reside en ningún oficio suyo sino en su propia capacidad claramente manifiesta.

En orden a elevar aún más esa capacidad, el chamán se dedica a una vida de severa disciplina y soledad. El chamán ayuna, reza y medita; se aísla para poder escrutar mejor los signos que las presencias hacen visibles para su educación. Y principalmente, cultiva esos estados exóticos de consciencia en los cuales un aspecto sumergido de su personalidad se libera

de su consciencia superficial y va a deambular entre las fuerzas ocultas del universo. Son numerosas las técnicas mediante las cuales los chamanes emprenden sus aventuras psíquicas; pueden utilizar sustancias narcóticas, vértigos, hambre, inhalación de humo, sofocación, un tambor hipnótico o ritmos de danza, e incluso retención de la respiración. En este repertorio de inductores al trance reconocemos en seguida un cierto número de prácticas subyacentes a muchísimas tradiciones místicas del mundo: los prácticos de los oráculos, los derviches, los yoguis, las sibilas, los profetas, los druidas, etc., toda la herencia de la mistagogia en torno a la que gravita hoy la corriente *beat-hip* de nuestra contracultura.

Mediante estas técnicas, el chamán cultiva su relación con las fuentes no intelectivas de la personalidad tan asiduamente como cualquier científico se prepara para la objetividad, un modo de consciencia en el extremo polar del chamán. Este es capaz de difundir sus percepciones y sensibilidades a través de su entorno, asimilándose al universo que le rodea. Puede llegar a ser un estudioso más agudo del medio natural que cualquier científico. Puede ser capaz de olfatear en el viento la lluvia o la plaga. Puede ser capaz de presentir el camino que tomarán los rebaños salvajes o cómo crecerán las plantas en la próxima estación.

El chamán, pues, es quien sabe que en la realidad hay que ver más cosas de las que ve el ojo. Además de nuestros ojos de carne, hay ojos de fuego que arden y traspasan la ordinarietà del mundo y perciben maravillas y portentos aparentemente invisible. En la superconsciencia del chamán, nada es simplemente un objeto muerto, una criatura estúpida; por el contrario, todas las cosas de esta tierra están transidas de significados sagrados. «El hombre primitivo —observa Martin Buber— es un pansacramentalista ingenuo. Todo está para él lleno de sustancia sacramental, absolutamente todo. Cada cosa y cada función está siempre lista para alumbrar un sacramento al chamán.»⁴

4. Martin Buber, *Hasidism* (Nueva York, Philosophical Library, 1948), página 133.

Esta percepción del mundo es la característica más sobresaliente del canto primitivo, un rasgo que aparece en la poesía que nuestra sociedad suele llamar romántica o visionaria, como si tal poesía fuese solamente uno entre otros muchos estilos todos ellos igualmente válidos, y no el estilo más fiel a lo que debió de ser el impulso poético original. El resultado es una mezcla rica y simbólica que combina y elabora los fenómenos más diversos. Entre los aborígenes de Australia del Norte, por ejemplo, la llegada de los monzones, cuando el aire está cargado de truenos y relámpagos, abre la estación del galanteo en la comunidad. El atormentado relámpago en el cielo toma el aspecto de serpientes apareadas; entonces, la atmósfera alambicada inaugura la época en que los humanos hacen el amor, con todas sus ceremonias preparatorias. La percepción mágica une el mundo humano, el animal y el natural en las imágenes sensuales y lascivas de una comunal canción de amor:

Las lenguas de las Serpientes del Relámpago tiemblan y se entrelazan unas con otras...

Relampaguean por entre el follaje de las palmas...

Lanzando rayos de luz a través de las nubes; con las temblorosas lenguas de la Serpiente...

Arriba, por todo el firmamento, sus lenguas tiemblan: en el lugar de las Dos hermanas, el lugar del Wauwalak.

Los rayos lanzan luz a través de las nubes, resplandores de la Serpiente del Relámpago...

Sus cegadores relámpagos alumbran el follaje de las palmas...

Centellean sobre las palmas y sobre las relucientes hojas...⁵

Ver el mundo de esta manera es precisamente lo que nuestra cultura llama «superstición». Nos vemos obligados, según

5. R. M. y C. H. Berndt, *World of the First Australians* (Chicago, University of Chicago Press, 1965), pág. 315.

esto, a interpretar el hecho de que la raza humana sobreviviese decenas de miles de años con esta comprensión de la naturaleza como una simple casualidad afortunada. Cometeríamos una herejía si creyéramos que esta visión mágica es algo más que un lamentable error o, en el mejor de los casos, un primitivo amago de ciencia. Sin embargo, de semejante visión del medio natural, brota una relación simbiótica entre hombre y no-hombre en la que hay una dignidad, una gracia y una inteligencia que desafían poderosamente nuestros propios y laboriosos proyectos de conquista y falsificación de la naturaleza. De esa percepción «supersticiosa» deriva también un sentido del mundo como hogar propio, en el que residimos con la tranquilidad, aunque no siempre con el confort, de criaturas que confían en la tierra que les alumbró y les nutre.

El problema es que nosotros *no confiamos* en absoluto en el hacer de la naturaleza. Hemos aprendido —en parte de la acelerada urbanización de la raza, en parte del modo objetivo de consciencia tan insistentemente promulgado por la ciencia occidental, en parte, también, del general desprecio cristiano para con la naturaleza— a pensar en la tierra como un valle de pesares y lágrimas. La naturaleza es eso que forzosamente tenemos que tomar sin ningún sentimiento para dominarlo y hacerlo habitable mediante febriles esfuerzos, idealmente mediante su sustitución progresiva de elementos hechos por el hombre. Así, quizás algún día habitemos un mundo totalmente de plástico, clínicamente inmaculado y previsible en todos sus detalles. Nuestra concepción del orden racional y de la seguridad va siendo cada día más vivir en ese entorno completamente programado. Asimismo, nuestros biólogos comienzan a pensar en el proceso genético como si fuese una especie de «programa» (naturalmente, un programa muy deficiente que puede ser mejorado de múltiples maneras). Todo lo cual nos recuerda las ideas de Otto Rank y su psicología del regreso al útero, pues éste parece ser el objetivo actual: un mundo y una vida

6. Sobre este particular, véase el incisivo ensayo de Lynn White, *Historical Roots of Our Ecological Crisis*, «Science», 10 de marzo, 1967.

en útero de plástico. El poeta E.E. Cummings, perversamente anticientífico, habría dado entonces en el mismísimo clavo:

¿Qué significa nacer para la mayoría de la gente? Catástrofe sin paliativo. Revolución social. El aristócrata ilustrado expulsado de su superpalacio hiperexclusivamente supervoluptuoso y arrojado a un campo de concentración increíblemente vulgar revolcándose por entre toda especie concebible de organismos indeseables. La mayoría de la gente sueña con una cápsula de seguridad a prueba de nacimiento garantizada de soledad indestructible. Si la mayoría de la gente tuviera que nacer dos veces, lo más probable es que llamaran agonía a su segundo nacimiento.⁷

Nuestra cultura ha perdido completamente los ojos para ver el mundo de otra manera. En contraste con el distinto y bien perfilado foco del ojo impersonal del científico, que estudia este o aquel trozo de entorno para arrebatarle sus secretos, la consciencia global y afectiva del chamán parece una especie de visión periférica de una imprecisión intolerable. Nos hemos acostumbrado a destruir esta receptiva visión periférica a cambio de una mirada escrutadora y particularista. Estamos convencidos de que de esta manera aprendemos más del mundo. Así que, según la moda, aprendemos cosas tratando el mundo objetivamente. Aprendemos lo que aprendemos escrutando el organismo, escrutando minucias detalladas de la experiencia e ignorando el conjunto que da a las partes constituyentes su más amplio sentido. Así es como nos hacemos cada vez más ilustradamente estúpidos. Nuestra experiencia se disuelve en montones de acertijos aislados, huérfanos de sus dimensiones generales. Acumulamos conocimiento como el avaro que interpreta la riqueza como maníaca adquisición de más y más propiedad; pero arruinamos nuestra capacidad de asombro... quizá de sobrevivir.

Consideremos un momento la admonición de la original mujer wintu, que advierte que el «espíritu de la tierra» nos odia por lo que hemos hecho a nuestro medio. Evidentemente, *sabemos* que no hay ningún «espíritu de la tierra». Pero mientras yo

7. E. E. Cummings, *Poems 1923-1954* (Nueva York, Harcourt, Brace, 1951-1954), pág. 331.

escribo y cuando vosotros leáis, hay y habrá en las entrañas de la tierra, en silos de hormigón, en todas nuestras sociedades avanzadas, armas genocidas capaces de aniquilar nuestra segura y garantizada civilización. Es indudable que en su imaginación profundamente poética la vieja windu viera en estos terroríficos instrumentos las fuerzas vengadoras de la tierra dispuestas a hacer pagar al hombre blanco su arrogante orgullo. Una interpretación fantástica de nuestra situación, podríamos decir. Pero es posible que haya más verdad en la poesía de la anciana india que en todos nuestros análisis operacionales. Acaso ella sepa que el espíritu de la tierra discurre por caminos mucho más misteriosos de lo que suponemos, pidiendo prestados a los hombres sus instrumentos de castigo.

* * *

He dicho que la consciencia científica desprecia nuestra capacidad de asombro extrañándonos progresivamente de la magia de nuestro entorno. ¿Se merece la ciencia esta acusación? ¿No nos enseñan los científicos, al igual que los poetas visionarios, las «bellezas» y las «maravillas» de la naturaleza?

Evidentemente, los científicos se apropian las palabras. Pero la experiencia que hay detrás de las palabras no es la misma que manifiesta la visión del chamán. El modo de conciencia objetivo no expande el original sentido del asombro que tiene el hombre, sino que desplaza una noción de belleza por otra y, al hacerlo, nos escinde del sentido mágico de la realidad con la justificación de superarlo. La belleza que la consciencia objetiva discierne en la naturaleza es la de una ordenación generalizada, la de relaciones formales elaboradas por el Aquí-Dentro según va observando cosas y acontecimientos. Es la belleza del acertijo resuelto, de la clasificación clara y distinta. Es la belleza que un ajedrecista descubre en una partida bien jugada o un matemático en una elegante demostración. Estas nomotéticas bellezas pueden resumirse o sintetizarse convenientemente en fórmulas, diagramas o generalizaciones estadísticas. Son las bellezas de la experiencia rebajada a niveles manejables

y respetables, dominada y controlada.' De acuerdo con el ideal del progreso científico, tales bellezas pueden ser difundidas en libros de texto y entregadas a la posteridad en forma sumaria de conclusiones establecidas.

En cambio, la belleza de la visión mágica es la belleza de la presencia sacramental profundamente sentida. No es una percepción de orden, sino de poder. Esta experiencia no produce ningún conocimiento verificable o indiscutible, sino, por el contrario, puede ser simplemente principio y fin de un sentido de misterio. Con ella quedamos sobrecogidos, no informados. La forma más inmediata como la mayoría de nosotros podríamos hoy recuperar este modo de experiencia sería compartir la percepción del poeta o el pintor en presencia de un paisaje, o del amante en presencia del amado. En el arrebato de esta experiencia, perdemos todo interés por elaborar, resumir o resolver. Por el contrario, nos disponemos a celebrar el hecho puro y pasmoso de que esta cosa portentosa está ahí, autosuficientemente, delante de nosotros. Entonces nos perdemos en el esplendor o el sobrecogimiento del momento y no preguntamos nada más. Dejamos que lo que experimentamos —esta montaña, ese firmamento, aquel lugar lleno de sombras prohibidas, esta notable persona— sea lo que es, pues su solo ser es suficiente.

El científico estudia, sintetiza y concluye su acertijo; el pintor pinta el mismo paisaje, el mismo florero, la misma persona una vez y otra, contento de reexperimentar el inagotable poder de esa presencia, interminablemente. El científico reduce la percepción de una luz de color a una generalización meteorológica; el poeta intoxicado anuncia: «Mi corazón salta

de gozo cuando contemplo un arco iris en el cielo», y prosigue después buscando cien maneras distintas de decir lo mismo sin por ello menguar la capacidad del siguiente poeta para proclamar la misma visión otra vez. ¿Hay alguna semejanza posible entre estos dos diferentes modos de experiencia? Ninguna en absoluto. Se supone tópicamente que la obra del científico *empieza* en el sentido del asombro del poeta (hipótesis dudosa en el mejor de los casos) pero que después va *más lejos*, armado con el espectroscopio y el fotómetro. Esta hipótesis no da en el clavo de la cuestión: la experiencia del poeta se define precisamente por el hecho de que el poeta no va más allá de ella. Empieza y termina en ella. ¿Por qué? Porque es suficiente. O más bien porque es inagotable. Lo que el poeta ha visto (y no ven los científicos) no necesita ser reformado en conocimiento. ¿O es que habremos de creer que Wordsworth nunca se hizo meteorólogo porque no tenía capacidad e inteligencia para ello?

Si queremos usar la palabra «belleza» tanto para la estética de las relaciones ordenadas como para la estética de la presencia poderosa, habremos de ser conscientes de que se refieren a experiencias radicalmente diferentes. Abraham Maslow cree que podría lograrse una relación armoniosa entre los dos modos de consciencia sobre la base de una «integración jerárquica», con predominio de la percepción poética sobre la percepción objetiva.⁸ Es posible... pero también hay que tener en cuenta la posibilidad real de que en muchos individuos y en una cultura cualquiera tomada en su conjunto los dos modos se excluyan mutuamente. Wordsworth sugiere lo mismo cuando advierte:

Dulce es la lección que enseña la Naturaleza;
Nuestro intelecto entrometido
Deforma la textura de las cosas:
Asesinamos para disecar.

8. Cf. Jacob Bronowski y su descripción de la perspectiva científica: «La ciencia es una manera de ordenar acontecimientos: busca leyes sobre las cuales basar la predicción específica... El objeto de la ciencia es ordenar el ejemplo particular articulándolo sobre un esqueleto de ley general», *The Common Sense of Science* (Londres, Pelican Books, 1960), página 119. Esto le lleva a hablar de la ciencia como «un mecanismo de predicción en proceso de continua autocorrección» (pág. 117). En esto encuentra, dice, la belleza de la ciencia, pues «encontramos el mundo regular y hermoso porque marchamos al mismo paso» (pág. 112).

9. «Integración jerárquica» es la proposición más importante de *The Psychological of Science*, de Maslow, un programa de reformas que el autor cree que «ampliara la ciencia, no la destruirá», pág. 16.

Y si no somos capaces de asesinar, tampoco sabremos disecar después.

