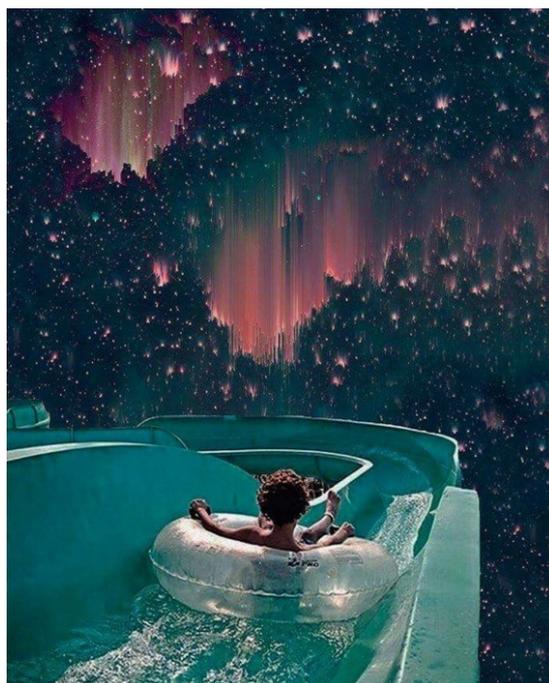


» SOCIALISMO PSIQUEDÉLICO

Jeremy Gilbert



Título original: «Psychedelic Socialism»

Fuente: www.opendemocracy.net

Autoría: Jeremy Gilbert, 2018



Licencia Creative Commons 3.0

Reconocimiento/No Comercial/Sin obras derivadas

Versión 1.1, 12 de noviembre de 2021

Traducción: Raimundo Viejo Viñas

Revisión: Pablo Salas Vázquez

Edita: Artefakte · Barcelona

» Socialismo psiquedélico¹

Jeremy Gilbert²

¿Comunismo ácido? ¿Corbynismo ácido? ¿Izquierda *freak*? Llámalo como quieras, lo cierto es que reimpulsa, con espíritu de colectivismo radical y sin egos, las iniciativas que buscan reavivar las contraculturas cooptadas para conseguir un mundo libre.

Comunismo ácido: sobre los orígenes de una idea

Cuando en enero murió mi amigo Mark Fisher, él estaba trabajando en un libro que llevaba por título provisional *Comunismo ácido: sobre el deseo postcapitalista*. Habíamos hablado sobre el libro, pero sólo llegué a ver un borrador de la introducción cuando un amigo común me lo envió después de su muerte. Unos días más tarde, algunos de sus alumnos del Goldsmiths College me enviaron una copia del plan de estudios para su curso de máster «El deseo postcapitalista». Me preguntaron si, junto a otros invitados, podría aportar una sesión para completar el curso.

Todavía no tengo claro cómo expresar las sensaciones tan extrañas que tuve al leer ese material. Francamente, me pareció que Mark exponía una serie de argumentos e ideas que yo había estado desarrollando durante años de diversas maneras —sobre todo en conversaciones directas y debates públicos con Mark— y que eran bastante diferentes de las posiciones que él mantenía años antes de que empezásemos a colaborar. No había ninguna referencia directa a mi trabajo por ninguna parte, pero más de la mitad de la lista de referencias y lecturas eran libros que le había sugerido que leyese. En la

1 Esta es una versión ampliada de mi artículo para *Red Pepper* sobre el “Corbynismo ácido”. Es siete veces más extensa y se hace bastante sinuosa en las secciones finales. Así que, si no te gustan los viajes largos y extraños, lee esa otra versión, mucho más corta. Fuente: www.opendemocracy.net/jeremy-gilbert/psychedelic-socialism

2 Jeremy Gilbert es profesor de Teoría Cultural y Política en la University of East London. Puedes consultar su web en www.jeremygilbert.org

introducción al libro había fragmentos que eran prácticamente paráfrasis directas de comentarios que yo le había hecho a Mark, o argumentos que había avanzado en ensayos, artículos o libros publicados en años recientes que sabía muy bien que él había leído.

Por supuesto, los argumentos estaban expuestos en el idioma único e inimitable de Mark, y había muchas referencias y conexiones que a mí no se me habrían ocurrido. Aun así, la experiencia era extraña, y lo sigue siendo. ¿Estaba dolido? ¿Me sentía halagado? ¿Enfadado por la falta de reconocimiento? ¿Contento de que nuestra colaboración hubiese llevado a Mark a expresar opiniones con las que estaba totalmente de acuerdo? ¿Celoso porque él había hecho conexiones que a mí no se me habían ocurrido? Supongo que de todo un poco.

Hago estas precisiones a fin de explicar, tan sinceramente como puedo, que cualquier versión mía acerca de lo que Mark entendía por “comunismo ácido” no impide que yo siempre haya tenido mi propia interpretación sobre el significado de esa expresión, desde el momento en que Mark la pronunció por primera vez. “Comunismo ácido” era el término de Mark para una posición política y analítica que él había extraído, en gran medida, de mi trabajo y de mis intereses, así como de sus compromisos con el grupo de afinidad radical Plan C, y con la historiografía de los años 70 en la obra de John Medhurst y Andy Beckett. Pero atribuir a alguien la propiedad o autoría de esas ideas compartidas iría totalmente en contra del espíritu de las mismas³.

“Comunismo ácido” se convirtió en el término de Mark para referirse a una sensibilidad política compartida tanto por experimentalistas psiquedélicos de la contracultura como por figuras de la política radical de los años 60 y 70. A Mark se le ocurrió la expresión “comunismo ácido” gracias a un artículo sobre una película acerca de la vida del psicólogo radical escocés R. D. Laing —una figura clave de la contracultura británica en la década de 1960—, donde se le describía como un “marxista ácido”. Mark y yo habíamos comentado la posibilidad de organizar un evento sobre el legado de Laing junto Steve

³ Como me señaló Erik Davis, el término “comunismo ácido” podría adoptarse para significar algo muy parecido a lo que Goffman y Joy llaman “la izquierda freak”; lo cual es correcto, pero creo que Mark se refería a una sensibilidad algo más difusa: una estructura psiquedélica socialista de la sensación, una aspiración generalizada para —en palabras de Mark— “un mundo que podría ser libre”, compartida de forma mucho más extensa que en el particular ambiente de los grupos radicales que alumbraron a los Weathermen y demás. Pero esta “izquierda freak” de los militantes radicales explícitamente partidarios de la psiquedelia a quienes se refieren Goffman y Joy, a buen seguro fue en cierta manera el ejemplo literal más acabado de comunismo ácido.

Goodman, pero no salió adelante. Laing es una figura muy interesante, pero también muy problemática, en la historia radical británica. Creo que con sus actitudes abusivas hacia algunos de sus pacientes fue más o menos el responsable personal de destruir la reputación del movimiento de la antipsiquiatría (y la terapia psiquedélica) en el Reino Unido. Después de eso no hubo ningún equivalente real al trabajo teórico y clínico realizado por Guattari y sus compañeros en la clínica de La Borde, Francia, o de los profesionales de la psicología integral y transpersonal en los Estados Unidos.

El “comunismo ácido” se convirtió en el término que Mark empleaba para comprender una sensibilidad política compartida tanto por los investigadores psiquedélicos de la contracultura, como por las figuras de la política radical de los años sesenta y setenta. Esta orientación utópica rechazaba por igual tanto el conformismo y autoritarismo que caracterizaban en gran medida la sociedad de posguerra como el individualismo cutre de la cultura del consumo. Intentaba cambiar y elevar la conciencia de las personas a nivel individual y de toda la sociedad en su conjunto; llegar ahí por medio del uso creativo de sustancias psiquedélicas, experimentos estéticos en música y otras artes, la revolución social y política, o todo ello a un mismo tiempo.

