

Agustín Molina y Vedia

El disenso romántico ante el Estado de Bienestar (1940-1970). Debates de la teoría social y la figuración literaria en el contexto de la sociedad norteamericana

Tesis para optar por el título de
Doctor en Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Director: Alejandro Kaufman

Buenos Aires

2018

Resumen:

La tesis versa sobre la crítica romántica de la sociedad norteamericana en el período conocido como la “edad dorada del capitalismo”. Si bien, en ese ciclo histórico, la participación victoriosa en la Segunda Guerra Mundial y la recuperación económica despertaron fantasías de disolución del conflicto, las tensiones sociales dividieron con intensidad creciente a la nueva potencia mundial. Mi hipótesis fundamental es que la sensibilidad romántica jugó un papel preponderante en la estructuración de las pugnas sociales. Para verificar esta presunción, analizo cómo los ejes de la impugnación romántica de la modernidad ocuparon un lugar protagónico tanto en los debates de la teoría social sobre Estados Unidos como en producciones literarias paradigmáticas de la época. De esta manera, investigo la actualización de la estructura de sentimiento romántica en un momento determinado de la historia norteamericana. En la estela del marxismo culturalista, se examina cómo la respuesta romántica a las disyuntivas históricas se expresa en géneros discursivos diversos, que van desde el discurso científico hasta la novelística, desde las manifestaciones culturales hasta las proclamas políticas. A su vez, se explora la importancia de la circulación internacional de las ideas para la difusión del romanticismo, inquiriendo a la tradición cultural norteamericana como un espacio simultáneo de recepción y emisión de ese legado.

De Michael Löwy y Robert Sayre adopto la definición del romanticismo como una contracorriente de la modernidad capitalista que concentra sus críticas en cinco blancos: 1) desencantamiento del mundo; 2) cuantificación del mundo; 3) mecanización; 4) abstracción racionalista; 5) disolución de los lazos sociales. En concordancia con la interpretación de Isaiah Berlin y Rüdiger Safranski, ese marxismo cultural destaca la cualidad proteica del romanticismo, que desafía la separación entre las esferas del arte, la filosofía y la política. Además, retomo de estos aportes clásicos la idea de que el romanticismo trasciende las fronteras nacionales. Más allá de las discusiones acerca del origen de esta sensibilidad, los autores coinciden en su alcance internacional, la multiplicidad de géneros discursivos que abarca y su transmisión intergeneracional.

En el primer capítulo, muestro que la dinámica de la sociedad norteamericana desafió la hipótesis de orden de la sociología de Talcott Parsons. En ese marco, pesquise el surgimiento del concepto de “contracultura” como categoría de las ciencias sociales, luego adoptada por los actores sociales. En la obra de Theodore Roszak, observo cómo el neologismo se liga a los cinco

ejes de la crítica romántica. A su vez, señalo de qué manera el Parsons adoptó la categoría de “contracultura” para dar cuenta de una revolución expresiva en la sociedad norteamericana, remitida de forma explícita a una reaparición de la sensibilidad rousseauiana.

El segundo capítulo se dedica a la teoría crítica. Como Parsons, los referentes de la Escuela de Frankfurt analizaron a la sociedad estadounidense con la esperanza de detectar las tendencias predominantes del mundo moderno. Su diagnóstico inicial difería en la dimensión deontológica, pero no en la hipótesis de una estabilidad creciente. Desde una perspectiva informada por el romanticismo alemán, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse impugnaron la lógica totalitaria de la industria cultural. El paso de los años, sin embargo, reveló fuentes de conflicto inesperadas. Este capítulo de la tesis estudia los modos diversos en que Marcuse y Adorno abrevan en el romanticismo para criticar a Estados Unidos y las respuestas divergentes de estos autores ante el ascenso de la Nueva Izquierda. En última instancia, la frialdad de Adorno se explica por su afinidad con las variantes solitarias del romanticismo, al tiempo que el entusiasmo de Marcuse se anuda a sus vertientes comunitarias. La ambigüedad constitutiva del romanticismo se revela, así, como la clave de su distanciamiento tardío.

El tercer capítulo de la tesis está dedicado a la obra de Jack Kerouac. En este capítulo, investigo cómo su literatura prolonga una tradición norteamericana que une el motivo literario de la huida del mundo al registro autobiográfico. En esa línea, rastreo cómo los motivos románticos se ligan, en Kerouac, con una impugnación de la sociedad convencional, sus normas, sus ritmos y sus vínculos dominantes (v. gr. familia, trabajo). Asimismo, me detengo en la presencia de referencias al marxismo en la obra de Kerouac. De esta manera, muestro proximidades y diferencias entre el imaginario de la huida del mundo y el lenguaje revolucionario. En el marco de las preocupaciones generales de la tesis, esto permite reflexionar acerca de la distancia entre el clima contestatario norteamericano y los modelos marxistas de conflicto social, hiato ya identificado en la teoría social del período.

La última sección investiga la relación de dos viajeros de argentinos con el romanticismo norteamericano. En primer lugar, examino los trabajos de Ezequiel Martínez Estrada sobre Estados Unidos, redactados en ocasión de su visita en 1942. Interesado en la tradición romántica de ese país, Estrada activa los tópicos de esa corriente para expresar su desagrado con el panorama norteamericano. La tesis muestra cómo su “método somático” se asemeja al ideal romántico de ciencia subjetiva y traza paralelismos con la filosofía de Adorno. En el quinto

capítulo, analizo el viaje de Osvaldo Baigorria hacia comunidades hippies de Estados Unidos. Para este capítulo, retomo las reflexiones de Ricardo Piglia sobre la afinidad entre la literatura romántica norteamericana y la táctica revolucionaria de Ernesto Guevara. A través de una investigación del influjo de esta corriente sobre la trayectoria vital e intelectual de Baigorria, la tesis muestra las tensiones entre el romanticismo norteamericano y los esquemas revolucionarios nacidos del marxismo.

Summary:

This thesis deals with the romantic critique of American society during the “golden age of capitalism”. Even though, in that historical cycle, the victory in the Second World War and the economic recovery incited fantasies of the end of conflict, social tensions divided the new world leader with increasing force. My main hypothesis is that the romantic sensibility played an important part in the structure acquired by those struggles. To verify this, I analyze how the axes of romantic critique were placed at the heart both of the debates carried by social theorists on the realities of the United States and of literary works of paradigmatic value. In this way, I research the presence of the romantic structure of feeling in a specific moment of American history. In line with cultural Marxism, I examine how the romantic response to historical dilemmas manifests itself in a wide range of discursive genres, from scientific discourse to fiction, from cultural expressions to political declamations. Furthermore, I explore the relevance of the international circulation of ideas for the diffusion of romanticism, inquiring America’s cultural tradition as a point of reception and emission of this legacy.

From Michael Löwy and Robert Sayre, I draw a definition of romanticism as a countercurrent of capitalist modernity that places its criticism on five main features: 1) disenchantment of the world; 2) quantification of the world; 3) mechanization; 4) rationalist abstraction; 5) dissolution of social bonds. In agreement with the interpretations of Isaiah Berlin and Rüdiger Safranski, cultural Marxism highlights the protean qualities of romanticism, which defy the separation of art, philosophy and politics into different spheres. At the same time, I adopt from these classics the idea that romanticism transcends national barriers. Notwithstanding the disagreements on the origins of this sensibility, all these authors coincide on its international reach, its hold on a wide number of discursive genres, and its transmission from generation to generation.

In the first chapter, I show that the dynamics of American society called into question the hypothesis of order presented by Talcott Parsons' sociology. In that context, I examine the emergence of the concept of *counterculture* as a category of the social sciences, later appropriated by social agents. In the work of Theodore Roszak, I observe how that neologism is linked to the five axes of the romantic critique. Furthermore, I break down how Parsons applied the category in his analysis of an American expressive revolution explicitly attributed to a reappearance of rousseauian sensibility.

The second chapter is dedicated to critical theory. Just like Parsons, the members of the Frankfurt School scrutinized American society in the hope of finding the main trends of the modern world. Their initial diagnosis differed in the deontological dimension, but not on the hypothesis of a growing stability. From a point of view deeply influenced by German Romanticism, Theodor W. Adorno and Herbert Marcuse impugned the totalitarian logic of the culture industry. As years went by, however, unexpected sources of conflict manifested themselves. This chapter of the thesis reviews the different ways in which Adorno and Marcuse utilized romanticism to challenge the United States, and their contrasting responses to the rise of the New Left. In the end, Adorno's coolness is explained by his affinity with the lonely branches of romanticism, while Marcuse's enthusiasm is sympathetic to its communal currents. The ambiguities of romanticism are shown to be at the core of their late estrangement.

The third chapter is dedicated to the works of Jack Kerouac. Here, I delve into the relationship between Kerouac and an American tradition that brings together the literary escape motif with the autobiographical register. With that in mind, I trace how Kerouac links romantic motifs to the scorn of conventional society, its norms, rhythms and fundamental affiliations (family, work). Additionally, I stress the mentions to Marxism in Kerouac's novels. In this way, I show similarities and differences between America's rebel scene and Marxist schemes of social conflict, already identified in the social theory of the period.

The last section of the thesis investigates the relationship of two Argentinean travelers with American romanticism. Firstly, I examine the books written by Ezequiel Martínez Estrada on the United States, a country he visited in 1942. Knowledgeable about the romantic tradition of that nation, Estrada borrows its concepts and images to express his dislike with the American landscape. The thesis shows how his 'somatic method' resembles the romantic ideal of a subjective science, and compares it with Adorno's philosophy. In the fifth chapter, I consider the

trip taken by Osvaldo Baigorria towards hippie communities in the United States. For this chapter, I take into consideration Ricardo Piglia's study on the affinity between American romantic literature and the revolutionary tactics of Ernesto Guevara. Through the analysis of the influx that such current had on the vital and intellectual itinerary of Baigorria, I show the tensions between American romanticism and revolutionary schemes stemmed from Marxism.

Índice

<i>Introducción: El romanticismo como contracorriente de la modernidad en la edad de oro del capitalismo norteamericano</i>	9
1. ¿En qué se reconoce al romanticismo?	9
2. Coordenadas histórico-sociales. Estados Unidos en la posguerra	17
<i>Capítulo 1: Talcott Parsons, Theodore Roszak y el nacimiento de la contracultura</i>	25
1. La doble vida de la contracultura	25
2. Aceptación sin institucionalización: el componente romántico-utópico en <i>El sistema social</i>	28
3. Robert K. Merton y las variantes del comportamiento desviado	35
4. De la esquizofrenia a la contra-ideología. La proyección colectiva de la desviación en <i>El sistema social</i>	38
5. El análisis temprano de Parsons sobre el descontento juvenil	44
6. Un pionero sin audiencia. El concepto de <i>contraculture</i> en la sociología de Milton Yinger	49
7. Un nacimiento conceptual. Theodore Roszak y la contracultura	52
8. Sorpresas históricas, novedades teóricas. El modelo AGIL y la crisis de la universidad norteamericana	63
9. Contracultura y selección natural. El juicio de Parsons sobre dos décadas turbulentas en <i>Sociedad americana</i>	70
<i>Capítulo 2: Teoría crítica y romanticismo. Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse ante la nueva potencia mundial</i>	80
1. La Escuela de Frankfurt en el seno del marxismo occidental.	80
2. El fascismo en América. Propaganda y autoritarismo en las investigaciones empíricas de Theodor W. Adorno	85
3. Aislamiento y solidaridad. El intelectual privilegiado ante la industria cultural	96
4. Recordando sin ira. Estados Unidos como ejemplo democrático para Alemania	105
5. La pregunta sin respuesta. Marcuse y la crisis de la dialéctica	109
6. Señales de vida. Marcuse y la Nueva Izquierda	119
<i>Capítulo 3: Huida del mundo y romanticismo en la obra de Jack Kerouac. De la revolución de las mochilas a la crisis de sentido.</i>	127
1. Un artista de época. Kerouac en el vendaval	127
2. Romanticismo y huida en las letras estadounidenses	138

3. Un novelista que comienza. Ambigüedad pastoral en <i>El pueblo y la ciudad</i>	146
4. El camino al éxito. Perfidia de un <i>best seller</i>	153
5. Budismo romántico en <i>Los vagabundos del dharma</i>	164
6. Después de la orgía. Delirio y desasosiego en <i>Big Sur</i>	171
Capítulo 4: Ezequiel Martínez Estrada en el País de Jauja. Corporalidad romántica y malestar en la cultura	178
1. Un visitante panamericano	178
2. Trapalanda y Goliat. La grandeza que supimos conseguir	179
3. Olvido por incorporación. La tradición revolucionaria en Estados Unidos	183
4. Postales de estandarización	186
5. Otro discurso del método. Somatismo y ciencia romántica	189
6. Romanticismo distante	196
Capítulo 5: London al sur	199
1. Textos son afectos	199
2. Problemas de origen	200
3. Aventura y revolución	202
4. Aventura y transmisión	207
5. Más allá del principio de soberanía	209
6. Devenir americano	212
Conclusión: Claroscuros del romanticismo	214
Bibliografía	222

Introducción: El romanticismo como contracorriente de la modernidad en la edad de oro del capitalismo norteamericano

1. ¿En qué se reconoce al romanticismo?

El romanticismo es una sustancia proteica. Difícil de definir, se lo identifica por doquier. Uno de sus rasgos distintivos, que nadie discute, es la capacidad para sortear fronteras disciplinarias, áreas de experiencia y terrenos de acción. El catálogo de personajes asociados a esta vertiente es infinito. Sólo para dar una idea, citemos al poeta que declama al borde del desmayo, al ajedrecista que busca el remate más vistoso, aquel que sacrifica la mayor cantidad de piezas, al pianista que abusa del pedal de resonancia y del *rubato*, al nacionalsocialista que añora la comunidad orgánica, al pintor que concibe al lienzo como una superficie para la expresión de su interioridad y no como espejo de la naturaleza, al idealista que está dispuesto a dar la vida en aras de su utopía.

A este panorama farragoso se suma el espectro de la contradicción. La *coincidentia oppositorum* que alberga el romanticismo frustra a sus analistas, que ven desmentidos los intentos de generalización. En sus filas han marchado revolucionarios y conservadores, democráticos y aristocráticos, individualistas y comunitarios. El romanticismo sirvió cantos a la vida juvenil y a la muerte afiebrada, alumbró fantasías primitivistas y refinamientos de dandy, derrumbó autoridades y las ensalzó con fervor. Por eso, Arthur O. Lovejoy llegó a postular que, debido a su aplicación indiscriminada, el término “romanticismo” carecía de un referente delimitable y era, para el historiador de las ideas, inservible (Lovejoy, 1941:258).

Isaiah Berlin, prócer del liberalismo, discrepa con esta conclusión. Pese a las razones del nominalismo, el historiador debe, si no quiere perderse en la particularidad recalcitrante, echar mano de las etiquetas. Aún así, Berlin prefiere aplazar la definición del fenómeno para concentrarse en sus causas y efectos. Para el británico letón, sabemos que el romanticismo existió por la revolución que produjo: “La importancia del romanticismo se debe a que constituyó el mayor movimiento reciente destinado a transformar la vida y el pensamiento del mundo occidental. Lo considero el cambio puntual de mayor envergadura ocurrido en la conciencia de Occidente en el curso de los siglos XIX y XX, y pienso que todos los otros que tuvieron lugar

durante ese período parecen, en comparación, menos importantes y están, de todas maneras, profundamente influenciados por este” (Berlin, 2015:28).

Como revolución, indica Berlin, el romanticismo se *desencadena*. A mediados del siglo XVIII, en la calma que lo antecede, predomina la fe en el avance de la razón, la lengua mordaz de los *philosophes* franceses y el gusto por la simetría elegante. En un abrir y cerrar de ojos, estalla la pasión por lo irracional, por las provincias de la neurosis y la melancolía, por las demostraciones espontáneas de talento (Berlin, 2015:33). El blanco de este levantamiento no es otro que la Ilustración. En su investigación sobre la época de las Luces, Ernst Cassirer anticipa el argumento de Berlin. Si el alemán se ocupa de elucidar la forma de pensar de aquella etapa es porque “semejante esclarecimiento constituye la condición previa, primera e imprescindible, para la revisión de ese gran proceso que el romanticismo instruyó a la Ilustración” (Cassirer, 1997:14). El rastreo histórico hace patente un giro respecto al siglo XVII, un tránsito de los sistemas generales a los postulados particulares, de los procedimientos deductivos a los inductivos, de la inspiración geométrica al hábito de la observación. En los dos siglos, sin embargo, impera la confianza en la posibilidad de un conocimiento adecuado del mundo: “la distinta forma de pensar no significa un cambio radical, sino más bien se expresa en una especie de desplazamiento del acento. Cada vez más, va trasladándose de lo universal a lo particular, de los principios a los fenómenos. Pero el supuesto fundamental, a saber, que entre ambos dominios no existe ninguna oposición, sino una pura y completa determinación recíproca, se mantiene –si prescindimos del escepticismo de Hume, que implica una forma nueva del planteamiento de la cuestión– en toda su fuerza. En ningún momento padece la confianza de la razón en sí misma” (Cassirer, 1997:38).

Según Berlin, esta idea, impugnada por el romanticismo, es mucho más antigua, forma parte de las bases mismas de la tradición occidental instituida por los griegos y continuada por el cristianismo. Las premisas elementales de ese edificio son tres. Primero, asegura que toda pregunta genuina debe tener una respuesta cierta. Segundo, afirma que existen técnicas transmisibles para descubrir la solución a cualquier interrogante. Tercero, da por sentado que todas las respuestas son compatibles entre sí, que una proposición verdadera jamás puede colisionar con otra. En suma, “el modelo general de esta noción es que la vida, o la naturaleza, consiste en un rompecabezas. Nos hallamos entre los fragmentos dislocados de este rompecabezas, y debe de haber algún modo de poner estas piezas en su lugar” (Berlin, 2015:53).

La Ilustración descartó los medios establecidos para componer la imagen total, expulsó a la introspección, al dogma, a la revelación, pero mantuvo la concepción primordial.

Berlin ubica en Alemania al germen del cimbronazo que perjudicó a esta tradición. Si bien reconoce precedentes en Inglaterra, juzga que únicamente el retraso alemán pudo elevar al romanticismo a una estatura inaugural. Entre la disgregación provincial, la envidia hacia Francia y las secuelas de la Guerra de los Treinta Años, se asentó el movimiento pietista. Rama del árbol luterano, el pietismo enfatizó el recogimiento espiritual y la relación personal con el creador. Su comportamiento reeditó un patrón de la historia cultural: “A veces sucede, en la historia del hombre –aunque las comparaciones pueden ser peligrosas– que cuando la vía natural que conduce a la satisfacción humana se ve bloqueada, estos se retiran hacia sí mismos, se absorben en sí mismos, e intentan crear internamente aquel mundo que algún destino maldito les ha negado exteriormente” (Berlin, 2015:69-70). De todos los pietistas, continúa Berlin, ninguno tuvo una relevancia para el romanticismo equiparable a la de Johann Georg Hamann. Él fue pionero en la exaltación de la creatividad humana y en la denuncia del efecto empobrecedor de la ciencia sobre la vida. Su pluma influyó directamente sobre Johann Gottfried Herder e Immanuel Kant, verdaderos padres fundadores del romanticismo.

El servicio de Herder a este quiebre de proporciones comienza con su noción de que la expresión es una de las aptitudes fundamentales del ser humano. En la estética de Herder, el acto creativo vincula siempre a una comunidad de pertenencia, retroalimenta su idiosincrasia, pronuncia sus facciones. El corolario de estas posturas es relativista: “la concepción de que los ideales –los verdaderos ideales– son con frecuencia incompatibles y que no pueden conciliarse” (Berlin, 2015:94). Caen, de esta manera, los cánones universales, las reglas eternas en materia de ética, estética y epistemología. Kant, por su parte, erige una filosofía moral que da pie al romanticismo, escuela que personalmente detesta. Empeñado en salvaguardar la libertad del hombre, Kant lo separa del resto de la naturaleza, que está sometido a las más estrictas leyes de causalidad. Contra el determinismo mecanicista, afirma que el hombre posee voluntad y es moralmente responsable por sus actos, precisamente porque tiene elección. De ahí brota su repulsa a la instrumentalización del semejante, a la degradación del ser humano como medio para un fin ulterior (Berlin, 2015:110).

Friedrich Schiller, discípulo del filósofo de Königsberg, fue el encargado de llevar las aguas kantianas hacia molinos románticos: “Schiller insiste constantemente en que lo único que

hace hombre al hombre es su capacidad de elevarse por encima de la naturaleza, de moldearla, de explotarla y de subyugarla a su hermosa, libre y moralmente encausada voluntad” (Berlin, 2015:119). Schiller atesora la idea de autonomía desarrollada por Kant, pero divorciándola de la estrechez severa y calvinista del imperativo categórico. Este deslizamiento prepara la confluencia con la cosmovisión de Herder. De la exégesis de ambos emerge aquel principio que, en opinión de Berlin, constituye la esencia del movimiento romántico: “la voluntad y el hombre como acción, como algo que no puede ser descrito ya que está en perpetuo proceso de creación; y no es posible siquiera decir que está creándose a sí mismo, ya que no hay sujeto, solo hay movimiento. Este es el núcleo del romanticismo” (Berlin, 2015:191).

Este posicionamiento equivale a una declaración de guerra contra “toda concepción que intente representar la realidad con alguna forma susceptible de ser analizada, registrada, comprendida, comunicada a otros, y tratada, en algún otro respecto, científicamente” (Berlin, 2015:178). La dignidad acordada a la invención desmiente el supuesto de un rompecabezas que aguarda a su descubridor. En vez de esa armonía perfecta entre las partes, los románticos presienten un conflicto inerradicable, una fractura insoluble que se reanuda siempre. Tal pluralismo, concluye Berlin con un dejo de ironía, favorece a la causa del liberalismo, porque incentiva la tolerancia y la aceptación de las imperfecciones de la vida (Berlin, 2015:201).

Es cierto, concede, que el fascismo figura entre sus herederos. Hacia mediados de los sesenta –el libro de Berlin se basa en una serie de conferencias dictadas en 1965– el representante máximo del romanticismo es el existencialismo (Berlin, 2015:200). Así, el autor de *Cuatro conceptos sobre la libertad* admite el potencial conflictivo de la corriente. Este reconocimiento subyace a su apreciación sobre las condiciones de circulación internacional del romanticismo: “El movimiento surgió en Alemania, y allí encontró su verdadero hogar. Se trasladó, sin embargo, a todos esos países donde había algún tipo de disconformidad social o insatisfacción” (Berlin, 2015:183).

Habida cuenta de estas irradiaciones, Rüdiger Safranski aconseja distinguir al Romanticismo de lo romántico. El primero, puntualiza, es una época que abarca desde el último tercio del siglo XVIII hasta los años veinte del siglo XIX. El otro, una actitud del espíritu que perdura aun en nuestros días (Safranski, 2009:14). Por el Romanticismo nos retrotraemos a la ciudad de Jena, a la casa de August Wilhelm Schlegel –en la que se dan cita Ludwig Tieck, Novalis, Johann Gottlieb Fichte–, a un círculo de amistades e influencias directas. Por el

segundo, percibimos una red intercontinental de afinidades, protagonista de los levantamientos sincronizados de 1968.

Al igual que Berlin, Safranski coloca a Herder como tallo original del romanticismo. Con su culto al genio, este integrante del *Sturm und Drang* propició el deseo de elevarse por encima del mundo. A través de su énfasis en la historia, llegó a relativizar las definiciones morales y las nociones acerca de lo bueno, lo bello y lo verdadero (Safranski, 2009:29). Otra vez, Herder se establece como adalid del pluralismo, que pondera la individualidad de personas y pueblos. Por lo demás, Safranski se muestra mucho más puntilloso en la descripción del agrupamiento primigenio. Sus semblanzas biográficas e intelectuales respiran la atmósfera de Alemania en torno al 1800 y recogen la característica unificadora del movimiento: “Durante un tiempo los románticos convirtieron la literatura, es decir, lo imaginario, en el contenido principal de la vida. Pero no querían ser ensoñadores, no querían hacer sus conquistas solamente en el reino etéreo del sueño. Más bien, pretendían cambiar la vida, empezando por ellos mismos, para extender luego el cambio a los amigos, al público de lectores y finalmente a una nación educada por entero” (Safranski, 2009:121).

El malestar ante la vida cotidiana es el motivo común de estos literatos, cada uno de los cuales le da su inflexión particular. En Schiller repica el llamado al juego, a la inmersión lúdica en la que el hombre se pone de acuerdo con su esencia. El arte deja de ser un espacio para el refinamiento o la distracción, para ofrecer una alternativa a la seriedad que se interpone entre los seres humanos. Con su idealismo rampante, Fichte no cae en el solipsismo, pero recalca la participación del yo en el mundo, abriendo un abanico de posibilidades frente al supuesto de una objetividad unimembre. En consonancia con Berlin, Safranski liga esta actitud al rezago de Alemania: “Los que se habían cerciorado tan enfáticamente de su yo, con frecuencia se sentían amenazados y limitados por un mundo que oponía notable resistencia a la exigencia de desarrollo. En general es sorprendente que en un país astillado en parcelas y retrasado socialmente, en un país donde no había ninguna política de gran formato y sólo se había desarrollado una limitada opinión pública, pudiera brotar semejante individualismo titánico y altivo. Pero quizá fuera precisamente esta situación opresiva la que favoreció la interioridad creativa y la taladrante intensidad” (Safranski, 2009:76).

Esta riña con el medio circundante adopta, en la pluma burlona de Tieck, el aspecto de una oposición entre el mundo burgués, o noble, y el de los artistas. Junto a Schiller, Tieck celebra

la “sublime inutilidad del arte”, que revierte la lógica instrumental moderna (Safranski, 2009:97). Novalis es el caballero más decidido contra el desencantamiento del mundo. Su filosofía mora en la noche, oscuridad a la que volvemos para renacer. Friedrich Schleiermacher da sanción religiosa a esta sensibilidad. Su teología mantiene que “la unidad con Dios o, mejor, la participación en lo divino, no es asunto de una vida inmortal después de la muerte, ni presupone la afirmación de un legislador celeste, Más bien, es participación en la vida eterna aquí y ahora” (Safranski, 2009:129). En lugar de instituciones y sagradas escrituras, Schleiermacher propone una mística inmediata, a tono con la admiración romántica del yo. Hölderlin lleva este encantamiento a la poesía, concibiendo a la divinidad como algo que adviene y muere con cada momento pleno de la vida. Sus imágenes contravienen al *esprit de sérieux* ordinario: “Hölderlin vivía en sus poemas, cuya esfera lingüística quería dar duración y sostén a sus instantes de epifanía. Quizá lo consiguió. Pero aspiraba a más. Quería algo completamente sencillo, algo que puede reproducirse muy bien. Quería, en efecto, que su espíritu alentador saliera de los límites de la poesía y se hiciera cotidiano en cierto modo. Había que eliminar desde la poesía el límite entre lo que poetiza y lo que vive, antes de que sucediera lo contrario, a saber, que la llamada realidad dura le socavara y arruinara su poesía” (Safranski, 2009:153).

Cuando, víctima de un contraataque liderado por Goethe y Hegel, el romanticismo mengua, comienza la historia de lo romántico. Safranski la sigue en los proyectos grandiosos de Richard Wagner, que lindan con el anarquismo y el antisemitismo (antiburgueses ambos), en la danza de Nietzsche con lo dionisiaco, en la adaptación nazi del furor romántico a un programa de destrucción basado en las ciencias naturales vulgarizadas. Su puerto de llegada, sin embargo, es el movimiento contestatario de fines de los sesenta.

A una década del final de la Segunda Guerra Mundial, explica Safranski, el legado romántico se consideraba liquidado. El vínculo con el nacionalsocialismo había logrado, supuestamente, más que mil objeciones abstractas: el descrédito de la sensibilidad romántica parecía definitivo. No obstante, los rescoldos de este sentimiento reverdecieron paulatinamente. Primero sobrevino la crítica de la técnica por parte de autores como Friedrich Georg Jünger y Gunther Anders. Luego llegaron la edición alemana de *Un mundo feliz*, distopía de Aldous Huxley, y las ventas meteóricas de *La rebelión de las masas*, de Ortega y Gasset, y *La muchedumbre solitaria*, de David Riesman. En medio de las congratulaciones por el milagro económico de posguerra, creció el descontento: “La desazón por la cultura del presente, antes de

difundirse en un amplio público después de 1967, había sido tratada en las altas cúspides de la inteligencia. Ya los años cincuenta y luego los primeros sesenta formaron un discurso catastrofista, que primero coexistió pacíficamente con el afán de construcción, la satisfacción del bienestar y el optimismo en pequeñas cosas y a corta distancia” (Safranski, 2009:343).

Aunque el comentarista filosófico lo omite, el contraste con la época del Romanticismo es notorio. Ya no más retraso alemán, riqueza interior a manera de mecanismo compensatorio por la indigencia objetiva. El nuevo rechazo de la vida cotidiana ocurrió rodeado de abundancia. Además, en una misteriosa sincronía, el grito de rebeldía se sintió por doquier: “se produjo una simultaneidad de los sucesos desde Berkeley hasta Roma, desde París hasta Berlín. Por todas partes los estudiantes salían a la calle y articulaban su ruidosa y fantásica protesta. En cada lugar concreto los movimientos estaban dirigidos de manera diferente, pero era común a todos ellos la tendencia antiautoritaria y el rechazo de la guerra norteamericana en Vietnam” (Safranski, 2009:346). Esta protesta globalizada reactivó, según Safranski las dicotomías típicas del romanticismo: comunidad/sociedad; natural/artificial; alma/dinero; espontaneidad/convención (Safranski, 2009:349). Así, lo romántico atravesó el tiempo y el espacio, conquistó la posteridad y la extranjería, para restituirse como clave de época.

Michael Löwy y Robert Sayre indican la misma filiación. En el alzamiento juvenil del 68, que desborda las fronteras de Francia y alcanza a Estados Unidos, Alemania e Italia, detectan uno de los acontecimientos más intensamente románticos del siglo XX. Su precursor directo se halla en las vanguardias modernistas de los años veinte, que impugnaron la modernidad institucional y la chatura positivista. En la nueva oleada, el romanticismo permea reclamos pacifistas, movilizaciones tercermundistas, experimentos de vida comunitaria, ensayos de antipsiquiatría, entre otros (Löwy y Sayre, 2008:182). Portadores de un marxismo cálido, intérpretes del surrealismo, los sublevados arremeten contra la tecnocracia, entronizan a la imaginación y profanan paredes. Algunos leen a Marcuse y Lefebvre, otros proceden sin marco teórico, incendian automóviles, respiran a cielo abierto. Juntos suspenden la sociedad por un rato, pero esta se recupera e inicia una “ofensiva antirromántica” que hegemoniza los ochenta (Löwy y Sayre, 2008:234).

Löwy y Sayre apenas comentan esta coyuntura y dicen poco sobre Estados Unidos, objeto excluyente de la presente tesis. De todos modos, su aporte nos parece imprescindible, en tanto provee una definición operacional del romanticismo que conjuga el rigor con la flexibilidad.

Versados en el marxismo culturalista, Löwy y Sayre entienden al romanticismo como una *Weltanschauung*, visión del mundo que se opone al sistema de valores de la modernidad capitalista. Por su generalidad, esta cosmovisión se adapta a múltiples campos: “Una estructura mental así puede expresarse en terrenos culturales muy diversos: no sólo en la literatura y las demás artes, sino también en la filosofía y la teología, el pensamiento político, económico y jurídico, la sociología de la historia, etc.” (Löwy y Sayre, 2008:23). Por la variedad de los materiales que trataremos, provenientes de la teoría sociológica, la filosofía, la literatura y el ensayismo, esta propuesta nos resulta sumamente atractiva.

Asimismo, Löwy y Sayre aportan un decálogo para reconocer los caracteres específicos de la crítica romántica. Para ahuyentar la posible vaguedad de su definición, aíslan cinco ejes principales de este embate contra la modernidad capitalista. El quejido por el desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*, por sus raíces weberianas) hermana al *corpus* romántico. Desde este punto de vista, la ciencia le roba sus misterios a la naturaleza, la degrada a un cúmulo de recursos. En la fascinación por la magia y el mito, los románticos proyectan un “reencantamiento del mundo” que anudaría otra vez al mundo exterior con el paisaje del alma humana (Löwy y Sayre, 2008:43). Íntimamente ligado a lo anterior, esta contracorriente de la modernidad deplora el impulso a la cuantificación del *ethos* industrial. La ubicuidad del dinero se ve como el índice de un desdén criminal por lo cualitativo, por todas aquellas entidades irreductibles al lenguaje de las cifras. Charles Dickens y Karl Marx, tan diferentes, pueden execrar en común el vacío de la alienación numérica.

Con su debilidad por lo viviente y orgánico, los románticos repudian la mecanización del mundo, la expansión de lo artificial. Del ferrocarril a los cohetes espaciales, del telégrafo a la telefonía celular, la glorificación del mecanismo insulta a su *Weltanschauung*. De allí emergen las recurrentes baladas sobre el sometimiento del hombre a sus invenciones, sobre la rendición del operario a manos del engranaje. En cuarto término, Löwy y Sayre señalan la enemistad del romanticismo con la abstracción racionalista. Si bien consideran un error la identificación de esta vertiente con el irracionalismo, aceptan su estima por lo no racional, sus elegías al *amour fou* y a la intuición redentora. Por último, los autores observan la centralidad del lamento por la disolución de los lazos sociales. En el medio urbano, los románticos contemplan azorados el espectáculo de la multitud anónima, masa amorfa en la que rige la indiferencia. Las calles están abarrotadas, pero ningún contacto sincero ocurre en ellas. Esta “soledad en la sociedad” causa

espanto y alienta la nostalgia por la comunidad perdida. Löwy y Sayre muestran cómo esta preocupación une, por ejemplo, a la literatura de Gustave Flaubert, la filosofía existencialista de Martin Buber, los cuadros de Edward Hopper y la sociología de Ferdinand Tönnies (Löwy y Sayre, 2008:43).

Para una tesis como esta, que bucea en una variedad de registros y géneros discursivos, la definición del dúo tiene un gran valor operativo. Nuestro objetivo general será investigar cómo se actualizó el legado romántico en el marco de las pugnas que dividieron a la sociedad norteamericana en la segunda posguerra. Rastreamos su presencia en las discusiones sociológicas acerca de la contracultura, en los análisis de Herbert Marcuse y Theodor Adorno sobre Estados Unidos, en la literatura de Jack Kerouac, en las apreciaciones y fantasías de viajeros argentinos. En honor a esta sensibilidad, escogeremos materiales de fuentes heterogéneas e internacionalmente diseminadas. Los cinco ejes discernidos por Löwy y Sayre prestarán una ayuda inestimable para conjurar la dispersión. La otra fuerza centrípeta será el contexto histórico de estas producciones, que reponemos de inmediato.

2. Coordenadas histórico-sociales. Estados Unidos en la posguerra

En *Historia del siglo XX*, Eric Hobsbawm examina la caracterización del período 1945-1973 como edad de oro del capitalismo o como los “treinta años gloriosos” de ese modo de producción. Sabio en los ardidés del relato histórico, el marxista británico recalca la naturaleza retrospectiva de esa imputación: fue la lobreguez del ciclo posterior la que echó un manto dorado sobre esta etapa. Sin duda, la evaluación corriente tiene asidero. En un lapso de veinte años, se cuadruplicó la fabricación mundial de manufacturas y se decuplicó el comercio internacional de productos elaborados. El sector agrícola experimentó un proceso análogo, con un aumento sostenido del volumen alimentario que opacó al crecimiento poblacional. En parte gracias a esto, la esperanza de vida se prolongó una media de diecisiete años entre finales de la década del treinta y las postrimerías de los sesenta (Hobsbawm, 1998:263-264).

Un resorte innegable de esta expansión fue la revolución tecnológica, allanada por el belicismo precedente. Con la reconversión de las potencias militares a fines pacíficos, el incremento de la productividad galvanizó a la economía. Hobsbawm rescata tres aspectos de este “terremoto tecnológico”. En primer lugar, reseña la transformación espectacular de la vida

cotidiana. Como el televisor, que contenía al televidente, cada invento lanzado al mercado implicaba una modificación en los hábitos diarios de la población. Píldoras anticonceptivas, calculadoras de bolsillo, cassettes, adminículos de higiene y artefactos de limpieza, para nombrar sólo unos pocos, alteraron para siempre el comportamiento de millones. El impacto sobre la subjetividad fue incalculable: “la revolución tecnológica penetró en la conciencia del consumidor hasta tal punto, que la novedad se convirtió en el principal atractivo a la hora de venderlo todo, desde detergentes sintéticos (surgidos en los años cincuenta) hasta ordenadores portátiles. La premisa era que «nuevo» no sólo quería decir algo mejor, sino también revolucionario” (Hobsbawm, 1998:268). En una escala mayor, la bomba atómica descargó su energía potencial sobre la psique de varias generaciones. Conjuntamente, el auge de la tecnología agigantó el peso de la Investigación y Desarrollo (I+D) en el crecimiento económico y la ventaja de los países centrales sobre los periféricos. El tercer aspecto saliente de esta dinámica fue la utilización intensiva de capital, con la consecuente eliminación de mano de obra. Huevo de la serpiente, esta última tendencia se manifestó después de concluida la edad de oro, que la contrarrestó por el ritmo febril de su marcha.

Tal bonanza transcurría en medio de la alianza entre liberalismo económico y socialdemocracia, que burlaba las fronteras partidarias. El consenso básico era que sólo políticas de corte keynesiano podían evitar un crack similar al de 1929: “los políticos, funcionarios e incluso muchos hombres de negocios occidentales durante la posguerra estaban convencidos de que la vuelta al *laissez-faire* y a una economía de libre mercado inalterada era impensable. Determinados objetivos políticos —el pleno empleo, la contención del comunismo, la modernización de unas economías atrasadas o en decadencia— gozaban de prioridad absoluta y justificaban una intervención estatal de la máxima firmeza. Incluso regímenes consagrados al liberalismo económico y político pudieron y tuvieron que gestionar la economía de un modo que antes hubiera sido rechazado por «socialista». Al fin y al cabo, es así como Gran Bretaña e incluso los Estados Unidos habían dirigido su economía de guerra. El futuro estaba en la «economía mixta»” (Hobsbawm, 1998:275).

Bajo la tutela de estados nacionales, el capitalismo parecía librado de los problemas que lo habían afligido hasta entonces. Donde antes se registraban abruptas recesiones, de resultados funestos, ahora se veían tenues oscilaciones, prontamente domeñadas. En los cincuenta, detalla Hobsbawm, el avance fue comandado principalmente por gobiernos conservadores. Con el

cambio de década, la marea fue progresista: “existe un claro paralelismo entre el giro a la izquierda y el acontecimiento público más importante de la década: la aparición de estados del bienestar en el sentido literal de la expresión, es decir, estados en los que el gasto en bienestar — subsidios, cuidados sanitarios, educación, etc.— se convirtió en la mayor parte del gasto público total, y la gente dedicada a actividades de bienestar social pasó a formar el conjunto más importante de empleados públicos” (Hobsbawm, 1998:286).

El sitio de Estados Unidos en dichas tendencias globales distó, para Hobsbawm de ser unívoco. Indudablemente, su predominio geopolítico le reservó una función de privilegio en el concierto mundial. Trabado en una competencia feroz con la Unión Soviética, Estados Unidos contribuyó enormemente a la recuperación de Europa a través del Plan Marshall. Además, todo el sistema de intercambio internacional se apoyó en los acuerdos de Bretton Woods, que aseguraban la convertibilidad a oro de los dólares norteamericanos. Adicionalmente, Estados Unidos figuró como faro para todo el bloque occidental, que tomó nota de las políticas intervencionistas de Franklin D. Roosevelt: “este asombroso estallido económico parecía no ser más que una versión gigantesca de lo que había sucedido antes; como una especie de universalización de la situación de los Estados Unidos antes de 1945, con la adopción de este país como modelo de la sociedad capitalista industrial” (Hobsbawm, 1998:266).

Al mismo tiempo, aclara el historiador inglés, la buena performance durante la guerra restó brillo al rendimiento subsiguiente de la economía norteamericana, pálido en comparación a otros países que iniciaron desde un piso mucho más bajo: “Entre 1950 y 1973 los Estados Unidos crecieron más lentamente que ningún otro país industrializado con la excepción de Gran Bretaña, y, lo que es más, su crecimiento no fue superior al de las etapas más dinámicas de su desarrollo. En el resto de países industrializados, incluida la indolente Gran Bretaña, la edad de oro batió todas las marcas anteriores” (Hobsbawm, 1998:261).

Herman Van der Wee repasa con precisión el comportamiento de la economía estadounidense para el período 1945-1973. En efecto, este historiador económico califica de irregular al ciclo de crecimiento de posguerra y enumera las recesiones de 1948, 1953, 1957 y 1960. La administración Eisenhower (1953-1961), explica, dio prioridad a la lucha antiinflacionaria por sobre la búsqueda del pleno empleo. Ese equipo de gobierno sostenía que el mantenimiento de una cuota permanente de desempleo era crucial para morigerar los aumentos salariales y, por esa vía, tener bajo control al nivel general de precios. Por esa razón, la economía

no llegó a trabajar al máximo de sus capacidades, conviviendo con un hiato entre su producción efectiva y su producción potencial (Van der Wee, 1986:68). La llegada al poder de John Fitzgerald Kennedy desarmó la cautela. El líder demócrata, más firme en sus convicciones keynesianas, dispuso un aumento del gasto público y un recorte impositivo que aceleraron el desarrollo estadounidense, empardando la velocidad que mostraban las otras economías dinámicas de Occidente (Van der Wee, 1986:84).

Más allá de estos vaivenes, una mirada panorámica da cuenta de éxitos atendibles. La tasa media de desocupación, que había sido de 18,2% entre 1930 y 1938, descendió a 4,5% para el período 1950-1960, con un leve ascenso en la década siguiente, en la que marcó 4,8% (Van der Wee, 1986:80). Para el intervalo 1947-1967, el promedio de salario por hora se incrementó en un 58% y el ingreso familiar medio en un 75% (Mishel y Bernstein, 1993:134). El combate contra la pobreza obtuvo triunfos sólidos a partir de los sesenta. Hacia 1959, un quinto de las familias norteamericanas se ubicaba por debajo de la línea de pobreza. En 1973, esa cifra bajaba a 8,5% (Winkler y Morgan, 1979:159).

Esta coyuntura abrió una ventana de oportunidad para aquellos reformistas deseosos de emular a los Estados de Bienestar europeos. En su investigación sobre la temática, Charles Noble indaga la excepcionalidad del sistema norteamericano. Aunque las políticas de Roosevelt se valoran como pioneras, el especialista estadounidense descubre carencias básicas en el Estado de Bienestar vernáculo. A lo largo de su historia, sostiene Noble, Estados Unidos se mostró francamente rezagado en niveles elementales de esa forma política. El esquema previsional, la red de contención para desempleados y la salud pública nunca tuvieron punto de comparación con los regímenes socialdemócratas de Europa. Los obstáculos principales para su constitución fueron la debilidad de los sindicatos, la división interna de la clase obrera por motivos raciales, la intransigencia de las élites, especialmente las sureñas, y un sistema judicial contrario a la ampliación de derechos.

Los primeros pasos para el establecimiento de un Estado de Bienestar, afirma Noble, se dieron en la Era Progresiva (1890-1920). Por las limitaciones estructurales que acabamos de mencionar, fue imposible asentar el principio rector del modelo europeo, que mandaba proteger a los hombres trabajadores por medio de un seguro social. En cambio, se instauró un Estado de Bienestar maternalista, que contemplaba vías de ayuda a madres y viudas. El resto de los avances, acotados, se verificaron en las áreas de transporte, educación pública y regulación de los

bancos (Noble, 1997:50). Ya en esta primera fase, las fuerzas de mercado manifestaron su habilidad para bloquear la planificación de raigambre socialdemócrata.

La catástrofe bursátil de 1929 revitalizó el clamor de los reformistas liberales. Por ese colapso, Roosevelt gozó de un margen de maniobra apreciable. La movilización popular, que germinó tanto en el campo como en la ciudad, y el cambio de actitud en una fracción del empresariado sustentaron un paquete de medidas audaz. Estados Unidos se colocó a la vanguardia mundial en términos de la utilización de la política fiscal como herramienta para guiar a la economía. En materia de política social, el *New Deal* se comprometió a garantizar al menos un ingreso módico a las familias de clase obrera y una red mínima de contención a los más necesitados (Noble, 1997:70). No obstante, la alianza conservadora de republicanos y demócratas sureños fue suficiente para abortar la institución del derecho al trabajo e impedir la formación de un sistema coordinado de gasto social (Weir y Skocpol, 1985:145). El sistema siguió discriminando entre quienes merecían asistencia y quienes no, en vez de adoptar un enfoque en torno a la ciudadanía.

En los sesenta, el Estado de Bienestar norteamericano efectuó otro gran salto adelante. Esta vez, las reformas se inspiraron en la abundancia y no en la carestía. John F. Kennedy dio el puntapié inicial al empuje demócrata, a través de una estrategia que combinó recortes impositivos e iniciativas federales para paliar la pobreza. El arribo de Lyndon B. Johnson a la presidencia, luego del percance de Kennedy en Dallas, recargó la ofensiva. En 1964, Johnson anunció la “Guerra contra la pobreza” y rápidamente se hizo eco de la lucha por los derechos civiles. Su objetivo de construir una “Gran Sociedad” corrió los límites de la intervención gubernamental. Pese a que la realidad quedó a la zaga de estos pronunciamientos osados, Noble reconoce logros de trascendencia. Gracias a los programas de salud de Johnson, mejoró sustancialmente el acceso de los pobres a la asistencia primaria. El descenso de la mortalidad infantil impactó sobre todo entre las minorías étnicas y los estratos económicamente marginados. La esperanza de vida se prolongó, achicándose la brecha entre la población blanca y la negra (Noble, 1997:99). Progresos equiparables se hicieron en temas de vivienda, alimentación y derechos democráticos. La reticencia a subir los impuestos de las clases acomodadas comprometió la sustentabilidad del proyecto a largo plazo, pero sus consecuencias fueron duraderas.

Al revés de lo que vaticinaría una óptica pedestre, la conflictividad social creció en proporción directa al ritmo económico y a la consolidación del Estado de Bienestar. En el primer

tramo de la edad dorada, señala Eric Foner, el sentimiento extendido era de concordia:”para muchos observadores de la década de 1950, era como si los problemas de la sociedad estadounidense se hubieran resuelto para siempre. A diferencia de la agitación de la década de 1930 y del inicio de la posguerra, la de 1950 parecía una época plácida, debido, en parte, a la riqueza generalizada y, en parte también, al estrechamiento de los límites permisibles del debate político” (Foner, 2010:422). Tal estrechamiento del horizonte político se operó bajo la retórica péfida de la libertad. Prontos para instrumentalizar los temores de la Guerra Fría en asuntos domésticos, los voceros oficiales, comenzando por el mismísimo presidente Truman, igualaron al disenso interno con el apoyo a la esclavitud comunista.

Un puñado de intelectuales sorteó la manipulación censora, pero con escasa reverberación entre sus conciudadanos. David Riesman, C. Wright Mills y Arthur Schlesinger Jr., resume Foner, detectaron similitudes preocupantes entre la sociedad estadounidense y el totalitarismo. Nada auguraba la propagación de su descontento: “En la década de 1950, sin embargo, aun cuando la crítica a la sociedad de masas se convirtió en un pequeño sector de actividad intelectual, no llegó en ningún momento a hacer mella en el efervescente optimismo generado por la opulencia y la complacencia generalizada a propósito del estilo de vida americano” (Foner, 2010:426).

Funcionarios y agencias de publicidad maniobraron en tándem para identificar a la libertad, significante con puesto de privilegio en la simbología nacional, con la libertad de empresa. La intervención autónoma en el mercado, más que la participación consciente del sufragio, fungió como emblema para el contraste con la Unión Soviética: “Al tiempo que la cultura de consumo alcanzaba su apoteosis durante aquella ‘era dorada’ del capitalismo, también lo hicieron las loas del consumismo como encarnación de la libertad misma” (Foner, 2010:415). En su visita a Moscú del año 1959, el por entonces vicepresidente Richard Nixon se dirigió al mundo entero desde una cocina suburbana montada para la ocasión. Nikita Jruschov escuchó, con mezcla de curiosidad y sorna, un discurso centrado en las bondades de los *labour-saving devices*, artilugios técnicos que amenizaban el hogar americano y facilitaban el desempeño de las amas de casa.