Es evidente que una persona puede ser capaz en diferentes momentos de realizar ambas experiencias, y esto posiblemente nos induzca a serios errores. El físico Max Born hablaba en cierta ocasión, por ejemplo, de la profunda satisfacción que sintió al traducir la poesía lírica alemana y con qué delicia captaron sus colegas su ritmo musical. También Einstein era un apasionado violinista y el economista Keynes un gran mecenas del ballet.

Pero estos ejemplos nos recuerdan al banquero de *The Confidential Clerk*, de T.S. Elliot, que se sentía más a gusto con su secreta afición de ceramista que con su posición pública de banquero. Necesariamente, sin embargo, sus dos mundos —ceramista y financiero— tenían que estar rigurosamente compartimentados, pues no había base alguna para que se comunicaran. El mundo no estima las dotes de un financiero por su cerámica, igual que un científico no valora a otro por sus gustos artísticos. La obra del experto ha de juzgarse por sus méritos estrictamente objetivos, lo cual significa que ha de estar limpio de toda excentricidad personal, por muy deleitable que sea. Esto es lo que significa ser especialista en algo. Una pasión privada por la poesía lírica o el violín no es más que un detalle de originalidad en la carrera de un experto. Cuando nos informen —a no tardar, seguramente— de que un joven e inteligente biólogo ha conseguido sintetizar protoplasma en un tubo de ensayo, seguramente no suspendemos el juicio hasta que no sepamos su opinión sobre Rilke. El descubrimiento será aceptado, se le concederá el premio Nobel, pero no sabremos si el científico en cuestión es el peor de los filisteos. Sería ciertamente un notición el hecho de que los círculos técnicos y científicos se plantearan que el peor de los filisteos puede ser también un miembro decentemente productivo de su cofradía y que su duda se reflejase en el *curriculum* con el que se acepta al aprendiz.

En el mejor de los casos, la persona con inclinaciones artísticas dentro de una cultura predominantemente científica

vive una existencia esquizoide, con un rincón apartado y aislado de su vida en el que refugiarse para ocupar sus ocios con alguna actividad creadora. En la sociedad tecnocrática, esta estrategia esquizoide se está extendiendo rápidamente como práctica general. Los hombres estudian carreras y conforman sus mundos en sus roles públicos, como técnicos o especialistas, pero guardan sus gestos creadores como placeres privados e irrelevantes. Estos gestos se convierten en una terapia personal; gracias a ellos nos conservamos algo más sanos y aliviados en este adusto mundo, pero no permitimos que estos *hobbies* definan nuestra identidad profesional o social. Valoramos en mucho los pequeños productos originales fruto de nuestra creatividad, pero sabemos muy bien cómo tenerlos bien guardados en un lugar marginal apropiado. También puede suceder que hagamos una limpia carrera de especialistas académicos en la bien mirada categoría oficial que llamamos «humanidades». Pasamos por alto que lo que para nosotros son ocupaciones interesantes o divertidas fueron pasiones devoradoras para quienes crearon la materia prima de nuestros ejercicios de crítica cultural.

¡Cuán fácilmente nos engañamos en estos asuntos! ¡De qué forma tan maravillosa entretienen y falsean todo objetivo las capacidades asimiladoras de la tecnocracia! Conforme asciende el nivel educacional de la Gran Sociedad, asumimos una apariencia exterior de barniz cultural ecléctico. Decoramos nuestras vidas con aparatos de radio y reproducimos caras de los viejos maestros, con estantes para los paperbacks clásicos y cursos sobre religiones comparadas. Posiblemente, jugueteamos con las acuarelas o tocamos la guitarra, arreglamos flores o hacemos un poquito de yoga. La educación superior, domesticada e integrada por las necesidades de la tecnocracia, nos trata de forma que podamos aprender, con grandes y magistrales misceláneas del arte y el pensamiento, cómo no ser unos patanes (como conviene a una sociedad de opulencia imperial). Las clases senatoriales de la antigua Roma enviaban a sus vástagos a visitar las escuelas de Atenas; la clase media americana procesa (computariza) a sus jóvenes en la multiuniversidad. Una

generación más y seguramente los pasillos del poder relucirán con las conversaciones más refinadas y cultas del país. Ya hemos degustado un presidente que era capaz de festonear sus discursos con alusiones eruditas y a un secretario de Defensa que incluso citaba a Aristóteles.

No obstante, estas aventuras sofisticadas son dañinamente subversivas. Nos permiten expeler ráfagas de destellos intelectuales, pero cortocircuitan todo nivel profundo de la personalidad. Nos enseñan gestos estimables, pero nos escamotean la experiencia apasionada de auténtica visión que podría transformar nuestras vidas y, con ello, nos lanzaría decididamente en contra de la cultura dominante. Para realizar esta radical transformación bastaría *un* poema de Blake, *un* lienzo de Rembrandt, *una* sutra búdica... con sólo que estuviésemos abiertos al poder de la palabra, la imagen y la presencia delante de nosotros. Cuando se produce una revolución semejante de la personalidad, nuestros jóvenes disconformes nos muestran el resultado. ¡Ellos, los rebotados! La multiuniversidad los pierde... la sociedad los pierde. Se pasan a la contracultura. Y, luego, los preocupados padres, los administradores y los tecnócratas manean la cabeza con pena y se preguntan: «¿En qué nos hemos equivocado con nuestra juventud?» Que traducido, significa: «¿Cómo hemos cometido el error de producir hijos que se toman con una seriedad tan desesperada lo que solamente pretendíamos fuese un barniz cultural?»

Cometeríamos un tremendo error si creyéramos que unas cuantas excursiones ocasionales y privadas a algún resto sobreviviente de la visión mágica de la vida —algo dentro del fin de semana psíquico respecto del modo dominante de consciencia— serían suficientes para obtener una cierta y suave síntesis cultural que combinase lo mejor de ambos mundos. Este diletantismo sería una solución tecnocrática, típicamente frágil, al problema planteado por nuestras necesidades psíquicas insatisfechas; además sería una decepción del principio al fin. No hay medias tintas. O hemos conocido los poderes mágicos de la personalidad o no los hemos conocido. Y si los hemos sentido moverse dentro de nosotros, entonces no tene-

mos otra alternativa que liberarnos y vivir en la realidad que ellos iluminan. Pero no liberamos estas fuerzas sólo si les dedicamos ratos perdidos, como tampoco nos enamoramos o nos arrepentimos de un pecado sólo en parte. Suponer que puede haber un terreno fronterizo o a medio camino entre la consciencia mágica y la objetiva sobre el cual pueda alzarse nuestra cultura equivale pura y simplemente a reconocer que no se tiene la menor idea de lo que puede verse con ojos de fuego. En este caso, nunca alcanzaremos la relación personal y comunicativa con la realidad que nos envuelve, que es la esencia de la concepción mágica del mundo. Según esto, e independientemente de nuestro particular grado de sofisticación, nosotros, en tanto que cultura, seguiremos tratando nuestro entorno natural con el mismo amor y reverencia con que el carnicero trata la carcasa del animal sacrificado.

* * *

Empero, si bien hemos perdido contacto con la visión chamánica del mundo en la cual han vivido los hombres desde los comienzos paleolíticos de la cultura humana, hay en cambio un sentido de la magia que no ha perdido su poder sobre nosotros con el progreso de la civilización. No son solamente las enmudecidas poblaciones de los países llamados subdesarrollados que perciben y se entregan a la ciencia y la tecnología del hombre blanco como una forma de magia superior. Lo mismo es válido en la propia sociedad del hombre blanco, aunque nosotros, como pueblos ilustrados, hemos aprendido a tomar lo mágico como algo ya sabido y a verbalizar diversas explicaciones no-sobrenaturales de su actividad. Es cierto: la ciencia posee teoría, metodología y epistemología para sostener sus descubrimientos e invenciones. Pero, por desgracia, la mayoría de nosotros tenemos un conocimiento de todas estas cosas más o menos igual que los salvajes de la selva. Aunque hayamos aprendido a manejar válvulas de vacío o circuitos eléctricos y carburadores sucios, muy pocos somos capaces de construir una frase sobre los principios básicos de la electri-

dad o la combustión interna, no hablemos de la propulsión a chorro, la energía nuclear, el ácido desoxirribonucleico y ni siquiera el muestreo estadístico, que suponemos constituye la clave para comprender nuestras propias opiniones colectivas.

Es notable la negligencia con que arrastramos nuestra fenomenal ignorancia de la expertez técnica, de la que dependen nuestras vidas. Vivimos fuera incluso de la superficie de nuestra cultura y pretendemos que ya sabemos bastante. Si nos hemos curado de alguna enfermedad decimos que nos sanó una pastilla o un suero, como si ya estuviera dicho todo. Si la economía deambula sin saber a dónde va, nos llenamos la boca de lo que hemos oído: presiones inflacionarias... balanza de pagos... escasez de oro... alzas y bajas de los precios... Aparte de una simple manipulación de nociones superficiales de esta clase, lo demás es fe de carbonero. Creemos que en alguna parte detrás de las pastillas y los gráficos económicos hay expertos que entienden todo lo que hace falta entender. Sabemos que son expertos porque, al fin y al cabo, hablan como expertos y además poseen grados, licenciaturas, títulos y certificados. ¿En qué nos diferenciamos del salvaje que cree que se ha curado de la fiebre gracias a la expulsión de su cuerpo de un mal espíritu?

Para la mayoría de nosotros, la jerga y las elaboraciones matemáticas de los expertos son simples músicas celestiales o lo que en el salvaje decimos superchería. Pero, claro está, es una superchería que *funciona*, o al menos parece que funciona según una cierta forma que los propios expertos nos dicen debería ser satisfactoria. Si los que saben más que nosotros nos dicen que el progreso consiste en computizar la toma de decisiones políticas y militares, ¿quién somos nosotros para decir que no es esa la manera de realizar nuestra política? Si un número suficiente de expertos nos dice que el estroncio 90 y la niebla son buenos para nosotros, no hay duda de que la mayoría diría amén. Apretamos un botón y algo llamado motor arranca; apretamos un pedal y el vehículo se mueve; apretamos un poco más y se mueve más aprisa. Si creemos que hemos llegado a un lugar y si creemos que es importante lle-

gar muy, muy pronto —a pesar de los peligros, a pesar de las fatigas, a pesar del gasto, a pesar de la niebla— entonces el automóvil se convierte en un impresionante artificio mágico. Esta es la clase de ciencia mágica capaz de realizar cosas que los encantamientos chamanísticos no lograrán jamás. Apretamos otro botón y el misil hace explosión; si ha sido apuntado correctamente, una ciudad ha dejado de existir... quizás si la máquina es lo bastante compleja y perfeccionada, todo el planeta. Si se considera que hacer saltar por los aires el planeta vale la pena (naturalmente, bajo ciertas y bien estudiadas condiciones), entonces es ciencia lo que queremos. Los encantamientos y hechizos nunca lograrán hacer una cosa semejante.

Pero si el papel del experto técnico en nuestra sociedad es análogo al del viejo chamán tribal —en el sentido de que la plebe considera a ambos como personajes que conjuran misteriosas fuerzas de maneras igualmente misteriosas— ¿qué diferencia significativa hay entre culturas basadas sobre la experiencia visionaria y la científica? La diferencia es real y crítica. Exige que hagamos una distinción entre magia buena y magia mala, línea divisoria que puede trazarse en toda cultura, primitiva o civilizada, y que en la nuestra ha sido trazada con el advenimiento de la tecnocracia.

La esencia de la magia buena —la magia tal como la practican el chamán y el artista— es la que siempre busca poner a disposición de todos, todo el poder de la experiencia del mago. En la medida en que el chamán es elegido y dotado de poder, su papel es presentar a su pueblo ante las presencias sacramentales que lo han escogido a él y convertido en agente suyo. Su don peculiar confiere responsabilidad, no privilegio. De modo semejante, el artista expone su obra delante de la comunidad con la esperanza de que, a través de ella, como si fuera una ventana, todos puedan contemplar la realidad que él ha visto interiormente. Para el chamán, el ritual cumple la misma función. Participando en el ritual, la comunidad llega al conocimiento de lo que el chamán ha descubierto. El ritual es el modo como el chamán difunde su visión; es su ofrenda instructiva. Si la obra del artista tiene éxito, si el

ritual del chamán es efectivo, el sentido que de la realidad tendrá la comunidad se expandirá; algo de las potencias oscuras enriquecerá su experiencia.

Veamos, por ejemplo, cómo el gran chamán indio de Wapum, Smohalla, uno de los precursores de la tradición dionisiaca amerindia de la Danza del Fantasma, dirigía a su pueblo en ceremonias destinadas a introducirlo en el mundo de los sueños que había descubierto:

La procesión partió de la vieja «Casa del Salmón», en tiempos usada como almacén de pescados y transformada ahora en iglesia de Smohalla, donde se celebra la ceremonia religiosa. El dialogante recitado de la letanía, el canto coral con acompañamiento de tam-tams y las danzas con gran variedad de ritmos —subrayados por un complemento de mímicas y bufonadas— constituían en ritual, que se celebró el domingo, según la práctica cristiana... Los cánticos aumentaban la excitación del ritual, y también las danzas y el rítmico golpear de los tambores, que iban hipnotizando gradualmente a los participantes haciéndoles entrar en trance o en estado de ensueño, como se decía en este culto. Las visiones se anunciaban públicamente según la costumbre tradicional, y a la Danza del Sueño se la consideraba como la curación de todos los males traídos por el hombre blanco.¹⁰

De esta manera, espacios que Smohalla había explorado quedaban abiertos a la comunidad entera, no sólo por mera información, sino por participación personal y consciente.

La buena magia desvela los misterios a todos; la mala magia sólo pretende mistificar. El objetivo de los malos magos es monopolizar el conocimiento de la realidad escondida (o simplemente falsificarla) y utilizar el monopolio para entortecernos o intimidarnos. El mal mago —disfrazado de eclesiástico o de experto— procura realizar la ventaja egoísta o la recompensa del *status* correspondiente restringido precisamente el acceso a los grandes poderes que aspira a controlar. Algo de la distinción que estoy estableciendo sobrevive en el concepto de simonía en la Iglesia católica, el pecado contra el Espíritu Santo. El sacerdote simoníaco que usa su privile-

10. Vittorio Lanternari, *The Religions of the Oppressed* (Nueva York, Mentor Books, 1963), pág. 112-3.

giado control de los sacramentos en provecho personal comete, según la doctrina de la Iglesia, el más grave pecado mortal. Traiciona lo que aún queda en su profesión de la vieja misión del chamán, a saber, hacer patente la presencia sacramental a todos.