El propio Mark nunca tuvo un interés personal por las sustancias psiquedélicas o por la cultura psiquedélica. Al igual que yo, su interés era estético, político, histórico y teórico. Pero le gustaba la idea de lo “ácido” como un adjetivo capaz de describir una actitud de creatividad improvisadora y la creencia en la posibilidad de ver el mundo de manera diferente a fin de mejorarlo, expandiendo la conciencia de forma deliberada a través de medios decididamente materialistas. De hecho, cuando nos conocimos, todavía se consideraba un post-punk que odiaba a los hippies y que despreciaba profundamente el legado del Verano del Amor y el radicalismo del 68.

Pero yo (y otros, intuyo) le persuadimos de que era un error seguir las visiones de figuras como Slavoj Žižek o Adam Curtis, que simplemente desdeñaban la contracultura y el radicalismo de los años sesenta y setenta. Estos autores tienden a centrarse en cómo, al parecer, el utopismo de la contracultura condujo directamente al individualismo banal de la *New Age* y al consumismo narcisista de finales del siglo XX. Siempre he defendido, no obstante, que estos resultados deben considerarse como distorsiones de la potencia radical de la contracultura, que tuvo que ser neutralizada y capturada por una cultura capitalista que se veía genuinamente amenazada por las fuerzas radicales durante los inicios de la década de los setenta.

Una conciencia más elevada y las tecnologías del yo

Desde esta perspectiva, las técnicas de transformación personal como el yoga, la meditación o incluso las sustancias psuedélicas (en teoría) podrían tener algún tipo de potencial radical si están vinculadas a una cultura más amplia que cuestione la cultura capitalista y se organice políticamente en su contra. De una manera parecida, pueden convertirse con facilidad en distracciones banales, formas que permiten a los individuos tolerar niveles cada vez más intensos de explotación y alienación, sin llegar nunca a la raíz de estos problemas. Estas “tecnologías del yo”, por emplear el término de Michel Foucault, no tienen ningún significado político inherente. Desde una perspectiva política, la pregunta es si se pueden emplear, y cómo, para elevar la conciencia política, poner en cuestión premisas arraigadas en la cultura capitalista y dar posibilidades a la gente para superar su individualismo con objetivo de crear colectividades potentes y creativas.

Para el movimiento feminista de los setenta, la más importante tecnología del yo era probablemente el “grupo de autoconciencia”: pequeños grupos de mujeres que se reunían para discutir, bajo una óptica feminista, todo tipo de cuestiones personales y sociales; tratando de liberarse de los prejuicios sexistas y patriarcales. En esos momentos también el *Black Power* y el movimiento de liberación gay alcanzaron sus niveles más intensos de politización, y la política de la *New Left* fue más influyente que nunca. Lo que unía todas estas posiciones políticas era un rechazo a las jerarquías tradicionales y a cualquier tipo de individualismo burdo. Estos movimientos eran libertarios, promovían un ideal de libertad, si bien lo entendían como algo que sólo podía ser alcanzado o experimentado de forma colectiva.

Mark estaba interesado en revivir la idea de “autoconciencia” y teorizar los efectos de la ideología capitalista en términos de “agotamiento de la conciencia”. Se trata de una forma particular de pensar los efectos de la ideología sobre grupos e individuos. La “ideología” se entiende a veces como una mera forma de propaganda que nos produce una falsa impresión del mundo, a fin de reforzar los intereses de una élite poderosa. Ciertamente, cuando observamos las tergiversaciones flagrantes de la prensa de derechas podría parecer que esto es justamente lo que está ocurriendo. Pero muchos pensadores también han explorado la idea de que la ideología y los diversos aparatos del poder (desde el Estado a la Iglesia) no sólo funcionan alimentándonos con mentiras, sino que nos afectan negativamente para hacernos sentir menos capaces de actuar en el mundo, menos capaces de pensar de forma creativa o dinámica. Bajo esta perspectiva, “elevar” la

conciencia no es sólo una cuestión de dar a la gente información acerca de las fuentes de su opresión, sino de lograr que se sientan lo suficientemente empoderados, en lo personal y en lo colectivo, como para plantar cara a su opresión.

Hay una confluencia fascinante entre la idea de conciencia “más elevada” que surge en cierto tipo de literatura mística, yóguica y filosófica del siglo XX, y la idea de conciencia “elevada” políticamente, que llegó a ser tan central en el radicalismo de los setenta. Ambas ideas tenían antecedentes más antiguos. La idea de una conciencia política elevada tenía sus raíces en la noción marxista de “conciencia de clase”. Por medio de ella, los trabajadores se daban cuenta de que sus intereses comunes como trabajadores eran más importantes de lo que podía ser su interés particular como individuos o de las diferencias culturales que podían tener con otros trabajadores. La idea mística de la conciencia “más elevada” (“alta”, “universal” o “cósmica”) tiene sus raíces en las ideas hindúes y budistas del yo individual como una ilusión. Escapar de esa ilusión —caer en la cuenta de que el yo es sólo un elemento accidental dentro de un cosmos más amplio— se entiende a veces como “iluminación”, pero los términos originales en sánscrito y pali podrían ser traducidos mejor como “que ha despertado”. Quizá no sea casual que “despierto” se haya convertido en un término del argot popular radical para una conciencia política elevada.

Corbynismo ácido

Muchos de los escritores con un pensamiento similar han argumentado que la política radical puede cobrar fuerza e inspirarse en formas culturales que promueven sentimientos de goce colectivo (festivales, discotecas, etc.), superando el individualismo alienante de la cultura capitalista. Un interés por esta y otras ideas sobre la autoconciencia y la organización social radical motivó a algunos de los organizadores de *The World Transformed* y al activista laborista Matthew Phull a plantearme la posibilidad de crear un espacio para debatir de todo ello en el evento de este año. En rigor, fue a Matt a quien se le ocurrió la expresión “corbynismo ácido” en una conversación anterior (en la pista de baile del Lucky Cloud). Pronto quedó claro que era el término perfecto para tener un debate más a fondo, ya que la cuestión clave para nosotros era si alguna vez llegaría a ser posible vincular la política de la izquierda laborista actual con esta tradición de experimentación utópica.

De hecho, ya hay vínculos históricos entre ambas. Una característica crucial de la política de la *New Left* fue su crítica al autoritarismo burocrático. Las

grandes corporaciones del auge industrial de posguerra, el Estado del bienestar paternalista de países como el Reino Unido y las instituciones autoritarias del socialismo de Estado soviético se veían necesitadas de una reforma democrática radical o de un derrocamiento revolucionario. Todas estas instituciones eran consideradas como un tipo de orden y uniformidad impuestos sobre las poblaciones, persuadiendo y obligando a los ciudadanos a aceptar una sola visión de lo que se consideraba “buena vida”, ya fuera el *American Dream* del capitalismo consumista de zonas residenciales o la visión soviética del socialismo en un solo país.