En *Mundo soñado y catástrofe*, Susan Buck-Morss recoge esta escena como una expresión prístina de la gran utopía del siglo XX: “la creencia según la cual una reestructuración industrial del mundo es capaz de producir la buena sociedad al proporcionar felicidad material a

las masas” (Buck-Morss, 2004:13). Por el encanto persuasivo de esta proyección, el propio Jruschov se sintió obligado a prometer que, en siete años, su país superaría a su rival en la elaboración de artículos de consumo. La disputa se planteaba en el terreno elegido por Estados Unidos: “Debido a que la producción de los estadounidenses de bienes de consumo duraderos fue el único aspecto de la cultura capitalista que *no* había sido copiado por la Unión Soviética, este rasgo se convirtió en el indicador más poderoso de la diferencia entre una nación y otra. El gobierno de los Estados Unidos se unió a la clase capitalista en su compromiso ideológico de expandir el consumo sin límites. Las semejanzas en los estilos de consumo llegaron a verse como sinónimo de igualdad social y no solamente como una compensación por esa falta. La democracia *era* la libertad en la elección del consumidor y sugerir otra cosa era ser poco americano” (Buck-Morss, 2004:225).

El resquebrajamiento de este “sueño”, como le llama Buck-Morss, no estaba en los planes. Hobsbawm lo afirma sin ambages: “el súbito y casi universal estallido de radicalismo estudiantil de 1968 pilló a los políticos y a los intelectuales maduros por sorpresa” (Hobsbawm, 1998:287). Safranski suscribe: “la sociología no predijo el movimiento de 1967” (Safranski, 2009:346). Hasta Wan der Wee, historiador económico con poco tiempo para la cultura, se detiene en ese levantamiento: “la protesta de la generación joven al final de los años sesenta puso en cuestión el modelo occidental de la sociedad de consumo, es decir, la ideología del crecimiento, que sin embargo constituía la base de la economía mixta (Van der Wee, 1986:84).

Nuestro análisis del influjo romántico sobre la crítica de la utopía industrialista comienza precisamente por esa sorpresa. El primer capítulo reconstruye el surgimiento del concepto de “contracultura”, que evidenció la imposibilidad de explicar la dinámica cultural norteamericana a partir de los esquemas de la sociología hegemónica. El segundo capítulo impulsa las reflexiones sobre Estados Unidos de Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse. En estos autores, la perspectiva romántica se vincula a una reconsideración de los preceptos del marxismo ortodoxo, también incapaces de asir los derroteros del conflicto social estadounidense. Luego, analizaremos cómo la literatura de Jack Kerouac actualiza los ejes de la impugnación romántica de la modernidad capitalista. Su obra, que exhibe a la huida del mundo como motivo narrativo persistente, fomenta un imaginario reñido con la utopía consumista. Los últimos dos capítulos se concentran en viajeros argentinos inspirados por la tradición romántica norteamericana. En los trabajos de Ezequiel Martínez Estrada, veremos un juicio acerca de Estados Unidos que reconoce los

primores de la abundancia material, pero echa más de una sospecha sobre los resultados últimos de la civilización. El último capítulo investiga, a través de la figura de Osvaldo Baigorria, de qué manera la circulación internacional del romanticismo atiza una voluntad nómada que empuja hacia experimentos comunitarios de la contracultura estadounidense.

A través de estos pasos, caracterizaremos la reacción romántica contra la ideología industrialista de masas. Fieles a la naturaleza del objeto, trabajaremos con géneros diversos y flujos intelectuales de escala internacional. Al final, esperamos iluminar tanto la astucia del romanticismo para cuestionar el discurso oficial de la posguerra, como sus limitaciones para concebir y realizar un horizonte libertario.

Capítulo 1: Talcott Parsons, Theodore Roszak y el nacimiento de la contracultura

1. La doble vida de la contracultura

En *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Jeffrey Alexander discrimina analíticamente dos planos para la indagación metateórica. Por una parte, identifica una zona intemporal en la que se debaten los fundamentos de la acción y el orden en las sociedades humanas. Por otra, reconoce una dimensión histórica de las teorías sociológicas, que las arroja de la pureza trascendental hacia una localización precisa en el tiempo y el espacio. Si el primer nivel aísla modelos abstractos, el segundo nos recuerda que los cuerpos teóricos son documentos de historia intelectual.

A lo largo de ese libro, ya clásico, Alexander presenta una crónica detallada del ascenso y decadencia de la hegemonía parsoniana en el campo sociológico. Al tiempo que repasa los postulados y argumentos básicos de cada una de las etapas de la obra de Parsons, Alexander liga el predominio del sociólogo norteamericano al optimismo de la segunda posguerra, alimentado por la derrota del nazismo, la reducción de la desigualdad económica en las naciones capitalistas y la consecuente limitación de los conflictos de clase (Alexander, 1987:114).

Embelesados por los frutos del *New Deal*, autores provenientes de disciplinas diversas convergieron en una teoría de la modernización de corte tecnocrático. Sus estandartes fueron el avance tecnológico, la primacía del conocimiento racional, la estabilización democrática merced a elites de especialistas, el anticomunismo moderado y la confianza en el fin de las ideologías. La producción intermedia de Parsons encontró un lugar cómodo en este espíritu de época, en tanto su teoría sistémica apreciaba el papel del consenso moral en la constitución del orden social y entronizaba al equilibrio como criterio supremo de la salud colectiva. Al igual que otros teóricos de la modernización, Parsons daba por sentado que la conformidad social y la estabilidad política eran bienes máximos que debían ser resguardados. El énfasis en las capacidades homeostáticas de la cultura apuntalaba la hipótesis de que las sociedades avanzadas tendían a un progresivo ocaso del conflicto (Gilman, 2003:85). Tal concepto del proceso histórico se conjugaba, como en sus contemporáneos, con una admiración apenas disimulada hacia la nueva potencia dominante en el mapa geopolítico. Según una visión teleológica de la historia, el mundo entero se movía hacia la

sociedad industrial productivista, ya asentada exitosamente en Estados Unidos (Gilman, 2003:92).

El entusiasmo no fue eterno. Hacia fines de los 1950, los conflictos raciales recrudecían en los estados del sur norteamericano, poniendo en jaque los pronósticos de pacificación interna, y las naciones descolonizadas no daban señales de seguir el camino prefijado por los intelectuales del primer mundo. Además, nuevos focos de tensión surgían al interior de los países desarrollados. En palabras de Alexander: “filosofías como el existencialismo cristalizaron la sensación de inseguridad que los individuos experimentaban en una sociedad compleja y diferenciada, y los cuestionamientos de la autonomía individual que suponía una sociedad industrial, aunque fuera democrática. Los movimientos *beatnik* y bohemios, estimulados por estas filosofías más amplias, elaboraron una crítica de la sociedad de posguerra argumentando que exigía conformidad antes que permitir el individualismo. Alentados por estos movimientos de elite, movimientos anti-establishment cada vez más vocingleros y afianzados surgieron en las sociedades occidentales. Este nuevo romanticismo se expresaba con toda claridad en la cultura juvenil. La relativa opulencia e independencia de la juventud de posguerra la transformó en portadora ideal de la cultura sensual y rebelde de la música de rock and roll; esta cultura transformó a la juventud en una fuerza crítica de creciente potencia en el mundo de posguerra” (Alexander, 1987:116).

Para el autor de *La centralidad de los clásicos*, la fractura de la hegemonía funcionalista es indisociable de este marco epocal. La traducción de esas inquietudes a términos teóricos, sin embargo, no fue lineal ni unitaria. El interaccionismo simbólico de Blumer y Goffman, la teoría del conflicto de John Rex, la etnometodología de Harold Garfinkel y el marxismo, para mencionar sólo algunos contendientes, lanzaron objeciones dispares, cuando no antagónicas, contra Parsons. La imposibilidad de reducir estas escuelas a un denominador común ilustra bien el carácter mediado de la relación entre teoría abstracta y contexto social.

El análisis del surgimiento del concepto de “contracultura” se presenta como una vía privilegiada para explorar la articulación entre los dos niveles distinguidos por Alexander. Neologismo oriundo de las disputas sociológicas, la contracultura fue también un movimiento histórico real. En la actualidad, el concepto mantiene un apego firme a sus coordenadas de origen. Aunque esporádicamente utilizada para abordar fenómenos distantes (Biagini, 2012; Peckham, 1975), la noción de “contracultura” se identifica, por lo general, con los agrupamientos

juveniles forjados en Estados Unidos y Europa occidental a fines de la década de 1960 (Binkley, 2007).

En lo que sigue, veremos cómo la formulación misma de este concepto supuso una polémica con la definición parsoniana de “cultura”. Adam Kuper (2001) prueba que, en la década de 1950, las ciencias sociales norteamericanas se plegaron al programa de Parsons, inspirado en la tradición romántica alemana. De esta manera, la cultura llegó a pensarse como un sistema simbólico, sede de ideas y patrones de valor, discernible del conjunto de interacciones que componían el sistema social. Críticos tempranos de Parsons impugnaron con justicia su visión estática de la cultura, que le asignaba a los valores compartidos un papel clave en la integración sistémica (Lockwood, 1964; Rex, 1977). Esa teoría, argüían, destacaba unilateralmente la dimensión del consenso, descuidando los aspectos conflictivos de la cultura, especialmente los relativos a la problemática del poder. En este sentido, el concepto de “contracultura” vino a resaltar justamente aquellas dimensiones que, omitidas, hacían vulnerable al *corpus* parsoniano.

Por otra parte, extenderemos a una nueva jurisdicción lo apuntado por Sherry Ortner para la antropología: “La antropología de los años setenta estuvo mucho más obvia y transparentemente ligada a los eventos del mundo real que la del período precedente. Empezando en los sesenta, tanto en Estados Unidos como en Francia (un tanto menos en Inglaterra), surgieron a gran escala movimientos sociales de corte radical. Primero, vino la contracultura, luego el movimiento de oposición a la guerra y, apenas después, el feminismo: estos movimientos no sólo afectaron al mundo académico, sino que, en gran medida, se originaron en él” (Ortner, 1984:138). La sentencia de Ortner sugiere algo más de lo que afirma. A la indicación de que el campo universitario entabló un vínculo circular con la contracultura, debe agregarse que el mismo advenimiento de ese complejo histórico requirió la intervención nominativa de la teoría social. Ortner nos invita a superar el enfoque que sólo concibe a las teorías como receptoras de los impulsos de la historia, figurados como externos. Prolongando esa postura, consideraremos el papel del discurso académico en la interpretación de un conjunto heterogéneo de experiencias como perteneciente a una totalidad coherente, la de la contracultura. Se trata, entonces, de complementar el estudio de los desafíos que los procesos históricos plantearon a la teoría con una reflexión acerca del poder de nominación del discurso académico sobre la sociedad.

Con estos objetivos en mente, la exposición se organizará en tres pasos. Primero, visitaremos *El sistema social*, obra saliente del período intermedio de Parsons. Allí, rastreadremos

cómo la clasificación tipológica de las estructuras sociales encierra un juicio acerca de los rasgos centrales de Estados Unidos. A la vez, repasaremos su teoría de la desviación, pletórica en ejemplos extraídos de la vida norteamericana, y su diálogo con la teoría de la anomia de Robert King Merton. Para completar esta sección inaugural, retomaremos el diagnóstico de Parsons sobre el activismo juvenil de principios de la década de 1960.

El segundo apartado ubica al trabajo pionero de Milton Yinger en el marco de los estudios sobre las subculturas. Ahí, compondremos el significado de su concepto de “contraculture”, acuñado para remarcar las aristas conflictivas del disenso valorativo. Luego, analizaremos *El nacimiento de una contracultura*, de Theodore Roszak, libro al que se debe la generalización del término “counterculture” como cifra del movimiento opositor (Shea, 1973).¹

En la tercera sección, retornaremos a la obra de Parsons para tratar con dos libros de su etapa tardía. Publicado en 1973 con la asistencia de Gerald M. Platt, *La universidad americana* examina el sentido de la universidad desde un paradigma funcional. En paralelo a un esquema abstracto del lugar estratégico de la educación superior en las sociedades modernas, los autores presentan un análisis empírico del sistema estadounidense. Allí, revisan las aseveraciones previas de Parsons acerca del movimiento estudiantil, asignándole una mayor importancia dentro de las tensiones de la sociedad norteamericana. Para finalizar, coleccionaremos las referencias de Parsons a la contracultura en su monumental *Sociedad americana*. Obra póstuma, contiene la interpretación más acabada de Parsons sobre Estados Unidos y, consecuentemente, su reflexión más profunda sobre el alzamiento contestatario.

2. Aceptación sin institucionalización: el componente romántico-utópico en *El sistema social*

Con la publicación de *El sistema social*, en 1951, Parsons ingresó decididamente en una nueva etapa de su derrotero intelectual. Una batería de conceptos, desarrollados desde finales de la década de 1940, acompañó este pasaje. Como indica Stephen Savage, la preponderancia de nociones como “sistema”, “subsistema”, “estructura” y “función”, respondió a un esfuerzo renovado por diferenciar niveles en el complejo de la acción (Savage, 1981:129).

¹ La lengua castellana no dispone de palabras que permitan discriminar “counterculture” de “contraculture”. En lo sucesivo, traduciremos el primer vocablo como “contracultura”, manteniendo el original inglés para el segundo.

En esta matriz inédita, Parsons se dispuso a separar analíticamente al sistema social de la personalidad y del sistema cultural. Sólo así, creía, era posible evitar los reduccionismos y elaborar una provechosa división del trabajo entre la sociología, la psicología y la antropología. La argumentación estaba orientada, supuestamente, a salvar la especificidad de cada una de estas disciplinas. Para Parsons, el sistema de la personalidad era siempre algo más que las configuraciones colectivas, y la cultura nunca era un mero reflejo ideal del mundo social. Recíprocamente, el conjunto ordenado de roles diferenciados que constituían el sistema social no podía reducirse a una proyección de los mecanismos psicológicos, ni a la puesta en práctica de los patrones de valor que conformaban el sistema cultural (Savage, 1981:131).

Este último punto es relevante porque Parsons jamás logró desmarcarse de las imputaciones de reduccionismo cultural. En *El sistema social* este nudo problemático se evidencia en la definición misma de la cultura como “un sistema ordenado de símbolos que son objetos de la orientación de la acción, componentes internalizados de la personalidad de actores individuales y patrones institucionalizados de los sistemas sociales” (Parsons, 1951:327). En el esquema parsoniano, la cultura es al mismo tiempo uno de los subsistemas de los sistemas de acción y un factor de interpenetración entre sus partes.

Cuando se desagrega en patrones de valor, el plano simbólico de la cultura se anuncia como guía indispensable para la orientación del actor hacia la situación. Mientras que los modos de orientación motivacional explican los problemas que interesan al actor, los patrones de valor remiten a los estándares que determinan qué soluciones se consideran satisfactorias (Parsons, 1951:14). Más allá de los aspectos técnicos, que atañen a la eficacia causal, estos estándares facilitan el ajuste al medio social, en tanto los patrones de orientación de valor constituyen “el principal denominador común entre la personalidad como un sistema y la estructura de roles del sistema social” (Parsons, 1951:228). De esta forma, la cultura genera una armonía preestablecida entre movimientos individuales y requerimientos sociales. En el tipo ideal de equilibrio perfecto, el ajuste del actor a los estándares de valor provoca la reacción favorable del entorno social, igualando la acción prescrita moralmente con aquella que facilita la interacción exitosa. Al hacer lo que reputa correcto en su foro interno, el actor acata las reglas que rigen el intercambio con sus partenaires. Para esto, anota Parsons, es necesario que las orientaciones valorativas que proveen normas para la acción sean, al menos hasta cierto punto, compartidas por todos los agentes que concurren a un sistema de interacción (Parsons, 1951:251).

Esta formación tripartita repite, con mayor sofisticación, la respuesta de *La estructura de la acción social* al problema hobbesiano del orden. En ese libro, de 1937, Parsons coloca al filósofo de Malmesbury como el expositor más consecuente de la posición utilitarista. Las aporías del contractualista son las de esa escuela de pensamiento. Hobbes pinta individuos egoístas que persiguen su interés mezquino y convocan a la razón exclusivamente a modo de sirvienta para sus pasiones. El único resultado verosímil es la guerra de todos contra todos, que aplasta el menor atisbo de solidaridad. Sólo bajo el Leviatán, que se erige sobre las partes con talante coercitivo, puede brotar la confianza entre los hombres. La deficiencia de la arquitectura de Hobbes, comenta Parsons, queda al desnudo en su incapacidad para explicar cómo llegan a pactar individuos que no pueden más que desconfiar unos de otros. Los utilitaristas que le siguieron tropezaron con la misma piedra, por la sencilla razón de que sus preceptos eran inadecuados para entender el orden social (Parsons, 1949:91). Para sortear ese callejón sin salida, Parsons insiste, desde *La estructura de la acción social*, en la contribución al orden de los valores y normas compartidos. De raíz cultural, estos componentes son internalizados por el actor, convirtiéndose en partes inherentes de su comportamiento, incomparables con la regulación externa de la coerción (Ellis, 1971:693).

En el volumen de 1951, este protagonismo de la cultura se verifica también con el peso de las orientaciones de valor para la taxonomía de los sistemas sociales. Inicialmente, los patrones de orientación de valor se utilizan como modos de caracterizar la disposición del actor (ego) hacia los objetos sociales (alter o una colectividad). A través de cinco pares conceptuales, Parsons procura agotar las opciones fundamentales que definen la expectativa de rol del actor. De este modo, la afectividad se opone a la neutralidad, el universalismo al particularismo, el énfasis en el logro a los criterios adscriptivos, la especificidad de las obligaciones hacia el objeto social a su naturaleza difusa y la primacía de los intereses privados a la de los intereses colectivos.

Formalmente, las combinaciones posibles entre estas variables dan lugar a un intrincado cuadro de 32 celdas, que se registran en pie de igualdad. Sin embargo, las ejemplificaciones sugieren una afinidad selectiva entre algunas de las alternativas. La contraposición entre la familia y la esfera de la producción económica, recurrente en la obra parsoniana, grafica estas tendencias asociativas. Así, la inclinación afectiva predominante en el entorno familiar armoniza con lazos particularistas, con un orden jerárquico basado en las propiedades intrínsecas de los agentes más que en sus desempeños y con un entramado de obligaciones difusas. En el campo

profesional, en cambio, la preeminencia es de la neutralidad afectiva, de los criterios universalistas que se aplican *sine ira et studio*, de obligaciones específicas que siguen el modelo del contrato y de un énfasis en el logro como principio de estratificación.

Cuando Parsons vuelca estas variables a la clasificación de los tipos de estructura social, el esquema abstracto asume una dimensión diacrónica. Tal y como apunta Gilman (2003:87), detrás de la aparente ahistoricidad de las categorías que definen el patrón de orientación de valor, yace una narrativa del desarrollo deudora de las hipótesis weberianas sobre la racionalización occidental. De esta manera, los pares afectividad/neutralidad, difusividad/especificidad, particularismo/universalismo y adscripción/logro quedan ordenados en un eje histórico que marca el camino desde el tradicionalismo hasta la modernidad.

Para su tipología de las estructuras sociales, Parsons privilegia las últimas dos variables, que remiten a la índole de las normas sociales institucionalizadas y a los criterios que gobiernan los procesos de selección y distribución de los actores entre los roles requeridos por el sistema. El patrón particularista-adscriptivo es el más alejado de la configuración moderna. Parsons lo identifica con la organización de la estructura social en torno a las relaciones de parentesco y la comunidad local. La ausencia de un énfasis en el logro inhibe el desarrollo de orientaciones instrumentalistas y, por eso, de una esfera profesional dinámica. En estas sociedades, el tradicionalismo descansa en sistemas expresivos muy elaborados, coherentes con la preponderancia de las funciones artísticas. Luego de comentar la susceptibilidad de este tipo social a las derivas autoritarias, Parsons lo vincula al complejo hispanoamericano (Parsons, 1951:198-199), con obvias implicancias para el imaginario regional.

El patrón particularista de logro comparte con el anterior la inspiración comunitaria, proclive a las solidaridades de base territorial. Lejos de la adaptación pasiva, sin embargo, este patrón demanda un esfuerzo continuo para mantener el vigor de la colectividad. A diferencia de lo que ocurre en el orden moderno, el logro no refiere a estándares universales de eficiencia ni promueve el individualismo. En la China clásica, apunta Parsons, la lógica del logro fue suficiente para horadar los criterios adscriptivos del feudalismo, pero siempre subordinando las metas a los fundamentos y relaciones tradicionales.

Ya con un referente contemporáneo, el tipo universalista-adscriptivo recoge la preocupación de Parsons por el totalitarismo. En sociedades como la Alemania nazi o la Unión Soviética, la anonimidad propia del universalismo combina con una jerarquía rígida, basada en lo

que los actores *son* y no en lo que han hecho (Parsons, 1951:192). El resultado es una sociedad autoritaria de acento colectivista, que coarta la afectividad y se empeña en someter a los agentes bajo un ideal mentado como definitivo.

Recortado contra estas variantes, el patrón universalista de logro sirve para delinear las notas salientes de Estados Unidos, que garantizan tanto su excepcionalidad como su carácter ejemplar. En este tipo, la unión del énfasis en el logro con la vigencia de criterios universales para la evaluación del desempeño fomenta al individualismo sin sancionar metas precisas. De hecho, la capacidad para alcanzar fines se convierte en un valor en sí mismo, que mantiene siempre la flexibilidad suficiente para mudar de objeto.

Mientras la lógica del logro establece una proporcionalidad entre performance y recompensa, el universalismo impulsa al complejo ocupacional y favorece a los intereses cognitivos por sobre los expresivos. Si bien estos rasgos explican el desarrollo fenomenal de la economía industrial, su imperio no carece de aristas problemáticas. En el análisis de la socialización, Parsons remarca lo difícil que es adoptar este tipo de patrón: “el norteamericano debe, por lo tanto, ir más lejos en el proceso de socialización que muchos otros por dos razones: primero, porque debe alcanzar niveles más altos de neutralidad afectiva y universalismo; segundo, porque tiene un conjunto más desarrollado de necesidades dependientes de las que debe emanciparse. Este parece ser uno de los principales puntos de tensión en la sociedad norteamericana” (Parsons, 1951:269).

De acuerdo a esta visión, los altos niveles de disciplina que impone el sistema ocupacional requieren una serie de estructuras adaptativas que institucionalizan patrones alternativos al predominante. El equilibrio del sistema depende, en parte, de que estos espacios diferenciados sirvan de contrapesos a la tendencia general, sin convertirse en ciudadelas de su impugnación. Los lazos de parentesco, por caso, proporcionan una esfera delimitada en la que prima la afectividad, el status y las obligaciones difusas. Por el contraste vis a vis el complejo ocupacional, la familia es un espacio clave para las sociedades industriales, un lenitivo para sus males endémicos.

La configuración cultural del tipo social, empero, traza límites precisos para el funcionamiento de esos patrones alternativos. Por eso, la afectividad del parentesco se restringe al modelo de la familia nuclear, garantizando un amplio campo de operaciones para la neutralidad característica del aparato ocupacional. Los lazos comunitarios, de base territorial, también deben

ser acotados por el requisito de libre movilidad, pieza crucial en la atribución de los roles ocupacionales. Para Parsons, los mecanismos compensatorios de la sociedad estadounidense ocurren en dos niveles: por un lado, en la afectividad difusa de la solidaridad nacional; por el otro, en el “hogar americano”, que funge como punto de encuentro del parentesco y la comunidad en escala reducida (Parsons, 1951:187-188).²

Al margen de este juego sutil entre patrones principales y subordinados, Parsons reconoce otra fuente potencial de conflicto en la trama cultural de la modernidad. Aguzando la mirada histórica, Parsons descubre el influjo de movimientos políticos y religiosos de tenor utópico sobre la constitución de las sociedades occidentales. Su configuración presente, recuerda, es impensable sin el desarrollo del cristianismo y los principios racionalistas-revolucionarios de la Ilustración (Parsons, 1951:296).

Sin embargo, las sociedades realmente existentes no pueden considerarse como la actualización perfecta de aquellos proyectos teológico-políticos. Desde la óptica de Parsons, la posibilidad de organizar un sistema social a partir de esas doctrinas es hartamente remota. Esas tradiciones persisten, en cambio, bajo la forma de un elemento utópico-romántico que acompaña, como elemento marginal, a todas las sociedades complejas.

Su reactivación esporádica se explica por una serie de factores. En parte, es el resultado de la disciplina que imponen las sociedades avanzadas. La estructura de la personalidad de los actores nunca se ajusta enteramente a ella y las fantasías de un estado libre de estas cargas vivifican el elemento utópico-romántico (Parsons, 1951:295). Este filón depende, a su vez, de una cualidad intrínseca de los objetos culturales, que perduran más allá de su contexto de emergencia. Ha corrido mucha agua bajo el puente, imperios han medrado para luego declinar, y *La República*, de Platón, pervive indemne. Por último, lo romántico-utópico ocupa un lugar ambiguo bajo la forma de estándares morales aceptados pero no institucionalizados. Veamos lo que Parsons dice al respecto: “El punto esencial parecería ser que estos estándares se colocan en la esfera de la moralidad ‘personal’ socialmente sancionada (en el sentido de permisible). El caso más notable es el de los estándares que podemos llamar ‘utópicos’, a menudo presentes en la sociedad. Por ejemplo, en países de tradición cristiana, la ética del Sermón de la Montaña es, en

² En una afirmación que nos interesa por su cercanía con el análisis de la Escuela de Frankfurt, Parsons señala una forma adaptativa adicional: “Puede sugerirse que las orientaciones expresivas son menos peligrosas –fuera de la familia– en formas específicas antes que difusas, y que eso tiene algo que ver con la proliferación del ‘entretenimiento’ en las sociedades industriales. En esas formas, el actor puede disfrutar sus gratificaciones poco a poco, sin incurrir en las obligaciones inherentes a los lazos difusos” (Parsons, 1951:189).

este sentido, aceptada. El sentimiento general es que constituye un estándar más elevado que aquel actualmente institucionalizado, y cualquiera que esté a su altura sería admirado, aunque ciertamente no de manera unánime o libre de ambivalencia. Pero claramente no está institucionalizado en el sentido de que una conformidad literal se espere en los asuntos cotidianos, y de que aquel que no ‘pone la otra mejilla’ sino que resiste la agresión contra él, no es estigmatizado por una sanción negativa, siempre y cuando su resistencia respete ciertos límites. En efecto, la aceptación de este patrón está en conflicto con otros elementos de nuestro sistema de valores, como la obligación de ‘defender los propios derechos’, así que la situación dista de ser simple. Pero es importante notar la posibilidad de tal aceptación de patrones de valor morales sin una institucionalización plena” (Parsons, 1951:56).

El producto de este reconocimiento es ambiguo. Por un lado, sirve para redoblar las críticas al comunismo, reputado como un esfuerzo contumaz por realizar lo irrealizable. Cuando se pretende institucionalizar criterios romántico-utópicos, sostiene Parsons, los requisitos del sistema social se cobran venganza. Por eso, argumenta, la Unión Soviética expande los mecanismos de coerción estatal que su ideología proclama superfluos y organiza con mayor rigidez la distribución desigual de recompensas y recursos, cuyo valor funcional sus dogmas descartan. Al mismo tiempo, las referencias ocasionales a esta dimensión enriquecen la mirada parsoniana acerca de la cultura. Pese a que a lo largo del libro prevalece la hipótesis de una correspondencia entre cada sociedad y un código cultural integrado, la incorporación del elemento romántico-utópico advierte una tensión constitutiva en las sociedades occidentales. Con las diferencias del caso, la noción de un conjunto de ideales postergados y, a la vez, inseparables de la cultura institucionalizada nos remite a la reflexión de Jürgen Habermas sobre la modernidad como proyecto incompleto (Habermas, 1995).

La relevancia de estas acotaciones para el esquema de *El sistema social* se manifiesta con claridad en el capítulo dedicado a la desviación. Allí, Parsons lidia con el reverso conflictivo de la disposición moderna. A pesar de su inclinación analítica y valorativa hacia el orden, Parsons admite que “una sociedad con una gran dosis de ‘desorganización’ y ‘patología’ es, casi con seguridad, el precio a pagar por la apertura dinámica al cambio progresivo. El balance entre flexibilidad y desorganización es delicado” (Parsons, 1951:309). Las reflexiones acerca de ese plano anudan de modo complejo con su postura hacia el elemento romántico-utópico. Antes de

explorar ese vínculo, revisaremos el estudio de Robert K. Merton sobre la desviación, inspiración explícita del análisis parsoniano sobre la temática.

3. Robert K. Merton y las variantes del comportamiento desviado

En la década de 1930, Robert K. Merton publica por primera vez su tesis sobre la anomia. Su diagnóstico advierte el carácter riesgoso del ánimo adquisitivo que cunde en Estados Unidos: “el énfasis norteamericano en el éxito pecuniario y la ambición para todos invita al avance exagerado de ansiedades, hostilidades, neurosis y del comportamiento antisocial” (Merton, 1938:680). A lo largo de su carrera, Merton reelabora este trabajo seminal, manteniendo la conjetura sobre el origen del conflicto y la taxonomía de las formas de adaptación individual al desarreglo objetivo.

En *Teoría y estructura sociales*, editado en 1949, Merton dedica un capítulo memorable a los atolladeros de la sociedad norteamericana. Alzándose contra Émile Durkheim y Sigmund Freud, desecha la idea de que el malestar en la civilización nace del choque entre los impulsos biológicos del hombre y la coacción social.³ Decidido a suprimir cualquier prenoción acerca de la naturaleza humana, Merton entiende a la anomia como el resultado de una complejidad cultural que subraya los objetivos valorados socialmente y desatiende el énfasis en los modos legítimos de alcanzar esos objetivos: “la exageración cultural (o idiosincrática) del éxito como meta induce a los individuos a retirar a las reglas apoyo emocional. (...) El proceso mediante el cual la exaltación del fin engendra una desmoralización literal, es decir, una desinstitucionalización de los medios, ocurre en muchos grupos en que los dos componentes de la estructura social no están muy integrados. La cultura norteamericana contemporánea parece aproximarse al tipo extremo en que se da gran importancia a ciertos éxitos-metas sin dar importancia equivalente a los medios institucionales” (Merton, 1980:213-214).

Como apuntan Featherstone y Deflem (2003), Merton complementa la teoría de la anomia con una teoría de la tensión (*strain*). Esta última interroga cómo el desajuste en la valoración de medios y fines se traduce en presiones concretas que fuerzan la respuesta de los individuos. Además de conectar las escalas micro y macro, la teoría de la tensión pretende explicar la

³ Vale aclarar que estos son los términos en los que Merton plantea el debate. Tanto la obra de Freud como la de Durkheim admiten interpretaciones alternativas, centradas en la raíz histórica de la infelicidad colectiva.

incidencia desigual de las formas del comportamiento desviado entre los diferentes rangos sociales. La unanimidad de los objetivos, dice Merton, se lleva mal con una estructura social jerárquica, que bloquea el acceso a oportunidades para amplios segmentos de la población.

Con esta hipótesis, Merton construye una etiología de las formas de adaptación individual que se apartan del conformismo, piedra angular de una sociedad estable. Su foco recae en la innovación, modalidad en la cual el individuo se aferra a la búsqueda de éxito y recurre a medios ilegítimos. Esta opción, que toma forma en la delincuencia, atrae principalmente a los sectores bajos, que comparten el Sueño Americano pero están excluidos de las vías para alcanzarlo. Más allá de las definiciones de la ley penal, el “innovador” es alguien que respeta el mandato central de su tiempo. No es un *outsider*, ni un ingobernable manojito de instintos. Fiel seguidor de la cultura, combate con ahínco en pos de un ideal.

El ritualismo, por su parte, se propaga entre la clase media baja. Para este sector, apegado a la moralidad en sus diversas entonaciones, la alternativa es abandonar la competencia y seguir los procedimientos sin esperar recompensas destacables. El vasto campo de la rutina puede enfurecer a los portavoces del logro individual, pero es inofensivo para el control social.

Heredero de una larga tradición que empieza con Weber y Marx, Merton no soslaya la huida del mundo. Su análisis del retraimiento, empero, se encabeza con la aclaración de que constituye el tipo de adaptación menos común. En este caso, el rechazo de la cultura es total: sus exponentes desprecian los fines y no guardan las formas. Para Merton, el prototipo norteamericano de esta variante es la Hobohemia de Chicago, compuesta por vagabundos que observan con ajenidad el trajín circundante. Aunque considera al pasar la posibilidad de que esta adaptación forme una subcultura, Merton gravita hacia una caracterización individualista: “el derrotismo, el quietismo y la resignación se manifiestan en mecanismos de escape que en última instancia los llevan a ‘escapar’ de las exigencias de la sociedad. (...) El conflicto se resuelve abandonando *ambos* elementos precipitantes: metas y medios. El escape es completo, se elimina el conflicto y el individuo queda asocializado” (Merton, 1980:233).

Como sus predecesores, Merton discrimina entre la rebelión y la huida. En vez de apartarse de la sociedad, el rebelde intenta reemplazar la estructura social vigente por una nueva. Frente a normas y metas que tiene por inicuas, descarta el vacío del retraimiento y pergeña un orden institucional alternativo, con otras definiciones del éxito, el mérito y la justicia. Una característica distintiva de este modo de orientación, que reencontraremos en Parsons, es la

intervención en la pugna discursiva por “definir la situación”. Así, el mito rebelde, que asigna la frustración de las masas a la estructura social, entabla una disputa por el “monopolio de la imaginación” con el mito conservador, que promueve la conformidad (Merton, 1980:236).

Delincuencia, rebeldía y retraimiento son, en principio, formas disímiles de comportamiento desviado. Divergen en su apariencia fenoménica, en sus espacios de reclutamiento, en su peligrosidad para el orden social. Sin embargo, la construcción de Merton les imputa un mismo tronco. En palabras de Ian Taylor, Paul Walton y Jock Young, “la tipología fundamental de Merton parte del supuesto de que todos los hombres inicialmente comparten el Sueño Americano y luego se adaptan en forma anómica y antisocial” (Taylor, Walton y Young, 1990:120).

En consonancia con el estructural-funcionalismo, Merton parte del supuesto de una homogeneidad que permea a todos los miembros de la sociedad. Incluso el retraimiento supone un estado inicial en el que “tanto las metas culturales como las prácticas institucionales han sido completamente asimiladas por el individuo e impregnadas de afecto y de altos valores...” (Merton, 1980:232-233). El resultado final, en cambio, se ubica en las fronteras de lo colectivo. Quien escapa queda “asocializado” porque suspende la condición básica de la sociedad: “A menos que haya un depósito de valores compartidos por individuos que se influyen mutuamente, existen relaciones sociales, si pueden llamarse así las interacciones desordenadas, pero no existe sociedad” (Merton, 1980:219).

Para Merton, el resto de este acervo común sólo puede albergar recursos individuales, que tienden a la atomización.⁴ Parsons coincide con Merton en la apreciación sobre los valores comunes, pero su estudio de la desviación otorga más espacio a los agrupamientos díscolos. En *El sistema social* se extravían las referencias al impacto deformante de la jerarquía social sobre la lógica meritocrática, dando paso a una argumentación de cariz idealista. Con todas sus omisiones, este giro prelude un entendimiento más pulido de los lazos entre conducta disconforme y tradiciones intelectuales de larga data.

⁴ Taylor, Walton y Young (1990:124-125) también objetan este aspecto de la teoría mertoniana: “Aunque Merton menciona toda una serie de contraculturas y de grupos sociales existentes en la sociedad norteamericana, nunca dice que esos grupos tomen parte en adaptaciones subculturales colectivas”. Como en el caso de Ortner, urge acotar que Merton no utiliza el concepto de “contracultura”. La atribución retrospectiva de Taylor, Walton y Young es un índice del impacto duradero de aquella noción sobre los científicos sociales.

4. De la esquizofrenia a la contra-ideología.

La proyección colectiva de la desviación en *El sistema social*

En los manuales dedicados a la sociología de la desviación, el aporte de Parsons ocupa un puesto menor, opacado por el de su alumno Merton (Traub y Little, 1999; Franzese, 2015). Las similitudes entre ambos son indudables, pero es en las particularidades del planteo inicial de Parsons donde podemos rastrear la clave de su reacción al fenómeno contracultural. Como trasfondo de sus elaboraciones posteriores, este esquema elucida el andamiaje conceptual que ordenó el futuro material empírico y las sorpresas que la dinámica histórica deparó al sociólogo de Amherst.

En *El sistema social*, por lo pronto, Parsons estudia la desviación desde el punto de vista de la interacción. Para eso, postula lo que denominaríamos un “grado cero de la sociabilidad”, situación hipotética en la que el comportamiento y las actitudes de alter se ajustan por completo a las expectativas de ego, y viceversa (Parsons, 1951:252). Dado que, para Parsons, todo impulso a la desviación se origina en los procesos interactivos, el meollo está en comprender los efectos de la ruptura de ese grado cero sobre la estructura motivacional de los agentes.

Dejando en suspenso la pregunta por el origen de la perturbación, Parsons se concentra en la tensión que sobreviene cuando las acciones de alter frustran las expectativas de ego. El aprendizaje virtuoso es una posibilidad. En la otra alternativa, ego adopta una postura ambivalente hacia los objetos y valores sociales. De ahí en más, la orientación catéctica estará habitada por una disposición de necesidad alienante (*alienative need-disposition*) y otra disposición de necesidad conformista (*conformative need-disposition*). En la relación con alter convivirán el amor y la hostilidad, en la actitud de ego hacia las normas, el apego y el resentimiento.

La desviación comienza por este conflicto interno, que tiende a la represión de uno de los polos de la ambivalencia: “cuando la motivación alienante está presente, pero domina el componente conformista, podemos hablar de ‘conformidad compulsiva’; cuando, en cambio, el componente alienante predomina sobre el conformista, podemos hablar de ‘alienación compulsiva’” (Parsons, 1951:254). En este cuadro, que el mismo Parsons califica de abstracto y simple, la motivación a la desviación se acumula cuando la ambivalencia de cada uno de los

actores alimenta la de su contraparte, iniciando un círculo vicioso que se aleja progresivamente del grado cero de la sociabilidad.

La combinación de esta polaridad con el par conceptual actividad/pasividad arroja cuatro direcciones posibles para el comportamiento desviado: a) orientación a la realización compulsiva; b) aquiescencia compulsiva; c) rebeldía; d) huida (*withdrawal*). Al igual que en la clasificación de Merton, la huida se ubica como una forma de contestación distinta de la rebeldía, que en Parsons agrupa a revolucionarios y delincuentes: “cuando el componente alienante predomina, el tipo activo es el del ‘incurable’, aquel que desdeña normas y leyes aparentemente ‘para su propio perjuicio’, cuya actitud es ‘a ver qué hacés al respecto’. El tipo pasivo, por otra parte, tiende a la evasión de la conformidad con el patrón normativo, a hacer todo lo posible para evitar situaciones en las que esas expectativas puedan implementarse o las sanciones aplicarse” (Parsons, 1951:260). Hasta acá, Parsons parece limitarse a la traducción de los conceptos de Merton a términos motivacionales. Una primera novedad, sin embargo, se introduce con la distinción entre objeto social y patrón normativo. En ese sentido, el rebelde puede dirigir su agresión principalmente hacia un alter determinado o, como en la cita anterior, hacia las pautas en sí mismas. El evasor puede rehuir especialmente las normas establecidas, pero también la compañía de otras personas.

La innovación crucial de Parsons consiste en advertir que la desviación puede adoptar una dimensión grupal: “el otro factor a tener en cuenta es la posibilidad de que ego se junte con uno o más alters. El caso flagrante de alienación activa es ejemplificado sobre todo por la banda criminal. Tal banda tiene dos ventajas obvias sobre la situación del criminal individual que ‘se manda solo’. Primero, la organización es mucho más efectiva en lidiar con las sanciones abiertas que este patrón de desviación seguramente provoque. Segundo, ego y alter refuerzan obviamente, por su asociación, las disposiciones de necesidad alienantes de cada uno. Esto debilita mucho las sanciones actitudinales de la estructura institucionalizada normal, en tanto cada uno tiene un alter al que puede recurrir para recibir una aprobación de su acción que compense la desaprobación del resto de la sociedad. Pero lo más importante es que el desviado queda habilitado para poner en acto (*act out*) tanto el componente alienante como el componente conformista de su estructura motivacional ambivalente” (Parsons, 1951:286).

José Almaraz señala correctamente que el planteo de Parsons omite el vínculo entre el plano motivacional de la conducta desviada y las causas socio-estructurales de la tensión

(Almaraz, 2013:325). El resultado es una psicologización del análisis de la conducta desviada, que delata la vigencia parcial del idealismo voluntarista de *La estructura de la acción social* (Almaraz, 2013:325-326). La cita precedente agrega a nuestra comprensión de las implicancias del viraje que efectúa Parsons. Culpable de oscurecer los determinantes materiales, el acento en la motivación ilumina una dimensión colectiva ausente en el modelo de Merton. Gracias a la búsqueda obsesiva de mediaciones, la adopción de una perspectiva individualista alcanza, al menos en ciertos aspectos, una mayor complejidad sociológica. De esta manera, la ambivalencia psicológica es la puerta de entrada para la reflexión sobre el estatuto de las subculturas desviadas.⁵ Bifrontes, se apartan de las normas institucionalizadas pero erigen otras nuevas, que redefinen la conformidad en sus propios términos. La preocupación por la lealtad del grupo frente a la amenaza exterior, las disciplinas originales y la división de roles, que establece cadenas de obediencia e instaura liderazgos, dan cuenta de ese entramado (Parsons, 1951:287).

No obstante, Parsons se muestra dubitativo respecto a la capacidad de la huida para congregar voluntades. En trance de generalización, el sociólogo de Amherst representa un continuum que vincula la dirección de la orientación desviada con la propensión al agrupamiento: “Desde cierto punto de vista, los roles de la evitación-huida (*avoidance-withdrawal*), aislados y pasivos, y de la rebeldía y destructividad criminal activa pueden considerarse como la antítesis polar en la estructura del comportamiento desviado” (Parsons, 1951:287-288). Algo en la motivación de los que huyen parece inhabilitarlos para ejercer la asociación. El vagabundo ama su libertad y está dispuesto a pagar su precio. Por sobre todas las cosas, anhela “que lo dejen en paz para vivir su propia vida como él quiere, sin reconocer obligaciones hacia nadie” (Parsons, 1951:284). El bohemio es su pariente adinerado, que aspira a la misma libertad sin anticipar sacrificios. La modalidad extrema de esta dirección es, para Parsons, el esquizofrénico que “se corta de los vínculos ordinarios de las relaciones de interacción en un grado sumo y se repliega casi completamente en su propio mundo privado” (Parsons, 1951:284-285).

Este veredicto no es taxativo. Luego de establecer el continuum, Parsons advierte que los polos deben entenderse como tipos ideales, que no agotan las variantes de la realidad: “Es

⁵ Es importante notar que, para Parsons, este último sintagma no entraña pleonasmos, puesto que una subcultura puede perfectamente no ser desviada. Cuando enfrenta la cuestión de la variabilidad individual respecto al modelo institucional, Parsons recalca el papel de las identificaciones alternativas. Estas pueden resultar en manifestaciones problemáticas, como la homosexualidad, pero también en ramificaciones inocuas: “En sociedades complejas y heterogéneas como la nuestra, un proceso de identificación iniciado en tal dirección puede asociarse con varias subculturas dentro de la sociedad, incluyendo tal vez a la etnia. Tal sociedad ofrece una reserva abundante de patrones de valor alternativos, que a menudo no son definidos como radicalmente desviados” (Parsons, 1951:232).

completamente posible que personalidades inclinadas a la pasividad formen un grupo sub-cultural que, en lugar de desafiar activamente a los patrones institucionalizados y sus portadores individuales, pida esencialmente que lo ‘dejen en paz’ para elaborar nuevos patrones ‘a su manera’. Este parece ser el caso de varias sectas religiosas exóticas. Usualmente también involucran elementos dispersos de oposición activa, pero muy probablemente como un fenómeno secundario” (Parsons, 1951:288). Incluso al momento de reconocerlas, Parsons minimiza el papel de la huida en el conflicto social. La propensión al aislamiento es un punto de encuentro del individualismo con la neutralización, un desborde patológico que puede lamentarse sin temor.

Este sesgo de Parsons resulta aún más claro en vista de la relación que plantea entre desviación activa e ideología. Lejos de la equiparación con la mentira, Parsons entiende las ideologías como sistemas de creencias que articulan un interés cognitivo por el mundo empírico con una preocupación evaluativa (Parsons, 1951:331). Lo que las distingue de la ciencia, en principio, es su énfasis en las implicancias para la acción de las concepciones sobre la empiria. Su papel principal es, pues, “servir como una de las bases primarias de la legitimación cognitiva de los patrones de orientación de valor” (Parsons, 1951:351). Por eso, la ideología contribuye a la integración moral de la colectividad, al punto de convertir el compromiso con ella en un requisito para la membresía.

Su intervención se vincula directamente a lo anterior porque “la legitimación de un patrón desviado lo convierte inmediatamente de un fenómeno individual a uno colectivo” (Parsons, 1951:292). Más allá de que la ideología sirve para legitimar los patrones de orientación de valor imprescindibles para la estabilidad social, Parsons admite la relevancia de la elaboración ideológica en la constitución de grupos desviados. Los ejemplos que cita provienen todos de la dirección activa. Por un lado, la banda criminal precisa una ideología que justifique la ruptura con la sociedad convencional, maldiciendo, según el caso, el accionar de oscuras fuerzas persecutorias o la imposibilidad de prosperar por medios legales. A su vez, la ideología regula el sistema de relaciones al interior del grupo desviado, respaldando las formas de liderazgo y disciplina, condenando, por supuesto, la delación. Esta ruptura abierta con los valores de la sociedad general constituye, para Parsons, una contra-ideología (*counter-ideology*).⁶

⁶ Parsons remite esta noción a la de contra-costumbres (*counter-mores*), inventada por Harold Lasswell en la década de 1930. Para Lasswell, las contra-costumbres son rasgos de la cultura que, dirigidos psicológicamente al *ello*, generan prácticas transgresoras que, sin embargo, son reconocidas como posibles y existentes en una sociedad dada (Lasswell, 1934: 64; Lasswell, 1948:202).

Una dinámica más compleja surge cuando el grupo desviado busca legitimarse “en los términos del sistema de valores institucionalizado, pero dando su propia ‘interpretación’ de ese sistema y de la ideología que le corresponde” (Parsons, 1951:355). A diferencia de lo que ocurre con la banda criminal, los movimientos políticos de izquierda suelen “tender puentes” hacia los valores centrales de la sociedad. La lucha se da, entonces, como una disputa sobre la interpretación correcta de los referentes básicos del consenso cultural: “muchas de las fórmulas abstractas, como las que remiten al carácter deseable de la ‘justicia social’, la ‘democracia’ o la ‘paz’, son compartidas en común. ¿Quién puede decir que una interpretación es más legítima que otra? Los movimientos que explotan generalidades y ambigüedades del sistema de valores dominante y sus ideologías correspondientes son, por tanto, particularmente difíciles de controlar a través de medios que involucran negarles el reclamo de legitimidad” (Parsons, 1951:293).

Así, los desviados pueden asumirse como los verdaderos portadores de aquellos valores que, acusan, la sociedad sólo enarbola con hipocresía. Lo que Parsons está diciendo, en otras palabras, es que un conjunto de significantes institucionalizados no posee un significado fijo, habilitando un conflicto hermenéutico. Mientras la moral defensiva de la banda criminal refuerza la cohesión interna extremando su insularidad, la ideología izquierdista demuestra habilidad para influir sobre círculos más amplios de la población. La segunda vertiente es la única capaz de ejercer una presión por el cambio social revolucionario, que, para Parsons, requiere siempre la apropiación de algunos símbolos de la ideología institucionalizada (Parsons, 1951:522). Empeñados en impugnar al capitalismo en nombre de los valores modernos, los comunistas ilustran a la perfección esta operatoria (Parsons, 1951:355).

Por esa razón, Parsons afirma que “las ideologías se convertirán en el campo de batalla simbólico (*symbolic battleground*) de algunos de los elementos principales de tensión y conflicto dentro del sistema social” (Parsons, 1951:358). En virtud de su componente evaluativo, las ideologías son agentes de idealización y demonización del estado de cosas; gracias a su poder de simplificación, son factores indispensables en la captura psicológica de las masas (Parsons, 1951:357).

