

CONTRACULTURA Y TRADICION CULTURAL

Por RAFAEL DEZCALLAR

Puede resultar interesante echar una mirada a ese variopinto movimiento social nacido en Norteamérica durante la década de los sesenta y conocido como la contracultura. En ella se contenía una actitud de protesta contra la sociedad tecnocrática que trataba de evitar la burocratización de los partidos y organizaciones revolucionarias tradicionales, y que proponía unos medios nuevos para transformar la sociedad, unos medios que trataban de contener en sí mismos un adelanto de la sociedad desalienada que deseaban crear. En un momento en el que el atractivo de las organizaciones de izquierda tradicionales entre los sectores más inquietos y renovadores de las sociedades industriales avanzadas es particularmente bajo, puede ser útil preguntarse qué es lo que podría haber aportado la contracultura al proceso de búsqueda de unos medios adecuados para una transformación radical de ese tipo de sociedades, así como cuáles son los puntos más débiles de las soluciones que en su seno se proponen.

En las líneas que siguen voy a tratar de analizar algunos de los aspectos teóricos y prácticos de un fenómeno social que apareció en los Estados Unidos durante la década de los sesenta. La contracultura es un término muy amplio en el que con frecuencia se incluyen realidades muy diversas, cuando no contradictorias, y sobre cuyo significado y consecuencias políticas —en una acepción amplia de este adjetivo— puede ser interesante detenerse. Tras exponer algunas de las críticas realizadas desde ámbitos contraculturales al sistema social y político norteamericano, trataré de estudiar determinados rasgos de las propuestas concretas que para su transformación fueron avanzadas, tanto en lo que respecta a los fines perseguidos como en lo que se refiere a los medios que para ello fueron utilizados. Aunque es evidente que estas cuestiones exigirían un desarrollo mucho más amplio, espero

poder sugerir algunas conclusiones sobre los valores y los principios que subyacieron al «movimiento» (expresión utilizada por sus propios protagonistas) contracultural.

He centrado mi atención sobre la contracultura tal como fue entendida en Estados Unidos (si bien es evidente que no fue allí el único lugar donde se desarrolló), y en el período cubierto por los años sesenta y principios de los setenta, puesto que a partir de entonces la intensidad e importancia de sus consecuencias políticas directas disminuyeron considerablemente.

Hace relativamente poco tiempo fueron publicados tres libros que a mi juicio ayudan bastante a entender lo que fue la contracultura. Theodore Roszak, el autor de *El nacimiento de una contracultura* (1), publicó en 1979 *Person/Planet. The creative disintegration of industrial society* (2): tras el éxito del primero, había que esperar que Roszak se planteara en el segundo el balance del desarrollo de la contracultura durante esos diez años, de su participación en esa «desintegración creativa» de la sociedad industrial, así como que tratara de responder a las críticas recibidas durante ese período tanto desde sectores «conservadores» como «revolucionarios»; por ello dedicaré especial atención a este libro. Otra obra que puede ser interesante es el llamado *Woodstock census* (en recuerdo del lugar donde se celebró el famoso festival de música, y que hizo que los seguidores de la contracultura llegaran a ser conocidos como «la nación de Woodstock»), publicado por Rex Weiner y Dianne Stillman (3), y que pese a sus escasas pretensiones de rigor sociológico proporciona una información interesante sobre los seguidores del movimiento. Y, finalmente, pienso que el libro de Christopher Lasch, *The culture of narcissism* (4), desarrolla una serie de ideas que permiten entender mejor no sólo la sociedad norteamericana de los años setenta —que es el objeto directo de análisis del autor—, sino también la de los años sesenta.

(1) THEODORE ROSZAK: *El nacimiento de una contracultura*, Barcelona, Ed. Kairos, 1970.

(2) THEODORE ROSZAK: *Person/Planet. The creative disintegration of industrial society*, Nueva York, Anchor Books, 1979.

(3) REX WEINER y DIANNE STILLMAN: *The Woodstock Census. The nationwide survey of the sixties generation*, Nueva York, Viking Press, 1979.

(4) CHRISTOPHER LASCH: *The culture of narcissism*, Nueva York, Warner Books, 1979.

LA CRITICA DE LA CONTRACULTURA A LA TECNOCRACIA

El primer problema con el que uno se encuentra cuando se enfrenta con el fenómeno de la contracultura es explicar qué es lo que se entiende por contracultura, describir sus señas de identidad. En su *Woodstock census*, en el que encuestaban a 1.005 «veteranos» del movimiento para conocer su opinión sobre una serie de temas, Weiner y Stillman la describen simplemente como una mezcla de música, drogas, política, solidaridad juvenil y la sensación de «liberarse» (*cutting loose*) (5). Roszak, por su parte, escribe:

«Mi específica caracterización de la contracultura consistió en presentarla como un episodio en la historia de la conciencia que se desarrolla en dos fases. En primer lugar existe el impulso casi instintivo de desafiliarse del universo político de la tecnocracia y del estilo científico de conciencia sobre el que la tecnocracia se apoya para legitimar su poder. En segundo lugar, existe la búsqueda —al mismo tiempo desesperada y jubilosa— de un nuevo principio de realidad que reemplace la autoridad en declive de la ciencia y de los imperativos de la industria» (6).

Ambas caracterizaciones de la contracultura —resultaría aventurado hablar de definiciones— se mantienen en el ámbito de la vaguedad y la imprecisión. Roszak considera como lo básico de la contracultura el intento de reemplazar el «principio de realidad» (concepto que desde luego no utiliza en su sentido freudiano estricto) que opera en el sistema tecnocrático por una nueva «concepción de lo real», esto es, de lo que es considerado como relevante y deseable para los seres humanos; en otras palabras, por una nueva definición de valores, a la que considera como radicalmente incompatible con la supervivencia de la tecnocracia como sistema de relaciones sociales.

La propuesta de una nueva escala de valores y de prioridades sociales es evidentemente un rasgo común a todos los intentos de reforma de la realidad social que se han dado en la historia: y, sin embargo, Roszak y otros muchos seguidores del movimiento que nos ocupa lo consideran como algo enteramente nuevo, como una manera radicalmente revolucionaria de mirar-

(5) WEINER y STILLMAN: *Ibid.*, pág. 36.

(6) ROSZAK: *Person...*, pág. XXI. Las traducciones de los textos ingleses son del autor.

nos a nosotros mismos y a nuestros fines en este mundo. Este tono casi milenarista puede encontrarse no sólo en el propio término «contracultura» (contra la cultura tradicional, se entiende), sino también en la división entre formas «heterodoxas» (las propias) y «ortodoxas» (todas las demás) de interpretar el mundo (7). Roszak identifica la cultura ortodoxa con las dos grandes tradiciones del pensamiento político occidental: el liberalismo y el socialismo. Ambas constituyen la antítesis del objetivo contracultural del «autodescubrimiento», puesto que «los métodos tradicionales son o bien demasiado individualistas, o bien demasiado colectivistas» (8). Existe un particular interés en presentar a la contracultura como una actitud revolucionaria radicalmente nueva, frente a la cual el socialismo marxista es un ejemplo de «sociología verdaderamente primitiva» (9). Esta percepción de la contracultura como completamente innovadora está presente no sólo en los comparativamente sofisticados argumentos de Roszak, sino en celebraciones de nuevas eras cósmicas (la llegada de la era de Acuario) por los hijos de las flores, e incluso en el tono de reprobación moral a un mundo caduco, corrupto e incapaz de entender, contenido en la estrategia teatralmente provocativa de unos *yippies* (miembros del Youth International Party) que lanzan bolsitas de sangre contra Dean Rusk, secretario de Defensa, o que convierten el Chicago de la convención demócrata de 1968 en un campo de batalla. Esta percepción de la contracultura como algo nuevo podrá ser contrastada más adelante con una de las tesis presentadas en este artículo: la que sostiene que la contracultura descansa sobre unos principios básicos que se hallan en la línea de los valores fundamentales de la cultura política tradicional de los Estados Unidos.

Sus partidarios veían en parte la novedad de la contracultura en lo que Roszak llama una mezcla de radical desafiliación con formas que asimilan «la necesidad que tienen los jóvenes de ilimitada alegría». Se trataba de lograr una transformación completa de la conciencia y de la vida diaria de cada individuo, de tal forma que se hiciera imposible el mantenimiento de la escala de valores tecnocrática y de sus estrictas pautas de comportamiento social. La consecuencia sería la progresiva e inevitable automarginación de más y más personas hasta un momento en el que el sistema ya no podría seguir funcionando. Se habría llegado así a un nuevo tipo de revolución, en el que los medios utilizados para hacerla posible constituirían un avance de los fines mismos que con ella se perseguían.