Con esto no se pretende negar los fantásticos logros de la socialdemocracia durante este periodo, desde el *New Deal* estadounidense a la creación del Servicio Nacional de Salud en el Reino Unido. Estas instituciones ofrecieron seguridad a la ciudadanía de los países industrializados, pero muy poca autonomía. A las mujeres en concreto se les asignaban roles muy restrictivos. Por ejemplo, el sistema de bienestar británico se organizó sobre la premisa de que cada hogar estaría encabezado por un varón, que sería el encargado de ganar el pan, a quien se le pagarían todas las prestaciones complementarias, dejando a las mujeres casadas en una situación de total dependencia ante sus maridos. Como respuesta, los radicales de la *New Left* exigieron la democratización de los hogares, los lugares de trabajo y las instituciones públicas, desde las escuelas hasta la BBC.

El reciente manifiesto laborista para las elecciones generales hizo algunas concesiones a esta tradición, siendo en su práctica totalidad una lista de cosas que haría el gobierno central y las normas que impondría. Pero el año pasado, el laborismo encargó un estudio acerca de la viabilidad de la implementación de nuevas formas radicalmente democráticas y cooperativas para la propiedad de empresas y servicios, lo que nos recuerda que el llamamiento al control de la industria por los trabajadores formaba parte de la tradición radical asociada con Tony Benn y sus seguidores en los años setenta y ochenta (el más famoso de esos seguidores era el propio Corbyn). La política de la *New Left* informaba directamente a la del Gran Consejo de Londres de Ken Livingstone en los años ochenta, donde el canciller en la sombra, John McDonnell, logró la prominencia política (y McDonnell era un entusiasta del primer libro de Mark, *Realismo capitalista*, cuando fue publicado). Aunque los críticos del corbynismo lo ven como un culto a la personalidad centrado por completo en el propio líder, los activistas del corbynismo han resultado ser integrantes de un movimiento autoorganizado más amplio, tratando de aumentar la conciencia pública y su propia eficacia política por medio del uso de las tecnologías de comunicación más

vanguardistas. Es posible que, hoy en día, la organización de plataformas y las aplicaciones de campaña sean nuestras nuevas tecnologías del yo.

Que estas tendencias radicales puedan ser desarrolladas en un proyecto completo para democratizar las instituciones británicas (incluyendo al partido laborista) todavía está por ver. Pero la historia sugiere que los cambios políticos y sociales a la escala que aspiramos deben ir acompañados por una innovación cultural amplia. Los memes a favor de Corbyn y los cánticos en los partidos de fútbol son un comienzo. Nadie puede predecir las nuevas formas de expresión que pueden surgir durante los próximos años. Lo que parece cierto, sin embargo, es que la lucha contra el neoliberalismo y el conservadurismo autoritario requerirán formas de organización política y cultural que sean colectivistas sin ser conformistas, liberadoras pero sin romper los lazos sociales simplemente. Lo que parece menos cierto, sin embargo, aunque sí es una proposición tentadora, es que, de algún modo, las técnicas de “expansión de la consciencia” derivadas de las tradiciones místicas y psiquedélicas podrían ponerse al servicio de una política progresista y una toma de conciencia radical.

Praxis corbinista ácida: coproducción, toma de conciencia y democracia radical

¿Cuáles podrían ser algunas de las implicaciones prácticas y políticas de estas sugerencias especulativas? A nivel de gobierno y de las reivindicaciones que se le podrían plantear, una de esas implicaciones sería una agenda democrática radical que promoviese la visión de un socialismo del siglo XXI basada en los principios de la cooperación, la colaboración y la experimentación. Un rasgo característico de la contracultura, la cultura psiquedélica y la *New Left* (desde los Merry Pranksters al SDS, los Diggers, The Loft y todas las expresiones del movimiento de las comunas) fue siempre el intento persistente de encontrar nuevas formas de colectividad no-jerárquicas, experimentales y creativas. No hay razón alguna por la que no se puedan aplicar tales principios al diseño y la implementación de los servicios públicos, tal y como escribimos Mark y yo en un pequeño texto hace bastantes años. De hecho, algunas ideas muy generalizadas en materia de política social se han desarrollado en torno a la idea de reconocer los resultados de los servicios sociales como “coproducidos” por los usuarios de los servicios y los profesionales, en lugar de verlos simplemente como servicios al por menor, vendidos a clientes por parte de “proveedores”.

Al mismo tiempo, no pocos de los aspectos de la contracultura más entusiastas con la experimentación tecnológica —así como su proximidad con

la cultura emergente de Silicon Valley— han sido muy bien documentados, si bien el deseo por escapar al ciclo de trabajo rutinario y de consumo impuestos por el capitalismo fordista ha sido siempre la fuerza motriz de estos procesos. Hoy en día, las esperanzas utópicas de un futuro en el que la tecnología se despliegue sobre la sociedad para reducir considerablemente el tiempo que la mayoría de la gente se ve obligada a pasar trabajando y donde la economía colaborativa sea en realidad compartida, han revivido ampliamente. Por ejemplo, a través de la propiedad colectiva de las redes sociales y de plataformas como Uber. Aspirar a una sociedad en la que la vida humana no dependa del trabajo duro y del esfuerzo es, sin duda, una aspiración compartida por socialistas, artistas, bohemios y místicos. En un momento analizaré más concretamente las razones de esta idea.

La idea de que los modos de organización realmente existentes deben estar informados por principios similares de distribución e igualdad ya ha quedado bien establecida. El movimiento pro-Corbyn en el Reino Unido incluye muchos de los participantes que han atravesado o han sido influenciados por movimientos como Occupy, el Climate Camp o la campaña de 2011 contra el aumento de las matrículas universitarias. En todos estos casos, las prácticas de democracia radical heredadas del movimiento altermundialista y, en última instancia, de la *New Left* de los años sesenta y setenta han desempeñado un papel importante.

Con todo, hasta la fecha hay que decir que no es nada más que el espíritu general y el estado de ánimo de estos movimientos lo que ha tenido algún efecto real sobre el partido laborista o la organización pro-Corbyn, Momentum. Mientras que las aplicaciones innovadoras y las plataformas han revolucionado directamente las campañas de base y la producción de medios contrahegemónicos que caracterizaron la campaña de las elecciones generales de junio de 2017, las prácticas reales de toma de decisiones dentro del partido laborista no se han modificado en absoluto, a pesar de que una de las primeras promesas de Corbyn como líder fue realizar una renovación democrática del partido. Queda por ver si se realizarán esfuerzos serios para permitir que tal cosa suceda.

Elevar la conciencia

El elemento último de la praxis a considerar aquí es uno que sólo puede ser discutido de forma especulativa, pero que tiene enormes implicaciones potenciales para el futuro de la izquierda política. El interés de Mark en la idea de una política de conciencia fue inspirado directamente por su

compromiso con Plan C. En concreto, Plan C había estado experimentando en los últimos años con la idea de los grupos de concienciación como una forma útil de política radical. Históricamente, dentro primero del movimiento feminista y, más adelante, en corrientes del movimiento de liberación gay y del *Black Power*, estos grupos sirvieron a diversos propósitos. Sobre todo, fueron útiles como vehículos de educación política colectiva, la teorización y el análisis; por lo general aumentando los niveles de comprensión de las relaciones de poder en función del género, dentro del movimiento y más allá de él. Al mismo tiempo, fue útil a un tipo de función terapéutica, que podríamos definir como “súperterapéutica”, ya que permite a los participantes superar su sensación de alienación personal y privación de derechos, y de sentirse cada vez más empoderados para interactuar con la sociedad patriarcal en sus propios términos; esto es, en los términos establecidos por el propio movimiento y sus demandas, no únicamente por los términos personales de cada mujer a título individual.