Fue precisamente esta tendencia de las religiones, convertidas en instituciones, a deslizarse hacia la manipulación autoritaria lo que desencadenó la serie de grandes insurrecciones contra las iglesias de Occidente que culminaron con el secularismo militante de la Ilustración. Lo triste fue que, en el proceso de expulsión de los oscurantistas, se alteró radicalmente la idea esencial de misterio. El misterio, tal como era entendido en el rito y el ritual primordiales, o como era experimentado en los sacramentos de los cultos místicos, quedó como frontera definitoria del estar propio del hombre en el mundo. Fue esta frontera lo sagrado y lo enseñado como limitaciones del hombre prudente. La existencia del misterio en este sentido —dimensión no-humana de la realidad que no había que cuidar sino reverenciar— sirvió para enriquecer las vidas de los hombres al ponerles ante un ámbito de inagotables portentos. Con la aparición del escepticismo científico, sin embargo, lo misterioso se convirtió en acertijo trucado por resolver o en culpable secreto que había que exponer. En ambos casos, el misterio empezó a considerarse como intolerable barrera para la razón y la justicia. Y puesto que lo sagrado era la máscara que ocultaba a los bribones y a sus fechorías, ¡afuera entonces lo sagrado! *Ecrasez l'infame!*

Alfred North Whitehead decía que «el sentido común del siglo XVIII... obró sobre el mundo a la manera de un lavado moral». Pero los escépticos heroicos y los agnósticos reticentes de la época no anticiparon el hecho de que «si los hombres no pueden vivir sólo de pan, todavía menos de desinfectantes». De una manera aún más trágica, no previeron la posibilidad, en realidad la inevitabilidad, de que la visión científica del mundo

11. Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (Nueva York, Mentor Books, 1925), pág. 59.

pudiera corromperse por la misma magia mala que había convertido a la cristiandad en baluarte de privilegios explotadores. Empero, la ciencia y la tecnología, con su infatigable insistencia en la especialización y la expertez, vinieron a cerrar una con otra un círculo, quedando aprisionadas y convertidas en un sacerdocio como cualquier otro de la historia. Si el chamán se volvía al ritual comunal para convalidar su visión de la realidad, los expertos científicos han tenido que recurrir cada vez más a la aprobación profesional de autoridades autorizadas para convalidar su conocimiento mucho más esotérico.¹² La opinión pública ha tenido que contentarse con aceptar la decisión de los expertos como verdad, y que lo que los técnicos diseñan es beneficioso. Para transformar este profesionalismo autoritario en un nuevo régimen de malos magos, lo único que tenían que hacer las élites políticas y económicas dominantes era acaparar expertos y utilizarlos para sus propios fines. Al final, llegamos a un orden social en el que todo, desde el espacio exterior hasta la salud psíquica, desde la opinión pública hasta el comportamiento sexual, todo queda constituido en coto cerrado de la expertez. La comunidad no se atreve a comer un albaricoque o dar un azote a un niño sin mirar hacia el especialista diplomado en espera de su aprobación; no hacerlo parece un atentado a la razón.

Incluso los expertos que se resisten gallardamente a este sistema, desafiando la autoridad del estado, la empresa, la

12. La idea de que el conocimiento científico es «conocimiento público» tiene que ser severamente matizada conforme se hace más esotérico el trabajo de los científicos, incluso el trabajo de investigación de unos científicos respecto a otros. A este respecto, véanse las observaciones de Thomas Kuhn sobre el papel del «grupo profesional específicamente competente» en tanto que «árbitro exclusivo de realización profesional» en una cultura científica. El grupo al que se dirige el científico (y esto es válido cada día más también para los círculos de «expertos» en ciencias sociales y en humanidades) «no puede... ser radicalmente la sociedad en su conjunto, sino más bien la comunidad bien delimitada de sus profesionales, los científicos... Los miembros del grupo, en tanto que individuos y en virtud de la capacitación y experiencia que comparten, tiene que considerarse como únicos poseedores de las reglas del juego o de alguna base equivalente para emitir juicios inequívocos», *The Structure of Scientific Revolutions*, pág. 167.

universidad o el partido para conferir certificados del saber, no tienen más remedio que pedir a la comunidad que acepte su autoridad con confianza. Y es que la realidad de que trata el conocimiento científico no puede ser traducida en arte o ritual de los que la comunidad pueda participar directamente. La investigación de los expertos puede ser divulgada o popularizada en forma de información, pero inevitablemente vaciada de su contenido en el proceso. No puede ser democratizada como forma de experiencia vital. Este es el precio de pagamos por sustituir la inmediatez de la visión personal por la lejanía del conocimiento objetivo. La antigua magia, que podía iluminar la presencia sacramental en un árbol, un estanque de agua, una roca o un tótem, yace hoy escarnecida y tenida por forma de superstición indigna de hombres civilizados. Nada de lo que tenemos delante en el mundo nos habla ya en su lenguaje propio. Cosas, acontecimientos e incluso la persona de los seres humanos que están junto a nosotros, todos han perdido la voz con que en otro tiempo manifestaban su misterio a los hombres. Hoy, sólo podemos saber algo de todo eso por mediación de los expertos quienes, a su vez, han de confiar en la mediación de fórmulas y teorías, mediciones estadísticas y extrañas metodologías. Mas, para nosotros, no hay otra realidad, a menos que estemos dispuestos a ser unos irracionales incorregibles, aliados de fuerzas siniestras y reaccionarias.

* * *

Al insistir en la visión chamanística del mundo, estadio cultural enterrado en el pasado primitivo de nuestra sociedad, quizá parezca que me aparto exageradamente de los problemas de nuestra juventud contemporánea disconforme. Pero no es así. El joven radicalismo de nuestros días camina a tientas hacia una crítica que abraza ambiciosas perspectivas históricas y culturales comparables. La Nueva Izquierda que se rebela contra la manipulación tecnocrática en nombre de una democracia de participación, se inspira mucho en una tradición anar-

quista que siempre ha exaltado las virtudes de la horda primitiva, de la tribu y la aldea. En todo lo que estos jóvenes dicen sobre la comunidad alienta el espíritu del Príncipe Kropotkin, quien aprendió los valores antiestatistas de la ayuda mutua de los aldeanos y nómadas apenas salidos del neolítico e incluso del paleolítico. Nuestros *beatniks* y *hippies* llevan la crítica aún más lejos. Su instintiva fascinación por la magia y los rituales, el saber tribal y la experiencia psicodélica intenta resucitar al difunto chamanismo del pasado lejano. Al hacerlo así, reconocen lúcidamente que la democracia de participación no puede reducirse ni mucho menos a un problema de descentralización político-económica, al menos exclusivamente. En la medida en que las exigencias de la consciencia objetiva hacen presa en nuestra sociedad, el régimen de los expertos no podrá ser expulsado jamás; la comunidad por fuerza tiene que someterse a los sumos sacerdotes de la ciudadela que controlan el acceso a la realidad. En definitiva, lo que piensan es que lo que ha de ser objeto de participación democrática es la realidad misma, participada, vista, tocada, respirada, como la convicción de que *aquí* está el suelo madre de nuestra existencia, disponible para todos, capaz de ennoblecer con su majestad la vida de todo hombre que se abra a ella. Es esta clase de participación —experiencial y no solamente política— la única que puede garantizar la dignidad y la autonomía del ciudadano individual. Los extraños jóvenes que se cuelgan cencerros y talismanes primitivos, que toman los parques públicos o el campo abierto para improvisar exóticas ceremonias comunales, en realidad están buscando una democracia asentada sobre unos fundamentos mucho más seguros que todo lo que pueda garantizar la cultura de los expertos. Nos devuelven la imagen de la horda primitiva del paleolítico, donde la comunidad se encontraba, durante los rituales, en presencia de lo sagrado en ruda igualdad, anterior a clases, rangos y condiciones. Extraña rama del radicalismo esta nuestra, que vuelve a la prehistoria en busca de inspiración.

Evidentemente, no se revoluciona el presente con una simple reversión a lo que para nuestra sociedad no es más que

un remoto pasado. Las culturas primitivas, prehistóricas o contemporáneas, pueden servirnos de modelos orientadores, pero difícilmente podríamos reproducirlas. Ya Martin Buber nos advierte en su examen de la visión mágica del mundo del hombre primitivo que «el que intente el retorno termina en la locura o en la simple literatura».¹³ Lo que necesitamos, dice, es un «nuevo pansacramentalismo», que opere dentro de la tecnocracia y expanda los intersticios de ésta, respondiendo en lo posible a las frustradas ansias de los hombres. Tendrá que haber experimentos —educacionales y comunitarios— que no pretendan coexistencia alguna con la tecnocracia y menos aún con las traicioneras satisfacciones de una precipitada publicidad; experimentos que apunten a subvertir y seducir por la fuerza de la inocencia, la generosidad y la felicidad manifiesta en un mundo en el que estas cualidades son abandonadas cínicamente en favor de perversos sustitutos. Progresivamente habrá cada vez más personas que dejarán de vivir según las necesidades explícitas de la tecnocracia; que se negarán a aceptar que las potencialidades mágicas de su personalidad sólo puedan realizarse en horas libres y ratos perdidos; que quedarán sordos y ciegos a las tentaciones de una carrera, la opulencia, la manía del consumo, la política de la fuerza y la manipulación, el progreso tecnológico; hombres que, al final, sonreirán despectivamente ante la rastrera comedia de estos valores, los cuales quedarán arrinconados y marginados.

Y aún más, en el extremo, esos hombres empezarán a mirar con ojo crítico todo lo que pasa por justicia social, y se darán cuenta de que siempre hay maneras de que incluso las aspiraciones políticas más fundadas —lucha contra la opresión racial, lucha contra la pobreza y el atraso en el mundo— las aproveche la tecnocracia como palancas para integrar más trozos de este mundo en un managerismo bien lubricado y totalmente racionalizado. En cierto modo, el verdadero radicalismo político de nuestros días comienza con una lúcida consciencia de todo lo que es capaz de adaptar el orden tec-

13. Buber, *Hasidism*, pág. 134.

nocrático a su propósito de incrustarse cada vez más profundamente en los sentimientos y fidelidades más libres de los hombres. Esta intuición les falta a nuestros disconformes más airados cuando, en heroicas confrontaciones, se exponen deliberadamente a las formas más corrientes de represión policiaca y de disciplina militar. En seguida sacan la conclusión de que el *status quo* sólo se sostiene por las bayonetas, sin ver que esas bayonetas tienen el apoyo de un vasto consenso que el *status quo* ha ganado, por medios mucho más sutiles y perdurables que la fuerza armada.

Por esta razón, no se puede materializar el proceso de arrancar hombres a la tecnocracia mediante una militancia ceñuda, agresiva y pagada de sí misma que, en el mejor de los casos, se reduce a realizar tareas de resistencia *ad hoc*. Más allá de las tácticas de resistencia, pero al mismo tiempo inventándolas constantemente, tiene que haber una actitud que busque, no simplemente juntar poder para arremeter contra las violaciones de que es objeto la sociedad, sino transformar ni más ni menos que el sentido que los hombres tienen de la realidad. Lo cual significa que, como George Fox, hemos de estar dispuestos muchas veces no a actuar, sino a «permanecer lúcidamente quietos», confiados en que sólo esta quietud posee la elocuencia de arrancar a los hombres de unas vidas que interiormente aborrecen, pero que un orgullo mal entendido les incitará a defender bajo una presión agresiva hasta incluso la muerte... la suya y la nuestra.

Un fin político buscado por medios no políticos... es lo que nos dice Chuang-tse:

El sabio, cuando es llamado a gobernar, sabe cómo no hacer nada. Dejando las cosas solas, él permanece en su naturaleza original. Si ama lo bastante a su propia persona como para dejarla quieta en su verdad original, gobernará a los otros sin hacerles daño. No dejéis que entren en acción los profundas bilis de sus vísceras. Dejadle tranquilo, sin mirar, sin oír. Dejad que esté sentado como un cadáver, con todo el poder del dragón a su alrededor. En completo silencio, su voz sonará como el trueno. Sus movimientos serán invisibles, como los de un espíritu, pero las potencias del cielo le acompañan. Indiferente, sin hacer

nada, verá madurar todas las cosas a su alrededor. ¿Dónde encontrará tiempo para gobernar?"

Acaso sólo de esta manera seamos realmente capaces de hacer visible la magia oculta de la tierra y nos acerquemos a esa cultura en la cual el poder, el conocimiento y la acción se retiran ante la gran cuestión de la vida que es, a saber, como enseñaba un viejo chamán pawnee: acercarnos cantando a todo lo que encontremos.

14. Thomas Merton, trad. *The Way of Chuang Tzu* (Nueva York, New Directions, 1965), pág. 71.

APÉNDICE

OBJETIVIDAD ILIMITADA

Los ejemplos que contiene este apéndice pretenden ilustrar, aunque sea mínimamente, la psicología de la conciencia objetiva tal como quedó caracterizada en el cap. VII. Son pocos en número, pero indicativos de una masa considerable que podríamos multiplicar indefinidamente.

Es posible que algunos lectores se quejen de que estos ejemplos no dan un cuadro «equilibrado» de la ciencia y la tecnología, sino que se limitan a insistir injustamente en algunas posiciones o actitudes absurdas y del todo extravagantes. Me permitiré aclarar por qué y cómo he seleccionado estos ejemplos de objetividad y no otros.

1. A menudo, cuando entramos en una discusión de los aspectos menos agradables de la investigación científica y la innovación tecnológica, los casos que se ponen a consideración o bien son ejemplos claramente extremos universalmente condenados (como el de los físicos nazis que experimentaron sobre especímenes humanos), o bien son imágenes tomadas de la ciencia-ficción, fácilmente descartados porque *son*, justamente, ficticios. Los ejemplos que exponemos en este apéndice no los hemos sacado de ninguna de estas dos fuentes. Por el contrario, se derivan de lo que a mi juicio puede llamarse sin más rodeos tendencias generales de la ciencia (incluidas las ciencias del comportamiento) y la tecnología. Me he esforzado en ofrecer informes, ejemplos y documentos de fuentes de toda solvencia que pueden superar todas las pruebas

en cuanto a su honestidad profesional. Mi intención es presentar casos de carácter rutinario y casi casual, de manera que puedan ser aceptados como expresión de la ciencia y la tecnología corrientes de nuestros días tal como las practica nuestra sociedad, con un sentido de completa inocencia y ortodoxia (y muchas veces con el apoyo y la financiación masiva de fondos públicos). Sospecho, en realidad, que muchos científicos y técnicos no encontrarán nada objetable en las observaciones e ideas expuestas aquí, sino unos criterios de investigación perfectamente legítimos, e incluso sumamente interesantes, a los cuales sólo podría oponerse una mentalidad anticientífica malintencionada.

