

Subrayados Etico-Sociales a la Utopía de Aldous Huxley

*Por Oscar URIBE VILLEGAS,
del Instituto de Investigaciones So-
ciales. A Remedios A. Ezeta, quien
me hizo conocer a Huxley.*

¿Qué sentido tiene o puede tener para el estudioso de las ciencias sociales el detenerse a examinar las construcciones de los utopistas? Tal parece que, en cuanto elaboraciones mentales, debiera dejárselas de lado para ocuparse con lo que, concretamente —en el mundo real, inmediatamente perceptible, captable y aun medible de todos los días— se brinda a la descripción, a la comparación, a los procesos inductivos del hombre de ciencia.

Tal parece como si el estudio de las utopías debiera relegarse a un plano muy secundario de la preocupación científica o debiera de adscribirse como tarea propia —en exclusiva— a quienes se interesan en la historia de las ideas; como si hubiese necesidad de que el estudioso se redujera a ver y anotar los intentos a menudo fallidos de aplicar tales utopías a la realidad, de hacerlas perder su u-topismo y su u-cronismo, mediante su fijación en el coordinado espacio-temporal; como si construcción y fallidos intentos de aplicación hubiesen de ser meramente recogidos para ser conservados piadosamente en las antologías de las construcciones frecuentemente fantasiosas de la mente humana.

“Los sueños de la imaginación producen monstruos”, dice la sabiduría antigua con frase que dió estímulos a Goya y Lucientes para muchas de sus creaciones y que parece haberlo acicateado asimismo en sus grabados de crítica social y, en el caso que ha de ocuparnos, las utopías son sueños de la imaginación que, en cuanto producciones monstruosas si bien han tenido y tienen oportunidades de llegar a ser, las tienen me-

nores en cuanto se trata de que sobrevivan, de que verdaderamente encarnen, de que lleguen a beneficiarse de la energía —de la sinergia— de una sociedad determinada, y de que lleguen a producirle beneficios haciéndola desarrollarse.

Producciones monstruosas son éstas que —paradójicamente— ofrecen sus fermentos productores (o unos supuestos fermentos de tal clase), en calidad de panaceas, que a menudo —gracias al desenfreno de una fantasía optimista— hipnotizan a quienes las producen y a quienes estudian sus posibilidades de realización con fines de mejoramiento humano, en cuanto enfatizan las consecuencias positivas derivables de sus premisas y ocultan las negativas, o en cuanto engañan los ojos de sus productores y de sus posibles beneficiarios al difumar —hasta hacer que se olvide— el hecho frecuentemente crucial de que ellas mismas están basadas o requieren para producirse de una transformación radical de la naturaleza humana, cambio tan radical que prácticamente resulta imposible de conseguir en forma inmediata, puesto que, si bien es cierto que —como se afirma— la historia es historia de la transformación lenta pero constante de la naturaleza humana, es imposible que la inteligencia atenta, la conciencia vigilante, olviden esos lapsos, esos ritmos de transformación, así como el que esos lapsos y esos ritmos están llenos, se encuentran henchidos o corresponden a conjuntos de acciones y reacciones, de interacciones humanas que es muy probable orienten a las sociedades en sentido muy distinto del que señala las vías para el establecimiento de los modelos utópicos.

No enfatizaremos aquí el aspecto —que nos arrastraría a una larga discusión— conforme al cual la trampa de muchas utopías consiste en hacer creer a los cándidos que una simple modificación técnica o una mudanza tan grande como se quiera —incluso revolucionaria —de los modos de producción, distribución y consumo son capaces por sí solas de asegurar ya no digamos la felicidad, sino por lo menos la armonía —menos aún, si somos exigentes sólo hasta el mínimo, el bienestar material— de un grupo humano. En cambio nos referiremos a otro aspecto, a un mal más epidérmico, a una trampa más visible de las utopías, a aquella que consiste en la falla que muestran en cuanto a señalar la secuencia que conduzca de las condiciones actuales, reales, a las condiciones futuras, pre-vistas, utópicas.

Lo deleznable de la construcción utópica estriba en esto. Su diferencia con respecto a lo que puede considerarse como un plan para la estructuración social estriba en esto: radica en que, en un caso existe un hiato

entre lo que es aquí y ahora y aquello que es en ninguna parte y en ningún tiempo, entre lo tópicocrónico y lo utópico-ucrónico, mientras que en el otro caso, lo que existe es un proyecto, algo que se lanza hacia adelante sí, pero que está ligado, que mantiene firmes los amarres —al través de los medios de realización que propone— con lo que es aquí y ahora.

Frente a toda la endeblez del pensamiento utópico, nos parece que resalta, en cambio, una de sus posibilidades de utilización por el estudio de las ciencias sociales, de las ciencias morales, de las ciencias políticas. Librada la utopía de su parcialidad valorativa que obliga sólo a la contemplación del polo positivo consecuencial de sus premisas, y al olvido del polo negativo de su bipolaridad, ¿no vienen las utopías a enriquecer —y a enriquecer en forma notable, según nos parece— el ámbito de la metodología propia de las ciencias sociales, morales y políticas?

Basta, en efecto, con que el utopista asuma una actitud suficientemente crítica, frente a su creatura, para que ésta se enriquezca notablemente, para que ésta se convierta en instrumento de gran valor en el terreno de los estudios referidos a la conducta del con-viviente humano y a la estructura de la humana con-vivencia.

Asumir tal postura quizás encubra, en el fondo, una actitud desencantada y, en un plano distinto (no nos hemos atrevido a decir “en un nivel distinto” porque no se juzgue que se trata de un mundo de fenómenos menos profundo), una actitud dubitativa. ¿Será quizás que el utopista pertrechado de tal actitud se da a un hibridismo singular de artista y de hombre de ciencia —con todas las limitaciones que quieran imponerse a ambas denominaciones en cuanto usadas conjuntamente—? ¿Será quizás que en el utopista alienta un político fallido, y fallido precisamente por sus capacidades anticipatorias de las consecuencias funestas de una acción cualquiera? . . .

Pero, no es tanto la real y precisa posición del utopista la que aquí nos interesa por el momento, sino esa nueva valoración que puede hacerse de la utopía misma cuando la utopía ha sido abordada con sentido crítico —y tal cosa ocurre con el “Mundo [irónicamente calificado de] Feliz” de Aldous Huxley—; se trata de comprender que si la imaginación crea un monstruo, complaciéndose en su propio juego —libre de trabas hasta cierto punto, pero sólo hasta cierto punto: hasta el punto que le impide convertirse en producción de mariguano o de consumidor de hachich— es para, en seguida, destruir el monstruo que ella misma ha creado, y destruirlo, no con base en elementos externos al mismo, sino poniendo en juego sus mismos elementos internos de contradicción, siguiendo con hon-

radez el encadenamiento entre las premisas y la conclusión, esperando el tiempo suficiente para observar el total desencadenamiento del fenómeno. Se trata de comprender que, en forma más o menos consciente, el utopista busca crear y destruir un engendro mental antes de que éste pueda llegar a tener consistencia de realidad, antes de que, pudiendo llegar a nutrirse de los elementos energéticos de una sociedad, sea capaz de producir sobre la misma, sobre sus miembros, sufrimientos que de este modo es posible evitarles. Más aún, en ciertas ocasiones en que la situación misma descrita por la utopía representa algo difícilmente asequible pero por lo que, con todo, se lucha en la realidad, o es posible que se luche próximamente en la realidad o, finalmente, es posible que hacia la lucha por su obtención orienten ciertos descubrimientos técnicos o ideológicos, en tales casos —repetimos— la utopía crítica representa un verdadero rechazo de una idea-fuerza considerada perjudiciosa por el utopista crítico.

Sin necesidad de buscar mucho, puede encontrarse en la actitud crítica del utopista frente a su utopía una cierta postura ética, incluso cierta actitud política —el pensamiento principalmente francés no se encuentra nada descaminado ni filosófica ni científicamente cuando liga en forma indisoluble moral y política o cuando considera a la política como una ciencia moral (en sentido amplio y en sentido estricto)—; sin necesidad de buscar mucho puede encontrarse ahí una actitud política, si la política no se concibe en el sentido simple y restringido de un conjunto de acciones destinadas a la obtención del poder y a la puesta en valor de dicho poder en beneficio de ciertas finalidades colectivas, sino también como un conjunto de omisiones complementarias de tales acciones, omisiones sin las cuales esas mismas acciones carecerían de sentido, en cuanto todo curso político representa una elección entre alternativas de acción: una elección regida por elecciones previas: una elección ética de los fines; una elección técnica de los medios, una elección impuesta incluso al vencedor por la voz del esclavo que, como en Roma, en todas partes y a toda hora recuerda al político que al lado del Campidoglio se encuentra la Roca Tarpeia... Pero, si se busca un poco más, también se encuentra en la presentación utópico-crítica (la única que en realidad nos interesa en estas líneas) una actitud científica.

Basta con que nos imaginemos cuál puede ser la frase que podría preceder, que hubiera podido ser estímulo para la elaboración de una de estas utopías críticas, para que esto se ponga de manifiesto. O ¿no es dable pensar que el autor de una de tales utopías críticas se haya planteado un “¿Qué ocurriría en el mundo (o, en forma más restringida, en la

sociedad) si . . .”? ¿No nos encontraríamos en realidad frente a una actitud del todo análoga a la del hombre de ciencia que se pregunta ¿Si introduzco —o, impersonalmente, “si se introducen”, que estaríamos en el experimento natural de Stuart Mill— tales elementos de perturbación ¿cuáles son las transformaciones que son de esperar en tal o cual medio? ¿No nos encontraríamos en realidad frente a una actitud similar a la del hombre de ciencia dispuesto a una observación controlada o bien a la del científico en su laboratorio? ¿No ese “si . . .” condicional implica introducir, así sea sólo en forma mental, ciertos elementos de modificación en el ambiente social y esperar para registrar los resultados? ¿No se trata verdaderamente del planteamiento de una hipótesis que el autor se apresura a comprobar?

Y tales parecen ser, como ha llegado a afirmar Kazuo Aoi, los elementos constitutivos de un experimento. “¿Qué es —se pregunta Aoi— un experimento? Un experimento —responde— consiste en dos elementos: la ‘verificación de hipótesis’ y la ‘creación de condiciones experimentales’, siendo el primero el aspecto teórico y el último el aspecto práctico.”¹

Un análisis mayor de los elementos que intervienen en un experimento nos mostraría que, en realidad, se produce la secuencia siguiente (dada en forma compacta en la presentación del autor japonés): 1, planteamiento de una hipótesis por comprobar; 2, subsecuentemente introducción de un elemento modificador (o que, presumiblemente, es capaz de producir modificación, y la modificación señalada por la hipótesis) y, 3, la verificación de la hipótesis mediante una comparación con elementos de control, y comparación que puede ser diacrónica (de la situación *post* en contraste con la situación *ante* considerada como control) o sincrónica (de la situación en que se ha introducido el modificador o la condición experimental frente a aquella en que no se ha introducido).

