



**EL MUNDO POP: ENTRE EL UNDERGROUND
Y LA COMERCIALIZACIÓN**

JOSE LUIS DE LA MATA

Nuestro conferenciante, doctor en filosofía, psicólogo y sociólogo de la cultura, es, en la actualidad, encargado de Cátedra de Psicología del Arte, en la Universidad Complutense de Madrid. Dirige, además, en la mencionada Universidad, el programa de Semiología del Departamento de Antropología y este año, en la nueva Facultad de Psicología (campus de Somosaguas), pronuncia el primer curso que en España se da sobre Antropología de las contraculturas juveniles. Uno de nuestros primeros investigadores sobre teoría de la Comunicación (la editorial Vicens Vives publicará, muy en breve, dos libros suyos sobre estos temas) el profesor José Luis de la Mata ha sido designado por una importante cadena nacional de radio y para Frecuencia Modulada, para realizar un programa semanal de Sociodinámica de la cultura.

José Luis de la Mata

el mundo Pop:

"entre el underground y la comercialización"

PROYECTO

Me piden los directores de la Sala de Cultura de la Caja de Ahorros de Navarra unos folios introductorios al nuevo ciclo de conferencias que han programado; mejor dicho, el ciclo que explicita y remata aquél otro que, en el mes de noviembre, tuvimos que interrumpir bruscamente. Recibí, en aquella ocasión, la noticia imprevista de un agravamiento en la salud de mi madre (con su posterior fallecimiento) y tuve que abandonar a toda prisa esta ciudad. Vaya esto por delante, como explicación a cuantos pudieran haberse sentido defraudados por la interrupción de aquellas conferencias.

Pretendía entonces, y a partir de la elaboración del concepto antropológico de «**Cultura**», sobre la base de las crisis sociales que denuncian y revelan las

tendencias de oposición al sistema (la estructura social occidental), determinar las nociones de «alienación» y «anomia», de «conciencia» y «realidad» críticas, con lo que, a efectos de análisis, estaríamos en disposición de precisar el alcance de un movimiento concreto de oposición: la rebeldía juvenil. Según esto, realizar el modelo teórico que diera cuenta y contextualizase la ideología y la repercusión social efectiva (junto con su sentido) de la propuesta contractual de la juventud contestataria,

Hablar en aquellos momentos de «cultura» y precisar las varias acepciones que puede tener el término venía exigido por la ambigüedad de planteamiento que representa la utilización de un concepto tan difuso como es el de «Contracultura». Como sabemos, lo utópico que puede representar la conquista del «hombre nuevo» alcanza su posibilidad misma en un intento fundamentalmente revolucionario. Y esto no es una muestra de pensar conceptivo: decía Gramsci que el hombre nuevo, es decir, el hombre que piensa y tiene conciencia crítica de ello, que se opone a una concepción mecánica impuesta por el ambiente externo, que elabora consciente y críticamente la propia concepción del mundo y que, en razón de ello, elige la propia esfera de su actividad, participando activamente, por tanto, en la producción de la historia del mundo. La contracultura, si lo es auténticamente, ha de eliminar todo residuo elitista y estetizante de su realización. Kosik (al igual que la juventud que lucha y se opone con violencia a que se le arrebate el sentido último de su personalidad) afirmaba que un hombre sólo puede serlo allí donde un sujeto, «personal e intransferiblemente, forme y dirija su vida en la posesión consciente de las claves de su cultura». Hacer la propia historia y realizarla en las condiciones y circunstancias que uno mismo ha contribuido a modificar y establecer es el sentido definitivo de contracultura y no solo de la actual. Consecuentemente, poner en claro la base antropológica del concepto de cultura representa buscar la raíz de la praxis y situar, como su premisa inexcusable, la dimensión social transformadora, esto es, revolucionaria.

Actividad creadora, sí, pero a cambio de que no olvidemos que la realización total del individuo incide como transformación en la realidad «compartida». Un reformismo puramente psíquico no puede jamás lograr cotas de auténtica autocreación personal, por mucho que en ello se obstinen los místicos y los ilusos. De aquí, la necesidad de resaltar la connotación totalizante de «cultura» que cumplíamos en nuestro primer folleto, De aquí, también, mi insistencia en subrayar el aspecto político de una contestación juvenil que, en su principio cronológico, parece poseer sólo una simple motivación académica. Todos los movimientos estudiantiles (el prusiano del siglo pasado, el argentino de 1918, el ruso, el chino, el francés...) tropiezan fatalmente con el fundamento político de la estructura social. De hecho, en los elementos más conscientes de la vanguardia el problema se radicaliza, con una trayectoria, que va desde las dimensiones artísticas a las políticas de intervención «creadora» (revolucionaria) sobre los fundamentos del sistema social opresor; el psicologismo, por el contrario, conduce inexorablemente a los esteticismos formalistas o, como en el caso que analizamos, a la comercialización y degradación que la asimilación, por parte del sistema, implica para el movimiento de protesta.

Afirmar el carácter totalizante de cultura, pues, supone la referencia a un concepto de mayor precisión: el de «estructura». Recordemos que Leo Kofler afirmaba que la libertad no significa el derecho a aceptar lo declarado previamente como libre por un orden opresivo, pues no hay compatibilidad posible entre ambos

extremos. Y esto, desgraciadamente, es algo que constantemente olvidan los sociólogos al uso: en el interior de un sistema opresivo, en el que la libertad y los derechos del hombre sólo poseen determinación formal, en el que el monopolio de la información se traduce, a nivel de sujetos, en la determinabilidad absoluta de la experiencia, en el que la introyección de normas a los participantes sociales supone la pulsión coactiva de valores que no se aceptan reflexivamente, sino que se sufren, en un sistema tal, repito, sólo la negatividad, el rechazo (en su misma efectividad práctica) es libertad. Pero esto ha de entenderse desde las bases de una totalidad, estructuralmente, si es que se es capaz de dar al valor de estructura todo su sentido dinámico, lo que supone eliminar los residuos psicologistas y sociologistas (ya veremos el desarrollo de esa negatividad).

El concepto «**construido**» de cultura nos llevaba a los problemas de «**opresión**» y «**represión**», de «**alienación**» y «**anomia**», de «**situación**». Veíamos entonces que no hay análisis crítico (no importa que hablemos de psicología o de sociología) sino allí donde el investigador comienza por poner en crisis, por cuestionar el sentido último de su actividad. Hablar entonces de «**significación**» exige encararla en el contexto preciso de las circunstancias de su situación: no sólo el valor de sus materiales, la obligación de sus leyes constrictivas, el ritual que desencadenan, las expectativas y, en fin, todo cuanto hace: de esa significación un acto humano, un acto reflexivo y efectivamente humano. Porque significar es una estructura compleja de actos productivos que provocan una transformación real, ya sea a nivel del objeto, ya del propio sujeto. La libertad reside, por tanto, en la posibilidad de determinar por nosotros mismos el sentido y el valor de nuestro comportamiento significativo. Alienado está aquel que ha sido desposeído de la aptitud de determinación; alienado lo está el desposeído de los materiales de significación, el que se ve reducido a utilizar estos y sólo estos, el que no es consciente, de las leyes de producción, el que recibe un material ya con sentido y con sentido «consentido» e impuesto por las coacciones de los que detentan el poder en la sociedad opresora. «Alienación», por tanto, hace mención de un contexto situacional, de unas variables de status, rol, mítica del personaje recibido, valores coactivos, determinabilidad externa (debida a fuerzas externas al sujeto) de los contenidos de la experiencia, dirigismo consumidor, etc., etc. Cuestionar el sentido último de comportamiento expresivo es dedicar una atención crítica a todas aquellas variables que inciden sobre el producto significado y lo conforman. De donde se deduce que el comportamiento del hombre es siempre una acción de procedencia y de incidencia social (el hombre se transforma, transformando la realidad).

«**Cultura**», como vimos, es correlativa a «civilización»: no hay hombre sin obras, no hay realidad, a nivel humano, sin la alternancia sistemática de los polos indisolubles sujeto-objeto, sin producción, sin leyes que rijan los actos que dan forma a los materiales, que definen los campos de posibilidad. Y no hay leyes sin restricciones. Hacer alusión a la estructura social es insistir sobre el hecho de que el comportamiento exacto es significado y significante, normado y normativo. Y ya veremos cómo este hecho escapa habitualmente a los investigadores que consideran el fenómeno contracultural de una manera folklórica.

Si estamos en lo cierto, «**contracultura**» no puede ser un simple fenómeno de transformación íntima, voluntarista, sin trascendencia positiva alguna. «Contracultura» no es un hecho, no es un carácter que defina a un cierto tipo de juventud histórica y no a otro: Roszak habla de una nueva invasión de bárbaros, cuando se refiere, con exclusión de cualquier otro tipo de juventud, a la juventud

marginada de los años 60. Si estamos en lo cierto, repito, no sólo una nueva sensibilidad, una nueva forma de expresión, una nueva atención a dimensiones renovadoras psíquicas podrá o tendrá que caracterizar a esta nueva edad bárbara. Todos conocemos la lección histórica: los bárbaros fueron, a su vez, dominados por los vencidos; la cultura y la civilización de éstos se impusieron a la desarmada negatividad de aquellos. Es decir, sin la transformación de las estructuras productivas, sin la erradicación de las leyes de determinabilidad de la praxis, sin la destrucción de los mecanismos de tramoya que proponen o imponen los valores de ese sistema opresivo, ¿habrá efectividad en la propuesta de un cambio de estructuras mentales, en la realización efectiva del «hombre nuevo»?

Parece, pues, que habrá «contracultura» allí donde haya una realidad nueva, es decir, allí donde efectivamente una nueva sensibilidad corresponda a una nueva razón, allí donde el hombre determine una nueva manera de transformar, es decir, de «construir» la realidad. Y Brecht no podría pretender otra cosa. La libertad no consiste en la cota de opción que el sistema opresivo consiente: la libertad reside en la opción que el conocimiento de la realidad posible faculta. La construcción de la realidad (también, de la realidad «posible») es el ejercicio mismo de la libertad.

De esta manera, en cualquiera de sus dimensiones residuales (el arte, por ejemplo), «cultura», como concepto íntimamente vinculado con el de estructura, alude a una autonomía que sólo es relativa: si hacemos coincidir «cultura» con actividad artística, por ejemplo, las características de libertad, independencia, creatividad... no se independizan como facultades aisladas ni de la personalidad, en su ejercicio total ni de la matriz histórica (momento histórico definido por unas leyes definidas de producción) en que aquella se inscribe. La obra de arte responde a unas reglas epistemológicas precisas, esto es, a un ámbito concreto de la realidad, a un cierto desarrollo histórico de la naturaleza de las leyes y de los procesos de significación. La obra se inscribe en una totalidad social y es siempre, en su modalidad específica, una «resonancia a los problemas técnicos y éticos que el tiempo histórico plantea al sujeto creador (Revault D'Allonnes), Esto, y no una imitación servil de los fenómenos externos, es lo que convierte al artista en «realista» y al realismo en una actividad esencialmente dialéctica. La autonomía de cualquiera de los ámbitos significantes (y ya no exclusivamente del arte) es relativa, en cuanto dicho ámbito es siempre elemento de una estructura superior.

Creo que, así puede quedar clara esa restricción engañosa que produce tanto el psicologismo (encerrado en una subjetividad sin traducción) como el sociologismo (estricta referencia a hechos sin procesos). Veremos cómo muchas propuestas de la llamada «contracultura» se castran a sí mismas en el momento mismo de nacer. No quiero, sin embargo, que se me malinterprete, porque no postulo una partida desde cero: en ningún caso es posible, pues el sujeto social de un cambio (por muy revolucionario que este cambio se pretenda) necesariamente es un sujeto culturalizado por la estructura que pretende subvertir (los valores, las instituciones y los poderes del cuerpo social). Hoy sabemos que la vieja polémica entre cultura burguesa y cultura proletaria carece de solución en los términos en que se proponía. Porque no se trata tanto de cultura «de» masas, de cultura «del» proletariado cuanto de cultura «para» el proletariado. Hoy, repito, sabemos que cualquier medio de comunicación de masas intrínsecamente no tiene porqué ser cuestionado en sí mismo, ya que puede ser vehículo tanto de lo beneficioso como de lo perjudicial: el problema reside en el contenido que esos medios transmiten y en el dominio mismo del medio. Una cultura «para» las masas es el tipo de conformación mental y

afectivo que las masas reciben precisamente en cuanto clase dominada, un tipo de cultura dominada por la ideología burguesa y distribuida a través de unos canales que, sometidos al análisis crítico, no pueden ocultar su función auténtica.

¿Quiere decir lo anterior que ni las masas ni cualquier otra clase o grupo de protesta pueden poseer un modelo propio de cultura, en tanto que clases o grupos inscritos en el ámbito de una cultura opresiva? Es de este punto de donde debe arrancar nuestro análisis del mundo pop (ya se advierte que echo mano de una tipificación más o menos tópica, y por tanto, que ha de ser aceptada sólo en la medida en que quede claro que «pop» resume unas manifestaciones de acción, de expresión, de estilo y moda de vida hippie, el hippie, los situacionistas, la nueva izquierda americana, los movimientos por la libre expresión, liberación de la mujer, provos, marginados, etc.): una propuesta contracultural por muy radical que se presente tiene que utilizar las contradicciones que existen en esa realidad social compleja que se define como imbricación de cultura y civilización (saberes, creencias, conocimientos, valores, fines de realización personal y colectiva; instituciones, objetos, técnicas, materiales o conjuntos de roles.). La cultura es opresiva, mutiladora, en el momento mismo en que no sirve al desarrollo de la humanidad en el hombre. La cultura residual (el arte, la ciencia, la técnica, la educación...) es opresora si así lo quiere su utilización: la obsolescencia histórica de estructuras simbólicas o significativas es comprensible y nada hay que decir contra ella; pero sí hay que decir contra la obsolescencia programada, contra la construcción mercantil del mito, contra la ritualización que degrada (porque lo fetichiza) al producto.

La degradación de la cultura es la cultura «para» las masas; pero lo es también la cultura (los productos culturales) que se ofrecen como ídolos a las masas, como puros objetos de admiración o reverencia, puras formas en las que se oculta su lado creador humano e, incluso, su carácter de síntoma contestatario. Todos recordáis como Sanguinetti encontraba, en el mismo movimiento que lleva la obra al museo, las fuerzas que la lleva, asimismo, al mercado. Museo, mercado o industria cultural o cultura «para las masas son factores indisociables de un mismo proceso. La distinción entre elementos culturales en razón a sus procedimientos es burguesa, opresora y falsa: hay cultura o no la hay. No importa Mondrian, Bob Dylan, Free Jazz o Música de Cámara: el arte interroga a la realidad con procedimientos que el desarrollo histórico de la humanidad ha proporcionado. Cada época tiene sus marcos conceptuales, su realidad propia, sus técnicas y materiales, sus problemas y el arte no permanece ajeno ni a esa problematicidad ni a ese desarrollo. Otro modo de considerar la cultura no es sino idealismo... y de la peor especie. Creo que tenía completa razón Revault D'Allonnes cuando decía que no podían desunirse los valores creativos de los valores críticos en cualquier sistema artístico: «la contestación cultural es una contestación social que parte de bases políticas y aboca a soluciones políticas...» o bien se diluye en la esterilidad consabida de los formalismos esteticistas.