Este último punto es crucial e indica algo acerca de lo que cualquier forma de concienciación progresista tiene que implicar en la actualidad. La toma de conciencia siempre ha significado llegar a comprender, por una parte, que los problemas “personales” de uno en realidad no son en absoluto elementos individuales, discretos, privados de la experiencia personal, sino efectos de procesos sociales e históricos a gran escala; y, por otra, que no se puede encontrar la solución a dichos problemas a través de acciones individuales de cualquier tipo, sino únicamente por medio de la solidaridad y la colaboración creativa con otros con quienes uno comparte intereses materiales. A cierto nivel, la autoconciencia siempre busca superar los efectos del individualismo. Por “individualismo”, no solo me refiero al egoísmo esporádico, sino más bien a toda una ideología y visión del mundo que asume que la experiencia es algo fundamentalmente individual por naturaleza: privado antes que público, personal antes que social. Como he discutido varias veces en otros lugares, esto no es más que una hipótesis que se puede demostrar errónea, por más que sea fundamental en la cultura capitalista anglosajona.

La contradicción que casi todos nosotros estamos viviendo en el mundo capitalista hiperdesarrollado de principios del siglo XXI es la siguiente: por una parte, muchos de nosotros somos bien conscientes de que la clásica idea liberal burguesa del “sujeto individual” es un sinsentido. Sabemos que todos somos producto de las relaciones sociales; que nadie viene a este mundo solo, que somos dependientes de una vasta red de relaciones sociales para satisfacer cada una de nuestras necesidades materiales; que nuestros cuerpos están repletos de simbiontes; que nuestros cerebros no son ordenadores

individuales aislados detrás del muro protector de nuestros cráneos, sino galaxias de neuronas en red, dependientes todo el tiempo de la interacción con el resto de los ecosistemas que habitamos gracias a su capacidad de funcionar; tanto es así, que ni siquiera nuestros sueños son propiamente nuestros.

Pero al mismo tiempo, habitamos una cultura cuyas instituciones, leyes, economía y prácticas sociales se han organizado desde hace siglos alrededor de la idea opuesta; atribuyendo a cada acción la responsabilidad individual, tratando la propiedad privada como los cimientos sobre los que está construida la sociedad; enseñándonos que la emoción privada es la sede de la auténtica experiencia. Bajo estas circunstancias, aprender a funcionar de forma tal que saber que nadie es en verdad un “in-dividuo” (es decir, indivisible, independiente de las relaciones sociales) se convierte en algo más que una teoría abstracta: resulta un desafío inmenso.

Pero la teoría es una cosa, otra bien distinta es deshacernos de todos nuestros condicionamientos individualistas y negociar un conjunto de instituciones sociales completamente individualistas, sin vernos obligados a comportarnos como individualistas competitivos a pesar de nosotros mismos, o sin volvernos sencillamente locos. En última instancia, si la toma de conciencia tiene un propósito, este debe ser ayudarnos en esa tarea; tanto a nivel de las subjetividades singulares como en grupos a cualquier escala.

Tecnologías del “no-yo”

Y aquí es donde toda la panoplia contracultural de raves, drogas, chi-kung, yoga, zen, etc. vuelve a entrar en escena. Porque, de hecho, esto es precisamente para lo que fueron diseñadas la mayoría de estas técnicas. Las escrituras más antiguas del canon budista son muy claras: el principal “grillete” del que se supone que nos tienen que liberar la práctica de la meditación es la “visión de uno mismo”; la creencia equivocada en la permanencia y la consistencia de nuestro yo individual. El yoga moderno se deriva de las prácticas tántricas que aspiran a la unidad con lo divino (al igual que todos los misticismos teístas); algo que es distinto del *Nirvana* budista de la no-existencia, pero que, sin embargo, implica una abolición equivalente de la individualidad del sujeto individual. Si el descubrimiento de drogas psiquedélicas —que puede inducir experiencias equiparables a las de la mística clásica, de manera regular y repetidas veces— ha supuesto una gran contribución al pensamiento científico, entonces se demuestra de forma

concluyente que tales experiencias no son sobrenaturales o ficticias, sino inherentemente corpóreas, materiales y físicas.

De hecho, si las palabras “ácido” o “psíquedélico” apuntan a algo en expresiones como “comunismo ácido” o “socialismo psíquedélico” (o “cultura psíquedélica”), entonces se podrían adoptar para remitirse a una serie de prácticas e ideas que son, a un tiempo, místicas y materialistas: un misticismo materialista que identifica las complejas potencialidades de la existencia humana corpórea, sin vincular ese reconocimiento a creencias sobrenaturales o teístas. Este misticismo materialista trataría la investigación de tecnologías del “no-yo” como una de sus prioridades clave.

La práctica superterapéutica

¿Podrían esas tecnologías del “no-yo” ser puestas al servicio de la política colectivista radical? Esta pregunta y estas ideas no son nuevas, aunque es difícil encontrar ejemplos concretos en los últimos años, más allá de proyectos puntuales en Norteamérica. ¿Qué sería imaginable que abarcasen este tipo de proyectos? Tal vez aquí tenemos que distinguir entre usos terapéuticos y superterapéuticos de estas prácticas. Por “superterapéutico” me refiero a algo más que arreglar a las personas, reparando parte del daño infligido por la vida cotidiana bajo el capitalismo avanzado para que puedan seguir adelante con sus vidas. Me refiero a algo que puede tener esos efectos, pero también ir más allá, permitiendo a la gente empoderarse de forma extraordinaria precisamente gracias a mejorar su capacidad de tener relaciones productivas con otros (cuya capacidad es precisamente lo que John Protevi denomina, en sintonía con Deleuze y Spinoza, “pasiones alegres”).

Todos conocemos innumerables clases de yoga o meditación que se ofrecen a buen precio por servicios comunitarios, a las que acuden ciudadanos que trabajan duramente y activistas a los que le resultaría mucho más difícil ser productivos sin ellas. En general, sin embargo, la expectativa habitual es que los efectos de estas prácticas rara vez excedan lo terapéutico —excepto en los casos poco frecuentes de practicantes que puedan dedicarse a estas prácticas casi a tiempo completo. Y tal dedicación a tiempo completo es probable que les haga imposible implicarse seriamente en luchas más amplias, tareas políticas o actividades de innovación social.

Por supuesto no deberíamos descartar el valor de las terapias que no son más perjudiciales que los problemas cuyos efectos pretenden solucionar, como ocurre con las que dependen demasiado de fármacos y antidepresivos. Si la

gente puede usar el yoga o lo que sea para sentirse mejor sin tener que engancharse a tranquilizantes, está claro que es algo positivo. Pero también es una especie de desperdicio usar una tecnología tan poderosa como el yoga sólo de forma reparadora, cuando se supone que la idea es una completa reconfiguración del sistema psicofísico que es una persona y su cuerpo/mente/psique/espíritu/etcétera.

Una cuestión prosaica llegados a este punto: en una sociedad capitalista, la mayor parte de la gente sobrevive vendiendo su tiempo por dinero, que intercambian a su vez por bienes de consumo. Esta es una de las observaciones más perspicaces y elementales de Marx. Y Marx es preciso al respecto: no es nuestro trabajo lo que vendemos, sino nuestra capacidad de trabajar —lo que él llama la fuerza de trabajo o, en otras palabras, fundamentalmente, nuestro tiempo. Por eso siempre es un problema para los capitalistas calcular cómo extraer el máximo trabajo efectivo y posible de la fuerza de trabajo que han comprado: ¿Azotar a los trabajadores en la cadena de producción o dejarlos jugar con videojuegos hasta que les entren ganas de escribir algo de código? Al fin y al cabo, las dos cosas son respuestas a la misma pregunta que la musa capitalista se hace a sí misma: “¿Cómo extraer el trabajo real de la fuerza de trabajo por la que he pagado?”. Mientras haya demasiadas personas tengan que vender demasiada cantidad de su fuerza de trabajo por cantidades de dinero insuficientes tan solo para sobrevivir, tendrán que pasar demasiado tiempo en el trabajo. Bajo estas circunstancias, sólo los profesionales especializados llegarán a tener tiempo para una práctica verdaderamente transformadora.