(7) ROSZAK: *Ibid.*, pág. 5.

(8) ROSZAK: *Ibid.*, págs. 31, 319.

(9) ROSZAK: *Ibid.*, pág. 14.

La contracultura parte de una crítica a la tecnocracia, un sistema social en el que, alega, las sociedades industriales capitalistas y socialistas han terminado convergiendo (10). Se trata del momento en que una sociedad industrial alcanza su máximo nivel de integración histórica. Opera sobre la base de una estricta definición de prioridades y de necesidades sociales, que es el producto de decisiones tomadas en círculos restringidos desde los que se controlan las relaciones sociales más importantes. Estas prioridades son consideradas como objetivamente necesarias debido a que constituyen los medios más eficaces para obtener determinados fines que se consideran como culturalmente indiscutidos, sobre los que no se plantea nunca un debate a fondo, sobre los cuales parece existir un *consensus* en el grupo (por ejemplo, el crecimiento económico). John Kennedy lo expuso de esta manera en uno de sus discursos:

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

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

Quiero decir que los problemas de política fiscal y monetaria que se nos plantean en el decenio de los sesenta nos desafían de una forma tan sutil, que sólo con respuestas técnicas, y no políticas, podremos abordar su solución» (11).

La tecnocracia aparece así como el apogeo de la razón instrumental de la que hablara Horkheimer. Puesto que los medios se han convertido en el único objeto de discusión, y la eficacia en el valor más apreciado, es fácil de entender el papel central desempeñado por el saber técnico y por sus detentadores, los «expertos». Ellos son los que, en nombre del saber científico,

(10) Recordemos las tesis de Tinbergen o Sajarov sobre la convergencia, las de Burnham sobre la revolución de los gerentes o las de Galbraith sobre la tecnestructura.

(11) ROSZAK: *El nacimiento...*, pág. 25.

tienen una influencia mayor sobre el proceso de definición de las prioridades sociales. Y sus decisiones, para ser eficaces, tenderán a coordinarse a una escala cada vez mayor, de forma que cada vez sean menos las parcelas de existencia social que quedan fuera de su influencia: el resultado final es la regimentación en masa de los comportamientos sociales y la pérdida de control real sobre su propia vida diaria de los ciudadanos, a los cuales, en nombre de los imperativos técnicos y de eficacia ante las complejas cuestiones de la vida diaria, se les roban cada vez más instancias de control sobre su propio destino. Armas formidables de control social son colocadas al servicio de esta tarea: es la era de la ingeniería social, en la que todo, el ocio, la protesta, las frustraciones sexuales, son objeto de examen científico empírico. Pero el dominio de los medios de relacionarse con el mundo, ese gran designio del conocimiento científico desde su misma aparición entre los hombres, tiene su precio, un precio que los hombres parecen estar dispuestos a pagar (o que, más aún, han dejado de ver como un precio y han pasado a entenderlo como un imperativo cultural): Jacques Ellul ha señalado cómo la técnica exige una planificación cuidadosa y exacta, ante la cual la autonomía individual debe ceder, e incluso la personalidad debe ser modelada para responder mejor a las exigencias de la planificación global: el resultado final es la unidimensionalidad marcusiana y su otra cara, la alienación.

La crítica básica de la contracultura a la tecnocracia es una crítica a la afirmación de que existe un consenso social básico sobre los objetivos últimos que debe perseguir la acción colectiva en las sociedades industriales, así como a la forma de dominación (justificada en nombre de la eficacia técnica) a que todo ello da lugar. Es una crítica a la tesis, de hondas raíces positivistas, de que todas las necesidades humanas socialmente relevantes pueden ser definidas por órganos centralizados en nombre de supuestos principios objetivos, y controladas por expertos: expertos en el arte de vivir, de matar, de amar y de ser amado. Se señala el carácter mítico del conocimiento científico, su base irracional y sus efectos esclavizantes, de modo parecido a como Bakunin en el siglo pasado colocaba a Dios y al Estado como los dos totems que legitiman la explotación del hombre por el hombre. La contracultura rechaza que el conocimiento científico sea la única forma de conocimiento real, y que todos los demás sean inciertos, ilusorios, poco de fiar. Existen otros canales de conocimiento, que la tecnocracia reprime implacablemente no porque sean falsos sino porque su exploración, por otra parte necesaria para la «plena» realización del ser humano, haría imposible el mantenimiento de la relación de poder que los técnicos ejercitan sobre los aspectos más íntimos de la vida cotidiana. La ciencia, en este sentido, es un instrumento formidable de poder puesto que en su nombre —en nombre del

mito, de la fe mítica del hombre occidental en el conocimiento científico, que no es sino una traducción de su fe en su capacidad para dominar el mundo: ciencia y poder son dos términos imposibles de disociar— se definen unas prioridades supuestamente objetivas, ineludibles, neutrales. El cientifismo y el empirismo común al positivismo empírico liberal y a frecuentes utilizaciones del pensamiento marxista es contrapuesto a otros canales de conocimiento acaso no tan fáciles de objetivizar, pero que la contracultura considera esenciales, y mediante los cuales se llega a lograr el objetivo que sus seguidores consideran como prioritario, el de la plena realización de la personalidad: la razón autónoma, el mundo de los sentidos, de las emociones, el juego, la imaginación. Más adelante volveremos sobre esta reivindicación de la esfera irracional y sobre sus eventuales límites.

La crítica contracultural no es, como hemos visto, muy original en sus planteamientos de base. Su interés radica en que se realiza en un momento en el que la tecnocracia ha alcanzado su máximo nivel de desarrollo histórico, y a que es una crítica no sólo teórica sino que trata de expresarse en una práctica de la protesta: de las interacciones dialécticas entre teoría y práctica, de la forma en que aquélla reaccione ante las experiencias vividas en la calle, así como de la forma en que la práctica intente ser coherente con las ideas en que se apoya, podrán recogerse interesantes conclusiones sobre la naturaleza del movimiento contracultural.

Puede afirmarse que la crítica de la contracultura a las sociedades industriales avanzadas es fundamentalmente una crítica a una situación de dominación política más que económica. Una situación en la que el poder social es compartido de una manera progresivamente desigual entre los diferentes grupos sociales —crudo desmentido al mito de progreso indefinido que suele acompañar al mito científico—, en la que los individuos tienen un poder de decisión cada vez menor sobre las decisiones que afectan a su propia existencia. En este sentido la contracultura aparece sobre todo como una protesta de *individuos* que ven su capacidad de decisión individual amenazada por el sistema social en el que viven. La cuestión de quién posee los medios de producción es secundaria: ya vimos cómo metían en el mismo saco a los países industriales capitalistas y a los de economía de planificación central. Sin duda, tanto el Free Speech Movement (FSM, que polarizó el primer estallido de protesta política en Berkeley en 1964) y la Students for a Democratic Society (SDS, organización de dimensiones nacionales de estudiantes radicales, y que estuvo en la base de numerosos movimientos de protesta en los años sesenta y principios de los setenta), dos de los grupos relacionados con la contracultura más directamente implicados en cuestiones «políticas», plantearon su lucha como un combate contra el sistema capita-

lista y la dominación de una clase social sobre las demás: pero a medida que ese tipo de críticas se acentuaban estas organizaciones y otras semejantes que las realizaron iban perdiendo militantes. La gran mayoría de los participantes en manifestaciones, marchas u otros actos semejantes protestaban contra unas determinadas relaciones de poder existentes en USA, pero sin conectarlas inmediatamente con el estado de las relaciones de producción en la sociedad norteamericana. Los intentos que indudablemente se hicieron en tal sentido —y hay que mencionar aquí los repetidos esfuerzos por conectar la disconformidad de estudiantes y jóvenes con la de los militantes negros, e incluso a través de éstos (y mediante figuras como Frantz Fanon) con la de otros sectores económicamente explotados: los países del Tercer Mundo— recibieron un apoyo mucho menor que las acciones «culturales» (como el concierto de Woodstock, punta del iceberg del *dropping-out* masivo de aquellos años) o que las dirigidas contra símbolos inmediatos del poder político, como la marcha contra el Pentágono de 1967 o las manifestaciones contra Nixon o la guerra del Vietnam. Las críticas contra el capitalismo y contra la propiedad privada de los medios de producción sin duda existieron, pero no tuvieron excesivo número de partidarios: incluso en casos en que el grado de indignación contra el sistema de explotación política era grande, pocas veces se terminaba adquiriendo un compromiso claro de lucha contra el capitalismo; el lugar muy secundario que tal tipo de críticas tenía en las publicaciones *underground*, en las que por otra parte las caricaturas de Nixon y de los *pigs* de la Brigada Antinarcóticos abundaban, parece sugerir que de los dos componentes de la alienación a los que Marx hacía referencia —el económico, sin duda, pero también el político: verse privado de todo control real sobre el producto del propio trabajo supone evidentemente una explotación política— los seguidores de la contracultura concentran su atención en el segundo, en el componente político. Ellos, evidentemente, no utilizan el término de alienación en el mismo sentido en que lo hacía Marx, y puede incluso decirse que su insistencia en la alienación como fenómeno de base política más que económica constituye una manera de oponerse a los tradicionales partidos marxistas, que a menudo han reproducido —hacia sus militantes mismos y hacia los demás ciudadanos— las relaciones de explotación y de alienación política que la contracultura quería combatir.