2. Además, quiero insistir en que el material presentado aquí tipifica lo que la tecnocracia está más dispuesta a apoyar y premiar. Son el tipo de ideas y la clase de hombres cuya posición ganará en influencia en la medida que la sociedad tecnocrática consolide su poder. Cualesquiera sean las aclaraciones y los adelantos benéficos que la explosión universal de la investigación produce en nuestro tiempo, el principal interés de quienes financian pródigamente esa investigación seguirá polarizado hacia el armamento, las técnicas de control social, la objetividad comercial, la manipulación del mercado y la subversión del proceso democrático a través del monopolio de la información y el consenso prefabricado. Lo que exige la tecnocracia, por tanto, son hombres de una indiscutible objetividad que puedan consagrarse a cualquier tarea y cumplir su obligación de entregar puntualmente su mercancía, la que sea, sin el escrúpulo de preguntarse por el destino último de su trabajo.

Conforme pasa el tiempo, puede suceder muy bien que algunos talentos bien dotados y sensibles sientan íntimamente que cada vez les es más difícil servir al sistema tecnocrático. Pero hombres con una consciencia tan estricta —los potenciales Norbert Wiener, Otto Hahns y Leo Szilards— serán fácilmente reemplazados por rutinarios conformistas que harán todo lo que se espera de ellos, que cerrarán la boca mientras prosiguen su investigación y que serán capaces de convencerse de que la alta consideración que les confieren es, en verdad,

la justa y feliz recompensa que merece su búsqueda idealista del conocimiento. Podría pensarse que un hombre que ha sido alquilado por piromaniáticos para perfeccionar más las cerrillas tendría que empezar a pensar, llegado a cierto punto, que él también es un criminal. Pero la fama y el dinero pueden hacer maravillas en orden a salvaguardar el sentido de la inocencia propia.

Poco antes de su muerte, el más grande científico desde Newton confesó al mundo que, si tuviese que escoger de nuevo, le gustaría ser un buen zapatero. Muchas veces me ha parecido que, bastante antes de aprender nada sobre mesones, teoría de la información o ADN, todo joven aspirante a científico o técnico en nuestras facultades y escuelas debería conocer esa angustiada confesión y ser obligado a rastrear sus implicaciones. Mas, por desgracia, sospecho que en el lamento de ese gran hombre hay un *pathos* demasiado hondo que ya no aprecian los aprendices de brujo que se agolpan en confuso y grande número para sacar billete en el pringoso tren de la tecnocracia. Y allí adonde vayan los científicos y los técnicos, les seguirán diligentemente los pseudocientíficos y los ingenieros sociales. Dadas las deslumbrantes tentaciones del recinto de la investigación, cuyo límite es el firmamento, ¿a qué andar por ahí perdiendo el tiempo zascandileando con tonterías sobre la sabiduría tradicional y la duda moral? Esto distrae, desvía del brillante, arduo y monomaniático foco que en tanta estima y consideración tiene a los expertos, sobre todo si uno piensa que, en los tiempos que corremos, los aprendices en estos campos de actividad tienen que dar el golpe pronto porque si no... quizá nunca. Así es cómo la trabajosa búsqueda de un éxito rápido y espectacular prende y se manifiesta por todas partes. Si pudiera encontrar la manera de injertar la cabeza de un mono en un gayo azul (al fin y al cabo, ¿por qué no?)... si pudiera sintetizar un virus lo bastante letal para barrer del mapa a toda una nación (¡hombre!, ¿por qué no?)... si pudiera inventar una máquina que escribiera tragedias griegas (al fin y al cabo ¿por qué no?)... si pudiera encontrar una droga que llevase a la opinión pública a creer que la Guerra es la Paz y que el

refugio antilluvia radiactiva es nuestro otro hogar (¿por qué no?)... si pudiera inventar la manera de programar los sueños para meter en ellos alguna cuña publicitaria (¿y por qué no?)... si pudiera saber cómo se organiza el ADN para que los padres puedan encargar una progenie a la medida con plenas garantías de posterior rentabilidad, así Mozart, Napoleón, (¿y por qué no?)... si pudiera inventar un método para enviar gente desde Chicago a velocidades de vértigo de Estambul (¿y por qué no?)... si pudiera montar una computadora que simulase la inteligencia de Dios (¿y por qué no?)... ¡Y ya soy famoso!

Aquí tenemos de nuevo la estrategia clave de la tecnocracia. Monopolio de todo el suelo cultural; absorción y anticipación de todas las posibilidades. Siempre que la ciencia y la tecnología se interesan por algo, su preocupación fundamental es tener un sombrero mágico lleno de toda forma imaginable de investigación y desarrollo, lo mejor para confundir y asombrar al populacho. Por eso ha de estar siempre dispuesta a subvencionar toda pieza intelectual cobrada por muy raquítica que sea, con tal que aspire a ser o perseguir una forma cualquiera de conocimiento científico. Pues, a fin de cuentas, nadie puede decir lo que puede salir de la investigación pura. Mejor es acapararlo todo, y así está uno en condiciones de picar aquí o allá y escoger la hazaña que conviene programar y desarrollar.

3. La noción de «equilibrio», aplicada a la estimación de la obra científica y técnica, supone la existencia de valores bien definidos susceptibles de distinguir con ellos una relación deseable de otra indeseable. Suponer que existen estos valores en nuestra cultura es en extremo engañoso; pero la suposición forma parte esencial de la política de la tecnocracia y es, en verdad, uno de sus más firmes baluartes.

De entrada, hemos de comprender que a ese nivel no hay ningún medio basado en criterios puramente científicos para invalidar *ningún* esfuerzo encaminado a aumentar el conocimiento, sin que importe gran cosa a dónde conduce o qué se va a derivar de él. El proyecto particular puede ser desagradable para los más escrupulosos (por razones «puramente persona-

les»), pero, a pesar de todo, el conocimiento es el conocimiento; y cuanto más, mejor. Al igual que Leigh-Mallory decidieron escalar el Everest simplemente porque el Everest estaba *allí*, así el pensamiento científico decide resolver enigmas y desentrañar misterios porque los percibe *ahí*. ¿Hace falta alguna otra justificación?

Una vez se ha identificado una área de experiencia como objeto de estudio o de interés experimental, ya no hay modo racional de negar al pensamiento indagador su derecho a conocerlo, sin poner un momento en discusión la empresa científica en su conjunto. Tendríamos que apelar a nociones como lo «sagrado» o lo sacrosanto para designar una área de vida que debe ser cerrada a la investigación y la manipulación. Empero, como toda la historia de la consciencia objetiva ha sido una larga batalla contra tales dudosas y sospechosas ideas, esos conceptos sobreviven en nuestra sociedad sólo como parte de un vocabulario atávico. Son flores marchitas que cogemos hoy pero que fueron aplastadas en la vida cotidiana de una edad precientífica.

Nos ha decepcionado y entristecido el viejo clisé que melancólicamente nos dice que la moralidad no ha conseguido «mantenerse a la altura» del progreso técnico (como si la moralidad fuese un «campo de conocimiento» a cuyo cargo estuviesen unos expertos no identificados, pero a todas luces incompetentes). De modo que es necesario aceptar la expansión de la consciencia objetiva a expensas de la sensibilidad moral. Peor para ella por no ponerse al corriente. La ciencia desacraliza implacablemente la experiencia, sin contemplaciones, sin justificarse siquiera, casi con fervor fanático. Como carece de todo sentido de lo sagrado, cualquier reserva ética es necesariamente considerada como superficial retórica humanista. En el mejor de los casos, se nos dejan las buenas intenciones y los gestos bienintencionados sin relación alguna con una experiencia autorizada, razón por la cual se hunde después en medio de gran confusión tan pronto como alguien viene y pregunta con aire de objetividad y razón lógica ¿y por qué no? Una vez que el machete del escepticismo científico ha limpiado el suelo

cultural de toda maleza irracional que impida la indagación y la manipulación, la consciencia objetiva es libre de campar por sus respetos. Y así lo hace, en efecto.

Sólo cuando reconocemos el carácter de rompetechos de la consciencia objetiva —su invencible inclinación hacia el conocimiento y toda clase de señorío— deja de ser necesaria la exigencia de examinar y valorar sus realizaciones. La defensa de la ciencia y la tecnología por referencia al equilibrio es, de hecho, el peor vicio de nuestra cultura, pues traiciona una superficie moralista verdaderamente aterradora. El equilibrio a que se hace referencia *no* es proporcionado por la comunidad científica, ni ésta lo emplea como criterio de control de sus actividades. Somos nosotros, más bien la opinión pública, los llamados a procurar el equilibrio a través de nuestra estimación privada de todo lo que la consciencia objetiva nos pone delante. Los científicos y técnicos gozan de la libertad —en realidad, exigen la libertad— para hacer *absolutamente todo* lo que la curiosidad o el compromiso investigador les incite. Y mientras ellos desarrollan sus actividades de forma completamente indiscriminada, la tecnocracia que los patrocina provee a la opinión pública con un surtido de opciones. De este surtido, y sobre la base de nuestras preferencias personales, podemos escoger lo que más nos guste. Todo es admirablemente pluralista; la tecnocracia está en condiciones de ser pluralista en la materia, pues sabe que a largo plazo habrá realizaciones y descubrimientos en tal abundancia, que todos los gustos podrán quedar satisfechos. A fin de cuentas es como si tuviéramos un cajón de sastre lleno de un número infinito de cosas; más tarde o más temprano, tendremos que desprendernos de bastantes cosas buenas para compensar las cosas indeseables que uno ha adquirido. Pero el equilibrio en cuestión no lo garantizan seguramente los que llenan el saco; sólo que depende por completo de la suerte y la estimación personal.

De esta manera llegamos al nivel más bajo concebible del discurso moral: distribución *ex post facto* y cotejo dentro de un contexto de conducta humana casual. El equilibrio que se

desprende de semejante situación también podría obtenerse si nuestra sociedad tuviese que subvencionar todos los caprichos que se le ocurriese a una comunidad de lunáticos declarados, sobre el supuesto de que al menos una cierta cantidad de lo que tal procedimiento produjese eventualmente satisfará cualquier cosa que a uno se le ocurriese nombrar y que mereciese la pena por lo menos en una cierta medida. Tocante a la distinción moral, los mandarines técnicos y científicos de la tecnocracia operan de modo bastante parecido al compositor de música accidental que nos ofrece un caos de sonidos: si no nos gusta lo que oímos esperamos un poco más. Eventualmente... eventualmente... surgirá una concatenación de ruidos que agrade nuestro gusto. En ese momento, es de suponer, queda justificada *toda* la partitura, incluidos los primeros ruidos.

La exigencia de una visión equilibrada de la ciencia y la tecnología es algo así, pues, como un juego de azar de la tecnocracia con el público en general. El equilibrio no es en modo alguno una disciplina ética que la tecnocracia se imponga a sí misma y en relación con un fin moral preestablecido, razón por la cual no tenemos en absoluto ninguna garantía de que el futuro del esfuerzo técnico y científico tenga algo que ofrecernos, salvo más cantidad de cada cosa. Todo lo que podemos decir al respecto con certeza es que la consciencia objetiva penetra más y más áreas de la vida de manera militante e inexorable, imponiendo su dicotomía alienante, su odiosa jerarquización y su imperativo mecanicista cada vez más adentro de nuestra experiencia. Tal como van las cosas, los sueños de la razón se convertirán inevitablemente en una pesadilla de despersonalización. Si alguien se pregunta cómo les parecerá ese mundo a los hombres, no tenemos más que mostrar invenciones de la ciencia ficción; sólo tenemos que examinar las actividades y los rendimientos de aquellos cuya capacidad de experiencia ya ha sido absorbida por el *ethos* de la objetividad. Esto es, precisamente, lo que pretenden ilustrar los ejemplos que ofrecemos.

1) El primer ejemplo data de hace casi un siglo, pero lo cita, sin críticas, una reciente revisión de psicología como prue-

ba de una investigación neurológica pionera. Se trata de los trabajos del Dr. Roberts Bartholow, del Medical College de Ohio. En 1874, el Dr. Bartholow realizó cierto número de experimentos en una mujer «más bien débil mental», de treinta años, llamada Mary Rafferty. Los experimentos consistían en hacer pasar una corriente eléctrica al cerebro de la mujer a través de una porción del cráneo previamente levantada. Veremos ahora una selección de los informes del Dr. Bartholow, quien presenta sus hallazgos diciendo: «Me ha parecido lo mejor presentar los hechos tal como los observé, sin comentarios.»

Observación 3. Introducción de una aguja aislada en el lóbulo posterior izquierdo... Mary se quejó de punzadas muy fuertes y desagradables en las dos extremidades derechas. Para desarrollar reacciones más claras, incrementamos la fuerza de la corriente... su semblante mostró una gran angustia y empezó a gritar... la mano izquierda extendida... los brazos agitados con espasmos convulsivos, los ojos fijos, las pupilas muy dilatadas, los labios azules y espuma en la boca. (Citado por David Krech, en «Cortical Localization of Function», Leo Postman, ed. *Psychology in the Making*, Nueva York: A. A. Knopf, págs. 62-63.)

Tres días después de este experimento fallecía Mary Rafferty. Los que piensen que este tipo de experimentos con personas —sobre todo con presos, como Mary Rafferty— no son corrientes que repasen el libro de M.H. Pappworth, *Human Guinea Pigs: Experimentation in men* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967).

2) Exhalar un suspiro por el destino de los animales utilizados en experimentos de laboratorio suele considerarse una pura extravagancia. Es indudable que esto se debe a la incapacidad del lego para hacerse una idea clara de lo que en realidad les sucede a los animales a partir de la terminología técnica tal como aparece en muchas publicaciones de fisiología e investigación médica; y también se debe a la previa suposición de que tales investigaciones están directamente relacionadas con algún beneficio para el hombre, y de ahí su necesidad. Veremos ahora un informe bastante completo elaborado por el Ministerio Británico de Abastecimientos durante la

segunda guerra mundial sobre los efectos de los gases venenosos. El relato contiene excesivos tecnicismos, pero es que el experimentador había inyectado una fuerte dosis de gas Lewisite en el ojo de un conejo y tuvo que registrar exactamente durante dos semanas cómo su ojo se iba pudriendo. Pero vale la pena observar la forma en que el lenguaje y el estilo del informe nos distancian de la realidad del asunto. Como en el caso de Mary Rafferty citado anteriormente, es imposible caer en la cuenta de que el hecho está sucediendo ante un observador humano.