Frente a estas diversas fases, así como frente a los diversos requisitos que incluso en presentaciones tan esquemáticas como las nuestras

1 Aoi, Kazuo: “La Sociología y el Método Experimental” (en japonés). *Shakaigaku Hyoron* (Revista Sociológica Japonesa, editada por la Asociación Japonesa de Sociología de la Universidad de Tokio, Bunko-ku, Tokio). Vol. 6, Nº 1, julio de 1955. Hemos podido conocer el contenido de éste como de otros artículos publicados en la revista mencionada, gracias al cuidado que la misma ha puesto en ofrecer un breve resumen de cada uno de los trabajos que publica, en una de las lenguas más difundidas y asequibles incluso para “las más modestas fortunas intelectuales” como la nuestra.

plantea todo experimento, parece posible vaticinar el fracaso en cuanto se trata de plantear como posible una cierta proximidad entre la postura científica, principalmente experimental, y la postura del pensador que elabora una utopía así pueda calificarse ésta de crítica . . .

Y, sin embargo, todo el secreto de la posible científicidad de la utopía crítica, todo su valor para-experimental si no francamente experimental, radica en que el utopista tenga un conocimiento suficientemente amplio de un conjunto de disciplinas que se ocupen del estudio del hombre —de la biología, de la antropología de la psicología, de la sociología— y que sepa librarse de cualquier actitud prejuiciada; depende de que, una vez introducido el fermento de cambio, deje correr la pluma libremente —qué tan libremente, insistimos, ha de decirlo aquél control que impida el que la imaginación se desboque— convirtiéndose en registrador de las consecuencias producidas por una lógica interna a la sociedad sujeta a cambio tras el establecimiento de las correspondientes condiciones experimentales.

Puede ser que se diga —y que se diga con harta razón— que este tipo de experimento, o este “a modo de experimento” —si se considera demasiado ambiciosa la anterior designación— resulta demasiado pobre en el terreno práctico así como resulta defectuoso en el terreno teórico: defectuoso en el aspecto teórico de los dos señalados por Aoi en cuanto se trata de precisar ¿cuál es la hipótesis que pretende verificarse?, porque ¿no será que toda la presentación utópica es, en realidad, la expresión pura de tal hipótesis?; demasiado pobre en el terreno práctico porque ¿qué creación de condiciones experimentales es esa que trabaja con los puros correlativos mentales de ciertas realidades en vez de manipular tales realidades? ¿No será más bien que la utopía es una pura hipótesis por comprobar?

Quizá haya razón para plantearse tales dudas —dudas desequilibradas en sentido denegativo —pero ¿no hay razón para atribuir a tales utopías-críticas un valor propiamente experimental, en cuanto el creador ha tratado o busca sujetarse, ceñirse lo más posible a copiar en el proceso mental el proceso del mundo real? Es cierto que, como en muchos otros sectores de la actividad científica, el pensamiento se muestra en muchas ocasiones incapaz de anticipar todas las posibilidades productivas de la realidad; es cierto que, a menudo, se trae a colación en las discusiones, como argumento supremo, la estupenda exuberancia de la vida cósmica que llega a ser en ocasiones anonadante para la mente investigadora; es verdad que ésta, inmensamente rica, parece desbordar todos los límites

impuestos al pensamiento —lo que no obsta para que, digámoslo en defensa de todos los artistas, sea en áreas considerables aunque distintas en las que el pensamiento suele superar a la realidad más burda, más a ras de tierra—; pero, no obstante tal riqueza de la realidad, hay una buena porción de la misma que puede ser pre-vista, anticipada, gracias al conocimiento de lo que en la realidad ha ocurrido previamente, gracias a un supuesto de que en la misma se dan ciertas regularidades, ciertos ritmos, ciertas constancias, ciertas periodicidades, ciertos fenómenos de coyuntura. De otra parte, si puede haber pobreza en cuanto al número de variables que se manejen frente al número de las que verdaderamente introduciría la realidad, dicha pobreza se compensa con la mayor facilidad en la obtención de las conclusiones, y la compensación es no sólo aceptable sino preferible en tanto se está seguro de no haber eliminado una variable importante del conjunto.

Todo ello parece apuntar, en el terreno de las sugerencias, a que, con un propósito científico, hombres de cultura suficientemente amplia y convenientemente honda, elaborasen las correspondientes utopías-críticas necesarias para enriquecer los laboratorios de experimentación de las ciencias sociales. Pero, en tanto tratemos de librarnos de caer en la mera sugerencia de “lo que debiera hacerse”, es necesario que, sobre “lo ya hecho” busquemos algunas de las modalidades en que se presentan los elementos que, por lo menos hasta ahora, se reconocen generalmente como característicos del experimento, género en el que si bien no pretendemos subsumir como especie la utopía crítica creemos podría quedar éste en situación de adecuada cercanía — y tales cercanías, de aceptarse, de rigorizarse, son las que eventualmente pueden conducir a una re-definición del género del que son vecinas.

El movimiento procesal mental de la utopía-crítica como experimento podría verse en palabras, más o menos, del modo siguiente —se nos ocurre—: “Supongamos que la técnica tal o cual hubiese avanzado tanto como para que ocurriese esto y esto otro; de ocurrir tal cosa, la consecuencia sería que se modificarían tales y cuales sectores de la vida social y en ellos desaparecería la incomodidad, el malestar, la infelicidad; sí, pero, esas modificaciones conllevarían otros cambios, en otros sectores de la vida social; esas modificaciones pueden representar pérdidas o ganancias; en caso de ganancia, estaremos en Jauja, y lo único que necesitaremos será encontrar las formas para conseguir que esos adelantos técnicos del primer miembro de la hipótesis, se realicen; en caso de pérdida —y siempre habrá pérdida frente a las condiciones actuales, pues no se

pueden preservar intactas tranquilidad y tragedia, seguridad y libertad, comunidad e individualidad— será indispensable comparar la felicidad lograda y el precio pagado por esa felicidad” En una posición meramente relativista o perspectivista, si se quiere, el hombre que soy yo aquí y ahora —yo y mi circunstancia espacio-temporal— y el “hombre que no ha llegado a ser” de utopía y ucronía, podemos estar igualmente satisfechos en cuanto condicionados por nuestros respectivos ambientes pero, al realizarse esa utopía-ucronía, al convertirse en algo actual en un lugar determinado del mundo, esa utopía se inserta en una perspectiva histórica, en la que yo, mi sociedad de hoy y de este sitio, entran como una de las condicionantes; en tales condiciones, no sólo cuenta la satisfacción del momento del hombre de la utopía realizada, sino la situación comparativa de satisfacción o insatisfacción con respecto a la insatisfacción o satisfacción que el hombre de aquí y de ahora que soy, siente... Y en esto es en lo que estriba lo *crítico* de tales utopías, en que se las inserta históricamente, en que se las hace formar parte del devenir histórico en el que la naturaleza es algo que cambia lenta, pero continuamente... También es en esto en lo que estriba el carácter socio-moral o socio-político de estas utopías críticas, porque trabajar con la utopía pura no reintegrada a la mudanza histórica sería quizás realizar un experimento más perfecto (más próximo a la perfección), pero sería hacerlo a costa de mancarle a lo social una de sus principales dimensiones, la dimensión histórica; equivaldría a realizar un experimento en el cual se hubiera hurtado la situación experimental.

Es verdad que al proceder a un experimento de tal tipo se tiene una situación *ante* y una situación *post*, y un elemento de modificación gracias al cual puede hablarse de esa situación anterior y de esa situación posterior y de introducción de condiciones experimentales (esos avances técnicos que se dan como premisa de las utopías). ¿Pero, no se ha hurtado uno de los elementos del experimento? ¿No se ha olvidado establecer la situación de control, y una situación de control rigurosamente determinada? Porque, ¿es igual la sociedad humana con sentido histórico a esa pseudo-sociedad humana a la que se le ha amputado el sentido de la historia? Toda la subsistencia de los sistemas utópicos en cuanto construcciones literarias o en cuanto proclamas de partido parece radicar en eso, en la amputación del sentido de la historia. Y Huxley, en su utopía misma, ha sido sensible al hecho:

Son labios de un jerarca de utopía los que pronuncian estas palabras: “Todos recordaréis la hermosa e inspirada máxima de nuestro

Ford: 'La Historia es una paparrucha.' Y Huxley, con el escándalo de un hombre de nuestro tiempo que todavía no ha sido castrado en su sentido histórico, comenta (toda su narración es, en realidad un comentario y una crítica, de ahí que llamemos a la suya utopía-crítica)

"Agitaba su mano, y parecía como si un invisible plumero hubiese quitado un poco de polvo, y el polvo era Harappa y Ur de los Caldeos; unas telarañas, Tebas y Babilonia y Cnosos y Micenas. Un plumerazo, otro . . . ¿Dónde estaban Odiseo y Job, dónde Júpiter y Gautama y Jesús? Otro plumerazo y las pellas de barro viejo llamadas Atenas y Roma, Jerusalén y el Celeste Imperio, desaparecieron. Otro plumerazo y el lugar donde había estado Italia quedó vacío. Otro, hundiéronse las catedrales; otro y otro, desechos el Rey Lear y los Pensamientos de Pascal. Otro plumerazo ¡Adiós la Pasión! Otro, ¡adiós el Requiem! Otro, ¡adiós la Sinfonía! Otro . . ."

Apenas si cabe otra cosa que rendir homenaje a quien —de ingleses es usar el tono medio de la voz con variaciones apenas perceptibles— ha sabido poner, en frases que parecen meramente narrativas, la más fuerte de las condenaciones de la falta de sentido histórico, de los productos que cabe esperar en más o en menos de las masas incultas para las cuales la historia y la cultura son mitos o para las que los mitos no son cultura.

Son el sentido de la historia y el sentido de la cultura los que hacen de la utopía utopía-crítica, y son ellos los capaces de darle carácter de experimento social o de cuasi-experimento social, porque no es, en efecto, según hemos dicho la satisfacción del momento del hombre de la utopía, sino la situación comparativa de satisfacción o insatisfacción con respecto a la insatisfacción o satisfacción mías, lo que realmente cuenta y cuenta dentro de una perspectiva, y sólo, en realidad, dentro de una porque, de la doble situación comparativa que es posible plantear por lo menos en términos teóricos —comparación desde mi perspectiva y comparación desde la perspectiva del utopita— la que en realidad interesa es la que va de mí al hombre de utopía; cuenta —entonces— mi valoración de las ganancias que realizando esa utopía creo poder lograr frente a las pérdidas que realizándola corro el riesgo de sufrir, importando —por tanto— mucho menos, aunque las perspectivas puedan parecer en cierto modo recíprocas, las valoraciones que el hombre de utopía pueda hacer de las pérdidas que ha sufrido frente a las ganancias que ha logrado, porque, al fin y al cabo, la única perspectiva que nos es realmente asequible es la nuestra y no la del utopita (el habitante de utopía)

Es verdad que una situación experimental teórica absoluta podría conseguirse mediante la ficción de 'un observador anclado en la luna, que pudiera observar la situación mía real y la situación utópica fuera del perspectivismo terrestre' y valorizar comparativamente pérdidas y ganancias; pero, tales valorizaciones comparativas ¿serían humanas y, por lo mismo, significativas para nosotros?