La reacción contracultural ante la explotación «política» impuesta por la tecnocracia consistente en preguntar:

«¿Quién tiene derecho a definir el significado de negro y blanco, de masculino y femenino, de joven y viejo, de loco y cuerdo?»

¿Qué autoridad nos asigna tales roles? ¿A qué intereses sirve el que interpretemos esos guiones ya preparados? ¿Cuándo nos apoderaremos de nuestras propias vidas, para vivirlas, para hacer con ellas lo que decidamos?» (12).

Como protesta contra relaciones de dominación política más que económica, contra violaciones de la capacidad de decisión autónoma de los individuos más que contra la estructura de relaciones interindividuales que se halla en la base de esas violaciones, la contracultura parece demostrar el origen económicamente privilegiado de sus seguidores, que no protestan contra la explotación económica porque no la sienten en su propia carne (compárense, por ejemplo, las páginas del *Do it!* de Jerry Rubin con las de la autobiografía del líder negro Malcolm X); y, asimismo, la falta de percepción de las cuestiones económicas y políticas más globales sobre las que se construye el poder de la tecnocracia, sin la que ninguna estrategia seria de protesta puede ser diseñada. Cualquier acción de este tipo habrá de superar el enfoque de las simples necesidades del individuo, y reconocer la necesidad de actitudes solidarias, basadas en la toma en consideración de las necesidades colectivas. La reivindicación de las necesidades individuales es importante, pero no debe hacerse olvidando que los individuos inevitablemente han de cooperar, y que es importante considerar las condiciones de esa cooperación y la manera de hacerla compatible con las necesidades de cada cual. La insistencia de la contracultura sobre las necesidades del individuo se explica en parte por la aniquilación de éste en el seno de muchos partidos izquierdistas tradicionales, pero como estrategia básica para acabar con la tecnocracia resulta insuficiente. De ello se tratará en las páginas siguientes.

EL OBJETIVO CONTRACULTURAL: LA AUTORREALIZACION DE LA PERSONA

Los «derechos de la persona» de los que habla Roszak, su autorrealización, consisten fundamentalmente en la puesta en práctica de su capacidad para definir su propio ámbito de realidad y de experiencia, desarrollando plenamente su potencial vital. Frente a la definición centralizada de valores impuesta por «el sistema», se trata de un esfuerzo de expansión mental, de una exploración de todos los rincones de la vida espiritual del hombre, con

(12) ROSZAK: *Person...*, pág. XXVII.

una especial atención sobre los aspectos no racionales. Una búsqueda de un nuevo «principio de realidad» que se traduce en la popularidad de las drogas, de las filosofías orientales, e incluso de algunas tradiciones prohibidas de la cultura occidental, como la brujería: una organización de mujeres durante los años sesenta se autodenominó WITCH (Women's International Terrorist Conspiracy from Hell), y un número apreciable de hijos de las flores han terminado abriendo salones donde se leen las manos y se echan las cartas (la abundancia de estos locales en zonas de California es notable). El mismo sentido de apertura de nuevos universos mentales, de nuevas definiciones de lo que es real y, por tanto, posible, se encuentra detrás de multitud de nuevas terapias, ceremonias o formas de expresión. Las drogas fueron sin duda el más influyente de todos estos canales de búsqueda de una nueva realidad: permitían la huida instantánea del mundo exterior rechazado, y creaban subculturas en las que la socialización de los marginados en su nuevo sistema de valores y de comportamientos sociales se hacía mucho más fácil. Las drogas, por otra parte, a menudo se convertían en simples mecanismos de huida de un entorno que no se trataba de transformar sino de ignorar, cuando no de atontamiento o de simple *black-out*.

El punto crucial es la relación entre la expansión mental y el intento de cambiar el mundo exterior, entre la emancipación individual y la colectiva. De la forma en que la contracultura trató de articular las dos esferas podremos sacar algunas conclusiones.

Es constante en la contracultura el hecho de que, cuando existe un aparente conflicto entre las necesidades de emancipación individual y de la colectiva, aquéllas terminan siendo consideradas por la mayoría de sus seguidores como prioritarias sobre éstas. Roszak dice que todos los grupos y entidades colectivas, a la manera de sombras que eclipsan el sol, han obtenido su existencia a expensas de algo mucho más brillante y más bello: nuestro «yo» esencial e inexplorado, que es una realidad previa a todas las ficciones colectivas. Lo significativo de esta actitud es que la liberación de la persona es considerada como contrapuesta a la liberación colectiva, como si ambas estuvieran compitiendo por el mismo objeto y una tuviera inevitablemente que ser aceptada como prioritaria:

«Sugiero que la clave de la paradoja estriba en reconocer lo mucho que se puede conseguir si por una vez permitimos que las consideraciones sociales y económicas se conviertan en secundarias... *Naturalmente* que somos animales sociales con una responsabilidad social; *naturalmente* que necesitamos alimentarnos, vestirnos y encontrar un cobijo para sobrevivir. ¿Pero no ha de ser posible que

todas estas cosas ocupen de una manera más gracil su lugar en nuestras vidas si no permitimos que se conviertan en nuestra permanente obsesión, sino que en lugar de ello emergerán exactamente con la urgencia y la ingeniosidad adecuadas del proceso de autodescubrimiento?» (13).

La persona es contemplada como una realidad superior y más compleja que el grupo, y cuyos múltiples aspectos van más allá del ámbito estrictamente político: por tanto, será necesario respetar una esfera de acción, de experiencia, que sea independiente de la política, a fin de evitar «la subordinación del yo al deber social, la politización total de la personalidad y, finalmente, la terminación de la vida interior...» (14).

Esta contraposición entre ámbitos de actividad de la persona y del grupo y la prioridad dada al primero parecen demostrar que en el plano de los valores, de los objetivos últimos perseguidos, cualquier conflicto entre la posibilidad de emancipación privada y la colectiva será resuelto a favor de la primera. Existe, por tanto, en el plano de los valores un individualismo de base, dentro del cual podrían distinguirse dos corrientes: la vitalista y la que podríamos llamar simplemente individualista. Ambas marcan las coordenadas axiológicas fundamentales de la contracultura.

El ataque a la razón y la importancia concedida a esferas no racionales de actividad; el papel de la experiencia de cada persona como la única y verdadera medida de la elección ética, producto del proceso de autodescubrimiento; la afirmación de la radical peculiaridad de cada persona, que debe ser respetada por encima de todo, y cuyo desarrollo la llevara ineludiblemente por caminos originales, impredecibles, incommunicables. En todo ello late el componente vitalista de la contracultura, no demasiado alejada aquí de Stirner o de Nietzsche. Si la conciencia y la experiencia personales, tal como el propio individuo las define, evidentemente, son el criterio último de lo real, no podrá existir como consecuencia ningún criterio compartido y aceptado como superior de la conducta ética. El resultado es un agregado de islas individuales, de ámbitos inconmensurables de conciencia y de experiencia que simplemente existen el uno junto al otro, sin ningún vínculo común fuera de su coexistencia. La vida, la intensidad de la propia experiencia, son la única medida de la moral. La experiencia se convierte en un fin en sí misma, sin ningún objetivo superior a ella, y su única medida es su intensidad, su fuerza: cada cual termina teniendo derecho a todo aquello

(13) ROSZAK: *Ibid.*, págs. 290-291.

(14) ROSZAK: *Ibid.*, pág. 82.

que resulta capaz de experimentar, de hacer. A todos aquellos que «se atreven a celebrarse a sí mismos» (15) les sucede lo que un artículo de *Time* decía sobre el líder de SDS, Carl Oglesby:

«Quizá no tiene elección y es pura fatalidad; quizá no hay fatalidad y él es pura voluntad. Su posición es invencible, absurda, ambas cosas o ninguna de ellas. No importa. Está en escena» (16).