Al mismo tiempo, un asunto clave relacionado con esto es qué tipo de prácticas sociales o políticas, qué configuración, instituciones o hábitos pueden ayudar a activar estas tecnologías del “no-yo” para convertirlas en fuerzas progresivas y no regresivas. Esta es una cuestión fundamental. Como en el caso de prácticamente cualquier tipo de tecnología, estas prácticas podrían tener ciertas propiedades tendenciales basadas en sus efectos físicos reales y mensurables sobre los cuerpos. Pero lo que pudiera llegar a ser la significación social o cultural más amplia de estos efectos, dependerá por completo de la forma en que se utilicen, por quién, con qué fin, en qué contextos. Esto se puede aplicar más o menos del mismo modo si estamos hablando de, pongamos por caso, el sistema operativo Linux, la mescalina o el *mindfulness* de la respiración consciente. Todos pueden ser utilizados de múltiples maneras dependiendo del contexto y la intención.

La política del *mindfulness*

El último de estos ejemplos es interesante para pensar. El estatus social de la práctica del *mindfulness* ha sido uno de los temas más polémicos que han surgido en los últimos años de la popularización de ciertas técnicas de meditación. De forma resumida, sucedió que una serie de técnicas de meditación practicadas durante miles de años por monjes budistas a tiempo completo fueron adaptadas durante las últimas décadas del siglo XX para su práctica laica de manera gradual. En los últimos años estas técnicas se han vuelto a proponer en contextos sociales poco conectados con la tradición budista o las redes institucionalizadas establecidas por las comunidades monásticas y sus seguidores laicos (el “Sangha”, que es como las tradiciones hindúes y budistas llaman a esta comunidad religiosa). Muchos de estos contextos han sido explícitamente terapéuticos; adoptando la forma de la terapia cognitiva basada en el *mindfulness* y reivindicando resultados extraordinarios, por ejemplo, en el tratamiento de la depresión. Más allá del budismo tradicional, estos contextos han incluido sesiones de formación empresarial en las que los asistentes participan en breves ejercicios de meditación. La intención es sencillamente rebajar los niveles de estrés e incrementar su capacidad de concentración. Al ponerse en práctica de forma regular durante periodos reducidos se busca lograr que sean más eficientes de cara a maximizar beneficios para sus empleadores.

La mayor parte de la controversia pública sobre estas cuestiones parece que se ha centrado en la cuestión de si estas formas tardías de *mindfulness* son o no “auténticas” de alguna manera y, si pueden, o incluso deben, reclamar cualquier filiación doctrinal específica con el budismo tradicional. Desde la perspectiva que propongo aquí, esto es, como mucho, un asunto fortuito. La pregunta sería mucho más sencilla. No se trataría de saber “si es realmente budista”, sino de saber “qué está haciendo”. Y más en concreto: “¿está ayudando u obstaculizando la lucha política contra el neoliberalismo?”. Sí, ya sé que la respuesta a esa pregunta podría ser “ni ayuda ni obstruye”. En cuyo caso, la práctica en cuestión sencillamente no sería relevante para este debate.

Pero en un caso como el debate sobre el *mindfulness*, la relación entre la cuestión de la “autenticidad” y la cuestión política que apenas he planteado podría ser muy complicada, porque, en realidad, no podemos saber qué efectos podrían estar teniendo estos nuevos contextos sociales e institucionales sobre la práctica sin saber los efectos que se supone que debían tener en los contextos precedentes. En el caso del *mindfulness*, saber

esto es crucial, ya que, si fuera por la literatura, las instituciones o los maestros que están muy ocupados promocionando el *mindfulness* hoy en día, no sabríamos que la aspiración de esta práctica en su contexto original monástico era la completa y total abolición de la subjetividad individual de quien la practicaba.

En modo alguno se supone que es medicina para el alma atormentada y que la reconcilia con un mundo complejo. Sólo se entiende que ha de hacer que te sientas mejor contigo mismo, en la medida en que se supone que sirve para aniquilar tu apego a cualquier sentido del yo. Se supone que es una práctica para los que han renunciado a todas las posesiones materiales, a toda reivindicación de cualquier forma de individualidad significativa, más allá de la especificidad de su propia práctica meditativa (que, según las normas y reglamentos de su monasterio, se comparte con los demás el 90% del tiempo). Su aspiración es lograr ese estado de iluminación dentro del cual la inexistencia sustantiva del yo individual es completamente realizada y aceptada.

Ahora bien, no estoy diciendo que esta tradición monástica sea algo a venerar por sí misma (quizá lo sea, pero esa no es ahora la cuestión). Ciertamente es problemático en muchos sentidos (por ejemplo, el lugar de la mujer en la tradición budista ortodoxa es, como poco, problemático). Puede haber tenido algún valor político en determinados momentos de su historia, pero por encima de todo es una tradición más informada por el ideal de renuncia que por el compromiso social o político. Con todo, algo que se puede decir sin miedo a errar sobre la tradición monástica budista y su encarnación material es que el conjunto de monasterios y reglas, fundamentalmente, conforman una formidable máquina diseñada para asegurar una cosa por encima de todo: que la práctica de la meditación no conduzca a ninguna forma de solipsismo individualista, o de mera defensa del sentido preexistente del yo y de la identidad del practicante. Y en gran medida esto es en lo que se puede convertir cualquier forma de práctica meditativa si no se dispone de mecanismos necesarios para evitar que suceda. El resultado político de todo esto es que si quieres sustraer una serie de técnicas meditativas de semejante contexto y luego difundirlas en una cultura donde la hegemonía neoliberal ha hecho de la privatización de la experiencia personal una norma irreductible de la cultura cotidiana, entonces podemos estar seguros de que esta técnica acabará siendo un medio para defender los egos individuales y privatizados de un mundo social problemático, a no ser que se tengan a mano las prácticas específicas para evitarlo.

Obviamente no estoy diciendo que sólo los monjes deban meditar. Digo que debemos aspirar a una sociedad en la que cada cual debería tener suficiente tiempo libre para poder practicar su meditación en niveles próximos a los monásticos, si eso es lo que se quiere hacer (pero esto también se aplicaría al golf, la apicultura, la física teórica o el estudio de la teoría cultural). De forma más inmediata, sin embargo, sostengo que existe la necesidad de unas formas de práctica social y de cultura institucional que puedan replicar algunos de los roles tradicionales que la *Sangha* ofrece a sus practicantes, mientras se mantiene un sentido de vocación política y crítica explícita en estos grupos organizados, así como de solidaridad con las fuerzas políticas progresistas y de hostilidad manifiesta hacia las fuerzas reaccionarias; siempre y cuando queramos evitar que el *mindfulness* se convierta en un mecanismo para el desarrollo y la defensa de los sujetos neoliberales altamente individualizados y funcionales. Esta no es una idea nueva: en los Estados Unidos, concretamente, ya existen ejemplos de comunidades budistas bien desarrolladas que de forma explícita sitúan un proyecto político radical en la base de su comprensión de esta práctica y su rol social. En menor medida, existen comunidades similares practicando yoga, tantra, taoísmo, etcétera.