Aun cuando, como puede verse desde el principio de estas líneas, son más las preguntas que planteamos que las afirmaciones que hacemos —y aún éstas se encuentran rodeadas de una serie de inquietantes dudas manifiestas incluso en nuestra puntuación—, creemos que cabe otorgar un sitio en la metodología a este tipo de experimento social, a este "a modo de experimento social" que es la utopía crítica, colocándolo al lado del experimento de laboratorio y del experimento de reforma social, y quizás colocándolo a medio camino entre ambos: entre el experimento de laboratorio de gran precisión —el experimento utópico-crítico participa de la precisión de lo construído y controlado prácticamente hasta el máximo— y el experimento de reforma social cuyo "mérito extremo radica en el beneficio directo que el experimentador obtiene de 'hacer algo con' su objeto de experimentación"² — puesto que el experimento utopía-crítica 'impide hacer algo dañoso para' o que se trabaje en algo que, a la postre, resulte dañoso para el objeto de experimentación y, en la concepción lata de la acción, la omisión cuenta, y cuenta por mucho, según saben los estudiosos de la matemática probabilística y, más aún, los especialistas en "diseño de decisiones".

En el caso concreto de la utopía crítica de Aldous Huxley, se presentan algunos de los resultados hacia los que tienden desarrollos cuyas premisas se han puesto o se están poniendo en nuestra época; de ahí que el enjuiciamiento de tales resultados alcance retrospectivamente a tales premisas; de ahí que los juicios que se emitan frente a la obra huxliana hayan de ser o puedan llegar a ser elementos de decisión en el presente.

Los elementos de control, los testigos, los sujetos que proporcionan las varias perspectivas desde las que puede juzgarse el mundo utópico de Huxley están representados: por su Fordería Mustafá (adaptado conscientemente a las condiciones del mundo utópico), por Lenina Crowne

2 Oyabu, Juichi: "Dos Orientaciones del Experimento en Sociología: Experimento de Laboratorio frente a Experimento de Reforma Social" (en japonés). *Shakaigaku Hyoron*. Vol. 6, N° 1, julio de 1955. Con respecto al modo de conocer el contenido de este artículo escrito en lengua que desconocemos, véase la salvedad hecha en la nota precedente.

(adaptada inconscientemente, pasivamente, a las condiciones de dicho mundo), por Bernard Marx (inadaptado por deficiencia), por Helmholtz Watson (inadaptado por excedencia), por John, el Salvaje (perteneciente a otra cultura), por Aldous Huxley mismo (anclado en nuestro tiempo, en nuestro sistema, en nuestra perspectiva cultural).

Si hubiéramos de emitir juicios valorativos, quizás nos sintiéramos inclinados a lanzar el más duro, el más terrible en contra de “Su Fordería Mustafá Mond”, gran pontífice científico del mundo utópico quien, como todos aquellos con quienes formaría legión de ser ente del mundo actual, justifica el nombre dado a ese movimiento espantoso de las masas “cultivadas” en los invernaderos de algunas de nuestras aulas universitarias, al que se conoce como “la traición de los intelectuales” —traición de los intelectuales a su categoría de tales, pero, más aún, a su dignidad de hombres—. Con todo, nos abstendremos de enjuiciar —o de prejuiciar— hasta tanto no se haya planteado el problema mismo de la perspectiva de Mustafá Mond que señala, tácitamente, algunas de las interrogantes que en el campo ético necesita plantearse y resolver la *intelligentsia* o, mejor aún, el intelectual, el científico, el investigador.

Su Fordería Mustafá Mond narra: “Yo era un físico bastante bueno para comprender que toda nuestra ciencia es ni más ni menos que un libro de cocina, con una ortodoxa teoría del cocinado, que nadie tiene el derecho de poner en duda, y una lista de recetas a las que nada se puede añadir, salvo con especial permiso del Cocinero Mayor. Yo soy ahora el Cocinero Mayor. Pero fui también un galopín curiosillo. Me dio por cocinar un poco a mi manera. Cocinar heterodoxo. Cocinar ilícito. Un poco de verdadera ciencia, en suma . . . y estuve a punto de que me enviaran a una isla.” En el párrafo parece haber una contradicción interna, que no existe en cuanto se piensa en las situaciones de ambivalencia a que parece sujeto Mustafá Mond: en la primera parte, retóricamente, da por aceptada una noción de ciencia contra la que cualquier hombre de ciencia o cualquier estudioso tiene que revelarse ya que tal noción es precisamente la negación del proceso científico continuadamente revisorio, pero tal noción muestra bien a las claras la forma en que sobre la ciencia se ejerce el peso, la forma en que sobre la ciencia gravita la sociedad, la manera en que el peso de la tradición o la “inercia de la historia” grata a Ramiro de Maeztu deforma la noción misma de ciencia —tema de la sociología del conocimiento y de la cultura—, la manera en que la jerarquía social frena el proceso científico: la presencia de ese “cocinero mayor” que se queda rezagado —sea por la causa que fuere,

por pérdida de agilidad, por desencanto, por acomodamiento— indica ya de por sí uno de los peligros de la ciencia: peligro que Mustafá Mond sabé descubrir fácilmente: el peligro es él, en cuanto se ha convertido en cocinero mayor, y es peligro para la verdadera ciencia —para esa ciencia que era verdadera para él en cuanto “galopín curiosillo” pero que ha dejado de serlo para él en cuanto “cocinero mayor”; hay un cambio de perspectivas pues si en la primera parte se da toda la deformación social del concepto de ciencia, en la segunda el concepto surge ajeno a toda deformación en su prístina pureza. La coda parece dejar claramente indicados los móviles de la traición “estuve a punto de que me enviaran a una isla”

Un incentivo de signo negativo, “evitar que me envíen a una isla”; un incentivo positivo: “se me dio a escoger: enviarme a una isla, donde hubiese podido continuar mis estudios de ciencia pura, o entrar en el Consejo de Inspectores con la perspectiva de llegar con el tiempo a un Inspectorado. Escogí éste y dejé la ciencia...”⁴

El mecanismo es bien conocido: el juego conjunto de incentivos negativos y positivos cuando éste es posible; cuando no, basta con el estímulo positivo (lo otro es más efectivo puesto que el intelectual traidor siempre puede alegar una actitud defensiva de sí propio, de los suyos, etc.). Y la traición se da en grados y con distintas modalidades; se cuenta, como traición máxima, esa traición del intelectual a los imperativos científicos, pero se da, por otra parte, la traición del intelectual a ciertos valores “nacionales” o de otro tipo, bajo el estímulo de las “becas en el extranjero” que no son, a menudo —con las excepciones honrosas que siempre existen— sino medios de esclavizamiento intelectual, formas de acción política mediata al través de la influencia que sobre el conglomerado social puede ejercer la llamada *intelligentsia*.

Pero, lo que verdaderamente interesa en el punto no es esto, sino las facetas problemáticas siguientes que presenta la perspectiva de Mustafá Mond, los justificativos mediante los cuales trata de salvar su responsabilidad de intelectual, su responsabilidad frente a los requerimientos ineludibles de búsqueda de la verdad: “A veces, me da por añorar la

3 Huxley, Aldous: *Un Mundo Feliz*. Traducción directa del inglés por Luys Santa María. Editorial Juventud Argentina. Buenos Aires. Barcelona, 1940, pp. 253. Lo transcrito figura en pp. 220-1.

4 Huxley, Aldous: *Op. cit.*, p. 222.

ciencia. La felicidad es un dueño tiránico; sobre todo la felicidad de los demás.”⁵

Esa felicidad de los demás constituye “un dueño mucho más tiránico, si no se está acondicionado para aceptar incuestionablemente nada, salvo la verdad.”⁶ Hay en esas palabras de Su Fordería, algo así como un eco de estas otras palabras “Todo los seres de la tierra serán igualmente felices, salvo algunos, escasos millares y salvo —. . . nosotros, los depositarios del secreto . . . Nosotros seremos desgraciados. Pero no importa: millones de millones de hombres vivirán contentos ¿Dícese que la Impudicia, sentada encima de la bestia y teniendo en la mano la *copa del misterio*, será deshonrada, y que los débiles se rebelarán de nuevo, destrozarán su túnica de púrpura y descubrirán su cuerpo impuro . . . Pero yo, entonces, me levantaré y te enseñaré los millones de hombres felices que no han conocido el pecado . . . Nosotros, que, por hacer felices a los demás, habremos asumido la responsabilidad de sus culpas, nos enderezaremos delante de tí, diciendo: ‘Júzganos si puedes, si osas hacerlo . . .’ No te temo; yo también he estado en el desierto, comiendo raíces; yo también bendije la libertad que diste a los hombres y soñé contarme entre los *fuertes*; pero pronto renuncié a ese sueño, a esa locura, para ir a unirme a los que la corrompían. He abandonado a los fuertes para hacer la felicidad de los humildes. Todo cuanto te digo se realizará: nuestro imperio será un hecho.” Se trata de las palabras del Gran Inquisidor en ese gran interludio —obra maestra de exaltada defensa de Jesucristo y de la Libertad— escrito por Fedor Dostoyevsky en sus “*Hermanos Karamazov*”⁷

En uno como en otro caso, las mismas subrayantes fundamentales, porque ¿no se trata, fundamentalmente de una debilidad, de una cobardía de quien habla frente a ciertos requerimientos en cuanto a su conducta? ¿y, no es, en uno como en otro caso, un sacrificio que se hace de los valores más altos en favor de los valores más bajos: no se ha tratado, en uno como en otro caso del sacrificio de la verdad o del sacrificio de la libertad en aras de la felicidad? Se trata, evidentemente, de una debilidad y de una traición, de una debilidad y de una traición de quienes debieran de colocarse por encima de la masa para hacer a la masa

5 Huxley, A.: *Op. cit.*, p. 222.

6 Huxley, A.: *Op. et loc. cit.*

7 Dostoyevski, Fedor: *Los Hermanos Karamazov*. Traducción de J. Zamacois. Editorial Tor, S. R. L. Buenos Aires, s. d., p. 113.

que subiera hasta su altura, al descender desde su altura hasta el nivel de la masa; se trata de una debilidad de quien es incapaz de someterse a los requerimientos de la ciencia; se trata de una debilidad de quien no es capaz de sujetarse a los requerimientos de esa moral de fuertes —¡cómo no fué capaz de percibir esto que vió tan claramente Dostoyevsky el genial Federico Nietzsche!— esa moral de fuertes que es el auténtico cristianismo en cuanto, en su centro, se encuentra entronizada la libertad del hombre y su dignidad. Se trata de una debilidad y de una traición, y traición y debilidad que tratan de disfrazarse de voluntad de servicio y fortaleza. Pero hay, sobre todo, un enmascaramiento de una inaudita voluntad de poder, de un enorme deseo de dominación: “Todo cuanto te digo, se realizará: nuestro imperio será un hecho”; “Entré en el Consejo de Inspectores con la perspectiva de llegar con el tiempo a un Inspectorado. Yo soy ahora el Cocinero Mayor”... “Los Predeterminadores envían sus cifras a los Fecundadores...”⁸