En el marco de estas batallas, el elemento romántico-utópico muestra su verdadero alcance. Como vimos, Parsons repara en su influencia sobre la tradición cultural de Occidente. Al mismo tiempo, nota la distancia insalvable entre los ideales trazados por los movimientos revolucionario-carismáticos y las posibilidades de un sistema sujeto a las exigencias de la

realidad. Un modo de lidiar con esta brecha, señala, es reinterpretar las grandes fórmulas en un sentido amable para el orden establecido. La libertad como ausencia absoluta de coerción, por ejemplo, se convierte en “libertad bajo la ley”.

Pese a estas tácticas, la última palabra no está dicha: “Esta adaptación por interpretación, sin embargo, deja lo que podríamos llamar una reserva latente de posibilidades de legitimación en los elementos más radicalmente románticos o utópicos de la tradición cultural. Un movimiento que los utilice puede apegarse, en muchos casos, a los mismos símbolos que usa la cultura institucionalizada. De esta manera, símbolos como la libertad y la justicia pueden recibir interpretaciones incompatibles con las necesidades funcionales del orden institucionalizado. Pero, precisamente en los términos de la tradición cultural aprobada, no es posible estigmatizar de plano estas interpretaciones como ilegítimas. Sacar ventaja de estas posibilidades de legitimación latentes es una de las características más importantes de los movimientos desviados” (Parsons, 1951:296).

A esto hay que agregar, recordemos, la valencia utópica de aquellos postulados morales que, sin ser obligatorios, concitan admiración. La no violencia, el amor universal, indica el sociólogo de Amherst, perduran como horizontes encomiables al margen de las urgencias cotidianas. Son justamente las cargas de esa vida ordinaria las que insuflan nuevos bríos a estos imaginarios subyacentes. La discrepancia entre expectativas institucionalizadas y resultados concretos es una fuente inagotable de tensión para el sistema social.

Cuando predomina el rechazo del sistema de valores se abren, de acuerdo a la perspectiva de Parsons, dos caminos. En el primero, la relación con entidades sobrenaturales toma prioridad absoluta sobre los asuntos mundanos. Esta es la senda que siguen las religiones radicales de salvación. La otra alternativa es proyectar un orden futuro, superior al de la sociedad actual. Esta es la solución revolucionaria, encarnada en el programa comunista. Con este cuadro, Parsons atribuye el elemento romántico-utópico al activismo asociativo de los comunistas, olvidando la polémica secular del marxismo con ambas tradiciones. Omite, a su vez, los planteos de Weber sobre el vínculo entre la huida religiosa del mundo y la impugnación del orden moderno en nombre de la ética de la fraternidad. La ligazón entre acosmismo del amor, pacifismo radical y sentimiento comunitario estallaría en las décadas siguientes. En los albores de la Guerra Fría, la poca atención que Parsons presta a la heterogeneidad cultural es acaparada por el peligro rojo.

En los sesenta, el retiro de la vida convencional ya no podría desestimarse como la manifestación aislada de patologías esquizofrénicas. Con la nueva coyuntura, un fragmento digresivo de *El sistema social* adquiriría plena vigencia. En una disquisición sobre la importancia del dinero para la distribución de recompensas, Parsons se detiene en su calidad simbólica. La articulación del dinero con los estilos de vida, explica, es de naturaleza circular: el ingreso monetario es una condición de acceso a los ítems que definen un estilo de vida; este último, cuando adopta la forma del consumo conspicuo, sirve como señal del éxito pecuniario. Con esa capacidad de los grandes autores para sugerir ramificaciones de su pensamiento manteniéndolas inexploradas, Parsons agrega: “De paso, digamos que entre ciertos grupos bohemios esta relación se invierte y el estilo de vida es, entre otras cosas, una manera de publicitar que el actor desprecia los reductos del mundo burgués y acepta y glorifica la ‘pobreza honorable’” (Parsons, 1951:245).

Frente a los conflictos posteriores de la sociedad norteamericana, Parsons haría hincapié en la importancia del reclamo expresivo como demanda de incorporar la materia artística a la existencia social. La plena conciencia de este ingrediente llegaría de la mano de una nueva etapa en su gran teoría social. En los inicios de la pugna cultural, su apreciación seguiría otros carriles, que detallamos a continuación.

5. El análisis temprano de Parsons sobre el descontento juvenil

La cuestión juvenil tiene una breve aparición en *El sistema social*. Sintomáticamente, la página que le dedica Parsons a este tema corresponde a una sección sobre el control social, no sobre la desviación. De hecho, la cultura juvenil norteamericana se piensa como una válvula de seguridad que evita los efectos potencialmente dañosos de la disciplina adulta. En su calidad de institución secundaria, sirve para garantizar el pasaje hacia los roles adultos. Incluso la rebeldía que se verifica en su seno tiene una función, porque ayuda a superar los apegos objetuales típicos de la infancia.

Parsons tilda de frívola a la cultura juvenil norteamericana para diferenciarla de aquellas variantes que nutren movimientos políticos o sectas religiosas y luchan por el cambio social. En sus peores momentos, la primera degenera en banda criminal. Las segundas, por su parte, pueden hundirse en el abismo de las *Hitlerjugend* (Parsons, 1951:306-307).

Con los primeros pasos de la década de 1960, el panorama mutó drásticamente. El reemplazo de Dwight Eisenhower por John Fitzgerald Kennedy, en enero de 1961, marcó un punto de inflexión. El primer presidente católico de Estados Unidos desperdigó una retórica de la juventud y de la “brecha generacional” que fungió de catalizador para la insatisfacción estudiantil (Jameson, 1984: 183). Miles se unieron a la lucha por los derechos civiles, marcharon contra la persecución macartista del Comité de Actividades Antiestadounidenses y conformaron el público para una camada emergente de artistas, liderados por Bob Dylan. En 1962, poco más de cincuenta activistas universitarios dieron a conocer el Manifiesto de Port Huron, que exhortaba a la creación de una nueva izquierda respetuosa de la democracia participativa, suspicaz hacia la economía productivista y resuelta a conjurar la catástrofe nuclear. El Manifiesto fue el toque de diana que despertó la inquietud universitaria, pronto ampliada en Berkeley y Kent.

En ese momento, y a pesar de la prioridad que otorgaba a las investigaciones netamente teóricas, Parsons reanudó la preparación de un libro general sobre Estados Unidos. A su interés antiguo por tal proyecto se sumó el desacuerdo con los intérpretes de la sociedad norteamericana que gozaban de notoriedad en esos años, entre los que cabe destacar a David Riesman, Erich Fromm, C. Wright Mills y Clyde Kluckhohn. En contraposición al espíritu de época, Parsons barruntó la continuidad del sistema de valores norteamericano y desestimó los pronósticos, ora entusiastas, ora pesimistas, de una transformación radical (Lidz, 1991).

La juventud en el contexto de la sociedad norteamericana, artículo publicado en 1962, anuda esta preocupación global al análisis de un segmento social que sería pilar de la contracultura. Como punto de partida, Parsons aísla aquellas tendencias que juzga definitorias del presente nacional. Sin desconocer la importancia del desarrollo económico-industrial, Parsons lo coloca en pie de igualdad con el crecimiento de la organización y las funciones del gobierno, el despliegue del sistema legal y el avance de la ciencia. Correlativamente, la estructura social está sujeta a la diferenciación funcional y a una modificación del orden normativo por el cual las reglas se tornan más generales y menos adaptadas a situaciones específicas.

Ante la velocidad de estos cambios, la pregunta, que el sociólogo de Amherst hereda de Durkheim, es por la perseverancia del orden moral. A tono con otros textos de esa época (Parsons, 1960), Parsons señala al “activismo instrumental” como el valor supremo de la sociedad norteamericana, aquella guía que regula la acción de los miembros a través de una definición del tipo de sociedad al que están comprometidos (Parsons, 1962:100). En este

particular, el legado es weberiano, pues el activismo instrumental remite al fundamento religioso del ascetismo intramundano. A partir de la noción del hombre como instrumento de lo divino se genera un orden moral apoyado en un individualismo institucionalizado, regulado normativamente: “Primero, opera bajo una concepción de la existencia humana como servidora de fines o funciones más allá de la longevidad física, la salud o la satisfacción psicológica de las necesidades de la personalidad independientemente de esos compromisos de valor (...) Segundo, para implementar estas premisas morales, es necesario que los logros autónomos y responsables del individuo estén regulados por un orden normativo” (Parsons, 1962:101).

Bajo esta cosmovisión, la sociedad adquiere un significado dual. Por un lado, se instituye como un campo propicio para el logro individual. Por el otro, la meta más elevada a la que puede aspirar el individuo es la contribución al mejoramiento de la sociedad. El patrón es activista porque excluye la adaptación pasiva a las condiciones externas y seculariza el impulso al “dominio del mundo” originado en el ascetismo puritano. Además, es instrumental, porque el logro humano no se tiene por un fin en sí mismo. El objetivo último siempre se ubica por encima del desenlace inmediato del proceso activo, en las altas esferas del afán colectivo. La exigencia que pesa sobre el individuo se redobla porque la sociedad es vista como una entidad en perpetuo movimiento, que jamás puede dormirse en los laureles. El patrón de valor “legitima una *dirección* de cambio, nunca un estado definitivo. Esta dirección sólo se define en el sentido más general, respecto a las famosas fórmulas de la libertad, la democracia, el bienestar general y la justicia distributiva. Al individuo le queda una gran responsabilidad, no sólo para alcanzar logros dentro del orden normativo institucionalizado, sino para interpretar qué sentido tiene y cuáles son sus obligaciones hacia él” (Parsons, 1962:102).

Este mandato impone una presión notable sobre los agentes. A la perpetuidad de la tarea se suman los obstáculos hermenéuticos. Carentes de un decálogo tallado en piedra, las unidades sociales afrontan la responsabilidad de dar un contenido tangible a las fórmulas indeterminadas, una carnadura a los ideales vagos. La demanda interpretativa corre pareja con la restricción moral. Las transformaciones rápidas en la estructura social, comandadas por la diferenciación funcional, agravan las dificultades de ajuste para el individuo. Una de las proposiciones centrales de *La juventud en el contexto de la sociedad norteamericana* es que estos procesos afectan con mayor intensidad a la juventud. En términos generales, quienes se encuentran en esa etapa del

ciclo vital deben lidiar con un incremento de las expectativas, plasmado en la extensión y complicación de su trayecto por el sistema educativo.

A esto se añaden dos factores complementarios de tensión. El primero, de naturaleza psicológica, concierne al aumento de la dependencia infantil en la familia nuclear. Al tiempo que alimenta la motivación al logro, esta dependencia se convierte en un aspecto de la personalidad que instaura un delicado balance con el impulso a la autonomía. El amor de los padres sirve de aliciente para sobresalir, pero ata a una red afectiva que aleja de la vida profesional. Adicionalmente, el proceso de diferenciación estructural multiplica el rango de opciones disponibles, Las libertades flamantes, entre las que descuella la expansión erótica, no sobrevienen sin costos: “como muchas de las libertades nuevas son ilegítimas en relación a los estándares más viejos (el *upgrading* normativo y la generalización de valores llevan tiempo) es muy difícil trazar la línea que separa a las áreas de nuevas libertades en proceso de ser legitimadas y los tipos que son suficientemente disfuncionales, incluso en el nuevo estado de la sociedad, como para que lo más probable sea su control o, incluso, su supresión. El adolescente en nuestra sociedad es enfrentado con el difícil problema de la elección y evaluación en áreas como estas, porque una codificación adecuada de las normas que gobiernan muchas de estas áreas recientemente emancipadas todavía no se ha desarrollado” (Parsons, 1962:111-112). A la mayor complejidad de las decisiones se yuxtapone, por lo tanto, una cuota de anomia.

¿Qué tipo de cultura juvenil emerge en este contexto? Sin lugar a dudas, ya no se trata del espacio de frivolidad afín a la lógica del entretenimiento masivo, que Parsons había descripto una década antes. Reforzada en su forma grupal por la segregación de la vida universitaria, la juventud de principios de los 1960 se vuelca a la pregunta por “el sentido (*meaningfulness*) de los roles presentes y futuros en la sociedad industrial moderna” (Parsons, 1962:118). Esa búsqueda supone una reacción ante la anomia y el sentimiento de impotencia que genera la lejanía de los centros de poder. Rasgo inescapable del mundo moderno, la especialización de las funciones políticas lastima particularmente a la sensibilidad juvenil, relegada a soportar las decisiones de otra generación.

La segunda nota distintiva de la nueva cultura juvenil es el resurgimiento del interés político. Con epicentro en las universidades, esta vocación se constata sobre todo en la lucha por los derechos civiles y la consecución de la paz. Si esta actividad denota agitación, el énfasis en cuestiones morales confirma, para Parsons, la adhesión a la tradición norteamericana: “No parece

arriesgado afirmar que la principal tendencia ha estado de acuerdo con las características políticas generales de la sociedad, que ha sido un sistema relativamente estable de índole fuertemente pluralista. El escepticismo concomitante hacia las fórmulas ideológicas generalizadas es usualmente reputado como deplorable por los moralistas entre nuestros intelectuales. En este aspecto, sin embargo, la principal orientación de la juventud parece estar en sintonía con la sociedad en la que están aprendiendo a tomar su lugar” (Parsons, 1962:117-118).

A contrapelo de la paranoia conservadora, Parsons no considera a esta participación política como intrínsecamente desviada. Junto a los componentes que trasuntan alienación, Parsons percibe una conformidad soterrada con los valores centrales de la sociedad estadounidense: “Tengo la impresión de que ha ocurrido un cambio significativo respecto de la atmósfera un tanto frenética de la ‘juventud flameante’ de los 1920 y, hasta cierto punto, de los 1930. Hay menos rebelión en los dos aspectos: más moderación en el consumo de alcohol y más ‘seriedad’ en el campo de las relaciones sexuales. La juventud se ha vuelto mejor integrada con la cultura general” (Parsons, 1962:116).

En última instancia, el sociólogo de Amherst encuentra un atractivo funcional al descontento, considerándolo como un factor necesario para la adaptación de los valores culturales predominantes, en sí mismos estáticos, a un entorno social cambiante: “una dosis generosa de insatisfacción juvenil con el estado de la sociedad norteamericana puede ser un signo del compromiso saludable de la juventud con el componente activista del sistema de valores” (Parsons, 1962:121).

Una vez más, entonces, la premisa de la uniformidad básica de la cultura enmarca el análisis de las aristas problemáticas de la sociedad. A la inversa del conflicto de las interpretaciones indagado en *El sistema social*, que descubría un potencial desgarramiento tras la universalidad de los significantes, *La juventud en el contexto de la sociedad norteamericana* reenvía las luchas ostensibles a un consenso subyacente. El romanticismo de los jóvenes, aclara Parsons, es progresivo, favorable al avance permanente, y no reaccionario, anclado en el pasado (Parsons, 1962:116). Por eso, actúa en consonancia con una sociedad que “sigue su curso programado” (Parsons, 1962:122).

Esta fe en el triunfo del código flaqueó ante la radicalización del movimiento universitario y su incorporación a la marea disidente. Motivo de reflexión para Parsons, la turbulencia tuvo un impacto directo en su prestigio intelectual. Con el devenir histórico, no sólo el curso programado

de la nación, sino también el encumbramiento de Parsons en el campo académico fue puesto en cuestión. Cuando se nombraron las consignas de la contracultura, el enfrentamiento acaeció con una pizca de ironía (involuntaria). Curiosamente, el término “contra-cultura” (*counter-culture*) se había pronunciado por vez primera en las últimas páginas de *El sistema social*. Ahí significaba una formación desviada incapaz de tender puentes con la cultura e influir a la sociedad (Parsons, 1951:522). La palabra volvió a Parsons como un bumerán, cargada de nuevos sentidos. En vez de aferrarse a su léxico privado, Parsons la retomó en su acepción flamante, pegada al romanticismo. En lo que sigue, reconstruimos las bases teóricas de ese deslizamiento.

6. Un pionero sin audiencia. El concepto de *contraculture* en la sociología de Milton Yinger

La bibliografía especializada indica que el estudio de las subculturas antecedió a la invención del concepto. Campo de investigación prolífico y delimitado a partir de los 1950, las inquisiciones en esta materia surgieron al calor de los conflictos urbanos de la década de 1920, agudizados posteriormente por la Gran Depresión (Arce Cortés, 2008). Los trabajos precursores de la Escuela de Chicago llevaron la marca de un *milieu* signado por la inmigración, el desempleo, el desarrollo del sistema de justicia criminal y las preocupaciones genuinas del liberalismo reformista. Con un enfoque ecológico, los autores de esta corriente buscaron la clave del equilibrio urbano en la pesquisa de las patologías sociales. La reunión que propiciaron entre las problemáticas de la juventud, la delincuencia y la clase obrera anticipó una alianza duradera (Brake, 2003:37).

Luego de una década en la que el concepto de “subcultura” se usó para diferenciar grupos al interior de la cultura nacional, con la intención anexa de discernir los efectos de la religión, la etnia y la clase sobre la socialización (Lee, 1945; Gordon, 1947), una serie de exploraciones etnográficas reavivó el interés por los núcleos primigenios. En este período, iniciado a mediados de los 1950, la vocación cualitativa legada por la Escuela de Chicago coexistió con abordajes inspirados en la teoría mertoniana de la anomia (Muggleton, 2007:4879). Estas perspectivas no fueron mutuamente excluyentes. En *Jóvenes delincuentes*, hito en la investigación de las subculturas, Albert Cohen (1955) traba una relación ambigua con el estructural-funcionalismo. Por una parte, Cohen critica a Merton por soslayar los aspectos no utilitarios de la acción y por su

conjetura individualista, que niega el papel de la interacción en el surgimiento de nuevos patrones de comportamiento (Brake, 2003:49). Sin embargo, como apuntan David Downes y Paul Rock, Cohen reproduce el supuesto funcionalista de que la cultura “les permite a la personas resolver los problemas que la estructura social crea *para* ellas. La cultura consiste en ‘formas tradicionales de resolver problemas’ o en ‘soluciones a problemas aprendidos’ que son transmitidos a través de los procesos de socialización de los niños” (Downes y Rock, 2011:209).

Independientemente de su diversidad, los teóricos de este campo tendieron a “tratar a la cultura como secundaria respecto a las condiciones estructurales y económicas, y a tratar a las respuestas subculturales a la desigualdad estructural como inefectivas, cuando no simplemente disfuncionales” (Berard, 2007:4882). Unos, los convencionales, husmeaban las raíces patológicas de los modos de vida discordantes. Otros, los críticos, remarcaban el carácter imaginario de las soluciones pergeñadas, su miopía para las causas eficientes del malestar. A fin de cuentas, todos atribuían la variabilidad cultural a la frustración de los sectores postergados.

La dinámica de la sociedad norteamericana puso en entredicho a estas lecturas: “Con el aumento de las formas de desviación entre los grupos jóvenes relativamente privilegiados en la década de 1960, tales como el consumo de drogas entre los hippies de clase media y la ‘violencia’ estudiantil en las universidades y las escuelas técnicas, estas teorías perdieron parte de su fuerza” (Downes y Rock, 2007:223). Esas expresiones colectivas, que señalaron los límites de la noción de “subcultura”, fueron justamente las que estimularon la aparición del concepto de “contracultura” en su sentido último. Antes, Milton Yinger tomó el vocablo “contraculture” para bucear con más precisión en el vasto espectro de la cultura.

En *Contraculture y subcultura* (1960), Yinger vincula el surgimiento del concepto de “subcultura” a la prolongación de la tarea de los antropólogos. Del oficio de documentar y explicar las desemejanzas culturales de una sociedad a otra, se había deprendido otro, el de estudiar “la enorme variabilidad de la cultura dentro de algunas sociedades” (Yinger, 1960:625). Este traslado de la pregunta por la alteridad al seno mismo de las sociedades industriales desafiaba la concepción de la cultura como espacio monolítico y homogéneo, aunque este sesgo, como tendremos oportunidad de ver, pudiera reintroducirse en un nivel de agregación menor.

A través de una revisión del estado del arte, Yinger distingue tres usos académicos del concepto de “subcultura”. En una primera acepción, se utiliza para referir tendencias universales presentes en todas las sociedades, remitiendo a factores físicos y orgánicos que limitan la

variabilidad cultural. Asimismo, se recurre al término para describir “los sistemas normativos de grupos más pequeños que la sociedad” (Yinger: 1960:626). Por último, Yinger identifica un uso de “subcultura” como “aquellas normas que emergen específicamente de situaciones frustrantes o del conflicto entre un grupo y la sociedad en su conjunto” (Yinger, 1960:627). Yinger propone el término “pre-cultural” para la primera variante, reserva el término “sub-cultural” para la segunda, creando el concepto de “contra-culture” para recortar los casos en los que el grupo entabla un conflicto con los valores de la cultura dominante.

En su artículo, Yinger se dedica a discriminar los dos últimos conceptos, descartando el problema de los universales para centrarse en los modos que adopta la singularidad al interior de las sociedades contemporáneas. Ubicándolas en el continuum formado por los grupos distanciados de la cultura global, Yinger caracteriza las *contracultures* por la presencia de tres elementos: el conflicto con los valores imperantes, la intervención de variables de la personalidad en el desarrollo de nuevos valores y la fijación de un conjunto de normas que sólo puede comprenderse por la relación del grupo con una cultura dominante que lo circunda (Yinger, 1960:629).

A diferencia de las subculturas, las *contracultures* se generan por inversión de los valores dominantes, operación que instaura un conflicto manifiesto con la cultura global, al tiempo que las une inextricablemente a ella como marco de referencia. Por eso, Yinger advierte que la *contraculture* no debe estudiarse como un sistema autosuficiente a la manera de una cultura, pues únicamente atendiendo a esa negatividad constitutiva se llegan a entender el significado y los alcances del fenómeno.

La detección de tales aspectos en la etnografía norteamericana sobre las subculturas de la adolescencia, la delincuencia y la clase justifica, para Yinger, un cuestionamiento de la identificación de la cultura con el consenso y la homogeneidad. En tanto la piensa como un sistema de normas y valores compartidos, Yinger permanece en la estela parsoniana, pero abre la posibilidad de ver la cultura como un terreno de lucha, atravesado por inequidades y ejercicios del poder.

Empero, el propio Yinger aborta esta opción. Al contrastar el origen de las subculturas con el de las *contracultures*, acude nuevamente a Merton: “Si de la descripción pasamos al análisis, o de un interés por el contenido de las normas a su etiología, emerge una diferencia importante entre subcultura y *contraculture*: un conjunto de normas deriva de la socialización

estándar en una sub-sociedad; el otro nace del conflicto y la frustración experimentada por aquellos que comparten muchos de los valores de toda la sociedad, pero están limitados en sus esfuerzos por lograr esos valores” (Yinger, 1960:632-633). Aun consciente de los elementos grupales del disenso, Yinger preserva la hipótesis de que el origen del conflicto es la difusión uniforme de valores a través de una estructura social que distorsiona la afamada igualdad de oportunidades. La inversión de los valores depende, en el fondo, de instancias ajenas a la cultura.

Al énfasis en la distribución desigual del acceso a los medios legítimos de alcanzar las metas culturales se agrega el papel asignado a las fuentes psicogenéticas del fenómeno. Descartando por unilaterales las explicaciones netamente sociológicas, Yinger señala al concurso de variables psicológicas como un rasgo de las *contracultures* ausente en las subculturas. Ese factor individual implica a variantes de la angustia, el resentimiento y la frustración, partícipes necesarias aunque no suficientes del desarrollo y la conservación de las normas alternativas (Yinger, 1960:629). En suma, Yinger ve la *contraculture* como una reacción colectiva a las presiones de la sociedad, ensamblada a tendencias psicológicas de carácter patológico. Ese saldo no difiere sustancialmente de las premisas en boga. Así, un trabajo en el que se vislumbra la posibilidad de complejizar la mirada estructural-funcionalista de la cultura termina por negar todo componente activo a la *contraculture*.

En los nuevos escenarios de la vida estadounidense, el planteo de Yinger quedó obsoleto. La palabra a la que quiso dar un significado preciso corrió, con una leve enmienda, mejor suerte. Gracias a Theodore Roszak, la contracultura llegó a ser la cifra de esa desviación de los privilegiados que burlaba las predicciones sociológicas.

7. Un nacimiento conceptual. Theodore Roszak y la contracultura

Utilizado retrospectivamente para mentar al movimiento de oposición norteamericano de los sesenta, el concepto de “contracultura” adquirió prominencia recién en el ocaso de la década. Theodore Roszak, historiador con base en California, desarrolló y popularizó el término con *El nacimiento de una contracultura*, publicado en 1969.⁷ Aquí su alegato por la innovación lingüística: “lo nuevo en la transición generacional en que nos encontramos es la escala a que se

⁷ El libro fue una versión aumentada de un artículo en cuatro entregas que Roszak había presentado en la revista *The Nation* entre marzo y abril de 1968.

produce y la profundidad del antagonismo que revela. Hasta el punto que no parece una exageración el llamar ‘contracultura’ a lo que está emergiendo del mundo de los jóvenes. Entendemos por tal una cultura tan radicalmente desafiliada o desafecta a los principios y valores fundamentales de nuestra sociedad, que a muchos no les parece siquiera una cultura, sino que va adquiriendo la alarmante apariencia de una invasión bárbara” (Roszak, 1984:57). De Parsons, el concepto retiene la idea de una alteridad radical. En su aplicación a la cultura juvenil, por el contrario, entra en franca contradicción con *La juventud en el contexto de la sociedad norteamericana*.

No obstante el clima de época, favorable a la impresión de un acontecimiento de alcance internacional, Roszak insiste en la excepcionalidad del caso norteamericano. En el Viejo Continente, advierte, las nuevas generaciones de Aldermaston y el Mayo Francés siguen esperando la activación del pueblo, de las grandes masas postergadas. Sus pares estadounidenses, en cambio, aprovechan la “patética escualidez” proverbial de la izquierda nacional: “Por esta razón, nuestros jóvenes son mucho menos aficionados a recurrir a los depósitos retóricos del radicalismo que sus compañeros europeos” (Roszak, 1984:18).

Para Roszak, el conflicto en Estados Unidos sirve de faro para el dilema europeo porque, allí, las dos fuerzas llamadas a colisionar se encuentran más desarrolladas que en cualquier otra parte del globo. En un rincón, el historiador de Chicago coloca a la tecnocracia. Cercano en este punto a la Escuela de Frankfurt, Roszak denuncia la proyección totalitaria del mundo administrado, campo de operaciones para los grises portadores del saber experto. En última instancia, afirma, el poder de estos agentes descansa en el mito de la consciencia objetiva, supuestamente depurada de los extravíos del sentimiento y capaz de llegar a la resolución óptima e imparcial de los problemas humanos. Roszak atribuye una facultad insidiosa a la tecnocracia. La universidad, el complejo militar-industrial, la gestión estatal pacífica y la vida cotidiana son variaciones sobre la misma matriz. Por eso, a Roszak le cabe la crítica de Stan Cohen a las formas superficiales del historicismo ensayadas por los teóricos subculturales: “se escoge una tendencia única y unidireccional –la comercialización, la represión, el aburguesamiento, la destrucción de la comunidad, la erosión de la comunidad, la erosión de los valores del ocio- y luego se la proyecta hacia un presente que (a menudo, como lo reconocen los propios sociólogos) es más complicado, contradictorio y ambiguo” (Cohen, 1980:IX).

Frente a tal entidad, se alza una contracultura que “atañe a una estricta minoría de jóvenes y a un puñado de sus mentores adultos” (Roszak, 1984:10). Pese a su escaso número, este sector es responsable de una cantidad portentosa de manifestaciones sociales. Roszak reconoce el riesgo que conlleva subsumirlas bajo una misma categoría: “Al echar por primera vez una ojeada sobre las variedades de la protesta juvenil, se puede tener la impresión de que la contracultura tiene muchísima menos coherencia de lo que yo he sugerido. Por una parte, tenemos el bohemismo ambulante de beats y hippies; por otro, el audaz activismo político de la nueva izquierda estudiantil. Podemos preguntarnos si no se trata, en realidad, de dos desarrollos separados y antitéticos: uno (que se remonta a Ginsberg, Kerouac, & Co.) que pretende ignorar a la sociedad americana; el otro (cuyos orígenes están en C. Wright Milis y los restos de los viejos socialistas de izquierda) que busca penetrar y revolucionar nuestra vida política” (Roszak, 1984:70-71).

La tensión entre estos dos polos, concede, es real. Al igual que Parsons y Merton, Roszak percibe la disparidad entre el compromiso activo con la transformación social y el abandono del mundo. El primero, representado en la figura de Herbert Marcuse, despunta en asociaciones como *Estudiantes por una sociedad democrática* (SDS). El segundo reactiva la tradición de la bohemia y se interna en experimentos de vida comunitaria inspirados por los utopistas, los kibutz israelíes y las tribus indias (Roszak, 1984:220). Para Roszak, la analogía más pertinente es con los cristianos del siglo III, que escaparon de la corrupción de la sociedad helenística: “Ambos éxodos se identifican en un aspecto fundamental: es una huida (*flight*) de más que *hacia*. Evidentemente, para un mozo de diecisiete años de clase media americana, abandonar su confortable nidito por la pobreza y el vagabundeo representa un formidable acto de disconformidad y protesta” (Roszak, 1984:48-49). Más allá de la pertinencia de la comparación, su importancia estratégica es que vincula un desplazamiento centrífugo a una modificación extraordinaria de los modos de vida. Como los monjes y anacoretas que partieron hacia el desierto en tiempos del Imperio romano, los hippies barbados anticipan un giro civilizatorio de proporciones (bíblicas).

La conjetura audaz de Roszak es que ambos polos del campo juvenil tenderán a confluir en torno a un *ethos* de la desafiliación. Las colaboraciones prácticas entre ambos grupos, como en la organización del *Verano del amor* en 1967, se toman por índices de una afinidad más profunda. Lo que hermana a este colectivo variopinto es, en el fondo, una “sensibilidad” común. En la segunda generación, profetiza, las fronteras se desdibujarán: “los interesados recibirán la

enseñanza corruptora tanto de los pasquines y panfletos de la SDS, como de los periódicos psicodélicos, sin excesiva consciencia de la diferencia entre excluirse de la sociedad, sumirse en lo *underground*, y cavar una trinchera clandestina para la lucha política, entre ser un ‘rebotado’ social y un activista. Ambas actitudes representan para ellos la desafiliación; las distinciones tienen una importancia secundaria” (Roszak, 1984:80).

La caracterización que propone de este espíritu pulsa cada una de las cuerdas del embate romántico contra la modernidad. En primer lugar, la discusión con la izquierda tradicional se presenta como un diferendo respecto al industrialismo. El socialismo antiguo, en definitiva, participa junto al capitalismo del impulso a la mecanización. Detrás del tono beligerante de ambos bloques, sugiere Roszak, se esconde la confianza absoluta en los expertos y sus creaciones. La forma paroxística del avance técnico, que infunde horror entre la juventud disidente, es la bomba atómica. Este “puente”, para recordar la metáfora parsoniana, une a los supuestos contendientes en un mismo culto a la máquina.

Otro tópico recurrente del romanticismo, el lamento por el desencantamiento del mundo, transita la reflexión sobre el vínculo con la naturaleza al que aspira la contracultura. Del interés por la magia “brota una relación simbiótica entre hombre y no-hombre en la que hay una dignidad, una gracia y una inteligencia que desafían poderosamente nuestros propios y laboriosos proyectos de conquista y falsificación de la naturaleza” (Roszak, 1984:265). La simpatía del autor por esta afición queda sellada con la referencia a Wordsworth y su contraste entre la sabiduría de la naturaleza y el asesinato calculado del taxidermista.

Muy cercano al punto anterior, la repulsa de la cuantificación se grafica con la oposición entre la fluidez de la experiencia vital y la tiranía del reloj externo, que segmenta la existencia con su artificio (Roszak, 1984:244). El esmero en proteger la interioridad frente a las constricciones objetivas entraña, para Roszak, una de las novedades cruciales del nuevo movimiento, que entiende la revolución como un fenómeno eminentemente psíquico. Ni siquiera los integrantes del sector más politizado, aclara, están dispuestos a resignar la “ternura” en nombre de finalidades trascendentes.

Quizás la relación más conspicua con la tradición romántica, sin embargo, deba buscarse en el anhelo por la comunidad. Lo que para los radicales avejentados constituye un retiro irresponsable es, en realidad, un nuevo capítulo del esfuerzo por reformular los vínculos humanos petrificados por la civilización. La referencia de Roszak a Martin Buber ubica las comunas

hippies en la estela del socialismo utópico, figura incómoda para la ideología capitalista pero también para la dogmática marxista.

Esta fractura en el campo de las izquierdas se hace patente en aquellos autores que captan a la nueva generación: “Tanto con Marcuse como con [Norman] Brown, por tanto, volvemos a la corriente principal de la rica tradición romántica alemana que Marx abandonó por el llamado socialismo ‘científico’. Es como si, gracias a la perspectiva que hoy da el tiempo transcurrido, ambos autores hubiesen caído en la cuenta de que la tormentosa sensibilidad romántica, obsesionada en todo momento por la paradoja y la extravagancia, el éxtasis y la tensión espiritual fuese susceptible de alumbrar muchas más intuiciones de las que Marx sospechara” (Roszak, 1984:106).

La equiparación abrupta que postula Parsons entre marxismo y romanticismo es desmentida de plano. Efectivamente, el sociólogo de Amherst incurre en una reducción excesiva de todas las formulaciones díscolas a un mismo principio. En un nivel básico, Roszak no hace más que constatar la actualización de las polémicas centenarias entre marxismo y romanticismo. Asimismo, promueve otra interpretación de este último. En lugar de concebirlo como una interpretación singular de los valores predominantes, Roszak lo rescata como una fuerza que enarbola principios antagónicos a los de la sociedad moderna. Esta decisión no está libre de riesgos. Si Parsons insiste compulsivamente en la omnipresencia del código cultural, Roszak exagera la alteridad de los contrincantes.

Las marcas de esta operación recorren las páginas de *El nacimiento de la contracultura*. En sus declaraciones iniciales, Roszak manifiesta la intención de analizar al flamante *Zeitgeist*, verdadera “constelación cultural que difiere radicalmente de los valores y concepciones fundamentales de nuestra sociedad, al menos desde la Revolución Científica del siglo XVIII”. Sin solución de continuidad, empero, introduce la cláusula que sintetiza una de las tensiones del texto: “No obstante, soy plenamente consciente de que esa constelación tiene que madurar mucho antes de que sus prioridades constituyan la norma y antes de que se desarrolle a su alrededor una cohesión social en plenitud” (Roszak, 1984:10). Una y otra vez, Roszak maniobra para conciliar las expectativas de una transformación cultural enorme con el reconocimiento de la precariedad de las avanzadas críticas. El “espíritu de los tiempos” se convierte rápidamente en un grupúsculo de disconformes que debe sortear múltiples peligros de adulteración.

La oposición a la sobriedad tecnocrática es impensable, sostiene, sin la búsqueda de nuevas formas de placer. Allí se confirma la crisis de las instancias de autoridad, que ha redundado en un “superyó anémico”, habilitante de un psiquismo libertario. Lector de Marcuse, sin embargo, Roszak percibe la amenaza de una utilización estratégica de la sexualidad para perfeccionar la dominación. El éxito de *Playboy* demuestra, por cierto, que el erotismo desprejuiciado muchas veces asociado a la contracultura puede combinarse con el imaginario elitista de la clase ejecutiva.⁸

Algo similar ocurre con la religión. Roszak pondera la inclinación orientalista de los jóvenes norteamericanos, incentivada por la poesía de Allen Ginsberg y las obras de divulgación de D.T. Suzuki y Alan Watts. El sincretismo religioso, que muchos deploran por su escasa fidelidad hacia los tesoros ancestrales, revela, para Roszak, un interés saludable por lo oculto y la magia que subvierte la visión científica del mundo. Más que en las deformaciones por vía de la migración continental, el peligro está en la adaptación “pequeño-burguesa” del hallazgo: “el resultado puede ser pura charlatanería presuntuosa y absurda. Toda una tradición religiosa puede quedar convertida en entretenido juguete. En Detroit, un grupo de *light-show* se titula a sí mismo ‘La Pupila de Gautama’ y los ‘Beatles’ se transforman en contemplativos conversos de un *swami* particularmente sencillo que anuncia su mística mercancía en todas las estaciones del Metro londinense... para abandonarle al cabo de unos meses como moda *passé*” (Roszak, 1984:159).

El consumo de drogas despierta más suspicacias. Luego de las investigaciones de Havelock Ellis, William James y Aldous Huxley, que recurrieron a los narcóticos para explorar las modalidades no intelectivas de la conciencia, una parte de la juventud rebelde comenzó la aventura psicodélica. Roszak lanza una seria admonición contra el intento de fundar una nueva cultura a partir de la fijación monomaniaca en el evento lisérgico. En los artículos de la prensa alternativa descubre un parecido inquietante con las estrategias de marketing de la Madison Avenue: una mercancía específica se promociona como puerta de acceso a un modo de vida sensacional. La prédica de figuras públicas como Timothy Leary, que añaden una pátina religiosa al consumo de drogas, esconde el alineamiento con los hábitos conservadores en ciernes: “Dentro

⁸ El diagnóstico sobre las tendencias del superyó es inverso al presentado por Parsons en *La juventud en el contexto de la sociedad norteamericana*. Desarrollos posteriores, que convocaremos en el segundo capítulo, dieron cuenta de la complementariedad entre el ascenso de las exigencias psíquicas y la “liberación” del placer. El argumento de Marcuse, predecesor de estos enfoques, será uno de los ejes centrales de la exposición.

de un contexto más amplio, la juvenil búsqueda de aventuras psicodélicas empieza a parecer el síntoma de un desarrollo social de una amplitud mucho mayor, en el que también participan sus abominados mayores. El hecho es este: nuestra sociedad está en vías de depender febril y totalmente del uso de la droga” (Roszak, 1984:185). Sea un tranquilizante prescrito por un médico matriculado o una sustancia ilegal adquirida en Haight Ashbury, el mecanismo subyacente es el mismo. La tentación común es adormecer la conciencia por intermedio de agentes químicos.

En todas estas discusiones, Roszak aporta evidencias que ponen en duda la tesis de su libro. Cuando el territorio de la contracultura muestra tantas áreas yuxtapuestas con las variantes de la cultura capitalista, la idea de un choque catastrófico entre mundos irreconciliables pierde verosimilitud. De tener que resumir la causa de este desfase, diríamos que la descripción de Roszak no coincide con su apuesta. Si bien anuncia la tarea de retratar un *Zeitgeist*, una formulación adicional de su objetivo introduce un matiz sugestivo: “Desde mi propio punto de vista, la contracultura más que ‘merecer’ atención, la ‘exige’ desesperadamente, puesto que yo al menos ignoro por completo dónde pueda encontrarse, además de entre esa juventud disidente y entre sus herederos de las próximas generaciones, un profundo sentimiento de renovación y un descontento radical susceptibles de transformar esta desorientada civilización nuestra en algo que un ser humano pueda identificar con su hogar. Esos jóvenes son la matriz en donde se está formando una alternativa futura que todavía es excesivamente frágil” (Roszak, 1984:11).

En cierto modo, Roszak se ve atrapado en un atolladero análogo al del positivismo sociológico clásico, cuyo legado maldice. En su estudio sobre Auguste Comte, Eliseo Verón exhibe con agudeza los términos de la cuestión. El trabajo argumentativo del francés, leemos en *La semiosis social*, consiste en articular la pregunta por las leyes naturales que rigen lo social con una reflexión sobre el poder de la intervención humana para orientar los asuntos políticos. En Comte, el descubrimiento de la marcha necesaria del progreso humano es la clave para actuar políticamente y acelerarla. Elucidar la ley natural aclara la misión moral: “la importancia capital de Comte reside en haber afirmado que, en el fondo, ambos problemas (el del orden social en tanto orden objetivo natural y el de su legitimación deontológica y normativa) *son un único y mismo problema*” (Verón, 1993:43-44).

Roszak, por supuesto, rechaza la epistemología comtiana. En el pensador norteamericano no encontramos ningún rastro de la teleología de la historia que sustenta el andamiaje retórico del

positivismo, ni de la presunción de un sujeto de conocimiento objetivo. Estos dos elementos se combinan, en la obra de Comte, para amalgamar la dualidad de describir un orden espontáneo y, al mismo tiempo, proponerlo como meta para la acción política. Toda esa arquitectura se apoya en presupuestos que Roszak detesta. Sin embargo, un dilema persiste bajo un talante invertido. Roszak, pensador revulsivo, anuncia un desorden social, homologable a una “invasión bárbara”, y quiere ayudar a producirlo. Aquí también una opción deontológica corre paralela a la indagación del estado de cosas. La formulación más clara de esta voluntad encabeza la sección conclusiva de *El nacimiento de una contracultura*: “El objeto de estos dos capítulos finales será resumir y dar alguna forma comprensiva, eso espero, a esta crítica todavía embrionaria de la cultura dominante, con la esperanza de que los pensamientos aquí expuestos contribuirán a resaltar los elementos a mi juicio más prometedores de esta rebelión juvenil de nuestros días” (Roszak, 1984:221).

Al igual que Comte, Roszak debe, si quiere ejercer la polémica, dar cuenta de aquellas manifestaciones históricas que no se ajustan al modelo de cambio reputado como ideal y encontrar, en la medida de lo posible, un fundamento para justificar la discriminación valorativa. El fundador del positivismo resuelve este problema con armamento decimonónico: las acciones que contravienen el desarrollo manifiesto de la civilización son repudiables, las que favorecen la realización acelerada de la ley de los tres estados, loables. Esa legalidad histórico-natural, accesible al entendimiento a través del método positivo, tiene la última palabra en materia ética. Por razones obvias, Roszak no puede echar mano de esta solución. Tampoco se resigna a plantear la diferencia entre la contracultura y las expresiones aledañas, simultáneamente cercanas y antagónicas, en términos puramente subjetivos. La pregunta, entonces, es qué autoriza a separar unas transformaciones de las otras, a *Playboy*, por ejemplo, de la búsqueda genuina de un placer que rehace los vínculos humanos.

En esta encrucijada, Roszak apela a la definición del proyecto original de la contracultura: “proclamar un nuevo cielo y una nueva tierra tan vastos, tan maravillosos, que las exigencias ordenadas de la expertez técnica tengan necesariamente que retirarse en presencia de semejante esplendor a una condición subordinada en las vidas de los hombres” (Roszak, 1984:256). Medidas con esta vara, las otras expresiones culturales sólo pueden ingresar como perversiones del impulso inicial, ontológicamente derivadas y políticamente conservadoras: “no olvidemos que todos los cambios revolucionarios son impensables hasta que se producen... y entonces todo el

mundo se resigna a considerarlos inevitables. ¿Había quizás alguien en tiempos de Pablo que se atreviese a anticipar lo que había de salir de la desvergonzada hostilidad de un puñado de andrajosos descontentos? ¿Cómo se hubiera visto el naciente movimiento cristiano a la luz de los focos de los medios de comunicación de masa si hubiesen existido entonces? ¿Habría sobrevivido el movimiento a la saturación de falsificación que hoy lanzan esos medios sobre el movimiento de nuestros jóvenes?” (Roszak, 1984:59).

Los fragmentos que componen la contracultura no sólo son preferibles, sino que también son los verdaderamente auténticos. Hay algo en la estructura misma del fenómeno que reclama la intervención tendenciosa. Aquí es la originalidad, no el progreso ineluctable de la historia, la que “exige desesperadamente” que se falle a su favor. Si recordamos que la existencia misma de la contracultura como tal no precedió a la nominación de Roszak, descubrimos rápidamente la artificialidad de dicho “proyecto original”. Como es usual, la apelación al estado primigenio del fenómeno encubre una estrategia discursiva que define su sentido con pretensiones normativas.

La discriminación entre “minoría joven” y “mentores adultos” al interior de la contracultura se convierte, por sus apariciones recurrentes, en el modelo para inteligir su propuesta. En virtud de una división del trabajo, los jóvenes quedan a cargo de los impulsos irreverentes y los radicales adultos de “ofrecer a la protesta forma y dirección” (Roszak, 1984:49). Con lenguaje kantiano, Roszak acusa a la generación adulta de haber renunciado a la mayoría de edad, pero no está listo para concederla a los sucesores. Para esto último debe mediar una pedagogía: “los jóvenes, que a mi juicio nos están ofreciendo mucho material válido con el que trabajar, necesitan la ayuda de inteligencias más maduras, a fin de que pueda ser posible establecer distinciones entre lo profundo y lo superficial, lo supersticioso y lo sabio” (Roszak, 1984:162). El afán de Roszak es participar de la tarea comenzada por *Eros y civilización*, de Marcuse, *Aullido*, de Ginsberg, *La vida contra la muerte*, de Brown y *El camino del zen*, de Watts. Ninguna de estas obras, sin embargo, lo conmueve tanto como la de Paul Goodman, en la que ve representado el paradigma socrático: “el grave ciudadano paseando ociosamente por el ágora dispuesto a desempeñar el papel de mentor de una juventud cuyo cuerpo y alma ama, y que es depositaria del futuro de la polis” (Roszak, 1984:196).

Con un modelo de semejante envergadura, la decepción era altamente probable. Vale el regaño, pero sería obtuso negar la victoria puntual de *El nacimiento de la contracultura*. Roszak echó un vistazo a los disturbios de Berkeley en 1967, a los estudiantes que clausuraban centros de

reclutamiento para Vietnam y cantaban *Yellow Submarine* en la plaza central del campus y supo reconocer el empuje de lo innombrado: “si no queremos usar la palabra ‘juventud’ para comprender a toda esta ruidosa población, entonces habremos de acuñar otra; de todas formas, es innegable que existe ahí un grupo con una solidaridad autoconsciente” (Roszak, 1984:44). ¡Qué contorsión fabulosa! El grupo es autoconsciente, pero la guía y el bautismo deben llegarle desde afuera.

Este comentario nos arroja de lleno a la dimensión performativa del discurso, que concierne a las luchas en las que se dirime la capacidad simbólica para hacer y deshacer grupos sociales, para producir aquello que se enuncia (Bourdieu, 2001:112). Por medio del acto aparentemente descriptivo de narrar el nacimiento de la contracultura, Roszak logró que se instituyera efectivamente como principio de reunión y división del mundo social, como categoría de percepción y de acción integrada a la práctica de actores concretos. La incorporación de ese concepto a las luchas simbólicas de su tiempo atestigua la habilidad de Roszak para detectar ciertas particularidades del movimiento de oposición norteamericano de finales de los 1960 y principios de los 1970. Según Mike Sell, Roszak inventó la palabra “contracultura” porque le “permitía escribir sobre algo que no encajaba en el lenguaje de la sociología” (Sell, 2005:13). Frente al rígido estructural-funcionalismo, abrió una fisura para la multiplicidad.

El neologismo portó inconvenientes. Como señala Bourdieu, la institución simbólica de fronteras en el mundo social demanda simplificaciones, sin quedar por eso reducida a un artefacto ficcional.⁹ Bajo esta lógica, entendemos que el nacimiento de la contracultura como principio de división requirió, como es la norma en los procesos de constitución de sujetos colectivos, el oscurecimiento de las diferencias y heterogeneidades internas y, a su vez, de todo aquello que compartía con la cultura dominante. No fueron meros errores teóricos, sino omisiones implicadas por fuerza en toda clasificación del mundo social.

Si la inquirimos por su rigor conceptual, notamos que la noción de contracultura heredó uno de los problemas endémicos del concepto de cultura, al que hicimos referencia más arriba: el de exagerar la homogeneidad de los grupos, desconociendo los conflictos, las desigualdades y las

⁹ Recordemos las palabras de Bourdieu a este respecto: “Todo permite suponer que el *efecto de teoría* que pueden ejercer, en la misma realidad, agentes y organizaciones capaces de imponer un principio de división o, si se quiere, de producir o reforzar simbólicamente la propensión sistemática a favorecer ciertos aspectos de lo real y a ignorar otros, es tanto más poderoso y sobre todo más permanente cuando la explicación y la objetivación están más fundadas en la realidad y las divisiones pensadas corresponden exactamente a divisiones reales” (Bourdieu, 2014:133).

ambigüedades que los tensionan.¹⁰ En una variante de lo que Sherry Ortner (1995) denomina “rechazo etnográfico”, Roszak se extravía en una mirada simplista del movimiento resistencial, pasando por alto sus contradicciones y evadiendo una “descripción densa” del mismo. No casualmente, Roszak situó a la contracultura en la estela de las sociedades premodernas, vislumbrando un retorno a las prácticas chamánicas, de las que ofreció una versión idealizada: “la esencia de la magia buena -la magia tal como la practican el chamán y el artista- es la que siempre busca poner a disposición de todos, todo el poder de la experiencia del mago. En la medida en que el chamán es elegido y dotado de poder, su papel es presentar a su pueblo ante las presencias sacramentales que lo han escogido a él y convertido en agente suyo. Su don peculiar confiere responsabilidad y no privilegio” (Roszak, 1970:275). La ceguera respecto a las relaciones de poder existentes en las sociedades no occidentales funcionó como el refuerzo perfecto para la idea romántica de una contracultura ajena por completo a la sociedad tecnocrática, depurada de las formas de dominación propiciadas por la visión científica del mundo y democráticamente homogénea.