Lesiones muy graves provocan la pérdida del ojo: En dos de los 12 ojos de las series de lesiones muy graves, la acción destructiva de la lewisita produjo necrosis (destrucción) de la córnea antes de que los vasos sanguíneos se hubiesen extendido hasta ella. Ambas lesiones fueron producidas por una gotita. En uno de los casos, el conejo fue anestesiado, lo cual favoreció la extensión de la lewisita por toda la conjuntiva. La secuencia de acontecimientos en este ojo comienza con espasmo instantáneo de los párpados seguido de lagrimación en 20 segundos (primero lágrimas claras y al cabo de un minuto 20 segundos, secreción dechosa harderiana). En 6 minutos, el tercer párpado se vuelve edematoso (hinchado) y en 10 minutos los párpados propiamente dichos comienzan a hincharse. Salvo guiños ocasionales, el ojo permanece cerrado. En 20 minutos, el edema (hinchazón) es tan grande que el ojo ya no aparece cerrado, pues los párpados no logran tapar el globo. A las 3 horas, no es posible ver la córnea y hay petequias conjuntivales (pequeñas hemorragias). Continúa la lagrimación.

A las 24 horas el edema comienza a remitir y el ojo emite mucopús. Hay una intensa iritis (inflamación) y la córnea es edematosa sobre todo por el tercer superficial... Al tercer día hay abundante emisión y los párpados están todavía hinchados. El cuarto día los párpados se pegan a causa de las emisiones. Intensa iritis. Las córneas no están muy hinchadas. El octavo día hay pus, los párpados están carnosos y comprimen el globo, de forma que el ojo no puede abrirse completamente. A los diez días la córnea es todavía avascular, muy opaca y aparece cubierta de pus. El día 14 el centro de la córnea parece licuarse y disolverse, dejando una descemetocoele (una membrana sobre la córnea), que permanece intacta hasta el día 28, en que rompe dejando solamente restos de un ojo en una masa de pus. (Ida Mann, A. Pirie, B. D. Pullinger, *An Experimental and Clinical Study of the Reaction of the Anterior Segment of the Eye to Chemical Injury, With Special Reference to Chemical Warfare Agents*, «British Journal of Ophthalmology», Monograph Supplement XIII, 1948, págs. 146-7.)

Con el fin de explicar la calidez metodológica de esta investigación, P.B. Medawar ofrece la sagaz observación siguiente:

Con todas sus imperfecciones, el *behaviorismo*, concebido como metodología más que como sistema psicológico, mostró a la psicología con brutal énfasis que decir «el perro llora» y «el perro está triste» son expresiones de valor empírico completamente diferentes; si la psicología vuelve a menospreciar la distinción, que los cielos la ayuden. (P.B. Medawar, *The Art of the Soluble* [Londres, Methuen, 1967], 3 pág. 89.)

El profesor Medawar no aclara, sin embargo, en quién recaía el «brutal énfasis» de esta distinción, si en el experimentador o el sujeto de experimentación. ¿Encuentra, por ejemplo, la metodología alguna diferencia si el sujeto de experimentación es capaz de decir: «Estoy triste», «Me duele»?

Para un inteligente debate sobre la ética y la psicología de la experimentación animal (así como algunos lúgubres ejemplos prácticos), véase Catherine Roberts, «Animals in Medical Research», en su *The Scientific Conscience* (Nueva York, Braziller, 1967).

3) El siguiente ejemplo lo tomamos de un estudio de los efectos de los bombardeos sobre las poblaciones civiles, con especial referencia a los probables resultados de un bombardeo nuclear. La investigación fue realizada con subvenciones de las Fuerzas Aéreas de E.U.A. y la Oficina del jefe de la Sanidad Militar adjunta al Columbia University Bureau of Applied Social Research, y publicado bajo el patrocinio de la Ford Foundation. Es oportuno mencionar que las conclusiones del investigador suelen ser optimistas respecto a las posibilidades de recuperación rápida tras una guerra nuclear. Dice incluso el investigador que la destrucción masiva de materiales culturales en tal guerra podría tener el mismo efecto, a largo plazo, que las devastaciones bárbaras del arte y la arquitectura grecorromanas, es decir, una liberación de los fósiles del pasado artístico que preparó el camino al Renacimiento Italiano.

Hemos evitado deliberadamente suscitar emociones. En este campo, que evoca con tanta fuerza horror, temor o esperanza, el investigador sien-

te la tentación de relajar su standard de objetividad y dar alas a sus propios sentimientos subjetivos. Nadie puede evitar la excitación y tensión que suscitan las armas nucleares. Estos sentimientos son ciertamente necesarios para mover a la acción, pero no deben desviar una investigación de la verdad o las predicciones fácticas.

Este libro trata de las consecuencias sociales de un bombardeo real empezando por diferentes tipos de destrucción considerados como acontecimientos físicos dados, exponiendo paso a paso sus efectos sobre las poblaciones urbanas —tamaño, composición, actividades— y, por último, investigando las repercusiones sobre poblaciones nacionales y países enteros... Si bien no podemos en absoluto inhibirnos de las implicaciones morales y humanitarias de las destrucciones de la bomba, no obstante las excluimos de este libro, no porque las consideremos de segunda importancia, sino porque merecen un tratamiento separado y un contexto diferente.

No obstante, este «contexto difente» no ha sido examinado hasta el momento por el autor. Pero de vez en cuando considera «el efecto sobre la moral» (de la población) de la carnicería al por mayor. Obsérvese cómo el empleo de frases como «aparentemente», «parece», «puede suponerse», «hay pruebas de», etc., desnaturalizan netamente el horror de las cuestiones en discusión.

El impacto que las víctimas pueden tener sobre la moral consiste principalmente en ver realmente a personas muertas o heridas y en el shock emocional resultante de la muerte de familiares y amigos... Ningún otro aspecto de un bombardeo aéreo causa trastornos emocionales tan graves. Entrevistas con personas que experimentaron una explosión atómica revelan que 1/3 de ellas recibieron un fuerte impacto emocional por las víctimas que vieron, mientras que sólo un 5% o quizá menos sintió temor o alguna otra forma de trastorno emocional derivado del relámpago de la explosión, la onda, el ruido, la devastación y los incendios.

Un bombardeo atómico causa más reacciones emocionales que un bombardeo convencional. Janis declara:

«Al paracer no fue solamente el gran número de víctimas sino también el carácter específico de los heridos, sobre todo el aspecto físico, bárbaramente alterado, de los que sufrieron heridas lo que tuvo un efecto poderoso sobre los testigos presenciales. De aquí que parezca altamente probable que, como aspecto correlativo de las excepcionales propiedades del arma atómica para infligir víctimas, se produjese un

impacto emocional excepcionalmente intenso entre los no alcanzados derivado de la percepción de los que resultaron alcanzados.»

El fuerte trastorno emocional que resulta de la visión de los cuerpos destrozados también ha sido registrado en catástrofes menores en tiempos de paz, por ejemplo en las industrias. Nos interesa aquí esta agitación emocional solamente en la medida que afecta el comportamiento manifiesto de los habitantes de las ciudades. Podemos sugerir que se producen dos reacciones contradictorias en tanto que efectos a corto plazo. Primero, podemos decir que reinará la apatía y la desorganización. Por otra parte, es de suponer que el trastorno emocional, producto de las víctimas, excitará actitudes de salvamento y de defensa. Hay pruebas de que, tras un desastre, se pueden dar los dos tipos de reacciones, siendo la segunda estimulada por un mando eficaz que dirija a los supervivientes a la realización de actividades útiles (Fred C. Iklé, *The Social Impact of Bomb Destruction* [Norman, Okla, University of Oklahoma Press, 1958], págs. VII-VIII y 27-29.)

4) Como indican los párrafos recogidos, la nueva ciencia social del análisis de operaciones ha abierto ciertas ramas de investigación, hasta ahora descuidadas, y las ha convertido en una tarea ambiciosa e impresionante. Aquí tenemos, por ejemplo, algunos posibles temas de investigación que le han valido a la RAND Corporation donaciones del gobierno por valor de varios millones de dólares durante 1958, como parte de una serie de estudios de defensa civil.

Habría que hacer un estudio de la supervivencia de poblaciones en medios semejantes a refugios superpoblados (campos de concentración, uso alemán y ruso de camiones de transporte masivo, barcos de transporte de tropas y prisiones llenas de reclusos, lanchas de salvamento, submarinos, etc.). Pueden encontrarse y adaptarse al programa de refugios algunos principios rectores útiles.

El objeto de esta clase de investigación sería «obrar como garantía de que los aspectos más desagradables de la experiencia han sido previstos y considerados soportables por un gobierno en tiempo de paz». (Herman Kahn, *Some Specific Suggestions for Achieving Early Non-Military Defense Capabilities and Initiating Long-Range Programs*, RAND Corporation Research Memorandum RM-2206-RC, 1959, págs. 47-48.)

Veamos ahora las conclusiones de un ingeniero naval, sim-

ple ejemplo de élan verdaderamente fáustico de nuestra investigación de carácter militar:

El tiempo y el clima nunca son neutrales. Son formidables enemigos o poderosos aliados. Intentemos imaginar por un momento las fantásticas posibilidades de una nación que poseyese la capacidad de determinar en grandes áreas, o en todo el mundo, la distribución del calor y el frío, la lluvia y el buen tiempo, la pluviosidad y la sequía, en provecho propio y de sus aliados y en detrimento de sus enemigos. Tenemos que pensar en ello —ahora— pues la tecnología nos lleva por esta dirección...

La cuestión ya no es: «¿Será capaz la humanidad de modificar el tiempo en gran escala y controlar el clima?», sino más bien esta otra: «¿Qué científicos lo conseguirán antes, los rusos o los americanos...?» (Comandante William J. Kotsch, USN, *Weather Control and National Strategy*, «United States Naval Institute Proceedings», julio, 1968, pág. 76.)

5) La justificación clásica del progreso tecnológico ha sido que libera sistemáticamente a los hombres de las cargas de la existencia y las provee de ocio gracias al cual pueden emplear sus vidas en actividades «verdaderamente humanas». Los párrafos seleccionados que siguen podrían sugerir, sin embargo, que en el momento en que llegamos a esta alta cima del ocio creador, bien nos podría ocurrir que encontráramos que ya estaba habitada por unos tipos de inventos más beneficiosos que incluso objetivizarán la propia creatividad. Es evidente que la justificación de esta forma de progreso es el imperativo tecnocrático: «Lo que se puede hacer hay que hacerlo.»

Me gustaría enseñar a una máquina cómo escribir un chiste, y me parece que puedo hacerlo. Estoy completamente seguro de que la primera hornada de chistes de la IBM puestos al azar al lado de otros hechos por hombres en seguida serían descubiertos por cualquiera. Pero, posiblemente, los chistes de las siguientes hornadas ya serían más difíciles de distinguir. Cuando podamos hacer eso, habremos elaborado un experimento psicológico en términos totalmente nuevos que pueden darnos, por primera vez, una definición exacta de lo que es un chiste (Edward Teller, *Progress in the Nuclear Age*, «Mayo Clinic Proceedings», enero, 1965.)

¿Se puede usar una computadora para componer una sinfonía? Personalmente, tengo la experiencia de haber programado una gran computadora digital para programar composiciones musicales originales; sobre esta

base, puedo asegurar que la simple idea del tal posibilidad provoca indignación e incredulidad en muchos sectores. Esta reacción refleja, en parte, el punto de vista extremo de la tradición romántica decimonónica, que considera la música como una comunicación directa de emoción del compositor al oyente: «de corazón a corazón», como decía Wagner. En honor a este criterio, hemos de admitir que *todavía* no comprendemos el aspecto subjetivo de la comunicación musical lo suficiente para estudiarlo en términos precisos... Por otra parte, la música también tiene su lado objetivo. La información codificada en una obra musical hace referencia a entidades cuantitativas tales como el tono y el tiempo, y esto hace posible un análisis matemático y racional... es posible, al menos en teoría, construir tablas de probabilidades que describan un estilo musical, como el barroco, el clásico o el romántico y quizás incluso el estilo de un compositor cualquiera. Dadas estas tablas, se podría incluso invertir el proceso y componer música en un estilo determinado. (Lejaren A. Hiller, Jr., en «Scientific American», diciembre, 1959.)

El aspecto más siniestro de estas manifestaciones es el contumaz «aún» que aparece en ellas. Otro ejemplo: «No existe *aún* ninguna tecnología que hable de duplicar la imaginación creadora del hombre, particularmente en el sentido artístico, pero esto se debe únicamente a que *todavía* no conocemos las condiciones y el funcionamiento de la capacidad creadora. (Esto no niega la posibilidad de que las computadoras puedan ser útiles para la actividad de creación.)» (Emmanuel G. Nesthene, *How Technology Will Shape the Future*, Harvard University Program on Technology and Society, «Reprint» núm. 5, páginas 14-15.) El presupuesto implícito en estas palabras es casi cómico. El hombre que piensa que la capacidad de creación *aún* podría convertirse en una técnica es el hombre que no comprenderá jamás qué es la capacidad de creación. Pero podemos estar seguros de que los técnicos acabarán encontrando algún día un sustituto mecánico y ellos mismos se convencerán de que su aparato es lo verdaderamente real y objetivo sobre la música.

6) La literatura de nuestra sociedad sobre las prisiones y la pena capital es muy extensa, incluyendo los nombres de Tolstoi, Camus, Dostoyevski, Sartre y Koestler. Pero co-

mo estos hombres sólo nos ofrecen ficciones de la imaginación, su obra tiene evidentemente poco valor científico. Re-
producimos a continuación una muestra del intento realizado por dos psiquiatras para registrar algunos datos sobre la experiencia del condenado que espera su ejecución. La «muestra» es un grupo de 19 personas condenadas a muerte en Sing Sing. «Era de esperar —dicen los investigadores— que los condenados mostrasen intensa depresión y devastadora ansiedad, pero estos síntomas no eran aparentes en ninguno de los 19 afectados. ¿Qué mecanismo pusieron en juego para eludir las reacciones de extrema tensión que cabía esperar de ellos? ¿Habían cambiado sus patrones emocionales durante el año o los dos años pasados en las celdas de la muerte? ¿Funcionan estas defensas hasta el momento de la ejecución o se hunden al aproximarse el final?»

Aquí tenemos el esquema dactiloscópico-psiquiátrico sobre sus especímenes que, nos añaden, «proviene de estratos deprimidos», tienen una larga experiencia de confinamiento y ninguno había reflexionado premeditadamente los crímenes de los que eran convictos. Obsérvese con qué eficacia los datos y la terminología constituyen una pantalla para el observador, de manera que en ningún momento sentimos nada sobre la presencia de un ser humano ni de lo que en realidad sentían esos hombres. Obsérvese también, cómo la tabla de los resultados finales convierte una cuestión de vida o muerte en abstracción estadística.