¿Qué sentido dar a esta «contracultura» que aparece y se desarrolla fundamentalmente a partir de la década de los 60? La idea de totalidad nos guiaba en el propósito de establecer el contexto del movimiento: las crisis del sistema y sus contradicciones, el descrédito de instituciones que se consideraban fundamento de la sociedad, la estratificación de la población en orden a las relaciones entre sí y con los órganos de gestión y decisión, la aparición de nuevas clases, etc., etc. En todo caso, el fenómeno de la rebeldía se perdía en un horizonte enturbiado por las

luchas sordas de los ideólogos: el movimiento, si rechazado por la burguesía, no lo es menos por las ortodoxias de los comunismos occidentales (ortodoxias a las que la juventud denunció de «neostalinistas»). Sin embargo, todas las ideologías tienen, en esa juventud contestataria, una raíz marxista. Encontramos así un marxismo que no rechaza el anarquismo, sino que se lo incorpora, y en el que contribuyen a formarlo el joven Marx, Mao, el Che, pero en el que, además, hay cabida para Ho Chi Minh, Bakunin, Bloch, Freud o Marcuse. La juventud, en sus planteamientos salvajes, no duda en enjuiciar a cualquier totalitarismo (no importa en nombre de qué instancia se hiere al espíritu: herirlo es ya desacreditarse), en oponerse a los humanismos alienadores, en combatir los liberalismos formales, en denunciar las democracias deshumanizadoras.

Ante una civilización embrutecedora y defraudante, cosificada en sus fetiches, poseedora de los más poderosos medios de empobrecimiento personal, la juventud lanza su manifiesto. Contra la alienación y la pobreza, contra la abundancia y la represión, contra la tecnocracia y la burocracia, contra la especialización al servicio de la empresa y contra la ciencia que no es capaz de abrir las vías definitivas hacia la liberación y la felicidad. Contra el formalismo axiológico, contra la hipocresía, contra los fariseos, contra la guerra y la depravación, contra la piedad que humilla y la humillación que degrada, contra el autoritarismo y la planificación de Tanatos, contra el Eros computado, contra la destrucción del medio. No le importan ya ni la crisis de la metafísica ni cree en los eternos retornos ni se obstina en enterrar a sus muertos. Recupera como santos desde Jesús a Francisco de Asís, desde Buda a Gandhi, desde Lao Tse a Juan de la Cruz; recupera a todos aquellos hombres que en algún momento de la historia y en cualquier lugar del mundo han dado un mensaje de amor y respeto al prójimo. Procesa al humanismo esencialista y pretende la utopía imposible; se levanta contra la explotación en todas sus formas; proclama el derecho de cada uno a su propia intimidad, al gozo de su propio cuerpo, a una irrenunciable libertad; denuncia los autoritarismos, los terceros mundos (los de la miseria y el hambre, los de la subhumanidad; pero también los de las minorías, los de los parias y desheredados) ; acusa al colonialismo espiritual de los moradores de un mundo opulento y se pregunta «**Abundancia, ¿para qué?**». La juventud se enfrenta a la maldición del consumo por el consumo, al ocio manipulado, a los prejuicios deformantes, a la publicidad y a la propaganda. Y su manifiesto anunciará al hombre nuevo, ese hombre que se cumple en el sentido total e instantáneo de una «acción ejemplar».

¿Cuál es la dimensión exacta de esa acción ejemplar? No les faltan ni los profetas ni los gurus ni los chamanes taumatúrgicos, Sin embargo, repito, ¿qué puede la ritualización de las flores, la música y el amor frente al ritual de los tanques, las policías paralelas, la violencia organizada? Puede unirse la tribu a cantar el esplendor de la estrella que se levanta, pero ¿destruirá la luz de esa estrella los Vietnam, el sur del KKK, la intransigencia, los guetos, los campos, las violaciones? Esa voz triunfal llama a sí a todos los hombres que quieran vivir libres, ingenuos como niños recién nacidos, puros como una mirada recién estrenada. Pero la voz traspasará muy frecuentemente la sombra de los subterráneos, para confundirse con los neones de los teatros de Broadway, París, Londres, Hamburgo, Madrid. La voz que, en un momento histórico, hace temblar las bases de una sólida sociedad, caerá muchas veces (con terrible frecuencia), en las listas del mercado correspondiente o en las regiones donde la droga es fácil... y la imagen de la pobreza más degradada y, por lo mismo, más exigente la llamada a la realización de la utopía posible: no ya

dar origen al hombre nuevo, sino levantar, ayudar al hombre viejo. Apenas unas inscripciones, unas músicas, unos panfletos. Pero, ¿qué hacer de esos campos efectivos de la realización personal? ¿Cuál, cuál es la dimensión exacta de la acción ejemplar?

Estos eran los supuestos que manejaba en mi anterior ciclo. Ahora, antes de daros las líneas básicas sobre las que se desarrollará la descripción del mundo pop y su propuesta contractual, necesito prevenir o apelar a vuestro sentido crítico: porque nos encontramos frente a la subversión imaginaria, el mundo de los marginados, en un inestable límite entre lo fantástico y lo patológico, no lo rechazéis por principio. Escuchad su voz y sacad vuestras conclusiones, sin que a ese programa, realmente distinto, lo enturbie vuestros prejuicios o la irritación por su desenfado. Ante vosotros, con sus ideólogos, usos, costumbres, con sus canciones y sus vestidos extraños vienen a traerlos la concepción de su «nuevo hombre». Folksinger, poetas, los efímeros mitos de una lista de éxitos, vienen a instalarse en un conflictivo lugar que no sabemos ya si es el de la vieja lucha o, simplemente, el punto de partida preciso, exigido por las nuevas técnicas de promoción. Pero, veamos ya el posible contexto en que hemos de situarlos.

D) ANALISIS DE LAS CRISIS EN LA SOCIEDAD OPULENTE

A) Situar el fenómeno de la contestación en su estricto contexto global es tarea que supera los límites de un simple catálogo. Tener en cuenta todas las variables que en él inciden nos llevaría, además, demasiado lateralmente a nuestro propósito: quedan, pues, como supuestos que apenas hemos de explicitar, a menos que estorben en la tarea concreta que aquí quiero llevar a cabo. Así, el debilitamiento de los lazos familiares, la caída de la imagen parental, como principal factor en el proceso de introyección de normas y valores y, consiguientemente, la pérdida de funcionalidad real de la estructura familiar.

Por otra parte, la elevación del nivel de vida no ha supuesto, en líneas generales, una reducción en el trabajo realizado por el individuo. Si unimos a esto la incorporación de la mujer a tareas productivas fuera del hogar, el desarrollo de una nueva moralidad, la impregnación de valores standard de éxito propuestos por los mass media, etc., así como la obligatoriedad escolar (formación de nuevos grupos, fenómenos de liderazgo, educación mixta, disponibilidad de recursos económicos), comprendemos cómo la adolescencia puede presentarse al mercado como un objetivo interesante. No se pueden perder de vista estos hechos ni tampoco la naturaleza de los medios de comunicación, el lugar de la calle en la culturización de los adolescentes, los ídolos que la música, el cine o el comic propagan, etc., si queremos llegar a comprender las condiciones históricas que condicionan el nacimiento de esa juventud.

Tampoco podemos perder de vista el marco: al ser diferentes las motivaciones, las circunstancias, los objetivos de una acción contestataria, su coherencia misma, cambiará de lugar a lugar. En esta línea, ni la contestación estudiantil en cada país cubre las mismas fases o plantea los mismos problemas ni el modelo hippie posee igual validez para un joven inglés que para un español. Cambian los factores y necesariamente cambia el sentido del producto, por lo que conviene aquí la cautela metodológica.

Así, en algún lugar se ha dicho que la juventud de los años 60 está dominada por la dialéctica de dos términos de valor distinto, aunque de origen común: La superabundancia. Concretemos, pues, el contexto. G. Bataille, en 1949 afirmaba que la maldición de los tiempos contemporáneos era el lujo, que acabaría por encarnar los problemas fundamentales del hombre de ese tiempo. En efecto, suponiendo que aún quedaran ingenuos al término de la Segunda Guerra Mundial, muy pronto, apenas unos años después, sólo los imbéciles pudieron creer que no había respuesta para esta simple pregunta: ante una sociedad nueva, dotada de una inmensa capacidad de producción, ¿qué se haría con el enorme excedente de esa superproducción? América Latina, África, Oriente y, lo más escandaloso, las minorías sociales, raciales o de opinión de las propias sociedades opulentas, habían y estaban dando la respuesta. Entonces, ¿para qué la abundancia? ¿Para qué, si no desterraba la miseria, si no erradicaba la ignorancia, si no evitaba la guerra? A despecho de los tecnócratas de la racionalización, el mundo, nuestro mundo, el hombre, nuestro prójimo, sufría (sufre) la injusticia, el terror, el chantaje y la desesperanza de la guerra.

¿PARA QUIEN LA ABUNDANCIA?

B) Pero los sueños de la democracia y de la libertad, del liberalismo formal también pasan y quedan las cazas de brujas, los campos de destrucción, las colonias, los asaltos, el atropello a la dignidad, la organización de la violencia. No se puede cegar la historia, esconder los oportunismos, ignorar la estúpida y salvaje, la brutal represión. El joven mira en su entorno y comienza a desasosegarse y la maquinaria le produce el frío glacial de lo que se tiene, de lo que no se puede perder, porque no se tiene. Y comienza por no aceptar que no quede camino. La injusticia es más sangrante cuando la ilumina la utopía. En la obra de Arthur Miller el viajante muere cuando ya no puede empeñar la personalidad recibida, porque carece ya de función, porque se ha gastado. La pobreza se hace intolerable cuando el cuerno de la abundancia se alza ante nuestros ojos. Y la gente empieza por pretender el sentido de su muerte: puedo no aceptar por qué vivo, pero vivo; no puedo aceptar por qué muero, porque muero. Y, al tiempo, voces nuevas llegan desde todos los rincones de la tierra. Voces que como en el muchacho de la «Condición humana» afirman saber (por venir de donde vienen) el sentido de la dignidad. Voces a las que no ha sido posible matar y que sólo gritan «¡resistimos!». Es el momento en que estos jóvenes (que quieren saber por qué se muere, en nombre de qué libertad se debe morir en las junglas o los aires) comienzan a llenar sus banderas con las imágenes de los viejos luchadores.

La ruptura de la convención, de la simetría, del orden geométrico: el ritmo beat, las voces encontradas de criados que nos sirvieron desde su humillación de cosas, las nuevas dimensiones de una sensorialidad multiforme; juntos caminan gurus, santones, caminantes; los misticismos orientales, el Zen y Tao, los poetas y maestros de las yerbas, los cantantes de pueblo. Y además Mao, Giap, el Che, Debray, Marcuse...

C) Se ha discutido ampliamente las causas de la rebeldía: A. Nieto las ha condensado en unas pocas rúbricas: 1.º teoría del conflicto freudiano generacional; en la actualidad, la figura parental no podría polarizar el valor de elemento a resistir, por lo que el joven tiende a trasponer socialmente el conflicto; 2.º teoría de

la generación huérfana: el hijo no comprende los valores de su padre, lo que le lleva a la determinación de salvar y proclamar los suyos propios; 3.º teoría de la generación inútil: ninguna tarea concreta queda ya a los jóvenes por hacer, sino sólo jugar con una riqueza a la que, por estar acostumbrados, no pueden apreciar; 4.º teoría del desequilibrio psicológico... Ya se ve, sin embargo, que todas estas teorías, si tienen algún alcance, únicamente podrá ser individual, sin ningún valor general. Lo cierto es que el conflicto existe y que es consecuencia de una contradicción en el sistema, contradicción que la juventud ha venido a evidenciar en toda su virulencia.

Ocurre, sencillamente, no que hayamos alcanzado el «final de las ideologías», sino que ciertas ideologías han dejado de ser funcionales. Podemos aceptar la dialéctica del conocimiento: lo que el hombre conoce es algo construido a partir de y en relación con la praxis específicamente humana y, cuando la ideología aparece, reviste unas características históricas que, en última instancia, se vinculan a intereses de clase. Pero la ideología, por esto mismo que acabamos de apuntar, sobrevive en tanto funciona como instrumento de acción en una situación social y política, a favor de unos valores e intereses específicos. Esta funcionalidad (y, por lo mismo, la actualidad de la ideología) tiene un doble alcance, puede servir de doble manera a los intereses de una clase: por una parte, en cuanto adecua pensamiento y realidad, abre una posibilidad al dominio, contribuye a fijar los fines y a despejar los medios, a eliminar los obstáculos; por otra, en cuanto es capaz de prevenir los mecanismos de sanción de su praxis en las otras clases. Aclaro: no se trata sólo del dominio y ampliación de los ámbitos disponibles de objetividad, sino, a la vez, de ejercer el dominio y el poder y de proyectar una imagen, una representación interesada de ese su dominio de ese su ejercicio del poder. Funcionalidad objetiva por respecto a su dominio sobre la naturaleza; pero subjetiva, en cuanto que es la validación psíquica, la instancia de legitimación del poder de autoridad como norma válida en el conjunto de creencias y valores aceptados por los dominados.

No hay chamanismo que no se funde en una aceptación simpática: el auditorio tiene que creer, pues, de otra manera no se produce jamás el acto mágico. Podría bastarme con poseer la fuerza, pero cuando la situación-escenario donde ha intervenido mi fuerza tiende a estabilizarse, yo tengo que proponer una serie de argumentos que justifiquen el que yo siga poseyendo el poder. Basta, claro está, con el hecho bruto; pero, en las relaciones históricas, el positivismo del hecho, a la larga no es algo que pueda mantenerse sin más. Recordemos que toda tiranía totalitaria es inicial y terminantemente irracionalista, carismatizante. Los ritos no desarrollan el misterio, sino que lo perpetúan y lo defienden. En todo momento, la participación masiva en el ritual no tiene efectos catárticos de distanciamiento, ya que produce una participación más efectiva en los valores que terminan imponiéndose por impregnación.

Lo ideológico, tal como hoy lo entendemos los sociólogos y antropólogos comprometidos, y en atención a la naturaleza misma de las relaciones y comportamientos sociales, abarca, con el concepto de funcionalidad u operatividad, esos dos sectores. Por ello, en mi anterior folleto, me refería a que en toda cultura es necesario distinguir el Eidos del Ethos que necesariamente se dan en una sociedad y en cualquiera de sus productos. Cuando una ideología no funciona (cuando no produce, construye o encuentra; cuando no sanciona, cualifica u ordena) nos sentimos tentados de denunciar un vacío irremediable. El problema es, ¿no han

funcionado las ideologías en el momento histórico en que aparece la rebeldía juvenil? ¿Qué tiene que ver la ideología con la alienación? ¿Y todo ello con la contestación juvenil?

D) Hemos dicho que ciertas ideologías dejaron de ser operantes, mejor dicho, añadiríamos que dejaron de ser «parcialmente» operantes, con respecto a determinados sectores de la población. Parcialmente, porque la producción ha alcanzado, en esta postguerra, niveles inverosímiles (hasta el punto de ocultar la crisis efectiva o de confundir sus signos); pero parcialmente por el hecho mismo de que se han producido estas oposiciones. Precisamente, la rebeldía es el exponente más agudo de aquella crisis. Goldmann señala que la impregnación ideológica, en los sectores que abarcaba, se ponían a cuenta de la prosperidad que la sociedad tecnocrática parecía ofrecer; por otra parte, la implantación de mecanismos de regulación económica aparecía como determinante de una situación totalmente nueva (ya veremos cómo este es el supuesto principal en el que se apoya Galbraith). El efecto más inmediato (recojo aquí lo fundamental de las tesis de Goldmann) fue la desaparición de la angustia ante el futuro, la desaparición aparente de la irracionalidad a los ojos de las clases trabajadoras. La llamada desideologización fue paralela a una mayor integración de los individuos en el sistema; la izquierda tradicional carecía de flexibilidad para adaptarse a las condiciones nuevas de la clandestinidad («legal», en algunos países); la guerra fría, por otra parte, no era nada que se redujera a niveles propagandísticos, pues, en uno y otro lado, se ejerció profundamente en todas las vertientes de la vida cotidiana; el sindicalismo no superaba la pobreza imaginativa de un colaboracionismo conformista y reformista. En definitiva, lo que se ha llamado «período del fin de las ideologías» conviene a unas etapas históricas en el desarrollo de la sociedad opulenta, en las que el sujeto social pierde progresivamente responsabilidad y poder de gestión; el poder para a decantarse en las estructuras complejas que la organización superior de la burocracia y las nuevas clases tecnócratas determinan. Con ello, se pretende, además, la racionalización misma de ese poder, pues su difusión en las redes de complejidad superior de la nueva estructura social hace que desaparezca la sospecha de la más mínima posibilidad de monopolio por parte de grupo o clase alguna.