En vez de aceptar las complejidades del fenómeno, Roszak optó por expulsar los elementos “deformantes” y resguardar la contracultura como totalidad coherente. En su introducción a un conjunto de ensayos sobre la temática, Peter Braunstein y Michael William Doyle señalan que “el término ‘contracultura’ reifica falsamente lo que nunca debe construirse como un movimiento social. Fue una colección inestable de actitudes, tendencias, posturas, gentes, ‘modos de vida’, ideales, visiones, placeres hedonistas, moralismos, negaciones y afirmaciones” (Braunstein y Doyle, 2002:10). Estos comentaristas, sin embargo, resaltan el aprovechamiento conservador de esta reificación y soslayan su problematicidad esencial. Por eso, Braunstein y Doyle prolongan el uso de la noción de contracultura como concepto *catch-all*. La compilación que dirigen abarca, entre otros fenómenos, al teatro de guerrilla, el activismo de las minorías sexuales, el juvenilismo, las comunas hippies y el ambientalismo.

Por un momento, vale la pena suspender la evidencia del concepto, sin olvidar que su popularización lo convirtió en una potencia efectiva históricamente situada. A continuación, volveremos a Talcott Parsons, que propuso al romanticismo como factor aglutinante de la

¹⁰ Para un análisis de cómo se verifica esta prolongación de los peligros del concepto de cultura en el caso de la noción de subcultura, ver Fine y Kleinman (1979).

revuelta. Su reacción diligente ante los acontecimientos nos permitirá iluminar algunos puntos ciegos de la formulación seminal de Roszak.

8. Sorpresas históricas, novedades teóricas. El modelo AGIL y la crisis de la universidad norteamericana

La rebelión estudiantil tuvo un impacto profundo sobre Parsons. Como señala Uta Gerhardt, el hombre de Harvard vio con buenos ojos el movimiento por los derechos civiles y propició el interés académico por el tema, con la esperanza de contribuir a un proceso que estimaba indispensable para la consolidación de la ciudadanía (Parsons, 1965). Vietnam, otro hito de la época, lo colocó en una oposición moderada al intervencionismo norteamericano. Las protestas que sacudieron el sistema universitario, en cambio, le generaron antipatía (Gerhardt, 2002:269).

Tal afección personal está bien disimulada en *La universidad americana*, colaboración con Gerald M. Platt publicada en 1973. En un pasaje introductorio, los autores admiten con semblante objetivo la sorpresa generada por el cimbronazo estudiantil: “Los disturbios en Berkeley en 1964 fueron considerados un incidente aislado del campus, hasta el crescendo de confrontaciones entre 1967 y 1969, especialmente en la crisis de Columbia. No anticipamos perturbaciones tan serias como las que ocurrieron. Tal omisión podría interpretarse como signo de la incapacidad para acometer el presente estudio, aunque ciertamente no estuvimos solos en la subestimación de las potencialidades disruptivas de las fuerzas subyacentes. Los eventos de los últimos seis o siete años nos han obligado a reconsiderar estas fuerzas: la estructura institucional del sistema académico y las fuentes del conflicto e inestabilidad, tanto internas a la universidad como en su relación con otros sectores de la sociedad” (Parsons y Platt, 1973:7).

Parsons y Platt aspiran a una doble síntesis. La mirada de largo alcance sobre el papel de la universidad en las sociedades modernas deja lugar suficiente para las reflexiones coyunturales. A su vez, la investigación empírica, centrada en el caso nacional, va de la mano con una exposición sofisticada del modelo AGIL, presente en la obra parsoniana desde mediados de los 1950. En consecuencia, los nuevos rumbos de la disputa encuentran un marco de inteligibilidad renovado. Muta el material histórico, pero también el lenguaje teórico que lo procesa.

El postulado de que el crecimiento del sistema universitario constituye la culminación de una revolución educativa vertebrada por la propuesta de Parsons y Platt. Proceso equiparable a la Revolución Industrial y a las revoluciones democráticas, esta tercera línea de fuerza de la modernidad supone un avance en la pericia, tanto de la sociedad como de los individuos, para utilizar conocimiento en aras de la implementación de valores y la consecución de metas. El retroceso de la ignorancia y el incremento de los recursos para la acción racional tienen, para los autores, un efecto positivo que debe preservarse de los ataques contemporáneos (Parsons y Platt, 1973:3).

Seguidores del positivismo, Parsons y Platt amparan su juicio de valor en una concepción evolucionista de la historia, que encomia aquellos procesos que aumentan la capacidad adaptativa del sistema. En ese camino, los sistemas vivos ganan en términos de supervivencia a las condiciones del ambiente, pero también en su habilidad para actuar independientemente de ellas y controlarlas. De acuerdo a este paradigma, el cambio evolutivo comienza con un proceso de diferenciación, que debe protegerse a toda costa.

Más allá del carácter general de esta tendencia, que excede los límites de la jurisdicción humana, el libro se detiene en la configuración y perfeccionamiento del complejo cognitivo. Este despliegue involucra a los cuatro componentes del sistema de acción y se afianza a través de procesos múltiples de diferenciación que implican niveles crecientes de autonomía e interdependencia entre los términos.

Aclaremos el significado de estas fórmulas abstractas. En primer lugar, notemos que el complejo cognitivo corta transversalmente las subdivisiones del sistema general de acción. De esta manera, concierne al conocimiento como objeto cultural, a la acción racional alojada en el sistema social, a la competencia ejercida por la personalidad individual y al sistema nervioso del organismo conductual, que sirve de sustrato a la inteligencia, medio de intercambio simbólico. Lo que une a estos diversos fenómenos es la preponderancia de las funciones y estándares cognitivos. En su operatoria como complejo, la primacía cibernética corresponde al nivel cultural, rico en información y pobre en energía. En tanto código, la cultura ocupa una función análoga a los genes en la célula, garantizando el fondo estable que puede sobreponerse a las vicisitudes del ambiente.

Ese sistema cultural, por otra parte, también se organiza por sus divisiones internas, que respetan el mandato funcional. Perfeccionando la tipología de patrones culturales presentada en

El sistema social, el nuevo modelo distingue cuatro subsistemas consagrados a las funciones de latencia, integración, logro de metas y adaptación. La *simbolización constitutiva* es el terreno de las formas religiosas que lidian con las preocupaciones últimas de la humanidad. Los *símbolos moral-evaluativos* guían las definiciones de lo deseable y, por eso, revisten una importancia para los valores societales. La *simbolización expresiva* es fundamentalmente estética y entabla lazos estrechos con las necesidades motivacionales de la personalidad. Por último, la *simbolización cognitiva* observa los principios de la racionalidad y, en tanto conocimiento objetivable, se rige por los criterios de validez y relevancia (Parsons y Platt. 1973:313).

La coherencia entre estos cuatro subsistemas, verificada en el intercambio equilibrado de *inputs* y *outputs*, es una condición básica de la cultura, que no ha perdido el sitio atribuido previamente en la obra de Parsons. Sin embargo, el nuevo modelo es más sensible a la posibilidad de fricciones entre las áreas del sistema. Hacia el pasado, Parsons y Platt reconstruyen la secularización como un combate entre ciencia y religión que garantizó la autonomía del complejo cognitivo. En el presente los términos de la contienda se han modificado: “en el nivel cultural, algo cercano a una guerra existe entre el complejo cognitivo y una buena dosis de ideología, así como también entre los complejos cognitivo y expresivo” (Parsons y Platt, 1973:275). La ideología, recordemos, se caracteriza por el predominio del juicio evaluativo, es decir, por la crítica de las instituciones sociales y las decisiones políticas en base a principios morales. Aplicado a la cultura, por lo tanto, el modelo AGIL suministra las primeras coordenadas para ubicar las pugnas del campo universitario y de la sociedad en su conjunto.

Fiel al programa parsoniano, el libro elude las explicaciones unilaterales, que asignan toda la responsabilidad a un sector parcial de los sistemas de acción. Los conceptos de institucionalización e internalización son claves para pensar la interpenetración entre las regiones de ese sistema. El primero atañe al proceso por el cual los patrones culturales se incorporan a los sistemas de interacción en calidad de reguladores normativos. De esta manera se organiza a los agentes sociales para que ejerzan presiones recíprocas a favor de la obtención o el mantenimiento de un estado de cosas sancionado normativamente (Parsons y Platt, 1973:33). La internalización, por su parte, convierte a los objetos culturales en características individuales, haciéndolos participar de la economía psíquica. El complejo cognitivo, que involucra una red particular de este tipo de mediaciones, es una zona de interpenetración y sus crisis deben ser pensadas como igualmente inclusivas.

La universidad ocupa un lugar estratégico en esta lógica. En tanto parte del subsistema fiduciario, funge como representante de la cultura cognitiva en el sistema social (institucionalización). A su vez, la universidad es escenario de una etapa exigente de socialización, que prepara a los individuos para niveles más sofisticados de disciplina (internalización). Por último, constituye un banco de inteligencia encargado, como los económicos, de captar recursos y multiplicar el medio circulante. El descontento estudiantil, aventuran Parsons y Platt, se explica por un desorden coordinado en cada una de estas dimensiones.

En la dinámica interna del sistema social, los autores ven con preocupación las amenazas a la autonomía del espacio universitario. Como parte del sistema fiduciario (L), la identidad de la institución universitaria depende de su diferencia respecto de la comunidad societal (I), la política (G) y la economía (A). Empero, Parsons y Platt perciben una creciente confusión que lleva a equipararla alternativamente con el mercado, la burocracia o la democracia directa. Así, la relación entre profesores y alumnos se iguala a la de productores y consumidores, el complejo organigrama a una cadena de mando y, más a guisa de propuesta que de descripción, sus procedimientos de toma de decisiones a una democracia directa.

La última vertiente es, para ellos, la más peligrosa. Esto se debe, en primera medida, a que es la forma más activa de intrusión sobre la esfera protegida de la universidad. Hacia finales de la década de 1960, la demanda de conformar órganos ejecutivos bajo la consigna “una persona un voto” había puesto en jaque al sector administrativo de la academia. Asimismo, esta manifestación es particularmente deletérea porque busca suprimir al interior de la universidad aquel principio que legitima su posición privilegiada en el diagrama social. Si el logro cognitivo no se valora puertas adentro, estableciendo algún tipo de jerarquía entre los miembros del cuerpo profesoral y los estudiantes, se pierden las bases para justificar la asignación de prestigio, recursos financieros y protección del poder político de las que depende la integridad de la dinámica universitaria.

Detrás de este reclamo, afirman los autores, se esconde la voluntad de subsumir la empresa de conocimiento a los imperativos de la batalla política, anhelo contrario a la diferenciación funcional. Los problemas se acumulan: “en el nivel cultural tiende a existir una bifurcación sobre si el énfasis de la modificación de las primacías cognitivas debiera tender a la dirección expresiva-estética o a la moral-evaluativa, con las preocupaciones explícitamente

religiosas algo rezagadas. En el nivel social, sin embargo, existe una tendencia, favorecida por el componente activista del sistema de valores, a enfatizar las preocupaciones políticas” (Parsons y Platt, 1973:105).

Esta puja por la des-diferenciación halla un espaldarazo adicional en los mecanismos de socialización que intervienen en la educación de grado. Como en la elaboración terapéutica, la transición hacia un modo de organización superior requiere un primer momento de regresión. Algunos controles de la etapa previa se relajan, permitiendo que afloren sentimientos y comportamientos anteriormente prohibidos. En la universidad, los estudiantes experimentan niveles inéditos de libertad, incluyendo, acotan Parsons y Platt, las cuestiones espinosas del sexo y las drogas. Además, reciben el apoyo del grupo de pares, ocasión para una solidaridad difusa de sesgo igualitario. Esas vivencias son imprescindibles, pero deben encontrar un contrapeso: “tal permisividad y apoyo no pueden degenerar en un clima de club de country, una comunidad hippie o un asilo para problemas emocionales y políticos, aunque estas actividades tienen que existir y existen en el campus. Junto a ellas, pero con prioridad, la universidad debe enfatizar las preocupaciones intelectuales, que son seriamente acometidas por todas las categorías de miembros de esa comunidad” (Parsons y Platt, 1973:206).

El riesgo consiste en que los estudiantes se instalen en la regresión y, aferrándose a la identificación afectiva con el grupo de pertenencia, busquen aplazar indefinidamente la participación ciudadana en la comunidad societal, ámbito diferenciado para el que la universidad debe prepararlos. El rechazo de la eficacia ordinal de los exámenes es algo más que una travesura, pues supone una evasión de la disciplina que obtura la manipulación de recompensas y, de esa manera, la socialización en patrones avanzados. Esta es una raíz psíquica de fuste para el desarreglo institucional: “aunque existen fuentes legítimas para el descontento con la distribución del poder en la universidad, una parte de la hostilidad hacia las autoridades y las condiciones de vida está probablemente desplazada desde las tensiones engendradas por el proceso de socialización (Parsons y Platt, 1973:181).

En la familia, la escuela y el consultorio del psiquiatra, la afectividad es una palanca inestimable para el aprendizaje. Antes de asumir grados mayores de autonomía, los individuos pasan por una fase de expresividad aumentada. La presunción básica de Parsons y Platt es que el desarrollo veloz de la educación superior no ha dado tiempo aún a la institucionalización de nuevos patrones. Esta anomia da forma patológica a mecanismos psíquicos normales: “cuando la

socialización tiene lugar dentro de un orden social y cultural cambiante, estas reacciones serán más intensas. Al final, esas condiciones producen contrapartes ideológicas a las fantasías individuales (deseos, temores, ansiedades, etc.), que permean a movimientos sociales” (Parsons y Platt, 1973:181).

La universidad es suelo propicio para esta efervescencia ideológica. Una de sus funciones, afirman Parsons y Platt, es contribuir a la definición social de la situación. Como generalistas, los intelectuales son responsables de la mediación entre el sistema académico y una audiencia que desborda sus claustros. Pese a la primacía del componente moral-evaluativo, la labor de estos intermediarios no puede desentenderse de los requisitos cognitivos. La participación de los intelectuales se da mayormente en los medios de comunicación masiva, pero la materia prima que manipulan lleva la marca indeleble de la producción universitaria.

Para Parsons y Platt, la definición de la situación puede influir en el derrotero de la historia. Así, la concepción utilitarista de la libertad individual como fundamento de la prosperidad colectiva aparece como la base ideológica de la Revolución Industrial. De modo equivalente, la insistencia de Rousseau en la expansión del cuerpo ciudadano figura como anticipo de la Revolución Francesa. La novedad del siglo XX en esta materia viene dada por la centralidad de la universidad como proveedora de los recursos para la formulación ideológica. Lo que gana en influjo sobre la sociedad, la universidad lo paga con una creciente vulnerabilidad a la crítica externa. En la descripción de este último punto, no es difícil adivinar la frustración de Parsons por los cargos elevados en su contra: “los académicos descubren que es necesario defenderse a sí mismos de las presiones, y a veces ataques reales, no sólo de la derecha política, sino que, más recientemente, han soportado la experiencia desconcertante de estar bajo la presión y ataque de la izquierda política y cultural, acusados de ser cómplices del *establishment* explotador, represivo e imperialista” (Parsons y Platt, 1973:286).

Causa de ese desconcierto, el avance de la Nueva Izquierda concita gran interés en *La universidad americana*. Como Roszak, Parsons y Platt observan un quiebre en la tradición de izquierda, vinculado al debilitamiento de la polaridad socialismo-capitalismo. En su propio lenguaje, interpretan el abandono de la ortodoxia marxista como un ascenso en la jerarquía cibernética. Para los autores, ese es el sentido de la incorporación de preocupaciones antropológicas, sociológicas y psicoanalíticas en desmedro del primado de la economía. De la obsesión por las determinaciones materiales, la crítica se desplaza hacia las operaciones de la

comunidad societal y el sistema fiduciario. Del Marx de *Das Kapital* se ha pasado a su versión joven, enemiga de la alienación (Parsons y Platt, 1973:289).¹¹ En medio de la batalla, los funcionalistas creen al menos compartir con sus pares izquierdistas la convicción de que la cultura es lo verdaderamente importante, el código que organiza las energías humanas, el quid de la cuestión.

Otro punto de acuerdo con Roszak consiste en apuntar la filiación cristiana de los insubordinados. Según Parsons y Platt, el marxismo clásico ya era una variación secular del milenarismo. En la nueva situación, el proletariado deja la misión redentora en manos de la “juventud radical”, que en lugar de la revolución aspira a un amor y una fraternidad universales. Esta izquierda contiene una duplicidad que nos resulta familiar: “Aunque el marxismo es auténticamente revolucionario y promociona las causas de los actualmente postergados en muchos frentes, su posición en el *establishment* socialista, especialmente en la Unión Soviética, es embarazosa. Aun así, el intelectual izquierdista puede enfatizar el contexto político como un aspecto instrumental del cambio en el sentido que aboga y, al mismo tiempo, afirmar que está ‘en sintonía’ en términos de sensibilidad y participación con los nuevos movimientos –no institucionales y, de hecho, no económicos y no políticos– que usualmente se engloban como ‘la contracultura’. El balance entre el énfasis político y la contracultura es probablemente precario, pero se mantienen juntos, al menos en parte, por su enemigo común: el *establishment* y los ‘cuadrados’” (Parsons y Platt, 1973:295).

Parsons y Platt siembran dudas sobre la unidad proyectada por Roszak. Incluso al hablar específicamente del bloque contracultural, sugieren que una multiplicidad es simplificada bajo un término que tiene algo de artificial. Sea como fuere, el argumento principal es que el moralismo antiautoritario activa puntos distintos que la búsqueda expresiva. Criterio básico para clasificar las formas de simbolización, esta diferencia se percibe en el hiato entre los juicios éticos sobre las acciones del *establishment* y las demandas respecto de sus mecanismos represivos, que cunden entre los grupos de tipo “hippie-contracultural” (Parsons y Platt, 1973:220).

Lo que comparten estas corrientes, concluyen Parsons y Platt, es un afán de diferenciación que pretende negar la autonomía del complejo cognitivo. Este asalto a la racionalidad se sostiene, paradójicamente, en obras que, como la de Freud, se gestaron en el

¹¹ Notar esta modificación implica reconocer la existencia de una veta no romántica en el pensamiento marxiano, constantemente negada por Parsons en su esfuerzo por homologar todas las posiciones contestatarias.

ámbito universitario. Frente a esta amenaza, que asumen como propia, Parsons y Platt proponen reforzar las fronteras de la academia, sin por eso hacerlas impermeables.

Desde el punto de vista de la trayectoria intelectual de Parsons, debe reconocerse que el modelo AGIL permite explicar con mayor sutileza las pugnas culturales, las tensiones entre los subsistemas y las posibles intrusiones de unos sobre otros. Al mismo tiempo, ese esquema da por supuesta la ventaja adaptativa de la diferenciación funcional. Aunque el dúo sociológico aclara que esto no supone una “superioridad moral”, el significado evolutivo de la trayectoria está fuera de toda duda (Parsons y Platt, 1973:223).

La universidad americana es un alegato a favor de la especificidad del ámbito académico que, como una sinécdoque, reivindica el camino tomado por la modernidad capitalista en su conjunto. En *Sociedad americana*, ya en soledad, Parsons ofrecería una visión más global de los conflictos epocales, expresando abiertamente su orgullo por los logros de la sociedad estadounidense. El estilo tardío, se sabe, elimina algunos pruritos. Pasemos, entonces, al canto de cisne del coloso funcionalista.

9. Contracultura y selección natural. El juicio de Parsons sobre dos décadas turbulentas en *Sociedad americana*

Las páginas finales de *Sociedad americana: una teoría de la comunidad societal* se dedican al romanticismo y la utopía. Despedida extraña para un sociólogo identificado con la defensa del orden, la objetividad y la medida.¹² Por un lado, figura la proliferación de movimientos orientalistas inclinados a un acosmismo religioso contrario al ascetismo protestante. Por el otro, la utopía del propio Parsons, esperanza de una síntesis entre capitalismo y socialismo que sea más que punto medio o compromiso entre opuestos.

Como indica Pablo de Marinis, la noción tardía de “comunidad societal” porta un gran optimismo respecto al porvenir de la racionalidad keynesiana. Espacio de solidaridad autónomo del control económico, el poder político y la tradición cultural, la comunidad societal se afirma como la esfera en la que pueden proyectarse “unos deseos incontenibles de ampliación de las

¹² Parsons murió el 8 de mayo de 1979, en Múnich, un día después de dar una conferencia frente a Jürgen Habermas, Niklas Luhmann y Rainer Lepsius. Al momento del fallecimiento, su libro sobre la sociedad norteamericana estaba muy avanzado. Giuseppe Sciortino, académico italiano, organizó los manuscritos, que se publicaron por primera vez en 2007.

esferas de la ciudadanía social, en el contexto de un esquema balanceado que sin frenar los avances del proceso de la diferenciación funcional (y sin dificultar la optimización de los rendimientos específicos de aquello que se diferencia) a la vez no bloquee el despliegue de la individualidad o limite las esferas de libertad personal” (De Marinis, 2012:253).

Aplicable con fines analíticos a los contextos históricos más diversos, la veta utópica del concepto emerge en el análisis de Estados Unidos. En su propia versión del excepcionalismo, Parsons celebra a su país como “primer ejemplo de una sociedad moderna de gran escala que se ha convertido, a través del destino de los inmigrantes europeos y el reciente movimiento por los derechos civiles, en genuinamente multiétnica” (Parsons, 2016:312). En una revisión de largo alcance, Parsons remonta esta peculiaridad a la neutralización de la religión. Ese dispositivo, aclara, no implicó la decadencia de la religión, sino la separación cuidadosa de Iglesia y Estado. El resultado fue un pluralismo capaz de albergar tanto al ascetismo protestante como a la cultura liberal de la Ilustración. La relativa homogeneidad de la población, de base anglosajona, y el aislamiento geográfico, por su parte, favorecieron una historia a salvo de las conflagraciones europeas.

En ese ambiente protegido, continúa el relato, las posibilidades para la evolución fueron mayores que en el resto del globo. El mentado activismo instrumental constituyó, a nivel cultural, el factor desencadenante de esa potencialidad. Así, la sociedad se concibió como un medio para servir a los intereses de los individuos, mientras a estos últimos se les asignó la misión de buscar positivamente la realización del estado ideal. En su traducción al sistema social, este valor cultural dio lugar a un patrón de individualismo institucionalizado, propicio para el desarrollo económico y la acumulación de recursos. Amén de sus beneficios adaptativos, el culto al individuo sirvió de faro para la organización colectiva. Gracias a su carácter compartido, que implica una regulación normativa, el resultado de ese culto no fue una batalla campal *à la* Hobbes. La paradoja ya está en Durkheim: el respeto por la santidad del individuo brota del todo y no de las unidades sociales, se imprime en las consciencias individuales por ser una obligación compartida, no una pulsión innata.

No obstante, Parsons detecta una carga dual en esta configuración: “las amenazas más serias a la estabilidad integradora de la sociedad americana vinieron, no de conflictos ‘estructurados’ con bases como la religión, la etnicidad, la región o la clase social, sino de ciertos tipos de individualismo, asociados a la concepción durkheimiana de *anomia*. A la inversa, sin

embargo, también hemos sugerido que los mismos desarrollos del individualismo constituyeron una de las fuentes primarias de la fuerza integradora de la sociedad” (Parsons, 2016:424).

Esta es la llave que Parsons otorga para comprender la peculiaridad de los conflictos norteamericanos. En su opinión, la estructura económica plural, reacia a la esquematización dicotómica del marxismo, desactiva los conflictos de clase. Las reivindicaciones de las minorías raciales, por otro lado, se nutren de un fondo cristiano unánime, que asegura un lenguaje común más allá de las divisiones patentes. Después de todo, acota Parsons, el gran líder del movimiento por los derechos civiles lleva el nombre de Martín Lutero.

Neutralizados parcialmente esos agrupamientos intermedios, las principales tendencias a la desorganización provienen de la exacerbación del individualismo. Esto puede darse bajo la forma del utilitarismo economista, representado por la doctrina de Gary Becker, o, en una variante de particular importancia para nosotros, “en algunas formas del sentimiento ‘anarquista’, como en parte de la reciente contracultura” (Parsons, 2016:150). Cuando se manifiesta en la escena política, tal sentimiento infunde los llamados a una democracia participativa. La fantasía que subyace a esa propuesta es la eliminación de la línea de autoridad, principio singular del funcionamiento burocrático. Parsons no se limita a señalar la imposibilidad de poner en práctica ese programa y su peligrosa negación de las complejidades de la sociedad moderna. En una de las digresiones autobiográficas que se permite *Sociedad americana*, Parsons rememora una asamblea de la SDS en Harvard, que presencié de lejos: tergiversando los resultados de una votación a mano alzada, un líder político consigue que la turba irrumpa y ocupe un edificio administrativo. Espectador a distancia, Parsons concluye que la democracia participativa, de por sí ineficaz, también es vulnerable a la manipulación.

Este factor individualista puede ser aún más revulsivo si asciende en la escala cibernética: “el individualismo fiduciario es el más radical de todos cuando se convierte en ideológicamente absoluto. Esta es la preocupación principal de las ideas anarquistas plenamente desarrolladas, en términos de las cuales casi *cualquier* forma de institucionalización de la sociedad es considerada ilegítima. Por supuesto, toma múltiples formas, muchas de las cuales se aproximan a la idealización de la *akosmische Bruderlichkeit*, de la que Weber habló tanto. Sin llegar a ese extremo, muchas de las ideas de la reciente contracultura, del existencialismo y similares, se han alejado del orden normativo institucionalizado en esa dirección” (Parsons, 2016:157).

Pesquisando al individualismo norteamericano, entonces, Parsons se topa con la aspiración comunitaria. Esto añade un clivaje adicional en el universo contestatario, paralelo al de revolución y huida.¹³ Por afinidad funcional, en tanto ocupan la misma región del AGIL en sus sistemas respectivos, el simbolismo expresivo empata con las problemáticas de la personalidad, organizadas en los sesenta y los setenta por el motivo de la autorrealización. A pesar de sus embates contra el economismo, cuya visión atomística contempla únicamente a los agentes particulares que buscan maximizar sus beneficios, la contracultura está marcada por ese rasgo idiosincrático de Estados Unidos: “A este respecto, se da el hecho curioso, desde el punto de vista del análisis presente, de que un movimiento que está orientado contra una de las versiones más importantes del individualismo moderno, ha sido la escena de ciertos excesos conspicuos de otra versión” (Parsons, 2016:457). La fobia a la socialización alcanza el cenit, en un caso que Parsons comenta con perplejidad, cuando algunos “extremistas” de la contracultura procuran eliminar la comunicación lingüística por considerarla una imposición de la sociedad maldita.

Parsons evita la simplificación: “el sentido en que gran parte de esta rama del movimiento disidente ha sido accionada por un ‘individualismo’ debe ser matizada por ciertas, si se quiere, tendencias ‘colectivistas’, principalmente aquellas en un contexto religioso concernientes a la absorción del yo individual en una unidad cósmica, un tema místico prominente que ha estado asociado al impacto apreciable de las religiones orientales, especialmente de aquellas que derivan de un fondo hindú-budista. Se ha observado una derivación de estas tendencias hacia el reino del colectivismo al nivel social, como en el movimiento para establecer formas diversas de organización comunal, o en la promoción de una comunidad humana universal” (Parsons, 2016:457). Como los clásicos de la disciplina, Parsons percibe que la evasión de la sociedad puede contener tanto una declaración de autonomía individual como una búsqueda de nuevos lazos, de tenor comunitario. La alusión a la fraternidad acósmica, que preserva la fórmula alemana original, delata que la principal referencia del sociólogo de Amherst sobre este punto es Weber. La huida del mundo puede nutrir el imaginario poético del bohemio extraviado, pero

¹³ Veamos la sentencia más directa de Parsons sobre este distingo: “El movimiento recientemente notorio que incorporó a la revolución expresiva ha sido caracterizado a menudo como la ‘Nueva Izquierda’. La designación *izquierda* refiere presumiblemente en primera instancia a la rama políticamente orientada, que no estaba sólo, como la otra, fuertemente alienada de la sociedad actual, sino también dedicada al cambio activo a través de canales políticos amplios, con metas que iban desde una serie de reformas hasta la revolución violenta. La inscripción del movimiento como un todo en el movimiento de los derechos civiles de los tempranos sesenta es significativa. Aunque estas dos ramas se yuxtaponen considerablemente, es importante distinguir de los activistas políticos al sector de la juventud disidente, más caracterizada por la huida (*withdrawal*) que por la oposición y la confrontación, y cuyas orientaciones eran más estéticas, y a veces religiosas, que abiertamente políticas” (Parsons, 2007:457).

también la alianza firme de las congregaciones monacales. En el marco de un análisis de Estados Unidos, también informado por la sociología de la religión de Weber, la disonancia con el ethos protestante es prístina.

Para rastrear la fuente de esta alternativa y sus duplicidades, Parsons se remonta a Rousseau, al que toma por exponente máximo del romanticismo: “Era, por un lado y como hemos indicado, el gran apóstol de la comunidad societal unitaria, representada por la Voluntad General, pero, por otro lado, en su concepción del estado de naturaleza fue el apóstol del libertarismo más extremo de su tiempo, con la concepción de que las instituciones sociales constituyen ‘cadenas’ que restringen la libertad natural con la que el hombre supuestamente nació. Hay un sentido claro en el que el Rousseau colectivista fue el padre intelectual del totalitarismo moderno, especialmente en la variedad comunista. Por otro lado, el Rousseau del ‘hombre natural’ fue ciertamente uno de los padres principales de la ‘revolución expresiva’, y de las formas extremas del ‘culto al individuo’” (Parsons, 2016:438). Este cuadro se complica aún más cuando resulta innegable que la contracultura combina los dos linajes. El vector comunitario del romanticismo, después de todo, parece más activo en la preocupación individualista de los estudiantes norteamericanos por la alienación que en el régimen soviético. La aspiración de una comunidad perfecta, despojada de las demandas de la economía y el sistema político, también habita en los grupos que añoran la espontaneidad y el intercambio con la naturaleza, la realización expresiva del individuo.

Inspirado por los acontecimientos recientes, Parsons revisa su mirada sobre el romanticismo. Incluso aplica el prefijo “contra”, que tanto nos ha ocupado, y se refiere a él como una “contraideología” (*counterideology*) surgida a finales del siglo XIX en reacción a la ideología economista (Parsons, 2016:243). Célebre por su concepción monolítica de la cultura, Parsons, en su fase tardía, aplica el AGIL para incluir un pliegue de tensión. De esta manera, la contracultura aparece como “congruente con la estructura de una dicotomía profunda en el sistema de orientación occidental, que hemos formulado como aquella entre los componentes cognitivo y afectivo del sistema de orientación” (Parsons, 2016:378). Por un momento, esta indicación parece tener consecuencias significativas. Parsons observa el germen de la dicotomía en el surgimiento, paralelo y de algún modo contemporáneo, de la visión de una deidad trascendente –compartida por el judaísmo, el cristianismo y el islam– y el racionalismo de los griegos: “considero a los

fundamentos culturales principales de Occidente como una síntesis inquieta entre estas dos tradiciones culturales” (Parsons, 20016:381).

En última instancia, sin embargo, Parsons no soporta la inquietud y busca un nuevo camino hacia la unidad. El sociólogo de Amherst lo encuentra nada más y nada menos que en la dialéctica: “No parece fortuito que, al menos desde la Ilustración, haya existido una relación íntima entre el racionalismo y el romanticismo orientado expresivamente, y por supuesto que el símbolo principal de esta asociación fue Rousseau. Sugiero por lo tanto que se ha dado, si se quiere, una relación ‘dialéctica’ entre el proceso que llamamos revolución educativa y la revolución expresiva. De hecho, sostengo que existe un paralelo sorprendente entre los procesos e interdependencias de las revoluciones industrial y democrática a finales del siglo XVIII y gran parte del siglo XIX, y las revoluciones educacional y expresiva en el siglo XX.” (Parsons, 2016:451). Aunque no se explaya sobre el término, y sólo se atreve a usarlo entre comillas, es plausible que la dialéctica refiera, en Parsons, al esquema vagamente hegeliano de tesis-antítesis-síntesis. Esta dialéctica tiene menos que ver con la disonancia persistente, de la que hablaron los frankfurtianos, que con un periplo hacia la distensión final por reconciliación de los opuestos.

Esta gimnasia refleja bien los inconvenientes de la última etapa de Parsons. Como demuestran Natalio Pagés y Nicolás Rubí, la respuesta de Parsons a las críticas por el carácter estático de su teoría tomó la forma de un análisis dinámico de corte evolucionista. De ahí surgió una explicación de los procesos de cambio a partir de las trayectorias coordinadas de diferenciación, inclusión, generalización de valores y aumento de la capacidad adaptativa de los sistemas al entorno. Bajo esta óptica, las transformaciones históricas se ubican en una línea de desarrollo continuo y acumulativo. Si el cambio no altera el sistema de valores de la sociedad, será interpretado como progresivo y, en virtud de una confusión entre el nivel descriptivo y el prescriptivo, juzgado positivamente. Toda la reflexión sobre la comunidad societal, señalan Pagés y Rubí, descansa en una “versión demasiado particularista de ‘lo universal’” (Pagés y Rubí, 2012a:326), que toma como referente a la sociedad norteamericana, más en su destino manifiesto que en su complejidad efectiva. La combinación de estos presupuestos desemboca en una apuesta, política y científica, por la continuidad valorativa y una confianza en la tendencia del sistema al equilibrio, que subsume en su lógica global las pujas singulares: “Al establecer *a priori* un punto de estabilidad social, los procesos particulares que asumen trascendencia universal –luego de luchas, resistencias, reconfiguraciones y sedimentaciones–, no se fundamentan en los

acontecimientos políticos, económicos, sociales y culturales del acontecer histórico sino en los principios evolutivos de la modernización” (Pagés y Rubí, 2012a:327).

A tono con este sesgo, la versión parsoniana de la dialéctica se parece bastante a la selección natural. Por su impronta expresiva, la contracultura se califica como una “ola de sentimiento colectivo” a favor de la libertad y la igualdad. Estas corrientes, aclara Parsons, “no siempre tienen consecuencias claramente predeterminadas, sino que, como en el caso de la utilización de otros medios, sus efectos dependen de una variedad de condiciones. A veces contribuyen a cambios estructurales mayúsculos en la sociedad, como los que propició el movimiento contra la esclavitud, pero en otras ocasiones tienen una relevancia fundamentalmente como mecanismos de reequilibrio. Probablemente la contracultura ha tenido ambos tipos de relevancia. Se han dado ciertos cambios en el sistema de educación superior de Estados Unidos que probablemente perduren, como es la mayor participación estudiantil en varios aspectos. Sin embargo, al activar los valores de la racionalidad cognitiva en el profesorado y las administraciones, e incluso en muchos estudiantes, probablemente ha servido para consolidar la institucionalización de esos valores” (Parsons, 2016:405-406).

En un argumento de cuño durkheimiano, Parsons sostiene que el desafío expresivo de los contestatarios sirvió para activar por reacción la fe en la necesidad de restricciones y roles de autoridad. Más allá de la aparente contingencia de la lucha, se abre paso la lógica diamantina de la regulación sistémica, que rige los términos de la dialéctica. Ante las propuestas utópicas de la educación superior, “algunos cambios sugeridos, como los atinentes a mejorar la calidad de la enseñanza, han tendido a ser institucionalizados, mientras otros, como la degradación drástica de la importancia de la competencia profesional entre los docentes con posiciones en la facultad, han tendido a ser descartadas (*selected-out*)” (Parsons, 2016:84).

Las analogías con el mundo biológico que recorren *Sociedad americana* abonan una interpretación evolucionista de estos pasajes. El paralelo entre institucionalización y selección natural es explícito. De tal modo, aquella se concibe como un proceso de elección entre las innovaciones culturales que aparecen en los sistemas de acción (Parsons, 2016:365). El nazismo, por ejemplo, ilustra una búsqueda fallida de institucionalización, en tanto su puesta en práctica en el ámbito político redundó en un fracaso estrepitoso. Pase lo que pase, augura Parsons, ninguna de las dos Alemanias retomará la senda del nazismo.

El saldo de la contracultura, por el contrario, no es tajante. Para Parsons, muchos de sus reclamos se revelaron efímeros, pero otros se incorporaron a la línea del cambio evolutivo. Si en *La universidad americana* prima la admisión de que el alcance de la revuelta estudiantil lo tomó por sorpresa, en *Sociedad americana* Parsons declara la victoria de su paradigma. Con ese espíritu, el primer capítulo del libro póstumo examina las turbulencias ocurridas a finales de los 1960 y principios de los 1970. La simultaneidad de las protestas universitarias y el escándalo de Watergate se toman como indicios de la misma crisis de integración. Por izquierda y por derecha, señala Parsons, la cohesión entre las unidades del sistema social fue puesta en cuestión. Las acciones de Nixon y sus colaboradores cercanos instalaron la desviación en el centro del poder político, dañando la legitimidad y erosionando la habilidad para movilizar lealtades a través de la persuasión. Con sus operaciones de difamación, espionaje y extorsión, este núcleo precipitó la inestabilidad del liderazgo ejecutivo. La avanzada estudiantil, por otro lado, repudió el imperio desmedido de la racionalización y la deshumanización estimulada por la competencia meritocrática.

En el primer caso, la labor conjunta de los medios de comunicación y la Corte Suprema puso un abrupto punto final al mandato de Nixon. En el segundo, un proceso de selección de las innovaciones restableció el balance entre los intereses cognitivos y expresivos: “estos dos casos recientes de perturbación de la integración societal y su posterior contención han sido elegidos con una tesis en mente, para presentar evidencia preliminar de que la creencia, ampliamente difundida, en el estado precario de la sociedad americana puede cuestionarse” (Parsons, 2016:41). Los temores de un brote fascista o un desborde socialista se probaron infundados. El error de cálculo se debió, para Parsons, a la proclividad sensacionalista de la sociedad estadounidense: “En el caso extremo, se dirá que ‘todo el futuro’, incluso el de la civilización, depende de lo que ocurra en el foco de atención del corto plazo. Si no la civilización, al menos intereses de peso. El beneficio de la retrospectiva seguramente convencerá a muchos observadores de que varias situaciones, incluso del pasado reciente, que en un primer momento se evaluaron como ‘peligrosamente críticas’ han resultado ser bastante menos peligrosas de lo imaginado” (Parsons, 2016:43).

Este cargo le cabe, sin duda, a Roszak. Mucho antes de que sobrevinieran las evaluaciones y lamentos acerca de las promesas incumplidas de la contracultura, Parsons advierte contra la exageración de las perspectivas de un cambio radical. Su comprensión de los rasgos

típicamente norteamericanos de la contracultura contribuyó, creemos, al acierto. Por más encendidas que fueran sus manifestaciones, matiza Parsons, el movimiento carecía de un anclaje firme en las divisiones étnicas y de clase. Roszak veía en ello un potencial mayor para la impugnación absoluta de los valores predominantes, Parsons, una continuidad con rasgos idiosincráticos de la sociedad norteamericana. Aunque se librara en un plano superior desde el punto de vista cibernético, la contienda eludía los ejes más amenazantes para la comunidad societal. Además, el antiautoritarismo individualista, que repudiaba las disciplinas, prolongaba a su modo el activismo instrumental, piedra angular del edificio estadounidense.

La retórica evolucionista y su compromiso con el Estado de Bienestar limitaron, sin embargo, su presciencia. Como indica Jeffrey Alexander en *El lado oscuro de la modernidad*, Parsons daba por supuesto que su país estaba a punto de resolver definitivamente el conflicto entre integración y justicia. La ampliación de la ciudadanía, creía, uniría el pluralismo con la cohesión social. En el concepto de “comunidad societal” anidaba la ilusión de un espacio de solidaridad respetuoso de las diferencias, inherentemente democrático. Ante la evidencia de que la represión y la exclusión se mantenían vigentes, Parsons sólo podía responder con piruetas gramáticas, prodigando “aunques”, “peros” y “sin embargos” (Alexander, 2013:73). La seguridad sólo es posible luego de la simplificación del proceso histórico: “hace uso de la teoría evolucionista para ubicar a la comunidad societal ‘mala’ y ‘no democrática’ de un lado de la escala evolutiva y a la comunidad societal ‘buena’ y ‘democrática’ del otro. Convertir la discusión en un asunto lineal más que dialéctica le permite enfatizar el progreso y el mejoramiento sobre la contradicción y la tragedia” (Alexander, 2013:70). La estratagema de Comte, bien descrita por Verón, sigue firme más de un siglo después.

Si el presente lo cuestionaba, el devenir lo condenaría. Según Zygmunt Bauman, Parsons compartió con Bourdieu una noción homeostática de la cultura. Para el filósofo polaco, sus descripciones del equilibrio y la reproducción son documentos crepusculares de un mundo en disolución, que recuerdan al búho de Minerva (Bauman, 2013:16). Con el arreglo keynesiano, se desplomó también la módica utopía parsoniana. En el último párrafo de *Sociedad americana*, Parsons entrevé la oportunidad de una “síntesis” entre individualismo y colectivismo, entre capitalismo y socialismo (Parsons, 2016:459). Lo que siguió tuvo poco que ver con este augurio: globalización, inestabilidad en la adaptación al medio ambiente, desregulación capitalista y crisis del Estado nación como “sistema autosuficiente, autorreproducido y autoequilibrado” (Bauman,

2013:34). A la par, se propagaron el utilitarismo anómico y la instrumentalización de la comunidad como objeto del gobierno neoliberal.

En calidad de voz conservadora, la suerte de Parsons fue mayor. Frente a las expectativas de una inversión absoluta del patrón civilizatorio, sus anotaciones sobre la matriz nacional de los experimentos contraculturales hubieran, de ser tomadas en cuenta, ahorrado más de una decepción a los profetas radicales. Su juicio templado es un aporte invaluable a la comprensión de los movimientos contestatarios del siglo veinte.

Capítulo 2: Teoría crítica y romanticismo. Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse ante la nueva potencia mundial

1. La Escuela de Frankfurt en el seno del marxismo occidental.

Al momento de hacer un balance de los aportes del marxismo occidental, Perry Anderson despliega su proverbial ánimo polémico. Más allá de las peculiaridades nacionales, dictamina, el derrotismo se abrió paso como denominador común de la corriente. En esa actitud se acumulaban el fracaso de las avanzadas revolucionarias posteriores al éxito bolchevique, las tragedias del fascismo y el estalinismo, y la estabilidad del capitalismo de posguerra. Excepto Antonio Gramsci, las nuevas figuras del marxismo respondieron con pesimismo de la inteligencia, pero sin optimismo de la voluntad.

A diferencia de la generación de Vladimir Lenin, León Trotski y Rosa Luxemburgo, estos intelectuales quedaron lejos de las organizaciones de la clase obrera. Según Anderson, el reemplazo del compromiso partidario por los cargos académicos supuso un divorcio nocivo de teoría y práctica política. Para extrañeza del proletariado, los pensadores del marxismo occidental adoptaron un lenguaje abstruso de cariz filosófico. Envalentonados por la publicación de los escritos del joven Marx, dialogaron amablemente con vertientes idealistas anteriormente consideradas incompatibles con el materialismo histórico. En el plano temático, la economía y la política fueron desplazadas por el análisis de las superestructuras, con marcada inclinación hacia el arte. Más que ocuparse de la consolidación democrático-burguesa o el auge del capitalismo, el marxismo occidental se interesó por Flaubert, Brecht, Baudelaire o Mann. Anderson reconoce una sutileza sin precedentes en estos marxistas, pero advierte los peligros de una constelación que reúne “el método como impotencia, el arte como consuelo y el pesimismo como quietud” (Anderson, 2015:116).

En la Escuela de Frankfurt, el historiador inglés detecta momentos cruciales de esa separación entre teoría y práctica. Cuando, en 1930, Max Horkheimer sustituyó a Carl Grünberg al mando del Instituto de Investigación Social, un filósofo carente de militancia obrerista tomó el lugar de un director receloso del mandarinato. Ahí se inició un trayecto que desembocaría en la afirmación adorniana de la teoría como una forma de práctica, expresión más tajante de la ruptura

dañosa: “el desafiante teoricismo de estas declaraciones, que suprimen todo el problema material de la unidad entre teoría y práctica como vínculo dinámico entre el marxismo y la lucha revolucionaria de masas, proclamando desde el comienzo su identidad léxica, puede ser considerado como un lema general del marxismo occidental en la época posterior a la segunda guerra mundial” (Anderson, 2015:92).

Los otros rasgos de la bifurcación marxista también se reproducen en la disposición de los alemanes. El pesimismo, señala Anderson, halla una de sus picos más intensos en la melancolía de los frankfurtianos, sea en la desconfianza de Horkheimer y Adorno ante el dominio de la naturaleza o en la descripción asfixiante que Marcuse hace del capitalismo de posguerra. Con el interés unánime por Hegel, confirman el giro filosófico y la mayor tolerancia prodigada al idealismo. El lenguaje abstruso del autor de *Teoría estética*, por su parte, es quizás el testimonio más claro de la distancia con la audiencia masiva.

Ratificado el género, bien vale preguntarse por la diferencia específica. En *La fracción Bloomsbury*, Raymond Williams detalla los obstáculos metodológicos que afronta el investigador de grupos culturales. El número pequeño de integrantes excluye el análisis estadístico, las instituciones, cuando existen, son de escala reducida, los vínculos intelectuales se complican con las amistades y, muchas veces, los principios que aglutinan a los miembros se mantienen implícitos. En el caso de la Escuela de Frankfurt, muchas de estas complicaciones pierden aspereza. La vida del Instituto, aunque tortuosa, está ampliamente documentada y el *esprit de corps* de sus protagonistas despeja las dudas, que asaltan a los estudiosos de otros grupos culturales, acerca de la existencia efectiva de un movimiento coherente y concertado. Si bien nunca redactaron un manifiesto, Max Horkheimer, en su prólogo a *La imaginación dialéctica* de Martin Jay, aventuró a una caracterización retrospectiva del colectivo: “un grupo de hombres, interesados en teoría social y formados en escuelas diferentes, se agruparon en torno a la convicción de que la formulación de lo negativo en la época de transición era más importante que las carreras académicas. Lo que los unió fue la aproximación crítica a la sociedad existente” (Horkheimer, 1971:9).

Las autodefiniciones, empero, pueden ser engañosas. En su meticulosa historia de los avatares del grupo, Rolf Wiggershaus retrata a un Horkheimer muy preocupado por asegurar posiciones dignas en el ámbito universitario y por evitar roces con las autoridades. Este celo escondía aspiraciones considerables en lo relativo al estándar de vida, plasmadas en una carta a

Adorno en la que el llamado a emigrar se acompañaba con una promesa: “creo firmemente que en los Estados Unidos hay posibilidades que les permitirán a usted y a Gretel vivir verdaderamente como la gran burguesía” (Wiggershaus, 2010:300). Asimismo, Wiggershaus da cuenta de los esfuerzos de Adorno para granjearse el favor de Horkheimer en desmedro de Herbert Marcuse, Erich Fromm y Frantz Neumann. Hábil administrador, Horkheimer sacrificó muchas veces la cantidad de investigadores en la nómina del Instituto para preservar la calidad de vida de su núcleo duro.