Hablar de la experiencia sacramental del autodescubrimiento parece emparentar a Roszak y a Nietzsche, pero el horror de aquél a la fuerza como criterio ético les separa radicalmente. Un problema evidente estriba en que si la experiencia personal es la medida de lo aceptable y lo inaceptable, existirán muchas divergencias entre lo que las diferentes personas consideran como tal. El propio Roszak reconoce que existen muchas confusiones, imperfecciones y defectos que no hay más remedio que tolerar, lo que conlleva una «peligrosa permisividad». Pero en ocasiones se llega a afirmar implícitamente que en realidad sí que existen criterios éticos transpersonales. Esto sucede, por ejemplo, en la curiosamente universal condena que los seguidores de la contracultura realizan sobre el fenómeno punk. El Woodstock Census nos informa que muy pocos de sus veteranos se han metido a punkies, y una de las personas encuestadas responde que hoy en día la juventud es o bien depravada (rock punk) o blanda (17). Y Roszak se indigna:

«Una locura de adolescentes como el rock punk, que trivializa la originalidad convirtiéndola en un estilo fatuo de arreglarse el pelo y en una mala educación escandalosa, es una débil manifestación de autoexpresión rebelde» (18).

No importa que ninguno de estos comentarios consiga percibir las raíces del punk, tanto como epitome de la «revolución cultural» contra el sistema establecido como en su calidad de producto de la frustración y de la apatía creados por los escasos frutos de los movimientos de protesta de los años sesenta: raíces, en cualquier caso, íntimamente ligadas a las de la contracultura, incluso derivadas de ésta. El punk lleva la protesta y el deseo de marginación hasta el culto por lo feo (la transposición más difícil de hacer:

(15) ROSZAK: *Ibid.*, pág. 93.

(16) WEINER y STILLMAN: *Ibid.*, pág. 26.

(17) WEINER y STILLMAN: *Ibid.*, pág. 224.

(18) ROSZAK: *Ibid.*, pág. XXIX. También critica el hedonismo, págs. 5, 74.

los valores estéticos son siempre los más difíciles de erradicar, y mucho más cuando no se trata de reemplazarlos por otros nuevos, sino de perseguir lo feo precisamente en cuanto que feo, que proscrito, que maldito) y ha creado una subcultura de una fuerza expresiva innegable. Pero no pasa de lo anecdótico el que los ya veteranos seguidores de la contracultura se horroricen ante las locuras de la juventud de hoy. Lo importante es que con esas afirmaciones se está implícitamente reconociendo que existe un criterio objetivo de lo que debe entenderse como experiencia buena o mala, sana o viciosa, y con arreglo al cual puede definirse al punk como un estilo pecaminoso y ofensivo. ¿Cuál es ese criterio? Roszak nos lo explica:

«Yo trabajo desde la convicción de que el cada vez más aceptado criterio de conducta del autodescubrimiento lleva en sí todo el poder moral que encontramos en altos ideales del pasado, tales como los derechos del hombre, la afirmación de la igualdad humana, la creencia en el progreso del mundo, la lucha por la justicia social. El secreto de ese poder es la espontánea convicción y la maravilla que el autodescubrimiento introduce en la vida de cada alma humana a la que toca» (19).

Encontramos aquí la doctrina de la escuela racionalista, individualista, de los derechos naturales de la persona. El individuo, el ser humano, es el único fin en sí mismo, y el derecho de todos los hombres a desarrollar plenamente sus capacidades es el primer principio moral (20). El desarrollo de la capacidad de cada uno no se encuentra esencialmente vinculado al desarrollo de quienes le rodean; pero existen límites a este derecho natural al autodescubrimiento, dados por el respectivo derecho de cada persona a desarrollarse plenamente como tal: nada debemos hacer que impida la realización de este derecho. Pero, como la posibilidad de autorrealización de A no depende de la posibilidad de que B haga lo propio, la emancipación de B no es contemplada como una condición, sino como un límite de la de A. Esto separa radicalmente esta actitud de la socialista, y la emparenta con el liberalismo individualista racionalista. Es cierto que existe un componente irracional y una crítica a la racionalidad en la contracultura: pero la legitimidad de la irrazón termina donde empieza el derecho de los otros a desarrollar su propia capacidad de decidir, capacidad que poseen en cuanto hombres —es decir, de animales dotados de razón— y que es el bien moral supremo.

(19) ROSZAK: *Ibid.*, pág. XXIX.

(20) ROSZAK: *Ibid.*, págs. 312-314.

El ataque a la razón es sobre todo una ofensiva contra su instrumentalización mediante los principios universalmente válidos que la tecnocracia invoca para justificar sus soluciones políticas universalmente impuestas: igual que los padres fundadores de la Unión Americana, los seguidores de la contracultura, imbuidos de la tradición empirista e individualista de su cultura política nacional, confían más en la capacidad de defensa contra un mal gobierno que proporciona el derecho inviolable de cada individuo a ejercer su propia crítica, a mantener su propia capacidad de decisión individual. El objetivo fundamental y prioritario no es transformar globalmente la sociedad, sino la autorrealización personal: aquello también se desea, pero cuando entra en conflicto con el segundo objetivo, éste es preferido. ¿Late aquí un pesimismo de fondo sobre la posibilidad de transformar el mundo conforme a los dictados de la razón, de hacer al mundo real plenamente racional? Ello explicaría el énfasis en buscar refugios, ámbitos cerrados de revolución individual en un mundo indigno e incapaz de ser globalmente emancipado. Ello explicaría también que la razón moral haya de ser siempre forzosamente una razón ejercitada a escala individual, por cada individuo, porque así las posibilidades de defenderse de abusos del gobierno son mucho mayores que si se acepta la existencia de principios racionales universales, en cuyo nombre el gobierno podría imponer soluciones políticas racionales igualmente universales, con el consiguiente deterioro de la capacidad de decisión autónoma de los individuos. Creo que a pesar de las afirmaciones de Roszak en sentido contrario (21) existe un pesimismo de fondo en todo el movimiento contracultural sobre la naturaleza humana, cuya consecuencia es el deseo prioritario de defenderse de los inevitables abusos que en nombre de una razón universal imposible de alcanzar pudieran cometer los gobernantes. Ello haría de la contracultura una continuadora de la tradición política anglosajona, desde Locke y los demás empiristas hasta John Rawls, pasando por los propios padres fundadores, cuyo rasgo fundamental es la desconfianza hacia el poder, por lo que se preocuparon de someter a múltiples controles y contrapesos a las instituciones políticas de los recién creados Estados Unidos.

Este pesimismo, este deseo de crear islas individuales de emancipación explica que el modelo que Roszak propone como el de persona plenamente realizada es el del ermitaño en el desierto, ya que:

«La persona es antes que nada un yo —el tuyo, el mío—, y con toda probabilidad un yo muy egoísta, consciente de su propia im-

(21) ROSZAK: *Ibid.*, págs. 4, 28, 37, 93, considera repetidamente como buena la naturaleza humana.

portancia, deseoso de ceder a sus propios deseos. Si hay otro yo mejor dentro de nosotros —y desde luego que lo hay— habrá de ser sacado a la luz profundizando en el orgullo y en el deseo de esa identidad inferior» (22).

Lo que explica estas palabras de Marshall Berman:

«La crítica de la Nueva Izquierda contra el capitalismo democrático no era la de ser demasiado individualista, sino la de no serlo en la medida suficiente: forzaba a cada individuo a colocarse en callejones sin salida de competitividad y agresividad... lo que impedía que los sentimientos, las necesidades, las ideas y las energías individuales fueran expresadas» (23).

Tanto el individualismo como el totalitarismo necesitan partir de la contraposición valorativa esencial (no simplemente histórica o temporal) entre realización individual y colectiva: el primero la resuelve dando prioridad a la realización individual, y el segundo de la manera contraria. Cualquier crítica del uno o del otro ha de partir de la denuncia de la citada contraposición, de la negativa a aceptar que la plenitud individual y la colectiva sean necesariamente incompatibles.

Todo esto no significa que la contracultura ignorara los problemas sociales, colectivos: significa sólo que a nivel valorativo la emancipación individual aquí y ahora era considerada prioritaria a las tareas de la emancipación colectiva aquí y ahora. En la práctica ello significaba que esfuerzos por resolver problemas sociales ciertamente se intentaban, pero eran abandonados tan pronto como la persona implicada consideraba su equilibrio personal, su plena realización personal, resultaban incompatibles con la continuación de esa tarea. La ética expresada en slogans contraculturales como «do your own thing» (que podría acaso traducirse como «sigue tu propio rollo») o el «do it yourself («házlo tú mismo») de Paul Goodman, hacían tanto de la explotación (cuyas causas sociales globales nunca fueron plenamente examinadas y tomadas en cuenta) como de la liberación asuntos privados. Christopher Lasch llega incluso a decir que en muchos casos la actividad política no fue sino un modo de llegar a sentir nuevas «experiencias»:

«Incluso el radicalismo de los sesenta sirvió a muchos de quienes lo abrazaron por motivos personales más que políticos, no como

(22) ROSZAK: *Ibid.*, pág. 30.