...El recluso es la única mujer de la serie. Su inteligencia es obtusa, actúa de una manera infantil y coqueta. Suele estar eufórica, pero a veces se deprime cuando cree que su asunto va mal. Se queja de frecuentes insomnios y de cansancio. Estos síntomas desaparecen rápidamente cuando la visita un psiquiatra con el cual disfruta hablando de un modo como queriendo autojustificarse e inspirando lástima. Los test psicológicos muestran constantes sentimientos de inseguridad, de defensa reprimida, así como incapacidad para controlar sus sentimientos de cólera y agresión.

...El recluso es analfabeto, individuo inadaptado y convicto de complicidad en robo con asesinato. Tiene un Cociente Intelectual global de 51.

Mostró inicialmente depresión, inhibición y meditación obsesiva sobre los detalles de su crimen. Después desarrolló un sistema paranoico pobremente elaborado según el cual suponía que había sido traicionado por su amiga y uno de los abogados. A pesar de la flojedad de su manía persecutoria, ésta se complementa con una elevación clara del tono de su estado de ánimo y una reducción de su ansiedad.

...El recluso es uno de los que utilizan el recurso religioso como principal mecanismo de defensa. Manifiesta repetidamente, palabra por palabra, su situación: «Nadie puede comprender lo que siento a menos que le suceda lo mismo. Cristo vino a mí y yo sé que Él murió por mis pecados. No importa que me lleven a la silla eléctrica. Voy a otro mundo y estoy preparado para ello.» Conforme se prolonga su espera, se vuelve cada día más hostil y antagónico, y su comportamiento se reduce progresivamente a la conservación de sus ideas religiosas. Además, usa las manías obsesivas, de proyección y repliegue, como medios para rechazar los sentimientos de ansiedad y depresión.

Los investigadores resumen su investigación como sigue:

Mecanismos psicológicos de defensa empleados

(En total, más de 19, pues algunos emplearon más de uno)

Rechazo de afecto por aislamiento	7
Rechazo minimizando la situación	4
Rechazo construyendo una esperanza	1
Rechazo viviendo únicamente el presente	4
Proyección	7
Manía obsesiva relativa a recursos y apelaciones	3
Manía religiosa obsesiva	2
Manía obsesiva intelectual o filosófica	5

(Harvey Bluestone y Carl L. McGahee, *Reaction to Extreme Stress: Impending Death by Execution*, «The American Journal of Psychiatry», noviembre 1962, págs. 393-6.)

7) En el último decenio, es un hecho que los cerebros científicos más eminentes se han desplazado de la física a la biología y la medicina, donde las fronteras de la investigación han empezado a revelar perspectivas más intrigantes. Algunas de éstas, como la que sigue, compite con la ingenuidad del «Dr. Moreau», el personaje de H. G. Wells.

El Dr. Vladimir Demijov, eminente cirujano soviético cuyos injertos de cabezas o miembros adicionales o diferentes efectuados sobre perros han llamado poderosamente la atención, ha llegado a nuevas conclusiones y sugerencias para el avance de la cirugía de trasplantes.

Según el «Soviet Weekly», el Dr. Demijov cree que no sería difícil almacenar un stock de órganos para su utilización en intervenciones, pero no mediante la creación de bancos de órganos específicos o de tejidos, sino injertando temporalmente el órgano disponible en «vegetales» humanos.

Por «vegetal» humano entiende un ser humano que por accidente o enfermedad ha perdido toda vida inteligente, si bien sus mecanismos siguen funcionando con normalidad. El «banco» del cirujano consistiría, pues, en cuerpos humanos técnicamente vivos, cada uno de los cuales conservaría externamente un número determinado de órganos adicionales. (Anthony Tucker, colaborador científico de «The Guardian» [Londres], 20 de enero 1968.)

Para una visión popularizada de los trabajos más recientes en el campo de las ciencias biológicas, véase Gordon Rat-tray Taylor, *The Biological Time-Bomb* (Nueva York, «World», 1968). Entre otras sobrecogedoras posibilidades que los biólogos nos deparan, se cuenta la de producir copias de seres humanos, con partes intercambiables y exacta coordinación. Dispondremos entonces, se nos asegura, de «seres humanos excepcionales en cantidad ilimitada», lo mismo que equipos de baloncesto ideales... y (quién lo duda) ejércitos perfectos.

8) Los siguientes son dos ejemplos de esforzados investigadores empeñados en defender la dignidad de la investigación pura contra toda intrusión moralizante. En diciembre de 1967, el Dr. Arthur Kornberg, premio Nobel de Genética, anunció la primera síntesis positiva de ADN vírica, importante paso hacia la creación de la vida en el tubo de ensayo. Después del anuncio, el Dr. Kornberg fue entrevistado por la prensa.

Al final se planteó el problema moral. «Dr. Kornberg, ¿cree usted que llegará un momento en que sus investigaciones entren en conflicto con la moral tradicional?» Se quitó los lentes y reflexionó unos instantes, cabizbajo. Luego respondió con tranquilidad: «No estamos en condiciones de predecir los beneficios que se derivan de nuevos progresos en nuestra investigación fundamental. Ciertamente que todo conocimiento puede ser

mal empleado, pero tengo confianza en que nuestro creciente conocimiento de la química genética nos capacitará para hacer frente a las enfermedades hereditarias. No veo ninguna posibilidad de conflicto en una sociedad razonable que use el conocimiento científico en beneficio de los seres humanos.» ...Dejó para nosotros la tarea de definir una sociedad razonable. (Alistair Cooke, artículo en «The Guardian» [Londres], 17 de diciembre, 1967.)

Durante el verano de 1968 estalló en Gran Bretaña una controversia sobre el papel que estaban desempeñando los investigadores académicos en las actividades del Centro Microbiológico del Ministerio de Defensa en Porton, uno de los más productivos del mundo de armas biológicas. (Aquí, por ejemplo, se obtuvieron algunos de los gases más usados por las fuerzas americanas en Vietnam.) El profesor E. B. Chain, del Imperial College, denunció a los «irresponsables que hurgan» en estas actividades en una larga carta a «The Observer» detallando los numerosos y valiosos campos de investigación que había hecho posible el trabajo realizado en Porton.

¿Qué hay de malo en aceptar subvenciones del Ministerio de Defensa para la investigación? Como es bien sabido, durante muchos años miles de investigadores han aceptado estas subvenciones de la Marina y las Fuerzas Aéreas de los EE. UU., de la NATO y de otros organismos nacionales e internacionales para desarrollar la investigación fundamental en muchas ramas de las ciencias físicas y biológicas, lo cual no significa necesariamente que tales trabajos involucren a los científicos en investigaciones sobre tecnología militar. Hemos de agradecer la lucidez y previsión demostradas por los responsables de esos organismos al decidir y formular en su política la conveniencia de crear fondos para patrocinar investigaciones fundamentales que no tienen relación inmediata —ni remota siquiera— con problemas de tecnología bélica.

Por supuesto, casi todos los tipos de investigación, por muy académica que sea, y casi todos los inventos, por muy beneficiosos que sean para la humanidad, desde el cuchillo a la energía atómica, desde los anestésicos a las hormonas vegetales, pueden ser usados para la guerra y otros propósitos destructivos, pero lo cierto es que ni el científico ni el inventor son responsables de cómo son utilizados los frutos de su investigación o sus innovaciones. («The Observer» [Londres], 1 de junio, 1968.)

Es muy dudoso que cualquier científico que se precie no

sea capaz de prever con exactitud cómo pueden ser utilizados sus hallazgos. Pero, aun concediendo que no fuese capaz, hay un tipo de resultado completamente previsible y que por fuerza tiene que estar presente en la conciencia del investigador. La investigación productiva da como frutos una carrera de agradables recompensas, fama y amplio reconocimiento. ¿Es acaso demasiado cinismo el sugerir que este último fruto, absolutamente previsible, es el que hace mucho más duro el prever los probables abusos de una investigación?

9) C. Wright Mills dijo en cierta ocasión que los ciudadanos de la clase media de nuestro orden social eran una colección de «alegres robots». Quizás esto se deba a que el original humano ha venido a una pobreza de autenticidad tal, que nuestros sabios del comportamiento ya no tienen el menor inconveniente en operar con caricaturas humanas simuladas sobre las cuales su investigación se asienta cada vez más intensamente. Empieza uno a preguntarse en qué medida lo que nuestra sociedad aceptará en el futuro como humano, normal, legítimo y apropiado se basará el comportamiento de homínuculos electrónicos como los que se describen más adelante.

Una primera demostración de las posibilidades de simulación de una computadora tuvo lugar en 1957 cuando Newell, Shaw y Simon publicaron una descripción de su programa lógico-teórico que demostraba teoremas de lógica simbólica elemental, hazaña que hasta entonces sólo la habían realizado seres humanos. Entre las consiguientes aplicaciones de los programas de información de procesos para los problemas clásicos de la teoría psicológica está el Receptor y Memorizador Elemental de Feigenbaum, un modelo de computadora de memorización verbal; además la simulación del comportamiento de sujetos es un experimento de dos series binarias realizado por Feldman; también, el modelo de Hunt para la formulación del concepto humano. Lindsay explora otra faceta de la actividad cognoscitiva en su computadora de procesos de información sintáctica y semántica para analizar el lenguaje en inglés básico, y Bert Green y asociados han programado una máquina para responder preguntas en inglés ordinario. Otro aspecto de la elaboración de decisiones humanas aparece en el modelo de Clarkson para los procesos de inversión de bienes. A un nivel más general, Newell, Shaw y Simon han programado una teoría informática de la solu-

ción de problemas por el hombre, modelo cuyos resultados han sido comparados sistemáticamente con los de los hombres de carne y hueso. Reitman ha incorporado elementos de este sistema general de resolución de problemas simulando la compleja actividad creadora implícita en la composición musical.

Las primeras aplicaciones de modelos de procesos de información se centraron sobre aspectos relativamente lógicos de la conducta humana, pero los recientes modelos de simulación incorporan respuestas emocionales. Interesados en desarrollar la actividad cognoscitiva simple programada en el Solucionador General de Problemas de Newell, Shaw y Simon, Reitman y asociados han programado recientemente un modelo tipo Hebbian de pensamiento humano que no controla completamente su memoria (olvida algo), quedando sometido a interrupciones y conflictos. Kenneth Colby, psiquiatra, ha desarrollado un modelo de computadora para simular la manipulación terapéutica de emociones y las respuestas de un paciente. En HOMUNCULUS —nuestro modelo de computadora de comportamiento social elemental—, sujetos simulados pueden emitir ocasionalmente reacciones de ira o de culpabilidad, o bien suprimir la agresión y liberarla después contra una figura menos amenazadora que la que violó normas relativas a la justicia distributiva.

...Entre otras aplicaciones de la computadora referentes a consideraciones sobre la conducta emocional se cuentan la simulación de Coe de respuestas a frustración y conflicto, simulación de Loehlin de socialización y el proyecto de Abelson de una simulación en computadora de conocimiento con carga afectiva. Simulaciones de imaginación en computadoras de comportamiento electoral han sido realizadas por Robert Abelson, William McPhee y colegas. Remitiéndose a las controversias sobre fluoridación, Abelson y Bernstein elaboran teorías a partir de diversas disciplinas y de fenómenos experimentales y reales para construir su modelo. Se asignan características conocidas a individuos simulados, y el modelo programado especifica los procesos mediante los cuales pueden cambiar a tales individuos durante el curso de la fluoridación.

En otro estudio... Raymond Breton ha simulado una situación de restricción-de-output. Según este modelo, en la mayoría de las condiciones posibles presiones de compañeros de trabajo dan como resultado un *output* más homogéneo, presumiblemente de acuerdo con la norma. No obstante, cuando se intensifica la motivación por un aumento de la remuneración, algunos trabajadores simulados desarrollan sentimientos negativos hacia los que intentan violentar de alguna manera la norma; entonces, se incrementa la variabilidad del *output*.

(J.T. y J.E. Gullahorn, Soeme Computer Applications in Social Science, «American Sociological Review», vol. 30, junio 1965, páginas 353-365.)

*Quien pide prestado el ojo de Medusa
Se rinde a la mentira empírica.
El conocedor petrifica lo conocido.
El ágil danzarín se vuelve piedra.*

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Capítulo I: Los hijos de la tecnocracia, y *Capítulo II:* Una invasión de centauros.

Una gran parte del contenido más valioso de la contracultura no se manifiesta a través de la expresión literaria, hecho que hemos de tener muy en cuenta si queremos tener una comprensión especialmente digna de lo que son en verdad los jóvenes bohemios *hip*. Aprenderemos más cosas de ellos si prestamos atención a sus *posters*, botones, modos de vestir y de bailar, en especial la música pop, que ahora arrebató a todos los adolescentes y jóvenes de trece a treinta años. Timothy Leary acierta al identificar los grupos pop y rock como verdaderos «profetas» de la generación ascendente. Por desgracia me parece que esta música es difícil de aceptar, aunque reconozco que, probablemente podemos captar lo más vivo y lo más auténtico de la rebelión juvenil no sólo en la lírica de sus canciones sino en el bronco y áspero estilo de su sonido y ejecución. Es inevitable el sentirse impresionado por la novedad y la deslumbrante sofisticación de la mejor música pop, pero me siento inclinado a creer que en ello hay mucho de brutal y estridente y/o de truco electrónico. No soy muy partidario de convertir el arte musical y la voz humana en materia prima de la ingeniería acústica. También me parece que la escenografía de la música pop se presta excesivamente al sensacionalismo comercial con su fervorosa búsqueda de nuevos trucos y sorpresas. Sin embargo...

En cuanto a los materiales escritos, las fuentes más convincentes son los innumerables y a menudo efímeros periódicos *underground*. (¿Tiene alguien una colección que valga la pena de este material?) Una medida de lo contagiosa que es la contracultura la tenemos en el hecho de que ciudades de dimensiones medias (Spokane, Northampton, Massachusetts, Dallas...) editan ya ejemplares de esta irre-

verencia militante. Los más importantes son «The Berkeley Barb», «The East Village Other», el «Oracle» de San Francisco y el de California del Sur, el «Free Presses» de Los Angeles y el de Nueva York; y, en Londres, «The International Times», «Peace News» y «Oz». Se ha hecho un esfuerzo por catalogar este material disperso en el «Underground Digest», publicado por Underground Communications Inc. (PO Box 211, Village Station, Nueva York, N. Y.).

Lo malo de estos periódicos es que se deslizan hacia una caprichosa lasciva o un viscoso psicodelismo. Lo peor, ítem más, es que algunos de los ejemplos más militantes parecen ser creados con un desprecio total para todo y todos salvo para el consejo de redacción. No obstante, en medio de la simple obscenidad y la ira boba suelen encontrarse destellos de perversa ingeniosidad (especialmente en el comic art), como un aullido del corazón, pero gentil e inocente en definitiva, y hasta excelente como pieza informativa.