Como suele decirse, la tecnocracia viene aquí a jugar el papel de diablo salvador. Afortunadamente, los hechos parecen poner las cosas en su sitio (por ejemplo, pensemos, a despecho de todas las tecnocracias que se nos quieran meter por los ojos, todo lo que hoy sale a la superficie en el conflicto entre Nixon y el Congreso): la sociedad mecanizada no desmiente el análisis clásico de la estructura del poder. Y la causación de los movimientos de rebeldía (como la de las revoluciones del presente o del futuro) depende exclusivamente de la naturaleza de esa estructura. El irracionalismo romántico de esos movimientos, entonces, no contradice a los otros movimientos revolucionarios de liberación, ya que, en todo caso, lo que hace es enfatizar la génesis y el desarrollo de estos últimos. Lo que al joven participante de la sociedad opulenta es el conocimiento de la represión sobre la expresión, la afectividad o el desarrollo de su personalidad es la conciencia de que hay ciudadanías de segundo orden, que hay pobreza, que hay discriminación, que hay gueto, lo representa, a escala superior, la colonización, la guerra, el subdesarrollo material, la inexistencia de derechos de más de las cuatro quintas partes de la humanidad. El romanticismo de muchos de estos jóvenes muere el día en que tocan con sus manos los límites de las clases dominantes: El Soledad Brothers, Jackson,

nos lo diría en las cartas-testimonio desde su prisión.

La evasión romántica aparece como fase en las últimas generaciones de la sociedad opulenta. Como fase, Willie Loman aún puede reventar y sus hijos quedarse con la soledad en las manos, pero sin pretender ir más allá. Entonces, ¿desde qué puente alcanzará una nueva generación la protesta? Hubo, como ya hemos dicho unas generaciones traumatizadas por la Segunda Guerra Mundial que todavía recordaban los efectos de la gran depresión económica anterior a la guerra. Son ellos los que se dejarán integrar fácilmente, a cambio de unos mínimos de seguridad, de un mejor nivel de vida. Serán sus hijos los que encuentren y descubran las otras realidades apenas ocultas: pobreza real, pobreza simbólica, monotonía de la existencia, programación de las necesidades. Vacío... ..

En la necesidad de crearse una propia mitología, un ritual propio, unas vías propias de experiencia, de comunicación, encuentran los jóvenes las formas que adopta la alienación en el mundo de sus mayores. Y no hay chantaje que los obligue a callar: la prosperidad era, para la primera generación, un objetivo que exigía el sacrificio, la lealtad, la concurrencia; para las nuevas generaciones, la abundancia es simplemente un entorno natural, lo que se posee, sin más, y que no justifica lo que se ha perdido, lo que se deja de tener, aquello que, quizás, jamás se llegue a poseer. Si seguimos a Marcuse, la sociedad de la abundancia es la posibilidad misma de la Utopía (por el alto desarrollo material alcanzado); pero, también, y al mismo tiempo, en su negatividad (la irracionalidad misma de las relaciones de distribución y de programación de los excedentes). Galbraith dirá que la irracionalidad es función de la aparición y permanencia de una nueva clase, la tecnocracia. Touraine, enlazando con Galbraith y complicando a Marcuse, vendrá a decir que la ideología (productiva y reproductiva) elimina al sector tradicionalmente revolucionario (el proletariado), con lo que ha de ser el estudiante y la minoría progresista intelectual, el que acceda al primer plano de asunción del papel de combatiente revolucionario. He tomado estos tres nombres porque pueden proporcionarnos un marco conceptual (criticable, aunque preciso) que explique la aparición de esos movimientos que englobamos bajo la denominación «pop».

II) FRUSTRACION Y UTOPIA

A) Se ha discutido el sentido de la influencia de Marcuse sobre los movimientos contestatarios, especialmente sobre los estudiantes; algunos líderes, como Cohn-Bendit, lo niegan con toda rotundidad. Pero pienso que aquí se confunden varias cosas: en primer lugar, se confunde el plano de la influencia con la dimensión científica del método descriptivo. Una cosa es fijar unos modos de acción para conseguir unos objetivos y otra muy distinta, extraer unos rasgos de la realidad, combinarlos, hasta construir un modelo teórico capaz de explicar aquella realidad. Marcuse no ha hecho otra cosa, como no sea la caracterización de las formas que la alienación adopta en la sociedad altamente industrializada («El hombre unidimensional») o su intento de fecundar el freudismo con el marxismo (hay otras tareas, es obvio, pero ahora no nos interesa). No ha sido conductor, por más que haya sistematizado ciertas latencias que aparecían en una sociedad que a él le fue dado conocer. Pero «latencias», pues el movimiento estudiantil posee una base que en rigor escapa a toda pretensión de definición dogmática. No sólo está el marxismo de base, sino, además, las aportaciones, libertarias, trotskistas, orientales.

Por otra parte la carga ideológica es todavía más confusa si atendemos a movimientos tan complejos como los de Berkeley o el Mayo francés de 1968.

No niego totalmente la influencia de Marcuse, pero no la supervaloró. Últimamente, en coincidencia con el eclipse de Rudi Dutschke, esa influencia ha sido todavía menor. Como se sabe, el tema en el que este autor ha insistido con más severidad es el de la caída de la racionalidad, la esclerosis racional de un mundo superdesarrollado que no es capaz de provocar el progreso en la calidad de la vida humana (reproche este que el autor dirige tanto a los sistemas capitalistas como a los socialistas). En resumen, la racionalización no se extiende a la distribución del producto ni a la liberación del individuo; la división y mecanización del trabajo han podido liberar un gasto creciente de energía en el sujeto; ese tiempo ganado a las condiciones materiales del trabajo no se invierte, sin embargo, en la transformación cualitativa del hombre, es decir, no se convierte en tiempo de creación. Por el contrario, la alineación domina también ese tiempo subjetivo, en cuanto es una nueva dimensión ganada por el capitalismo para la producción de plus valía. Veamos esto con un poco más de atención.

B) Se trata de un pensamiento, el de Marcuse, en el que la consideración de los mecanismos alienantes en el interior de la sociedad americana va acompañada o, mejor dicho, iluminada por los ideales que concretan la utopía. Como ha dicho Castilla del Pino, Marcuse considera que el análisis de Freud en lo que se refiere al concepto de cultura, es esencialmente pesimista; pero lo es porque Freud no ha sido capaz de pensar la alternativa, esto es, creer que la contradicción entre el principio de realidad y el principio de placer era insoluble, hasta el punto de que el padre del psicoanálisis creía que no podía darse sociedad sin un desarrollo correlativo de la represión.

Marcuse entiende que las modalidades de cultura analizadas por Freud responden al tipo de culturas autoritarias. Es en este momento cuando va a intervenir la flexión marxista, con la noción de trabajo como actividad no lúdica, no creadora en las condiciones históricas de la sociedad de economía capitalista. Por esencia, el trabajo, (como quería Marx) no es necesariamente una actividad alienadora, y, si lo es, se debe solamente a las condiciones socio-históricas en que se desarrolla. Porque el trabajo es el único medio de autoafirmación de que el hombre dispone, lo único que le libera frente a la naturaleza, por dominarla, lo único que le afirma, por plantearlo. Entonces, el trabajo se convierte en fuente de alienación en el momento mismo en que pierde lo que podríamos llamar las dimensiones «poéticas» de acción: no basta con la productividad (mucho menos, con el fragmento de la productividad), sino que, además, y sobre todo, se requiere de una producción que revierta, enriqueciéndolo, sobre el sujeto.

La producción por la producción es causa de alienación: el hombre se busca, en las sociedades tecnológicas, no en el sentido de su actividad productiva, sino en la mera posesión de objetos, en el tener, tener que es un desahogo neurótico a una ausencia íntima, expresada como angustia, como insatisfacción, como desasosiego. La aspiración al objeto por el objeto es índice de un vacío, de una posición en la escala social, un testimonio de pertenencia, una señal de status, un mensaje de aspiraciones, frustraciones y quizás, quizás de conformada aceptación. Por ello, el objeto no es ya la función o el medio o el bien que satisface una necesidad: es un símbolo y un símbolo ideológico (por lo que dice y por lo que sugiere), por el ritual a que nos somete más que por el servicio que nos presta, un mensaje que solicita

un comportamiento, que dispara actitudes y que, en fin, condensa en sí toda una épica (o todo el sentido de una desmoralización).

Adquirir, poseer el objeto significa, en esas condiciones, como alcanzar la emblemática de un existir, de un existir que consiste en parecerse a, de un ser como, de un haber llegado a... Es adoptar, por mimesis, un tipo de personalidad. El objeto deja de ser un medio para y se convierte en un indicativo de. El sujeto se fija fetichistamente. La libertad se pierde. Mas como lo que nos ha llevado al objeto es una necesidad externa, como los índices indicativos de nuestra posición, de nuestro ser semejante a modelos que se nos imponen, como todo esto cambia con el progreso de la moda, con la renovación de los modos y modelos, el proceso de adquisición tiene que renovarse continuamente. El objeto se vuelve pasado de moda, se desgasta en su función simbólica: nuestro hastío se renueva junto con nuestra ansiedad. ¿Cómo llevar un coche de hace dos temporadas, por muy cómodo, por muy bien conservado que esté, cuando desesperadamente necesito decir que soy joven todavía, que puedo seguir, que soy mejor que...). Él objeto ya no es término de nuestra necesidad o producto de nuestra creación: es fin, meta, símbolo, muy seguramente la posibilidad misma de nuestro «seguir siendo alguien». La persecución del objeto es, pues, un círculo sin fin.

C) La necesidad se renueva continuamente, como continuamente se produce la frustración, la posesión gratifica instantáneamente, pero instantáneamente se esfuma. La libertad es un falso espejismo. Nos movemos, pero no hay gozo del ver, porque todo ha de centrarse (como dice una célebre colección de postales) en el «¡Yo estuve allí!». La necesidad no lo es: se trata de una falsa necesidad, porque, como dice Castilla del Pino, en la necesidad verdadera la satisfacción es a la vez, negación y superación. Sin embargo, nada de eso se consigue en la satisfacción de las pseudonecesidades. Vagos ídolos nos atormentarán en una carrera que no terminará jamás: como conseguir la Belleza, la Juventud, el Éxito, el Confort, la Admiración. Cuanto más efímero es el modelo propuesto más insaciable es la carrera de la moda. El fin es siempre la renovación necesaria, porque ¿dónde estará la Belleza y el Amor y la Admiración, así, con mayúsculas?

La sociedad aparece perfectamente estratificada: el consumo es dirigido, es decir, el mercado es unívocamente determinado (por parte del productor, claro). El sujeto aparece en la representación que de él dan los objetos que posee. La competencia, el exhibicionismo, la soledad, el aumento del índice de delincuencia serán los testimonios de la personalidad mimetizada.

Con esto, Marcuse se refiere a la personalidad reificada: el Yo está enteramente sometido a las exigencias de la situación social; no se constituye por medio de una actuación sobre la realidad, sino que es enteramente modelado por ella. La alienación, pues, no consiste exclusivamente en una imposición de esencias o ideas equivocadas: consiste en la imposición de vías de personalización, de formación de experiencia, de actuación. Todo lo que de horrible había entrevisto el psicoanálisis en la profundidad de la horda es estimulado aquí para que aflore con todo cinismo. Competencia y agresividad. Pero el fundamento no es psíquico: es social. Por ello, todo psicologismo no puede ser sino la forma más desaprensiva del colaboracionismo con estos métodos de brutalización.

D) La descripción pertenece propiamente al contexto social norteamericano. Tierra de libertad en otros tiempos, hogaño adopta los modos del más salvaje totalitarismo. No hay campos ni hornos crematorios ni fusilamientos accidentales.

A veces, como nos dirán sus cantantes, el «paseo» de cualquier negro que le quiso comprar el amor a una prostituta blanca. A veces, el hombre que se muere solitario en la más poblada de las calles, entre la indiferencia de las gentes. Hay en ese país el más formidable aparato de producción que jamás se vio, el más formidable aparato de distribución... que falla en ocasiones. Hay, por tanto, la concentración más gigantesca que imaginarse pueda: urbes gigantes, gigantes concentraciones de obreros, gigantes concentraciones de capital y de medios industriales; gigantes concentraciones de poder político; un mercado gigantesco; un gigantesco ámbito de explotación de materias primas. Y los más gigantes medios de publicidad y propaganda, gracias a los cuales se mantiene el ritmo e impulso de la actividad económica.

Las dos características que Marcuse considera esenciales dentro de la sociedad norteamericana, con profunda influencia en las mentalidades y las costumbres, son el operacionismo y el conformismo. Él primero provoca el crecimiento y la expansión; determina que haya una disminución en el número de los «cuellos azules» (trabajadores manuales) y un incremento en el número de «cuellos blancos» (operadores técnicos, burócratas, tecnócratas, etc.). Esta disminución es una sangría para la actividad revolucionaria: el obrero se mantiene en la posición conquistada, negocia, elimina reivindicaciones políticas, se integra, en una palabra. Esto viene, a la vez, determinado por el espejismo de la movilidad social y por la caída de los capitalistas más o menos clásicos; el poder personal desaparece, así como la acumulación, en beneficio de la inversión. El operacionismo, según Marcuse, equivale a eficacia, sí, pero a algo más: operacionismo es la concreción del lenguaje cotidiano, la costumbre de asociar estereotipos a imágenes o palabras, la influencia de estos estereotipos en disparar acciones, comportamientos, actos colectivos (esos estereotipos están marcados por el esquematismo, la simplicidad y la pobreza; pero son efectivos). Operacionismo a este nivel es conseguir que la gente tenga un modo de hablar y, con él, un modo de pensar, de reaccionar standard: la gente hace el amor, realiza sus experiencias en el lenguaje que el cine, la música comercial, los libros le enseñan. De esta manera se produce un auténtico condicionamiento mental.

En estas técnicas de la manipulación lingüística se basan los procedimientos de la propaganda y de la publicidad. La frase determinará un significado, como el slogan determina con su insistencia la imagen del producto, la imagen que hace a éste deseable. Operacionismo es entonces la capacidad de dirigir y controlar la opinión pública, es el conjunto de técnicas que eliminan los conflictos y, en fin, lo que hace que el sistema marche sin oposiciones mayores, porque se ha conseguido su legitimación a nivel de introyección. Sin embargo, la contradicción social estalla en ese momento, porque (así lo entiende Marcuse) el poder productivo todo se vuelve contra aquello que debería garantizar: contra la libertad. El hombre deja de ser fin y se convierte en instrumento.

La contradicción o la irracionalidad presenta, además, otra cara: es cierto que el mercado provoca una serie de pseudonecesidades, pero no depende totalmente de ellas. Cuando la mayoría de la población mundial tiene hambre, el sistema productivo mantiene su ritmo. No gracias a una mejor distribución de los bienes producidos, sino gracias a la destrucción y la guerra. Y todavía un rasgo más: la sociedad occidental proclama fundarse en el principio de individualidad; sin embargo, cae en el totalitarismo de la nivelación (en el nivel más ínfimo) de los modos de pensar y actuar; consiente la bufonada, pero no acepta la conciencia

crítica. La conclusión, en palabras de Marcuse, es la aproximación, cada vez más acusada, de Oriente y Occidente, de Comunismo y Capitalismo al más abyecto de los totalitarismos.