(23) Citado por ROSZAK: *Ibid.*, pág. 111.

un sustitutivo de la religión sino como una forma de terapia. La actividad política de corte radical llenaba vidas vacías, proporcionaba la sensación de que existía un significado, un propósito» (24).

Lasch relaciona esta concentración en el yo con un sentimiento de desesperación, de huida, de pesimismo ante el presente y el futuro de la cultura occidental:

«La ideología del desarrollo de la persona, superficialmente optimista, irradia una desesperación y una resignación profundas. Es la fe de aquéllos que carecen de fe» (25).

Pueden multiplicarse los ejemplos en los que las actitudes de los teóricos empiristas e individualistas del siglo XVIII aparecen defendidas por la contracultura. El propio uso insistente de la noción de «derechos» invita a ver en Roszak a un radical continuador de Locke, celoso de proteger ámbitos, patrimonios, esferas de realización personal de la hidra devoradora del poder público: ¿qué es un «derecho» sino un proyecto de paraíso privado, de satisfacción separada y que se desea proteger a toda costa?

El pesimismo del que hablábamos antes puede hacernos recordar a Rousseau, cuya visión negativa de la naturaleza humana le llevó a concluir que incluso la sociedad mejor constituida terminaría inevitablemente por corromperse. Es ciertamente llamativa la frecuencia con la que Roszak repite argumentos del ginebrino: la nostalgia de la «naturaleza original» del hombre; el rechazo de las comparaciones y las rivalidades como fuentes para crear modelos de conducta, y la recomendación de una vida austera y auto-suficiente, puesto que la multiplicación de los contactos humanos es la verdadera fuente de corrupción; el consiguiente «menosprecio de corte y alabanza de aldea»; la falta de entusiasmo hacia la democracia, «basada en el resentimiento», y su inclinación por la aristocracia, incluyendo la figura del fundador carismático de una comunidad (aunque si el modelo de Rousseau era Licurgo, no creo que el de Roszak fuera Jim Jones) (26).

Elementos de la cultura política más específicamente americana también pueden ser encontrados en la contracultura, como la actitud de sospecha y rechazo contra los intelectuales, enraizada en la fe lockiana y empirista en el sentido común frente a las especulaciones abstractas, y de resonancia en re-

(24) LASCH: *Ibid.*, pág. 33.

(25) LASCH: *Ibid.*, pág. 103.

(26) ROSZAK: *Ibid.*, págs. 108, 109, 123, 160-161, 171, 228, 241, 250, 285.

cientes campañas electorales (los *eggheads* suelen ser quienes al final siempre llevan la peor parte) (27); o la concentración en el presente como única dimensión del tiempo realmente tomada en cuenta, que ya Tocqueville señaló como característica de la vida americana, y que, reforzada por la influencia de algunas filosofías orientales, la contracultura reproduce, revelando su compatibilidad profunda con la ética de la realización personal (28), de la revolución privada.

La contracultura, por tanto, constituye en última instancia un intento de escapar del mundo exterior más que de transformarlo, aunque lo segundo sea su aparente objetivo. En su intento de construir paraísos privados, la contracultura reproduce el modelo de atomización y aislamiento de la sociedad que pretende combatir, esa sociedad que David Riesman llama de «cooperación antagonista» y Lasch la del «individualismo competitivo», la cual

«en su decadencia ha llevado la lógica del individualismo al extremo de la guerra de todos contra todos, la búsqueda de la felicidad al callejón sin salida de una preocupación narcisista por el yo. Las estrategias de supervivencia narcisista se presentan ahora a sí mismas como emancipación de las condiciones represivas del pasado, dando lugar de esta manera a una «revolución cultural que reproduce los peores rasgos de la civilización en proceso de derrumbarse a la que trata de criticar» (29).

El individualismo de la contracultura, la afirmación de que la felicidad individual de cada uno acabará conduciendo a la armonía global está hondamente arraigada en los valores de la cultura política tradicional norteamericana. La lucha contra la tecnocracia, la huida de la oficina o del *campus* se convierte en la tarea del individuo fuerte, capaz de abandonar el mundo civilizado y de lanzarse a dominar una nueva frontera en la que nadie le dará órdenes, en la que él habrá de confiar solamente en sus propias fuerzas, en la que él estará *doing his own thing*. Weiner y Stillman también señalan esta relación entre la contracultura y la cultura tradicional de los Estados Unidos:

«La ética del *do your own thing* que inspira a los fumadores de marihuana no está tan lejana del rudo individualismo que inspiró en tiempos pasados a los colonos de la frontera, los cuales se

(27) ROSZAK: *Ibid.*, págs. XXIV, XXV, 113, 315.

(28) LASCH: *Ibid.*, págs. 31, 36.

(29) LASCH: *Ibid.*, pág. 21.

marchaban tan lejos como podían de los impuestos, de la política y de los burócratas. La contracultura estaba basada en valores *tradicionales*, no radicales. De manera que no es de extrañar que la contracultura quedara absorbida tan rápidamente en las formas habituales de la vida americana (*American mainstream*) (30).

FINES Y MEDIOS

Una vez analizado el individualismo de fondo de la contracultura en el plano de los valores que defiende, interesa estudiar los medios que propone como adecuados para el fin que proclama perseguir: la abolición de la tecnocracia. Si tal individualismo es real, habrá de manifestarse no sólo en los objetivos finales, sino también (incluso podría decirse que sobre todo: los problemas políticos son siempre problemas de medios, problemas del aquí y del ahora) en los medios que utiliza.

En realidad la variedad, e incluso las aparentes contradicciones, entre muchos de estos esfuerzos llega a hacer dudar de si la contracultura existe como tal, como fenómeno unitario: ¿Es realmente posible colocar a los adictos a las drogas duras y a los estudiantes del SDS, muchos de los cuales apoyaron la candidatura presidencial de McCarthy («Clean for Gene!»), en el mismo saco? Puede decirse que lo que caracteriza a la contracultura en este punto es la identificación del enemigo con la tecnocracia, y la afirmación de la voluntad de luchar contra él con medios que incorporen en sí mismos los valores sociales con las cuales se quiere organizar el mundo, una vez eliminado el sistema tecnocrático. Trataré aquí precisamente de los problemas implícitos en ese intento de fundir fines y medios. Un intento cuyo significado primario es el de rechazar la rigidez jerárquica de los partidos y organizaciones de izquierdas tradicionales, sobre todo los marxistas. El marxismo en general es mirado con profunda desconfianza, y la tesis de la dictadura del proletariado como la antítesis de lo que los seguidores de la contracultura pretenden. Para Roszak existe un conflicto entre el individuo y toda organización de cierta dimensión, por lo que cabe preguntarse incluso si las demandas generadas por las necesidades imperiosas de las organizaciones no constituyen para él un mal tan importante como cualquier injusticia social cuya eliminación pueda ser buscada: el motivo radica en que el reconocimiento de la santidad de la persona «no puede quedar sumergido demasiado tiempo en la identidad colectiva de causa alguna» (31).

(30) WEINER y STILLMAN: *Ibid.*, pág. 201.

(31) ROSZAK: *Ibid.*, págs. 10, 11.

El deseo de incorporar los fines a los medios es sin duda uno de los puntos más interesantes de la contracultura —con independencia de la interpretación y aplicación concretas de esta actitud de principio— y constituye en mi opinión una de las necesidades más universalmente aceptadas en el seno de los grupos que propugnan la transformación de las sociedades industriales avanzadas. La experiencia cotidiana se convierte en el marco real del proceso emancipador, en la línea de las cartas de Schiller sobre la educación estética del hombre, o de la erotización global marcusiana. El elemento estético se convierte en parte fundamental de la lucha por el cambio, aquello que es lo más radicalmente incompatible con la lógica de la alienación. El problema, naturalmente, es cómo evitar que el proceso embellecedor, o erotizador, no se limite a la vida privada, que lo que se embellece y erotiza sea la existencia colectiva.

El camino concreto propuesto por la contracultura para resolver ese problema es el de pequeñas organizaciones que reemplacen a las grandes, y que desarrollen luchas orientadas a conseguir objetivos específicos y limitados más que generales. Estos grupos defienden cada uno un interés específico, al que dedican todo su esfuerzo: los derechos de los homosexuales, la protesta contra las centrales nucleares, u otro cualquiera con el que se combata a la tecnocracia, y con frecuencia se disuelven en el caso de que logren su objetivo. No forman necesariamente un frente unido, aun cuando el enemigo común se supone que es el mismo. La «política personalista», como Roszak dice, reemplaza la noción de clase por la de «red» (*network*), una conciencia vagamente estructurada de agravios y de intereses entre grupos autónomos y situacionales, como él la define: «un mosaico, no un movimiento» de grupos pequeños, un «paisaje de liberación universal e individualizada», un «jardín utópico» (32).