La chismografía también tiene sus riesgos. No es nuestra intención sugerir que los frankfurtianos eran individuos ávidos y mezquinos. Dificilmente pueda sostenerse, sin embargo, que la despreocupación por las carreras académicas fuera su atributo distintivo. Por fortuna, Wiggershaus provee una llave alternativa para pensar la unidad de los asociados a la Escuela de Frankfurt: “la experiencia fundamental común era la siguiente: ninguna adaptación es suficiente para poder estar alguna vez seguros de la pertenencia a la sociedad” (Wiggershaus, 2010:13). Obviamente, esta experiencia estuvo relacionada con el origen judío de todos los miembros de la primera generación de la Escuela. Wiggershaus y Jay coinciden en que fue el nacionalsocialismo el que dio protagonismo a esta condición, que en un principio no había sido central para los pensadores de Frankfurt. En palabras del norteamericano: “lo que sorprende al observador corriente es la intensidad con que muchos de los miembros del Institut negaron, y en algunos casos todavía niegan, toda significación a su identidad judía” (Jay, 1989:69).¹⁴

El antisemitismo se impuso a las inclinaciones privadas. Provenientes de sectores judíos acomodados, todos padecieron el deterioro abrupto de su estatus. Para Wiggershaus, esto fue lo que los acercó a postulados marxistas: “la experiencia de la tenacidad de la enajenación social que tenían que sufrir los judíos creó una cierta proximidad con la experiencia de la tenacidad de la enajenación social que tenían que sufrir normalmente los obreros. Esto no tenía que conducir necesariamente a una solidaridad con los obreros. Pero sí condujo, por lo menos frecuentemente, a una crítica radical de la sociedad, la cual correspondía a los intereses objetivos de los obreros” (Wiggershaus, 2010:14).

Esta afinidad llegó, recordemos, en un momento adverso para la articulación de los intelectuales con el proletariado. La nación del exilio sólo exacerbaría las cosas. Como señala

¹⁴ Debe aclararse que Jay percibe una afinidad entre el judaísmo y la teoría crítica, a la que atribuye el tono ético de esta última, su rápida aceptación del psicoanálisis y la idea de que es el lenguaje, antes que las imágenes, el que permite la aproximación a la verdad.

Anderson, el medio político de Estados Unidos carecía de un “movimiento obrero siquiera formalmente adherido al socialismo o de toda tradición marxista sustancial” (Anderson, 2015:46). Al mismo tiempo, las políticas anticíclicas de corte keynesiano inauguraban un período de bonanza para el capitalismo norteamericano. Con su trabajo de 1941 titulado *El capitalismo de Estado: sus posibilidades y límites*, Friedrich Pollock motivó las primeras discusiones internas de los frankfurtianos al respecto. Para Pollock (1990), el relevo de la economía de mercado por la planificación obligaba a reconsiderar la confianza marxista en el derrumbe del sistema. A través de la coordinación de la producción y el consumo, el Estado garantizaría el pleno empleo, elevaría el estándar general de vida y desactivaría la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Los buenos augurios, que para la expectativa revolucionaria resultaban funestos, se dedicaban especialmente a la configuración democrática del capitalismo de Estado, en oposición a la variante totalitaria del nazismo y la Unión Soviética.

Los colegas del Instituto recibieron con aprensión la tesis de Pollock, que parecía demasiado amistosa con la alternativa de un capitalismo controlado democráticamente. Para Franz Neumann el concepto de “capitalismo de Estado” era una *contradictio in adiecto*, incapaz de hallar un referente empírico y proclive al desánimo (Jay, 1989:268). En opinión de Adorno, la perspectiva de Pollock traicionaba a la dialéctica en el postulado de que una sociedad antagonista, transida por la dominación, podía tener una economía no antagonista (Wiggershaus, 2010:356). El disenso parcial de Horkheimer era esperable en vista de su artículo *Estado autoritario* (2006), finalizado en 1940 y publicado en 1942. Allí, Horkheimer meditaba sobre la transición del capitalismo monopólico a un capitalismo que suprimía los mecanismos del mercado y morigeraba sus crisis. Desde un punto de partida similar, Horkheimer extraía conclusiones muy distintas a las de Pollock. En primer lugar, destacaba la esclavitud a la que quedaban reducidas las masas, independientemente de las mejoras circunstanciales en el acceso a bienes de consumo. En segundo término, presentaba al capitalismo de Estado como una forma perecedera, incapaz de perpetuar por siempre su yugo autoritario. Por último, insistía en el socialismo como salto cualitativo que interrumpiría el progreso para dar paso a la libertad.

Con el tiempo, las líneas de Pollock ganaron verosimilitud. Mientras Horkheimer se concentraba en casos que, como el nazismo y el bolchevismo, se agotaban en su propia excepcionalidad, Pollock atisbaba los contornos que finalmente adoptaría la principal potencia mundial de la posguerra. En *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*,

Alexander afirma que el contexto de optimismo ligado a la hegemonía de Parsons explica también el descrédito del marxismo dogmático. Con este marco, prosigue, la función ideológica de la obra de Marcuse fue “explicar por qué el Mesías marxista, el proletariado revolucionario que supuestamente iba a fortalecerse con el desarrollo del capitalismo avanzado, había casi desaparecido” (Alexander, 1987:364). Como sus compañeros de Frankfurt, Marcuse debió enfrentarse el escándalo de individuos felices y subalternos, de presuntos oprimidos adictos al orden social.

Estados Unidos fue el terreno más álgido de este desafío. Con el recrudecimiento de los conflictos sociales en la década de 1960, sin embargo, el marxismo recuperó protagonismo. En el campo sociológico, diversos autores cuestionaron la omisión de Marx en el panteón de clásicos erigido por Parsons (Alexander, 1990). La Nueva Izquierda, inicialmente crítica del marxismo, lo incorporó como una de sus fuentes. Tal adopción no ocurrió sin mutaciones: “cuando el marxismo se convirtió finalmente en la teoría del movimiento estudiantil, sus voceros principales fueron intelectuales que habían sido viejos izquierdistas y que estaban decididos a no cometer los mismos errores” (Alexander, 1987:351). Si, como vimos en el capítulo anterior, las transformaciones históricas cuestionaron a la ortodoxia parsoniana, la teoría del conflicto por antonomasia, el marxismo, también debió revisar sus presupuestos. El equilibrio proyectado por el estructural-funcionalismo fue desmentido, pero las predicciones temerarias del materialismo dialéctico acerca del cambio social tampoco se verificaron.

Cuando nos posicionamos en la contracara de la sociología del orden, estas dos etapas trocan su significado. La quietud conformista, sustento de la credibilidad parsoniana, es, para los marxistas expatriados, causa de desasosiego y acicate para la revisión de principios. Inversamente, la ebullición contestataria, que fuerza los replanteos del estructural-funcionalismo, da bríos y razones a la teoría crítica. La comparación de Adorno y Marcuse, presentada a continuación, prueba que las cosas no son tan simples. Atentos al ascendiente romántico sobre la contracultura, su reacción es dispar. Adorno toma distancia prudencial del movimiento, Marcuse se prueba el traje de intelectual público. Los colegas del Instituto comparten muchos argumentos contra la sociedad estadounidense, pero, ante la fractura del consenso, toman caminos separados. Adorno se aferra a los recursos del intelectual solitario, Marcuse al poder grupal de la *intelligentsia*. En lo que sigue, mostraremos que estas posturas desemejantes movilizan regiones

disímiles del legado romántico, dando lugar a modalidades contrastantes de entender la relación entre teoría y práctica.

2. El fascismo en América. Propaganda y autoritarismo en las investigaciones empíricas de Theodor W. Adorno

En *Autorretrato a distancia*, Claus Offe coteja los documentos textuales inspirados por los viajes a Estados Unidos de Tocqueville, Weber y Adorno. Su objetivo específico es reconstruir el modo en que cada uno de estos autores articula una descripción de la nación americana con otra sobre el estado de las sociedades europeas y su porvenir. Como marco general, Offe sostiene que las actitudes de los pensadores europeos hacia la joven nación pueden clasificarse en base a dos criterios. En primer lugar, aconseja tener en cuenta la proyección del tiempo en el espacio, a partir de la cual Estados Unidos sirve como anticipación del futuro de Europa o, a la inversa, como recuerdo vivo de su pasado. En segundo término, propone distinguir los juicios positivos de los negativos. De la combinación de estas dos variables surgen cuatro opciones. Según este esquema, Tocqueville lleva a un punto cúlmine la lectura de Estados Unidos como vanguardia de una constitución democrática que acabará imponiéndose en Europa, luego de vicisitudes desconocidas para los norteamericanos. Aunque percibe ambigüedades en la obra de Weber, Offe anota el predominio de la tesis de la europeización de la sociedad estadounidense. Para el autor de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, “los Estados Unidos tienen la dicha de encontrarse ‘todavía’ en un estado rezagado gracias a la persistencia de terrenos inexplorados” (Offe, 2006:97). Con su variante peculiar de la tesis de la frontera, Weber pronostica la muerte de las virtudes ascéticas a manos de un capitalismo apoyado sobre fundamentos puramente mecánicos.

En línea con la interpretación más extendida, Offe ubica a Adorno entre quienes escudriñaron con recelo a Estados Unidos, en busca del futuro, poco prometedor, de Europa. A pesar del agradecimiento por el amparo recibido y de la adquisición de la ciudadanía en 1943, Adorno “nunca logra adoptar una identidad americana” (Offe, 2006:103). El malestar frente a la nueva sociedad, continúa el exégeta, se manifiesta en diversos registros y comprende múltiples direcciones. Trabajos por encargo, intercambios epistolares y obras acometidas *motu proprio* confluyen en la descripción de un choque cultural angustiante. Adorno detesta el jazz, observa

preocupado la equiparación de la investigación académica con los sondeos de mercado y vislumbra el poder deletéreo de los medios masivos de comunicación.

El cuadro se complica, admite Offe, con el retorno a Alemania en 1949. A través de entrevistas y conferencias radiales, Adorno participa en la esfera pública con la esperanza de contribuir a una pedagogía democrática. La metáfora del mensaje en la botella, que en los años de expatriación había capturado la resignación ante la ausencia de un destinatario para la filosofía crítica, cede a la búsqueda activa de una audiencia capaz de domeñar las tendencias autoritarias. En este contexto, las referencias a Estados Unidos cambian de tonalidad: “En el exilio californiano, Norteamérica era experimentada y concebida como la precursora (o también como la mera variante formal) de la *objetualización* totalitaria. Empero, la visión retrospectiva desde Frankfurt sobre las experiencias norteamericanas libra el paso a una imagen diametralmente opuesta que describe a los Estados Unidos como el faro del civismo liberal destinado a servir de punto de referencia a Europa y, sobre todo, a una Alemania que había estado hundida en el abismo moral” (Offe, 2006:128). Súbitamente, Adorno confiesa su admiración por numerosos aspectos de la sociedad norteamericana, entre los que se cuentan la opulencia material, el trato indulgente hacia la niñez, la apertura a la discusión e incluso el conformismo, que ahora es rescatado como fuente de humanidad.¹⁵ El problema, concluye Offe, es que el filósofo dialéctico no hace ningún esfuerzo por integrar ambas posiciones. Las razones del viraje se mantienen tácitas y “Adorno presenta *dos* modelos de los Estados Unidos que se desmienten mutuamente, que son absolutamente incompatibles, y no logran convencer” (Offe, 2006:133).

Antes de examinar la justicia de esta afirmación, es preciso notar que el esquema propuesto por Offe simplifica en exceso la perspectiva de Adorno. De hecho, una serie de textos redactados en el exilio sopesan la factibilidad de una avanzada fascista en Estados Unidos. Aunque la dimensión comparativa es evidente, resulta impropio preguntarse por las preferencias del filósofo alemán. La demora en el ascenso del totalitarismo no puede valorarse en términos de ventajas relativas, ni inscribirse en un modelo lineal de despliegue histórico.¹⁶ Por eso, porque no

¹⁵ Para esta caracterización, Offe se apoya en la conferencia *Kultur y Culture*, celebrada en el verano de 1958, de la que nos ocuparemos más adelante.

¹⁶ Para darse una idea de la excentricidad de Adorno a este respecto basta leer el siguiente fragmento, extraído de una carta destinada a sus padres, con fecha en mayo de 1940: “es evidente que en un mundo en el que lo único que vale es la eficiencia, los alemanes no sólo concentran todas las oportunidades sino además todas las simpatías. Hay que decir que son tan superiores al liberalismo putrefacto que su victoria, con todos sus horrores, tiene ciertos rasgos progresivos. Al parecer, el mundo primero tiene que pasar total y absolutamente por este infierno para tener una chance de despertar a sí mismo” (Adorno, 2006:60-61). Esta comunicación privada parece una inflexión urticante de

hay condena ineluctable sino potencialidad, Adorno procura identificar los centros de incubación del fascismo norteamericano. Los resultados de esta inquietud sobresalen en dos trabajos empíricos, *La técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas* y *Estudios sobre la personalidad autoritaria*, y en el celeberrimo *Dialéctica del iluminismo*, escrito en colaboración con Horkheimer.

El análisis sobre Thomas, predicador cristiano de extrema derecha que había alcanzado popularidad radial en la década de 1930, surgió de la colaboración con el Proyecto de Investigación sobre Radio de Princeton. Si ese tomo breve sólo vio la luz póstumamente fue en gran parte debido a los choques de Adorno con el director del proyecto, Paul Lazarsfeld. Como explica David Jenemann (2007), Lazarsfeld era un emblema del reemplazo de la torre de marfil por la fábrica de conocimiento y un pionero en las técnicas de medición de audiencia, que fungían como punto de intersección entre las ciencias sociales y el mundo corporativo. En el escenario del proyecto financiado por la Fundación Rockefeller, los dos inmigrantes representaron el combate entre la investigación administrativa y la teoría crítica. Mientras el director renegaba por su elitismo, Adorno desechaba la validez de las encuestas de preferencias diseñadas por Lazarsfeld, que daban por supuesta la capacidad de los individuos para decidir con autonomía, a pesar de las nuevas técnicas de manipulación de masas. Contra el enfoque centrado exclusivamente en los oyentes, Adorno propuso una “fisognomía”, alegando “que aquello que las audiencias designaban como ‘radio’ era, de hecho, una unidad contradictoria de una forma cultural-industrial multifacética, que incluía simultáneamente a las instancias de producción, performance, distribución y recepción, así como a las precondiciones técnicas y económicas de una transmisión dada” (Jenemann, 2007:XVIII).

La técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas cubre, con un análisis puntual, la esfera de la producción. Este estudio presenta un catálogo de las estrategias que recurren en el discurso de Thomas. Adorno descarta el contenido temático como objeto principal de la indagación, pues observa que en la naturaleza misma del discurso fascista está adoptar las formas exteriores de la argumentación racional sin cumplir con ninguna de sus exigencias. Seguir el rastro de ideas y postulados condena a un laberinto de semblante ilógico. Sólo una reflexión acerca del repertorio limitado de ardidés puede revelar el trasfondo racional

la dialéctica marxista. Como veremos, sin embargo, el infierno fascista jamás ocupa en Adorno el lugar de las revoluciones burguesas en Marx, y la redención adopta la forma de una conjetura, lejos de la teleología marxiana.

del irracionalismo: “Con Thomas, al igual que con la mayoría de los de su especie, el método, el ‘cómo’, es más importante que los contenidos, que el ‘qué’. Su interés real es la manipulación de los hombres, su transformación en partidarios de su organización, y, a fin de cuentas, todo sirve a este propósito” (Adorno, 2009:38).

Al desgranar la empresa de dominación de Thomas, Adorno traza paralelismos con los agitadores del fascismo europeo. A la manera de Hitler, que recordaba con orgullo a los siete camaradas que habían iniciado el movimiento, Thomas se anuncia como un “lobo solitario” que precisa la ayuda urgente de su audiencia para no sucumbir a manos de los poderes concentrados. Siguiendo aquella regla dorada de la propaganda fascista que aconseja denunciar en los otros justamente las indignidades que se busca perpetrar, Thomas fustiga a monopolios políticos y comunicacionales para sugerir la vía totalitaria: “la difamación de la manipulación [es] el medio de la manipulación” (Adorno, 2009:16). Quien aspira a la fuerza omnímoda debe anunciarse como perseguido. Thomas habla a sus oyentes de los peligros constantes que debe sortear y del riesgo inminente de envenenamiento. La estratagema, reconoce Adorno, ya existía en tiempos de Julio César, que atacó a los galos con el pretexto de la autodefensa. El antecedente más cercano, empero, es el incendio del Reichstag por los nazis.

La confusión de agresor y víctima requiere que la volubilidad se eleve a rango de sistema. Como en la “técnica de la ola” hitleriana, Thomas intercala violentas diatribas con declaraciones afables. De tal modo, logra incitar el odio sin asumirse como su promotor y se ofrece como superficie para los mecanismos psicológicos de proyección: “Thomas se sirve de la vaguedad de la imagen de sí mismo para dejar espacio a toda suerte de fantasías por parte de su audiencia. Thomas se presenta a sí mismo como una especie de marco vacío que es posible que sus oyentes puedan llenar con las concepciones más contradictorias. Se lo pueden imaginar como un clérigo benevolente y humano, o como un soldado temerario, como un ser humano nervioso, que se emociona, o como un astuto hombre de mundo, como un agudo observador que lo sabe todo sobre oscuros entresijos y como un alma pura que clama en el desierto” (Adorno, 2009:21).

Al tiempo que enfrenta la persecución como luchador solitario e infatigable, Thomas insinúa que su palabra congrega a un número creciente de personas, a un movimiento en ciernes que no tardará en manifestar su poderío. De esta forma, despierta en sus oyentes la expectativa de pertenecer a una totalidad que los arranque de su atomización, implícita en el propio consumo radiofónico. Por supuesto, esa nueva unidad implica barrer con las fuerzas del mal. Judíos,

comunistas y escépticos están excluidos *a priori*. Esta interpenetración de inclusión y expulsión es, para Adorno, de carácter típico: “La propaganda de Thomas traiciona uno de los rasgos más esenciales del fascismo, a saber, el establecimiento de algo completamente limitado y particular como la totalidad, el todo, la comunidad. El fascismo nutre el sentimiento omnipresente de toda persona de que no existe una verdadera solidaridad en esta sociedad, pero dirige estos sentimientos por los canales de intereses muy específicos, antagónicos al de la solidaridad” (Adorno 2009:58).

En esa dualidad, la apelación a la comunidad convive con una antropología perfectamente negativa. De acuerdo a una tradición que Adorno remonta a Hobbes, el mundo no sólo es malo sino que seguirá siéndolo. Mofándose de cualquier idea de utopía, Thomas alterna los elevados temas religiosos con el interés por los aspectos más nimios de la *Realpolitik*. Su retórica sobre los asuntos prosaicos está marcada por la hipérbole, que acompaña cada denuncia con cifras portentosas: “esta técnica, que puede denominarse estratagema de la ‘exactitud en el error’, es común a todos los fascistas” (Adorno, 2009:107). El gusto por los “trapos sucios” retrotrae al filósofo alemán a la República de Weimar, en la que los nazis dieron amplia difusión a casos de corrupción que involucraban a judíos. Tras la indignación que recubre los escándalos, Adorno adivina el deseo fascista de consumir actos prohibidos. Al estilo de Streicher, anota Adorno, Thomas dosifica detalles picantes que estimulan la fantasía. En la Unión Soviética, azuza el predicador, rige un decreto que obliga a la prostitución general de las mujeres, que conviven con los hombres siguiendo costumbres animales. Dinero mal habido y sexo licencioso son los tópicos sempiternos de la propaganda reaccionaria.

Las invectivas contra el comunismo, prosigue Adorno, evidencian la homología funcional con el fascismo europeo. Cuando recalca la inminencia de múltiples desastres, el demagogo usurpa el lenguaje de los radicales: “Thomas, como todos los fascistas, cuenta con seguidores que están profundamente descontentos y son incluso indigentes. Su situación objetiva podría posiblemente convertirlos en revolucionarios radicales. Una de las tareas principales del fascista consiste en prevenir esto y desviar las tendencias revolucionarias hacia su propia línea de pensamiento. A fin de alcanzar este objetivo, el agitador fascista roba, por así decir, el concepto de revolución” (Adorno, 2009:77). No obstante las críticas de Adorno al sovietismo, el socialismo todavía figura como el modo de lidiar racionalmente con aquellos problemas que el fascismo sólo resuelve de manera ilusoria y, en última instancia, suicida.

Desde esta óptica, el fanatismo de derecha aparece como un síntoma de los males acuciantes de la sociedad moderna. El agitador fascista es un experto en detectar los núcleos del malestar de sus oyentes y accionarlos sin develar jamás las fuentes reales del mismo. Ante una sociedad en la que cunden sentimientos de soledad y desesperación, abandona el tono neutral y objetivo de los publicistas liberales e izquierdistas, colocando su vida privada en primer plano. Thomas refiere sin pruritos sus sentimientos, sus apuros económicos, sus contactos personales. Con este giro subjetivo, aprovecha una de las potencialidades básicas de la radio: unir intimidad y lejanía, camaradería y dominio. Al simular interés humano por su clientela, explota las debilidades del sistema que intenta preservar: “cuanto más impersonal resulta nuestro orden, tanto más importante pasa a ser la personalidad como ideología. Cuanto más se ve el individuo reducido a simple pieza del engranaje, tanto más ha de acentuarse –a modo de compensación por la debilidad real– la idea del carácter único de lo individual, su autonomía e importancia. Dado que esto no puede hacerse con cada uno de los oyentes individualmente o sólo de un modo más bien general y abstracto, es realizado en forma indirecta por el líder” (Adorno, 2009:12).

Bien mirada, cada argucia del agitador contiene un registro del estado social. En el gusto de la audiencia por las teorías conspirativas late la impresión, justificada, de que los resortes del poder escapan a su control: “la estratagema de la insinuación se basa en la curiosidad neurótica reinante dentro de la moderna cultura de masas. Cada individuo aislado está anhelando no sólo conocer los poderes ocultos a los que obedece su existencia, sino más aún conocer la cara oculta y siniestra de aquellas vidas en las que no puede participar” (Adorno, 2009:65). El dislate que atribuye a un grupo banqueros comunistas una conspiración para derribar la bolsa de valores se perdería en la nada de no ser por la incertidumbre generada por el capitalismo. Aunque desvía convenientemente el foco de atención desde la esfera de la producción hacia la esfera de la circulación, Thomas acciona sobre miedos que no carecen de sustento.

La identificación de estos aspectos, típicos del fascismo, se complementa con el estudio de las peculiaridades nacionales. Ya en este ensayo, Adorno reconoce el vigor de la tradición democrática estadounidense. A pesar de todas las similitudes con los demagogos europeos, Thomas se cuida de ofender abiertamente a este principio básico de la política norteamericana. En sus ofensivas contra Roosevelt, acusa de totalitario al presidente, para así minar su legitimidad popular. De esto resulta una paradoja original: “el ataque americano a la democracia generalmente tiene lugar en el nombre de la democracia” (Adorno, 2009:61). Mucho antes de su

retorno a Alemania, Adorno aprecia esta limitación que la tradición política impone al discurso, sugiriéndola como un punto de partida para la contrapropaganda.

No todas las notas americanas, sin embargo, funcionan como barreras contra el fascismo. Si Parsons blandía el nombre del reverendo Martin Luther King como prueba de la integración social, el caso de Thomas sirve como indicio de la capacidad de la religión para alentar la desunión. A diferencia del nazismo, que siempre abrigó hostilidad contra el cristianismo, el fascismo norteamericano busca la sanción religiosa. Para Adorno, gran parte del arsenal de Thomas seculariza categorías teológicas: cuando presenta a la coyuntura como una serie de hechos consumados remeda la noción calvinista de predestinación, cuando anuncia cataclismos sociales actualiza las visiones apocalípticas, cuando habla de las “fuerzas del mal” usufructúa el dualismo cristiano.

Lector de Weber, Adorno remarca el peso de las sectas sobre la dinámica religiosa estadounidense. En oposición al modelo alemán, en el que las iglesias operan como instituciones cuasi-estatales, las sectas establecen un lazo íntimo con sus miembros y dirigen de cerca sus patrones de conducta.¹⁷ Además, las formaciones sectarias se caracterizan por su enemistad con los poderes centralizados, punto de afinidad con la ideología fascista: “La combinación de una actitud en apariencia rebelde o radical, como en las sectas, con tendencias autoritarias, ascéticas y represivas es análoga a la estructura familiar de la mentalidad fascista” (Adorno, 2009:100). El suelo religioso, por lo tanto, se muestra más fértil al fascismo en Estados Unidos que en las naciones que ya sucumbieron a él. De acuerdo a la teoría de las bandas delictivas, que Adorno y Horkheimer esbozaron poco antes, esa era una similitud preocupante: “el núcleo de todos los movimientos fascistas fue siempre algo parecido a una secta, con todos sus rasgos característicos de intolerancia, exclusividad y particularismo. La propaganda fascista de este país se nutre de la profundamente enraizada semejanza entre las sectas políticas y las religiosas” (Adorno, 2009:95).

Detrás de esa semejanza organizativa, Adorno vislumbra una alianza siniestra. No obstante el veto que los ideales democráticos imponen sobre la vindicación del terror, la prédica de Thomas lo reencuentra en fuentes antiquísimas. Si está vedada la referencia explícita a los

¹⁷ Weber desarrolla esta idea en *Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo*. texto que establece la distinción en términos muy cercanos a los de Adorno: “la pertenencia a una secta significaba (a diferencia de la pertenencia a una ‘Iglesia’ en la que se ‘nace’ y que reparte su gracia entre justos e injustos) un certificado de calificación ética, en particular comercial, para la *persona*. Pues una ‘Iglesia’ es una institución que administra como una fundación la gracia y los bienes religiosos de salvación, la pertenencia a la cual (¡idealmente!) es obligatoria y que, por ello, no prueba nada sobre las cualidades de sus miembros, mientras que una secta, por el contrario, es una asociación voluntaria exclusiva de los calificados (idealmente) en una ética religiosa...” (Weber, 2011:327).

campos de concentración, se puede llegar a ellos a través de un circunloquio bíblico: “el modelo más moderno de opresión mediante terror se erige sobre la base del más viejo recurso del terrorismo” (Adorno, 2009:75). En definitiva, Thomas recuerda al pecado más que al perdón y alimenta un sueño siniestro: “la unificación de lo horrible y lo maravilloso, la embriaguez de una aniquilación que pretende ser salvación” (Adorno, 2009:146).

La conclusión ominosa tenía algo de incompleta, porque se basaba únicamente en la instancia de emisión. Un encargo del American Jewish Committee daría la ocasión para extender esta clave interpretativa a otra capa de la sociedad. A partir de 1942, Horkheimer había trabado negociaciones con David Rosenblum, el director de la División de Investigaciones de esa institución. El programa definitivo acordado por esos representantes contemplaba nueve proyectos parciales, que iban desde la elaboración de una película experimental para la medición del prejuicio racial hasta un examen de la agresividad en los veteranos de guerra. A Adorno le tocó colaborar con tres psicólogos afincados en Berkeley –Elsa Frenkel-Brunswik, Nevitt Sanford y Daniel Levinson– en una investigación sobre el antisemitismo que debía reunir, en palabras de Horkheimer, “ciertos conceptos europeos con los métodos estadounidenses” (Wiggershaus, 2010:452). Cuando se publicaron en 1950, los *Estudios sobre la personalidad autoritaria* habían desbordado el diagrama original, colocando al antisemitismo como sólo una de las manifestaciones posibles del mecanismo discriminatorio.

En la introducción, los autores circunscriben su objeto de estudio al “individuo *potencialmente fascista*, alguien cuya estructura es tal que lo convierte en especialmente vulnerable a la propaganda antidemocrática” (Adorno, Frenkel Brunswik, Levinson y Sanford, 2009:153). Este recorte excluye a la producción de propaganda y, a la vez, amplía el campo de indagación más allá de los individuos que se proclaman fascistas. Uno de los supuestos básicos de la investigación es que la proclividad de los sujetos a vociferar sus prejuicios se modifica con el contexto histórico, y que las variaciones del mismo pueden incluso activar tendencias que permanecían adormecidas en las profundidades de la psique. Así, los autores no se contentan con anotar el influjo de la sociedad sobre sus miembros y procuran rescatar los factores individuales e interiores del fascismo.

Para eso, centran su atención en la personalidad, entendida como un conjunto estructurado de opiniones, deseos, valores e impulsos emocionales. Esta estructura puede no estar integrada, albergar patrones disonantes, pero siempre tiene una organización “en el sentido de que las partes

constituyentes están relacionadas de modos psicológicamente significativos” (Adorno, Frenkel Brunswik, Levinson y Sanford, 2009:158). En su despliegue, el concepto anticipa muchas de las determinaciones de la noción de “habitus” popularizada por Pierre Bourdieu (Bourdieu y Wacquant, 2005:183). Lejos de presentarla como un dato inamovible, los autores conciben a la personalidad como moldeada por las fuerzas circundantes, en especial por aquellas que actúan temprano en la historia vital del individuo. La interacción entre agente y condiciones objetivas, meollo de la teoría bourdiana, encuentra una formulación clara: “Si bien la personalidad es un producto del entorno social del pasado, no es, una vez que se ha desarrollado, un mero objeto del entorno actual. Lo que se ha desarrollado es una *estructura* dentro del individuo, algo que es capaz de la acción autoiniciada sobre el entorno social y de la selección con respecto a los variados estímulos incidentes; algo que, aunque siempre modificable, es con frecuencia muy resistente al cambio” (Adorno, Frenkel Brunswik, Levinson y Sanford, 2009:160). Además, el concepto prefigura la idea de una virtualidad que prepara para la acción sin ser ella misma una acción: “es más una disponibilidad para la conducta que la conducta misma; aunque consiste en disposiciones a comportarse de ciertas formas, la conducta que realmente tiene lugar dependerá siempre de la situación objetiva” (Adorno, Frenkel Brunswik, Levinson y Sanford, 2009:161).

La personalidad es la instancia que media el impacto de los factores socioeconómicos sobre la ideología. Ahondar en ella es crucial para elucidar en qué grado la sociedad produce individuos vulnerables a la propaganda fascista. En este punto, el trabajo publicado en 1950 opta por un camino inexplorado en Bourdieu. Al indagar empíricamente en la estructura de la personalidad, los autores colocan un especial énfasis en las discontinuidades que interrumpen la coherencia del sujeto. Los hiatos que existen entre “lo que el individuo dice consistentemente en público, lo que dice cuando se siente a salvo de la crítica, lo que piensa pero no dirá en absoluto, lo que piensa pero no se admitirá a sí mismo, lo que está dispuesto a pensar o hacer cuando se le seduce de formas variadas” califican el tipo de organización que alcanza la personalidad (Adorno, Frenkel Brunswik, Levinson y Sanford, 2009:158). Por eso, el diseño de cuestionarios y entrevistas intenta remontarse a los niveles más profundos de la personalidad, sin dejar de interrogar su articulación con los motivos conscientes.

En la sección correspondiente a los estudios cualitativos sobre ideología, escrita en soledad por Adorno, las inconsistencias individuales reenvían a pliegues ríspidos de la cultura. Cuando los entrevistados titubean entre el respeto hacia los valores democráticos y los exabruptos

que avalan la discriminación y, en casos límite, el exterminio, replican una dualidad en las grandes definiciones sociales sobre el deber ser. Como vimos, Parsons observa la diferencia entre los valores institucionalizados y aquellos que, aceptados o incluso admirados, no obligan en los asuntos cotidianos. La ética de la fraternidad, por ejemplo, suele ponderarse, pero nadie espera que sea acatada en la práctica. Adorno concibe otra bifurcación, más cercana a la perfidia. En el material empírico, distingue la ideología oficial de la opinión real, las concesiones que cada entrevistado hace a lo que supone que *tiene que* pensar de la manifestación inmediata de sus necesidades psicológicas (Adorno, Frenkel Brunswik, Levinson y Sanford, 2009:363). Para Adorno, tal tensión no es sólo del individuo con la cultura, sino también de ésta consigo misma: “el mecanismo que funciona aquí implica un conjunto doble de valores que se hace sentir a lo largo de toda la cultura contemporánea. Por un lado, están los ‘ideales’ de magnanimidad, altruismo, justicia y amor, a los que uno tiene que adherirse de boquilla. Por otro lado, se encuentran los patrones de rendimiento, éxito y estatus que uno tiene que seguir en la propia vida real” (Adorno, Frenkel Brunswik, Levinson y Sanford, 2009:309).

En contraposición a Parsons, Adorno no identifica a esos valores reconocidos generalmente en la práctica como la fuente básica de integración social. En cambio, postula que los impulsos agresivos del antisemita se amparan en imaginarios compartidos: “el conflicto del antisemita se da entre los estereotipos del prejuicio al uso, culturalmente ‘aprobados’, y los estándares de democracia e igualdad humana oficialmente predominantes” (Adorno, Frenkel Brunswik, Levinson y Sanford, 2009:303). Bajo una capa fina de convencionalismo democrático, se esconde una reserva común de recursos estigmatizantes. Al nivel de la dinámica psíquica, esto permite que el ello conquiste al superyó para sus propios fines, convirtiendo al juez en un fiscal. El racismo adopta un tono moralista que culpa a las víctimas y elimina el último obstáculo al odio totalitario. Mientras denuncia a la tolerancia como ley general impuesta por la sociedad, el sujeto con prejuicios siente el aval colectivo: “Se da cuenta de que aunque parece que se rebela contra los eslóganes de democracia e igualdad por razones que son estrictamente personales, está en realidad apoyado por poderosas tendencias sociales. Y sin embargo quiere reivindicar, al mismo tiempo, que actúa como una persona sincera e independiente, que no se preocupa de lo que piensan los otros” (Adorno, Frenkel Brunswik, Levinson y Sanford, 2009:300-301).

El libro perdería su razón de ser si los cargos recayeran exclusivamente en factores supraindividuales. Adorno señala oportunamente que los “puntuadores bajos” se caracterizan por

su intraceptividad, su antiesencialismo y su sentido de justicia.¹⁸ La vulnerabilidad ante la propaganda fascista, reza uno de sus argumentos centrales, varía de acuerdo a las disposiciones individuales. En la animadversión encendida hacia Roosevelt, por caso, Adorno percibe un desplazamiento de los conflictos con la figura paterna que reconduce la agresividad hacia la esfera política. De todos modos, el filósofo insiste en que estas maniobras psicológicas llevan la marca del tiempo histórico. Más que el quiebre individualista del lazo social y la disgregación en la multiplicidad, Adorno teme la supresión de la particularidad a manos de la reificación: “Si nuestro clima cultural se ha visto estandarizado por el impacto del control social y de la concentración tecnológica en una proporción jamás conocida antes, podemos esperar que los hábitos de pensamiento de los individuos reflejen esta estandarización, así como la dinámica de sus propias personalidades. Estas personalidades pueden, en efecto, ser el producto de esta misma estandarización en un grado mucho más elevado de lo que un observador ingenuo es llevado a creer” (Adorno, Frenkel Brunswik, Levinson y Sanford, 2009:340-341).

La expresión más elocuente de este riesgo se da en el combate entre estereotipo y experiencia. Contra los que esperan que el simple contacto con las minorías despeje las fórmulas preconcebidas, Adorno advierte la facilidad de estas para condicionar la percepción. Si los cristales están fraguados por el prejuicio, el sujeto se vuelve inmune a los encuentros novedosos y, *eo ipso*, cerrado a la particularidad: “Uno no puede ‘corregir’ el estereotipo con la experiencia; tiene que reconstituir la capacidad para tener experiencias para prevenir el crecimiento de ideas que son malignas en el sentido más literal, clínico, del término” (Frenkel Brunswik, Levinson y Sanford, 2009:286). La cancelación de los individuos es inseparable de la cancelación de lo individual en sus vidas.

Por eso, el hallazgo más preocupante del estudio es la existencia de un patrón global de pensamiento que trasciende la frontera entre puntuadores altos y bajos. En las entrevistas en profundidad, Adorno descubre una serie de constituyentes formales de la opinión política que permean todo el espectro de la muestra. Algunos de esos denominadores comunes son la ignorancia fomentada por la indistinción entre política y entretenimiento, el resentimiento frente a la intervención del gobierno en los negocios, la desconfianza hacia los sindicatos, las acusaciones vagas contra la burocracia y la personalización de los debates políticos. Que estos elementos

¹⁸ En el léxico del libro, los “puntuadores bajos” son aquellos individuos de la muestra que obtienen valores reducidos en las escalas que miden el fascismo, el etnocentrismo y el conservadurismo político-económico. Esto quiere decir que se presentan consistentemente alejados de los rasgos definitorios de la personalidad autoritaria.

típicos del razonamiento prejuicioso emerjan en el testimonio de sujetos tolerantes es, para Adorno, evidencia del alcance de la estandarización de la cultura: “La prueba de que son fascistas en potencia es el hecho de que ‘vayan asociados’ estadística, psicológicamente y en cualquier otro respecto a puntuaciones de escala alta; si se dan también con frecuencia considerable en las entrevistas de los puntuadores bajos, ello tiene que ser porque estamos viviendo tiempos potencialmente fascistas” (Frenkel Brunswik, Levinson y Sanford, 2009:342).

Si en *Las técnicas psicológicas de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas* Adorno reconoce la voz del agitador reaccionario, su participación en *Estudios sobre la personalidad autoritaria* lo ubica ante los oídos que la recogen ávidos y se disponen a replicarla. Con el recuerdo fresco del ascenso nacionalsocialista, Adorno traza la silueta del enemigo interno, agazapado en radios y psiques. Tras el telón democrático, rige la soledad, el desamparo y la tentación violenta. Esta fisognomía se completa con *Dialéctica del Iluminismo*, que inquiere las bases hondas del estado social registrado empíricamente. Junto a *Minima moralia*, forma el dúo que exhuma la sensibilidad romántica y, no sin reparos, la usa de lente filosa contra la realidad estadounidense.

3. Aislamiento y solidaridad. El intelectual privilegiado ante la industria cultural

Escrita junto a Horkheimer, publicada en su versión definitiva hacia 1947, *Dialéctica del Iluminismo* reúne una mirada de largo alcance sobre el proceso de civilización con una reflexión acerca de los dispositivos novísimos de control social. La huella del espectáculo norteamericano es particularmente clara en el capítulo dedicado a la industria cultural. En él, los anglicismos proliferan hasta conformar un glosario: *conspicuous production, soap operas, short story, leading lady, sponsor, crooner, star, trust, best seller, novelty, amusement, slapstick comedy, prude, sales talk, starlet, social contact, cents, chewing gum, teams, date*. Con la incorporación de estas voces, Adorno y Horkheimer señalan tanto la inspiración nacional del análisis como la importancia de la jerga para la constitución del sistema. Tal y como afirma Offe, los autores colocan a Estados Unidos en un puesto de avanzada: “Crear que la barbarie de la industria cultural constituye una consecuencia del *cultural lag*, del atraso de la conciencia norteamericana respecto al estado alcanzado por la técnica, es pura ilusión. Era la Europa prefascista la que estaba atrasada en relación con la tendencia hacia el monopolio cultural” (Horkheimer y Adorno, 1987:160).

Si es cierto que el escenario norteamericano se dispone como anticipación del futuro europeo, también debe notarse que la acusación más grave elevada contra la industria cultural es por su semejanza con la lógica del fascismo. En este sentido, los acordes tenebrosos de la vida norteamericana no se reputan enteramente originales. La industria cultural liquida a la obra de arte al subsumir lo inútil a lo útil, la libertad a la ley de la mercancía, mientras el fascismo independiza a las operaciones de la razón pura del imperativo categórico, extendiendo la soberanía del principio utilitario al punto de tratar a los hombres como cosas. En la unidad colectiva, el fascismo niega lo singular, algo que, en las sociedades formalmente democráticas, queda a cargo de la manipulación publicitaria: “en las caras de los héroes del cinematógrafo y de los particulares confeccionados según los modelos de las tapas de los semanarios se desvanece una apariencia en la cual ya nadie cree más, y la pasión por tales modelos vive de la secreta satisfacción de hallarse finalmente dispensados de la fatiga de la individuación, pese a que esto ocurra gracias a las fatigas aún más duras de la imitación” (Horkheimer y Adorno, 1987:187). En un argumento que luego sería explorado con mayor detalle por Marcuse, Adorno y Horkheimer postulan que la nueva etapa del capitalismo, sin importar su ropaje político, desactiva las instancias psíquicas que tienden a una organización autónoma de la vida.

A su vez, ambos sistemas realizan la paradoja última de la civilización. Como enseñan las narraciones inaugurales de la modernidad, el Iluminismo busca sustraerse de las potencias míticas, pero termina reproduciendo él mismo la lógica de la dominación. La *ratio* logra sustraer al hombre de las fuerzas atemorizantes de la naturaleza, pero su derrotero es dialéctico, no unilineal. Luego de quebrar el yugo de la magia, la ciencia se despoja de sus modales díscolos: “El pensamiento se convierte por completo en un órgano, retrocede hasta convertirse en naturaleza. Pero para los poderosos los hombres se convierten en un ‘material’, tal como lo es la entera naturaleza para la sociedad. Tras el breve intervalo del liberalismo, durante el cual los burgueses se tenían recíprocamente en guardia, el dominio se revela como terror arcaico en la forma racionalizada del fascismo” (Horkheimer y Adorno, 1987:109).

Ya en el positivismo, la tiranía del dato invita a la resignación frente a las condiciones exteriores, que se yerguen como una segunda naturaleza. La razón, privada de su filón crítico, se convierte en un medio disponible para cualquier fin, incluida la instrumentalización completa de los seres humanos. A esto se suma, en el fascismo, el retorno de los impulsos miméticos expulsados por la civilización. El Iluminismo se combate con sus propias armas, las conductas

miméticas, peligrosas para el sujeto endurecido de la modernidad, se anulan, por incorporación, en las muecas y falsetes del dictador. El totalitarismo es, pues, el último escalón de un periplo milenario: “civilización es aquella victoria de la sociedad sobre la naturaleza merced a la cual todo se transforma en mera naturaleza” (Horkheimer y Adorno, 1987:220).

La industria cultural emerge como un nuevo campo de operaciones para esta inversión. Anclada en flamantes dispositivos técnicos, programada según los últimos métodos estadísticos, atenta perenne a las novedades, la industria cultural es el reino de la eterna repetición de lo mismo. Ella consagra la filosofía kantiana. A través de su astuta manipulación, garantiza el acuerdo sin disonancias entre el material sensible y los esquemas de percepción. Con su agresión amigable, este complejo despierta el recuerdo de Tocqueville, que temía el avance de una tiranía abocada al espíritu. Clemente con el cuerpo, esta empresa de poder convierte en desviado al que no ajusta sus preferencias, y en excéntrico al que insiste con el pensamiento. La clausura de la experiencia es, una vez más, el triunfo del estereotipo: “Técnica y económicamente *réclame* e industria cultural se funden en una sola. Tanto en la una como en la otra la misma cosa aparece en innumerables lugares y la repetición mecánica del mismo producto cultural es ya la del mismo *slogan* de propaganda” (Horkheimer y Adorno, 1987:196).

Martin Jay coloca esta última temática en la médula de la transformación que alejó definitivamente a los frankfurtianos del marxismo ortodoxo: “la expresión más clara de este cambio fue la sustitución del Institut del conflicto de clases, esa piedra fundamental de cualquier teoría verdaderamente marxista, por un nuevo motor de la historia. El foco se centraba ahora sobre el conflicto más amplio entre el hombre y la naturaleza tanto exterior como interior, un conflicto cuyos orígenes se remontaban hasta antes del capitalismo y cuya continuidad, en verdad intensificación, parecía probable después del fin del capitalismo” (Jay, 1989:413). Para nosotros, este punto reviste un interés adicional porque convoca la cuestión del romanticismo. En *Dialéctica del Iluminismo*, Adorno y Horkheimer previenen una y otra vez contra una lectura del libro en clave romántica. Puede conjeturarse que es la presencia destacada de aquel tópico, caro a esa corriente, el que motiva las aclaraciones. En el prólogo a la edición de 1944, los autores se desmarcan de los “críticos de la civilización” y adalides de la cultura, entre los que ubican a José Ortega y Gasset, Aldous Huxley y Karl Jaspers. El estudio de la autodestrucción del Iluminismo aspira a que este tome consciencia de sí mismo y no a deshacerlo: “no se trata de conservar el pasado, sino de realizar sus esperanzas” (Horkheimer y Adorno, 1987:11). En asuntos de Estética

también repudian la nostalgia romántica, que añora la época dorada del arte burgués omitiendo el vínculo inextricable de sus producciones con la exclusión de las clases inferiores.

Vemos, entonces, cuan compleja es la relación con la polémica entre marxismo y romanticismo. La desconfianza frente al avance del dominio técnico no tiene un paralelo en la obra de Marx, que exuda un gran entusiasmo por las innovaciones de la modernidad.¹⁹ Los mandobles contra la idealización de la naturaleza intocada, en cambio, sí producen esa resonancia: “la naturaleza en sí no es buena, como lo pretendía el antiguo romanticismo, ni noble, como lo pretende el nuevo. Como modelo y meta representa el antiespíritu, la mentira y la bestialidad; sólo en la medida en que es conocida se convierte en el impulso de lo existente hacia su propia paz, en la conciencia que ha animado desde el comienzo la resistencia inflexible contra los jefes y contra lo colectivo. Lo que amenaza a la *praxis* dominante y sus alternativas ineluctables no es, por cierto, la naturaleza, con la cual más bien coincide, sino el hecho de que la naturaleza sea recordada” (Horkheimer y Adorno, 1987:298).

El giro final encierra la decisión de superar la dicotomía entre naturaleza e historia, que había ocupado a Adorno desde su juventud. Ya en *La idea de historia natural*, de 1932, los aportes de Benjamin y Luckács tendían a mostrar la interpenetración de esas categorías y los riesgos de su desvinculación tajante: “la separación de la estática natural de la dinámica histórica conduce a absolutizaciones falsas, separar en algún sentido la dinámica histórica de lo natural asentado insuperablemente en ella conduce a un espiritualismo del malo” (Adorno, 1994:117). De manera similar, en *Dialéctica del Iluminismo* no es la naturaleza muda la que puede desbaratar la injusticia, sino su recuerdo, que implica un registro de lo que hizo de ella el proyecto de dominación. Los detractores reaccionarios de la civilización, por el contrario, celebran el resto cadavérico de la represión, como en el culto fascista al cuerpo.

Para Andrew Bowie, sin embargo, el heredero legítimo del romanticismo es Adorno y no los irracionales. Pese a todas sus salvedades, en el filósofo alemán repica la esperanza de que la obra de arte pueda, en virtud de su autonomía, resistir a la mercantilización, sintetizar libertad y

¹⁹ Hannah Arendt, figura algo cercana a la Escuela de Frankfurt, apunta esta faceta en términos inequívocos: “No comparto el gran entusiasmo de Marx hacia el capitalismo. En las primeras páginas de *El Manifiesto comunista* podemos encontrar el mayor elogio del capitalismo que jamás hayamos leído. Y esto en un momento en que ya el capitalismo estaba siendo duramente atacado, especialmente por parte de la denominada derecha” (Arendt, 2005:168). El *Manifiesto* expresa ese entusiasmo principalmente a través de loas al ferrocarril, el telégrafo y la máquina de vapor, que en tiempos de Adorno y Horkheimer habían sido perfeccionadas por los futuristas. Dejaremos pendiente la pregunta por las similitudes entre la crítica de Arendt a la “sociedad de labor” y la postura de los frankfurtianos.

técnica, hermanar a la expresión subjetiva con el hecho social. El antecedente de estas ideas no es otro que Friedrich Schelling. El autor de *Sistema del idealismo trascendental* apelaba al arte como “vía para dar cuenta racionalmente de aquellos aspectos ‘intuitivos’ de nosotros mismos que no pueden articularse en una discursividad completa” (Bowie, 1997:251). Por eso, su programa difería del propuesto por los vitalistas de derecha, que propugnaban un desborde irracional de la actividad inconsciente, y anticipaba las exigencias estéticas de Adorno.

La admiración por Hölderlin confirma, en opinión de Bowie, esta filiación. En esa estima gravita la protesta del poeta contra el carácter general del lenguaje y su esfuerzo por incorporarle la expresión subjetiva. Hölderlin comprende, a su vez, que el lenguaje se eleva por encima del sujeto, en tanto “incluso en sus formas estéticas depende, en parte, de interacciones colectivas dentro de la sociedad que son previas e irreductibles al sujeto individual” (Bowie, 1997:275). En *Teoría estética*, esta dimensión se corona en la imagen del artista que es sorprendido por su propia creación (Adorno, 2004:58).