Cambia el mundo para cambiarte a ti mismo

Como quiera que sea, incluso en estos contextos nos enfrentamos demasiado a menudo al supuesto de que, de alguna manera, hacer varios tipos de trabajo físico y psicológico sobre uno mismo puede considerarse como una práctica intrínsecamente progresista. El lema que resume este supuesto (o alguna variación del mismo) reza: “cámbiate a ti mismo para cambiar el mundo”. No nos cansaremos de repetir lo equivocada que es esta idea y hasta qué punto reproduce los supuestos fundamentales del individualismo liberal al que se debería oponer cualquier política radical verdadera. No se trata de que debas cambiarte a ti mismo o no, sino de que, si no te das cuenta de que *sólo te puedes cambiar a ti mismo cambiando el mundo que te rodea*, entonces tu nivel de conciencia política aún se mueve en torno a cero. Y desde la perspectiva del comunismo ácido o de la psiquedelia socialista que estoy tratando de delinear aquí, esto también significa que tu progreso espiritual tampoco habría llegado demasiado lejos. Porque la idea de cambiarse a uno mismo para cambiar el mundo asume que “uno mismo” es una cosa que ya existe realmente. Y no es así. Tan sólo es una parte del mundo y un producto de él.

¿Significa esto que no se puede comenzar con la parte del mundo que damos en llamar “uno mismo” y que, cambiándola, no se ha cambiado ya una parte

del mundo? Bueno, sí, vale, hasta cierto punto. Pero sólo si el “cambio” que se pretende hacer está orientado, de manera directa, hacia la comprensión de que la existencia de ese “yo” solo es un efecto directo y completo de la serie infinitamente compleja de relaciones siempre cambiantes que lo constituyen. Y bajo las actuales circunstancias históricas, me atrevería a sugerir que esto va a ser muy difícil fuera de algún esfuerzo politizado y organizado para resistir los efectos de la ideología neoliberal y sus instituciones. Porque la ideología neoliberal y sus instituciones trabajan de forma constante para forzarnos o persuadirnos de que nos comportemos como individuos alienados, narcisistas y competitivos. Bajo estas condiciones, el intento de “empezar por uno mismo” puede llevar a “uno mismo” a convertirse en una trampa de la cual no se puede escapar a no ser que se tenga un plan muy definido para asegurar que eso no ocurra; y un plan así no puede ser eficaz si carece de alguna dimensión política. ¿En qué debería consistir dicho plan? No sé, ¿unirse quizá a un grupo de concienciación?

Enciende, sintoniza, abandona

¿Significa esto que no haya gente que pueda vivir una vida tranquila, sustrayéndose lo máximo posible a la lógica del capitalismo sin por ello tener que formar parte de un desafío organizado al mismo, a la manera clásica del taoísmo? ¿El cultivo de alimentos orgánicos, trabajar fuera de la lucha por la supervivencia, mantenerse alejado de todo? ¿Abandonando, como recomendaba en su día Timothy Leary? (Leary recomendaba muchas cosas, pero este no era “Leary, el comunista ácido”. Leary, el comunista ácido fue quien dijo que la luz clara del Buda era el destello de la pistola de un revolucionario).

No lo tengo claro. Tengo buenos amigos que no tienen ningún interés en la política, pero tratan de vivir de esta manera y me parece que, en general, hacen del mundo un lugar mejor a todos los efectos y que estarían en el lado correcto si nos encontrásemos en un periodo de mayor enfrentamiento entre capitalistas y fuerzas sociales democráticas. Lo que percibo, sin embargo, es que casi siempre están ocupados en una práctica social, colectiva o comunitaria de algún tipo. Su elección de estilo de vida excluye cualquier posibilidad de que lleguen a hacerse ricos. Lo que no hacen es trabajar para algún monstruo gigantesco de Silicon Valley. Por el contrario, practican *mindfulness* para sentirse mejor. Creo que sus argumentos para permanecer fuera de la política y contra el capitalismo están más o menos justificados.

Lo que no se puede tolerar es la afirmación de que tal comportamiento constituya una forma de política más genuinamente radical que la propia

organización política radical: esta es la falacia de la “política folk”. Pero la política folk —según la cual el primitivismo y el localismo son de por sí radicales— no es lo mismo que elegir el inmovilismo antipolítico como una opción deliberada. Sinceramente, no creo que haya nadie que mire cómo está el mundo y pueda decir que el inmovilismo antipolítico sea una opción irracional. Yo no lo practico, ni lo fomento ni lo apruebo, pero creo que debemos entenderlo. Aunque esto no es muy relevante para el debate que tenemos entre manos. La cuestión es averiguar qué podemos hacer si estamos interesados en vincular la actividad contracultural con la política radical real.

Socialismo psíquico

Una cosa que muy rara vez sucede —incluso cuando se realizan esfuerzos para poner en contacto directo las tecnologías del “no-yo” con la política radical explícita— es un intento real por considerar en qué modo los conocimientos teóricos de un dominio podrían informar al otro. Existen ejemplos aislados, aunque muy interesantes, de intentos por traer ideas de, pongamos por caso, la teoría feminista y postcolonial a, digamos, la práctica del yoga. Pero, ¿podríamos imaginar una situación en la que el relato de una materialista histórica y feminista sobre la explotación y la alienación coincida con lo que sería una comprensión tántrica de los flujos energéticos del cuerpo sutil, a fin de desarrollar nuevas formas de práctica física y/o política? ¿Puede haber en realidad algún planteamiento más impensable que los diversos matrimonios forzados con los que alguna gente estuvo intentando unir al marxismo y al psicoanálisis durante el pasado siglo? Un ejemplo muy aislado, pero interesante, de este proyecto, es el libro de Ann Weinstone (2004) *Avatar Bodies: A Tantra for Posthumanism* (desde entonces, Weinstone cambió su nombre y se hizo devota de Andamayi Ma). En última instancia, con todo, este libro es más una apología del tantra como dispositivo que despliega algunos elementos de la teoría crítica contemporánea (sobre todo, Deleuze y Derrida) que una auténtica síntesis de ambas ideas.

El argumento central de Weinstone es que la integración por parte de las ideas tántricas del antiindividualismo radical, del materialismo/no dualismo corpóreo (esto es, la creencia de que el cuerpo y el espíritu son la misma cosa, en algún nivel, cuando no a todos los niveles) y de las pasiones positivas del placer y del deseo como vectores potenciales de la liberación, guarda una fuerte afinidad con algunas corrientes del posthumanismo, la política radical y la teoría crítica. Todo esto es exacto hasta cierto punto.

Una dirección en la que nos conduciría este tipo de pensamiento podría ser la de utilizar ideas como las de Weinstone como una manera de iluminar las posibilidades para imaginar cómo, y en qué términos, se podría dar una buena vida humana. ¿Qué pasaría si liberar los sistemas cuerpo-cerebromente humanos de la prisión del individualismo liberal fuese un objetivo con posibilidades económicas y sociales? Aunque esto suene demasiado exótico como para lograr el apoyo del grueso militante del partido laborista en el Reino Unido, plantea una cuestión muy importante. Margaret Thatcher tuvo una visión muy clara acerca del tipo de personas que quería producir con sus políticas (y qué otro tipo de personas pretendía castigar). “La economía es el método: el objetivo es cambiar el corazón y el alma”, fue una de sus famosas declaraciones. Al privatizar los servicios públicos, recortar el gasto público, reducir impuestos a los ricos y debilitar los sindicatos, su objetivo era producir una nación de empresarios protestantes que trabajasen duro y tuvieran aspiraciones, pero que fueran sobrios y autodisciplinados.