Pero hay más, hay más todavía en la perspectiva de Mustafá Mond, y es en este más en donde se plantean los dilemas más arduos: “En fin, el deber es el deber. No se pueden consultar los propios gustos. Me interesa la verdad, añoro la ciencia. Pero la verdad es una amenaza y la ciencia un peligro público. Tan peligrosa como fue benéfica. Nos ha dado el más estable equilibrio de la Historia. Gracias a la ciencia. Pero no podemos permitir a la ciencia deshacer su propia excelente obra. Por eso limitamos tan cuidadosamente el campo de sus investigaciones. No le permitimos ocuparse sino de los problemas más inmediatos del momento.”⁹ Ciertos “amigos” nuestros, científicos, se alejan con horror de ciertos problemas que no son los más inmediatos —aquí y ahora, y no en utopía-ucronía— alegando que se trata de “aguas profundas”. La masa percibe la ciencia y la razón como una amenaza, y los hombres-masa se encuentran ¡por desgracia!, entre nosotros mismos... Fuimos nosotros quienes, en una conferencia —que corrió con mala fortuna por no haber sido entendida o por parecer perogrullesca— señalamos, dentro de esta postura prescriptiva que hemos dado en asumir; “Es tiempo que el científico se avergüence de su tercería, que recuerde lo esencial de su íntegra condición de hombre, de persona humana, que le prohíbe dar hospitalidad a los amorosos devaneos de la verdad y de la muerte, so pre-

8 Huxley, A.: *Op. cit.*, p. 16.

9 Huxley, A.: *Op. cit.*, pp. 222.

texto del valor de la verdad por la verdad misma.”¹⁰ Y que esta actitud la compartían y la comparten los hombres de ciencia conscientes de sus responsabilidades éticas se demuestra por el llamado reciente que los sabios atómicos alemanes hicieron al canciller Adenauer en relación con la política atómica de la República Federal Alemana.¹¹ ¿Puede parecer esto contradictorio de la crítica más o menos implícita que se hace de la postura de Mustafá Mond? Puede parecer, pero, no creemos que lo sea: En Mustafá Mond criticamos la traición que se hace a su servicio de la verdad; traición realizada en aras de una cierta “felicidad” humana y encaminada, en realidad, a la satisfacción de un hambre de poder; en la actitud del “científico que da hospitalidad a los amorosos devaneos de la verdad y de la muerte, so pretexto del valor de la verdad por la verdad misma”, condenamos la traición que se hace a la vida, con el pretexto de servir a la verdad, porque dicha traición también encubre —mediante otros mecanismos— esa misma hambre de poder: se trata de preservar la vida, no como valor supremo, sino como valor fundante o posibilitante de todos los demás valores; se trata asimismo de buscar la realización del valor verdad en cuanto valor creador de otros valores; se trata de subordinar la “felicidad” a éstos y a otros valores en cuanto la felicidad no suele ser, a menudo, sino un simple desaguadero de aguas pútridas, un simple pantano en el que la vida humana se estanca y deja de ser humana.

La traición de los intelectuales: héla aquí, en una de sus formas, en términos generales, tal y como la describe la voz de vigía —voz angustiada de intelectual vigilante— la voz de Djâcir Menezes para quien estas delaciones se encuentran “entre dos fuegos: el tradicionalismo lleno de una metafísica que se atrasó y los sectores marxistas del socialismo que se las dan de propietarios del futuro humano; parcialidades para las que resulta difícil comprender la posición de los que aprecian la Ciencia y el estudio desapasionado, imbuídos del viejo programa cartesiano de la duda sistemática; porque ambas son *creyentes*, y creen fogosamente

10 Conferencia leída por el autor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, en un ciclo acerca de los problemas filosóficos de la política, organizado por la Mesa Redonda de Filosofía dirigida por Eusebio Castro.

11 Una información fechada en Goettingue, el 13 de abril de 1957 y publicada por *Le Monde* informaba: “Dieciocho sabios atómicos alemanes, entre los que se encuentran los profesores Max Born, Otto Han, Werner Heisenberg, Max von Laue y Karl Friedrich von Weizsaecker, se rebelan, en una declaración solemne en contra de la dotación del nuevo ejército alemán con armas atómicas” y agregaba:

en los dogmatismos en que se atrincheran".¹² Y su delación es ésta: "De pronto surgen élites al servicio de los ideales de la masa, pregonando una filosofía igualitaria y celebrando el valor del número, en plena pendiente hacia la demagogia: es el momento en que las clases dirigentes confían en el pueblo y se sienten apoyadas por él. En otra ocasión se producirá lo contrario: prolifera una en-doctrinación, un adoctrinamiento tomados de un pensamiento aristocrático, en que se valoriza la "cualidad", el brillo de la inteligencia; la élite antipatiza con la masa irresponsable e instintiva: es el momento en que las clases dirigentes desconfían del pueblo y sienten que está en contra de ellas. Las ideologías se encuentran, hasta cierto punto en dependencia de las relaciones sociales, en cuanto los medios intelectuales hablan, en los días que corren, un lenguaje individualista y anárquico, fijándose en élites de cuño acentuadamente oligárquico."¹³

La delación —con la que trataremos de dejar la perspectiva de Mustafá Mond, para tratar de ocuparnos brevemente de las de otros personajes del Mundo Feliz de Huxley— se precisa en casos concretos: en el ejemplo, el acusado es la *intelligentsia* de los países del Meso-Oriente y el acusado en forma indirecta —el villano que sabe utilizar hábilmente sus fuerzas y fijarse en los puntos débiles— el comunismo; pero lo mismo podría tratarse de otro acusado y de otro "autor intelectual": lo que importa, en todo caso no es la nomenclatura política, sino el hecho, la regularidad sociológica. Walter Laqueur es el delator; conforme a su interpretación "hay una fascinación peculiar que la sociedad soviética ejerce sobre la inteligencia en el Medio-Oriente. El curso de los acontecimientos en la Unión Soviética y en los países satélites les ha mostrado que en el mundo soviético la inteligencia técnica es una de las clases más privilegiadas y que sus privilegios parece que continuarán si no es que aumentarán en el futuro" y la delación se continúa y precisa con el testimonio de otros, citados en forma secundaria y terciaria: "Ellos [los miembros de la *intelligentsia*] han de ser los maestros, profesores, cons-

"Después de haber declarado que su gestión es motivada por el hecho de que su actividad científica implica para ellos una pesada responsabilidad, en vista de las consecuencias posibles de sus investigaciones que no les permite —por tal razón— guardar silencio, los firmantes de la declaración hacen notar que la opinión pública parece aún mal informada de los efectos de una arma atómica táctica.

12 Menezes, Djâcir: *As Elites Agressivas*. Coleção "Rex". Edição da Organização Simões. Rio, 1953. pp. 254. La cita corresponde a pp. 17-8.

13 Menezes, Djâcir: *Opus cit.*, p. 42.

tructores, fabricantes de los nuevos países y del nuevo hombre; se les dotará de todas las facilidades que puedan promover su trabajo; más que cuerpos extraños en sus viejas comunidades, serán centros en torno de los cuales cristalizará una nueva comunidad: conforme sea más comprensiva la nueva estructura, más alto será su sitio en la pirámide de funciones que tendrán que organizar y poblar con sus discípulos y ayudantes. . . No hay límite para la gloria que les espera, La sociología del 'experto' se centra en la preocupación por su carrera profesional: éste es el mayor peligro, incluso en una democracia. Como Walther Rathenau acostumbraba decir 'no hay expertos, sólo existen gentes con intereses creados'. Sea lo que fuere lo que la gente tenga que dejar en cuanto sometida al totalitarismo, lo ganará en rango social y en ingresos en su calidad de experto." De paso, cabe consignar la anotación de Lacqueur "Por doquiera hemos llamado la atención hacia el desempleo académico en los países del Meso-Oriente, notablemente en Egipto, y una situación semejante cabe ver en países asiáticos." ¿No será cosa de que la Universidad Nacional Autónoma de México prevea las consecuencias nacionales del desempleo académico que se cierne principalmente sobre los egresados de su Escuela de Ciencias Políticas y Sociales?

Para entender la perspectiva propia de un habitante bien adaptado de este "mundo feliz" que la traición de intelectuales como Mustafá Mond ha hecho posibles, y los peligros que se ocultan a tal perspectiva, es necesario indicar algunos de los rasgos estructurales y funcionales del mismo y, para ello, referirnos en primer término a la "divisa del Estado Mundial" —calcada sobre los modelos de las que imprescindiblemente han encabezado los esfuerzos utópicos que se han producido en el pasado— divisa en la cual se proclama como valores supremos, la Comunidad, la Identidad, la Estabilidad.

Comencemos por la estabilidad. Mustafá Mond no duda en afirmar: "No queremos cambiar. Cada cambio es una amenaza a la estabilidad. Esta es otra razón por la estamos tan poco inclinados a aplicar invenciones nuevas. Cada descubrimiento de ciencia pura es potencialmente subversivo: hasta la ciencia ha de ser tratada como un posible enemigo."¹⁴ La idea puede tentar a muchos: detener el desarrollo científico, puesto que el desarrollo científico se ha mostrado en muchos casos fatal para la especie humana. Pero ¿es que cabe pensar —si se ponen todas las cartas sobre la mesa— que dicho desarrollo pueda detenerse? No se trata de pensar en una vida o en una existencia autónoma de las ideas y de los

14 Huxley, A.: *Opus cit.*, p. 220.

procesos racionales: tales ideas y tales procesos necesitan encarnar en los individuos, desarrollarse en la mente de los hombres... ¿Se tratará, entonces, de eliminar a todo aquel que sea capaz de brindarles a esas ideas y a esos procesos científicos, cuerpos en los cuales encarnar, cerebros en los que desarrollarse? ¿será cosa de eliminar una y otra vez, *ad infinitum*, a todo aquél que sea capaz de reproducir el proceso científico, en forma análoga a cómo Ivan el Terrible hizo matar al arquitecto constructor de San Basilio a fin de que no pudiese reproducir la estupenda maravilla de la capital moscovita? Sólo un ingenuo podría pensar que de esta forma podría asegurarse la estabilidad como anexa de la vida, porque, en realidad todos los logros de la ciencia en un momento dado, para conservarse y ser operantes necesitan de hombres que conozcan sus secretos, de hombres que no sólo sean capaces de aplicar unas cuantas reglas prácticas de conservación y unos cuantos procedimientos “terapéuticos” de ciertos mecanismos (de ciertas máquinas lo mismo que de ciertos mecanismos sociales) o unos cuantos medios revisorios, sino individuos capaces de remontarse de la técnica a la teoría, de esta a la metodología y de ésta, incluso, a la epistemología, capaces de realizar una revisión de todo el proceso de pensamiento, hombres de espíritu científico para conservar todos aquellos logros de la ciencia indispensables para asegurar la estabilidad sin derrumbamiento; pero... la presencia de tales hombres de espíritu científico no hace sino asegurar el anulamiento de tal estabilidad, porque, fundamentalmente, el espíritu científico equivale a la asunción de una actitud *crítica*, y la actitud crítica no puede menos que conducir a crisis —crisis de la conciencia actuante y crisis del medio sobre el cual se actúa— y las crisis no son sino una de las formas de negación de la estabilidad... El hombre de ciencia y el hombre de saber, así como la sociedad y la cultura necesitadas de ellos no en el mundo de utopía, sino en el mundo histórico, parecen colocados en una larga galería dotada de una serie de puertas que se abrieran al llegar frente a ellas los investigadores de la verdad, cerrándose en seguida detrás de ellos sin permitirles volver atrás, obligándoles a avanzar continuamente ¿actitud pesimista? no, creemos, porque es precisamente al través de crisis como se asegura el crecimiento, el desarrollo “de la sociedad como de los individuos” (según símiles biólogos que a veces parecen ineludibles).