El problema, naturalmente, es ver si este jardín utópico es capaz de causarle algún arañazo al oso tecnocrático (!), y en caso de que no haya sucedido de esa forma, analizar las reacciones de los seguidores de la contracultura ante la cruda realidad.

Existieron ciertos temas fundamentales que consiguieron polarizar la atención de muchos de estos grupos, los cuales unieron sus esfuerzos en luchas concretas contra el poder: la reforma de las universidades, que al fin y al cabo fue la que prendió la chispa de muchas otras cosas; y sobre todo la lucha contra la guerra del Vietnam, en favor de los derechos civiles y, ya al final del movimiento, las manifestaciones que solicitaban la destitución de Nixon, bestia negra, símbolo de tantas cosas despreciadas por la contra-

(32) ROSZAK: *Ibid.*, págs. 11, 14.

cultura. Pero la coordinación de esfuerzos sólo duró el tiempo que esa lucha concreta mantuvo su atractivo, y a la postre resultó efímera. Muy raramente existieron la conciencia y la resolución sobre la necesidad de llegar a una coordinación real y efectiva de las sinceras y dispersas energías empleadas, lo cual condujo al predecible fracaso de los intentos de enfrentarse con la tecnocracia.

Otro problema de la estrategia de grupos para luchas concretas es que reproduce el modelo ya comentado de la emancipación individual. Tiende a polarizar todas las energías en problemas limitados, sin que quede tiempo o ganas para conectarlas con el problema global: los problemas limitados pueden ser eliminados mediante soluciones igualmente limitadas. El aislamiento de los grupos entre sí permite al «sistema» utilizar en ocasiones a los unos contra los otros, enfrentarlos entre sí cuando los intereses defendidos por uno y por otro entran en conflicto.

La atomización de esfuerzos era agravada por la insistencia contracultural en explorar la esfera de lo irracional, con la consiguiente inmersión de cada uno en los pozos insondables de su propia experiencia, de su propio e intransmisible «autodescubrimiento». En ocasiones, desde luego, la transformación de la vida cotidiana trataba de proyectarse hacia el mundo de lo político. Un caso notable fue el de los *yippies* del Youth International Party, que convertían cada acto de protesta en una representación teatral en la calle, añadiendo el sentido americano del espectáculo a una habilidad enorme —también muy americana, e hija de la era de la publicidad televisiva— para manipular a los medios de comunicación de masas en su favor. Weiner y Stillman comentan que Abbie Hoffman y Jerry Rubin, sus líderes, «combinaron el elemento hedonista de la contracultura con sus objetivos políticos, y convirtieron la protesta en una especie de fiesta a escala nacional» (33). La cuestión, sin embargo, es si la protesta podía efectivamente ser convertida en una fiesta, y si los eventuales fracasos de tal estrategia no hubieran debido aconsejar algún cambio de táctica. Lasch comenta que esos *happenings* en la calle constituían un intento de representar fantasías y de eliminar represiones: «pero representar fantasías no elimina las represiones; simplemente dramatiza los límites permisibles de la conducta antisocial» (34). Con lo que la contracultura aparecería una vez más como un esfuerzo por arrancarle al sistema un mayor margen de libertad privada para los individuos, más que por lograr su transformación global.

Roszak llega a veces a reconocer estos problemas en relación a los me-

(33) WEINER y STILLMAN: *Ibid.*, pág. 77.

(34) LASCH: *Ibid.*, pág. 154.

dios utilizados, y acepta que la doctrina del autodescubrimiento no puede esperar ser plenamente aceptada por el sistema vigente, por lo que algún tipo de acción política puede ser necesaria «incluso antes quizá de que nuestra búsqueda personal esté completada». Especifica los enemigos contra los que hay que combatir: las empresas transnacionales, el consumismo, los militares, la expansión urbana, el socialismo de Estado, la tecnocracia y el burocratismo. Pero contra estos terribles enemigos él propone utilizar el «consenso espontáneo y sin líderes», la solidaridad, la apertura, la no violencia. El cambio será hecho posible «mediante amistosa persuasión y suave firmeza» (35). No explora la cuestión de si le parece probable que las transnacionales, los militares y la expansión urbana acepten ser «amistosamente persuadidos» u objeto de «suave firmeza».

Todo esto se explica mejor cuando Roszak señala que la verdadera revolución no consiste en hacer que las cosas sucedan, sino en dejarlas que sucedan: la personalidad interior de cada uno no puede ser obligada a salir al exterior, y hasta que cada uno de nosotros nos hayamos «autodescubierto» ningún cambio real en el mundo podrá tener lugar. La transformación interior ha de preceder a la exterior. Una aplicación concreta de este principio es la forma en la que las grandes ciudades deben ser destruidas: Roszak parte de que la mayoría de la gente que vive en ellas preferiría vivir en el campo, por lo que es simple cuestión de tiempo el que se den cuenta de sus verdaderos deseos y de las perversidades de la vida ciudadana, momento en el cual irán poco a poco abandonando las urbes; es simplemente cuestión de dejar que esto suceda, como arrastrado por la fuerza de gravedad, con la seguridad, además, de que la próxima generación va a contemplar «muchas reformas» (36). A la vista de todo esto no es de extrañar que nos diga que colocar una pegatina de la «nueva cultura» en el coche le hace a uno «en cierta medida parte de la fuerza histórica que está erosionando la estabilidad institucional de la sociedad urbana-industrial» (37). Roszak no parece darse cuenta de que ese «revolucionario» del que habla tiene coche, es decir, disfruta de la opulencia material de la sociedad norteamericana, y difícilmente aceptaría de buen grado renunciar a ella; y, sin embargo, esa opulencia está indisolublemente ligada a un sistema tecnocrático, que la contracultura quiere abolir; y a unas diferencias de riqueza a escala mundial que permiten que Estados Unidos, según datos del Informe Brandt, tenga un consumo de energía *per capita* doble del de Alemania Occidental, tres veces el de Japón,

(35) ROSZAK: *Ibid.*, págs. 302-303, 320.

(36) ROSZAK: *Ibid.*, págs. 135, 236, 254-255.

(37) ROSZAK: *Ibid.*, pág. 9.

nueve veces el de México, 53 veces el de la India o 1.072 veces el de Nepal. ¿Estarían los seguidores de la contracultura realmente dispuestos a realizar todo lo necesario para modificar esos rasgos estructurales de su sociedad? ¿O se trata simplemente de hacerla más humana, de conseguir que invada menos el ámbito privado de los individuos, no de cambiar sus estructuras sino de arrancarles márgenes mayores de libertad privada?

La tesis de que no se debe forzar artificialmente el cambio de las cosas, sino de que éstas se transformarán por sí mismas, aparte de sus obvias consecuencias desmovilizadoras (y lo cierto es que la recomendación no siempre fue seguida en los ambientes contraculturales), recuerda a la idea de William Godwin, el precursor inglés del anarquismo, de que no tiene sentido intentar transformar el mundo de la noche a la mañana, sino que se transformará por sí mismo a medida que la Razón (Roszak diría el autodescubrimiento) vaya adueñándose de las mentes, incluso de las más recalcitrantes. Los anarquistas nunca han tenido su punto fuerte en la cuestión de los medios adecuados para hacer posible la revolución, pero en el contexto de fe en la razón del siglo XVIII parece más excusable adelantar una tesis semejante. Hacerlo a finales del siglo XX implica una ignorancia de la historia rayana en el desinterés (Roszak, además, es profesor de Historia en la Universidad del Estado de California en Hayward).

Ante la repetida ineficacia de los medios utilizados para transformar la sociedad, cabían tres caminos posibles: aceptar la derrota, admitiendo que la tecnocracia no podía ser derrotada; tratar de preguntarse la causa de esos fracasos y plantearse nuevos métodos de lucha; o continuar a pesar de todo utilizando los mismos métodos. La mayoría de los seguidores de la contracultura optaron por ignorar la segunda alternativa, y ello es, a mi juicio, la acusación más grave que puede hacerse contra la contracultura entendida como fenómeno político.