Con esa búsqueda de una verdad filosófica inspirada en visiones artísticas, Adorno se distancia necesariamente de quienes reducen el plano del conocimiento a una serie de proposiciones abstractas. La postura hermenéutica que anima esta divergencia, señala Bowie, es un vector central del legado del romanticismo. Esta vertiente concibe la verdad como inseparable de consideraciones éticas y estéticas nacidas de un esfuerzo interpretativo que modifica siempre a lo interpretado. Junto con la simetría de la verdad como adecuación se derrumba “la ambición de captar la totalidad de lo real a través del poder del pensamiento” (Bowie, 1997:251). Maniobras como la que propone Adorno respecto a las nociones de “naturaleza” e “historia” derivan de la idea, esencialmente romántica, de que las categorías fundacionales de la filosofía nunca terminan siendo enteramente distinguibles. En suma, la puesta en crisis del esquematismo kantiano que ensaya Adorno tiene, según Bowie, raíces claras en la oposición romántica al racionalismo. Para Kant, los esquemas estables del sujeto cognoscente eran el garante último del conocimiento empírico, la base inmovible que ordenaba el testimonio de los sentidos. Johann Georg Hamman, padre del romanticismo, fue el primero en cuestionar la universalidad de esas categorías, indicando su dependencia de lenguajes naturales específicos y, por tanto, arbitrarios (Bowie, 1997:60). Herder prolongó la objeción, rechazando el supuesto de ideas previas e independientes del lenguaje utilizado para expresarlas. Adorno agrega su astucia dialéctica y decreta la artificialidad de las fronteras que dividen a las unidades lingüísticas. Por la

transitoriedad del mundo, ninguna palabra, ninguna categoría está a salvo de su contaminación o inversión. Erguir al lenguaje como un sistema fijo que refleja el mundo es reificarlo y donarlo a la falsedad.

Esta discusión epistemológica va de la mano con la inquietud histórico-social. Adorno sospecha que la “cultura de la verdad” imperante contribuye, por su énfasis en la abstracción de todo contexto efectivo, a un sufrimiento que es inseparable de la teoría (Bowie, 1997:263). Los efectos dañosos del instrumentalismo, que priva al mundo de un sentido de valor intrínseco, conectan estos aspectos. Tal racionalidad traspapela aristas vitales del pensamiento y tiene aplicaciones aberrantes, que van desde la planificación mercadotécnica hasta los experimentos científicos en los campos de concentración. El lamento por la expansión de esta lógica sobre el arte actualiza la visión romántica: “El capítulo de *Dialéctica del Iluminismo* sobre la industria cultural sin duda generaliza apresuradamente desde ciertos rasgos de la cultura capitalista norteamericana en los 1940 hacia un veredicto totalizador sobre la cultura moderna basado en reflexiones teóricas que comenzaron con el romanticismo. Una de las razones para esto es que los autores piensan que la única esfera de la cultura que parecía ofrecer resistencia a la forma mercancía está igualándose a todo lo demás” (Bowie, 1997:268).

Los tópicos románticos aparecen con mayor ímpetu en *Minima moralia*, colección de aforismos publicada por Adorno en 1951. A partir de un fragmento de Hebbel que contrapone la mirada infantil a la adulta, la creencia en la voluntariedad de las acciones humanas a la certeza del móvil material de las mismas, Adorno deplora la configuración de la *society* por el principio económico y su correlato perceptivo: “el desencanto [*Entzauberung*] del mundo visual es la reacción del *sensorium* a la determinación objetiva de aquél como ‘mundo de la mercancía’” (Adorno, 2013:236). El célebre concepto de Weber, que Löwy y Sayre ubican en el centro de la crítica romántica a la modernidad, se encuentra con la perspectiva de Marx sobre la cuantificación de las relaciones sociales, piedra fundacional de su teoría del trabajo. Adorno vuelve este argumento contra su creador, e impugna “la ingenuamente supuesta univocidad de la tendencia evolutiva al incremento de la producción” como un rasgo propio de una burguesía “hostil a toda diferencia cualitativa” (Adorno, 2013:162). Frente a la confianza en el desarrollo de las fuerzas productivas como vector emancipatorio, que traduce a lenguaje marxista la fórmula hegeliana de la conversión de la cantidad en calidad, se dibuja una línea de fuga que lo suspende. Seguirle es abandonar los fines lejanos en favor del *rien faire comme une bête*.

El aumento de la composición orgánica del capital, noción obtenida del mismo pozo marxista, convoca otro tema dilecto de la crítica de la civilización: el avance de los elementos artificiales contra los naturales, el triunfo de lo muerto sobre lo vivo. Efectivamente, concede Adorno, las tendencias del capital reducen al hombre a simple apéndice de las máquinas, medio para un fin tecnológico. No obstante, nuestro filósofo elude los caminos trillados: “las comunes consideraciones sobre la ‘mecanización’ del hombre son engañosas, porque conciben al hombre como algo estático que, por efecto de un ‘influjo exterior’, se ve sometido en su adaptación a las condiciones de la producción externas a él, a ciertas deformaciones. Pero no hay sustrato alguno de tales ‘deformaciones’, nada ónticamente interior sobre lo que exteriormente actúen los mecanismos sociales” (Adorno, 2013:238). El extravío esencialista olvida que los momentos de lo natural también están determinados por la dialéctica social, y que las formas inestables de conducta sólo en apariencia incrementan la vitalidad: “incluso lo que en el hombre difiere de la técnica es incorporado como una especie de lubricante de la técnica” (Adorno, 2013:238). La industria cultural, de hecho, sólo puede funcionar integrando a los sentimientos en una posición subordinada, a la manera de los films de grandes estudios que festejan la efusiva calidez de los amantes (Horkheimer y Adorno, 1987:114).

En *Minima moralia*, Adorno retoma líneas fundamentales de la discursividad romántica, pero descarta sus antídotos más corrientes, que reputa cómplices de la manipulación a gran escala. El panorama se complica aún más por el talante rotundo que adopta la formación dominante. Bowie expone con claridad los términos de la cuestión, al notar que la idea de una reificación total, sugerida por Adorno, es ininteligible, en tanto nos privaría de una localización desde la que plantearla como problema (Bowie, 1997:244). ¿Cómo explicar ese afuera de la reificación?

La solución tradicional a este interrogante no está disponible. De Marx a Lukács, el proletariado y su misión revolucionaria garantizaban la posibilidad de quebrar las mistificaciones ideológicas de la era burguesa. Para Adorno, la acción combinada del fascismo europeo y la industria cultural norteamericana da un mentís a estas proyecciones. Uno de los hilos fundamentales que recorre *Minima moralia* es la discusión de la tarea que cabe al intelectual ante esa evidencia histórica. Aferrarse a la praxis sirve para acreditar obstinación, pero al precio de liquidar la utopía. El germen de este riesgo habita la crítica materialista de la cultura, que gusta denunciar al espíritu como mentira. Junto con sus aciertos plenos, que desenmascaran el origen

material e interesado de los devaneos sentimentales, crece la antipatía contra la única instancia que puede prever un estado de cosas más noble. La *promesse de bonheur* del arte y la redención por la filosofía se sacrifican a la par de los momentos falsos de la cultura: “desde que se ha acabado con la utopía y se exige la unidad de teoría y praxis nos hemos vuelto demasiado prácticos. El temor a la impotencia de la teoría proporciona el pretexto para adscribirse al omnipotente proceso de la producción y admitir así plenamente la impotencia de la teoría” (Adorno, 2013:49).

Este desatino funciona en dos niveles. Por un lado, el punto de vista de la praxis cede al principio instrumental que domina globalmente. Con el tamiz del par amigo-enemigo, las personas se convierten en instrumentos o en obstáculos, y toda opinión discrepante aparece como “molesta oposición, como sabotaje, como intriga” (Adorno, 2013:136). Por el otro, queda obturada la revisión del movimiento obrero y sus organizaciones, que Adorno percibe en franca decadencia. Cuando la habilidad del adversario para captar la conciencia de las masas hace urgente una evaluación sincera, el intelectual se topa con la censura de los militantes: “todo aquel que combina la crítica del capitalismo con la crítica del proletariado –que cada vez refleja más las tendencias evolutivas del capitalismo–, se hace sospechoso. El elemento negativo del pensamiento es mal visto cuando se sale de las fronteras de clase” (Adorno, 2013:118).

A la figura del intelectual orgánico, Adorno opone la del intelectual que se separa de las urgencias prácticas. Sólo por esta vía, añade, es factible superar las limitaciones del positivismo, que suprime la diferencia entre pensamiento y realidad. Para ejercer la labor crítica se debe participar de la confusión de la cultura con la suficiente destreza para tomar distancia: “hoy no se le pide al pensador sino que sepa estar en todo momento en las cosas y fuera de las cosas” (Adorno, 2013:80). De esta manera se quiebra la complicidad entre el mundo estandarizado y el conocimiento reproductivo, que se acerca al objeto solamente para constatar el *statu quo* con lujo de detalles.

Llegado a este punto, Adorno se aparta de su maestro. Como vimos, Horkheimer subraya el altruismo de los frankfurtianos y su decisión de anteponer la tarea filosófica a los intereses materiales. *Minima moralia*, en cambio, explora la contradicción. En la dedicatoria leemos que la inspiración fundamental del libro es la situación del intelectual exiliado. En los primeros aforismos, el protagonista es el hijo de padres acomodados que se ocupa de los asuntos del espíritu. El anverso de la crítica, entonces, es tanto la expulsión como la prerrogativa: “mientras

el pensamiento, en su contenido, se opone a la incontenible marea de horror, pueden los nervios, el órgano táctil de la conciencia histórica, percibir en la forma del pensamiento mismo, más aún, en el hecho de que se permita aún ser pensamiento, el rastro de la complicidad con el mundo, al cual se le hacen ya concesiones en el mismo instante en que uno se retira lejos de él para hacerlo objeto de filosofía. En esa soberanía, sin la cual es imposible pensar, se enfatiza el privilegio que a uno se le concede” (Adorno, 2013:104).

Desmintiendo los retratos que lo muestran como un elitista orgulloso, Adorno señala los peligros de convertir a la crítica de la sociedad en una excusa para tenerse por mejor que los demás (Adorno, 2013:30). El intelectual enfrenta una bifurcación ingrata. De un lado, lo espera el sometimiento a la práctica, sea esta revolucionaria o administrativa. Del otro, la reclusión espiritual que convierte a su producción en ideología. El dilema encierra la trampa que el capitalismo tardío prepara para todos los hombres: “convertirse en adulto o permanecer en la infancia” (Adorno, 2013:138).

La reticencia de Adorno a resolver los dilemas es proverbial. En *Minima moralia*, con gesto poco característico, se permite una tenue esperanza de sintetizar opuestos: “para el intelectual es la soledad inviolable el único estado en el que aún puede dar alguna prueba de solidaridad” (Adorno, 2013:30).

La sentencia es curiosa en tanto la soledad es una de las experiencias distintivas que Adorno detecta en la sociedad norteamericana. A la presencia de esta idea en el estudio sobre Thomas y en la investigación sobre la personalidad autoritaria podemos sumar el siguiente pasaje de *Dialéctica del iluminismo*: “como cada familia con un determinado ingreso invierte lo mismo en alojamiento, cine, cigarrillos, tal como lo quiere la estadística, así los temas se hallan tipificados de acuerdo con las distintas clases de automóviles. Cuando en los *week-ends* o en los viajes se encuentran en los hoteles, cuyos *menus* y cuartos son –dentro de precios iguales– perfectamente idénticos, los visitantes descubren que, a través del creciente aislamiento, han llegado a asemejarse cada vez más. La comunicación procede a igualar a los hombres aislándolos” (Horkheimer y Adorno, 1986:262-263).

El aislamiento intelectual protege de una sociedad de individuos aislados. Su retiro guarda distancia de un cúmulo de escapistas, que se evaden de la vida cotidiana sin aventurarse jamás allende los confines de la estandarización. Con esta apuesta, Adorno efectúa una variación sobre la queja, típicamente romántica, acerca de la disolución de los lazos sociales en el territorio

civilizado. Su postura no carece de antecedentes en esa tradición. Como indica Rüdiger Safranski, el anarquismo alemán de principios del siglo XX ya combina la búsqueda del centro mítico de yo, propugnada por Fichte, con el espíritu de unidad y simpatía de Novalis. De la síntesis emerge una fórmula procesual: “primero hay que encontrarse a uno mismo separándose de los otros, para poder superar la alienación social y poder hacerse de nuevo capaz de comunidad” (Safranski, 2009:276). A esta altura, sabemos que Adorno altera cada acorde romántico que pulsa. Si se hace a un lado, no es para descubrir la autenticidad en las profundidades del yo. Sin embargo, queda del romanticismo el movimiento de flujo y reflujo, el alejamiento que prepara nuevas asociaciones.

Adorno rescata el término “solidaridad” del lenguaje de los organizados mientras insiste en la soledad. Escapa de las urgencias de la praxis, pero no renuncia definitivamente al encuentro: “las masas ya no desconfían de los intelectuales porque traicionaron la revolución, sino porque podrían quererla, y de ese modo ponen de manifiesto cuánto necesitan de los intelectuales. Sólo cuando los extremos se toquen, sobrevivirá la humanidad” (Adorno, 2013:274). Este fragmento es tan sugerente como el hecho de que Adorno lo haya excluido de la versión definitiva de *Minima moralia*. Lo conocemos por la indiscreción de los editores, que decidieron incorporarlo como último aforismo de un apéndice. En él todavía subsiste el espectro proletario, recortado contra un fondo de incorporación por medio del consumo y el filisteísmo.

En el resto del libro, Adorno desdibuja el lugar de la clase obrera como sujeto revolucionario y busca otros resortes para la dialéctica. Como diario íntimo de su malestar americano, *Minima moralia* acata el sino del marxismo occidental. El partido político es un murmullo distante, la revolución un asunto esporádico. Las pinceladas románticas confirman el diálogo con vertientes idealistas despreciado por Perry Anderson. Esta fractura con la ortodoxia se agravaría en años subsiguientes, cuando Adorno tomara a Estados Unidos como ejemplo democrático para la reconstrucción alemana.

4. Recordando sin ira. Estados Unidos como ejemplo democrático para Alemania

El retorno de Adorno a Alemania fue en entregas. A finales de 1949, semanas después de la elección de Konrad Adenauer, llegó a una Frankfurt en ruinas. Volvería dos veces al continente americano. La primera, en 1951, fue una visita de apenas seis semanas: reuniones con sus viejos

compañeros y el último encuentro con su madre. La segunda, en 1952, fue para evitar la pérdida de la ciudadanía estadounidense. Durante el año que pasó en California, emprendió a regañadientes un estudio de la columna de astrología del *Los Angeles Times* y otro sobre los guiones de dramas televisivos con gran audiencia. En agosto de 1953 partió rumbo a Europa por última vez. Cuando expiraron sus pasaportes, en 1955, Adorno y su esposa Gretel se contentaron con ser ciudadanos alemanes.

A pesar de su voluntad manifiesta de abandonar Estados Unidos, muchos comentaristas notan un giro en el juicio de Adorno una vez cumplido su deseo. El mencionado Offe, entre otros, señala la incompatibilidad esencial entre las alertas iniciales acerca del potencial totalitario de la industria cultural y su elogio de las formas democráticas norteamericanas en el marco de los programas alemanes de reeducación. Contra esta versión, Shannon Mariotti postula la existencia de un hilo subterráneo que une las reflexiones de Adorno y remite las supuestas contradicciones a sus hábitos dialécticos. En *Adorno y la democracia: los años americanos*, la autora indaga la relevancia de las meditaciones extranjeras para la teoría política del frankfurtiano. Una de las principales hipótesis de Mariotti es que, ya en sus primeros escritos sobre Estados Unidos, Adorno percibe contratendencias que desafían la lógica cultural predominante. Así, la monotonía de la radio se interrumpe parcialmente en el correo de oyentes, el zapeo y la escucha microscópica de fragmentos musicales independizados, actitudes que delatan un resto de iniciativa en los receptores. De igual modo, la insistencia del astrólogo en las fórmulas que estimulan la sumisión prueba que la lección está mal aprendida, que la cooptación de los lectores no es total. En los análisis sobre Thomas, las invocaciones del predicador al ideal democrático pueden entenderse, al margen de la hipocresía, como un reconocimiento velado de las barreras contra el fascismo.

El principio que subyace a estas percepciones es que “lo que es esperanzador, lo que es utópico, emerge de la vida injusta, la vida dañada, la vida enferma” (Mariotti, 2016:125). La atención materialista a los objetos del mundo, prosigue Mariotti, revela notas disonantes, cualidades contradictorias que no se ajustan a la totalidad moderna. De esta manera es posible captar particularidades que se pierden en la simple constatación de lo prevaleciente. La idea de que el encuentro con lo no-idéntico origina al pensamiento crítico complementa la visión sobre la tarea del intelectual distanciado. En palabras de Adorno: “el único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como

aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en el que aparece bajo la luz mesiánica. Situarse en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento” (Adorno, 2013:257).

Mariotti resalta que esa apertura a lo no-idéntico constituye para Adorno una de las condiciones básicas de la práctica democrática. La amenaza totalitaria sólo retrocede cuando los ciudadanos aprenden a dejarse afectar por las cualidades y eventos particulares, recobrando la capacidad para la experiencia. A su vez, demuestra que este razonamiento acompaña a Adorno desde sus primeros trabajos sobre Estados Unidos. Incluso sus escritos más lóbregos se empeñan en descubrir la esperanza en la patología, la contra-tendencia en el seno de la dominación.

La sugerencia lúcida de Mariotti puede extenderse a trabajos de Adorno posteriores a su regreso a Alemania, período que ella no comenta en su libro. La conferencia *Kultur y Culture*, citada por Offe como evidencia máxima de la inconsistencia adorniana, se comprende mejor a partir de sus acotaciones. Veamos el pasaje de este texto de 1959 que más atrae al exegeta alemán: “la manera en que todo niño americano come sin interrupción un *ice-cone*, la manera en que puede encontrar a cada instante una forma de plena realización de la felicidad infantil, por la que nuestros niños se partirían el cuello en vano, eso es realmente un pedazo de utopía realizada. Tiene algo de paz, de pérdida del miedo y de la amenaza, como estar en un reino hipnotizado” (Adorno, 2007:5). De forma un tanto apresurada, Offe concluye que este encomio de la abundancia traiciona todo lo dicho previamente. Algo similar ocurriría con el mandato del *keep smiling*, que de requisito idiota aparece reconvertido en fuente de humanidad, y con la generalización del principio del intercambio, que ya no figura como el peor de los mundos posibles: “esta universalidad de la práctica del intercambio significa también que todos están ahí para todos y que nadie puede enrocarse en la limitación de su interés particular, como sucede en la vieja Europa. En América, el sentimiento vital de la gente está mucho más próximo a la forma política de la democracia” (Adorno, 2007:5).

El significado verdadero de estos pasajes, sin embargo, depende del propósito de la conferencia. Como lo indica el título, su tema principal es la contraposición entre dos modos de entender y practicar la cultura. La *Culture* norteamericana se organiza en torno al dominio de la

naturaleza, que abarca la explotación de los recursos naturales y la reducción de la interioridad inconsciente. La *Kultur* alemana, en cambio, promueve las grandes realizaciones del arte, la ciencia y la filosofía. Esta diferencia conceptual, aclara Adorno, hunde sus raíces en el mundo material. En concordancia con la tesis que Norbert Elias hizo célebre, el acento espiritual se concibe como un síntoma del fracaso de la revolución civil-burguesa en Alemania, que enfrenta su imagen invertida en la marcha triunfal de la burguesía estadounidense. La incapacidad para configurar la realidad explica, al menos en parte, el arrobamiento de la interioridad y el respeto por las formas de la naturaleza.

Destinada a una audiencia alemana, la conferencia enfoca los puntos ciegos de la *Kultur* por intermedio de la *Culture*. En línea con el procedimiento que Mariotti rastrea en sus escritos americanos, Adorno rescata un destello utópico en las sedes más conspicuas de la reificación. El *ice-cone* y el *keep smiling* se revalorizan en tanto denuncian la escasez y frialdad de un país arrasado por el nacionalsocialismo. Esta utilización especular no debe confundirse con la idealización súbita de lo anteriormente deplorado: “en América el concepto de cultura, como diríamos en nuestra perenne lengua filosófica, es enteramente inmanente, es decir, la cultura americana se agota propiamente en la configuración de las cosas exteriores, en las relaciones interhumanas y, si hay algo espiritual que no se agote en ello de modo inmediato, encuentra la medida de su valor en su posible contribución a la vida de la gente. Eso implica, no obstante, que cualquier forma de trascendencia de la cultura frente a la realidad de la vida social en comunidad queda en el exterior; la función crítica de la cultura, ese remitir de lo espiritual hacia la exterioridad de lo que simplemente es, resulta totalmente desactivado o de tal modo neutralizado que apenas queda nada de él” (Adorno, 2007:4). Ni un Beethoven ni un Tchaikovsky pueden crecer en un suelo tan poco propicio para la elevación espiritual. Al pasar, Adorno reafirma su estima por la filosofía y la música alemanas y su impugnación del “violento sistema de la industria cultural norteamericana”, que es la heteronomía elevada al rango de sistema (Adorno, 2007:7).

La *Kultur*, por lo tanto, puede devolver el favor de la *Culture* y desnudar sus falencias persistentes. Con una digresión breve, Adorno captura el lugar que le cabe al romanticismo en Estados Unidos: “Ésta es la razón por la cual no existe a lo largo y ancho de la cultura americana un concepto de espíritu que pudiese relacionarse sustancialmente con el nuestro, y que allí donde en América encontramos espíritu en el sentido europeo, éste aparece de antemano como un

espíritu de oposición, como inconformismo, en el tiempo de Edgar Allan Poe y después en Concord, con Emerson y Thoreau, y no de modo distinto en tiempos de Melville o incluso hoy en la literatura americana de vanguardia” (Adorno, 2007:7).

Aunque omite la referencia explícita, Adorno acusa recibo de las primeras manifestaciones del disenso en la esfera artística y anticipa la irrupción de la *Kultur* como contracultura. En las secciones que siguen, revisaremos algunos puntos fundamentales de la obra de Herbert Marcuse, compañero cercano de Adorno que se implicó con mayor intensidad en ese fenómeno emergente.

5. La pregunta sin respuesta. Marcuse y la crisis de la dialéctica

Por su asociación con los movimientos del 68, Marcuse figura usualmente entre los portadores de la sensibilidad romántica. Su postura, sin embargo, no estuvo exenta de vaivenes. En su tesis doctoral de 1922, dedicada a las novelas alemanas que tienen por héroe a un artista, Marcuse explora la potencialidad crítica del romanticismo ante el avance de la industrialización, pero advierte contra los extravíos del idealismo subjetivista (Kellner, 1984). Con *El carácter afirmativo de la cultura*, de 1937, Marcuse enseña argumentos potencialmente fatales para la validez del romanticismo. A través de diversas entonaciones, el texto presenta la idea de que la cultura, concebida como hogar para el alma, tiende a adormecer los impulsos rebeldes. Con la generalización de los valores culturales, el mundo espiritual se torna accesible, y por eso mismo obligatorio, para todos los miembros de la sociedad. De este modo, la belleza se expone como el único contacto posible con la felicidad, que despeja toda voluntad de transformar las relaciones materiales.

En la cultura afirmativa, el énfasis recae convenientemente sobre el estado interior, el aprecio por lo difícil y sublime, la realización de los individuos a través de la educación. Si el romanticismo denuncia a la civilización como terreno de la utilidad, el refugio etéreo que propone evade la lucha diaria por la existencia. La contracara de sus ideales es la resignación a la disciplina y el respeto hacia el proceso de labor. De la mano de Nietzsche, Marcuse carga contra Kant, en cuya filosofía ve el epítome de las tendencias afirmativas de la cultura. La sumisión al imperativo categórico forma parte del mismo rompecabezas que la noción de placer como interés desinteresado. Para Kant, la personalidad sólo es libre en tanto sujeto espiritual y ético, sustraído

del mecanismo de la naturaleza y de su prolongación en los apetitos. En esta disposición, continúa Marcuse, “el espacio para la realización externa se ha encogido, el espacio para la realización interior se ha expandido considerablemente. El individuo ha aprendido a dirigir todas las demandas sobre todo a sí mismo. La regla del alma se ha convertido en más forzosa hacia dentro y más modesta hacia afuera” (Marcuse, 2009:91).

Norbert Elias, recordemos, señala a Kant como el primero en formular la antítesis entre cultura y civilización, que opone superficialidad y profundidad, espiritualidad y esfera económico-política (Elias, 1987:61). Reñido con la postura del autor de *Crítica de la razón pura*, Marcuse tampoco muestra entusiasmo por la inflexión romántica de este par conceptual. En última instancia, concluye *Sobre el carácter afirmativo de la cultura*, la exaltación de la espiritualidad preserva al *statu quo*: “aunque la distinción entre civilización y cultura sólo ha ingresado recientemente al equipamiento mental de las ciencias sociales y culturales, el estado de cosas que expresa ha sido característico de la conducta de vida y la *Weltanschauung* de la era burguesa por mucho tiempo. ‘Civilización y cultura’ no es simplemente la traducción de la relación antigua entre lo que tiene propósito y lo que no, entre lo necesario y lo bello. En el momento en que la ausencia de propósito y lo bello fueron internalizados y, junto a las cualidades de la validez universal y la belleza sublime, convertidos en los valores culturales de la burguesía, un reino de unidad aparente y libertad aparente fue construido dentro de la cultura, en el que las relaciones antagonistas de la existencia se suponían estabilizadas y pacificadas” (Marcuse, 2009:70-71).

Justo es decir que el texto de 1937 contiene la idea, clave para el desarrollo posterior de Marcuse, del arte como *promesse de bonheur*, representación de una felicidad transmundana que capta un anhelo real de superar lo existente. Sin embargo, el saldo arroja una clara preeminencia de los aspectos regresivos y apologéticos de la cultura sobre los progresistas y críticos. Antes que al alma, Marcuse apuesta a la mente, pues es la filosofía, y no el arte, la que puede denunciar el mal del mundo.

En una compulsa con Walter Benjamin, Löwy explica al pensamiento de Marcuse a partir de la cohabitación de romanticismo y racionalismo. El derrotero de su obra, afirma, está marcado por un movimiento pendular que, a su vez, busca conciliar a los polos bajo el manto de la negación. Los años norteamericanos grafican esta tensión constitutiva. En tiempos de su colaboración con el esfuerzo antifascista en calidad de consultor para la Oficina de Servicios

Estratégicos, Marcuse ponderó al espíritu racionalista de los estadounidenses. Con el cambio de contexto, continúa Löwy, Marcuse redescubrió las propiedades subversivas del arte y la imaginación, presente en los escritos tempranos de la década del 1920: “en los 1950, luego de la Guerra Fría y el macartismo, y luego de un estudio más profundo de la sociedad norteamericana, Marcuse se volvió cada vez más crítico de la civilización industrial y su racionalidad instrumentalista” (Löwy, 1980:28).

El punto de giro cristalizó en *Eros y civilización*, editado en 1955. Aunque no el primero, este libro constituye uno de los intentos más profundos de articulación entre marxismo y psicoanálisis.²⁰ Para Douglas Kellner (1984), Marcuse acude a Freud en busca de una salida del pesimismo imperante. La elección es curiosa, en razón de la afinidad del vienés con el ánimo desesperanzado del *fin de siècle*. La ambigüedad de la relación se plasma en las secciones inaugurales del libro: “El concepto del hombre que surge de la teoría freudiana es la acusación más irrefutable contra la civilización occidental –y al mismo tiempo, es la más firme defensa de esta civilización” (Marcuse, 1983:27). Uno de los objetivos del libro es, de hecho, exponer una teoría de cómo el progreso técnico permite edificar una sociedad basada en relaciones libidinales libres, posibilidad explícitamente denegada en *El malestar en la cultura*.

El romanticismo, por lo tanto, descansa sobre el viejo tópico marxista de la apropiación colectiva de aquellas fuerzas tecnológicas que el capitalismo mantiene enajenadas. En el marco de una paulatina superación de la escasez (*ananké*), la represión instintiva implicada en el proceso de trabajo, que supone el concurso de mecanismos psíquicos de sublimación, resulta progresivamente innecesaria. Sostenida únicamente con el objetivo de garantizar la dominación social, deviene “represión excedente”, distinta de la “represión básica”, aquella imprescindible “para la perpetuación de la raza humana en la civilización” (1983:48). El psicoanálisis aporta las bases para reflexionar sobre el plano individual de la liberación, desatendido por la ortodoxia revolucionaria. El marxismo provee el argumento materialista que desafía la hipótesis freudiana de una restricción creciente e inevitable de los instintos.

En este esquema, el biologicismo de Freud es defendido de los ataques revisionistas, por cuanto preserva una dimensión de conflicto inerradicable entre el impulso a la gratificación de los

²⁰ Se tiende a subestimar la importancia de Erich Fromm en la incorporación del psicoanálisis al proyecto de renovación marxista y a desconocer los trabajos pioneros de Wilhelm Reich (Dadoun, 1978). Estas omisiones, sin embargo, no pueden imputarse al propio Marcuse, que entabla una discusión explícita con estos autores en el epílogo de *Eros y civilización*.

instintos y el principio, represivo, de realidad. De este modo, la teoría psicoanalítica se recicla en una vía de acceso a la fuente inconsciente e inagotable de descontento con las condiciones sociales existentes. La certidumbre de la naturaleza reemplaza a la de la Historia, el plexo de inclinaciones a la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción.

A contramano de los lugares comunes sobre la época, Marcuse no espera la revolución sexual y el resquebrajamiento de la moralidad puritana. Ese programa, aclara, tiene algo de anticuado frente al viraje en los mecanismos de control. Lejos de la reciedumbre victoriana, el nuevo sistema relaja los tabúes sexuales y promueve el ocio. El descanso se admite siempre y cuando permanezca ajeno al pensamiento, las relaciones eróticas, en la medida en que se armonicen con el “conformismo provechoso” (Marcuse, 1983:96).

Eros, protagonista conceptual del libro, aspira a una liberación que no depende de la proliferación material de objetos para el consumo, ni de la multiplicación de las parejas coitales. Antes bien, fomenta la reducción de las necesidades y la síntesis del trabajo con el juego. En el segundo aspecto, tiende a una transformación de la libido que suspende la primacía genital y erotiza a todo el cuerpo. Esta dispersión augura resultados muy distintos a los del retorno de lo reprimido: “el libre desarrollo de la libido transformada *más allá* de las instituciones del principio de actuación difiere esencialmente de la liberación de la sexualidad constreñida *dentro* del dominio de estas instituciones. El último proceso hace estallar a la sexualidad *suprimida*; la libido sigue llevando la marca de la supresión y se manifiesta a sí misma bajo formas horribles bien conocidas en la historia de la civilización” (Marcuse, 1983:187). El ejemplo más cercano de una explosión tal es, como en *Dialéctica del iluminismo*, el sadismo concentracionario. La simple ruptura de los diques de contención erigidos por la civilización causa las peores pesadillas.²¹

Por el contrario, la expansión libidinal que Marcuse tiene en mente propicia la “autosublimación” de la sexualidad. A diferencia de la sublimación represiva, que desexualiza el cuerpo y genera las bases para la reproducción monogámica, la autosublimación crea relaciones duraderas, abiertas al placer y la fantasía. Para que alcance a las esferas del trabajo y el ocio, es preciso que la libido trascienda las manifestaciones instintivas incompatibles con la civilización, que la mera sexualidad se vea dignificada por el amor.

²¹ Para una crítica sagaz de esta interpretación sobre el nazismo puede consultarse el artículo de Pagés y Rubí *Eros ausente: apuntes sobre la erotización del nazismo* (2012b). Los autores muestran que la supuesta motivación sexual de los verdugos es, en realidad, una imputación retrospectiva en base a esquemas de inteligibilidad errados. De esta manera, el espacio concentracionario, en el que la sexualidad fue reducida a un mínimo, se representa como un parque de ocasiones eróticas.

Todo esto tiene un claro componente regresivo. El fin de la primacía genital moviliza estados infantiles, caracterizados por una sexualidad polimorfa. La rebelión toma la forma del recuerdo. En la práctica psicoanalítica, indica Marcuse, la memoria emerge como una instancia decisiva de conocimiento. La relevancia terapéutica, empero, deriva de una cualidad más profunda de la memoria, cuyo verdadero valor “yace en la específica función de la memoria de preservar promesas y potencialidades que son traicionadas e inclusive proscritas por el individuo maduro, civilizado, pero que han sido satisfechas alguna vez en su tenue pasado y nunca son olvidadas por completo” (Marcuse, 1983:33). A tono con el análisis de Freud, Marcuse discrimina un nivel ontogenético y otro filogenético para esta operación. En lo que atañe al individuo, significa una inversión del patrón dominante, que promueve el olvido de las actividades placenteras y la cronificación de los episodios traumáticos. Más polémica resulta la idea de una “herencia arcaica” de la especie, que Marcuse recupera junto a la narración freudiana del parricidio perpetrado por la horda original. En su lectura del vienes, el asesinato del padre simboliza la promesa de una sociedad sin dominación. El sentimiento de culpa y posterior pacto fraterno, por su parte, evocan la clausura de esta posibilidad y el comienzo de una civilización apoyada en la represión. Aunque Marcuse aclara que esta especulación antropológica de Freud no debe confundirse con una reconstrucción fidedigna, sus argumentos sugieren que la ruptura revolucionaria activa un componente prehistórico.

Este énfasis, acota Jay (1982), tiene múltiples asociaciones con la tradición romántica. Para esta vertiente, la memoria es una dimensión constitutiva de la identidad personal y de la imaginación. El encuentro con el pasado es la posibilidad de un contacto con la experiencia pre-conceptual, anterior a las petrificaciones del raciocinio. La atracción que esta idea ejerce sobre Marcuse, prosigue Jay, expone una dualidad básica en su pensamiento. Por un lado, su paso por el Instituto lo hizo sospechar de cualquier búsqueda de un sentido pretérito. Por otro, los años como pupilo de Heidegger y el interés por Hegel le sugirieron que algo esencial había sido olvidado en el transcurso de la historia.

En *Eros y civilización*, tal meditación toma cuerpo en la vindicación de Orfeo y Narciso contra Prometeo. Este último, héroe arquetípico del principio de actuación, enseña el esfuerzo y la fatiga, el progreso a partir de la represión. El par restante, en cambio, ofrece imágenes de gozo y realización (Marcuse, 1983:153). La reinterpretación de Narciso resulta de especial elocuencia. Por lo general, este personaje mítico se asocia al escape egoísta y el autoerotismo. Para Marcuse,

la célebre figura del reflejo capta un momento de comunión con el universo: “la oposición entre el hombre y la naturaleza, el sujeto y el objeto es superada. El ser es experimentado como gratificación, que une al hombre y la naturaleza de tal modo que la realización del hombre es al mismo tiempo la realización, sin violencia, de la naturaleza” (Marcuse, 1983:156). Esta noción de identidad entre sujeto y objeto, que recuerda a los pasajes más románticos de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, reenvía el vínculo intenso con la naturaleza a etapas primarias de la conciencia.

La memoria, por tanto, es una clave desde la que reinventar el trato con la naturaleza. Este mecanismo tiene una inflexión doble. Significa recuperar una disposición liminar hacia el campo objetivo y, simultáneamente, una cierta vibración de lo natural en el propio sujeto. El yugo a conjurar también es doble: comprende al sufrimiento de los hombres y a la violencia ejercida sobre la naturaleza. En el texto de 1955, la fuerza de Eros emerge como aquella que puede operar ambas transformaciones. Por una parte, activa el principio del placer contra el de actuación, recuerda el placer antes que la frustración, construye lazos basados en el afecto lúdico y no en la competencia. Por la otra, promueve una inmersión en el mundo coartada por la lógica de la dominación. Pese a la coyuntura histórica adversa, Marcuse confía en el carácter irreductible de esa fuente pulsional opositora.

La confrontación con la sociedad norteamericana cuestionó esa fe. En *El hombre unidimensional*, de 1964, asistimos al esfuerzo por inteligir a esa sociedad desde el cuerpo categorial presentado en *Eros y civilización*. Allí, los Estados Unidos son analizados como expresión paradigmática de la “sociedad cerrada”, aquella en la que el impulso a la trascendencia y la pugna por transformar revolucionariamente las condiciones de vida son desactivados a través de formas sofisticadas de control social y administración, posibilitadas por una abundancia material inédita.

Como en *Dialéctica del Iluminismo*, campea una preocupación ante la posible deriva totalitaria de las sociedades industriales avanzadas, entendida como “una coordinación técnico-económica no-terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados, impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo” (Marcuse, 1984:30). La cuestión de la identificación de lo particular y lo universal, ya tratada por sus colegas frankfurtianos, se recicla en el cuestionamiento al concepto psicoanalítico de “introyección”. Esta noción, cara a la psicología social, podría creerse indispensable para la

búsqueda de mediaciones entre las grandes estructuras colectivas y el haz de sentimientos, conductas y fantasías –la lista es incompleta– que llamamos individuo. Según Marcuse, quien habla de introyección comete un anacronismo, porque supone la existencia de una dimensión interior que recibe el influjo del ambiente. El complejo industrial-administrativo anula esa autonomía, construye un *continuum* que fagocita al individuo, hace peligrar a la ciudadela rebelde de las pulsiones.

El estímulo de la realidad norteamericana lleva a Marcuse a desarrollar el concepto, entrevisto pero no enunciado en *Eros y civilización*, de “desublimación represiva”. Con él, intenta explicar el mecanismo básico del consenso en las sociedades avanzadas y sus peculiaridades respecto a etapas previas del modo de producción capitalista. En *El hombre unidimensional*, la desublimación represiva alude a la domesticación que la industria cultural efectúa sobre la sublimación no represiva implicada en las producciones artísticas elevadas (Bowring, 2011:17). Al transformarla en mercancía apta para la diversión, la sociedad priva a la obra de arte de su capacidad para negar lo existente a través de la ruptura con la experiencia cotidiana: “en contraste con los placeres de la desublimación adaptada, la sublimación preserva la conciencia de la renuncia que la sociedad represiva impone al individuo y por tanto preserva la necesidad de liberación” (Marcuse, 1984:85).

Esta es la clave del éxito de la desublimación represiva como mecanismo de control social. En *Eros y civilización*, Marcuse aún colocaba el énfasis en las formas de renuncia instintiva impuestas por la dominación. La eficacia de esta dinámica, sin embargo, se reputaba parcial. Su carácter incompleto se manifestaba tanto en el “malestar” analizado por Freud como en la dimensión estética, en la que la sublimación fungía como *promesse de bonheur*. Hacia 1964, Marcuse teme que aquellas reservas de negatividad se estén secando al calor de la gratificación de las necesidades materiales y culturales, provista por las sociedades contemporáneas en una escala sin precedentes.

Un comentarista temprano como Jean-Michel Palmier entiende que el diagnóstico de Marcuse va dirigido a los dos bloques trabados en la Guerra Fría, pero que sus imágenes provienen de la vida americana (Palmier: 1969:208). En efecto, las nuevas tendencias del mundo del trabajo se rescatan de las fábricas estadounidenses, los ejemplos de connivencia entre sindicatos y empresas, de un estudio publicado por el Centro para el Estudio de las Instituciones Democráticas de California. Además, la falsedad de las formas de oposición se grafica con los

beatniks, y la integración de los elementos potencialmente subversivos, con los negros que manejan Cadillacs.

Llegados a este punto nos topamos con una paradoja, entrevista por Detlev Claussen. Por un lado, sentencia el comentarista alemán, “sin Estados Unidos no existiría la teoría crítica” (Claussen, 2004:51). Las vivencias del otro lado del Atlántico, prosigue, inspiraron muchas de las formulaciones características del grupo. A la vez, la experiencia básica de los exiliados fue la de una sociedad burguesa absolutamente regimentada, carente de alternativas: “el mundo que debía describirse en términos de mutabilidad y transformación, aparece, en cambio, en los escritos del final de la guerra, en términos de inmutabilidad e inflexibilidad” (Claussen, 2004:60). El mismo territorio que inflama el pensamiento crítico pone en entredicho su contenido de verdad.

En el prefacio de 1967 a *El hombre unidimensional*, Marcuse no deja dudas acerca del referente de su libro: “he analizado en este libro algunas tendencias del capitalismo americano que conducen a una ‘sociedad cerrada’, cerrada porque disciplina e integra todas las dimensiones de la existencia, privada o pública” (Marcuse, 1984:9). La efectividad del complejo formado por represión excedente y desublimación represiva, por el nuevo mundo del trabajo y la industria del ocio, impacta directamente en las posibilidades de oposición al sistema. En Estados Unidos, Marcuse observa “un debilitamiento de la posición negativa de la clase trabajadora: ésta ya no aparece como la contradicción viviente para la sociedad establecida” (1984:53).

Junto al desánimo político, la integración del proletariado desafía la razón de ser del pensamiento dialéctico. Este último se distingue, para Marcuse, por comprender “la tensión crítica entre ‘es’ y ‘debe’, primero como una condición ontológica, que pertenece a la estructura del ser mismo. Sin embargo, el reconocimiento de este estado del ser –su teoría- intenta desde el principio una práctica concreta” (1984:128). La dialéctica es un modo de aprehender la realidad en lo que tiene de transitoria, pero también un compromiso práctico del pensamiento con la historicidad de lo existente. En cambio, el discurso unidimensional identifica razón y hecho, lo que es con lo que debe ser. En consonancia con procesos económicos, políticos y psíquicos, de los que es en última instancia inseparable, el discurso unidimensional contribuye a la clausura del espacio de la trascendencia.

La pesquisa de Marcuse sobre este asunto lo retrotrae hasta el mundo “pretecnológico” de los griegos. En Platón rescata los principios básicos de la dialéctica. Los conceptos de “ser” y “no ser”, de “identidad” y “contradicción”, de “unicidad y multiplicidad” permanecen abiertos. A

través del diálogo, el interlocutor aprende a interrogar el universo de la experiencia, que por lo general da por descontado. El discurso es libre e incita a ir más allá de lo dado (Marcuse, 1984:126). La lógica aristotélica desvía este legado. En ella, el pensamiento se vuelve indiferente a sus objetos. Todos los elementos, físicos y mentales, sociales y naturales, se subsumen bajo las mismas reglas de organización, cálculo y conclusión (Marcuse, 1984:130). Esta lógica formal liquida las contradicciones, sutura la distancia entre actualidad y potencia, congela el movimiento.

Este primer paso en falso se prolonga en la racionalidad tecnológica. Retomando las lecciones de Heidegger y Husserl, Marcuse afirma que la matematización de la naturaleza, la cuantificación de sus fuerzas, antecede a cualquier aplicación técnica concreta. Con el ajuste de la ciencia y el mundo de la vida se pierde la capacidad para plantear modos cualitativamente nuevos de experiencia. El craso empirismo de la ciencia se duplica en la filosofía analítica del lenguaje. Wittgenstein y Austin ofrecen la rendición del pensamiento al lenguaje ordinario. Sus investigaciones constatan el habla cotidiana, reproduciendo sus omisiones características. La verdadera tarea filosófica, fustiga Marcuse, trasciende la situación inmediata para dar cuenta del contexto que determina la conducta de los hablantes. El taquígrafo no se enteraría jamás de los campos de concentración, las cámaras de gas, las confabulaciones del Kremlin y el Pentágono, las estrategias de mercadeo: “esta aceptación radical de lo empírico viola lo empírico, porque en ella habla el individuo ‘abstracto’, mutilado, que experimenta (y expresa) sólo aquello que le es *dado* (dado en un sentido literal), que tiene sólo los hechos y no los factores, cuya conducta es unidimensional y manipulada. En virtud de la represión de hecho, el mundo experimentado es el resultado de una experiencia restringida, y la limpieza positivista del espíritu pone al espíritu en el mismo plano que la experiencia restringida” (Marcuse, 1984:165-166).

La pregunta dramática sobreviene cuando estos extravíos de la filosofía penetran en la sociedad a través de los mecanismos de control social. Para ilustrar ese proceso, Marcuse elige el caso de la sociología industrial.²² Los expertos que median las relaciones laborales se ocupan de traducir las quejas de los obreros a términos operacionales. Las manifestaciones de infelicidad

²² Esta selección es sugerente por cuanto la investigación del clima laboral había sido uno de los pilares de la reconversión del Instituto luego del regreso de Adorno y Horkheimer a Alemania. Tal giro supuso una pérdida significativa de autonomía en la definición de los proyectos de trabajo (Wiggershaus, 2010:609). Aunque la idea de un ataque velado de Marcuse contra sus viejos compañeros es sólo una conjetura, la biografía de Adorno por Stefan Müller-Doohm revela que el último intercambio epistolar entre ambos incluyó una disputa acerca del influjo de los sponsors sobre el Instituto (Müller-Doohm, 2005:477).

que apuntan a condiciones generales, como la insalubridad del espacio de trabajo o la insuficiencia del salario, se desagregan hasta llegar a reclamos particulares, que deben resolverse en su especificidad (Marcuse, 1984:112). Ya no hay contradicciones, sino ajustes pendientes que reclaman una terapéutica.

En su alianza con la dominación técnica, el discurso anticrítico ejerce un efecto performativo capaz de petrificar el movimiento de la totalidad a través de la anulación del recuerdo y la domesticación de la esperanza: “los viejos conceptos históricos son invalidados por nuevas definiciones operacionales puestas al día. Las nuevas definiciones son falsificaciones que, impuestas por los poderes de hecho, sirven para transformar lo falso en verdadero” (Marcuse, 1984:103). En definitiva, se plantea la cuestión de si la condición ontológica en la que se funda la dialéctica –la diferencia entre actualidad y potencia– sobrevive en el seno de las sociedades industriales avanzadas.

La validez de la teoría crítica está en jaque porque tambalea el isomorfismo que la sostiene: “el desarrollo de elementos contradictorios, que determina la estructura del objeto, también determina la estructura del pensamiento dialéctico” (Marcuse, 1984:133). Con su proyección totalitaria, las sociedades industriales avanzadas, que encuentran su imagen más perfecta en Estados Unidos, ahogan la trascendencia. De la mano de Mariotti, vimos que la solución de Adorno a este problema depende de una teoría de lo no-idéntico. Aún en los ámbitos de mayor reificación, porfía Adorno, las disonancias aseguran un punto de apoyo para el pensamiento desviado. Marcuse, por su parte, se mantiene dentro del horizonte de la praxis: “la teoría dialéctica no es refutable, pero no puede ofrecer el remedio. No puede ser positiva. Sin duda, el concepto dialéctico, al comprender los hechos dados, los trasciende. Éste es el signo de su verdad. Define las posibilidades históricas, incluso las necesidades; pero su realización sólo puede estar en la práctica que responda a la teoría y, en el presente, la práctica no da tal respuesta” (1984:219).

Marcuse improvisa un refugio solipsista. En el cálculo de lo que podría hacerse con los recursos técnicos disponibles, en el gesto de llamar al universo unidimensional por su nombre, la facultad para el pensamiento crítico se comprueba a sí misma. No obstante, la pregunta marxiana por la articulación con la práctica, que Adorno rehúye adrede, nunca lo abandona. Cuando la agitación social comenzara a esbozar algunas respuestas, Marcuse estaría presto para interpretarlas. A este asunto dedicaremos la última sección del presente capítulo.

6. Señales de vida. Marcuse y la Nueva Izquierda

Resumir el espíritu de una época en un nombre propio es funcional y riesgoso por partes iguales. En su libro acerca del paso de los frankfurtianos por Estados Unidos, Thomas Wheatland alerta sobre un recurso de este tipo. A través de una combinación de entrevistas a viejos militantes políticos y trabajo de archivo, Wheatland (2009:268) objeta la entronización de Marcuse como gurú de la Nueva Izquierda. En el relato vulgar, una cantidad extraordinaria de jóvenes norteamericanos lee con fruición *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*, descubre las coordenadas de su malestar y se lanza a transformar la sociedad para siempre. Para entender las pugnas del período, remata esta narración, basta con repasar la obra de Marcuse.

Las cosas, corrige Wheatland, no fueron tan sencillas. Aunque las ventas *El hombre unidimensional* alcanzaron números excepcionales, escasean las pruebas de que haya sido leído masivamente. Las publicaciones subterráneas casi no lo mencionan y el nombre de su autor está ausente de los documentos más importantes del SDS (Wheatland, 2009:314). Más que de la verdad histórica, esta versión de los hechos deriva de las simplificaciones de la prensa sensacionalista. Cuando, en 1968, los estudiantes franceses e italianos colocaron a Marcuse junto a Marx y Mao, el periodismo se apuró a trazar semblanzas del triunviro insospechado. Marcuse se convirtió en una mercancía, una explicación facilista del descontento y un chivo expiatorio (Wheatland, 2009:302).

Wheatland reconoce que el veterano de la República de Weimar ejerció un claro ascendiente sobre núcleos estudiantiles en las universidades de Brandeis y California, que algunas figuras relevantes de la Nueva Izquierda se interesaron en su obra y que *Tolerancia represiva*, texto editado en 1965, avivó el carácter díscolo de una camada importante de activistas. De todos modos, su pesquisa histórica concluye que “no sólo Marcuse no fue un gurú, sino que probablemente la Nueva Izquierda lo influyó más a él que a la inversa” (Wheatland, 2009:270). Según esta reconstrucción, la efervescencia circundante aplacó el pesimismo de *El hombre unidimensional* e infundió nuevos bríos en la producción de Marcuse: “en sus trabajos tardíos, estaba sobre todo reaccionando ante el movimiento estudiantil de Estados Unidos más que dirigiéndolo” (Wheatland, 2009:326).