¡Claro que se pueden ejercer ciertos controles sobre la ciencia y sobre el pensamiento! pero, a la larga, ¿resultarán efectivos tales controles? Estabilidad. Estabilidad: “La Oficina de Inventos rebosa de planos de procedimientos para economizar trabajo: a millares... Y ¿por qué no

los realizamos? Por el bien de los trabajadores. Sería pura crueldad el afligirlos con un excesivo ocio.”¹⁵ La ciencia ha dejado de ser considerada la gran liberadora; sus contribuciones en cuanto a reducción en el trabajo deberán ser asintóticas, proceder rápidamente en las primeras etapas, e ir disminuyendo progresivamente con un ritmo aceleradamente retardado, porque se trata de asegurar “el bien de los trabajadores”(?) o porque se tiene el temor de los resultados posibles de tales cambios; porque se trata de “no afligirlos con un excesivo ocio” —bajo una nueva modalidad, se ha establecido nuevamente la esclavitud humana al trabajo— porque tal ocio sería un atentado en contra de la felicidad preconizada por esta utopía. ¿Razones? El ocio ha liberado de una larga esclavitud con respecto al trabajo —para engrilletar a otra modalidad de esclavitud con respecto al mismo, ya lo dijimos— pero ese ocio no puede llenarse en forma alguna: se ha realizado la liberación *de*, pero no se ha realizado la liberación *para*, porque, tras la preposición de dativo, tras la indicación finalista habría que colocar —quizás— una actividad creadora cualquiera y ¡toda actividad creadora esta proscrita en el reinado de la estabilidad! porque toda actividad creadora es subversiva! ¡porque toda actividad creadora produce una crisis: un necesario re-acomodamiento del creador frente a su creatura, un acomodamiento de los demás frente a la nueva creación! El ocio creador excluido, ¿cómo asegurar una válvula de escape a las energías excedentes? Quizás mediante actividades como la diversión o el juego. Pero, ya Huizinga ha mostrado todos los desarrollos posibles de la actividad lúcida —que no son de lo más apropiado para tranquilizar a los amigos de la estabilidad— y, en cuanto a la diversión ¿puede pensarse que al través de ella pueda conseguirse la felicidad? Basta ver las largas caravanas sonámbulas que entran y salen de los salones cinematógrafos con los rostros mustios y las miradas de hastío —¿qué podía hacer? me fui a meter a un cine—, que los frecuentan cada vez con más frecuencia sin encontrar lo que buscan, sólo para percatarse de que se encuentran cada vez más vacíos y más frustrados y más dispuestos a la irritación —la pequeña irritación diaria tan poco amiga de la armonía y de la estabilidad—; basta percatarse de todo eso, para comprobar que no es por ahí el camino.

Ni el golf electromagnético ni la pelota centrífuga, ni el cine sensible ni los órganos de perfumes (ideales hacia los que se vuelven envidiosos nuestro cinemascopio y nuestro sonido estereofónico de cuatro

15 Huxley, Aldous: *Opus cit.*, p. 219.

bandas, en sus pujos por alcanzarlos). Estabilidad. Estabilidad. Pero ¿buscar tal estabilidad no representa precisamente atentar contra la sociedad humana, contra la especie misma en su sentido biológico? ¿Nos ha servido de algo Charles Darwin? Sí, precisamente para mostrarnos el largo y continuado proceso de la vida —y, si extrapolamos hacia atrás o recordamos a Herbert Spencer— el largo, el penoso proceso de desarrollo de la realidad en cuanto a sus manifestaciones y, o aceptamos que en tal proceso hay algo así como la manifestación de una intensa búsqueda —al través de ensayos y errores y no en un sentido puramente lineal— de formás complicadas y, hasta cierto puto, un proceso de expansión vital hacia formas más perfectas o caemos, por el contrario, en una concepción decadentista del desarrollo de la vida y de la realidad lo que, en última instancia nos llevaría a desear la extinción de nuestra especie, la extinción de la vida y finalmente, la extinción de la realidad.

De este modo, la búsqueda de la estabilidad desemboca en una traición contra la vida o, por lo menos y por varias vías concurrentes, en una traición contra la especie: una traición contra la vida porque el proceso equivale a invalidar esa búsqueda más o menos ciega, más o menos inconsciente pero crecientemente consciente de elevarse a otros niveles de realidad, aun cuando este ascenso la convierta en algo crecientemente problemático; traición frente a la especie porque priva a las acciones humanas de su sentido, porque ¿qué sentido pueden tener esos inventos que se acumulan en una oficina de utopía y que no se realizan para no acrecentar excesivamente el ocio? y ¿qué sentido tiene ese ocio que nada crea, sino que abruma y obliga a fugarse de la realidad al través de la ingestión de unas pastillas del maravilloso *soma* del que un gramo “equivale a un mes de vacaciones”? ¿qué sentido puede tener todo el conjunto de controles que no sólo niega la posibilidad de realizar valores de “creación”, sino que incluso tiene que eliminar brutalmente todo valor “de actitud” que sea diferente de la actitud propia del individuo “acondicionado”? La mayor de la tiranías apenas podría pensar en una forma peor de degradación del ser humano. ¿Quedarían por lo menos los valores vivenciales? Quizás; pero, ni siquiera éstos en su totalidad. Cuando Bernard Marx indica “Me gusta contemplar en paz el mar me da la sensación de ser aún más yo mismo . . . no tan por completo parte de otra cosa. No sólo una célula del cuerpo social. . .”¹⁶ la sociedad expresa su reprobación al través de uno de sus miembros “acondicionados”,

16 Huxley, A.: *Op. cit.*, p. 89.

Lenina Crowne, quien exclama con asombro: “¿Cómo puedes hablar así de tu deseo de no ser una parte del cuerpo social?”¹⁷ lo cual basta para revelar hasta qué esferas de intimidad tiene que penetrar un régimen que pretenda asegurar la estabilidad social . . . La propia Lenina expresa la perspectiva del “acondicionado” en sus juicios de Bernard Marx, quien es, para ella, “Bastante inofensivo, quizás, pero también bastante inquietante. Entonces ¿para qué sirve el tiempo? Por lo visto para paseos por la Región de los Lagos. Atterrizar en la cima del Skiddaw y andar un par de horas entre los brezales . . . Quería decir solos para hablar ¿Hablar? Pero ¿de qué? Andar y hablar me parece un modo absurdo de perder el día.”¹⁸ La pobreza incluso de valores vivenciales se muestra en esto, o más adelante, cuando exclama “¡Me carga andar! ¡Y se siente uno tan chico cuando está al pie de una montaña!”¹⁹

Estabilidad. Amenaza de muerte para la especie. Estabilidad. Empobrecimiento de valores. Estabilidad. Amenaza de muerte para la persona. La estabilidad reclama la ortodoxia, y la ortodoxia perfecta, porque conforme a la perspectiva de utopía —que hemos visto tantas veces realizada en tantos regímenes totalitarios— “no hay crimen tan nefando como la heterodoxia en la conducta. El asesino mata sólo al individuo y, después de todo ¿qué es el individuo? —Con un amplio ademán señaló las filas de microscopios, los tubos de envase, las incubadoras—. Podemos hacer un nuevo ensayo con la mayor facilidad y tantos como queramos. La heterodoxia amenaza algo muy diferente que la vida de un mero individuo: ataca a la sociedad misma. Sí, a la sociedad misma”. Si se piensa más detenidamente, podrá verse lo débil del argumento o, mejor aún, el trastrueque de términos ya que, en realidad, si hay algo que implique la heterodoxia es la posibilidad de un

17 *Ibid.*, p. 90.

18 Huxley, A.: *Op. cit.*, pp. 87-8.

19 *Id.* p. 105. Las expresiones de Lenina Crowne nos traen a la mente las correspondientes de Miss Alice Carey, la de *La Eva Futura* de Villiers de L'Isle-Adam, mujer “dotada de ese supuesto buen sentido negativo, irrisorio, que empujea todo lo que le rodea y cuyas observaciones no se basan nunca sino en realidades insignificantes sobre esas que sus apasionados defensores llaman *cosas a ras de tierra*. ¡Cómo si esas cosas estúpidas y convenidas lo más tácitamente posible, debieran absorber, hasta ese punto, la totalidad de los cuidados y preocupaciones en verdaderos seres vivientes” (p. 62); mujer que “En Suiza, ante el Monte Rosa, al amanecer exclamó: —¡No me gustan las montañas: me aplastan!” (p. 68) (Villiers de L'Isle-Adam: *La Eva Futura*. Traducción por José Ma. Souviron. Ed. Zig-Zag. Santiago, 1943).

cambio, de un vuelco, de una crisis que —es verdad— puede ser destructiva, pero que —no es menos cierto— puede ser crisis de desarrollo, de maduración social: lo que la heterodoxia ataca es la “estabilidad” a la que, prejuiciadamente, se ha colocado como uno de los elementos de la matriz valorativa tripartita de la sociedad utópica. En cambio, la ortodoxia feroz —con sus Inquisiciones, con sus Gestapos, con sus GPUs, con sus FBIs, con su Macartismo, con su Ku-kux-klan— atenta simultáneamente contra la persona y contra la sociedad ya que ésta, más que un ente sustantivo, es un conjunto de personas co-actuantes, inter-actuantes e incluso, en ocasiones, contra-actuantes, ya que, más que un conglomerado de individuos, es una entidad compleja, cuya base se encuentra en esos mismos individuos, en sus acciones y reacciones; y reacciones a través de las cuales tales individuos se personalizan. El crimen que representa la defensa feroz de la ortodoxia equivale a un crimen de doble magnitud, a causa del objeto que trata de alcanzar —la estabilidad, que es, en realidad, un disvalor— así como en cuanto a los medios que pone en práctica para alcanzar tal objetivo.

Ortodoxia en cuanto a los valores supremos aceptados como orientadores de la conducta en general, por una parte; por otra, ortodoxia en cuanto a los valores inmediatos que han de orientar la conducta económicamente productiva (y la económicamente consuntiva también como puede verse en partes de la obra de Huxley). Ortodoxia y especialización, se antojan dos manifestaciones distintas de un mismo hecho fundamental: la reducción del campo opcional. Ortodoxia vale tanto como reducción en cuanto a las opciones posibles en el campo de las creencias; especialización es equivalente de reducción con respecto a las opciones posibles en el terreno de los conocimientos instrumentales, y viene a la mente el caso de aquellos estadounidenses especializados en cestería, dentro del campo ya de por sí reducido de la etnografía, que se pasaban el tiempo hablando de canastas y que nutrían su acervo de informaciones y de creencias tomando como base una fuente única: el periódico diario del que eran suscriptores, el cual les sugería y, hasta cierto punto les imponía opiniones políticas, religiosas, etc. . . . Enfatismo en una civilización técnica, especializada, en la que lo que cuenta son los “para-qué” y los “para-qué” inmediatos, civilización en la que los individuos tienen que marchar como ciegos o como miopes en el terreno valorativo y en el campo del conocimiento. Irónicamente, Aldous Huxley, finge hacer suyas las expresiones de las creaturas de utopía: “Mañana comenzarán un trabajo

serio. Tendréis que prescindir de generalidades”.²⁰ “Claro que hay que tener alguna idea general para llevar a cabo un trabajo útil, si bien éste sea lo más breve posible, para poder ser al par buenos y felices miembros de la sociedad, pues son los pormenores, como todo mundo sabe, los que dan lugar a la virtud y a la felicidad, mientras que las generalidades son, intelectualmente, males necesarios. No son los filósofos, sino los que se dan a la marquetería y los coleccionistas de sellos, quienes constituyen la espina dorsal de la sociedad.”²¹ Los resultados de esta perspectiva pueden apreciarse en el contraste —objetivo— o en la crisis —subjativa— posibles en cuanto un individuo de utopía se enfrente a alguien con una perspectiva distinta de la suya o a alguien que, sin previo “acondicionamiento” —sin previo mustiamiento de las corrientes vitales humanas— reclama de otra perspectiva para satisfacer sus interrogantes. Es el caso de Linda, una habitante del mundo feliz que se extravía en una reserva de salvajes —en un mundo como el nuestro de cultura “occidental vigésimo-secular”— y ve crecer en ella a su hijo, “el Salvaje”.