¿Qué tipo de personas podría querer producir hoy el corbynismo o cualquier otro socialismo? ¿Acaso no sería gente capaz de concederse “toda la magnitud de su propia complejidad” (como en cierta ocasión afirmó David Toop del músico Arthur Russell), capaces de disfrutar y ser felices en su “relacionalidad infinita” (por usar una expresión mía) con el resto de la población humana y el cosmos? ¿Acaso no sería un principio rector más apropiado para, por ejemplo, las políticas de sanidad pública y educación, que la incesante lucha por el producto interior bruto? ¿O, dicho con mayor precisión, no sería una buena manera de orientar los debates en torno a si conviene o no (y cuándo y cómo) lograr incrementos o disminuciones del PIB, o cualquier otro objetivo político? ¿Y el hecho de hablar así, no me hace ya parecer un hippy loco, sintomático del éxito político de Thatcher y los suyos? ¿No significa revertir su legado, en parte, reinscribir ideas y preocupaciones como estas en el discurso público?

Contra la hippyfobia

Este fue, precisamente, el argumento que expuse a Mark hace años, cuando le sugerí que su “hippyfobia” era sólo un síntoma del “realismo capitalista” (su término para la creencia de que el capitalismo neoliberal nunca se podría realmente trascender, derrotar o evadir). Tal hippyfobia ha sido un fuerte elemento en el discurso de la izquierda desde el siglo XIX. Hay muchas buenas razones para ello. La cantidad de chorradas asociadas a cada tradición espiritual y de meditación, por no hablar de la cultura psiquedélica, es más que suficiente para alejar a cualquier intelectual radical que se respete a sí

mismo y que se encuentre cognitivamente alerta. Pero lo mismo podría decirse del marxismo, francamente, si hubiera que responder a lo peor que se ha escrito, dicho o hecho dentro de esa tradición. El miedo al exotismo racista debería informar cada encuentro entre los blancos occidentales y las ideas de otros lugares. Pero la idea de que tal temor deba impedir cualquier forma de compromiso intenso es, a su vez, equivalente a una especie de purismo étnico. A fin de cuentas, la hippyfobia no es más que un hábito perezoso, que no muestra nada de la objetividad crítica en que dice fundamentarse.

En 2017 está bastante claro que descartar sin mayores contemplaciones la posibilidad de que prácticas como el yoga y la meditación tengan efectos ciertamente transformadores sobre personas concretas o en grupos más amplios es, en sí mismo, un gesto perezoso sin base empírica. También queda bastante claro que no sabemos tanto acerca de cómo operan estas tecnologías realmente: disponen de sus propios modelos para explicar su eficacia, en base a modelos indios y chinos que hacen referencia a corrientes de energía interna que circulan por los cuerpos físicos o “sutiles”, pero estos no se encuentran en lo que la biofísica actual es capaz de identificar, verificar o cuantificar. Lo que es evidente es que estas colecciones de técnicas físicas y psicológicas tienen un cierto potencial, cuyos efectos sociales dependen de sus modos específicos de uso. Así que, desde una perspectiva política radical, también podríamos intentar averiguar qué se puede hacer con ellas. Cuando menos, tal y como ya se dijo, proporcionan claramente técnicas útiles para el tratamiento de los efectos psicofísicos debilitantes del capitalismo (alienación, depresión, ansiedad, etc.) sin recurrir a drogas peligrosas o a las formas de psicoterapia que se entrecruzan de un modo más profundo con la ideología liberal burguesa (terapia cognitivo-conductual, psicoanálisis convencional, etc.). En el mejor de los casos, pueden resultar realmente útiles para la creación y el cultivo de formas de comportamiento grupal políticamente efectivo: lo que yo llamo “colectividad potente”.

Afropsiquedelia e identidad política

Algo de esta forma de pensar puede arrojar luz sobre un tema clave en los debates contemporáneos de la izquierda: el debate sobre la “política de la identidad”. La manera en que este debate se presenta normalmente es a grandes trazos la siguiente: por un lado, encontramos la tradicional “política de clases” de la izquierda, que se centra por completo en las cuestiones del poder económico y la distribución, y que ve los fenómenos como el racismo y la misoginia en gran medida como efectos colaterales del capitalismo; o bien como herramientas ideológicas utilizadas por la clase capitalista para

sembrar divisiones dentro de la clase obrera. Por otro lado, tenemos la “política de la identidad”, que reconoce el racismo, el sexismo y la heteronormatividad como formas específicas de opresión que afectan a las personas sobre la base de su pertenencia a grupos de identidad concretos, y que concibe cualquier intento de unificar a los miembros de estos grupos como una intensificación de dicha opresión, en la medida en que trata de marginar la importancia de sus experiencias concretas en el nombre de una idea unificada de la lucha de clases. En todo caso, es muy difícil encontrar a alguien que haya defendido siempre una versión tan simplista de cualquiera de estas posiciones.

Uno de los muchos problemas que plantea este debate es que tiende a quedar atrapado en una discusión imaginaria acerca de si clase, raza o género son categorías más importantes unas que otras, sin centrarse lo suficiente en el problema real con el que las críticas a la “política de la identidad” intentaron enfrentarse a partir de la década de los ochenta. Ese problema nunca se planteó en términos de “clase contra otras categorías”, sino que dio más importancia a las diferentes maneras de abordar las formas de opresión sistemática a lo largo de ejes de género, raza u otros. La manera en que estas cuestiones fueron abordadas por los movimientos radicales de los sesenta y setenta fue considerarlos como problemas colectivos a superar a través de la lucha colectiva.

El modo alternativo de abordar estas cuestiones que prevaleció durante los años ochenta y noventa fue tratarlas como asuntos que afectan principalmente a individuos particulares, y ver cualquier intento de generar soluciones colectivas como potencialmente —o incluso intrínsecamente— opresivas para las personas. Esto es, esencialmente, una forma de liberalismo radical, que considera al racismo, el sexismo y la heteronormatividad como problemáticos no por cómo oprimen de forma sistemática a determinados grupos de personas, sino por las maneras en que impiden a individuos concretos participar plenamente y sin prejuicios en la vida de una sociedad de consumo competitiva y orientada al mercado. El problema con este enfoque es que acaba tratando la opresión y el empoderamiento como cuestiones que afectan a los individuos. Desde esta perspectiva, la identidad personal se convierte en algo a ser defendido como una propiedad privada, mientras que el racismo y demás se tratan prácticamente como intrusiones en esa propiedad privada —contra la que se tendría que legislar en los distintos niveles institucionales—, en lugar de como problemas sociales cuya solución es la de generar más oportunidades para el debate público, la deliberación y la construcción de formas compartidas de poder social.

La antítesis de una forma liberal individualista y privatizada de la identidad política no sería simplemente una especie de “política de clases” simplista (y no, no estoy diciendo que la clase no sea central a la política; en todo caso digo que, en términos universales, la idea misma de una “política de clases” es tan importante para toda política que no es más que una tautología). La cuestión es que toda política implica cuestiones de clase y conflictos de intereses entre clases antagonistas. Pero esto no significa que la cuestión de la lucha de clases cubra o agote todas las cuestiones políticas. La antítesis a este individualismo liberal sería una política que buscara tanto democratizar todas las relaciones sociales como hacer visible, cuestionable y contingente el carácter social y provisional de todas las supuestas “identidades”.