La American Way of Life se convierte en una inmensa fábrica de histerismo, cuando no de fascismo. Con la conciencia de la realidad, se pierde todo sentido ético de la resistencia. Por ello, Marcuse piensa que la hipocresía de la moralidad, la obstinación en buscar para todo un final feliz no son sino manifestaciones de la conciencia enferma. De ahí su apelación a una especie de psicoanálisis colectivo y totalizante. Armonizar el principio de placer con el principio de realidad, puesto que lo permiten las condiciones materiales: la libre satisfacción de las necesidades instintivas ya no tiene por qué chocar con la restricción que la socialidad impone al hombre (en el pensamiento de Freud, naturalmente). La represión ya no es un mal necesario (Freud decía que era el precio que el hombre debía pagar por la cultura). La organización social, afirma Marcuse dependía del principio de realidad, y éste, a su vez, del de rendimiento económico, lo que provocaba la represión. Pero esto era porque había escasez de bienes. En cuanto sobran esos bienes la represión deja de tener sentido.

Si el principio de «a cada uno según sus necesidades» es válido, no se cumple sino al término de un largo proceso histórico, cuando la humanidad ha conquistado la riqueza, cuando su potencial de producción alcanza una cota desde la que todo objetivo (producible) es alcanzable. En esa larga marcha, la represión, el sacrificio tiene un sentido y Eros (la satisfacción) tiene que ser aplazado. Pero una vez que se alcanza a divisar la meta, el aplazamiento es inútil por más tiempo. Ya no existe la escasez que era el justificante de la represión. La tarea se concreta a partir de ese momento en una tarea de justicia distributiva, diríamos. La libertad es posible. La liberación; una liberación del ocio, del juego, del amor. ¡Coman todos del gran pastel y sean libres para gozarlo!

E) La juventud rebelde acepta la Utopía: y no es que haya leído e texto de Marcuse, es que Marcuse ha conceptualizado la latencia (por otra parte, no es un sentido muy original, como se puede comprender al considerar la utopía de Fourier, en el siglo XIX). Marcuse propone un rechazo absoluto del modelo parental que la sociedad propone e impone; una sublimación liberadora en la forma de oposición total, una cultura libertaria, la austeridad para el consumo superfluo, el reparto justo de los excedentes. No aplazar la acción, no postergar la satisfacción: realizar le libertad en los ejercicios concretos que la personalidad prescriba. «Hacer cada uno lo suyo ahora...».

Pero ¿cuáles serán los objetivos concretos del ejercicio de esa libertad? Marcuse no ha podido menos que referirse a la necesidad de que sea la praxis la que solucione el problema de la alienación. Así, en 1964 escribía: «Frente a una sociedad en la que el bienestar va acompañado por una creciente explotación, el materialismo combatiente adopta una actitud negativa y revolucionaria: su idea de felicidad y de liberación sólo puede realizarse mediante la praxis política, cuyo objeto, desde el punto de vista cualitativo, es la creación de nuevas formas de existencia humana»

III) LA TECNOCRACIA: ¿CLASE, MITO O MASCARA?

A) El término «alienación» ha aparecido a lo largo de estas páginas con

características muy concretas, con contenidos diferenciados, aunque todos ellos vinculados a un hecho único: la radical enajenación del hombre respecto a sí y al sentido y al producto de su acción. En el pensamiento clásico (Hegel y Marx) el tema de la alienación es el tema del cumplimiento de la historia del hombre y su destino humano. «La solución verdadera del antagonismo del hombre con la naturaleza y con el hombre, la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia entre la objetivación y la necesidad, entre el individuo y el género» (Manuscritos de Marx, 1844).

A partir de la enajenación y desvalorización de la realidad humana en la sociedad capitalista, como existencia separada de los medios de producción y de los productos, el mundo concreto deja de ser una «propiedad humana», dominado por una «actividad libre»: se trata de un mundo de objetos poseídos, en el que el sujeto adquiere la forma definida de mercancía. Marx entiende que las condiciones del trabajo alienado no determinan sólo un estado económico de cosas, sino más profundamente una perversión y cosificación de la realidad humana. Se trata de un estado de cosas tal que determina al sujeto no sólo en tanto trabajador sino, más totalmente en cuanto hombre. Pues el trabajo, que produce mercancías, que se produce también a sí mismo, que produce al trabajador como mercancía, el trabajo digo, es el fundamento de la esencia y de la realidad humana (repárese que aquí esencia no es un concepto en absoluto estático, pues si así lo fuera, el devenir histórico no tendría sentido). Lo que supone (en el principio y no como supuesto extraño) que se pierde el economismo dogmático que parecía gravar la concepción marxista: el concepto de trabajo debe ser entendido como estructura de comportamiento productivo (significativo) referido al objeto y, reflexivamente, referido al propio sujeto. No es un marco económico simplemente: es una categoría filosófica en cuanto que funda la exteriorización y realización de la humanidad del sujeto.

El trabajo, pues, aparece en Marx con tres caracterizaciones que lo alejan de cualquier resabio mecanicista o economista:

- 1° como devenir para-sí del hombre
- 2° como autocreación o autoobjetivación del hombre
- 3° como la vida productivo-significativa del hombre

lo que explica que, por contrapartida, pueda ser igualmente la raíz de todas las alienaciones humanas. El hombre no se realiza en su interior, sino que se realiza de un modo objetivo, creando (transformando y produciendo), mediante sus fuerzas esenciales, un mundo exterior, material y concreto y dotado del sentido que le da su propia edificación. Esta actividad es humana en la medida en que el hombre se reconoce en ella, en la medida en que se sitúa frente a ella, pues sólo esto diferencia al producir libre o humano del «producir» animal. El hombre es, porque es objetivo, quiero decir, porque es «objetivante». «En la construcción práctica de un mundo concreto en la transformación de la naturaleza inorgánica, el hombre se verifica como ser de género y ser consciente».

B) Entramos en la noción de praxis, en la que no podemos detenernos. Decir solamente que la praxis no es una actitud contemplativa, sino, y en toda la línea una actividad totalizante de afirmación y ejercicio. El hombre porque es social, viene a ser en un mundo ya humano; pero él se logra a partir del ejercicio de su «ser de

género», y de su comportarse hacia la objetividad. Se incorpora a un mundo, pero para apoderarse de él, para apropiarse los objetos y los medios de transformación y para realizarse a través de ellos. Los objetos son, pues, objetos para la necesidad y los órganos esenciales del ejercicio de las funciones humanas. Porque el hombre «necesita la exteriorización de objetos opuestos a él; él se adueña de ellos y los organiza y en esa organización se compromete; por el trabajo, el objeto pierde su carácter de cosa y denuncia su origen. «El objeto del trabajo es, pues, la objetividad de la vida de género del hombre, ya que ésta se desarrolla en forma consciente, no sólo intelectual, sino también activamente y de manera real. Por tanto, se contempla a sí mismo en un mundo que él ha transformado». No se crea que esta actividad es insolidaria: no se puede ser hombre en un mundo no humano. Y cultura, como civilización, la una a nivel subjetivo, la otra a nivel objetivo, hace referencia a la sociabilidad. Si en el trabajo se expresa el ser de género del hombre, es porque en el trabajo se realiza la universalidad específica humana. La objetividad es tarea colectiva: es acción, pero acción condicionada porque no es posible sino a través del conocimiento, en la utilización de unas técnicas y con unos instrumentos que operan sobre materiales socialmente aptos. Si el individuo puede con su conocimiento ampliar, en un momento dado, la esfera de la realidad «objetiva», es porque parte de algo, de un estado del conocimiento y de las reglas objetivas de actuación sobre la realidad. Íntegramente, la realidad es vida humana, social, histórica, política, científica, técnicamente realizada.

C) Alienación, trabajo, cosificación, fetichización... He aquí los elementos que han quedado logrados. ¿Y la alineación en un puro valor técnico restringido, el que alude a enfermedad mental o a motivaciones consumistas? El psicoanálisis o la publicidad, ¿pueden explicar otros tipos de enajenación? Y, en definitiva, ¿esas explicaciones serían operativas para precisar la dirección de la protesta juvenil, de su manifiesto contractual?

Si buscamos causas únicas y suficientes, me temo que no. No olvidemos que, tal como nos dicen en estos días los psiquiatras comprometidos, la psicoterapia cuestiona en estos momentos toda su práctica. Ni queda ya tan claro el concepto de «anormal» ni se sabe con certeza la linde que distingue lo normal de lo patológico. La situación conflictiva bloquea los canales de equilibración; el neurótico no sabe a qué atenerse, se detiene perplejo ante una realidad, frente a la que no es capaz de realizar la vida como proyecto, el proyecto como lo que quiere y debe querer y, además, como lo que «puede» querer. Poder y deber. Pero la situación se complica si atendemos al grado y claridad de su conocimiento, si atendemos al arsenal de sus medios y aptitudes, si consideramos el grado de intensidad con que adhiere a ciertos valores, así como al monto de coacciones que suponen ciertas normas.

El psiquiatra no puede pasar nada de esto por alto: el paciente no es un campo posible de técnicas a aplicar. El paciente, como se ha dicho, representa siempre la crisis de una acción ética a realizar. Porque se trata (y aquí recuerdo de nuevo a Castilla del Pino) de la opción de un destino: ¿qué sentido dar a esta vida, es decir, qué sentido debo aconsejar a este hombre que dé a su vida? Pero un sentido es siempre una elección entre valores. ¿Qué sistema de valores adscribir a la praxis concreta de este hombre?

Optar, es decir, actuar plantea siempre un problema ético. Porque no se trata de una situación transitoria, sino de algo mucho más complejo. Optar por «este» sistema de valores y obrar en consecuencia, arrastra los problemas de decisión

responsable, de autenticidad, de concepción del mundo, de poder y de situación. ¿Qué puedo yo, aquí, ahora? ¿Cuál es el alcance, en mí, de la represión? ¿Intervenir mi interior, como si en él se hallase exclusivamente el foco infeccioso? ¿O tratar de buscar, en el medio que me rodea, la causa de mi inadaptación?

Una persona lo es en el interior que determinan unas coordenadas espacio-temporales, en las que tiene que ser, fuera de las cuales no puede ser. Es lo que puede y puede lo que su acción realiza. Pero ese espacio puede ser la causa de la frustración; el hombre se realiza (o no se realiza) en una situación típicamente conflictiva. Pues bien, la Sociedad de Consumo no ahorra al sujeto ninguna causa de frustración: competencia, éxito, luchas de movilismo social, rituales adscritos a un status, símbolos de pertenencia... «La conciencia de no libertad del yo frente a su propia persona es la que luego reviste, como síntoma, las formas de angustias, fobia u obsesión, porque todo conflicto es un obstáculo que se interpone en el desarrollo de la persona... El carácter ético del conflicto, el hecho de que el conflicto tendrá lugar intrapersonalmente, no significa que la cuestión sea de orden primariamente personal, ni, desde luego, exclusivamente personal. El problema ha surgido de una situación y ésta es siempre el resultado del diálogo de la persona con la realidad» (Castilla del Pino).

Comenzamos a creer, pues, que, incluso, la enfermedad puede o debe ser concebida como una sintomática que anuncia una desadaptación al medio; concretamente, en el caso de la neurosis, la explicación parece que tampoco se deja encerrar en un marco estrictamente psicologista u organicista. Las precisiones que he venido haciendo nos permiten comprender algunas características criticables dentro del planteamiento marcusiano; pero, además, permiten denunciar los rasgos pequeño-burgueses que, de hecho, se dan en los movimientos que consideramos. Por ejemplo, el carácter individualista y débilmente político de la, por otra parte, llamada pretenciosamente «revolución cultural» del Mayo francés. Como se puede advertir en los distintos panfletos de aquellas fechas, hay la convicción de que la realidad social es algo cerrado, sin fisuras, lo que hace que las estructuras sociales determinen absolutamente al individuo. La sociedad es, entonces, y sólo puede ser integradora, reproduciéndose a sí misma en el sujeto. El circuito «estructuras sociales... estructuras mentales... reproducción de las estructuras sociales» parece que no puede ser roto nunca.

Se pierde de esta manera la unidad de la praxis «marxista». La situación es imposible para aquel que intente un cambio social, seguirá diciendo el panfleto; el cambio, por tanto, sólo puede esperarse de un cambio psíquico en las estructuras mentales de la totalidad de la población (lo que parece contradictorio de lo anterior). Al individuo le queda la evasión imaginativa, refugiarse en su propio interior, en el sueño o en el delirio, en la construcción de un universo mental, paralelo, pero diferente del mundo real. Un mundo mental del que desaparecerá toda relación dialéctica, toda lucha contra la realidad, toda creación objetiva y, con ella, toda maduración del individuo, etc., etc..

Estamos ante una desocialización radical que convertirá al individuo en una molécula supuestamente autónoma, supuestamente creadora. Ciertamente, lo opuesto a una sociedad integradora es una sociedad atomística, pero eso no resuelve el problema. Y aquí aparece la paradoja, estalla la contradicción: ¿se pretendía de otra forma la sociedad liberal? La justificación última del mercado, ¿no descansa en la concurrencia de las acciones de individuos supuestamente libres, autónomos y

conscientes, actuando cada uno de acuerdo con su propio y singular interés? La lucha contra la mentalidad burguesa, contra su hipocresía, contra la publicidad y la propaganda es irrenunciable y urgente, si se quiere seguir conservando al hombre. Pero la revolución se pierde si pretende luchar contra poderes anónimos, interiorizados y con armas imaginativas: hay que luchar contra poderes concretos, con medios concretos, por libertades concretas. Una revolución cultural en la totalidad. Los esteticismos han sido siempre recursos funcionales que las clases en el poder han utilizado para evacuar tensiones y reivindicaciones fuera del ámbito político (se comprueba en Francia: cuando más radicales son los ismos culturales – residuales– más fuerte es la burguesía y más dispuesta a movilizarse para arrancar de las clases trabajadoras los beneficios que éstas consiguieron entre 1944 y 1947).

D) ¿Un «no», pues, a la revolución cultural? Más específicamente: un «sí» a la revolución total. Porque, como ya he dicho, ni los mass media provocan la imbecilización de las masas, si no es a causa de la manipulación de su contenido, ni la publicidad es un instrumento independiente. La revolución total es la base que sustenta a la revolución «cultural» y esa revolución total es actuada por el motor político.

Galbraith y Touraine saben bastante de eso, de difuminar los contornos y los objetivos. Del primero vamos a tomar sus tesis sobre el estado industrial y la tecnocracia; del segundo, los condicionantes que hacen del estudiante la única clase con misión revolucionaria en las presentes circunstancias históricas.

Touraine, como Marcuse, como tantos otros investigadores sociales, cree que la alienación de que hablaba Marx en el siglo XIX no ha sido suprimida por el progreso técnico: simplemente, se ha hecho más sutil, más completa, hasta el punto de abarcar la personalidad entera. «Nuestra sociedad es una sociedad de alienación, no porque reduzca a la miseria o porque imponga coacciones policíacas, sino porque, además, seduce, manipula e integra». Friedmann había insistido, a su vez, en el hecho de que el hombre queda reducido a ocupaciones fragmentarias, de las que la variedad, la iniciativa, la participación y aún la significación queda excluida. En todos los aspectos de su vida, el ciudadano de la sociedad opulenta debe renunciar a la autonomía, a la posesión responsable de su personalidad.