“No sabe usted lo difícil que era —habla Linda—; había muchas cosas que yo no sabía; no era de mi incumbencia saberlas. Quiero decir, cuando un chico pregunta cómo funciona un helicóptero o quién ha hecho el mundo ¿qué va una a responder si es una Beta y ha trabajado siempre en la sala de fecundación? ¿qué va una a responder?”²² “¿Qué son productos químicos? Oh, materias como las sales de magnesio y el alcohol para hacer pequeños y encanijados a los Deltas y a los Epsilones y el carbonato de calcio para los huesos y todo lo demás por el estilo. —Pero ¿cómo se hacen los productos químicos? ¿de dónde proceden?”²³ De una parte, la reducción espacial en el terreno del conocimiento; de otra parte, la falta de raíz en el mismo, y esto, quizás, sea lo más importante, porque, si bien conforme al decir del rústico español, es verdad que “de tejas abajo, todo nos lo sabemos entre todos” no es menos cierto que hay ciertos “todos”, los todos no-técnicos que necesita saber, descubrir o inventar cada hombre, cada individuo. Linda, habitante de un mundo feliz, Beta empleada en la sala de fecundación “Parecía no saber nada de nada —conforme al decir del Salvaje, su hijo—; el viejo del pueblo daba respuestas mucho más precisas: la semilla de los hom-

20 Huxley, A.: *Opus cit.*, p. 10.

21 *Opus et locus cit.*

22 Huxley, A.: *Opus cit.*, p. 119.

23 *Id.* p. 127.

bres y de todas las creaturas, la semilla del sol y la semilla de la Tierra y la semilla de los Cielos es Awonawilona, quien las sacó de la Niebla del Crecimiento. El Mundo tiene cuatro matrices, y él puso las semillas en la más baja de las cuatro, y gradualmente, las semillas empezaron a crecer . . ." ²⁴

Ni el principio, ni el fin de las acciones humanas; ni de donde venimos ni hacia donde vamos: "La forma con que el autor trata —habla el censor del mundo utópico— en forma matemática la concepción de fin, es nueva e ingeniosa, pero herética en lo que atañe al presente orden social, peligrosa y subversiva en potencia . . . Es un trabajo admirable, pero, una vez que se empiezan a admitir explicaciones de orden finalista, no se sabe a donde se irá a parar. Son estas ideas las que más fácilmente pueden desacondicionar las mentes menos sólidamente encuadradas de las castas superiores [recordar que estas castas superiores son, antes que clases económicamente superiores, castas dotadas biológica y *psicológicamente* con mayores riquezas], haciéndoles perder su fe en la felicidad como soberano bien y hacerles creer, en su lugar, que la meta está en cualquier parte, más allá, en cualquier parte fuera de la presente esfera humana, que el fin de la vida no es el mantenimiento del bienestar, sino una intensificación, un refinamiento de la conciencia, un aumento del saber". ²⁵ El hedonismo lo invade todo, la *pursuit of happiness* lo es todo, cualquier ética no basada en estas premisas se rechaza: se respira —por lo menos nuestros pulmones creen respirar— una atmósfera enraecida, viciada, en la que lo auténticamente humano ha desaparecido para ceder su sitio a la animalidad. ¿El bienestar, la felicidad, en el simple ayuntamiento de los cuerpos, en la simple hartura de los apetitos, en la posibilidad de jugar al golf de obstáculos y a la pelota electromagnética y asistir al cine sensible, en lo mero sensorio, en lo puramente epidérmico? Ahí está implícita también, la negación de otro de los elementos del supuesto triángulo valorativo de utopía: la anulación, la imposibilitación de la comunidad, porque la comunidad —y no digamos ya la comunión ¡no seamos tan ambiciosos!— no puede nacer sino entre personas y la nación de personas, si bien arrastra una ganga de materialidad, concentra su riqueza en la espiritualidad distintiva en la conciencia afinada de sí, en el acrecentamiento del saber —no de la erudición, por supuesto—. ¿Búsqueda de la felicidad en estos términos? Deje-

24 *Opus et locus cit.*

25 Huxley, A.: *Op. cit.*, pp. 171-2.

mos de lado la crítica de tal búsqueda desatentada de la felicidad en las sociedades que conceden primacía a la comunidad sobre el individuo en cuanto se trata de rutas más frecuentadas, y ocupémonos de esa otra búsqueda de la felicidad de las sociedades en las que, a pesar de todas las precauciones, se instauro el más desenfundado, el más feroz de los individualismos —no de los personalismos en cuanto personalismo lleve implicado socialismo tal y como persona implica sociedad—. Trátese de la Suecia de los últimos años, con su progresivo derrumbamiento de las mores sexuales antiguas: “permanecer juntos hasta tanto nos satisfacemos mutuamente; después, cuando esto deja de ocurrir, nos alejamos sin repriminaciones ni tragedias” —la actitud es tentadora: desaparecen la figura ridícula del cornudo, las tragedias del honor ultrajado ¡la civilización adviene!— pero, basta asomarse a alguna producción sueca que retrate tales costumbres —*Skärgårdsnatt*, por ejemplo— para descubrir que la frustración no se ha desterrado por completo, que quizás se ha acrecentado, como lo demuestra la mujer —encarnada en Ingrid Thulin— que, saciada su hambre sexual, demanda y no encuentra una respuesta más que ponga en juego la integridad del ser del hombre frente a quien se encuentra. Trátese de los Estados Unidos de América y el mantenimiento del bienestar y la búsqueda de la felicidad les conducirán a ciertos, necesarios —para ellos— sueños de dominación económica de otras regiones y a las guerras, y a la hartura de sus ciudadanos no dispuestos ya a dejarse matar o, por lo menos, a librar a sus posibles-hijos de su destino de “carne de cañón”, y al ligamento del conducto espermático a que se someten —¿gustosos, o, desencantados?— miles de jóvenes de ese país. La búsqueda de la felicidad no puede conducir sino a Un Mundo Feliz de Aldous Huxley . . .

Empobrecimiento de la personalidad, con todas sus consecuencias, como secuencia indispensable —a su vez— de la entronización de la estabilidad como valor regente, pero asimismo, como indispensable secuencia de la búsqueda de la identidad que mantiene, con la estabilidad, vínculos indisolubles. Trataremos de ver estos problemas a la luz de nuestra idea de “vicariato”.²⁶

En el mundo feliz de Huxley, la “decantación” de los niños (de la que la inseminación artificial parece una primera aproximación), la especialización laboral, la predestinación llevada a término por una tecnocracia puesta principalmente en manos de los biólogos, aseguran la

26 Uribe Villegas, Oscar: *Primeras Ideas sobre Vicariato y Sociopatología*. México, 1956. p. 157.

posibilidad de un vicariato real y no aparente, el reemplazo de un individuo por otro —cuando el primero falta— no sólo en cuanto al *status*, rango o dignidad del vicariado, sino también en cuanto al papel o función que le correspondía —aquí, parece, el sociopatólogo no tiene que hacer—: “Si supiéseis cuántas horas extraordinarias hube de trabajar tras el último terremoto japonés”,²⁷ porque los hombres se reponen como las piezas de una maquinaria: “Predestinamos y condicionamos. Decantamos nuestros infantes como seres humanos socializados, como Alfas o como Epsilones; es decir, como futuros poceros o futuros ‘Directores de Incubación’.”²⁸ En este mundo, por tanto, no hay sorpresas, ni amenazas, la sociedad se mantiene en marcha —¿en marcha, después de cuanto hemos dicho con respecto al valor “estabilidad”?— como si se tratara de una enorme maquinaria para la que siempre existiesen piezas de repuesto, y adecuadas piezas de repuesto. ¡Qué importa que las gentes de ese Mundo Feliz nazcan condenadas, y condenadas por sus Presdestinadores a ser Epsilones o a ser Alfas! “Y ¿para qué se necesita conservar el embrión por debajo de lo normal? . . . ¿Nunca le ha ocurrido a usted pensar que un embrión Epsilón necesita un ambiente Epsilón y una herencia Epsilón?”²⁹ Estabilidad. Estabilidad; el mundo ideal, el de las castas. “Cuanto más baja es la casta, se le da menos oxígeno: el primer órgano afectado es el cerebro y después el esqueleto.”³⁰ Pero ¿no cabe preguntarse, en ésta, como en otras ocasiones y en conjunto, si nos encontramos realmente en utopía o si no habremos descendido de nuevo a algún lugar de la tierra en la segunda mitad del siglo xx? Porque el procedimiento —aunque no consciente— ha sido descrito por Nicéforo en su *Antropología de las Clases Pobres*; el condicionamiento no es tan refinadamente pre-natal, pero lo es burdamente: la pobreza de los padres y la inferioridad biológica de los hijos, estaciones de partida—llegada y de llegada—partida de un círculo vicioso que raramente se rompe y ¡qué se rompe con una rebeldía que no procede sólo ni principalmente de la materia, sino del espíritu! En estas condiciones en contra de cualquier peligro de inestabilidad, lo que importa amputárles a estas gentes es precisamente el espíritu; sin él, la rebeldía es imposible. Toma de conciencia, conciencia de dignidad, y el hombre lucha por realizarse, por

27 Huxley, A.: *Opus cit.*, p. 16.

28 *Id.* p. 19.