Esto no es una mera proposición hipotética. Un gran ejemplo de este tipo de política sería la estrategia adoptada por el Gay Liberation Front (GLF) británico a principios de los años setenta. Las primeras organizaciones de sus campañas rechazaban, en rigor, el informe del gobierno del Reino Unido (el Informe Wolfenden) que recomendaba la despenalización de los actos homosexuales consentidos entre hombres, precisamente porque planteaba sus argumentos sobre la base de que el sexo era un asunto privado. Tomando la iniciativa a partir del lema del movimiento feminista “lo personal es político”, el GLF abogó por una posición que pretendía convertir el género y la sexualidad —así como de las relaciones de poder dentro de las cuales siempre están comprendidos— en cuestiones del debate público y el cuestionamiento abierto, y que no fueran asuntos pertenecientes al ámbito privado individual.

Creo que esto es una actitud que tiene mucho en común con la suspicacia histórica budista acerca de cualquier identidad personal y con el deseo psíquico de explorar las sensaciones y las percepciones más allá de los límites de una singularidad individualizada. También me parece que es una expresión de sensibilidad colectivista, radical y experimental que se da en algunas de las producciones culturales más emocionantes y de impronta más duradera de finales de los sesenta y principios de los setenta. La intersección de la política de liberación negra y anticolonial con la psiquedelia contracultural dio lugar a toda una gama de extraordinarios experimentos sonoros en la obra de Miles Davis, Jimi Hendrix, Cymande, Herbie Hancock, Santana, Alice Coltrane, Parliament/Funkadelic, etc., y al surgimiento de una estética psíquica afro que persiste hoy en día en el trabajo de los productores de *deep-house* como Joe Claussell. Toda esta música es notable por la forma en que utiliza la improvisación, la grabación experimental en estudio y una variedad de otros efectos sonoros para producir una obra que

suenan a la vez increíblemente libre y colectiva. Rara vez suenan a un solista con un grupo de acompañamiento, e incluso en comparación con el jazz de los sesenta, a menudo se caracteriza por una democratización real de los diferentes elementos del grupo (*On the Corner*, de Miles Davis, sigue siendo, tal vez, la más perfecta expresión de esta tendencia —la trompeta del propio Miles casi desaparece en el miasma multitudinario en que se convierte su banda, y el efecto es asombroso).

Esta “afropsiquedelia” rara vez es mencionada en las historias oficiales de la contracultura y su legado. En parte porque tienden a estar tan obsesionadas con California (donde no vivía ninguno de los mencionados hasta que en 1972 Alice Coltrane se trasladó a un *ashram*). Y en parte también porque la “psiquedelia” que caracteriza esta tradición siempre ha estado menos centrada de forma explícita en el consumo de drogas —y, por tanto, más esquiva a ser tratada de forma sensacionalista— que sus equivalentes “blancos” (por ejemplo, Grateful Dead y sus seguidores). Ciertamente, dentro de esta tradición, las sustancias como el LSD desempeñaron un papel importante (en los años sesenta, por ejemplo, el ácido era popular entre los músicos de jazz de Nueva York). Pero siempre fueron una tecnología más entre muchas otras, como el yoga, y, sobre todo, diversas formas de hacer música y grabarla tuvieron en última instancia más protagonismo. Creo que se trata de una fuente de inspiración potencialmente muy interesante para cualquier socialismo psiquedélico. Tal y como intuía Mark, la “psiquedelia”, lo “ácido” o el “comunismo ácido” no necesita designar un interés específico en las drogas como tal. Sencillamente podría hacer referencia a una voluntad general por desplegar tecnologías materiales del “no-yo” de cara a explorar formas de conciencia y colectividad potente no limitadas por las formas ideológicas del individualismo liberal.

La libertad es un encuentro interminable

Por último, lo que está realmente en juego en la idea de un socialismo psiquedélico es una idea de libertad radicalmente diferente de la que hemos heredado de la tradición liberal burguesa. Dentro de esa tradición, la libertad básicamente se equipara con la posesión y disposición de propiedad privada. La libertad es una propiedad de los individuos, indisociable de la propiedad individual. Lo público y colectivo es inherentemente opresivo, un grillete para la libertad del individuo. El socialismo psiquedélico sería una manifestación de una tradición bien diferente, que entiende la libertad y la agencia como cosas que sólo se pueden ejercer de forma relacional, en los espacios entre cuerpos, como modos de interacción. A lo que aspiraría es a generar,

constituir y cultivar espacios de creatividad colectiva (ya sean escuelas, laboratorios, pistas de baile, *ashrams*, talleres o gimnasios), a la vez que se reconoce cuán hostil les es siempre el capitalismo.

“Socialismo psiquedélico” o “comunismo ácido” no serían los únicos nombres para esta política. También se podría llamar “democracia radical” o “comunismo libertario”, “socialismo liberado” (gracias a Jo Littleer por la idea) o tan solo “socialismo del siglo XXI”. Pero como quiera que lo llamemos, sospecho que el legado de la contracultura y las diferentes tecnologías del “no-yo” que ayudó a popularizar en Occidente jugarán un papel muy importante, siempre y cuando llegue a ser un proyecto político viable para el siglo XXI.

Yoga y discoteca para todos

(Gracias a Holly Rigby por este slogan...)

Por último, algunos apuntes sobre lo que resulta de todo esto y lo que no. No, no estoy diciendo que todo el mundo deba tomar drogas psiquedélicas (que son ilegales en la mayoría de países), o hacer yoga, o cualquier otra cosa en concreto. No, no estoy idealizando la contracultura de los sesenta, pero creo que sus “problemas” y sus “fallos” se han hecho tan conocidos y están tan bien documentados, que es fácil olvidar que tuvo algunos efectos positivos relevantes y que, sus fracasos, no sólo fueron intrínsecos al propio movimiento, sino que fueron resultado de su derrota política a manos de la Nueva Derecha y sus aliados.

Creo que las lecciones de toda aquella historia y sus consecuencias deben ser aprendidas por cualquiera que quiera ver una contracultura reactivada y de éxito o una izquierda democrática triunfante. Porque la evidencia sugiere que, sin una izquierda política fuerte, vibrante, popular y estratégicamente acertada, cualquier manifestación de la contracultura acabará siendo sencillamente capturada por el capitalismo. Al mismo tiempo, creo que es simplemente imposible imaginar un desafío político que tenga éxito frente al neoliberalismo sin alinearse, de alguna manera, con una cultura más amplia de rechazo a los valores burgueses y neoliberales en general. Y si ese movimiento no se parece a la contracultura de los años setenta, no sé a qué se podrá parecer (¿a la Revolución Cultural de Mao?). Por descontado podríamos decir que también se podría parecer a la gran oleada de experimentación estética de la década de los años veinte, en la que la contracultura buscó su inspiración, pero eso sería un tema para otro ensayo completamente diferente.

No he hablado aquí de ecología ni de muchas otras materias que obviamente son relevantes. Si te interesan estos temas, puedes leer mi libro *Common Ground*, donde hablo de todas esas cosas y muchas más. Por ahora digamos que estoy afirmando que el yoga y las discotecas podrían ser tecnologías radicales útiles, si se usan correctamente. Y no sé exactamente qué significaría aquí “correctamente”, pero invito a todos a tratar de averiguarlo. Y cualquier socialismo del siglo XXI, o cualquier “comunismo ácido”, debería tener entre sus objetivos hacer llegar el yoga y las discotecas a todos... a todos los que así lo deseen, claro está.