A nivel nacional, «The Realist» sigue siendo el mejor esfuerzo por mantener vivo y creador el estilo contestatario de moda. Uno de los primeros intentos de prensa *underground* fue el efímero «Journal for the Protection of All Beings», (San Francisco, City Lights, 1961), fantástica y deliciosa colección de ensayos, verdadera joya de coleccionista.

Los catálogos de varias universidades libres y experimentales constituyen otra fuente importante de materiales para estar al día con el interés contracultural.

El excéntrico ensayo de Norman Mailer, *The White Negro* (San Francisco, City Lights Pocket Poets Series, 1957), sigue siendo uno de los mejores análisis de la protesta juvenil. También *Revolution for the Hell of It* (Nueva York, Dial Press, 1969), de Abbie Hoffman, quien se ha hecho (al parecer) andrógino y ostenta ahora el nombre de Free. Hoffman, dirigente del Youth International Party, propugna la hedionda extravagancia de una apostólica *hip*.

La Nueva Izquierda ofrece materiales más elaborados. Entre sus publicaciones periódicas se cuenta «The New University Conference Newsletter» (Chicago), «Liberation» (Nueva York), y al nivel de circulación masiva, aunque con concesiones, «Ramparts». Mitchell Cohen and Dennis Hale, eds., *The New Student Left*, ed. rev. (Boston, Beacon Press, 1967) es una buena antología. Paul Jacobs y Saul Landau, *The New Radicals: A Report with Documents* (Nueva York, Vintage Books, 1966), proporciona un manual accesible

del fondo histórico y las distinciones pertinentes entre los innumerales grupos estudiantiles de izquierda.

Sobre algunas de las revueltas estudiantiles más importantes, véase Hal Draper, *The New Student Revolt*, con una introducción de Mario Savio (Nueva York, Grove Press, 1966); S.M. Lipset and S.S. Wolin, eds., *The Berkeley Student Revolt: Facts and Interpretations* (Nueva York, Anchor Books, 1966); Jerry Avorn, et al., *Up Against the Ivy Wall: A History of the Columbia Crisis* (Nueva York, Atheneum, 1968); Hervé Bourges, ed., *The French Student Revolt: The Leaders Speak* (Nueva York, Hill & Wang, 1968). Si los revolucionarios esperan que la historia les juzgue y les reivindique, los editores americanos están demostrando que esa historia queda registrada en blanco y negro antes de nueve meses después del acontecimiento.

El *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative* (Nueva York, McGraw-Hill, 1969), de Daniel y Gabriel Cohn-Bendit, es un análisis lúcido y brillante de la insurrección estudiantil de mayo de 1968 en París realizado por sus más destacados portavoces anarquistas. Los hermanos Cohn-Bendit despliegan una maravillosa sensibilidad libertaria ante la manipulación managerial tanto de la economía tecnocrática como de los movimientos de oposición supuestamente revolucionarios. «El verdadero significado de la revolución no es un simple cambio de directores», dicen los autores, «sino un cambio del hombre... la revolución debe nacer de la alegría y no del sacrificio». Pero me temo que sobrestiman las potencialidades de lo que pueda realizar la «resistencia espontánea» de «las células insurreccionales» sin una profunda crítica de los mitos de la tecnocracia. A falta de esto, dudo que su estrategia de agitación *ad hoc* en las calles conduzca a algo más que a esporádicos estallidos de frustración, muy terapéuticos, eso sí.

En «The American Scholar», otoño de 1967, aparece una meditada discusión sobre *The New Left and the Old*. Participaron en la misma Dwight McDonald, Richard Rovere, Ivanhoe Donaldson y Tom Hayden.

Hay también estudios indagatorios de los problemas de realización de la madurez a cargo de Kenneth Keniston, *Young Radicals* (Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1968); Edgar Friedenberg, *The Dignity of the Young and Other Atavism* (Boston, Beacon Press, 1965); y naturalmente, Paul Goodman, *Growing up Absurd* (Nueva York, Random House, 1960). El libro de Goodman viene a menos por la fabulosa idea de que las hembras no tienen

problemas especiales en relación con su crecimiento. Sin duda porque tienen la opción de aceptar la prefabricada subordinación social (algo que nuestra propia juventud negra parece no haber considerado muy confortante).

Para algunas reflexiones sobre cómo el *ethos* del inconformismo mismo afecta a las profesiones consagradas, véase Theodore Roszak, ed., *The Dissenting Academy* (Nueva York, Pantheon, 1968).

Sobre la tecnocracia, el mejor material teórico es el de Jacques Ellul, *The Technological Society*, trad. John W. Wilkinson (Nueva York, A. A. Knopf, 1964). El libro padece de excesiva verborrea y de pesimismo aplastante. Igual de pesimista aunque no tan hablador es Roderick Seidenberg, con su *Posthistoric Man* (Chapel Hill, N. C., University of North Carolina Press, 1950), que intenta una explicación evolucionista de nuestras obsesiones tecnológicas. El mejor intento de hacer una anatomía socio-económica completa de nuestra entusiasta tecnocracia americana es el realizado por John Kenneth Galbraith, *The New Industrial State* (Boston, Houghton Mifflin, 1967). La tesis de la obra es que «los imperativos de la tecnología y la organización, no las imágenes de la ideología, son los que determinan la forma de la sociedad económica». Como no se siente inclinado a caminar fuera de la mística del conocimiento científico, Galbraith no alcanza a ver que «los imperativos de la tecnología y la organización» comprenden una ideología muy concreta, una ideología que no podemos desafiar sin poner en tela de juicio el mito de la consciencia objetiva. Por esta razón, asimismo, las reformas que propone son tibias, especialmente cuando lamenta el filisteísmo de la «tecnestructura». Es extraño que Galbraith no reconozca que nos estamos convirtiendo rápidamente en una sociedad magníficamente cultivada. Apenas me caben dudas de que en la próxima generación nuestro Consejo Nacional de Seguridad celebrará sus deliberaciones mientras se deleitan con cuartetos de cuerda. Seremos ciertamente una sociedad de guerreros y de humanistas industriales. Las propuestas de Galbraith de extender la «dimensión estética» de la educación superior (quiere decir, al parecer, el buen gusto) deberían confrontarse con algunos artículos importantes sobre la desnaturalización de las humanidades. Louis Kampf, *The Humanities and the Inhumanities*, «The Nation», 30 de septiembre, 1968; y William Arrowsmith, *The Future of Teaching*, «The Public Interest», invierno, 1967.

The Human Use of Human Beings (Boston, Houghton Mifflin,

1950) de Norbert Wiener, establecía el concepto de «cibernética» y elaboraba una de las proposiciones clave del managerismo tecnocrático, a saber, que el hombre y la vida social suelen ser en buena parte un aparato de comunicaciones. De acuerdo con esta desafortunada metáfora se llega a toda clase de idioteces y tópicos actuales que todo un ejército de pequeños entendimientos se ocupan en convertir en una *Weltanschauung*, como por ejemplo que una célula fotoeléctrica es un «órgano sensorial», que el *feedback* es una «propriocepción», que las computadoras tienen «memorias», pueden «aprender», «enseñar», «tomar decisiones» y «crear». A pesar de las inteligentes predicciones de Wiener sobre los potenciales abusos de la cibernética (véase su capítulo décimo), el libro es un triste ejemplo de cómo un científico de gran consciencia contribuye a pesar suyo a la degradación de la personalidad humana. Para algunas saludables dudas sobre las posibilidades puramente técnicas de las computadoras, véase Mortimer Taube, *Computers and Common Sense* (Nueva York, McGraw-Hill, 1961).

Como expresión reciente de la mentalidad tecnocrática véase Robert McNamara, *The Essence of Security* (Nueva York, Harper & Row, 1968). Otras dos voces representativas de la ortodoxia tecnocrática son James R. Killian, Jr., «Toward a Research-Reliant Society» y Jerome B. Weisner, «Technology and Society», ambos ensayos en Harry Woolf, ed. *Science as a Culture Force* (Baltimore, Md., The Johns Hopkins Press, 1964). El invencible argumento de todos estos ensayos respecto de la investigación, el desarrollo, la expertez y el apoyo gubernamental es el siguiente: más, más más, MAS. Contra una lógica tan poderosa, ninguna autoridad pública puede o quiere resistirse.

Aparte esto, simplemente préstese atención a todo lo que sale de todos los pasados, presentes y futuros consejeros políticos presidenciales sobre defensa, economía y asuntos exteriores: McGeorge Bundy, A.A. Berle, Edward Teller, W.W. Rostow, Henry Kissinger y otros. Cualquier trabajo de Herman Kahn servirá igualmente como ejemplo autorizado del estilo tecnocrático, así como cualquier publicación que editen RAND, el Programa de Tecnología y Ciencia de la Harvard University, el propio Instituto Hudson de Kahn, el Instituto de Stanford de Investigación, el centro de Operaciones Técnicas Inc., y muchas otras instituciones o tanques de pensar universitarios-industriales-militares.

Una presentación-ficción de la ingeniería social utópica: B.F. Skinner, *Walden Two* (Nueva York, Macmillan, 1958).

John Wilkinson, ed., *Technology and Human Values* (Santa Bárbara, Calif., Center for the Study of Democratic Institutions, 1967), contiene varios ensayos muy interesantes en relación con las tesis de Ellul.

Dr. Strangelove, de Stanley Kubrick, es el comentario más duro sobre todas estas obscenidades. Desgraciadamente, esta absurda y exagerada sátira apenas tiene nada nuevo que decir en una época en que la sedicente realidad supera las ideas descabelladas de la imaginación más satírica. Ni siquiera el propio Jonathan Swift hubiera podido inventar una locura tan maligna como el equilibrio del terror o la defensa civil termonuclear.

Como señalaremos más adelante, una buena parte de lo mejor que se ha escrito sobre las formas sociales tecnocráticas aparece en las obras de Herbert Marcuse y Paul Goodman.

Capítulo III: Dialéctica de la Liberación

Las principales obras de Marcuse son: *Reason and Revolution: Hegel and The Rise of Social Theory* (Oxford, Oxford University Press, 1941); *Soviet Marxism: A critical Analysis* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958); *Eros and Civilization*, de la que es conveniente ver la edición Vintage Books de 1962, con su importante «nuevo prefacio»; *One-Dimensional Man* (Boston, Beacon Press, 1964).

En ensayo de Marcuse, *Socialism in the Developed Countries*, «International Socialist Journal», abril, 1965, págs. 139-51, es una exposición breve pero excelente de su teoría social, libre de gran parte de la carga germánica de sus obras más largas.

Uno de los ensayos de Marcuse más ampliamente leídos entre los jóvenes europeos es «Repressive Tolerance», que se publicó en Robert Wolff, Barrington Moore, Jr., y H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* (Boston, Beacon Press, 1965). La desafortunada tesis de este trabajo parece ser que habría que dejar de ser tolerante para con la represión derechista y en cambio conceder tolerancia a la violencia de la izquierda progresista, si fuese necesario (¿y si no cómo?) invocando el «derecho natural» de «las minorías oprimidas y aplastadas a usar medios extralegales...». Ideas de

esta clase apenas si requieren la luminosa justificación filosófica que Marcuse les ofrece. Su legitimidad suele establecerse espontáneamente siempre que hay de por medio una indignación recta y cabal y una fuerza revolucionaria. Estoy más de acuerdo con Tolstoi, quien, preguntado si no veía alguna diferencia entre la represión reaccionaria y la represión revolucionaria, replicó que, por supuesto, había una diferencia: «La diferencia que hay entre la mierda de un gato y la de un perro.»

En Kurt H. Wolff and Barrington Moore, Jr., eds., hay un cierto número de ensayos sobre el pensamiento de Marcuse: *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse* (Boston, Beacon Press, 1967).

La interpretación marcusiana de Freud debería ser comparada con la doctrinaria lectura marxista de Paul Baran en *Marxism and Psychoanalysis*, *Monthly Review*, octubre, 1959.

Sobre el humanismo marxista, véase Daniel Bell, *In Search of Marxist Humanism: The Debate on Alienation*, «Soviet Survey», número 32, abril-junio, 1960, y sus notas bibliográficas. El *Marx's Concept of Man* de Erich Fromm (Nueva York, Ungar, 1961), es un buen (aunque a menudo excesivamente lisonjero) ensayo sobre el tema. El libro contiene extractos traducidos de la obra de Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, el conjunto de los cuales ha sido publicado por Foreign Languages Publishing House, Moscú, 1959. Algunas interesantes observaciones de Marcuse sobre el humanismo marxista pueden leerse en *Varieties of Humanism*, «Center Magazine» (Center for the Study of Democratic Institutions, Santa Bárbara), junio, 1968.

Las principales obras de Norman O. Brown son: *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (Middletown, Conn., Wesleyan University Press, 1959) y *Love's Body* (Nueva York, Random House, 1966). Su ensayo *Apocalypse: The Place of Mystery in the Life of the Mind*, en «Harper's», mayo 1961, es vital para la comprensión de *Love's Body*. También lo es la correspondencia entre Marcuse y Brown publicada en «Commentary», febrero y marzo, 1967.

Capítulo IV: Viaje a Oriente...

La poesía de Allen Ginsberg ha sido publicada en demasiados lugares para que la enumeremos aquí. Es fácil encontrar

colecciones de su obra. Una exposición de su poesía se encuentra en Donald M. Allen, ed., *The New American Poetry, 1945-1960* (Nueva York, Grove Press, 1960). La colección de sus primeros poemas, *Empty Mirror* (Nueva York Totem Press, 1961), con el prefacio de William Carlos Williams, constituye una importante contribución a la comprensión de sus poemas posteriores. La obra de Ginsberg es una de las mejores y más visibles veletas de todos los tiempos, y también es, siempre, expresión de un grande y conmovedor sentimiento; no obstante lo cual, como poesía a mí no me parece que sea nada del otro mundo, salvo sus dispersos pasajes *jolie laide*, que invariablemente suenan mejor cuando los lee él que cuando los leemos impresos. Ginsberg dice todo lo que hay que decir, pero yo prefiero la expresión poética, por ejemplo, de Gary Snyder, Robert Bly o Denise Levertov (entre los poetas de los años cincuenta y sesenta). Lawrence Ferlinghetti me parece un fabuloso poeta cómico. Su sagaz y agresivo *Coney Island of the Mind* (Nueva York, New Directions, 1958) es probablemente el libro de versos más leído entre los jóvenes universitarios de este siglo. La poesía de Michael McClure también me cautiva; empero, su elogiado *The Beard* es un triste ejemplo de cuán fácilmente puede deslizarse la contracultura hacia una pretenciosa (y comercialmente muy rentable) pornografía (¡lo peor es que se congratula de semejante bajeza!).