29 Huxley, A.: *Opus cit.*, p. 20.

30 *Ibid.*

ser fiel a los dictados de la vida y de la realidad que le empujan hacia callejones que progresivamente se estrechan, hacia situaciones que se vuelven cada vez más problemáticas, y la sociedad multiplica sus interrogantes al tiempo en que, en una polarización, resuelve problemas. Rebelión de hambre, hambre de sexo, hambre de oro, hambre de poder y el hombre lucha por ganar un pan, por gozar un lecho, por enriquecerse, por dominar y, en todos esos casos, el hombre reducido a una pura animalidad, es fácilmente domesticable, fácilmente esclavizable, fácilmente burlado en sus operaciones, obligado fácilmente a traicionar a la vida y a la realidad, a traicionarse a sí mismo. Falta de espíritu subjetivo u objetivo, y con ello falta de una auténtica toma de conciencia —tras un hiato histórico de la gran cultura floreciente en su suelo, tras el relegamiento del islamismo, tras la pobreza del *fellah* que en comarcas vecinas se convierte en *fellagas*— y Egipto oscila de la disposición a caer arrodillado ante los dólares de Dulles para la construcción de la presa de Asuan, la crítica del mundo oriental político por el servilismo manifiesto en tales actitudes, y la entrega en brazos de Krushev, hábil diplomático que se servirá de él para la defensa de las posiciones políticas y estratégicas de la U. R. S. S. De ahí que sabiamente, diabólicamente, en el Mundo Feliz de Huxley, previamente a cualquiera otra operación, se les ampute a los individuos el espíritu, se les invalide, incluso para esa libertad que se concibe como una posibilidad de elección de las reglas del juego. Y emboscada también, se presenta una actitud de fatalismo: “Les preparamos para que soporten bien el calor. Nuestros colegas de arriba les enseñarán a amarlo. He aquí el secreto de la felicidad y la virtud: amar lo que hay obligación de hacer. Tal es el fin de todo a condicionamiento: hacer que cada uno ame el destino social del que no podrá librarse.”³¹

El problema del vicariato absoluto —substituibilidad de una persona no sólo en su calidad social-funcionaria, sino en cuanto a sus características más precisamente personales y distintivas— es problema que se resuelve fácilmente en la utopía huxleyana por los procedimientos bárbaros de un Alejandro que, impotente para deshacerlo, corta el nudo gordiano con su espada; se resuelve con facilidad de ajedrecista impaciente que, para salir de un apuro derriba las piezas sobre el tablero —procedimientos a los que ya hemos podido referirnos en otras ocasiones— el problema del vicariato absoluto no existe en la utopía de Huxley porque los índices personales se han hecho desaparecer, porque se ha

31 Huxley, A.: *Opus cit.*

amputado el espíritu, y se ha dejado a ese remedo de sociedad que es la sociedad de utopía, una desnuda calidad de mecanismo, un nudo aspecto de máquina.³²

El concepto de máquina preside, en efecto, tales concepciones del mundo: “se producen 96 seres humanos de lo que antes se formaba uno. Progreso... Por veintenas, por veintenas. Uno de los estudiantes fue lo bastante tonto para preguntar en qué estribaba la ventaja. Seres idénticos, no por grupos de dos o tres como en los viejos tiempos vivíparos [¡nuestros pobres tiempos que aún no alcanzan tales perfeccionamientos!], cuando los gérmenes se dividían accidentalmente, sino por docenas, por veintenas, a la vez. El procedimiento Bokanowsky es uno de los instrumentos más eficaces de la estabilidad social... 96 seres idénticos trabajando en 96 máquinas idénticas... Si pudiésemos bokanowskyficar indefinidamente, el problema estaba resuelto”³³

“Gritando: ¡Niño mío, madre mía, mi solo, mi único amor!; gimiendo: ¡mis pecados, terrible Dios mío!; aullando de dolor, desvariando de fiebre, aquejándose de vejez y miseria ¿cómo se pueden vigilar mecanismos?” La revolución mecanicista ha acabado de cumplirse, de llevarse a sus últimas consecuencias en utopía: el hombre, para adaptarse a la máquina ha de renunciar a su vida afectiva, a sus relaciones sociales más íntimas —las investigaciones sobre selección de personal tan empleadas en los Estados Unidos de América a menudo se orientan por ese camino—. En la utopía de Huxley, la revolución copernicana y galileica que trajo a luz la concepción del mundo-máquina, del mundo mecanismo de relojería ha hecho su largo recorrido: a la armonía celestial de las

32 Cabe recordar aquí cómo el grito de vigía en contra de esta mecanización —que desde la esfera del individuo podría llamarse robotización— de las sociedades actuales ha sido dado por el sociólogo mexicano Lucio Mendieta y Núñez, en su *Teoría de los agrupamientos sociales*, publicada por la Biblioteca de Ensayos Sociológicos de Instituto de Investigaciones Sociales de la U. N. A. M., y recientemente traducida y publicada en francés por Armand Cuvillier en su *Petite Bibliothèque sociologique internationale*. De esta Teoría, la mayor originalidad no se encuentra en la presentación sistemática de los grupos y cuasi-grupos sociales, sino, como ha advertido Jules Chaix-Ruy, en que “al autor le ha llamado particularmente la atención la docilidad de los individuos a los impulsos de los grupos” y en que “el autor concluya que el hombre considerado en su individualidad propia ya no es libre de vivir su vida, de actuar conforme a sus ideas y conforme a sus sentimientos, puesto que se convierte en una pieza puesta automáticamente en marcha como componente del mecanismo social”.

33 Huxley, A.: *Opus cit.*, pp. 12 y 13.

esferas, a la poesía de las noches silenciosas la suplantó el conjunto de engranajes y el tic-tac de angustia y fue posible un vuelco técnico al que llamamos por antonomasia “la revolución industrial” que lanzó a las gentes, de los campos a la ciudad, que aceleró los ritmos, que esclavizó a las gentes en el servicio de las máquinas, dándoles en cambio un elemento de liberación —la urbe— del que aún en esta hora no saben servirse, que transformó a los esclavos de la máquina, por identificación con sus productos en cosas y, un paso adelante, en mercancías, que las reduce a porciones apendiculares de las máquinas y que, conforme a una revolución semejante a la realizada por los robots de Karel Capek, se vuelve sobre la sociedad y la moldea en el concepto de mecanismo; se vuelve sobre el hombre y lo moldea asimismo en ese concepto de mecanismo, llegándose mediante falaces identificaciones que no tienen en consideración diversos niveles de abstracción, de una “conciencia de las máquinas”. Si hubo una época en que, como ha mostrado Jaeger en su *Paideia*, las leyes del mundo moral se proyectan sobre el mundo físico . . . Si ha habido otra época —que aún no acaba de transcurrir— en la que las leyes del mundo físico se proyectan y amenazan con enseñorearse del mundo moral mediante hábiles subterfugios . . . ¿no cabrá demandar a la ciencia o, mejor aún, a la filosofía científica, una nueva concepción del mundo que nos salve de este nuevo imperialismo? Tal parece que, si se quiere evitar el peligro, es necesario que la concepción galileica del mundo como máquina deje su sitio a una visión distinta ya que, de otro modo, se continuará en la *impasse*. Es lícito preguntar, por tanto, por el campeón que nos dará esa nueva concepción de mundo, y es lícito suponer también que puede salir de entre las filas de los astrofísicos que se hayan planteado el problema de la inserción del hombre en el cosmos, de entre las filas de los antropo-filósofos que se hayan planteado el problema de la integración del cosmos en el hombre.

Para comprender la forma en que la visión mecanicista del mundo, presidente de la utopía de Huxley está reñida con esa noción de Identidad pro-puesta en su divisa de Estado Mundial, si dicho término se toma en su sentido estricto, hay que recurrir a la realización de un gran experimento social, de un experimento social de utopía, el experimento de Chipre: “Los inspectores hicieron evacuar la isla de Chipre por todos los habitantes, y recolonizáronla con una hornada de 22,000 Alfas preparada especialmente. Entregóseles maquinaria industrial y agrícola y dejóseles gobernarse por sí solos. El resultado cumplió exactamente todas las predicciones teóricas. Las tierras no se cultivaron bien. Hubo huelgas en

todas las fábricas; las leyes eran menospreciadas, las órdenes se desobedecían; todas las gentes destinadas a efectuar un trabajo de orden inferior estaban constantemente intrigando para conseguir otro mejor y todos los empleados en los trabajos superiores contraintrigaban para mantenerse a toda costa en donde estaban. En menos de seis años, tenían una guerra civil.”³⁴ Nos encontramos frente a una identidad perfecta, como sólo es posible lograrla en un mundo de utopía y en condiciones de laboratorio (Chipre) y, no obstante la identidad, la estabilidad no se consigue, lográndose en cambio la *anomia* total, o sea que, en realidad si ha de tomarse “identidad” en su sentido estricto, esta identidad resulta valorativamente contradictoria del valor estabilidad y, por lo mismo, no puede subsistir o co-existir con él dentro de la misma matriz valorativa del Estado Mundial. Estamos frente a un caso de vicariabilidad absoluta de todos por todos, frente a un conjunto de unidades indefinidamente intercambiables . . . y el mecanismo no marcha, sino se desintegra, porque sólo las diferencias entre las piezas, las salientes y entrantes de las ruedas dentadas permite el engranaje entre las mismas.

Pero, de no tratarse de una identidad en sentido a un tiempo estricto connotativamente y lato denotativamente, puede tratarse, en cambio, de una identidad restringida: identidad dentro de grupos determinados, e identidad dentro de grupos cerrados, identidad principalmente vocacional, principalmente en cuanto a habilidades, principalmente en cuanto a especialización laboral; en suma, identidad de casta, puesto que, “casta”, como han enfatizado muchos estudiosos es una forma de estratificación social que enfatiza la comunidad de ocupaciones y la división del trabajo, pero también forma estratitificial con respecto a la cual se ha dicho acertadamente que “ser miembro de una casta se determina por el nacimiento”. La pertenencia a una casta depende, en la India, de circunstancias heredo-sociales, de relaciones sociales familiares; en utopía, tal criterio adscriptivo no podría funcionar, puesto que la familia —como grupo social de relaciones primarias, de “asquerosa, bochornosa intimidad”— ha sido eliminada; de ahí que el criterio para adscribir a un individuo a una casta determinada —la de los Alfas, la de los Betas, etc.— sea el conjunto de capacidades que por adición o substracción de elementos químicos o de procesos físicos se han hecho durante su “de-cantación” por orden de los Predestinadores. Se sigue planteando la adscripción con base en el nacimiento; la casta sigue siendo cosa innata —fuera de los casos que en la India y no en Utopía, pueden presentarse

34 Huxley, A.: *Opus cit.*, p. 218.

de degradación castal e incluso de conversión del individuo en un descastado, en un *out-cast*—, pero las raíces que pone al aire un análisis, son muy distintas: en la India, el sistema castal está librado a un azar, “el azar de nacer de determinada familia y no de otra”, pero, ese azar tiene tras de sí un conjunto de relaciones sociales, humanas: en Utopía, el sistema se presenta bajo control — hasta qué grado de control, y de “control estadístico de calidad” como en los modernos procesos industriales, nos lo dirá el caso extremo de Bernard Marx y los menos graves de George Edzel (p. 59) y del joven que, por un olvido de Lenina Crowne, había de morir de tripanosomiasis (p. 181). Es un sistema controlado, pero detrás del cual no existen relaciones entre auténticos seres humanos, sino relación entre hombres y cosas, más aún, relaciones entre hombres y substancias —y ya sabemos cuál es el particular tipo de relación entre los hombres y las cosas, una relación de posesión lograda o buscada, una relación de dominio—; relaciones entre hombres y cosas, que acaban por cosificar al hombre, incluso cuando pretende hacerse dominador de tales cosas, que lo reducen a la categoría de cosa y de substancia, que acaba por substituir la noción relacional del mundo, por un nuevo modo de realidad substancialista; se llega así al máximo de la alienación o enajenación humana ¡se atenta, de este modo, contra lo humano mismo!