Galbraith no ha inventado nada en «El Nuevo estado industrial»: su obra forma parte de un amplísimo conjunto de investigaciones inspiradas en los cambios económicos, políticos, sociales y culturales ocurridos en los Estados Unidos de América durante las últimas décadas. Galbraith ha combinado una serie de estudios y ha obtenido un modelo, cuyas características principales son:

- 1° la transformación de la empresa bajo el influjo del factor **«cambio»**. Pocos americanos pueden creer que se haya operado alguna modificación en el sistema económico vigente en su país: al sistema se le pide que funcione (es decir que produzca y que produzca más cada vez) y se entiende que su funcionamiento y el servicio a la comunidad está garantizado por la Constitución. Pero Galbraith dice que, a partir de la Segunda Guerra Mundial, se han producido transformaciones profundas. La aplicación de una tecnología cada vez más efectiva y compleja incide en las dimensiones de la organización y de los objetivos. La empresa se transforma, deja atrás la etapa del capitalismo empresarial de artesanado y provoca un vuelco en las relaciones de propiedad y en la estructura del poder.

- 2° esa complejidad hace que varíen la relación del Estado y la economía; aquel se hace intervencionista y planificador y pierde todo posible carácter de órgano de dictadura al servicio de una clase; regula la distribución de la renta global, influye directamente en los precios y los salarios, socializa cada vez sectores más importantes de la producción y ordena, por las vías de la negociación, los conflictos laborales, que dejan así de ser conflictos de clase, para convertirse en simples cuestiones de funcionamiento en el interior de las organizaciones de producción.
- 3° la superproducción intensifica, al producir excedentes, las campañas paralelas de persuasión, tendentes a colocar el excedente de los productos.
- 4° se aumentan los efectivos de la educación nacional.
- 5° se derrumban (faltos de objetivo real) los sindicatos.

Podríamos continuar la descripción, pero basta así. La originalidad no es demasiada y tampoco debe ser excesivamente sutil la crítica. Antes de la guerra, James Burnham ya se refería a una «Era de los organizadores» a una «revolución de los managers»: la nueva sociedad industrial hará obsoleta la vieja pregunta «¿a quién pertenecen los medios de producción?», para cambiarla por esta otra: «¿Quién dirige la producción?». Ingenieros, directores técnicos, administradores, especialistas publicitarios, etc... Pero todas estas técnicas no se reducen a un campo limitado, sino que se extienden, controlan sectores superiormente amplios, fraccionan la información, alcanzan al Estado, quien, poco a poco, va haciéndose dueño de los medios de producción, hasta poder influir y racionalizar, por tanto, todo el campo económico. Se produce, según Burnham, en ese momento, el fin del capitalismo explotador o de acumulación, para llegar al capitalismo de inversión, en el que la tendencia a la socialización se hace mayor por momentos, aunque sin que ello represente un peligro para la iniciativa privada... Dobbs ha analizado estas teorías y nos ha hecho ver qué se podía esperar de ellas.

Por otra parte, Vance Packard, en «El arte del derroche», ha tocado (también con anterioridad a Galbraith) el tema de la persuasión consumista: la modernización y la automatización de las firmas conducen al aumento de la producción, lo que exige el aumento del consumo. La incitación a la compra se convierte, por la lógica interna de la moda, en una clara incitación al derroche; el sistema no se orienta a satisfacer verdaderas necesidades (¡dada la anarquía de la iniciativa privada, la falta de control y de planificación!), por lo que la productividad se convierte en un fin en sí mismo. Galbraith ve en el fenómeno no una tendencia connatural al sistema de producción, sino que lo entiende como el índice que señala la nueva naturaleza de la estructura del poder, el cambio operado por la aparición de nuevas clases sociales. La tecnocracia no sólo va a prever precios y costes, sino que, además, ha de buscar salida a los productos. Y la mejor manera (o la única) de encontrar esa salida es actuar sobre la demanda, sobre el consumidor.

C. W. Mills, en su libro, «La élite del poder», analizaba las modificaciones introducidas en la estructura de las clases dominantes por la aparición de la tecnoestructura y había demostrado cómo ésta substituía progresivamente, con su propio poder, al de las potencias económicas y al de las autoridades políticas (porque, finalmente, acaban todos identificándose). Esta es la pesadilla de

Galbraith.

Galbraith piensa que el reproche que se ha hecho, en términos socio-políticos, de irracionalidad al capitalismo de la primera industrialización, no tenía justificación alguna: su racionalidad era completa, tanto por los medios de producción de que dispuso como por los bienes producidos, todos ellos destinados a satisfacer alguna necesidad urgente y básica. Dos factores, sin embargo, empañaban un tanto esa racionalidad: de un lado, la explotación a que sometía a los trabajadores; de otro, la vulnerabilidad del sistema a la crisis. De una parte, los que trabajaban más recibían menos y la economía estaba siempre sujeta a depresiones y recesiones, durante las cuales la producción caía por debajo de los umbrales de la capacidad de fábricas y trabajadores.

A partir de la Segunda Guerra Mundial, tal reproche ya no es válido: el tradicional hombre explotado es un mito; si acaso, puede todavía hablarse de minorías explotadas, de subdesarrollo del Tercer Mundo. En cuanto a la inestabilidad del sistema ni en sueños puede pensarse en una crisis semejante a la de los años 20. Se produce, sí, una cierta tendencia a la inflación, tendencia que es refractaria a todos los remedios; sin embargo, no es nada que pueda dar lugar a una caída catastrófica.

Lo que es irracional es la manera de distribuir los recursos y los productos: las necesidades colectivas son irresueltas (Remember Dobbs), en tanto que se extiende el consumo ostentatorio, suntuario y simbólico. Mientras que los bienes producidos en los siglos XVIII y XIX son fundamentales, en los momentos presentes gran parte de la producción se orienta hacia productos inútiles. Además, gran parte de los presupuestos nacionales van a parar a la industria de armamentos, o al mantenimiento del aparato administrativo. Pero, ¿a qué necesidad responde este sector de la economía? ¿Qué decir de una economía que viene a satisfacer necesidades que han debido ser creadas previa y artificialmente? El sistema clásico de la economía capitalista no podía ser irracional, porque la naturaleza misma del mercado, su funcionalidad, se oponía a ello.

El sistema económico moderno, nos dice Galbraith, no funciona como un todo homogéneo. Se divide en dos subsistemas diferentes; En U.S.A., ambos subsistemas son de importancia semejante, respecto a su contribución respectiva a la producción total, pues cada uno de ellos aporta, aproximadamente, el 40 % del producto nacional bruto (el resto proviene del Estado). El subsistema del mercado está constituido por unos diez millones de explotaciones agrícolas, empresas de servicios, detallistas, pequeños industriales y artistas; el subsector industrial, por el contrario, lo componen unas dos mil empresas Industriales, de transportes, de producción de energía, de servicios públicos, de comunicaciones y de comercialización. Pues bien, Galbraith llama «tecnoestructura» a la organización dirigente de la empresa altamente desarrollada: investigadores, ingenieros, directores de talleres, directores de ventas, especialistas en marketing, jefes de publicidad, contables, juristas, etc.. La enorme información que entraña la existencia de una gran empresa hace que el control ya no pueda ser ejercido por un solo individuo. La dirección se colegia, es decir, se convierte en el más complejo engranaje de circuitos de información, codificación, descodificación, decisión... Las decisiones han de ser tomadas en equipo, por el conjunto de individuos que poseen la información adecuada (el empresario no cuenta así como tampoco los accionistas).

La complejidad tecnológica exige que la empresa tenga un determinado tamaño:

puede ser todo lo grande que quiera y nunca puede tener una magnitud inferior a unos mínimos. Cuanto más amplia sea, mejor controlará los precios, los costes y el comportamiento de los consumidores. Por eso, la empresa tiende a hacerse gigante. Si advertimos que este gigantismo implica una ampliación del capital, advertiremos que subirá el número de los accionistas, con un porcentaje cada vez menor, por lo tanto, de posibilidades de controlar la empresa por parte de esos mismos accionistas, a los que sólo les quedará un simbólico poder de ratificación de acuerdos, en el curso de una Junta General anual. Por el contrario, el poder de la tecnocracia crecerá en razón directa del crecimiento de la empresa.

Si el antiguo capitalismo se fundaba en el principio del máximo beneficio, la tecnoestructura, que no tiene que adaptarse a la demanda del consumidor (estoy trasladando las afirmaciones de Galbraith), tiene, como objetivo, asegurar el crecimiento máximo de la empresa. Claro está que no puede prescindir del beneficio (ésta es su única carta de garantía, para continuar dirigiendo la empresa) pero esto es tangencial. Su razón de ser, su ser imprescindible, depende de la complejidad estructural que la empresa alcance. Por otra parte, la tecnoestructura es una auténtica mafia: se entiende y reconoce a través de todos los sectores de la producción, se apoya mutuamente y penetra en todas las esferas de influencia, hasta adueñarse, en fin, del mismo aparato de gobierno. De esta manera, los intereses y fines de la tecnoestructura tienden a convertirse en intereses y fines de la comunidad y a confundirse con la política del Estado. La tecnoestructura tiende al crecimiento, a la innovación y sofisticación técnica, a la autonomía, al progresismo indefinido. Abundancia inútil, derroche y falta de armonía entre la producción y el consumo serán sus rasgos más sobresalientes.

E) ¿Cuál es la fórmula que Galbraith propone para salir de ese círculo irracional? Refuerzo del poder legislativo, liberar al Estado de toda Influencia que atente al bien común... Uno se pregunta ¿cómo? Garaudy polemizaba con el viejo y peligroso zorro americano: le echaba en cara la tendencia a subestimar la lógica del beneficio y del mercado y que, ya fuera la apetencia desmedida de beneficios ya la mística del crecimiento, la cuestión no transforma la naturaleza del capitalismo; en ese sentido, la tecnoestructura no sería sino una cortina de humo dispuesta para confundir el problema. La expansión sigue siendo imperialismo, y que lo malo, lo peor del sistema es su misma existencia. El crecimiento es monopolio, el mercado, en su determinabilidad de la demanda, no es otra cosa que la ley misma del capital y la producción de plusvalía. Lo malo no es el bloqueo de los mecanismos económicos del capitalismo, lo malo, o peor, es el funcionamiento mismo de esos mecanismos... La sociedad opulenta es una sociedad alienante, sin finalidad humana alguna. Y esta sociedad está manipulada por la tecnocracia, vale decir, por un órgano del capitalismo. En cuanto a la solución, si hay simbiosis entre el Estado y la tecnoestructura, aún poniéndonos en el mejor de los casos, esto es, que el poder legislativo sea emanación democrática de la comunidad, ¿qué garantía puede ofrecer ese poder, si él mismo es la expresión de una masa manipulada?

Alain Touraine ha intentado precisar la razón de la revuelta juvenil, las causas que hacen que la revuelta se encarne precisamente en la clase estudiantil. Ha elegido el mismo marco (la sociedad de consumo), funcionando sobre ciertos supuestos que no dejan de tener gran similitud con el análisis «global» de Galbraith. Para ello, no encuentra mejor punto de partida que la discusión tópica sobre los conceptos de «clase» y «conflicto».

No renuncia a la hipótesis del conflicto, pero niega que se produzca como conflicto de clases, para lo que precisa partir de la redefinición de «clase» y aún de «conflicto», a la luz de un contexto socioeconómico nuevo y que se opone a cualquier otro modelo histórico del pasado. Esta premisa es central para su revisión. Así, el conflicto, la situación y el movimiento de clases en la «sociedad programa» son rasgos esenciales en los que se apoya el intento de Touraine. Sin embargo, la necesidad de «adecuar» estos rasgos le lleva a desechar la imagen histórica (transmitida especialmente por el marxismo) de la sociedad dividida o desgarrada entre dos clases irreductibles. Touraine trata de oponerse, por igual, al dogmatismo (marxista) que al colaboracionismo (liberal), en esta revisión de la imagen histórica.

¿Cuáles son los rasgos (y la dialéctica que los integra) de esa imagen histórica de la sociedad de clases? Fundamentalmente tres:

- 1º un principio interno, profesional y comunitario, de defensa de sí.
- 2º la conciencia de la contradicción entre intereses sociales y económicos opuestos.
- 3º la referencia a la primacía de unos intereses sobre otros en la regulación futura de la sociedad industrial.

El primer rasgo define un «ambiente» social y culturalmente distinto a los demás. Pretende Touraine que estas unidades socioculturales están organizadas por un conjunto de leyes que regulan tanto las relaciones institucionales como las personales. La unidad sociocultural no se funda en una simple función económica, puesto que se trata de un sistema de orden que define y reglamenta las relaciones interpersonales en un ámbito definido por el territorio, el parentesco o la profesión. Se trata, entonces, de **situaciones «transmitidas»** más que de **situaciones «adquiridas»** y, en su interior, la clase se define no tanto por su función económica o poder de dominación cuanto por el dinamismo de sus valores de acción experiencia o expectación.

El segundo rasgo elude a las tensiones sociales que engendra la acumulación y el pauperismo subsiguiente. En Europa occidental (llegada tardíamente a la industrialización), el conflicto de intereses ha estado muy débilmente institucionalizado, de ahí la importancia que llega a adquirir el tema del proletariado y sus reivindicaciones. Touraine dice que el proceso, en cuanto no regulado, implica la superposición de secuencias de desorganización y reorganización sociales. En ese sentido, no se ha reparado suficientemente en que ambos tipos de secuencia han ido unidos y que, si bien la industrialización puede suponer la desorganización y acaso la ruina para los artesanos y los obreros de las diferentes profesiones, también ha supuesto la «especialización» (la reorganización, pues) para grandes masas de obreros rurales y urbanos. La literatura especializada de siempre ha querido presentar los comienzos de la industrialización en Inglaterra y Francia como un período de crisis y miseria sociales; en el terreno sociocultural, afirma Touraine, esto es verdadero, por el desarraigo que produjo; pero no lo es desde el punto de vista económico, puesto que no es cierto que se produjera un descenso del nivel de vida en las masas, sino todo lo contrario. El desarraigo fue innegable, como lo es el que no se vio compensado por la intervención de un poder político que equilibrara los efectos de la concurrencia y el autoritarismo patronal. El liberalismo no podía realizar la intervención y esto hizo que la clase obrera (desprovista de derechos políticos y sociales) tuviera que enfrentarse a doble problema del desarraigo y de la falta de control sobre las tensiones provocadas por

las exigencias de la acumulación. El largo vacío de participación popular en la dirección y en los resultados del crecimiento económico es otro de los rasgos distintivos del siglo XIX.

En tercer lugar, nos encontramos con la **proyección del futuro**. La industrialización no solamente ha estado determinada por el legado del pasado y las presiones del presente. También era o pretendía ser la construcción de un modelo de sociedad futura. La falta de control político y el desprecio por la diversificación real de los intereses sociales, hizo que el modelo se polarizase sobre la dominancia de una clase sobre la otra: mundo empresarial y mundo proletariado se oponían en sus respectivas concepciones y planteamientos de la futura reorganización social. Touraine cree que es preciso distinguir entre conciencia de clase y conciencia de clase reivindicativa: ésta es conciencia de exclusión y explotación, aquella es defensa de intereses de clase y apunta a la dominación social (llamamiento a la racionalidad que es tanto como concienciar las contradicciones de la organización capitalista).

Estos tres elementos se han superpuesto y combinado para dar origen a una determinada concepción de la sociedad de clases, en la que la estructura social aparece definida por la oposición de dos clases fundamentales de intereses contrapuestos, comprometidas en una lucha sin cuartel por el poder y la riqueza. Touraine piensa que se produce aquí un esquematismo desfigurador, incapaz de comprender los matices del desarrollo y combinación de esos rasgos, así como tampoco ha sido capaz de evolucionar hacia las matizaciones que la realidad actual impone.

F) En primer lugar, los géneros de vida han sido sustituidos por los niveles de vida en la sociedad de masas: han desaparecido los fundamentos culturales de las clases sociales (véanse los trabajos acerca de la Industria cultural de Adorno, Morin, etc.). Y la causa de esa desaparición hay que buscarla no tanto en la transformación del trabajo cuanto en la evolución humana. Sobre este punto, podríamos traer a cuento las clásicas investigaciones de Chambers, Lauwe, Berger, etc.; pero bastará con que digamos que el anonimato de las residencias o bloques colectivos se opone al fortalecimiento de las relaciones de vecindad y, por tanto, al establecimiento de unas relaciones profundas de sociabilidad; en los barrios y ciudades obreras más homogéneas las relaciones de vecindad se estrechan y, con ellas, la conciencia de pertenencia a una misma clase se fortifican.