También hemos de mencionar a Kenneth Rexroth, cuya influencia sobre la cultura de nuestra juventud ha sido sutil, penetrante y enteramente saludable. Su poesía, que a mí me parece superior a la de todos sus jóvenes amigos, muestra claramente que llegó a la contracultura antes que ellos.

El último libro de Jack Kerouac, *Satori in Paris* (Nueva York, Grove Press, 1966), sólo consigue que nos preguntemos si ha valido alguna vez la pena de que le tomemos en serio. ¡Lástima!

De los muchos libros de Alan Watts, los que más me han gustado son *The Way of Zen* (Nueva York, Pantheon, 1961). *This Is It* (Nueva York, Collier Books, 1967) contiene el ensayo «Beat Zen, Square Zen and Zen». *On the Taboo against Knowing Who You Are* (Nueva York, Collier Books, 1967) es un buen ejemplo de un Watts «mantenedor filosófico» (en este caso dirigiéndose principalmente a un público universitario).

Zen Buddhism, de D. T. Suzuki, editado por William Barrett (Nueva York, Doubleday, 1956) contiene sus ensayos más conocidos.

Mis menguados conocimientos de zen y taoísmo se los debo en buena parte a las traducciones de Arthur Waley; a Nyogen Senzaki y R.S. McCandless, eds., *The Iron Flute* (Tokio, Tuttle, 1961); y a las traducciones de Thomas Merton de *The Way of Chuang Tzu* (Nueva York, New Directions, 1965). También a la música de John Cage... que puede ser discutible como música, pero, a mi juicio, delicioso disparate.

Capítulo V: La infinita Impostura

Robert S. DeRopp, *Drugs and the Mind* (Londres, Gollancz, 1958), es una excelente descripción de los agentes psicodélicos y de la influencia que han tenido sobre la expresión cultural desde los tiempos de De Quincey. William James, *The Varieties of Religious Experience* (Nueva York, Modern Library, 1936) sigue siendo aún el intento más completo de integrar los estados de consciencia transnormal en la corriente filosófica (ninguno de ellos ha logrado hacer impacto en el pensamiento académico). Los libros recientes más influyentes son los de Aldous Huxley, *Doors of Perception* (Nueva York, Harper, 1954) y Alan Watts, *The Joyous Cosmology: Adventures in the Chemistry of Consciousness*, prologado por Timothy Leary y Richard Alpert (Nueva York, Pantheon, 1962).

La contribución de Timothy Leary está recogida en *High Priest* (Nueva York, World, 1968) y *The Politics of Ecstasy* (Nueva York, Putman, 1968). El anterior, primero de una obra autobiográfica en cuatro volúmenes, es una caricatura perfecta de los temas contraculturales expuestos en este libro, bien adobados con un egotismo de lo más indecoroso.

Ralph Metzner, ed., *The Ecstasy Adventure* (Nueva York, Macmillan, 1968) antología de cuarenta relatos de experimentos psicodélicos. No me sorprendería que los interesados en la cuestión dejaran el libro y se pusieran a experimentar directamente la droga. Tenemos también a Jane Dunlap (pseudónimo), *Exploring Inner-Space: Personal Experiences under LSD-25* (Londres, Gollancz, 1961), una pequeña muestra de esas experiencias bastaría para influir negativamente en la valoración que una persona cualquiera pudiera hacer de la perspectiva psicodélica.

The Teachings of Don Juan: A Yanqui Way of Knowledge (Berkeley: University of California Press, 1968), de Carlos Casteneda,

sitúa la experiencia psicodélica en el contexto de una visión chamánica del mundo amerindia y, por tanto, es una notable contribución a la literatura sobre el tema.

Capítulo VI: En busca de la Utopía

Las obras de Paul Goodman son demasiado numerosas y de momento demasiado bien conocidas para que las repitamos aquí. No obstante, quisiera hacer hincapié en la importancia particular de *The Empire City* (Nueva York, Macmillan, 1964) y *Gestalt Therapy* (Nueva York, Delta Books, 1951), en colaboración con Frederick Perls y Ralph Hefferline, para la comprensión del pensamiento de Goodman. Su *Persons or Personnel: Decentralizing and the Mixed System* (Nueva York, Random House, 1965) ofrece importantes reflexiones sobre la tecnocracia y sus alternativas. El ensayo de Goodman, *The Diggers in 1984*, en «Ramparts», septiembre, 1967, es un excelente ejemplo de su sociología visionaria.

Los cuentos cortos de Goodman, algunos de los cuales son magníficos retazos literarios, han sido reunidos en el volumen *Adam and His Works* (Nueva York, Vintage Books, 1968). Algunos de estos cuentos son portadores del Goodman esencial en el espacio de unas pocas páginas: la teoría social anarquista, el atletismo, la sexualidad según Reich, el misticismo taoísta-gestalt.

Sobre anarquismo, George Woodcock, *Anarchism* (Cleveland, Ohio, Meridian Books, 1962) es un excelente resumen de la historia del movimiento y de los obras teóricas clásicas. Alex Comfort, *Authority and Delinquency in the Modern State: A Criminological Approach to the Problem of Power* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1950) es un análisis clásico de las corrupciones del poder por un destacado teórico anarquista inglés (y médico, poeta, novelista, crítico...) cuya obra es notablemente similar a la de Goodman. La publicación inglesa «Anarchy» (Londres) ofrece las mejores exposiciones del pensamiento anarquista moderno sobre los problemas actuales. Creo que el Príncipe Kropotkin es el más leído de todos los grandes ideólogos de la tradición.

Sobre comunitarismo, sugeriría a Arthur Morgan, *The Small Community* (Nueva York, Harper, 1942), y Clare Huchet Bishop, *All Things Common* (Nueva York, Harper, 1950), que se refiere a la comunidad de trabajo de Boimonda en Francia, a cuya imagen y

semejanza nos gustaría ver más experimentos. Principalmente, está la obra realmente soberbia de Martin Buber, *Paths in Utopia* (Boston, Beacon Press, 1960).

Por último, creo que hemos de mencionar la novela *Island*, de Aldous Huxley (Nueva York, Harper & Row, 1962), repleta de brillantes ideas comunitarias y de intuiciones, que ha tenido una gran influencia entre nuestra juventud.

Capítulo VII: El mito de la consciencia objetiva

La literatura reciente dedicada a celebrar las virtudes de la visión científica del mundo es muy extensa. Jacob Bronowski figura entre los más finos divulgadores científicos. Véase su *The Common Sense of Science* (Londres, Pelican Books, 1960) y *Science and Human Values*, ed. rev. (Nueva York, Harper Torchbooks, 1965). Es notable cómo los puntos de vista de Bronowski (por ejemplo: «...los hombres han buscado la libertad, la justicia y el derecho precisamente en la medida en que el espíritu científico se ha extendido entre ellos») coinciden con los de un ideólogo objetivista de derechas, Ayn Rand. *Religion Without Revelation*, de Julian Huxley (Londres, Max Parrish, 1959), aboga por la transmutación de la ciencia en religión secular.

Véase también P. B. Medawar, *The Art of the Soluble* (Londres, Methuen, 1967) y el repetidamente citado (y alegremente tecnocrático) C. P. Show, *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (Cambridge University Press, 1963). C. C. Gillespie, *The Edge of Objectivity* (Princeton, NJ., Princeton University Press, 1960) es una presentación fuerte y estoica de la alienante tendencia del pensamiento científico, aunque francamente, apenas puedo concebir cómo puede haber alguien que propugne una concepción tan retoricidamente masoquista de la meta a donde nos conduce el perseguimiento de la verdad.

Understanding Media (Nueva York, McGraw-Hill, 1964), de Marshall McLuhan, de acuerdo con sus otros escritos, lleva a un extremo revelador la subordinación de la personalidad a la tecnología. Mucho me temo que los jóvenes que siguen a McLuhan no comprenden las implicaciones últimas de lo que éste dice. Mi opinión sobre McLuhan aparece en «The Summa Popologica of

Marshall McLuhan», en *McLuhan Pro and Con*, editada por Raymond Rosenthal (Nueva York, Funk & Wagnalls, 1968).

Jasie Reichardt, ed., *Cybernetic Serendipity: Computer and the Arts* (Nueva York y Londres, Studio International, 1968), es el más exuberante y completo repaso del arte tecnológico.

Damos a continuación las obras que a mi juicio pueden ayudar en un sentido u otro a penetrar en la visión científica convencional del mundo: Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (Nueva York, Mentor Books, 1925); Suzanne Langer, *Philosophy in a New Key*, 2.ª ed. (Nueva York, Mentor Books, 1962); Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Chicago, University of Chicago Press, 1959), sobresaliente crítica de la objetividad científica; René Dubos, *The Dreams of Reason* (Nueva York, Columbia University Press, 1961) y *The Mirage of Health* (Nueva York, Harper, 1959). Esta última suscita algunas cuestiones inquietantes sobre nuestras nociones más corrientes relativas al progreso de la ciencia médica. Jacques Barzun, *Science: The Glorious Entertainment* (Nueva York, Harper & Row, 1964); Arthur Koestler, *The Ghost in the Machine* (Nueva York, Macmillan, 1967), es especialmente buena su poderosa crítica de la psicología comportamental; Barry Commoner, *Science and Survival* (Nueva York, Viking Press, 1966); Catherine Roberts, *The Scientific Conscience* (Nueva York, Braziller, 1967).

De entre las muchas y buenas aportaciones de Lewis Mumford, creo que las siguientes son las más importantes en relación con los temas de este libro: *The Conduct of Life* (Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1951); *The Transformations of Man* (Nueva York, Collier Books, 1956); *The Myth of the Machine* (Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1967). Esta última desarrolla una concepción muy significativa de los orígenes de la tecnología de la máquina y de su influencia sobre la civilización.

Abraham Maslow, *The Psychology of Science* (Nueva York, Harper & Row, 1966) es absolutamente esencial para una valoración inteligente de la objetividad científica.

Historical Roots of Our Ecological Crisis, de Lynn White, en «Science», 10 de marzo, 1967, intenta determinar la contribución de la cristiandad a nuestras concepciones erróneas de la naturaleza.

The Society of Social Responsibility in «Science Newsletter» (publicado en Bala-Cynwyd, Pa.) desarrolla una notable discusión de la ética profesional de la ciencia. La publicación *Man on Earth* (editada en Olema, Calif.) de S. P. R. Charter es un ambicioso

esfuerzo de crítica de las malas costumbres ecológicas de nuestra sociedad.

Los debates más incisivos y sistemáticos sobre la ciencia aparecen en la interesante publicación «Manas» (POB 32112, El Sereno Station, Los Angeles, Calif.).

También mencionaré *Autobiography*, de Bertrand Russell, 2 vols. (Boston, Little, Brown, 1967-68), que ofrece penetrantes ejemplos de la inadecuación espiritual de la visión científica del mundo emitidos por uno de los más importantes investigadores y promotores de la ciencia.

Capítulo VIII: Ojos de carne, ojos de fuego

La mayor parte de lo que expongo en este capítulo está inspirado en la sensibilidad romántica. Todo lo que Blake escribió me parece lo más relevante con la búsqueda de realidades alternativas. *Defence of Poetry*, de Shelley, es seguramente una obra clave. Desde su primera época, la obra poética de Thomas Traherne me parece asimismo de particular importancia para la renovación de nuestra capacidad de experiencia. *Two Sources of Morality and Religion*, de Henri Bergson (Garden City, N. Y., Anchor Books, 1954) me enseñó la distinción básica que debe tenerse en cuenta en todo debate sobre religión, y que normalmente se descarta o desprecia por el secularizado humanismo de nuestro tiempo.

Entre las obras más recientes que tocan el tema de este capítulo, véase John Beer, *Blake's Humanism* (Nueva York, Barnes & Noble, 1968); Ernst Lehrs, *Man or Matter: Introduction to a Spiritual Understanding of Nature Based on Goethe's Method*, ed. rev. (Nueva York, Harper, 1958); R. D. Laing, *The Politics of Experience and the Bird of Paradise* (Londres, Penguin Books, 1967). Igualmente, todo lo que yo he leído de Martin Buber, especialmente *Hasidism* (Nueva York, Philosophical Library, 1948), trata con exquisita inspiración el problema de despejar las puertas de la percepción.

Las nociones antropológicas contenidas en el capítulo son probablemente excéntricas desde el punto de vista de la ortodoxia profesional. No obstante, me inclino a favor de la afirmación de Paul Goodman (*Gestalt Therapy*, pág. 307) de que la gran tarea teórica de la antropología es «mostrar lo que se ha "perdido" de la

naturaleza humana y, prácticamente, inventar experimentos para su recuperación.

Me han sido de gran utilidad, principalmente, Mircea Eliad' *Samanism* (Princeton, N. J., Princeton University Press, 1964) —un análisis y una perspectiva indispensables— y *Myths, Dreams and Mysteries* (Nueva York, Harper, 1961); Joseph Campbell, *He with a Thousand Faces* (Nueva York, Pantheon, 1949); Dorot' Lee, *Freedom and Culture* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959); Robert Redfield, *The Primitive World and its Transformations* (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1953) y *The Little Community and Peasant Society and Culture* (Chicago, The University of Chicago Press, 1960); Géza Roheim, *Gates of the Dream* (Nueva York, International Universities Press, 1952); R.H. Iwiewie, *Primitive Religion* (Nueva York, Boni & Liveright, 1924). Es ésta la última afirma como tesis de que la esencia de la religión (y de la magia) es el sentido de «lo Extraordinario». Sobre esta primitiva consciencia de lo sagrado, que ahora se desliza irremediabilmente hacia sustitutos seculares inadecuados («Mala magia» los llamo yo) véase también B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Nueva York, Doubleday-Anchor, 1948) y Roger Callois, *Man and the Sacred* (Glencoe, Ill., Free Press, 1959). La última es un tratamiento más bien ligero del tema antropológico, pero, al igual que la obra clásica de Rudolph Otto, *The Idea of the Holy* (Nueva York, Galaxie Books, 1958), es una especulación filosófica muy incisiva.

The Eskimos, de Kaj Birket-Smith (Londres, Methuen, 1936), un excelente estudio de la visión del mundo de una cultura primitiva y del papel del chamán. C.M. Bowra, *Primitive Songs* (Nueva York, Mentor Books, 1963), examina la visión mágica que se expresa en las canciones de algunos primitivos aún supervivientes. En el mismo sentido, véase Jerome Rothenberg, ed., *Technicians of the Sacred* (Nueva York, Doubleday, 1968), una antología muy pulcra de la poesía primitiva, con interesantes comentarios del editor.