“O bien el Sistema de las Castas. Constantemente propuesto y constantemente rechazado. Había entonces algo llamado democracia ¡Cómo si los hombres fuesen iguales en algo más que en lo físico-químico!” Ni en lo físico-químico según el Mundo Feliz presidido por un anhelo de identidad, contradictorio; ni físico-químicamente, ni biológicamente: adición o substracción de elementos para obtener Alfas o Epsilones o, en un grado más; enanos y mounstros sin ojos —la regresión filogénica de la especie para el logro de la estabilidad—, seres biológicamente bien dotados o seres esmirriados sólo capaces de las tareas más groseras —la realización perfecta del mundo de las razas inferiores y de las razas superiores ¡con qué gusto no suscribirían tales ideas los nazi-fascistas!—; ni físico-químicamente, ni biológicamente, ni psicológicamente: para eso está el prejuicio y la hipnopedia o educación “moral” durante el sueño, gracias a la cual se dan los “elementos del sentido de las clases sociales” o, mejor de las castas: “Los niños Alfas van de gris. Trabajan mucho más que nosotros porque son prodigiosamente inteligentes. La verdad es que estoy satisfecho de ser un Beta, pues no tengo un trabajo tan pesado. Y, además, somos mucho mejores que los Gammas y los Deltas. Los Gammas son unos tontos. Visten de verde. Y los niños Delta de caqui.

No, no quiero jugar con los niños Deltas. Y los Epsilones son aún peores. Son tontos para aprender a leer y escribir. Además, van de negro que es un color antipático. ¡Cuán contento estoy de ser un Beta.”³⁵ Ocasiones éstas, en que se pone de manifiesto el prejuicio creciente en la delimitación de las castas, asegurado mediante la utilización del sentido orético del lenguaje. Prejuicio y delimitación castal que laboran en favor de un sólo, de un único tipo de dominación: la dominación tecnocrática de los “predestinadores”.

Es curioso establecer ciertos paralelismos. Primera paralela —convergente-divergente en un sistema no-euclidiano de pensamiento—: el sistema castal de la India, nacido probablemente de un choque étnico y cultural³⁶ y de la necesidad de que la minoría conquistadora (los arios) aseguraran su dominio sobre el país y sobre los habitantes del territorio conquistado; sistema dominado por una visión sacralizadora del mundo y que coloca en la presidencia del sistema a la casta sacerdotal y en segundo término a la casta guerrera (los dos grupos *dvijas* o de los de doble nacimiento). Segunda paralela: el sistema de tendencia castal en el plano mundial del nazismo, nacido probablemente de presiones demográficas y resistencias territoriales políticas, y de la necesidad de que una minoría (¿étnica, nacional?) (reminiscencia aria) asegure su dominio sobre el mundo y sobre la humanidad a una sociedad que, dominada por una visión *hybrística* (violenta) del mundo, pone en la presidencia del futuro sistema a la casta guerrera y en segundo término a la casta de los industriales, pero que también da beligerancia a la casta de los científicos, de los técnicos (Nuremberg juzgó —si indebidamente o no, no hace al caso— al lado de los políticos y de los militares, a los sabios de la Alemania Nazi). Junto a estos dos sistemas castales o de tendencia castal, supervivientes o históricos (abortados), la tercera paralela: el sistema castal de Utopía, nacido probablemente de fallas en el mundo moral, de desorientaciones axiológicas, y de la necesidad de que una nueva minoría conquistadora (la que ha sido capaz de apoderarse de conocimientos suficientes y de desproveerse de escrúpulos bastantes) en cuanto a asegurar su dominio sobre el mundo

35 Página 31 de la obra de Huxley que hemos estado subrayando.

36 Cf. Mukerjee, Radhakamal: “Estructura Social y Estratificación de la Nación India” en los *Estudios Sociológicos sobre Estratificación y Movilidad Social* que con base en parte de los materiales presentados al Segundo Congreso Mundial de Sociología pretende publicar en versión española el Instituto de Investigaciones Sociales de la U. N. A. M. Consúltese también *The Legacy of India*, de la célebre colección publicada por la Universidad de Oxford.

y sobre una humanidad (?) que, dominada por una visión hedonista del mundo, coloca en la presidencia del futuro sistema utópico a la casta de los predestinadores.

Los individuos de cada casta no son, en relación con los de las otras, idénticos ni física, ni biológica, ni psicológica, ni culturalmente. Pero, si ni por estos medios cabe establecer una identidad o una igualdad —el término es menos pretencioso— entre los individuos, ¿no será que hay que buscar por otros caminos? ¿no será que es preciso aceptar que hay una desigualdad completa de los individuos en cuanto personas, y que la igualdad se establece en cuanto a la posibilidad de ser diferente de los demás, de ser uno mismo, de ser persona? ¿no sería eso la contrapartida de el utópico buscar la igualdad en la imposibilidad de ser diferente de los demás ya en la gran sociedad o sociedad global o ya dentro de los grupos, conforme a la solución dada por el “Mundo Feliz?”.

En estrecha conexión con lo anterior, se plantea el problema del valor Comunidad, y frente al planteamiento, acaban por enfrentarse asimismo dos posibilidades de solución desde dos perspectivas diferentes.

Frente a la descripción de la Orgía Latria no puede menos que plantearse la inutilidad de la búsqueda de un sentido comunitario. Huxley señala: “El grupo estaba ya completo, perfecto y sin fallas el círculo de solidaridad. Un hombre, una mujer, un hombre, en corro, siempre alternando, alrededor de la mesa. Eran doce prestos a reunirse en uno, esperando acercarse, fundirse, perder en un ser mayor sus doce personalidades distintas.”³⁷ Pero ¿puede hablarse de “personalidad” en tales condiciones? ¿tiene sentido perder lo que no se tiene, fundirse en lo que ya está fundido como parte? Apenas puede caber una duda, que el texto no disipa, ¿se trataba —en el caso de los participantes en la Orgía Latria— de miembros de diferentes castas?

Frente a esa búsqueda inútil de un sentido de comunidad, mejor aún de comunión inconcebible en quien de la solidaridad orgánica ha vuelto a caer en una solidaridad mecánica, que no puede buscar la vuelta al sentido comunitario como un paraíso recobrado, no puede menos que concluirse que la pro-posición del valor “Comunidad” en la trinidad valorativa de Utopía no puede ser sino una estulticia.

Para recobrar un paraíso, se necesita haberlo perdido previamente, y perderlo y recobrarlo indefinidamente; haberse diferenciado del continuo grupal hasta adquirir calidad de persona y sentirse solitario para que-

37 Huxley: *Opus cit.*, pp. 79-80.

rer volver al continuo grupal y no sentirse solitario; y llegar con su carga personal a la comunidad para entrar en comunión con otros yos personales y comulgar con ellos, hundiéndose de nuevo en el continuo, anulándose en él, pero con una forma de anulación más alta, que no por serlo ha de dejar de reclamar nuevamente la salida diferencial del continuo, la recuperación de la personalidad propia, de la propia soledad, de la propia angustia. Ha sido Albert Camus quien mejor ha visto en tiempos recientes la relación polar entre soledad y solidaridad, entre el estar solitario y el ser solidario, entre el exilio y el reino tal y como nos lo muestra en una serie de narraciones que revelan todo el desamparo y todo el seguro cobijo en que se encuentra el hombre actual.³⁸

La forma en que activamente puede el individuo establecer contacto con el resto de los individuos, sentirse como integrante de la comunidad humana en su sentido más amplio sin prescindir de su personalidad, sin tener como Bernard Marx o como Helmholtz Watson “la desagradable conciencia de ser ellos mismos y estar, cada uno de ellos, completamente solo”³⁹ nos la muestra el Salvaje desde su particular perspectiva cuando responde a las preguntas del propio Bernard: “Pero ¿es posible que quiera usted que lo azoten? —Por el beneficio del pueblo, para que llueva y crezcan los trigos. Y para complacer a Pukong y a Jesús. Y para demostrar además, que soy capaz de sufrir el dolor sin quejarme. Sí, para probar que soy un hombre.” Se alza, de esta forma, frente a nosotros —enfrentado al ideal supuestamente “comunitario” del Mundo Feliz— una concepción según la cual el hombre al servicio de la comunidad e identificado con ella, se pone en relación de identidad con el hombre que desarrolla su personalidad para ofrecerla como carga energética para beneficio de los demás, pero también como medio de, en su participación en la vida de los demás —de la vida de la comunidad— enriquecerse energéticamente aún más. Tal igualdad se opone a aquella otra en que la comunidad y el individuo se sueldan al través de un hombre despersonalizado que, mediante simple convergencia de un esfuerzo —suma y no multiplicación o potenciación— trata de realizar las finalidades de una sociedad no sólo empobrecida también, sino estancada, azechada de degradamiento o de extinción.

La perspectiva de Aldous Huxley acude a la tradición, y a la más pura tradición shakespeareana para hacer la necesaria condenación —condenación desde nuestra perspectiva— del experimento utópico que, gracias

38 Camus, Albert: *L'Exil et le Royaume*. Gallimard. Paris, 1957.

39 Huxley, *Opus cit.*, p. 68.

a él se ha realizado. “¿Se acuerda de aquel pasaje del Rey Lear? Los dioses son justos, y de nuestros agradables vicios hacen instrumentos para atormentarnos y Edmundo responde, como recordará, malherido, agonizante: ‘Bien dicho: es verdad. La rueda ha dado toda la vuelta; y aquí estoy’ ¿Qué me dice ahora? ¿No parece, según eso, que hay un Dios dirigiendo las cosas, castigando, premiando? . . . —Pero ¿dónde estaría Edmundo en nuestros días? Sentado en un sillón neumático, el brazo alrededor del talle de una chica, chupando su goma de mascar de hormona sexual, en un cine sensible . . . — ¿Está seguro? ¿Está bien seguro de que el Edmundo del sillón neumático no ha sido tan duramente castigado como el Edmundo ensangrentado y herido de muerte? Los dioses son justos ¿No habrán hecho uso de sus agradables vicios para degradarle?”⁴⁰

Cabe siempre la defensa desde la perspectiva del mundo feliz: “¿Degradarle de qué? Como ciudadano feliz, trabajador y buen consumidor, es perfecto. Claro está, si escoge usted otras normas diferentes de las nuestras, quizá pueda decir que está degradado. Pero hay que atenernos a una serie de postulados. No se puede jugar al golf electromagnético siguiendo las reglas de la pelota centrífuga.”⁴¹ La respuesta podría ser la de tantos estadistas materialistas de aquende o de allende el Atlántico frente a cualquier instancia de elevación ética y vuelve a pensarse si no la crítica que se haga de utopía, nos sería aplicables a nosotros mismos.

La salida fácil la ha proporcionado la tan cacareada relatividad de los valores —que, en efecto, están relativizados “pero sólo hasta cierto punto” por la situación cultural, por la estructura social y que, en cambio, permanecen idénticos para toda la humanidad en lo que pudiera considerarse como su porción radical ya que no se trata de mantener una antinomia total entre la relatividad y el carácter absoluto de los valores, sino de establecer una jerarquía entre ellos y descubrir cuál es la multitud de los relativizados por las situaciones sociales histórico-culturales y cuál el pequeño número de aquellos otros, fundamentales, que comparte toda la especie humana, ya que, conforme al decir de Shakespeare, en *Troilus and Cressida*, “No reside en valor en el capricho particular: La dignidad y estima, consérvase tan igual en donde era preciosa, como en la tienda de quien la cautiva”.⁴²

40 *Id.* p. 230.

41 *Id.* p. 230-1.

42 Shakespeare, W.: *Troilus and Cressida*. II, 2.