En *Tolerancia represiva*, Marcuse canta una nota muy similar a la de *El hombre unidimensional*. El argumento básico del texto es que, dada la pérdida generalizada de la

capacidad para el pensamiento autónomo, la concepción pura de la tolerancia es cómplice de la clausura del universo del discurso (Marcuse, 2010:58). Si todos los discursos son admitidos en pie de igualdad, prevalecen inevitablemente los que se resignan a la administración omnímoda de la política y la economía. La herejía, cuya importancia para el proceso de civilización Marcuse ejemplifica con las revoluciones francesa, china y cubana, es neutralizada a través del monopolio de los medios de comunicación. En las democracias totalitarias, las barreras contra la eficiencia de las opiniones cualitativamente divergentes resultan insalvables (Marcuse, 2010:61).

El avance de la humanidad hacia lo mejor requiere, por lo tanto, la censura de aquellos movimientos políticos que nos alejan de la eliminación de la pobreza y la consecución de la paz. El corolario de esta posición es drástico: “la tolerancia liberadora significaría, pues, intolerancia frente a los movimientos de derecha y resignación frente a los de izquierda” (Marcuse, 2010:68). Al tiempo que propone limitar los derechos de expresión y asociación, Marcuse reclama indulgencia para los estallidos violentos organizados “desde abajo”. Improbable la sublevación proletaria, Marcuse se aferra a focos aislados: “las fuerzas de la emancipación no se pueden comparar con una clase social que está libre de falsa conciencia debido a sus condiciones materiales. Hoy día se hallan definitivamente esparcidas por la sociedad y las minorías combativas y los grupos aislados se hallan a menudo en oposición a sus dirigentes” (Marcuse, 2010:70-71).

Marcuse no puntualiza cuáles son esas minorías. Un año antes, *El hombre unidimensional* tomaba prestada la apelación de Benjamin a los sin esperanza como única fuente de esperanza: “bajo la base popular y conservadora se encuentra el sustrato de los proscritos y los ‘extraños’, los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores, los parados y los que no pueden ser empleados. Ellos existen fuera del proceso democrático; su vida es la necesidad más inmediata y la más real para poner fin a instituciones y condiciones intolerables. Así, su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es” (Marcuse, 1984:222).

Con la expansión de la Nueva Izquierda, la necesidad de una reformulación se torna indiscutible. Una serie de conferencias dictadas en Europa durante 1967 hace patente esa influencia. En *El problema de la violencia y la oposición radical* Marcuse presenta, ante una audiencia alemana, un diagnóstico renovado de la coyuntura política norteamericana. Al polo de los excluidos, formado por grupos nacionales y raciales desaventajados, agrega el de los privilegiados. En parte, este núcleo está constituido por “técnicos, ingenieros, especialistas y

científicos que están involucrados en el proceso productivo, aunque en una posición especial” (Marcuse, 2005a:59). A ellos se suma “la oposición estudiantil en el sentido más amplio, incluyendo a los *dropouts*” (Marcuse, 2005a:59).

La moda extendida de abandonar la universidad (*drop out*) para dedicarse de lleno a la organización contestataria, indica Marcuse, separa al movimiento estudiantil norteamericano del alemán. El doble acicate de la lucha por los derechos civiles en el Sur y la guerra de Vietnam, explica, activó a la *intelligentsia*, un “estrato social que, por su posición y educación, todavía tiene acceso a los datos y a la estructura total de esos datos –un acceso que es realmente difícil alcanzar” (Marcuse, 2005a:58). El rechazo de las iniciativas de este sector por la clase obrera no hace más que confirmar el divorcio de los factores objetivos y subjetivos de la revolución, hipótesis central de los frankfurtianos sobre el capitalismo avanzado. La novedad del planteo marcusiano es que la conciencia de la opresión ya no aparece como propiedad exclusiva de los intelectuales críticos.

En *Liberación de la sociedad opulenta*, contribución al “Congreso de dialéctica de la liberación”, Marcuse insiste sobre este aspecto.²³ El reconocimiento de esta fuerza se enuncia como un fastidio por el recelo de los movimientos obreristas hacia la *intelligentsia*: “es hora de preguntarse si el prejuicio contra los intelectuales, y el complejo de inferioridad de los intelectuales que resultó de esto, no fue un factor esencial en el desarrollo de las sociedades, tanto capitalistas como socialistas: en el desarrollo y debilitamiento de la oposición. Usualmente, los intelectuales se propusieron organizar a otros, a las comunidades. No utilizaron, por cierto, la capacidad de organizarse ellos mismos, de organizarse no sólo en un nivel regional o nacional, sino internacional” (Marcuse, 2005b:84). La *intelligentsia* no asciende a clase revolucionaria, pero introduce una bienvenida tensión en el corazón del aparato productivo.

Resulta palmario el contraste con la posición de Adorno. El aislamiento del intelectual, que se mantiene a distancia de los vínculos reificados a la espera de un encuentro misterioso con el proletariado, cede ante el impulso mancomunado de la *intelligentsia*. Como grupo, los intelectuales son algo más que el polo del que emana la subjetividad revolucionaria. En tanto pueden inscribirse objetivamente en la arena política, la prédica debe dejar lugar para la dinámica de alianzas.

²³ Dicho congreso se celebró en Londres, hacia julio de 1967. Participaron, además del propio Marcuse, figuras de la talla de Paul Sweezy, Lucien Goldmann, David Cooper, Stokey Carmichael y Allen Ginsberg.

Un ensayo sobre la liberación, publicado en 1969, hace de esto un tema central. Más tímido que Adorno en su quiebre con la tradición marxista, Marcuse apila formulaciones contradictorias sobre el *locus* del ímpetu revolucionario. En algunos pasajes prodiga guiños a la ortodoxia: “en virtud de su puesto fundamental en el proceso de producción, en virtud de su fuerza numérica y del peso de la explotación, la clase trabajadora es todavía el agente histórico de la revolución” (Marcuse, 1969:24). En otros, da la voz de alarma contra el anacronismo: “la búsqueda de específicos agentes históricos del cambio revolucionario en los países capitalistas avanzados carece en verdad de sentido. Las fuerzas revolucionarias emergen en el proceso mismo de cambio; el paso de lo potencial a lo actual es obra de la práctica política. Y la práctica política, al igual que la teoría crítica, tiene escasas bases para orientarse sobre un concepto de revolución que corresponde al siglo diecinueve y los principios del veinte” (Marcuse, 1969:82). En lugar de este modelo clásico, Marcuse vislumbra un entramado que teje a la *intelligentsia* con los habitantes de los guetos y las guerrillas del Tercer Mundo, entre las que destaca las de Vietnam, Cuba y China (Marcuse, 1969:7-8).

El confín político es la sincronización de estos vectores disidentes, a los que, si la revolución ha de advenir, debe sumarse el proletariado. En el programa que delinea para estos actores, Marcuse exhibe un claro acento romántico. Para él, lo que está en juego en la coyuntura política es una “nueva sensibilidad” que repudia al puritanismo tradicional. La tensión entre racionalismo y romanticismo que jalona su pensamiento aspira, en *Un ensayo sobre la liberación*, a encontrar su resolución en una moralidad estética. Antes que un repliegue en la esfera artística, el “ethos estético” implica su trascendencia. En la rebelión de los jóvenes contra el *esprit de sérieux*, Marcuse ve la “posibilidad histórica de unas condiciones en las que lo estético podría convertirse en un *gesellschaftliche Produktivkraft* [fuerza productiva social] y, como tal, llevar al ‘fin’ del arte mediante su realización” (Marcuse, 1969:50).

Aunque los conceptos se mientan en francés y alemán, Marcuse extrae sus postales de la vida norteamericana. Atrás quedan los reparos de *El hombre unidimensional*, que presenta a los modos de vida beat como parte de la “saludable dieta” del *statu quo* (Marcuse, 1984:39) y desdeña su correlato artístico: “los esfuerzos por recuperar el Gran Rechazo en el lenguaje literario sufren el destino de ser absorbidos por lo que niegan. Como clásicos modernos, la vanguardia y los *beatniks* comparten la función de entretener sin poner en peligro la buena conciencia de los hombres de buena voluntad (Marcuse, 1984:81-82). Para 1969, el

trasvasamiento generacional incita un cambio de perspectiva. Marcuse valora a los hippies, herederos de los beat, como un grupo subcultural que desarrolla un lenguaje propio. El desvío de términos cotidianos como “viaje” o “hierba” para aludir a actividades prohibidas es un pequeño ejercicio de liberación que anticipa un viraje de mayor envergadura: “la revolución debe ser al mismo tiempo una revolución en la percepción, que acompañará la reconstrucción material e intelectual de la sociedad, creando el nuevo ambiente estético” (Marcuse, 1969:43).

A su manera, sigue el argumento, la cultura negra ensaya un corte similar. Contra el sistema establecido, multiplica las obscenidades, activa lo demoníaco y desata lo orgiástico. En los guetos, el jazz desbanca a Beethoven y el alma se desembaraza de las sublimaciones que le impone la civilización. El paralelo con lo que ocurre entre la *intelligentsia* es explícito: “el ingreso de lo estético en lo político aparece también en el otro polo de la rebelión contra la sociedad opulenta, entre la juventud no conformista. Aquí, asimismo, la inversión del significado es llevada hasta el punto de la abierta contradicción; darle flores a la policía, el ‘poder florido’; la redefinición y la propia negación del sentido de ‘poder’; la beligerancia erótica en las canciones de protesta: la sensualidad del pelo largo, del cuerpo incontaminado por la limpieza del plástico” (Marcuse, 1969:42).

El horizonte que imagina Marcuse es el del fin del arte a través de su realización. De esfera protegida contra las urgencias del mundo, la estética se convertiría en el nuevo principio de organización de la realidad. La sociedad misma sería, en ese caso, una obra de arte. Para llegar a esto, advierte Marcuse, deben abandonarse los purismos doctrinarios: dar lugar a Fourier a la par de Marx, trocar el realismo por el surrealismo (Marcuse, 1969:29). Romanticismo y utopismo, compañeros incómodos del materialismo histórico en la impugnación de la modernidad capitalista, se activan en tándem.²⁴ Como denominador común de los grupos rebeldes, esta

²⁴ Para evitar repeticiones inútiles, omitimos un tratamiento pormenorizado de la conferencia *El final de la utopía*, dictada en la Universidad Libre de Berlín en julio de 1967. En relación a la cuestión aquí tratada se impone, empero, una breve referencia a ese discurso. El argumento básico de la exposición es que el avance de la técnica termina con la utopía precisamente porque la hace posible. En este marco, Marcuse desnuda su postura ambivalente hacia el romanticismo. Inicialmente, recuerda las objeciones típicas del marxismo: “No creo que necesario decirles que al hablar de la eliminación de los horrores de una industrialización capitalista no estoy glorificando una regresión romántica a la prehistoria de la técnica, sino que creo, por el contrario, que las bendiciones de la técnica y de la industrialización en general no pueden ser visibles y reales sino cuando hayan sido eliminadas la industrialización y la técnica capitalista” (Marcuse, 1968:16). Luego, al referirse a las luchas del Tercer Mundo, confiesa: “una breve noticia que he leído y que, como soy un romántico absolutamente incorregible, me ha impresionado enormemente” (Marcuse, 1968:49). El equilibrio inestable entre la atracción marxista por el desarrollo de las fuerzas productivas, la trascendencia utópica y la calidez romántica explica estos vaivenes.

proyección se eleva sobre las fronteras rígidas instauradas por el marxismo clásico. Según esta revisión, el sujeto revolucionario está hecho de muchos sujetos.

En este punto nos topamos con un problema muy similar al que hallamos en el libro de Roszak: la estructura de sentimiento romántica sirve para disimular la heterogeneidad de los conflictos y la improbabilidad de su confluencia. Por esa razón, Wheatland se aproxima al juicio que avanzamos en el capítulo precedente. Al fustigar el aliento que Marcuse prodigó al ala violenta del movimiento, el historiador comenta: “Habiendo identificado las apuestas enormes en la confrontación de la Nueva Izquierda con los estados de Europa Occidental y Estados Unidos, Marcuse dudó en colocar restricciones morales o estratégicas al ‘Gran Rechazo’. De manera progresiva, en cambio, otorgó un tinte romántico a la lucha y legitimó la escalada de la retórica y de los métodos debatidos dentro de la Nueva Izquierda. Así como buscó alimentar el crecimiento de una ‘nueva sensibilidad’ (una revolución intelectual inspirada por el arte que liberaría la imaginación), hizo lugar para la hostilidad, la ira y la criminalidad militantes. Por tal razón, borró las distinciones entre los diversos segmentos de la Nueva Izquierda: revolucionarios del Tercer Mundo y activistas contra la guerra, hippies y Panteras Negras, bohemios universitarios y pobres urbanos. En lugar de observar lo que aportaban las agendas en conflicto de los distintos grupos, Marcuse trató de moldearlos de acuerdo a su propio ideal revolucionario” (Wheatland, 2009:329).

La similitud entre Roszak y Marcuse ilustra el atractivo de la perspectiva romántica, pero también sus vicios. Proclive a la desestabilización de los compartimentos estancos, sus generalizaciones sumarias borran abruptamente las separaciones de la vida social. El éxito de ambos con el público lector y su importancia entre los activistas sugiere que los tópicos románticos captaron fuentes de descontento que atravesaban a las sociedades de posguerra. Roszak rescató un término perdido en la última sección de *El sistema social* y lo convirtió en cifra de toda una época, Marcuse, incluso en el relato escéptico de Wheatland, instruyó a las fracciones intelectuales del movimiento estudiantil y aumentó su presencia en las publicaciones de la Nueva Izquierda hacia finales de los 1960.

Marcuse, como Roszak, acudió a la sensibilidad romántica como clave de sincronización de crisis diversas. Si la racionalización era un proceso multidimensional, la revuelta afectiva bien

podía congregar a los rebeldes.²⁵ Aunque plausible, este programa se probó fallido. A fin de cuentas, la posteridad de sus teorías quedó más ligada a sus temores que a sus esperanzas. El concepto de “desublimación represiva” pervive en las elaboraciones de Slavoj Žižek sobre el superego posmoderno, que obliga al goce y somete a través del placer (Žižek, 2003). La aprensión de Roszak ante el imaginario *Playboy* y el consumo de drogas emerge en la obra de Paul B. Preciado (2010) como pensamiento en torno al “capitalismo farmacopornográfico”: agotado el ethos puritano, la economía caliente se apoya en la subjetividad psicotrópica y la conectividad masturbatoria.

Adorno, en cambio, se salvó del mentís. A contramano de Roszak y Marcuse, abdicó de toda responsabilidad por el devenir del movimiento de protesta. Consultado acerca del papel de su obra como fuente de inspiración para los rebeldes, Adorno sentó su posición sin ambages: “Nunca he ofrecido en mis publicaciones un modelo para ningún tipo de posiciones ni de acciones. Soy un hombre teórico que vive el pensamiento teórico en muy estrecha relación con sus intenciones artísticas. No es que últimamente me haya apartado de la praxis, pero mi pensamiento ha mantenido siempre una relación muy indirecta con la praxis. Tal vez haya tenido efectos prácticos en el sentido de que algunos motivos han pasado a la conciencia, pero nunca he dicho nada con miras a acciones prácticas directas. Desde que en 1967 se montara en Berlín todo un circo contra mí, ciertos grupos de estudiantes no han dejado de intentar forzarme a la solidaridad y exigirme acciones políticas. Y me he negado” (Adorno, 2010:409). Su filosofía, agregó, nunca había soñado con realizarse por intermedio de bombas Molotov.

Angela Davis, militante feminista, emblema de la lucha contra el racismo y el encarcelamiento masivo, guarda en su memoria el contraste entre los dos profesores alemanes. Marcuse, cálido, la persuadió de que la carrera académica y la vocación política no eran excluyentes. Adorno, al que conoció como estudiante de intercambio a mediados de los sesenta, le dio el consejo contrario: “Después de fundar el Partido de las Panteras Negras en 1966, sentía la llamada de Estados Unidos. Durante una de mis últimas reuniones con él (los estudiantes éramos extremadamente afortunados si nos las arreglábamos para conseguir una sola reunión con

²⁵ En este argumento, adaptamos libremente la noción de “sincronización” presentada por Pierre Bourdieu en *Homo academicus*. Sin reproducir ni aplicar su teoría de los campos, sustrato general del concepto de “sincronización”, nos interesa recuperar la idea de que el acontecimiento histórico depende de la capacidad política y discursiva para integrar crisis locales, “anulando aquello que en cierto sentido constituye su singularidad” (Bourdieu, 2008:210). Bourdieu cita la consigna “patrón, profesor, padre”, del Mayo francés, como ejemplo de esta operación. A su manera, Marcuse y Roszak entendieron e interpelaron a la misma época como un estallido simultáneo de fuerzas disidentes, aunque sin la astucia de Bourdieu para revelar el mecanismo.

un profesor como Adorno en el transcurso de nuestros estudios), insinuó que mi deseo de trabajar directamente en movimientos radicales del período era análogo al caso de un académico experto en medios de comunicación que decidiera convertirse en técnico de radio” (Davis, 2005:XI). Para Adorno, filosofía y activismo social eran harinas de diferente costal, espacios autónomos cuya autonomía debía resguardarse.

El anecdotario de Davis reafirma la propensión del romanticismo a la *coincidentia oppositorum*. Entre los frankfurtianos, Adorno se inclina hacia los polos de la melancolía, el individualismo, el aristocratismo y la contemplación, mientras Marcuse gravita hacia los polos de la rebeldía, el comunitarismo, la democracia y el activismo. A este motivo de disyunción se añade el hiato en sus actitudes existenciales. Marcuse busca hogares, quiere alojarse en Estados Unidos, en el marxismo, en el romanticismo. Adorno tienta a la intemperie, deja en ruinas todo lo que toca.

Capítulo 3: Huida del mundo y romanticismo en la obra de Jack Kerouac. De la revolución de las mochilas a la crisis de sentido.

1. Un artista de época. Kerouac en el vendaval

Las más variadas perspectivas asocian a Jack Kerouac con los temblores culturales referidos en capítulos previos. Nacido el 12 de marzo de 1922 en la ciudad de Lowell, estado de Massachusetts, Kerouac creció en los años de la Gran Depresión, llegó a la adultez a tiempo para la Segunda Guerra Mundial y alcanzó la fama durante el auge de posguerra. Su muerte cirrótica el 21 de octubre de 1969 antecedió por poco a la Crisis del Petróleo, que daría comienzo al lento declive del Estado de Bienestar. Parábola de ilusión y desencanto, su trayectoria nos permitirá visitar, desde otro ángulo, los nudos problemáticos de la tesis.

Primero, unas palabras sobre el estado de la cuestión. En *La contracultura norteamericana*, Christopher Gair confiesa la tentación de buscar el instante absoluto que dio origen a los movimientos radicales de los 1950 y 1960. Uno de los candidatos a “Big Bang contracultural” es “la mañana de julio de 1947 en la que Jack Kerouac apiló las páginas de su novela *El pueblo y la ciudad*, por entonces escrita sólo a medias, dijo adiós a su madre y rumbeó para la Ruta 6 y su primera aventura transcontinental” (Gair, 2007:1). Por supuesto, el autor no alienta una noción tan ingenua de los procesos culturales. Como en el caso de Marcuse, la síntesis vía nombre propio es atractiva pero falaz. De todos modos, Gair descuenta que la Generación Beat, protagonizada por Kerouac y Allen Ginsberg, tuvo un impacto significativo sobre el activismo político de esas décadas (Gair, 2007:31). Este grupo literario, resume, se caracterizó por la apertura simultánea a la cultura elevada y la cultura popular, la fascinación con el fragor metropolitano y la “desesperanza ante el autoritarismo y la estandarización crecientes en los Estados Unidos de posguerra” (Gair, 2007:39).

Gair reconstruye un vínculo complejo e inestable entre los núcleos del compromiso político y la avanzada artística. Las ambigüedades arrecian en los dos andariveles y cimentan su afinidad. Así como, en los años de Ronald Reagan, muchos de los cabecillas del malestar desembocaron en puestos jerárquicos del mundo corporativo, el auge de la literatura beat tuvo una buena dosis de mercadotecnia. La interpenetración de cultura dominante y contracultura, fue,

pues, preanunciada en la célula literaria. En la narración de Gair, Kerouac emerge como un punto de intensificación de las contradicciones. Su prosa se inspira en los sonidos desafiantes del jazz, pero su visión sobre la Norteamérica negra está cargada de prejuicios y lugares comunes. Bajo el encomio de la espontaneidad musical, yace la asociación de la negritud con las emociones y no con el intelecto, con la experiencia y no con la razón (Gair, 2007:46). Su postura ante la diferencia sexual delata una ambivalencia análoga. Con sus baladas sobre la amistad masculina, Kerouac denuncia el modelo cerrado de la familia heterosexual. Los personajes femeninos no acceden a esa liberación y la ponen en riesgo por sus afanes convencionales, que giran en torno al matrimonio y la prole. Para colmo, el imaginario anti-materialista de Kerouac sirve de combustible para innumerables producciones massmediáticas, que acercan el exotismo beat al paladar de la gran audiencia. En el retrato de Gair, Kerouac tiene dos caras: catalizador del cambio, también es un índice de sus límites.

Con preocupaciones muy distintas, Daniel Bell profundiza la imputación en su clásico *Las contradicciones culturales del capitalismo*, de 1976. A diferencia de Parsons, Bell percibe un vuelco formidable en los principios culturales de la sociedad norteamericana. Cuando lee *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Bell destaca lo que Parsons olvida. Hacia el final de la obra, recuerda, Weber enuncia la paradoja del puritanismo: su frugalidad característica favorece una acumulación material que mina sus bases. Aunque persigue la salvación religiosa, la ascesis profesional da lugar a un cosmos económico que incita al afán de lucro y la competencia agonal.

Desde los tiempos de Weber, postula Bell, esta paradoja se ha desplegado progresivamente como una tensión entre los ámbitos de la economía y la cultura. Mientras el primero se rige por estándares de eficacia y maximización racional, el segundo entroniza la búsqueda de placer y el exhibicionismo. La estructura de roles especializados se lleva mal con el anhelo de cultivar la totalidad del “yo”. Una mirada sesgada, acota Bell, vería sólo la dimensión económica del problema. En efecto, el capitalismo avanzado exige trabajadores circunspectos y consumidores voraces. No obstante, las raíces de la disyunción se remontan al “simbolismo expresivo” de la cultura, a las respuestas colectivamente disponibles acerca de los misterios últimos y primeros de la condición humana.

Con una historia sucinta del derrotero cultural norteamericano, Bell desestima la vigencia del activismo instrumental. El quiebre del temperamento puritano, prosigue, puede datarse en las primeras décadas del siglo XX. En ese período, la ética protestante de los pueblos pequeños fue

atacada por intelectuales urbanos que enarbolaban el cosmopolitismo y la libertad sexual. Lectores de Marx y Nietzsche, entusiastas del vitalismo bergsoniano, estos intelectuales crearon una nueva bohemia mucho antes de la irreverencia sesentista. Tal combate entre tradición y libertinismo, que halló su punto álgido en la Ley seca de los años veinte, fue la traducción estadounidense del choque entre dos vertientes fundamentales de la cultura occidental: “las actitudes burguesas del cálculo y la moderación metódica entraron en conflicto con la búsqueda impulsiva de sensaciones y excitaciones que caracterizó al romanticismo, para luego derramarse en el modernismo. El antagonismo se profundizó a medida que la organización del trabajo y la producción se burocratizó, reduciendo a los individuos a meros roles, de tal forma que las normas del lugar de trabajo entraron en un progresivo desacuerdo con el énfasis en la auto-exploración y la auto-gratificación. El hilo que conecta a Blake con Byron y con Baudelaire –que es el avatar del modernismo– puede no ser literal, pero es un linaje figurativo y simbólico” (Bell, 1978:xxiv).

Modernismo. Ese es el nombre que Bell da al mal contemporáneo. Conservador confeso en asuntos de cultura, acepta la importancia de los primeros experimentos modernistas, de las vanguardias europeas que cobijaron a figuras como James Joyce, Virginia Woolf, Alban Berg o Mallarmé. Para Bell, sin embargo, el gesto rupturista está agotado. Los artistas insisten en *épater la bourgeoisie* cuando nadie defiende a la cultura burguesa, encienden rebeliones contra un establishment inexistente, provocan al aire. En el fondo, el modernismo se niega a reconocer su victoria, su triunfo rotundo sobre la ética puritana. Promotor del hedonismo, su posición es el centro y no la periferia, las instituciones culturales legítimas y no el Salón de los Rechazados. Lo que resta es la imitación ritualista de momentos iniciáticos, el derribo de un hogar devastado.

De este juicio resulta una descalificación sin atenuantes de la contracultura: “en los 1960, contemplamos el ‘nuevo’ fenómeno de la contracultura. El mismo nombre era una vanidad. La ‘cultura adversaria’ concernía al arte, al uso de la imaginación para transfigurar la memoria recalcitrante o materiales reacios en una *obra* que pudiera, con su poder, trascender su tiempo. Existía en el reino de la cultura. La así llamada contracultura fue la cruzada infantil que buscó eliminar la línea que separa la fantasía de la realidad y poner en acto en la vida sus impulsos, bajo la pancarta de la liberación. Decía burlar el pudor burgués, cuando sólo exhibía el comportamiento secreto de sus padres liberales. Decía ser nueva y atrevida, cuando sólo repetía de forma más estridente–el ruido del rock amplificado en la cámara electrónica de los medios masivos– las burlas juveniles de la bohemia de Greenwich Village de medio siglo antes. Fue

menos una contracultura que una cultura de la falsificación [*counterfeit culture*]" (Bell, 1978:xxvii). Rebelde sólo en apariencia, la contracultura reflejó el hedonismo imperante, inclinado a la gratificación fugaz y la ostentación. Más allá del prefijo engañoso, la contracultura coronó tendencias de largo alcance.

Como el modernismo, pero sin talento, la sensibilidad de los sesenta prefirió los instintos a la racionalidad, la expresión del yo a la maestría formal. Su acento recayó en la autenticidad, en la manifestación inmediata de la experiencia íntima. El desenlace, para Bell, fue la disolución del arte como contemplación, como distancia entre un objeto y quien aprecia su belleza. Este fue el clima cultural que produjo la pose de la literatura beat: "la escritura de los 1960 fue juzgada por el carácter genuino del sentimiento, por su éxito en proyectar 'el impulso imaginativo puro', por su afirmación de que el pensamiento no debe mediar la espontaneidad. Allen Ginsberg ha dicho que escribe para 'dejar ir a la imaginación, para que garabatee líneas mágicas de mi mente real'. Dos de sus poemas más conocidos, se nos ha indicado una y otra vez, fueron escritos sin premeditación ni revisión: la extensa primera parte de *Aullido* fue mecanografiada en una tarde; el *Sutra del girasol* fue terminado en veinte minutos, 'yo escribía a toda prisa en mi escritorio, Kerouac en la puerta del chalet esperando que terminara'. Y de la misma manera improvisada, Kerouac llegó al punto de mecanografiar sus novelas sin parar en enormes rollos de papel—seis pies por día—, sin revisarlos jamás" (Bell, 1978:134).

Pese a sus veleidades vanguardistas, los beats no generaron ruptura alguna en la forma estética y su búsqueda ardorosa de reunir arte y vida sólo replicó, sin modificarlo sustancialmente, el clamor de su tiempo. Con la democratización del genio proclamada por el modernismo, el sentimiento desbancó a la autoridad de la crítica, el arrojo a la educación exquisita. Kerouac y Ginsberg encarnaron estos ideales, sin contravenirlos en lo más mínimo.

En su brevísimo ensayo sobre *En el camino*, el descomunal crítico literario Harold Bloom pinta un cuadro análogo. Carente de todo mérito artístico, la obra más leída de Kerouac desentona en compañía de novelas como *Moby Dick*, *Huckleberry Finn* o *El gran Gatsby*, entre las que algunos osan colocarla. Al revés de John Steinbeck, Kerouac elude la empatía con los desplazados, pues "sus vagabundos son cultos, gemebundos, temerosos de las mujeres y condescendientes hacia los mexicanos y afroamericanos" (Bloom, 2004:1). Su destreza es nula, su deambular pretendidamente contestatario, patriarcal e imperialista.

El primero de estos cargos debiera alcanzar para ganarse la indiferencia de Bloom. Desdeñoso de la corriente crítica que denomina “Escuela del Resentimiento”, verdadera bolsa de gatos, el catedrático de Yale lamenta el sacrificio de los estándares intelectuales y estéticos en el altar de la justicia social (Bloom, 1995). Feministas, marxistas y portavoces de las minorías étnicas, arguye, reducen el genio artístico a las fuerzas sociales circundantes y fomentan un nuevo estalinismo, que mide a las obras con criterios heterónomos. Ante la avanzada biempensante, Bloom insiste en la excepcionalidad de los creadores y en la irreductibilidad de la estética. Construir el canon de la literatura occidental es su modo de preservar el espíritu aristocrático y la conciencia de los esfuerzos agonales necesarios para dar a luz trabajos perdurables. Kerouac no pertenece al canon occidental, ni a sus satélites, ni a sus reflejos distantes.

Bloom se guarda algunas sorpresas. Sobre *En el camino*, nos dice: “el libro tiene muchos admiradores, incluido Thomas Pynchon, pero me cuesta entender lo que él, y otros, descubren en esta narración insulsa. Y, sin embargo, sigo fascinado por el fenómeno de las obras de época, y por la triste verdad de que, con el tiempo, las obras de época literarias, a diferencia de las visuales, se convierten en basura. Como los volúmenes de *Harry Potter*, *En el camino* será leído hasta gastarlo. Ahora que la alguna vez alienada contracultura es la moda prevaleciente en nuestras mediauniversidades, incluso el elemento de protesta social de Kerouac se ha desvanecido” (Bloom, 2004:1). El crítico literario concede, al menos, un primer momento de rebeldía genuina. Al igual que Bell, Bloom menosprecia a Kerouac, pero lo considera una cifra de su tiempo, una clave para su comprensión.

Los Estudios Culturales deben mantener una distancia prudencial con Shakespeare y Dante. Objetos más modestos, no obstante, pueden convenirles. Bloom anuncia a *En el camino* como la “obra de época por excelencia”, es decir, como un producto cultural cuyo valor reside en la evocación de un período histórico. El interés sociológico desbanca al artístico y Bloom marca un sendero para sus enemigos acérrimos.

Antes de recoger el guante, vale añadir que la sociología de la desviación documenta el influjo de Kerouac sobre las agrupaciones alternativas de las décadas de los 1960 y 1970. Ephraim H. Mizruchi trata la cuestión en su estudio sobre los distintos mecanismos sociales que, a lo largo de milenios, sirvieron para regular el comportamiento de los marginales. La bohemia, uno de tales mecanismos, se insinuó entre los vagabundos ingleses del siglo XVII, pero recién

tomó forma en el siglo XIX francés. Luego de la Revolución de 1789, los artistas jóvenes adoptaron una postura díscola. A su alrededor, una ristra de simuladores descubrió el encanto de vestir la ropa de los creadores genuinos, frecuentar sus espacios de sociabilidad e imitar los comportamientos extravagantes que contribuían a su fama.

Desde un principio, el fenómeno implicó la conexión intercontinental entre Francia y Estados Unidos. En América, los hombres de salón leyeron la novela de Henri Murger sobre la vida bohemia y copiaron los modos inventados del otro lado del Atlántico. Baudelaire, figura central de la bohemia francesa, admiró a Edgar Allan Poe por su modulación sombría de las críticas al mundo burgués. En estos círculos, apunta Mizruchi, se respiraba el aroma de la revolución romántica iniciada por Victor Hugo, que había emancipado al artista de la férrea disciplina de antaño (Mizruchi, 1987:80).

De ahí en más, el patrón de comportamiento bohemio surgiría periódicamente como un refugio para los que no accedían a un rol estable en la sociedad convencional. Después de la Segunda Guerra Mundial, entre diez y quince millones de personas retornaron a Estados Unidos súbitamente. Esta circunstancia, junto a la contracción de ciertas ramas de la industria, generó una población excedente que reactivó la dinámica bohemia. A comienzos de los 1950, este dispositivo alteró su rumbo: “la reunión del estilo de vida bohemio con la cultura del jazz y el lenguaje que caracterizaba a los subgrupos de músicos proveyó el estilo que sería conocido como ‘beat’. Los beatniks, liderados por Jack Kerouac y Allen Ginsberg, emergieron en la escena de San Francisco como una forma paralela de bohemia” (Mizruchi, 1987:92).

La desilusión era una página nueva en el guión de la bohemia. Para Mizruchi, ese talante se debía a que, por primera vez en la historia, los bohemios enfrentaban los efectos plenos de la impersonalidad burocrática y el aniquilamiento masivo. Como reacción, los beats desarrollaron una vida comunitaria entre áreas rurales y playeras. Además, edificaron una literatura que serviría de vehículo hacia la generación siguiente. La herencia no se daría sin traición: “los hippies diferían de los beats en aspectos importantes. Los Kerouac, Ginsberg y Ferlinghetti, que ahora eran idolatrados por los bohemios más jóvenes, los hippies, habían mostrado inclinaciones intelectuales y literarias. A diferencia de los beat, los hippies contribuyeron a la segregación completa de arte y bohemia. Los ‘hijos de las flores’ eran mayormente anti-intelectuales y anti-artísticos” (Mizruchi, 1987:93). El legado es paradójal, porque transmite un modo de vida y no su duplicación textual, que es justamente la que permite el enlace.

Para información sobre los hippies, Mizruchi acude a la investigación etnográfica de Lewis Yablonsky. Gema del acervo sociológico, *El viaje hippie* exhibe un panorama vasto del nuevo movimiento juvenil. Como un detective apocado y tenaz, Yablonsky visita comunidades hippies a lo largo y ancho de Estados Unidos. Imposible hacer justicia a la enormidad de su esfuerzo, que incluye el registro minucioso de infinidad de conversaciones en entornos no controlados, el encuentro conmovedor con niños abandonados a su suerte y una aventura psicodélica en honor a la observación participante.

Por el sesgo de nuestra inquisición, extraemos dos lecciones de *El viaje hippie*. En primer lugar, vemos que Yablonsky recoge señales claras de la afinidad entre huida del mundo y sensibilidad romántica. El denominador común de la amplia gama de espacios considerados, concluye, es la oposición a la estructura burocrática, que elimina las relaciones personales y emotivas: “la mayor parte de los líderes hippies, cuando se los presiona para que definan los aspectos salientes del movimiento, contestarán, como lo hizo uno de ellos: ‘básicamente, queremos desarrollar una relación con la tierra diferente a la de la sociedad plástica’. Esta meta es elevada y necesaria para una sociedad mecánica que ha ahogado a la tierra con ciudades, autopistas y usos excesivos. También rechazan la masa inmensa y anónima de rostros en la multitud que compone a la sociedad norteamericana” (Yablonsky, 1968:301). Los entrevistados se refieren obsesivamente a las intenciones malignas de “la máquina”, parafernalia que anticipa cada detalle de la existencia y suprime la individualidad. Estos hippies buscan lazos que terminen con el aislamiento, conductas emancipadas del *dictum* racional, una comunión mística con la naturaleza y una guarida despojada del confort técnico.

Los referentes explícitos de Yablonsky son Durkheim y Merton. El caldo de cultivo para el nuevo movimiento social, afirma, es la anomia de la vida norteamericana y la característica distintiva de los hippies es su “rechazo de los medios, las metas y los valores de la sociedad” (Yablonsky, 1968:318). Con voz mertoniana, Yablonsky nos dice que la delincuencia tradicional rinde tributo a los parámetros de éxito, mientras la reacción hippie “supone una condena de la totalidad del sistema americano” (Yablonsky, 1968:319). Quienes desfondan las patrones de la sociedad estadounidense son los hijos de las clases afluentes, no las bandas de extracción popular.

La temática de la huida, en cambio, lo acerca a preocupaciones weberianas. Mucho antes de las comunas hippies, el sociólogo de Heidelberg nota la afinidad entre el abandono del mundo

y el pensamiento romántico. En el marco de una reflexión sobre las clases y estamentos privilegiados, Weber subraya que fueron los intelectuales quienes inventaron la “concepción del ‘mundo’ como un problema de ‘sentido’” (Weber, 1964:403). A medida que avanza la racionalización, puntualiza, el mundo se convierte en un cúmulo de procesos carentes de significado. El intelectual procura la salvación a través de un estilo de vida en el que espera encontrar la reconciliación con el cosmos, con los hombres o, al menos, consigo mismo: “los conflictos de este postulado con las realidades del mundo y sus ordenamientos y con las posibilidades ofrecidas a la conducta, condicionan la peculiar huida del mundo del intelectual; que puede ser una huida al yermo o —más moderno— a la ‘naturaleza’, que se sustrae a los ordenamientos humanos (Rousseau y la huida del mundo del romanticismo); puede buscar el refugio en el “pueblo”, intocado por las convenciones humanas (el *umodnitschestwo* ruso); puede ser de un ascetismo más contemplativo o más activo; puede buscar la salvación individual o una transformación del mundo en sentido colectivo-ético-revolucionario. Todas estas tendencias, igualmente propias del intelectualismo apolítico, pueden presentarse también como doctrinas religiosas de salvación y así ha ocurrido en ocasiones. El específico carácter de huida del mundo que ofrece la religiosidad de intelectuales encuentra aquí una de sus raíces” (Weber, 1964:404).

Cuando expone su taxonomía de las instituciones atacadas por los hippies, Yablonsky menciona al pasar el resquebrajamiento de la ética protestante, rindiendo un pequeño homenaje al autor de *Economía y sociedad*. Soslaya, empero, que su definición de las dimensiones de la repulsa copia, casi punto por punto, el esquema de Weber sobre las direcciones del rechazo religioso del mundo (Weber, 1987). La razón de Estado, enemiga del acosmismo del amor, espanta a la juventud florida: “una facultad del gobierno que es considerada ‘completamente demencial’ por los hippies es el poder para declarar la guerra y matar gente. Una de las hipocresías más fustigadas por los líderes hippies es el espectáculo de un gobierno americano que habla de la paz y hace la guerra” (Yablonsky, 1968:322). Sin ambiciones revolucionarias, el “verdadero hippie es un anarquista absoluto” (Yablonsky, 1968:322).

El cosmos económico no queda mejor parado. Los hippies deploran el trabajo profesional y eluden la jornada laboral de 9 a 5 como a la peste. Yablonsky constata el resurgimiento del ideal de pobreza voluntaria y la proliferación de la mendicidad. Esta dinámica se acerca mucho al tipo weberiano. A diferencia de la ética puritana, de corte ascético, la mística de los hippies degrada al trabajo como una distracción del camino hacia Dios. En varios pasajes, Yablonsky

denuncia que los hippies condenan a la sociedad pero utilizan sus recursos. Weber le hubiera ahorrado la perplejidad: “en cierto sentido, el místico ‘depende’ más del mundo que el asceta. Éste puede mantenerse como anacoreta y conseguir al mismo tiempo la certeza de su estado de gracia en el trabajo que en ello pone. El místico contemplativo debería mantenerse, si quisiera ser consecuente, de lo que le ofreciesen *espontáneamente* la naturaleza o los hombres: de bayas en el bosque y, como no siempre se dispone de ellas, de caridad, como realmente fue el caso de los *sramanes* de la India en sus tipos más consecuentes (de ahí la rigurosa prohibición particular de todas las reglas *bhikkus* –también de los budistas–: no tomar nada que no sea dado de un modo espontáneo)” (Weber, 1964:432). La altivez del hippie es, en definitiva, una versión del aristocratismo de la salvación del místico. El mundo queda a cargo de los incapaces de iluminación plena, con los que se está obligado a comerciar de cuando en cuando.

La esfera intelectual también queda implicada en el análisis de Yablonsky. Una de las instituciones más cuestionadas por los hippies es la educación superior. Las universidades, refunfunan, pretenden la incorporación dócil a la sociedad, no la adquisición desinteresada de saber. El sacrificio del entendimiento mentado por Weber reaparece en estos desertores del sistema educativo: “los hippies sostienen que les interesa más aprender a vivir feliz y espiritualmente que ‘atiborrar su cabeza con conocimiento inútil’” (Yablonsky, 1968:324). Si bien la experiencia narcótica se concibe como una vía alternativa hacia el conocimiento, este último ya no respeta el imperativo de coherencia que pesa sobre el quehacer científico. Las aventuras místicas son incommunicables y, como tales, reacias a la formulación doctrinaria. Se hallan, por eso, en las antípodas del saber de cátedra.

La postura crítica de los hippies respecto al modelo de la familia monogámica, por su parte, convoca a la dimensión erótica. En este caso, la correspondencia con la ética religiosa de la fraternidad es más compleja. Como en el modelo weberiano, el retiro comunitario objeta el lazo exclusivo que supone el matrimonio. Pese a esto, debe notarse que el libertinaje sesentista no comulga con el acosmismo del amor de las religiones de salvación. En línea con el giro místico, recuerda a la orgiástica mágica, que Weber relega a etapas originarias de la religión. Independientemente de estas aclaraciones, la pesquisa de Yablonsky determina que el rechazo de los hippies pone en jaque la organización de las relaciones eróticas.

La segunda lección de Yablonsky atañe al trasfondo nacional de la huida romántica del mundo. Junto a su vocación por el detalle, Yablonsky interroga la ubicación del fenómeno hippie

dentro de los grandes trazos de la sociedad norteamericana. Por un lado, la hostilidad del medio denota la fuerza revulsiva del movimiento. Cuando, en un bar judío, encuentra por primera vez a su futuro guía, los demás comensales reciben con animosidad a la procesión de “Jesucristo, varios apóstoles y tres María Magdalenas”. Entre sándwiches de pastrami, musitan “asqueroso” y “vayan a trabajar” (Yablonsky, 1968:61). Las minorías étnicas de los barrios desaventajados tampoco ven con simpatía a sus flamantes vecinos. Muchas veces, la tensión llega al punto de la violación en grupo o la agresión homicida. Un taxista expresa la causa de su desagrado con elocuencia: “nosotros tenemos que vivir en esta mierda. Ellos no. No entiendo a estos pendejos” (Yablonsky, 1968:115).

Por otra parte, los hippies despiertan curiosidad en amplios segmentos de la población. Turistas arracimados en Haight Ashbury, local a cielo abierto para los hippies de San Francisco, contemplan azorados el paisaje iridiscente. Programas de televisión, revistas y periódicos preparan incontables dossiers sobre la escena juvenil. Según Yablonsky, sólo un fino velo cubre la admiración y envidia de la comunidad hacia los desviados. Esta respuesta casi positiva se explica en parte por “la adoración tradicional norteamericana por los héroes agresivos, aventureros y sexualmente liberados que ‘se mandan solos’ (‘hacen la suya’) despreocupados de las restricciones sociales de la conciencia moral estándar” (Yablonsky, 1968:328).

En un plano más hondo, Yablonsky liga esa actitud a la herencia cultural norteamericana. Las últimas páginas de *El viaje hippie* multiplican las referencias al trascendentalismo. En ellas, los adalides del romanticismo en el siglo XIX se presentan como los antepasados del hippismo: “el interés americano en las personas de ‘espíritu libre’ ha existido desde la fundación del país. Como afirma Thoreau, ‘la mayoría de los hombres lleva vidas de tranquila desesperación’. Tal vez la enorme participación en el movimiento se deba a que muchos norteamericanos anhelan la libertad que los hippies parecen gozar. Las palabras poéticas de Emerson, Thoreau y Whitman se funden con el intento hippie de retornar a la postura más natural de la América temprana. Una fusión con la belleza natural de nuestros caudales, montañas y campos resuena en muchos americanos que han ingresado a las más reciente sociedad maquinal” (Yablonsky, 1968:336).

La simpatía oculta de muchos sectores sociales hacia los hippies se debe, para Yablonsky, a la pregnancia del imaginario trascendentalista. Enemistados con la modernidad capitalista, sus referentes conforman el Monte Rushmore de la cultura nacional. El movimiento hippie es fruto

de una duplicidad esencial en el tejido simbólico del país, en el que conviven el orgullo por la pujanza industrial y las fantasías bucólicas.

Este cuadro no estaría completo sin los beat, eslabón intermedio de la contestación romántica. Por fortuna, la exploración etnográfica de Yablonsky descubre esa escala. En su elucidación de la estructura interna de las comunidades hippies, Yablonsky presta atención a los “sumos sacerdotes”, aquellos integrantes que, por su formación y dotes retóricas, ejercen una influencia considerable sobre los novatos. Sonny, un joven de veintidós años proveniente de una familia rica y veterano de un par de intentos de suicidio, es uno de tales sacerdotes. Yablonsky lo valora como vocero articulado de la filosofía comunitaria. Sonny tiene una idea definida sobre el asunto: “el movimiento hippie, si querés llamarlo así, es una extensión natural del movimiento beatnik de los 1950 más un ingrediente importante: el ácido. Personajes beat como Kerouac, Miller, Gregory Corso, Allen Ginsberg todavía están con nosotros. Estas son personas que se tornaron insatisfechas con la sociedad americana y el modo de vida americano. En ese punto, estaban empezando a ver la ridiculez de todo. Eso es prácticamente todo lo que vieron. Estaban mirando al lado oscuro de la sociedad y no estaban reaccionando a través de intentos de cambiar algo positivo. Estaban asociados, por supuesto, con la izquierda. El movimiento beatnik de los 1950 fue básicamente un movimiento de comentario. Un grupo de personas expresándose principalmente a través de las artes. Ellos dijeron, ‘esto es ridículo, a la mierda; no queremos tener nada que ver’” (Yablonsky, 1968:151-152). Sonny atribuye una revolución sexual a los beats y coloca a su generación frente a la tarea de una “revolución de las drogas psicodélicas” (Yablonsky, 1968:152).

Yablonsky acuerda respecto a la filiación y agrega a la lista de diferencias. Para él, los beatniks escapan de la “sociedad opresiva” en busca de nuevas formas artísticas. Sin voluntad utópica ni sentimientos universales de fraternidad, apuestan todas sus fichas a la expresión creativa. Los hippies, en cambio, se levantan en armas contra la hipocresía de la sociedad y encarnan una protesta seria (Yablonsky, 1968:97). Aunque este corolario nos parece erróneo, la investigación de Yablonsky es un documento invaluable para nuestra búsqueda. En consonancia con las atribuciones de la historia intelectual, la teoría sociológica y la crítica literaria, el enfoque etnográfico halla a los beatniks en la voz de los protagonistas.

Tanto por su dimensión analítica como por su recolección empírica, *El viaje hippie* aporta al estudio de la sintonía entre la literatura de Kerouac y la afectividad romántica. La recurrencia

de Kerouac como cifra de la época pierde algo de misterio cuando se ilumina su tenor romántico. En la prosa del escritor de Lowell, como veremos, las direcciones típicas del rechazo del mundo se congregan en torno al motivo narrativo de la huida. Sus imprecaciones contra la sociedad replican las que Yablonsky cartografía en el territorio. Asimismo, como los armónicos musicales, las notas de Kerouac vibran junto a los dilemas teóricos revisados en los capítulos anteriores. En sus novelas reencontraremos la diferencia entre huida y revolución, el pivoteo entre individualidad y comunidad, la actualización histórica del repertorio romántico contra la modernidad capitalista.

Como paso previo, la próxima sección rastrea dos perfiles centenarios de la cultura norteamericana. Primero, reseña el papel del romanticismo en la constitución de la tradición estadounidense, atentos a las ambigüedades que resurgen en la obra de Kerouac. Luego, muestra cómo la vertiente pastoral se articula con el motivo narrativo de la huida, utilizado una y otra vez por grandes figuras de la literatura nacional.