Las grandes aglomeraciones urbanas, los transportes colectivos, la dispersión de viviendas hacen que la conciencia obrera pierda factores de solidaridad fuera del tajo o de la fábrica. En las clases medias (empleados, burocracia) la permanencia de género de vida parece estar más asegurada, aunque no porque el medio social y cultural sea en esas clases más homogéneo. Esta clase, como ha señalado Crozier («El fenómeno burocrático») sufre de una ambigüedad esencial: unos se alinean en las nuevas formas de medio popular, mientras que otros quieren identificarse con la burguesía superior. En todo caso, es el empleado el individuo más sensible a la preocupación del nivel social. De aquí su adscripción a los fenómenos de la estratificación, su asentimiento a la participación jerarquizada y su inmersión en la cultura de masas (aceptación de la jerarquía, creencia en el valor simbólico del acceso a un nivel dado de consumo, como indicativo de un ascenso en la escala del status).

En definitiva, piensa Touraine que el cambio de los géneros de vida por los

niveles de vida es suficiente para destacar la importancia de los cambios producidos en la realidad social; esto es, «la formación de una civilización industrial, cada uno de cuyos elementos, se define no por su pasado o por su esencia propia, sino por su lugar en un sistema de cambio. La naturaleza social es sustituida por la acción social».

En segundo lugar, desde los comienzos de la industrialización, la noción de clase social ha perdido constantemente importancia, sustituida por el concepto de relaciones de clase, como elemento central de la dinámica económica. ¿Qué quiere decir esto? De nuevo nos encontramos con el tema que tan frecuentemente ha salido a lo largo de estas páginas.

Touraine nos dice que la formación en Occidente de comunidades no ha dado lugar directamente al nacimiento de grupos de intereses; en todo caso, ha originado la formación de una masa carente de particularismo, privada asimismo de medios institucionales de intervención en el proceso de desarrollo; una masa caracterizada por sus privaciones y por la explotación de que era víctima y no por sus capacidades de acción. Sin embargo, la disolución de las comunidades tradicionales ha sido seguida, en el desarrollo histórico, por la superación de esta condición proletaria.

¿Cómo se ha «superado esa condición? La acción sindical y la institucionalización del conflicto industrial: el desarrollo de las negociaciones colectivas, la protección legal de los trabajadores y la creciente importancia del fenómeno de la «organización» han eliminado finalmente y en su casi totalidad la vertiente «reivindicación política» del movimiento obrero. La «organización» (la tecnoestructura de Galbraith que aquí se presenta con distinto signo) abarca al elemento técnico, pero también a la administración, a la gestión de las empresas e, incluso, al sistema económico regional y nacional. Este estrato adopta de día en día un carácter más social: como nivel intermedio autónomo entre la ejecución técnica y el sistema de decisión. La complejidad de tal nivel hace que los conflictos industriales no puedan separarse de las cuestiones de interés nacional, por lo que los conflictos de reivindicación, de negociación, de mediación aboquen a situaciones de democracia industrial, sin que atenten contra los fundamentos del poder político y económico empresarial o nacional. Los problemas internos de las organizaciones contribuyen a que los conflictos de trabajo se distingan nítidamente de los movimientos de finalidad política. En la práctica, el sindicato es cada vez más autónomo respecto del movimiento obrero. Por tanto, el trabajador será más o menos consciente de la complejidad situacional, de la dificultad de conciliar intereses tan opuestos y tan poco coherentes; no se le ocultará la existencia de la autoridad, pero la aceptará en función, precisamente, de una jerarquización «funcional» (Willener Popitz). Esto indica que la autoridad deja de ser considerada por el trabajador desde la perspectiva de un movimiento de clases; por lo tanto, se acepta la distinción entre jefes y subordinados, sin que ello quiera decir que la sociedad haya de estar dominada por un conflicto político (tal es el resumen de una serie de encuestas realizadas entre obreros alemanes y americanos. Uno, sin embargo, duda, sobre todo a la luz de los acontecimientos franceses de 1968, acontecimientos que Touraine conoce de primera mano).

Touraine y Dahrendorf coinciden en esta fase del análisis: su oposición al marxismo y la descripción del proceso de disolución de la imagen histórica de clase social. Entre sí se oponen cuando Dahrendorf concibe a las clases como grupos

antagónicos que ocupan posiciones opuestas en la escala de autoridad, en el interior de organizaciones jerarquizadas. Touraine no está de acuerdo, ya que entiende que unos son los problemas que plantea la organización y otros, y muy distintos, los problemas del poder. Únicamente en el caso de una sociedad totalitaria, pueden llegar a identificarse ambos tipos de problemas; si no el conflicto ocurre en el interior de una organización dada y corresponde a un modelo de autoridad, a un problema de funcionamiento de esa organización, sin que jamás pueda extrapolarse a perspectivas de totalidad. La desigualdad jerárquica no implica ni la expoliación ni la alienación, sino que es una desigualdad funcional, con lo que el nivel de participación en el poder, dentro de la organización, depende de esa jerarquía. Puede surgir el conflicto pero no se puede extender o no podemos ampliarlo como oposición al sistema global «Las clases dominadas no se definen ya por la miseria, sino por el consumo y la ejecución y, además, por la dependencia de formas de organización y de cultura, elaboradas por los grupos dirigentes»...

En tercer lugar, y por último, se refiere Touraine a la concentración del poder, contrapartida de la autonomía de los problemas internos de las organizaciones. C. W. Mills hablaba de una «élite» del poder que actúa como grupo constituido, defendiendo de manera coherente los supuestos intereses unificados de todos sus miembros, ya se trate de intereses económicos ya de intereses políticos o militares. Touraine no encuentra esta élite ni en los regímenes liberales ni en los regímenes totalitarios. (¡Asombroso!). El toque reside en que las sociedades industriales avanzadas no son sociedades de acumulación, sino sociedades de programación; el acceso al poder social está abierto, supuesto que el poder político no se confunde con el aparato del estado (¿?). La inversión ya no es función de un sector de la sociedad o de una clase, sino de la sociedad entera; la política no va de la mano de la organización económica, sino que la precede y la dirige...

Bastan con estas notas para que el sentido de la «redefinición» de clase social hecha por Touraine se cualifique por sí misma. Basta también para comprender el sentido de la oposición que Touraine ha encontrado entre sus propios alumnos. ¿Rebeldía de la juventud? Yo hablaría más bien de rebeldía de la razón.

G.) De todo lo anterior quiere Touraine que se desprenda una conclusión obvia: la distinción entre los conflictos de organización y los conflictos de clase. Los primeros tienen una motivación reivindicativa, su dirección es puramente económica y se resuelve en procedimientos de negociación por parte de los grupos que se encuentran frente a frente en el mercado de trabajo. Los segundos son programas de acción para la transformación de la sociedad. Ahora, es claro que si se supone que la máquina marcha bien, que la constitución vigila para que la tecnocracia no se extralimite en su función, ¿no es legítimo pensar que será la clase trabajadora la última en plantear un proyecto de transformación? Entonces, ¿Quién lo hará? Se afirma que ya no hay grupos dominantes en lo que se refiere a la posesión y disfrute de los instrumentos de decisión y de los beneficios de la propiedad privada; por el contrario, hay dominancia «cuando el conjunto de quienes se identifican con la inversión colectiva entran en conflicto con quienes reclaman un aumento de su consumo o cuya vida privada se resiste al cambio». Hemos entrado en el juego de las transformaciones semánticas: ¿qué distinción cabe establecer entre esas dos «cosas»?

En lo que respecta a los grupos que se enfrentan a la nueva clase, Touraine distingue: «en un capitalismo de mercado, quienes constituyen la clase dominada

son los asalariados sometidos en el mercado de trabajo al poder de los detentadores del capital. En la sociedad programada, dirigida por los aparatos de crecimiento, la clase dominada no se define ya por la relación con la propiedad, sino por las dependencias de los mecanismos de cambio dirigido y, por tanto, de los instrumentos de integración social y cultural. No es el trabajo directamente productivo, la producción lo que se opone al capital: es la identidad personal y colectiva que se opone a la manipulación...». El papel que en otros períodos históricos estaba adscrito al oficio se concede hoy a la vinculación al espacio, a la existencia o destrucción de las condiciones ecológicas humanas en la gran ciudad. «Mientras las formas más patológicas del capitalismo desorganicen el espacio social, entregándose a los juegos de la especulación, el poder tecnocrático encerrado en su plan de crecimiento y resistiéndose a la información, destruye la capacidad de la sociedad para transformar sus formas de vida, para imaginar un espacio nuevo, para suscitar formas nuevas de relaciones sociales y de actividades culturales».

Es decir, los grupos que manifiestan una resistencia particularmente acusada a la dominación de los tecnócratas son aquellos que, de una u otra manera están vinculados igualmente a las grandes organizaciones, los que se sienten responsables de su servicio, lo que en un futuro próximo llenarán los huecos vacíos, los que sufren las consecuencias de la opacidad informativa, los que están en disposición de comprender la extensión de los procedimientos manipulativos. Profesores, investigadores, estudiantes, urbanistas son, por una parte, partícipe de los valores de racionalidad que hacen progresar materialmente a la sociedad industrial; por otro, defienden la autonomía en el ejercicio de su trabajo y recaban el sentido humanizador de éste. La «clase obrera», por el contrario, es sustituida por una federación de intereses. Los estudiantes (que no forman un grupo de presión o de intereses, que no pueden formarlos, porque están dentro subsidiariamente) se comprometen en una acción de clases contra el poder económico y político. «La importancia del conocimiento en el proceso de desarrollo les da un papel que no es el de vanguardia, ocupado frecuentemente por la intelligentsia. Se ven implicados directa y personalmente... en las nuevas relaciones de poder y dominación». El movimiento no es, porque no puede serlo, reivindicativo, y, por lo tanto, es político (¿?): en la medida en que el estudiantado ve amenazada su identidad colectiva y personal, sólo en esa medida, es capaz de atentar contra las bases del poder social.

Por tanto, el movimiento de clases (estudiantil e intelectualista), en nuestra sociedad, «es lucha directamente política», puesto que no se reduce a la reivindicación de jerarquía o de consumo (que es lo que caracteriza al movimiento reivindicativo obrero, según Touraine). La rebelión es rechazo de la alienación, «es rebelión contra un sistema de integración y de su manipulación. Se trata de una acción política y cultural más que económica; he aquí lo esencial, la diferencia con el movimiento obrero formado en oposición al capitalismo liberal».

«Hoy los ciudadanos enriquecidos corren el peligro de ser sometidos a las necesidades del reforzamiento del poder de producción, de ser manipulados por las propagandas, las publicidades, los estímulos financieros. Lo que pueden oponer a estas presiones sociales no es su simple deseo de consumir más, que los conduce tanto a conformarse con la política de los dirigentes como a oponerse a ellos, sino su necesidad de mantener una cierta unidad, un cierto grado de previsibilidad en su vida personal, tanto en el trabajo como en el conjunto del sistema económico y social. Masificación y privatización son, según la expresión de E. Morín, los dos

principios complementarios y opuestos sobre los que se basan la dinámica y los conflictos sociales de las sociedades industriales avanzadas».

IV) UN MODELO UNDERGROUND: LA COMUNIDAD HIPPIE

A) La extensión que he dado a mis análisis anteriores me permite no insistir por más tiempo en una crítica del planteamiento propuesto por Touraine: creo que no es aceptable ni disminuir la connotación política del conflicto obrero sólo porque este haya de desarrollarse y producirse en el interior del sistema (¿dónde, si no?) ni aplicárselo, en cambio, a la revuelta estudiantil, porque esta pretende rescatar el valor humanizante de la cultura. Como ya he dicho «manipulación» no puede independizarse de «expropiación», ni «alienación» de «desposesión» puesto que se trata no simplemente de fases que pertenezca a un mismo proceso, sino de una misma realidad contemplada desde distintas perspectivas. La base del movimiento estudiantil se amplía, precisamente, cuando la cuestión reivindicativa se dobla o se afirma con el problema de la proletarización (explotación y alienación) del propio status estudiantil. Los estudios de A. Nieto («La ideología revolucionaria de los estudiantes europeos»), de Esteban Pinilla de las Heras («Reacción y revolución en una sociedad industrial»), por no citar a los autores más accesibles, así nos lo hacen ver.

No podemos consagrar más espacio a estudiar el proceso de industrialización de la cultura, que es correlativo al proceso de instrumentalización de la ciencia: tendríamos que remontarnos a la época del iluminismo y establecer las bases sobre las que se construye el modelo del homo faber, junto con su concepción mundana correspondiente (desacralización, muerte de las trascendencias, progresismo, liberalismo, etc., etc.). Pero sí dar una simple sucesión de afirmaciones que encuentran su justificación en lo que llevo dicho y cuya argumentación dejo a la actividad reflexiva de quienes lean estas líneas.

Una cultura se valida con el poder. La ciencia nace como método y el método no es otra cosa que la formulación de la realidad inteligiblemente; la ciencia es un proyecto validado de recuperación humana de la realidad y sólo nace cuando el hombre va más allá de un simple intento de justificar las apariencias, por obediencia a una concepción metafísica. Pero la ciencia no es individual, pues depende de un contexto o condicionamiento social: la ciencia, como dominio de la naturaleza, depende de una previa división social del trabajo intelectual. Culturalizarse, entonces, no es sólo el acceso al conocimiento gratuito de unas tradiciones literario artísticas venerables: toda cultura debe ser concebida como un medio de autoformación, a través de la dominación del ambiente natural y socio-histórico y no como un sistema de noticias. Es decir, el sujeto se da forma adueñándose de un ambiente; pero adueñándose de un ambiente ya dominado por su clase. Una explicación de los fenómenos de oposición en la sociedad industrial podría ser, por tanto, la de que los hombres deseen dominar las claves del sentido, acabar con la instrumentalización de la cultura, acceder a la plenitud de su ejercicio.

Por tanto, el problema no reside en la distinción de una serie de niveles «de» cultura (alta, media, baja): consiste en que la cultura es algo destinado por la clase en el poder a este o aquel sector. La instrumentalización de la cultura es así función de una «distancia» a los medios de producción. El homo ha quedado fragmentado.

«El componente activo de la cultura, modificadora de la naturaleza y de la sociedad, ha sido adjudicado a la ciencia y a la tecnología. El componente significativo, la autointerpretación humana (y su creación) lo único que podría dar sentido a esta actividad, ha sido asignado a quienes carecen de toda competencia práctica...» (Birnbaum). La industrialización cultural se convierte consecuentemente en un instrumento de coacción psicológica y política.

Hay un punto que es necesario entender: la industria cultural representa una dosificación del producto cultural; la alta cultura se presta a una fetichización. En uno y en otro caso, inexorablemente se alcanza la deificación. El vacío que se produce entre el hombre y los modos de construir el significado representa la fundamental extrañeza de un mundo que ya no se puede reconocer como propio. Al halagar el sensualismo (y reprimir la erotización no genital), al eliminar el sentido del trabajo (pero no su esfuerzo) al restringir la conciencia política (pero no el gregarismo), al destruir la responsabilidad, las bases éticas de la personalidad (pero no el fariseísmo), al propiciar el individualismo (pero no la privacidad responsable), la cultura dirigida se convierte en el sistema más potente de coacción. La ruptura entre los significados de lo que se promueve comercialmente y lo que se vive dejan a la subjetividad vacía de contenido. Por esto, precisamente a medida que la cultura superior y técnica se hacen más sofisticadas, los individuos de la sociedad industrial se empobrecen más: la cultura deja, por tanto, de liberar nuevos potenciales humanos para reducirse a formas de organización que ahogan tal posibilidad.