Entre quienes se replantearon los medios a utilizar, la cuestión fundamental vino a ser el posible uso de la violencia para cambiar el sistema. Fueron pocos, sin embargo, los que lo aceptaron: algunos grupos muy aislados, como los Weathermen, u otros vinculados a los *ghettos* negros, son los únicos que lo hicieron. El pacifismo era un credo casi universal entre los hijos de las flores. Muy pocos lo vieron como uno de los encuestados por Weiner y Stillman, para quien la violencia del sistema hacía que se tratara de elegir entre la violencia revolucionaria o la aceptación de un Estado como el de 1984: los autores señalan que el romanticismo de la revolución violenta fue abrazado por una exigua minoría. Tan pronto comenzaba la espiral represión-violencia se daban reacciones como la que expresa otro de los encuestados:

«... en Miami Beach... en 1972... lanzaron bombas de gases hacia donde yo estaba en varias ocasiones durante las protestas contra la Convención Republicana. Eso me hizo abandonar la esperanza de un cambio no violento» (38).

El siguiente paso normalmente era el de abandonar cualquier activismo radical, puesto que el uso de la «violencia revolucionaria» exigía un grado de compromiso mucho mayor que el dictado por los ideales individualistas de los seguidores de la contracultura.

En la encrucijada antes señalada fueron muchos los que escogieron el tercer camino, es decir, continuar utilizando los mismos métodos de antes. El resultado fue que la prioridad dada al proceso de autodescubrimiento, de fijación en el yo, condujo a estas personas a aislarse cada vez más del mundo exterior, a escapar de él: Roszak, en su libro de 1979, elogia a los monasterios, en la mejor tradición de San Benito y de Charles Fourier.

Mitad monasterio, mitad universidad (instituciones que en los Estados Unidos con frecuencia están no menos alejadas de su entorno inmediato) de la «nueva consciencia», el Instituto Esalen constituye la culminación de este proceso de búsqueda de paraísos separados, de esta privatización de la revolución fomentada por la contracultura. Situado en la costa de Big Sur, a unas 180 millas al sur de San Francisco, lo primero que uno ve cuando se acerca es la garita de entrada, más allá de la cual el portero sólo deja pasar a quienes tienen derecho a estar allí, una vez satisfechas las cantidades exigidas para matricularse en sus cursos: los precios van desde 110 dólares para un curso de dos días hasta 1.250 por un curso de cuatro semanas. El catálogo de cursos correspondiente a la primavera de 1980 incluye, entre otros, los siguientes: «¿Es su cuello el cuello de botella de su energía?», «Pasos de baile de gigante hacia una ecología de Cuerpo/Mente y Naturaleza», «Masaje intensivo de cinco días», «Placer, sensualidad y su cuerpo», «La aceptación de uno mismo: la libertad de ser», «Del *stress* al bienestar a alto nivel: cómo evitar quemarse en las profesiones asistenciales», «Taller de meditación y oración», «Balance Zero». Entre los profesores se enumeran «estudiantes de estudios esotéricos», «consejeros de Tarot», personas que han estudiado «polaridad, tejidos profundos» y algo que no me atrevo a traducir y que es descrito como *trager psychomentastics*; un maestro que es «practicante diplomado de raíces, ha enseñado *gestalt*, el sistema de permuta para la mejora de la visión, y otros enfoques de cuerpo/mente»; otro que es «miembro del personal profesional de mayor categoría del Congreso de los

(38) WEINER y STILLMAN: *Ibid.*, págs. 78, 144, 153, 182.

Estados Unidos, que trabajó como consejero especial del presidente Gerald Ford, y que ha dirigido grupos sobre conciencia de los sueños» (!); los hay también que son simplemente «consejero humanista, líder de grupos, instructor diplomado en trabajo de *trager* y profesor de toma de conciencia de *feldenkrais* a través del movimiento»; hay un «fundador/director de un programa que combina el trabajo físico con la música, la terapia *gestalt*, y cualquier cosa que funcione para ayudar a chicos y chicas con problemas», y un grupo de trabajo que se describen a sí mismos como «reflectores gigantes de vuestros yos, practicantes de *gestalt*, consejeros matrimoniales, pura energía de calidad recién emergida disponible para todos» (39).

En el catálogo de Esalen —donde también Roszak dirige cursos— encontramos la complacencia contemplativa de quienes desean seguir con sus revoluciones privadas, pero sin renunciar a la opulencia proporcionada por el sistema socioeconómico y dependiendo siempre de la tolerancia que hacia ellos demuestre ese sistema. En una sociedad opulenta, un cierto grado de marginalidad puede ser tolerado sin que nada esencial sea puesto en peligro. Es todo cuestión de exigir los propios «derechos», como el de ser homosexual: San Francisco, que fue la capital de la contracultura, es hoy la capital gay del mundo, en la que los homosexuales constituyen una fuerza política de importancia, decisiva muchas veces a la hora de elegir alcalde; pero poco se hace por reformar las estructuras económicas y políticas que dividen a la gente, por ejemplo, en homosexuales y «normales», y que les obligan a definir su emancipación como la protección de su propio ámbito privado de actuación, como su «derecho». En una sociedad rica casi todo es posible, sobre todo sí, como acabó diciendo hace poco Jerry Rubin, «está bien disfrutar las compensaciones que el dinero proporciona en la vida» (40).

La idea del paraíso privado aparece en esta respuesta a las preguntas formuladas por Weiner y Stillman a los seguidores de la contracultura:

«Yo pensé que los cambios de los años sesenta fueron buenos para mí. Vivo el tipo de vida que me gusta y que había soñado. He salido de la Gran Ciudad y me he ido al campo. Siento que soy uno de los de la generación de Woodstock que se tomó sus ideales seriamente y que los ha seguido tan fielmente como ha podido. Todavía tengo los problemas cotidianos, pero estoy eligiendo mi propio destino» (41).

(39) «The Esalen Catalogue», Big Sur, Esalen Institute, enero-junio 1980.

(40) Citado por LASCH: *Ibid.*, pág. 45.

(41) WEINER y STILLMAN: *Ibid.*, pág. 229.

Al final de este análisis de los medios propuestos por la contracultura parece legítimo llegar a la misma conclusión a la que llegamos antes cuando estudiamos sus objetivos: la del individualismo que late en el fondo mismo del movimiento. Está claro que no es cuestión fácil tratar de desmontar el entramado de relaciones de dominación construido por las sociedades industriales avanzadas, y que cualquier intento sincero de hacerlo —como sin duda era el caso de muchos de los seguidores de la contracultura— ha de enfrentarse con múltiples dificultades. Pero si hubiera existido una voluntad mínimamente sólida de transformar globalmente principios y estructuras de convivencia, el fracaso de los medios propuestos inicialmente para conseguirlo hubiera debido llevar a un proceso mucho más amplio de reflexión, de crítica, y de consiguiente cambio de esos medios. Tal proceso no se dio, y ello hace pensar que más fuerte que la voluntad de cambiar globalmente el sistema fue la de conseguir una liberación personal, individual, privada, incluso a costa de seguir utilizando métodos que ya se habían revelado como inútiles para obtener una transformación social más amplia. La emancipación individual, el autodescubrimiento, fue el objetivo constantemente perseguido, mientras que para muchos las ilusiones sobre la posibilidad de cambiar el mundo se desvanecieron pronto, y tal tarea dejó de ser un objetivo real de su actividad. Mientras que emancipación privada y social aparecieron como compatibles, existieron esfuerzos para conseguir ambas: pero en cuanto pareció haber un posible conflicto entre las dos —por ejemplo, en el tema de la violencia— la primera recibió preferencia sobre la segunda. Abandonada la esperanza de transformar el mundo, era cuestión de refugiarse, de escaparse de él en la medida de lo posible: esa medida es más bien pequeña, y por eso los «logros revolucionarios» de la contracultura han sido escasos. Al final de su trabajo Weiner y Stillman llegan a esta conclusión:

«Con su énfasis en la autosatisfacción, la contracultura nunca se mostró resuelta a cambiar la sociedad, sino a hacerla responder mejor a las necesidades de los individuos. Una vez que muchas empresas se dieron cuenta de ello, relajaron sus exigencias en cuanto a la forma de vestir y animaron a sus empleados a que hicieran *jogging*, jugaran al tenis o practicasen la meditación trascendental. Esto no significa que un cambio en el estilo de vestir haya borrado la alienación o corregido sus causas, pero sí ha hecho la vida de la clase media más fácil de llevar» (42).

(42) WEINER y STILLMAN: *Ibid.*, pág. 202; véase también pág. 225.

No parece exagerado tildar a la contracultura de fenómeno de clase media. A pesar del ya referido carácter no rigurosamente científico de la encuesta realizada por Weiner y Stillman, quienes respondieron a sus preguntas procedían con abrumadora mayoría de la clase media y media-alta: el 95 por 100 eran blancos, el 93 por 100 fueron a la Universidad (el 35 por 100 siguió estudios de postgraduación), y por contra sólo el 4 por 100 fueron a Vietnam (43). La clase media ciertamente no se encuentra a disgusto en el sistema: todo lo más querría cambiarlo de la manera tan bien expresada por este veterano de la contracultura al que se le envió la encuesta citada:

«Un Estado socialista de rock n'roll. Eso era lo que yo deseaba» (44).