B) En Estados Unidos la dominación absoluta del capitalismo de libre competencia, la actuación libre de los recursos de incitación al consumo, la contradicción entre una exterioridad puritana y el comercio de todos los valores, la primacía concedida a la actividad en demérito del pensamiento, la extensión de los medios de transmisión de consignas publicitarias y propagandistas, el maniqueísmo mecanicista de la guerra fría, la crisis de valores democráticos, la desaparición de la interioridad, la proliferación de grupos fascistas paraestatales, el caciquismo político, las minorías oprimidas por los oprimidos, la existencia de una inmigración que tiene que aferrarse a sus tradiciones localistas, regionalistas, porque son ciudadanos de segundo o tercer orden, la corrupción, etc., etc., posibilitan la aparición de contraculturas más o menos efectivas, más o menos radicales. Para la juventud comprometida no cabe la menor duda de que «cultura» será todo cuanto recuerde a lo establecido y «contracultura» cuanto puede enfrentarse a eso establecido. Miguel Grinberg proclamaba en Argentina: «Llamamos cultura al aglomerado de esquemas petrificados, ideas obsoletas y fetiches oxidados que nos imponen los paladines del fracaso en su desesperado y burdo afán de frenar la historia. Llamamos contracultura al crisol donde bullen alternativas de futuro, donde los individuos toman su poder de creación y donde los pueblos amasan su liberación».

En Francia, los programas de «cultura-acción» se pronunciaban por una nueva implicación político-cultural, como rechazo del autoritarismo, del centralismo, del paternalismo. Contra una sociedad basada sobre el despilfarro y el consumo inútil; contra la «espectacularidad», la receptividad no crítica, contra unos modelos elitistas, contra el conservadurismo de los esquemas. Se luchará, en fin, contra un sistema que «determina todo lo que se hace y que hace todo lo que puede determinar». Se combatirán los poderes mitagógicos, la retórica, las impotencias

que se disfrazan de ascetismo.

La contracultura quiere ofrecer un «estilo» por oposición a unas modas; rechaza el dogma y pretende una cultura concebida como un sistema cambiante de valores que reflejan la realidad y la transforman. Enfatiza la acción y no el producto: se oponen de esta manera a la clase intelectual a la que llaman subclase productora de instrumentos conceptuales y reproductores de nuevas formas de dominio para los amos que los mantienen. Por eso, también, desprecian la obra de arte tradicional, a la que conciben en su relación al mercado, como símbolo prestigioso y ante la que la gente no debe adoptar otra actitud que la de la contemplación pasiva. Los nuevos estilos responden al sentido de la nueva objetividad: la participación, el abandono de los marcos distanciadores, la conexión con la totalidad de los fenómenos vitales, la incardinación del producto en los marcos de la vida cotidiana. Así, lo pop es reflejo de la vida diaria, es enriquecimiento de la vida diaria, tomando o no postura contra ella, ofreciéndola en lo más banal, en su ingenuidad descargada de grandilocuencias. El arte se encarna en la vida en tanto dimensión de gozo. No se trata ya de supuestos valores estéticos, inaccesibles en su limbo o en su museo, sino de experiencias que apenas necesitan del artista que las reproduce, sino del hombre que las vive. El artista pierde con ello su aura carismática, pero gana en proximidad, gana efectividad y comunicación para su expresión. Los nuevos estilos pretenden evitar el mito con la eliminación del marco o, mejor dicho, el fetiche. El pop mira al mundo, quiere que la realidad se introduzca en el arte y que el arte sea la realidad.

Como conclusión de estas notas vamos a considerar muy brevemente uno de los movimientos contraculturales de más amplia difusión en los medios informativos y acaso, por ello mismo, más desprestigiado o más ridiculizado. Movimiento folklórico, cuyo desarrollo y fin puede ilustrar perfectamente lo que he venido diciendo. Concluyo, pues, en ellos: quiero, sin embargo, antes de terminar, agradecer a la Sala de Cultura esta posibilidad que me ofrece de mostraros a la contestación juvenil en sus poetas, cantantes, en su música y en sus versos, en su plástica. Serán ellos (mejor, la sombra de algo que ya pasó) los que, con sus propias voces, os hablen de un mundo que quiso y no pudo ser.

«Cuantos caminos tendrá que recorrer el hombre
antes de que se le pueda llamar
Hombre.

La respuesta, amigo
te la canta el viento;
la respuesta está en el viento» (Bob Dylan)

«La vida no es lo que nosotros somos en cuanto a nuestra capacidad profesional o habilidad práctica. Lo más importante es que cada uno de nosotros se convierta en una persona total e integrada consigo misma y en la que se manifieste un sentido de la variedad humana, un sentido del haber llegado a establecer un equilibrio con la realidad» (T. Roszak).

La temática no podría agotarse ni en su simple enunciación: los temas de la alienación, el misticismo, las drogas expansivas, la experiencia comunitaria, los

problemas de la econoliga humana. Norman Brown, Sociología de Mills, el Anarquismo de Paul Goodman, Zen y Timothy Leary. ¿A quién sirve la tecnocracia? Revolución en forma de revelación apocalíptica. ¿Cambio sociológico a través de los cambios psíquicos? Utopismo. Poder que actúa sobre la sensibilidad y la percepción, sobre la mente y los sentimientos: guerra psicológica. Hair es una llamada de atención: América se conmueve y llega a presentir que algo está ocurriendo y lo presiente a través de la conmoción que establecen los modos del amor, la manera de vestir, la jerga nueva. Una sociedad violadora, ¿podrá escuchar el lenguaje de una adolescencia de la que no se sabe adónde va, adolescencia que no se pretende de dónde viene?

«Doors locked. Doors locked.
Lines pulled. Lines pulled.
Lights low, lights low.
My body...
My body is walking in space.
My soul is in orbit with God face to faces» (Hair)

«Y la idea de cultura surge como una protesta contra la idea que la gente tiene de la cultura como de algo aparte, separado de la vida. Como si existiera la cultura por un lado y la vida por otro. Como si la verdadera cultura no fuera un medio refinado de ejercer la vida» (A. Artaud). «Todos hablan del amanecer de un nuevo mundo... pero el amanecer de un nuevo mundo tarda tanto en llegar...» (R. Whittaker).

La sociedad opulenta en el interior de la democracia americana: todo funciona perfectamente, la caza de brujas es un recuerdo, rusos y americanos se abrazan complacidos en el reparto del mundo; el consumo produce su mitología, renovada cada día, el Play Boy abre nuevos centros, adiestra sobre los atributos del macho complacido, la marginación social no es menos dura que la marginación racial, se produce la obsolescencia de los lenguajes cotidianos; la nueva música es la simplicidad de un chico que se echa al camino, que recorre los pueblos, que contempla las locuras y las estupideces, que bebe el agua de las fuentes, que busca, como quería Walt Whitman, la brizna de hierba que le puede hablar del hombre: una guitarra, una armónica como único equipaje. En otros lugares, MacLuhan busca sus profecías en el sonido de los amplificadores. Caen los existencialismos y con ellos las músicas lánguidas de las hojas que caen, de los amores decadentes.

En 1964 se produce el Free Speech Movement: Mario Savio, J. Baez, Stew Albert. Los Sit-in consiguen obtener libertades concretas, de expresión, de reunión y de asociación. La revolución sexual se ha puesto en marcha. «Habla, tienes que hablar contra la locura, tienes que decir lo que piensas, si es que te atreves» (Stills and Nash). En 1965, en un barrio de San Francisco, nace el estilo hippie. Hay marchas, pro-derechos cívicos, boicots, cárceles, y la violencia rompe las amarras que la amordazan en el gueto: Martin Luther King no puede menos de gritar «por qué no pueden esperar». Negros y estudiantes, chicanos de California o Texas, puertorriqueños: nadie quiere cantar por más tiempo el blues de la conformidad. Satchmo, sin embargo, lleva por el mundo la imagen de un idilio parental entre el generoso Tío Sam y los fieles y leales negros. 1968, las medallas olímpicas saben de un gesto nuevo en los nuevos negros. 1967 estalla el verano del amor; Hair nace a finales de este mismo año. San Francisco es el término deseado de una

peregrinación. Woodstock aparece casi, casi como una realidad que nadie podrá destruir. En 1968, a los pasados asesinatos de Kennedy, de Lee Harvey Oswald, de Luther King se añadirían las muertes del parque de la comunidad, de algunos Panteras, de algunos manifestantes y, asimismo, de los hippies y su nación. Celebrada la trágica Convención de Chicago, los contestatarios de la cultura radicalizan su acción: droga y misticismo, guerrillas de liberación urbana. Los hippies. En la perspectiva, el movimiento salvaje de Mayo 1968: ¿de nuevo Francia exportará al mundo los modelos de la revolución? y en el asombro de todos, para su ignorancia e incomprensión, la larga marcha que la juventud china desde hace más de un año lleva a cabo contra los restos de la tradición.

El movimiento Hippie tiene su máxima expresión durante el verano de 1967, el mismo año de la Revolución Cultural China, de las primeras sacudidas estudiantiles en Francia, de la fulguración más asombrosa de los Beatles. A partir de este verano, su afluencia se bifurca y da lugar a un movimiento colorista más perfectamente integrado, manipulado o comercializado o bien a una serie de posiciones y de actitudes más decididamente políticas. De los hippies se ha podido decir que «la penetración de los estilos de vestir, música, actitudes y formas de vida hippies han incidido en una esfera de cultura más amplia que la estrictamente juvenil». ¿Papel de vanguardia para la juventud de todo el mundo. Pasemos a considerar los rasgos del mundo Hippie.

D) María José Ragué («California Trip») dice que dos fechas enmarcan la aparición del movimiento y que ambas se dan en San Francisco:

-1955 NORTH BEACH

Es el momento de la aparición del movimiento Beat: surgen multitud de revistas underground, multitud de jóvenes abandonan sus hogares y sus escuelas y buscan la presencia y la voz del pueblo (las inevitables tendencias populistas). El Jazz se asocia a la poesía y la poesía se hace pública. Naturalidad, nada de artificios, procesos casi automáticos que buscan la espontaneidad y la improvisación; honestidad para con la realidad; percepción de lo insignificante; cultivo de los recursos corporales. Se trata de dejar fluir el pensamiento sin sujeción a ninguna ley lógica, hasta que la imaginación estalle en pompas de colores y se produzca la transmutación mágica del alma hecha cuerpo, del cuerpo hecho voz, Ginsberg aparece como poeta de una protesta no política, sino mística, de inspiración en Blake y no en Marx.

-1965 HAIGH-ASHBURY

«LBP took the IRT down to Fourth Street, USA. When he got there, what did he see?

the youth of America on LSD.

LSD, LBJ, IRT, USA, LSD,

LSD, LBJ, FBI, FBI, CIA, LSD,

LBJ» (Hair)

¿Cuáles son las características, que definen el movimiento?

-desbloqueo de la percepción y de los sentidos

-ampliación (química o no) del campo de la conciencia

-destrucción de todas las cadenas burguesas, en cuanto hacen imposible una vida auténtica

-influencias del Taoismo y de las tradiciones «exportables» orientales

-liberación interior, resistencia pasiva, flores

-arte como elemento real y cotidiano

-liberación integral del subconsciente: búsqueda de una nueva lógica y de un nuevo sentir

-protesta contra la tecnocracia, contra los rascacielos, contra el deterioro del ambiente, contra las «in-comunidades» humanas, contra el IBM aplicado al hombre, contra la guerra, contra la soledad, contra el miedo, contra el temor a la inseguridad.

POWDER TO THE PEOPLE!

-cultura soul: se desprecia el pragmatismo eficazista del White, Clean, Dry y se busca el cálido olor negro...

«If you going to San Francisco
you should wear some flowers in your hair».

Flores contra una sociedad mecanizada, gris, apresurada. Flores, música, color, ritmo nueva dimensión:

«Floating, flipping, fling, tripping.

Tripping from Potsville to Mainline.

Tripping from Mainline to...

On a rocket to the fourth dimension.

Total self-awareness the intention.

(I find that I can hear

I feel my flesh, all colors mesh:

Red-black, blue-brown, yellow-crimson, green-orange, purple-pink,
violet-withe, white-white)».

(Hair)

«América, ¿cuándo acabaremos la guerra?

América, ¿cuándo serás angélica?

América, ¿cuándo te desnudará?

América, las flores de los ciruelos

Se están cayendo de tus árboles».

-La conciencia hippie proclama su horror a la manipulación, la brutalidad que desgarran y esclavizan los cuerpos las creencias que degradan al alma.

El teatro aparece como una ceremonia comunitaria, en busca de la expresión total, abierta y participativa como una manifestación ritual; el tribalismo libertario; el rock como bandera; el arte psicodélico, los happening religiosos; la apelación a Jesús Nazareno, incomprendido y torturado hace dos mil años. Timothy Leary pronuncia la fórmula de enganche: TURNED ON, TUNED IN, DROPPED OUT!

-Universidad libre, sin servidumbres respecto de la industria

-slogans que resumen la propuesta: FREE YOUR MIND! FREE YOUR BODY!
FREE YOURSELF! FREE EDUCATION!

Los hippies ofrecen colorido, flores, artesanía, amor a la libertad. Las ciencias ocultas, la magia, la comida macrobiótica, marihuana, comunidad. El momento más alto del movimiento coincidirá con el momento de esplendor de los Beatles, Allen Ginsberg, Alan Watts, Jefferson Airplane, Grateful Dead. Se entonan mantras, se hace el amor, se convocan fabulosos picnic evangélicos, se proclaman santos, sin que importe cuál es la denominación que se los disputa. S. Francisco es la meca; pero la semilla se extenderá por todo el mundo: N. York, Amsterdam, Ibiza, Londres... El rock convulsionándolo todo. Chuck Berry, James Brown, Little Richard, Elvis. En 1961, Bob Dylan debuta en Gerde's Folk City; en 1964, J. Baez participa en los sit-in de Berkeley y canta a la multitud reunida a sus pies «¡We Shall Overcome!» («¡Venceremos!»). Desde 1960 se preconiza, como un modo de superar las limitaciones de la percepción, ejercida en una sociedad castrante, la utilización de las drogas: Timothy Leary descubre las propiedades de LSD y se convierte en su profeta. Hierba y música darán origen al acid rock. La música electrónica celebra los nuevos ritos, expande las nuevas consignas de liberación. El artista, como un nuevo chaman, transmite a la comunidad el poder de sus experiencias a través del ritual: cuando participa en el rito, la comunidad llega a compartir la visión del chaman y a comprender el propósito de la vida. A todo hay que acercarse con una canción. Sin embargo, la permanencia del Star System americano, la peligrosa combinación de droga y comercialización provocará las primeras víctimas: Jimi Hendrix y la voz telúrica, cálida como una intimidad corporal de Janis Joplin...

Fuera de cualquier anécdota, ¿Cual es el origen y las manifestaciones del alegre Pepperland? Sabemos que el rock se enraíza en la nueva sensibilidad y que la idea de un espectáculo musical abierto, en el que todo el que quiera puede participar, tiene antecedentes muy claros en los grupos de cultura popular que se organizan en EE.UU. durante el período prebélico de la segunda Gran Guerra. Hair, por ejemplo, se presenta con una temática en la que bullen los problemas de la liberación, la igualdad de los sexos, la protesta contra la guerra, la danza como medio de transmutación, los derechos civiles, la recuperación del fabuloso mundo vital de las minorías segregadas (Canción de los muchachos negros); si, en un principio, se plantea la obra con una clara tendencia política (un joven no tiene suficiente valor para quemar su draft card (tarjeta de reclutamiento) y lo envían a Viet-Nam, en donde muere: pero, antes, la inanidad de los viejos valores, la porquería del negocio bélico, la admiración y el terror ante el «enemigo», la soledad, la angustia le asaltan), muy pronto, pasa a ser una «celebración» (compartida) del nacimiento de una nueva sensibilidad. No sólo se plantea la revalorización del cuerpo, una iniciación a su ingenuidad, al valor profundamente emotivo de sus recursos de expresividad; además, se va a proponer el «programa» que llevara a no pocos autores a afirmar, con toda seriedad que la generación hippie es una generación-mártir, inmolada en el sacrificio a unos medios que han de contribuir a instaurar una nueva era para la humanidad (temática de la droga).