Ha habido diversas opiniones sobre los resultados del movimiento contracultural. Algunos lo ven como plenamente integrado, asimilado por el sistema, como un submundo inofensivo y pintoresco que es útil en la medida en que mejora la imagen de tolerancia del sistema y limita las actitudes rebeldes a una minoría aislada, controlada y ya bien conocida. La tolerancia permite eliminar algunos efectos potencialmente peligrosos de la marginación completa: es como aparcarse la revolución. Las estructuras que apoyan el sistema son lo bastante flexibles como para permitir un cambio limitado en la superestructura: así la marihuana, símbolo de la «nueva conciencia», es fumada hoy por unos 16 millones de norteamericanos, incluyendo a los ejecutivos de muchas empresas, como caricaturiza un chiste aparecido en el *Stanford Daily* del 7 de marzo de 1980 (la Universidad de Stanford es precisamente uno de los principales centros de reclutamiento de la clase dirigente norteamericana).

También los hay que ven en la contracultura una precursora de futuros movimientos de protesta, o al menos un factor decisivo para la transformación de muchas formas culturales de la sociedad contemporánea, cambios que supuestamente probarían que la «nueva conciencia» está poco a poco penetrando todas sus estructuras.

¿Qué conclusiones podrían extraerse de estas páginas?

En primer lugar, y referido al plano de los valores, que no puede transformarse una sociedad individualista como la norteamericana sobre la base

(43) WEINER y STILLMAN: *Ibid.*, págs. 17-18, 20, 23, 148.

(44) WEINER y STILLMAN: *Ibid.*, pág. 156.

de principios y de objetivos también individualistas. La contracultura ha cumplido el importante papel de describir la manera en que la tecnocracia funciona en las sociedades industriales capitalistas, poniendo el acento en las relaciones de explotación política, casi siempre descuidadas por los movimientos revolucionarios tradicionales; pero no ha prestado la suficiente atención a los vínculos entre la explotación económica y la política, ni sobre todo a la relación entre la alienación individual y la colectiva. Concentrándose especialmente en la primera, no ha existido el nivel de concienciación y de compromiso necesarios para luchar de manera eficaz y continuada por la segunda. Y sin embargo, la una no puede ir sin la otra: intentar separarlas sólo puede llevar a los paraísos privados a que se ha hecho referencia.

En lo que respecta al plano de los medios, la gran aportación de la contracultura consiste en afirmar la naturaleza inseparable de medios y fines: no se puede construir una sociedad mejor con medios que están reproduciendo los rasgos de la sociedad «peor». Esta parece ser ya una exigencia cultural en los países industriales avanzados, de tal forma que ningún movimiento revolucionario podrá aspirar a gozar de un apoyo mínimamente extendido en el seno de esas sociedades si no trata de incorporar en cierta medida sus «fines» a sus «medios». Los primeros en aprender la lección han sido los partidos eurocomunistas, sin que ello equivalga a decir, evidentemente, que tales partidos responden plenamente a los ideales de la contracultura.

Utilizar grupos pequeños para acciones específicas tiene la gran ventaja de conferir un sentido más directo e inmediato al compromiso político, así como la de posibilitar victorias parciales contra el sistema que eleven la moral de los «revolucionarios». Pero tienen la desventaja de compartimentalizar y particularizar la lucha: como el ejemplo de la contracultura parece sugerir, los grupos pequeños sólo podrán tener sentido si se les coordina en el seno de organizaciones más amplias que sean capaces de dar un sentido general y común a esfuerzos que de otro modo quedarían dispersos, señalando con claridad que el enemigo real no es la central nuclear X o la ley Z, sino un determinado modelo de sociedad con sus estructuras y superestructuras, y que, por tanto, el combate de fondo ha de ser el orientado a transformar radicalmente ese modelo, no el que se realiza entre simples teloneros. Tal coordinación es a mi juicio la tarea más importante a realizar por aquellos grupos pequeños o *ad hoc* que vayan apareciendo, aun siendo conscientes de que a partir del momento en que se empieza a lograr, el problema fundamental con el que habrá que enfrentarse —y enfrentarse de verdad, si no se quiere volver a reproducir la situación actual— es el de evitar la separación entre las instancias coordinadoras y las bases coordinadas; en

otras palabras, tratar de evitar que en la historia vuelva una vez más a consumarse la ley de hierro de la oligarquía.

Pese a todas las críticas que puedan hacerse contra ella, la contracultura apunta en la dirección en la que tienen que ir los movimientos que traten de transformar las sociedades industriales contemporáneas en un sentido revolucionario. Las ideas reciben su fuerza de la capacidad de ilusión que contienen —entendiendo ilusión, evidentemente, no como mixtificación sino como entusiasmo— y la tesis contracultural de transformar la vida cotidiana, de revolucionar la experiencia diaria como medio fundamental para el cambio, rechazando a los partidos burocratizados y a las grandes organizaciones que reproducen relaciones jerárquicas y aplazan indefinidamente la liberación personal de cada uno, es quizá la única que puede poseer el atractivo necesario para galvanizar los esfuerzos de amplios sectores de las sociedades industriales contemporáneas. Marx en *La ideología alemana* claramente configuró la alienación como un concepto que contenía dos componentes, uno económico —la apropiación de la plusvalía por la clase burguesa— y otro político —la falta de *control* real del trabajador sobre los frutos de su trabajo—. El fin de la alienación ha de suponer necesariamente la eliminación de esos dos componentes, y, sin embargo, los partidos y las organizaciones marxistas han insistido sobre todo en el primero y han relegado el segundo al plano de los píos deseos. La contracultura, con su insistencia en el pleno desarrollo de cada persona, trata de concentrarse en el segundo componente. En la delicada tarea de tratar de compaginar uno y otro elemento de la lucha emancipadora fue precedida por los anarquistas, cuya influencia sobre el movimiento contracultural es evidente, y sobre cuyos fracasos históricos podrían haberse extraído conclusiones muy instructivas.

Muchas de las exageraciones individualistas de la contracultura resultan casi inevitables, porque la defensa y el contraataque contra la unidimensionalidad tecnocrática de forma natural empiezan a manifestarse como reivindicaciones de espacios vitales más anchos, de ámbitos de experiencia individual más libres.

Además, la contracultura norteamericana aparece en un medio en el que los valores políticos individualistas lo permean todo. Existen en Estados Unidos partidos socialistas e incluso organizaciones marxista-leninistas, pero el muro de incompreensión mutua que existe entre ellas y el resto del país es absoluto, y carecen de la más mínima influencia sobre el resto de los ciudadanos. Por otra parte, el individualismo norteamericano tiene el enorme valor de haber sido siempre capaz de generar fuertes corrientes de resistencia al poder del Estado y de las grandes organizaciones. Es por ello que los valores individualistas han de ser un elemento necesario y fundamental en

toda estrategia transformadora de la realidad social norteamericana, sobre todo como detonante inicial de resistencias activas contra la anónima manipulación tecnocrática. Los norteamericanos serán en un principio mucho más sensibles a atentados contra sus derechos como individuos que a llamamientos a la lucha de clases o a la simple defensa de ideologías políticas abstractas, que a sus ojos son propias de *eggheads* o de tercermundistas bajitos y morenos.

La contracultura tuvo, entre otras, la gran virtud de crear las condiciones que hicieron posible ese detonante inicial, comunicando la ilusión por una tarea colectiva que hoy resulta tan difícil de encontrar en las sociedades industriales. Pero lo que se trata de argumentar en estas páginas es que, a pesar de su indudable valor, la contracultura llevó demasiado lejos esa reivindicación de principios individualistas, y que no acertó a conectarlos con otros principios de acción colectiva que resultaban fundamentales para cualquier tarea de transformación social y que, de hecho, se encontraban de una forma u otra implícitos en algunos de sus postulados. Este individualismo, patente sobre todo a partir de la derrota de McGovern en 1972, hunde sus raíces en la cultura política americana más tradicional; la contracultura, en este punto, no estuvo realmente contra sino con la cultura.

Tras los sesenta vinieron los setenta y con ellos el desencanto, en Europa y en América (45). Ahora se trata de seguir viendo si entre la revolución privada y Roberto Michels no queda sitio para nadie. Que la *fête commence...*

(45) WEINER y STILLMAN: *Ibid.*, págs. 193-194. Desilusión es la palabra más utilizada por los encuestados para describir a los setenta.