De la obra de Stuart Hall, («Los hippies: una nueva contracultura»), vamos a

considerar los caracteres más sobresalientes del movimiento.

1º) JERGA: Se trata de la objetivación del propio mundo, manifestando las características que lo separan del antiguo; aparecen así las mediaciones dramatizadas. La jerga se nutre, especialmente, de términos tomados de las subculturas negra e india, de los drogadictos y de los homosexuales, de la gente del hampa, del jazz, de la bohemia surrealista y dadaísta. Los dos elementos más importantes son la insistencia en el presente continuo (grooving, balling, mind blowing, estar en buena onda, fornicado, estallando la imaginación, etc.) y la utilización constante de preposiciones (turn-on, tune in, drop-out, etc.). Se trata no sólo de explotar al máximo las posibilidades metafóricas de la lengua, sino, más específicamente, de insistir en los valores de instantaneidad, pero, al mismo tiempo, en la ampliación que da al presente la droga. A ello alude la famosa consigna de T. Leary: Turn-on, tune-in and drop-out (Conectarse, sintonizarse y separarse). Se trata de la invitación al hippie para que pase al mundo de la droga, como expansiva de la imaginación, como liberadora; el siguiente paso, conectarse con otros miembros, superando los esquematismos convencionales y despersonalizados, para acogerse a otros canales más apocalípticos, pero también más íntimos y personalizados. El drop-out representa no sólo la idea de buscar el sentido por canales distintos a los de la percepción, sino el descompromiso con toda especie de colaboración política-social con el sistema establecido. El hippie debe rechazar las estructuras de la clase media, marginarse, proclamar su rechazo contra el destino que la familia, la escuela la universidad le han dispuesto: un tipo de vida centrado en el trabajo alienado, poder, consumo simbólico (Veblen, Baudrillard), etc.

2º) POBREZA: El hippie procura integrarse con todos los grupos marginados de la sociedad y adopta como emblema la pobreza (por sus motivaciones, se les ha querido vincular de alguna manera a Francisco de Asís). Adoptan la condición simbólica de estudiantes, pero estudiantes que están fuera, a cubierto de la castración programada que realizan administración y profesores. El símbolo de la pobreza es asumir conscientemente la emblemática de «los que no han triunfado», para poner mejor de relieve las contradicciones del liberalismo democrático. Practican la mendicidad y la realizan irónicamente en un medio en que tal actitud habría de ser inconcebible. Pero con ello contribuyen a definir la verdadera naturaleza de la sociedad de la opulencia. Al tiempo, significa un modo de identificación emocional con todos los disidentes o rechazados, con todos los que han sido, por una causa u otra, censurados por las normas de respetabilidad del sistema (un hecho poco conocido es la condición misma del underground sexual, verdadero problema de los analistas que han de enfrentarse a unos códigos morales y jurídicos incapaces de registrar la ya concreta realidad. Recuérdese todo lo que se ha dicho por los más diversos autores sobre la neurotización americana, su hipocresía y su puritanismo. Y no me refiero en absoluto al informe Kinsey, sino a informes mucho menos públicos, pero más tremendos).

-Uno de los grupos con el que la identificación es más poderosa es la comunidad india, contrariamente a la generación beat que practicó un acercamiento más o menos folklórico a la comunidad negra. Identificación con las costumbres, el modo de vestir y el espíritu de los indios americanos, como clase que no ha podido prostituirse; estos indios representan para los hippies un emblema de lo simple, una supervivencia casi ya fosilizada en el reino de la tecnocracia opulenta. Por el contrario, piensan que el negro ya no puede identificarse con ellos, en cuanto que sus fines -los negros- no son sino variantes del deseo de integración (véase la

evolución de algunos grupos negros). Del indio americano, reciben la tendencia a utilizar los alucinógenos, como la mescalina, cannabis, el peyote, etc.

3º) MISTICISMO: No es indiferente el hecho de que la contracultura hippie naciera en S. Francisco, por las influencias orientales que se decantan en esta zona. No puede extrañar, por tanto, el tema del retiro de la vida activa a la vida pasiva (con o sin el uso de las drogas) indica no sólo la atracción hippie hacia la cultura india, sino también su interés por las filosofías místicas, el arte de los hindúes y los pueblos orientales. Los libros sagrados de la religión y el misticismo oriental, los libros códigos eróticos, las figuras de Buda y de Karma, fragmentos de la filosofía oriental, la adopción del kashdan, el orientalismo representado de las «representaciones», la música de Ravi Shankar, las danzas sinuosas, los cantos budistas, etc., etc.

4º) UTOPISMO: Una de las tendencias constantes en todas las manifestaciones del movimiento libertario. Se trata de un retorno a los valores primitivos y de simplicidad, un arcadismo simbólico. Una de sus manifestaciones es el comunitarismo: como se sabe, diversos tipos de comuna han sido experimentados por las juventudes politizadas en estos últimos tiempos. Las experiencias suponen no sólo un intento de crear núcleos comunicativos de comunicación, sino que además se entienden en la temática de los movimientos de liberación de la mujer. Un aspecto muy conocido son los famosos «diggers» que dirigen un almacén gratuito en donde los vestidos, la comida y los muebles se obtienen sin pagar. En esta tendencia, se incluyen numerosos albergues proporcionados por movimientos religiosos y enfrentados a las corrientes tradicionales.

-En conjunto, lo que este comunitarismo quiere simbolizar es la simplicidad autosuficiente de la comunidad separada; la creencia de que la vida en sus formas y organizaciones más simples puede reducirse a lo esencial, para contraponerse así al frenesí, a las necesidades estimuladas y a los anhelos consumistas de la civilización tecnológica moderna (véanse los análisis de Marcuse en «El hombre unidimensional », Baudrillard «El sistema de los objetos», Morin en «El espíritu del tiempo», etc.). Se trata de recrear en el interior de la América industrial y urbana, la paz y la dulce coherencia de la comunidad tribal (MacLuhan).

5º) UNION (TOGETHERNESS): Lo anterior conduce a la idea de «aldea global». Una oposición a los ideales de individuo vehiculados por los mass media; en el fondo de la estructura de valores de la comunidad hippie, encontramos el deseo de imponerse al individualismo competitivo de la sociedad americana. La comunidad, la nueva unión propugnada, es un comunismo organizado sin rigidez. En el fondo, se produce la impregnación de tendencias vagamente panteístas, de influencia también oriental. La unión se propugna a base de las nuevas tendencias tecnológicas y esto es lo que hace a MacLuhan otro profeta del movimiento.

6º) AMOR: Es algo más que la eliminación de las barreras sexuales, es una desgenitalización del amor: éste no sólo no debe ser eliminado, sino que es libre y abiertamente celebrado; pero, en todo caso, significa algo más que el sexo. Liberación de los tabúes que en la conciencia burguesa rodean la comunicatividad de sexos semejantes u opuestos; comunidad física y espiritual entre los miembros de la comunidad; ternura inclusiva y receptiva para con los demás, un respeto sagrado para las relaciones personales; totalización de la humildad, en una entrega que no pretende ninguna reserva. Norman O. Brown es el representante más característico de aquella orientación. La importancia de esta liberación queda

subrayada en aquella frase a menudo mal comprendida, «Aniquílalos con amor», tan brutalmente opuesta a esa otra consigna tan brutal en la guerra del Viet Nam: «!Zapping the Cong!» (¡Aniquilad al Cong!)» y que hace hincapié en la necesidad de combatir la ideología.

7º) INSTANTANEIDAD EXISTENCIAL: En fuerte contraste con la forma intencionada, instrumentalizada, inducida y emocionalmente controlada de dirigir al ser, dentro de la moderna sociedad tecnológica (Michel Ambacher, «Marcuse y la civilización norteamericana»), los hippies celebraron la expresividad abierta y la gratificación de los deseos, aquí y ahora. Su énfasis en la expresividad es un impulso contrario al bloqueo de emociones y a la duplicidad de papeles tan dominante en las personalidades de nuestra sociedad alienada. La inmediata gratificación de los deseos es un intento de oponerse a uno de los recursos más importantes de los sistemas de dominación. Fiedler ha dicho que los hippies eran «los drop out de la historia», porque lo que para ellos existía era el presente, lo real como total auto-expresión, como autenticidad, aquí y ahora. La vida es una serie de apenas organizados happenings, donde lo que importa reside en la inmediatez, en la participación espontánea, en la informal expresividad de la respuesta. Dulce coherencia de la comunidad tribal (MacLuhan)... La sublimación y postergación de las gratificaciones es el modo de organizar la personalidad por los mecanismos represivos del sistema.

8º) FLOWER POWER: El amor es una clase de poder, han dicho. Su emblema es el mundo de la flor, porque representa el colorido, la alegría, la organicidad, lo natural, lo salvaje, o primitivo: representa el reino de los sentidos contra el reino del intelecto. Representa el rico espectro del arte psicodélico, el florecimiento del cannabis, las plantas, las raíces sagradas; la ternura, la franqueza, la amabilidad y receptividad con que los hippies esperaron poder confrontar las estructuras del poder y la autoridad de la sociedad civil (el movimiento muere en 1968, después de que el amor quiso pasar a un hecho tan concreto como la abolición de la propiedad... única abolición que la burguesía no estaba dispuesta a consentir. Lo que plantea el problema de la eficacia de la acción...).

9º) LA PERCEPCION: La sociedad civil y sus estructuras ponen el énfasis en los factores materiales (medio ambiente, sistema productivo, instituciones político-sociales) convirtiéndolos en los parámetros de la conciencia. Los hippies pretendieron una lectura no ideológica de Marx y dar primacía a la praxis en la relación a la reestructuración del medio ambiente. En las sociedades postindustriales el sistema técnico-productivo se ha desarrollado de tal manera, que ha conseguido transformar la conciencia social. Hay una expansión masiva de la educación superior y el papel de los mass media en la creación de la demanda y en la canalización de los sentimientos es cada vez mayor; el mayor logro que han conseguido las fuerzas socialmente dominantes es que el sistema dominante o represivo funcione no desde las dimensiones de la coacción, sino que la persuasión se realice desde el interior mismo del individuo, como hemos visto por el modo de dirigir las funciones de semantización de este mismo individuo. De esta manera, en las sociedades postindustriales lo que el marxismo ha llamado superestructura juega un papel más central, autónomo y autoproducido en la expansión y desarrollo del sistema productivo en general.

-Así como Marx vio que las transformaciones revolucionarias ocurrían cuando y sólo cuando existía una madura contradicción entre las relaciones de producción y

las fuerzas de producción, también los hippies dieron a esta teoría social su cambio característico psíquico-personal, yendo a buscar la contradicción entre los sistemas dominantes de valores y pensamiento. La razón tecnológica nunca había alcanzado un nivel semejante, una transformación cualitativa tan asombrosa; pero nunca como en esta era el sistema de valores éticos (a años luz del progreso de la conciencia tecnológica) ha tenido una difusión como la que ostenta.

-La sociedad convencional se debate en esta contradicción: de un lado, un desarrollo infinito de la conciencia en sus dimensiones pragmáticas; de otro, un empobrecimiento cada vez superior del psiquismo en sus valores de totalidad: el especialista nunca ha poseído una tal dosis de insensibilidad. Hay, pues, una contestación a la conciencia fragmentaria, al poder alienador de los mass media, a la cultura cultivada que se manifiesta igualmente fragmentaria en el hecho de proponerse no al servicio del enriquecimiento del individuo, no al servicio de la hominización de la humanidad, sino como símbolo de prestigio al servicio de la misma burguesía que vacía de sentido sus producciones.

-Desafiliarse de esa forma de vida es desafiliarse igualmente de un tipo de conciencia y de unos modos de percepción. El camino a seguir es a través de las puertas de la percepción y el medio de abrir sus puertas es la droga alucinógena. Uno de los grupos más conocidos en S. Francisco, el grupo Jefferson Airplane, ha expuesto esta idea en su conocida canción «Alice's mushroom» (en años posteriores las discusiones aparecerán, cuando se trate de saber si el «estar altos» determina una mayor eficacia en la comunicación y no una mayor relevancia para la manifestación de un yo apenas temperamental).

-Independientemente de nuestra opinión sobre el tema, la utilización de la droga se ha justificado por estos grupos no en términos de evasión, sino el único medio que en las condiciones presentes es posible para escapar a una percepción sincrética, empobrecida, a una sensibilidad atrofiada y apenas lúcida. La sensibilidad ya dominada del mundo burgués, rechaza y reprime todas aquellas formas de experimentar el mundo -sueño, fantasía, alucinación, trance, locura- que no pueda reducirse a la sola visión, que no se adquieren por una «actitud espectacular», sino por participación. La droga, según sus defensores, permite alcanzar nuevas formas de experimentar el mundo, colores, sonidos, proximidades que nos consienten que alcancemos «en profundidad al prójimo». Se acepta el testimonio de las visiones conseguidas por los místicos de otro tiempo; pero no se puede perder tiempo en aquellas vías que consumían toda una vida. Se trata de no renunciar a nada, sino de alcanzar los primitivos estados de contemplación a través y por medio de la ayuda química. El rico, placentero y multicolor «jardín de la mente» lo legaremos a nuestros descendientes, aunque sea el precio de nuestra propia destrucción (es fácil equivocarse en las dosis y está, el tema de la modificación molecular -supuesta o verdadera- que el ácido produce en el material genético de la célula).

-Se ha dicho que la droga es un fenómeno que conduce a estados insolidarios: hay que reconocer que esto no es cierto, como se desprende de la convivencia con los propios grupos. Aunque, efectivamente, haya la utopía de un «high» (alto) eterno, una psychodoia, Becker ha puesto de manifiesto («Convertirse en un fumador de marihuana») que la experiencia de fumar droga es también un proceso de socialización, pues sus resultados dependen de lo que el fumador alcance a reconocer, en compañía de otros o en interacción con ellos. «Las sensaciones

producidas por la marihuana no son automática ni necesariamente agradables; el gusto de tal experiencia se adquiere socialmente».

-Psicológicamente, la experiencia se caracteriza por una saturación de los sentidos con color y música hasta que, como en un circuito sobrecargado, la mente estalla en una región desconocida. El arte psicodélico-posters, shows de luz y color, vestidos, acid-rock, películas y objetos móviles, acción de los estrópicos que proyectan una luz fluctuante que se supone está conectada con los ritmos alfa del cerebro- es un intento de recrear formas de experiencia multidimensional. La droga es una manera de experimentar con los límites de la escala del tiempo tradicional, de suerte que fácilmente se confunde con una nueva manera de experimentar el mundo. Esta experiencia se caracteriza por la polarización de las relaciones entre los elementos; las imágenes son metafóricas, analógicas, simbólicas, fluidas permanentes. Como diría MacLuhan, son postGutenberg.

Quedan una serie de temas y precisiones conexas que no nos es posible tratar aquí; pero, en todo caso, lo expuesto sirve para caracterizar el sentido que hayamos de dar al concepto de «cultura».

Madrid, enero de 1973.

18 y 19 de febrero de 1974



Casa de cultura de la
Caja de ahorros de Navarra
Casa "Fray Diego" ESTELLA

Gráf. Egúzkiza – Pamplona - Dep. Legal NA, 144 – 1974