2. Romanticismo y huida en las letras estadounidenses

Libro nonagenario, *El desarrollo de las ideas en Estados Unidos*, de Vernon Parrington, es un logro notable. El segundo tomo, que abarca los años de 1800 a 1860, lleva por subtítulo “La revolución romántica”. A lo largo de setecientas páginas, Parrington desmenuza las inflexiones variadas, por momentos contradictorias, que adoptó esa corriente en la vida cultural norteamericana del *antebellum*. Sus instrumentos de trabajo están forjados en un marxismo lúcido, que insiste en la importancia de las determinaciones materiales sin caer en reduccionismos. La tesis general de Parrington invierte la que proponen Norbert Elias, Isaiah Berlin y Rüdiger Safranski para el caso de Alemania: “no debe olvidarse que la vid cuyas uvas producen el vino del romanticismo tiene sus raíces en la tierra común y ordinaria. Los sueños románticos más encantadores brotan de cepas humildemente prosaicas. No hay fuente más fructífera de esperanzas románticas que un sistema económico fluido en que se prescinde de cuanto privilegio y restricción pongan impedimentos a la actividad libre. Con nuevos campos económicos que conquistar, el trafagón más inepto se siente alentado a la esperanza, en la empresa de crear un porvenir utópico. El rompimiento del equilibrio existente, el cambio de un mundo estático al dinámico, la exploración atrevida de lo desconocido: he ahí elementos que dan

vida e impulso al romanticismo” (Parrington, 1942:XXVIII). En lugar de la frustración de las clases medias alemanas, excluidas del poder social por las barreras aristocráticas, nos topamos con el optimismo de una república democrática pujante.

No obstante la importancia de retener esta peculiaridad, la sutileza de Parrington despliega al mismo tiempo un análisis global y lecturas que aprehenden la heterogeneidad. Contra quienes escriben la historia de los vencedores, Parrington trata a todas las regiones de Estados Unidos en pie de igualdad. En cada una de ellas identifica un momento romántico habitado por idiosincrasias locales, mezcla de intereses económicos y fórmulas imaginarias. El rango de su atención hace honor al mentado carácter proteico del romanticismo. Parrington reconstruye su presencia en las pugnas doctrinarias de la teología, en los debates políticos sobre la naturaleza de la Constitución, en los primeros pasos de la filosofía nacional, en proyectos literarios de diversa índole. Más que un monolito, describe una enramada.

La aproximación al espíritu del sur es particularmente inspirada. Sede del esclavismo, el sur fue también el primer puerto de desembarco del romanticismo. Sus declaraciones inaugurales tuvieron un dejo francés. Las ideas de Thomas Jefferson, puntualiza Parrington, abrevaron en la escuela fisiocrática de Quesnay, du Pont de Nemours y Mirabeau. Bajo la pluma del líder independentista, el modo de producción basado en la apropiación del hombre por el hombre se sublimó en un ideal agrarista, hostil al capitalismo y a la centralización del poder.

En la generación siguiente, el renacimiento literario de Virginia tiñó de reflejos románticos la vida en las plantaciones. El mecanismo básico consistía en “escoger lo placentero y hacer caso omiso de lo repugnante”. Como las lágrimas del señor feudal mofadas por Marx o los relatos en torno a la casa solariega escudriñados por Raymond Williams, las narraciones idílicas del sur apuntaron contra la economía basada en el contrato libre. Los apologistas del esclavismo “examinaron la condición del proletariado en las poblaciones inglesas manufactureras; hicieron hincapié en la explotación empedernida de los obreros en la industria de tejidos de Massachusetts; calcularon las pérdidas consiguientes a los cambios de obreros en las fábricas; estudiaron la guerra de clases a que el industrialismo da origen y señalaron la inseguridad social bajo el sistema de la irresponsabilidad capitalista” (Parrington, 1942:144). El campo se opone a la ciudad, la honestidad a la hipocresía, “los placeres rurales del esclavo se ponen en contraste acentuado con la vida infeliz del obrero en su medio asfixiante de las fábricas y su vivienda

miserable” (Parrington, 1942:148). En suma, esta variedad del romanticismo favorecía sus vetas reaccionarias, denunciando las iniquidades del capitalismo para justificar otras peores.

El avance colonizador hacia el oeste, material histórico inédito, nutrió epopeyas de otro tipo. El esclavo gozoso cedió el protagonismo al explorador aventurero, que desafiaba comarcas pintorescas de “bosques oscuros” y “combates sangrientos entre indios y blancos” (Parrington, 1942:234). La experiencia colonizadora se entretejió con una densa mitología de navegantes, religiosidad campestre y grandes barbacoas. En opinión de Parrington, la hegemonía romántica obturó el retrato fidedigno de la vida en la frontera. Favorecida con los recursos de la estilización, esta zona fungió de contrapunto al avance del industrialismo. La nostalgia se expresó con claridad en las producciones de Charles Fenimore Cooper, escritor emblemático del período: “su crítica fue en gran parte la reacción de un ánimo romántico a los procederes prosaicos y a veces repugnantes de la revolución económica” (Parrington, 1942:337). En novelas como *El último de los mohicanos*, Cooper “fue a buscar aventuras en compañía de los nobles de la naturaleza y a olvidar muchas de las cosas ruines que veía en torno suyo” (Parrington, 1942:341). Si el sur adaptó el romanticismo a la causa esclavista, el oeste lo anudó a la expansión imperialista.

Sin perjuicio de lo anterior, Parrington ubica en Nueva Inglaterra el epicentro de la recepción de esta vertiente europea: “el torrente de la especulación romántica o sentimentalista, con su énfasis humanitarista en la excelencia potencial del hombre y en la igualdad de los derechos humanos, había inundado a Europa. En Massachusetts corrió por cauces más estrechos, preparados por la disciplina puritana, pero con impetuosidad, y barrió muchas ideas y hábitos intelectuales que habían dominado a la Nueva Inglaterra por doscientos años” (Parrington, 1942:400). El remitente, a diferencia de lo observado en Virginia, era predominantemente alemán. Con herramientas perfeccionadas en el idealismo germánico, los agentes del renacimiento cultural atacaron el conservadurismo inveterado de Nueva Inglaterra, cuyos representantes contemporáneos eran Fischer Ames y Daniel Webster. A partir de 1830, la coraza calvinista comenzó a resquebrajarse. Un Dios amoroso reemplazó al Dios iracundo, la fe en la bondad del hombre, al dogma de su pecaminosidad esencial. La rebelión teológica de los unitarios fue, según Parrington, sólo la punta del iceberg. Como formaciones anexas crecieron el abolicionismo de William Lloyd Garrison, los experimentos utópicos de corte fourierista y el feminismo de Margaret Fuller.

Pariente de todas estas ocurrencias, el trascendentalismo llevó la deriva vernácula del romanticismo a su expresión máxima. Contra Locke y Hume, aplicó los antídotos de Wordsworth, Shelley, Coleridge y Carlyle. A la par de los ingleses, ubicó a los filósofos alemanes: “la metafísica de Kant, el misticismo de Jacobi, el egoísmo idealista de Fichte, el trascendentalismo de Schleiermacher –el novísimo evangelio del espíritu alemán– fueron las fuentes de la verdad en que bebieron los intelectuales sedientos de la Nueva Inglaterra” (Parrington, 1942:565).²⁶

En los trascendentalistas, Parrington destaca la combinación de optimismo y crítica social. Por un lado, compartieron el ceño fruncido de los románticos sureños ante las novedades económicas: “el movimiento era una protesta ética contra las realidades duras e injustas de la revolución industrial, que tan despiadadamente estaba cambiando la vida de la Nueva Inglaterra, y adquirió la forma de un esfuerzo por volver a una vida más sencilla” (Parrington, 1942:472). La diferencia fue que, en el reverso de estas impugnaciones, los trascendentalistas jamás grabaron ditirambos a la esclavitud. El ataque al utilitarismo era apoyo suficiente para una reprobación del estado de la nación *in toto*: “fue la preponderancia repugnante del interés en las cosas materiales, la cual Emerson hallaba en todos los Estados Unidos, así entre los demócratas como entre los whigs, entre los capitalistas del norte como en los plantadores meridionales, lo que lo exasperó e hizo menguar su optimismo” (Parrington, 589-590).

Las loas dirigidas a la naturaleza no se complican, en este caso, con la nostalgia por los grilletes. El augurio de tiempos espléndidos, tan común en Emerson, Thoreau y Whitman, otea con recelo al principio económico. El veredicto de Parrington sobre este núcleo cultural, el más pródigo entre los brotes del romanticismo en Estados Unidos, confirma una paradoja de su análisis. A la vez que atribuye la vitalidad del romanticismo al ciclo productivo favorable, comprueba repetidamente su animosidad contra el cosmos naciente. Esclavistas e idealistas lo fustigan por igual y, si hay acercamiento, ocurre en el oeste aventurero y no en la contabilidad superavitaria del capitalismo racional.

²⁶ En su historia de la recepción de la cultura germánica en Estados Unidos, Henry Pochmann confirma la importancia de los trascendentalistas en la difusión del romanticismo alemán. Apunta, asimismo, el concurso imprescindible de mediadores culturales. El interés norteamericano por la filosofía alemana es inexplicable sin el trabajo de difusión de Madame de Stäel, y el gusto por su poesía, sin los elogios encendidos de Carlyle (Pochmann, 1957:330). La figura del mediador es una constante en los estudios sobre la relación de Estados Unidos y Alemania en materia de cultura (Wellek, 1943; Pajuelo Madrigal, 2013).

Aunque el valor de su libro es incalculable, Parrington queda atrapado entre la búsqueda de un empalme perfecto de la superestructura cultural con la base económica y la constatación de las tensiones que bullen en el plano simbólico. El esquema de los condicionamientos materiales sirve para explicar, en parte, el encono de los pensadores del sur, pero por razones diametralmente opuestas a su hipótesis general. Encima, fracasa para los trascendentalistas. Parrington atisba la concepción del romanticismo como contracorriente de la modernidad, pero su postulado global lo toma como expresión directa de los indicadores económicos.

Con *La máquina en el jardín*, Leo Marx da un paso clave en la dilucidación de esta antinomia. Publicado en 1964, este clásico de la crítica literaria precede en poco menos de una década a *El campo y la ciudad*. Cercano a Williams en sus premisas rectoras, Marx entiende al pastoralismo como una respuesta ante el avance de la industrialización. A diferencia del galés, recorta para su investigación un lapso corto. Marx colecciona la mayor parte de sus ejemplos de obras contemporáneas al *take-off*, nombre con el que se conoce a la etapa de despegue del capitalismo norteamericano (1840-1860): “en el transcurso de una sola generación, un paisaje rústico y en gran medida salvaje fue transformando en el escenario de la máquina industrial más productiva del mundo. Sería difícil imaginar contradicciones de valor o de significado más profundas que aquellas puestas de manifiesto por esta circunstancia. Su influencia sobre nuestra literatura es sugerida por la imagen recurrente de la irrupción súbita de la máquina en el paisaje” (Marx, 1964:343).

Si bien otorga preeminencia al ámbito de las letras, el horizonte de Marx es más amplio. En sus notas metodológicas, este historiador de la tecnología confiesa una aspiración que desborda a la manualística. Marx busca “símbolos culturales”, imágenes que “transmiten un sentido (pensamiento y sentimiento) especial para gran parte de los que comparten una cultura” (Marx, 1964:4). Como Williams, ve en la literatura una puerta de acceso al universo de la cultura, en el que los grandes conflictos históricos encuentran su lenguaje. Artículos periodísticos, discursos políticos y representaciones pictóricas confirman la centralidad simbólica del “jardín” y la “máquina”. El primer término concentra fantasías edénicas, proyectadas en la vasta geografía americana. En el ideal político popularizado por Jefferson, el jardín emerge como espacio intermedio, equidistante de la ciudad y de la naturaleza salvaje. Provincia de la virtud agraria, promete un amparo de los males que azotan al Viejo Continente.

La máquina, por su parte, alberga significados contradictorios. En boca de los emisarios del progreso, alude al ahorro de trabajo vivo, la democratización del goce y el ascenso hacia una armonía sublime entre artificio humano y potencias naturales. Ya para 1830, indica Marx, “una imagen contrastante de la máquina había empezado a atraer la atención de intelectuales norteamericanos. Provino de Alemania, por vía de Inglaterra” (Marx, 1964:169). El heraldo capital de esta alternativa es Carlyle, que lamenta con elocuencia la inversión de medios y fines en boga. Para el autor de *Sartor Resartus*, la “era de la máquina” no se circunscribe únicamente a un acervo de objetos, sino que alcanza al mundo espiritual. Los hombres pierden autonomía en las artes, la educación y la política, quedando a merced de dispositivos arbitrarios. Con estas reflexiones, apunta Marx, Carlyle anticipa la crítica de la alienación moderna y la desperdiga entre sus lectores norteamericanos (Marx, 1964:176).

A través de estos símbolos, la literatura condensa las disyuntivas de la época. La máquina y el jardín se topan reiteradamente en el campo narrativo. Marx no escatima ejemplos. En las notas de *Sleepy Hollow*, Nathaniel Hawthorne incorpora los sonidos de la locomotora y el reloj del pueblo al registro de sus impresiones sensoriales en un bosque retirado. Similarmente, en *Walden*, la intrusión del ferrocarril en el escenario nemoroso da cuenta de un cambio histórico formidable. Ismael, narrador de *Moby Dick*, se interna en el esqueleto de un cachalote que, repentinamente, toma el aspecto de un taller textil. Huckleberry Finn, héroe de Mark Twain, busca la libertad a bordo de una balsa que termina destrozada por un barco a vapor. Whitman, Emerson y Henry Adams contribuyen pasajes análogos.

En todos los casos, señala Marx, el choque entre la máquina y el jardín sucede a un movimiento excéntrico del protagonista. El paso inaugural, que establece un punto de vista romántico, enfila hacia la naturaleza y aleja de la vida en sociedad. Hawthorne y Thoreau desean ejercer la soledad y escribir la experiencia. Ismael siente el llamado del océano y “renuncia a la comunidad organizada” (Marx, 1964:282). Huckleberry Finn quiere librarse de la “civilización represiva” (Marx, 1964:325). Uno por uno, constatan que el ensueño pastoral sólo resiste de forma momentánea. El impulso de la historia siempre triunfa: “el poder de estas fábulas para conmovernos deriva de la magnitud del conflicto proteico figurado por la dominación creciente de la máquina sobre el mundo visible (...) El desenlace de *Walden*, *Moby Dick* y *Huckleberry Finn* se repite en la típica versión moderna de la fábula; al final, el héroe está muerto o totalmente alienado de la sociedad” (Marx, 1964:364).

Con una mirada de más largo alcance, Sam Bluefarb inquiriere la persistencia del motivo del escape en la novelística estadounidense. En acuerdo con Marx, Bluefarb percibe el agotamiento de las expectativas pastorales. Atizada por el movimiento de expansión hacia el oeste, la voluntad nómada sobrevivió a la clausura de la frontera. Hacia 1880, ya no quedaban terrenos disponibles para el afán colonizador, pero la imaginación nacional cargaba una marca indeleble. Por cierto, la huida había perdido los últimos rastros de regocijo: “el ansia de escape – después de la Guerra Civil, especialmente en el siglo veinte– nació de la desesperación y la desilusión, de tal modo que el escape dejó de ser un acto de esperanza, optimismo y autosuficiencia emersoniana” (Bluefarb, 1972:3). De ahí en adelante, el motivo del escape aceptaría muchas tonalidades, índices del ánimo colectivo, sin recuperar el candor pastoral.

En la saga de Winesburg, Ohio, Sherwood Anderson rompe el idilio del pueblo pequeño, asociado tradicionalmente a la inocencia. El pasaje a la adultez del protagonista, George Willard, sólo se concreta cuando abandona Winesburg, para nunca más volver. Con la Gran Depresión como telón de fondo, John Steinbeck describe una huida de la miseria que anticipa únicamente más miseria. Sus granjeros emigran de Oklahoma en dirección a California, pero el Oeste ya no es depositario de las promesas de antaño. Con Carson McCullers, Bluefarb completa el cuadro sureño. Jake Blount, personaje de *El corazón es un cazador solitario*, va de un pueblo a otro, perseguido por la ley, llevando consigo un evangelio socialista que nadie quiere oír. Arrasado el sueño americano, Blount no tiene siquiera el consuelo de la organización política.

Miembros destacados de la “Generación Perdida”, John Dos Passos y Ernest Hemingway incorporan el motivo del escape a sus novelas sobre la Primera Guerra Mundial. En *Tres soldados*, de Dos Passos, John Andrews añora la defección. Evadirse del ejército es sortear una máquina disciplinaria concebida para aplastar al individuo. Andrews “no es simplemente un héroe del escape, sino un hombre que posee todas las características esenciales del héroe de Dos Passos –el rebelde romántico contra la regimentación, el joven artista sensible opuesto a cualquier forma de represión” (Bluefarb, 1972:66). Con *Adiós a las armas*, prosigue Bluefarb, Hemingway desenmascara los excesos retóricos que cubren a la guerra de esplendores sagrados. Las maniobras bélicas de la conflagración moderna “ya no dan lugar para el heroísmo, ni abajo ni arriba. La guerra se ha convertido en un asunto maquinal” (Bluefarb, 1972:83).²⁷ Frederic Henry,

²⁷ Veremos, en el capítulo quinto, que Hemingway no aplica este juicio a la guerrilla revolucionaria, carente de la estructura rutinaria de los ejércitos regulares.

personaje central de *Adiós a las armas*, se lanza a las aguas del río Tagliamento luego de la derrota en Caporetto, huyendo de su propio ejército. La inmersión es un bautismo, y Henry cumple el sino de todo escapista: abandonar, junto a los espacios conocidos, la propia identidad.

Bluefarb destila invariantes entre este linaje variopinto. Los protagonistas de las novelas de escape “son individuos que, o bien han tenido creencias fuertes en las que ya no pueden creer, o están reaccionando impulsivamente contra lo que *fue*, con la esperanza de encontrar algo mejor” (Bluefarb, 1972:155-156). La temática del renacimiento aúna la dispersión. Si se opta por la ruta del escape, es para cambiar de piel. Por último, estos viajes, por espirituales que sean, precisan una travesía geográfica. Bluefarb concede que Kerouac y compañía se inscriben en este vector. Su evaluación del movimiento, empero, es lapidaria: “usualmente, en nuestro tiempo, el escapismo ha sido ejemplificado por la pasividad de la audiencia masiva, y por varios grupos, como los beats de los cincuenta, o los más prevalentes y extendidos hippies de los sesenta y setenta. Mientras los beat escaparon a un mundo de desafiliación, poesía y marihuana, los hippies han hecho del escapismo algo más que un modo de vida marginal; se ha convertido en un estilo de vida que, en sus formas menos injuriantes –vestimenta, cortes de pelo, atractivo comercial (tiendas de ropa y librerías psicodélicas)– ha sido absorbido por el mismísimo establishment que el hippismo se había propuesto enfrentar” (Bluefarb, 1972:5).²⁸ Leo Marx acuerda con este posicionamiento. En medio de una discusión acerca del influjo decimonónico del idealismo alemán, alude: “significa, en una palabra, una *Weltschmerz* romántica, un estado sentimental que se piensa subversivo y, sin embargo, como la rebeldía ‘beat’ de nuestros días, adolescente e inocuo” (Marx, 1964:218).

Discrepamos. El atractivo comercial del modo de vida beat no cancela el significado negativo de ese imaginario, ni justifica su exclusión como material de análisis. En el desdén hacia la adolescencia pervive un esquema rígido que confunde las formas del disenso con las etapas del crecimiento orgánico. Apoyándonos en el marco concedido por los propios Marx y Bluefarb, mostraremos que la literatura de Kerouac reaviva potencialidades innatas de la sensibilidad romántica. Lector ávido de la savia nacional, Kerouac coloca a la huida en el centro de los dilemas epocales. Además de inspirar a miles con su ataque de la arquitectura social de

²⁸ En vista de lo apuntado en los capítulos precedentes, interesa que, luego de su apreciación general, Bluefarb introduzca la siguiente aclaración: “una excepción a todo esto aparece en las protestas y demandas de las expresiones más fuertes –y a menudo violentas– de activistas universitarios radicales, muchas de las cuales han resultado ser mutaciones de los estilos de vida beat y hippie. En términos de los beats, sin embargo, y luego de los hippies, opera la dinámica del escapismo, más que la del escape verdadero” (Bluefarb, 1972:5).

posguerra, Kerouac habla de la derrota *ex ante*. Vanguardia de un hombre solitario, ofrenda su fracaso a manera de advertencia.

3. Un novelista que comienza. Ambigüedad pastoral en *El pueblo y la ciudad*

En 1950, Kerouac publicó su primera novela. *El pueblo y la ciudad* mereció una respuesta tibia de la crítica y un módico volumen de ventas. Con razón, los especialistas separan esta presentación inaugural del resto de su obra. El lector de las entregas posteriores de Kerouac busca en vano las marcas conspicuas de su estilo autorial. No hay indicios de experimentación formal, la narración es en tercera persona y la influencia de Thomas Wolfe avasalla la voz propia (Dittman, 2004:27).

La trama de *El pueblo y la ciudad*, que se extiende desde 1935 hasta 1946, sigue el camino de desintegración de una familia, paralelo al tránsito geográfico sugerido en el título. Al comienzo de la historia, los Martin, pareja con ocho hijos, moran en el pueblo de Galloway, Massachusetts. Su vida respeta el ritmo de las estaciones, compagina la bocina del ferrocarril con el canto de los bosques, los medios de comunicación masiva con las incursiones campestres. Se trata, en términos de Leo Marx, de un “paisaje intermedio”, suspendido entre la civilización y la naturaleza primitiva. La ley de la vida, apoyada por las fuerzas de la historia, desbarata el hogar de los Martin. Los hijos varones parten, ora a la universidad, ora a la guerra. Las mujeres núbiles persiguen amoríos lejos de casa. George Martin, padre de familia, pierde su imprenta por ludópata. Cual imán, la ciudad atrae a los átomos dispersos, sin reunirlos jamás. En Nueva York, George sufre un desgaste anímico que lo acompaña hasta la muerte. Los hijos, aún en sus intervalos más felices, no revierten la desorientación.

Según Matt Theado, “la primera novela de Kerouac es el producto de un joven artista que intenta expresar su visión de la sociedad contemporánea, posterior a la Segunda Guerra Mundial. Kerouac enfrentaba una época nueva, discordante, paradójicamente conformista y rebelde, mientras que su instrumental sólo le permitía captar esa época en el modo tradicional –aunque poderosamente romántico y lírico– de la sociedad pasada” (Theado, 2000:38). La nostalgia, señala Theado, cubre todo el relato, y Galloway es la imagen de un refugio que se derrumba. Esta lectura tiene asidero. Las descripciones del pueblo esparcen el perfume inconfundible del pastoralismo. Para muestra, un botón: “en la ladera de las colinas, cerca del cementerio, el sol

rosáceo cae oblicuamente a través de hojas de olmo, una brisa fresca sopla entre el pasto blando, las piedras relucen a la luz de la mañana, hay aroma de marga y hierba –y es una dicha saber que la vida es vida y la muerte, muerte. Estas son las cosas que rodean de cerca los molinos y los negocios de Galloway, que lo hacen enraizado en la tierra, en el pulso ancestral de la vida, el trabajo y la muerte, que hacen de su gente, gente de pueblo y no gente de ciudad” (Kerouac, 2000:5).

Las viñetas de Nueva York se ubican en el lado contrario del espectro. En la urbe se acumulan la roña, los rascacielos y la tristeza. De acuerdo a las convenciones del género pastoral, las referencias a la ciudad se agrupan en torno a la idea de frialdad. El clima y la arquitectura fungen de escenario para relaciones sociales en las que prima la anonimidad. George es el que más sufre el contraste: “Martin estaba más solo que nunca. Empezó a tener los ensueños propios de un hombre irreparablemente solitario. Toda su vida había dado por descontado que podía decir hola y algunas palabras a alguien que conocía. Ahora solamente podía mirar curiosamente a extraños” (Kerouac, 2000:351).

En ocasiones, esta dicotomía troca en lamento por el paraíso perdido. El fragmento más elocuente sobreviene cuando Peter, el más nostálgico de los hermanos Martin, conversa con la abuela de un amigo que acaba de suicidarse. Desde una torre en Manhattan, la anciana rememora sus años mozos, de aserraderos, arboledas imponentes y planicies salvajes. Luego del intercambio, Peter medita: “estos lugares y crudas simplicidades se habían perdido en la noche, muy lejos del desparramo incomprensible, los cancerosos suburbios humeantes, la demencia callejera, las costras y los despojos de la Ciudad de Nueva York, y su extensión en los Chicagos, Cincinnati, Milwaukee, Detroit y Cleveland –tan fácilmente olvidadas en el barullo del tiempo ciudadano, la charla ciudadana, el sarcasmo ciudadano y el cansancio ciudadano” (Kerouac, 2000:431). La repetición es un homenaje negativo a la ubicuidad de las instancias que determinan la vida de las personas. Ante las nuevas realidades, el individuo se siente tan indefenso como los territorios anacrónicos.

Tales elementos abonaron la interpretación de Theado. Su dictamen final, no obstante, resulta sesgado. Esta visión olvida que, entre el romanticismo del siglo XIX y el punto medio del XX, un movimiento literario había desafiado las preconcepciones acerca de la vida en las pequeñas comunidades. Conocido bajo el mote de “la revuelta desde el pueblo” (*revolt from the village*), un grupo de novelistas estadounidenses, cuyas carreras alcanzaron su pináculo entre 1915 y 1930,

objetaron “la creencia de que el pequeño pueblo es un lugar caracterizado por una dulce inocencia, un ambiente en el que lo mejor de la naturaleza humana puede florecer serenamente, un paraíso rural exento de los vicios, complejidades y tragedias irremediables de la ciudad. Estos escritores norteamericanos avanzaron una interpretación bastante diferente y más realista del pueblo, enfatizando el carácter represivo de su moralidad y su conformidad embrutecedora, y protestaron contra su aburrimiento estandarizado (Hilfer, 1969:3).²⁹

En su investigación sobre la temática, Anthony Channell Hilfer detecta dos líneas principales de la revuelta. Por una parte, los autores de ese movimiento se propusieron el rescate de la “vida enterrada”, aquel plexo de sentimientos negados por el puritanismo, entre los que asomaba la pasión sexual. Por el otro, discurría una repulsa “de los pensamientos estereotipados y la mentalidad de rebaño” que campeaban en esa geografía (Hilfer, 1969:28). La represión y el filisteísmo se convirtieron en los blancos dilectos de esta fuerza de renovación artística. No se trató, aclara Hilfer, de una inversión absoluta. Más que la condena rotunda, el ánimo habitual entre los revoltosos fue la ambivalencia. La nostalgia por los pueblos de su infancia, en los que basaron sus ficciones, nunca los abandonó, y la opción citadina les parecía poco atractiva.

El pueblo y la ciudad se nutre de esa ambigüedad. En parte, Kerouac la aprende de Wolfe, que reniega de la idealización del hogar primigenio y toma distancia satírica de su pasado pueblerino (Hilfer, 1969:219). A su vez, abreva en antecesores decimonónicos, explícitamente referidos en la novela. El río Merrimack, que atraviesa Galloway, invoca a Thoreau y su disposición navegante. Charley Martin, el segundo más joven entre los hermanos, es un lector entusiasta de Mark Twain que “después de leer *Huckleberry Finn*, escribió su propia aventura ribereña” (Kerouac, 2000:120). Esos referentes desalientan la descripción idílica de la comunidad aldeana. Thoreau, recordemos, abandona el pueblo de Concord, de dos mil habitantes, y no un centro populoso. A sus ojos, la “tranquila desesperación” alcanza también a los que viven en la periferia del fragor civilizatorio. Twain pinta al paisaje del sur con tonos románticos, pero desdeña la mentalidad que apuntala la esclavitud. No casualmente, Hilfer (1969:83) reputa a Twain como el predecesor más antiguo de la revuelta desatada en la segunda década del siglo XX.

²⁹ El idioma castellano no permite distinguir entre las palabras *town* y *village*, salvo a través del término “villaje”, de escaso uso. En inglés, *town* denota unidades poblacionales de mayor envergadura que el *village*. La indiscreción de unificar ambos vocablos, que traducimos como “pueblo”, se redime parcialmente porque la diferencia del *village* respecto a la *city* es la que existe entre “un lugar en donde las personas se conocen entre sí y la metrópolis sin rostro” (Hilfer, 1969:6). El *town* de Kerouac exhibe, por lo tanto, la característica fundamental del *village*.

Pese a los primores de Galloway, todos los personajes de *El pueblo y la ciudad* aspiran a emigrar. Joe, el hermano mayor, es el primero en poner en acto el antojo itinerante. Como muchos héroes posteriores de Kerouac, Joe rumbea hacia la ruta y se procura un trabajo de camionero. Quiere emular a los hombres de frontera, que eran dueños de cuanto veían. El narrador presenta a Joe como un caso típico: “una especie de éxtasis lírico se apodera de ciertos jóvenes americanos en la primavera, un sentimiento de no pertenecer a ningún lugar o momento en particular, un anhelo salvaje e inquieto de estar en otra parte, en todas partes, ¡ya mismo!” (Kerouac, 2000:89). A ese deseo de recorrer el mundo lo llama *wanderlust*, palabra de origen alemán y connotaciones románticas. Joe responde al llamado impulsivamente y queda expuesto a vicisitudes cuyo sentido no interroga.

En el extremo opuesto encontramos a Francis, el más intelectual de los hermanos. Tímido con las mujeres, indiferente a su familia, Francis pasa los días leyendo, entre el ático y la biblioteca pública. Su destino es Harvard, su pretensión, juntar suficiente dinero para mudarse al campus y evitar los retornos periódicos a Galloway. Al describir a la familia Martin desde el punto de vista de Francis, Kerouac se hace eco de la crítica de la sociedad de masas: “desde la casa, dos radios escupían música swing y resultados de baseball. Adentro, Elizabeth estaba despatarrada en el piso, leyendo el *Magazine del amor emocionante* y *Pantalla de cine*; Charley leía *Mecánica popular*; el padre leía *El mensajero vespertino de Galloway*; Peter aceitaba una pelota de fútbol americano; Ruth, en el teléfono, mantenía una conversación inane con uno de sus novios. Todos estaban haciendo algo –pero nadie estaba *pensando*, nadie estaba interesado en algo más puro, más hermoso, más exaltado. ‘Por Dios’, pensó Francis, ‘¡no hay cultura *en absoluto* en este lugar!’” (Kerouac, 2000:115).

La coincidencia de esta última exclamación con el análisis de los marxistas alemanes da una idea de la pregnancia del reclamo. Para añadir a la confluencia, Kerouac aporta un mentor para Francis Martin. ¿Su nombre? Wilfred Engels. Este hombre, francés ya maduro, facilita el ingreso a la bohemia bostoniana. Ahí, Francis encuentra una troupe feroz en materias de política y arte. El tópico de la sedición intelectual reaparece con fuerza plena: “lo más importante para Francis era que por primera vez en su vida escuchaba dichos –en el lenguaje articulado y fluido del ‘pensamiento contemporáneo’– todos los sentimientos brumosos y confusos que había estado cargando los últimos años en Galloway. Por fin se dio cuenta de que no había estado solo con esos sentimientos. En otra parte del mundo, otros hombres y mujeres vivían, sentían y razonaban

como él, otros hombres y mujeres estaban insatisfechos con cómo eran las cosas, con la sociedad y sus convenciones, sus tradiciones y sus manchas penosas, otros hombres y mujeres deambulaban solitariamente en el mundo, cargando en la mano el fruto, orgullosos y amargo, de la ‘conciencia moderna’” (Kerouac, 2000:115).

En esta atmósfera modernista, Francis se estrella con una parva de autores. La larga lista, que va de Freud a Joyce, pasando por Jung, Kierkegaard, Heidegger y Eliot, se asocia a una nube de sintagmas: “podía oír las palabras, los términos –‘frustración’, ‘neurosis compulsiva’, ‘complejo de Edipo’, ‘ansiedad’, ‘explotación económica’, ‘liberalismo progresista’, ‘los hechos’...” (Kerouac, 2000:116). Antes de la conflagración mundial, la jerga del freudomarxismo circula en reductos intelectuales. Con idealismo, y una pizca de leninismo, Engels subraya la contracara positiva de la crisis económica que siguió al crack bursátil: “en muchos sentidos, la depresión fue lo mejor que podría haber pasado acá: los norteamericanos se asustaron y se enfermaron –y como hombres enfermos, tuvieron que hacer más lenta su marcha– y llegaron nuevas ideas y promovieron admirablemente esta transformación en todas las direcciones” (Kerouac, 2000:116).

La ciudad, con su bohemia, es, en la experiencia de Francis, un respiro de la estolidez que domina Galloway. Aunque nunca llega a ser un miembro pleno de este grupúsculo, lo conmueve la idea de una “revuelta invisible en Norteamérica”, galvanizada por miles de lectores esotéricos dispersos a lo largo y ancho del país (Kerouac, 2000:115-116). Como es norma general entre los personajes de Kerouac, la atracción por la retórica marxista es leve, insuficiente para suscitar una voluntad de participación política. Hacia el final de la novela, nos enteramos de que Engels ha sido citado por el Comité de Actividades Antiestadounidense, órgano de la persecución macartista en ciernes, debiendo huir a México. Francis recibe la noticia con impasibilidad, ya que todo su interés está puesto en sus flamantes sesiones de psicoanálisis.

El desarreglo psíquico es, de hecho, la única manera en que Francis manifiesta su rebeldía. Con el fin de la neutralidad y intervención de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial, un impulso lo lleva a sumarse a las filas. Pronto, la vida regimentada del ejército se prueba insoportable. Como los héroes de Dos Passos y Hemingway, Francis pergeña un plan de evasión: finge dolores de cabeza y circula erráticamente entre las barracas. El psiquiatra militar descubre el ardid, pero lo toma por signo de enfermedad mental. Su diagnóstico es que Francis sufre una tendencia neurótica que lo induce al retiro (*withdrawal*). Francis contraataca: “me he

estado preguntando cómo usted, un liberal, puede reconciliar sus posiciones ilustradas con el sistema de disciplinas militares que están vigentes en las fuerzas armadas. Debe usted admitir que la relación absoluta entre oficiales y conscriptos es un esquema fascista. Nadie puede negar *eso*, del mismo modo que nadie puede negar que ese es precisamente el sistema que se supone que vamos a aniquilar” (Kerouac, 2000:328). Así, Kerouac reactiva el motivo del escape de la máquina bélica, identificado por Bluefarb en los autores de la Generación Perdida.

Peter, el último hermano al que Kerouac otorga protagonismo, sigue una trayectoria diferente. Su punto de inicio no es el tedio, sino el entusiasmo campestre. De su mejor amigo, Alexander Panos, aprende la poesía de John Keats y Lord Byron. Panos promueve un “socialismo trascendental” (Theado, 2000:45), con largas y sentidas baladas acerca de la fraternidad entre los hombres. En el aspecto exterior de Panos conviven la integridad y la hipocresía “sus ropas siempre eran raídas, desgastadas, oscuras y anticuadas –y, sin embargo, siempre llevadas con gran dignidad, como si él fuera orgulloso y noble en su pobreza– su pobreza una fantasía romántica sin bases en la realidad” (Kerouac, 2000:134).³⁰

Peter es ingenuo. Pasea entre abedules y pinos con una copia de Thoreau en el bolsillo, observa deleitado la simple cotidianeidad familiar. En su adolescencia, se revela como un estupendo jugador de fútbol americano, adquiriendo fama local por su destacada actuación en el partido del Día de Acción de Gracias. Pronto, su talento le abre las puertas del sistema universitario, que lo alejan de Galloway. Cada retorno a casa es una oportunidad para su nostalgia, que genera disputas amigables con Francis.

Warren French (1986) sostiene que el contraste entre Peter y Francis personifica una duplicidad del propio Kerouac. No hay dudas de que esta indicación es acertada en lo que

³⁰ Ellis Amburn, biógrafo de Kerouac, retrata la amistad del escritor con Sammy Sampas, joven de ascendencia griega que inspiró al personaje de Panos. Juntos, participaron, en la década de 1930, de los Jóvenes Prometeos, una asociación de estudiantes secundarios: “debatían fervientemente sobre política y acontecimientos presentes. Un antiguo miembro, George Constantinedes, recuerda, ‘Sam decía que Prometeo representaba el altruismo, impartir conocimiento a la humanidad y prestar un servicio....Creía que si la humanidad iba a progresar, sería a través de la política’. Tanto Sammy como Jack coquetearon con el comunismo, y Jack deseaba ir a la U.R.S.S., comulgar con sus camaradas rusos, y traer una túnica blanca para Sammy. Pero Kerouac nunca se tomó la política en serio, y aunque lo conmovía el concepto de ‘fraternidad universal’ de Sammy, el tenor de su relación siguió siendo ligero y romántico” (Amburn, 1998:33). La tarea de recolección de Amburn exhuma el interés, más vital que doctrinario, de Kerouac por el comunismo y rescata la actitud profética de Sampas. Repasando una de las últimas cartas de Sammy a Jack, Amburn observa: “en una extraordinario presentimiento de Kerouac, la Generación Beat y la contracultura de los sesenta, Sammy definía un nuevo paradigma cultural: un noble salvaje, ‘bruto, crudo inacabado’, se elevaría entre la devastación de la Segunda Guerra Mundial y moldearía al futuro, destruyendo las formas antiguas y creando una civilización más libre” (Amburn, 1998, 72). La retórica de Panos, que ejerce atracción sobre Peter Martin, bascula entre el romanticismo y el marxismo, con privilegio ostensible del primero.

respecta al romanticismo. Heredero de la ambivalencia articulada por la “revuelta desde el pueblo”, Kerouac oscila entre el pastoralismo y su desmonte. En un último encuentro, los tres hermanos van de pesca luego del entierro de su padre. La imagen de un pez sustraído de su medio natural incita el sentimentalismo de Peter, que la convierte en un signo de la crueldad humana. Con su respuesta sardónica, Francis corona la multiplicidad de puntos de vista: “cháchara de telenovela, mi querido muchacho. Deberías decir ‘tranquila desesperación’” (Kerouac, 2000:495).

Incluso Peter debe rendirse al paso del tiempo. Antes de la muerte de George Martin, pero después de la de su mejor amigo en el frente de batalla, Peter comprende que, perdido el pueblo, sólo queda ganar la ciudad: “si en este mundo ya no había chicas de Galloway, de alguna manera, estaba Judie, esperándolo en ese preciso momento, mientras él se sentaba en la estación de ómnibus. Y si Alexander Panos ya no estaba en el mundo – (perdido como una hoja de otoño)– ni Alex, ni Danny, ni la banda, estaban Kenneth Wood, Leon Levinsky y Will Dennison, sus amigos ‘esperándolo’ en la ciudad. Y si ya no estaban el padre y la madre que había conocido de chico en Galloway, estaban el padre y la madre que conocería ahora en la ciudad, y ellos también lo esperaban” (Kerouac, 2000:360).

“Wood”, “Dennison” y “Levinsky” son nombres clave para miembros del núcleo beat. Estas afinidades se inscriben en una escena más amplia de vagabundos (*drifters*), que pululan por Times Square. Delincuentes, drogadictos y artistas se confunden en un inframundo que lleva la huella imborrable de la marginalidad: “todos deambulan entre las ruinas de la civilización burguesa, buscándose unos a otros, ¿no lo ves?, pero tan idiotizados por su educación, o por la enfermedad de la época, que sólo pueden trastabillar y mirarse con indignación” (Kerouac, 2000:369).

Estas palabras salen de boca de Leon Levinsky, el doble ficcional de Allen Ginsberg. Relevo para la guía de Panos, Levinsky es un joven de diecinueve años criado en el seno de una familia ruso-judía. De adolescente, lee miles de libros y sueña con convertirse, algún día, en líder sindical. Cuando se cruza con Peter, está persuadido de que el colapso se avecina. La desintegración, dice, ocurrirá a un nivel molecular, dispersando a los átomos. A la manera de las plagas medievales, cundirán las ronchas y las ladillas. La moralidad perecerá, los pulmones fallarán. Ante el relato del apocalipsis, Peter sugiere “Mirá, Leon, ¿por qué no volvés a eso de ser un líder sindical radical?”. Interpelado, Levinsky asegura la pervivencia de sus convicciones

tempranas: “Oh, todo está unido (...) Verás a los magnates de la industria quebrándose y enloqueciendo, verás a los predicadores en el púlpito explotando súbitamente –humo de marihuana saldrá de la Bolsa de Valores. Profesores universitarios bizquearán súbitamente y empezarán a mostrarse el trasero unos a otros” (Kerouac, 2000: 371).

Tocayo de Trotski, Levinsky confunde momentáneamente la caída de la civilización y la del capitalismo. El nudo que ata el cuadro dantesco a los preceptos marxistas es, con todo, endeble. La profusión perversa de Levinsky ofusca la claridad meridiana del antagonismo de clase, olvida la movilización de las masas y pronuncia el catálogo de la contestación romántica: los lazos sociales sufren por la primacía de las apariencias, la liberación de la espontaneidad es una sublevación contra el imperio de los disfraces. Previsiblemente, los dardos apuntan a los “publicitarios” que “inventan cucos de los que las personas deben escapar, como el olor corporal” (Kerouac, 2000:375). Este lenguaje, escéptico frente al capitalismo, no es el de la ortodoxia marxista.

Justo cuando resigna el enclave pastoral, Peter descubre al romanticismo urbano de la bohemia. La red de amistades no le proporciona estabilidad, sino impulso nómade. En el acto final de la novela, Peter se dirige a la ruta con destino incierto: “cuando los trenes del ferrocarril gimieron, y soplaron vientos de río, trayendo ecos a través del valle, fue como si un murmullo salvaje de voces, las voces queridas de todos a los que había conocido, estuvieran gritando: ‘¡Peter, Peter! ¿A dónde vas Peter?’ Cayó una ráfaga suave de lluvia. Levantó el cuello de su campera, bajó la cabeza y apuró el paso”. Su escape, en línea con lo acotado por Bluefarb, carece de un horizonte promisorio. En una nación avasallada por las disposiciones modernas, la huida debe recrearse sin garantías.

Tal búsqueda se convertiría en una obsesión para Kerouac. Los quiebres estilísticos, la fama abrupta y el regreso paulatino a las sombras dejarían intacta esa inclinación tenaz. Participante intenso de la explosión romántica, Kerouac portaría un desfase notorio con el devenir contestatario. La historia de esa comunión y de ese desgarró se verá a continuación.

4. El camino al éxito. Perfidia de un *best seller*

En la madrugada del 5 de septiembre de 1957, Jack Kerouac, acompañado por su novia, Joyce Johnson, aguarda la llegada del *New York Times* junto a un puesto de diarios. La reseña de

En el camino, a cargo de Gilbert Millstein, es óptima. Para uno de los suplementos literarios más importantes de Estados Unidos, la publicación de la segunda novela de Kerouac es un acontecimiento trepidante. Millstein la juzga el pronunciamiento más bello de la nueva camada de escritores, y declara a Kerouac como el avatar de su generación. Kerouac no salta de alegría, ni despierta a su madre. Se dirige a un bar cercano y no propone un brindis en su honor. De acuerdo al relato de Johnson, lee una y otra vez el artículo, meneando la cabeza, incapaz de comprender por qué no está más contento. A la mañana siguiente, su teléfono repica sin cesar. La celebridad escolta al éxito comercial: el primer año, *En el camino* vende medio millón de copias en su edición de bolsillo y más de veinte mil en la de tapa dura (Amburn, 1998:307).

El trayecto hasta ese punto fue largo. Kerouac compuso la primera versión de la novela en 1951, en un arranque furioso de veintidós días. Para no cortar el impulso creativo, había unido las hojas en un rollo interminable, que dispensaba de las reposiciones permanentes exigidas por la máquina de escribir. Él era la máquina de escribir. Como vimos, Daniel Bell deploró este culto de la espontaneidad, que, para su gusto conservador, equivalía a la aniquilación de la maestría artística. El dictamen famoso de Truman Capote acerca del procedimiento de Kerouac no fue más benévolo: “eso no es escribir, eso es mecanografiar”.

Con su inspección meticulosa, los especialistas matizan las nociones más difundidas respecto a la práctica escritural de Kerouac. A partir de una compulsión de las versiones sucesivas de la novela, Matt Theado (2009) concluye que detractores y hagiógrafos exageran, por igual, la naturaleza inmediata de *En el camino*. Kerouac efectuó múltiples correcciones al texto original y no dudó en intercalar materiales previos, seleccionados de su diario personal y del epistolario beat. El método de prosa espontánea se aplicó en obras como *Visiones de Cody* y *Doctor Sax*, pero este *best seller* es un producto híbrido, a medio camino entre el estilo temprano y los experimentos más audaces.³¹

A las alteraciones *motu proprio* se sumaron las impuestas por el equipo legal de Viking Press. Los hombres de ley insistieron en la supresión de las escenas de homosexualidad explícita y en el reemplazo por seudónimos de los nombres que correspondían a personas de carne y

³¹ Kerouac expuso los fundamentos de la prosa espontánea en un opúsculo de 1958. El decálogo prohíbe la utilización de puntos y aparte, la estructura narrativa, sea clásica o moderna, y las correcciones (Kerouac, 2015a:87-89). Ninguno de estos criterios refleja fidedignamente los resortes creativos de *En el camino*. John Shapcott (2002) analiza la utilización de un grabador de cinta magnética en el proceso de escritura de *Doctor Sax* y *Visiones de Cody*, y explica cómo ese artefacto se incorporó a experimentos reales de prosa espontánea. En esas dos novelas, Shapcott ve un compromiso firme con la oralidad que emula a la improvisación jazzística.

hueso. La alquimia contra las denuncias por libelo tuvo un efecto interesante. Si seguimos el criterio del semiólogo francés Philippe Lejeune, un texto, para ser autobiográfico, debe aseverar la identidad entre autor, narrador y protagonista. El nombre propio, común denominador, sella la alianza (Lejeune, 1994:61). En el rollo de 1951, Kerouac asumió este principio y lo extendió a su círculo de amigos. Ginsberg, Burroughs y Neal Cassady fueron referidos sin ambages. Para la versión definitiva se convirtieron, respectivamente, en Carlo Marx, Ray Lee y Dean Moriarty. El narrador en primera persona, innovación fundamental respecto a la tercera persona de *El pueblo y la ciudad*, se rebautizó como Sal Paradise. El mundo editorial expidió, por lo tanto, un *roman à clef* y no un relato autobiográfico en sentido estricto.

Lejeune, estudioso incansable del género, comprende que el pacto autobiográfico puede sobrevivir a la elisión del nombre propio. Los lectores del siglo XX, reconoce, están acostumbrados a adivinar la presencia de los autores en sus escritos. Este hábito, históricamente situado, opera como un sostén extratextual de la autobiografía. Flexibilizando la importancia del indicador textual, Lejeune afirma que “si la autobiografía se define por algo exterior al texto no es por un parecido inverificable con la persona real, sino por el tipo de lectura que engendra, la creencia que origina” (Lejeune, 1994:87). La circulación de *En el camino* tuvo ese tenor, pero los cambios de nominación exigidos por Viking no quedaron sin consecuencia. Muchos lectores tomaron a Kerouac por el desbocado Dean Moriarty y se sorprendieron ante la timidez del escritor, replicada en el personaje de Sal Paradise. Esta desilusión fue una señal temprana del desfase entre Kerouac y sus epígonos entusiastas.

Independientemente del malentendido, cuya significación plena emergerá más adelante, los testimonios disponibles corroboran la clave que reguló la interpretación de *En el camino*. Bruce Cook, historiador temprano de la Generación Beat, resume las pasiones suscitadas por el *best seller*: “es difícil, separados como estamos de ese período por el tiempo y las actitudes, expresar el efecto liberador que esta novela ejerció en los jóvenes de Norteamérica. Hubo una especie de reconocimiento instantáneo que pareció arrojar a la calle a miles de esos jóvenes, proclamando que Kerouac había escrito su historia” (Cook, 2011:5). El libro de Cook es de 1971. Cuatro décadas después, Omar Swartz firma una conclusión semejante: “descubrí, en conversaciones informales con aquellos que habían leído el libro y habían sido afectados por él, que la novela es poderosa en su capacidad para influir en la vida de las personas. Una y otra vez,

escuché que el libro había hecho que sus lectores abandonen la universidad, renuncien a sus trabajos y migren al Oeste” (Swartz, 2001:53).

Esos efectos, ese tipo de lectura, esas creencias, para retomar los términos de Lejeune, son inseparables del fenómeno autobiográfico. En *El arte de la vida*, Mutlu Konuk Blasing desentraña la conexión de estas instancias en la literatura norteamericana. Blasing muestra que dos son las fuentes de la tradición autobiográfica estadounidense. Por un lado, ubica a las autobiografías espirituales puritanas. Por el otro, a la crónica de Benjamin Franklin sobre su arquetípico progreso mundano. La fluidez del entorno social, prosigue, fomenta el aislamiento del escritor y el examen de conciencia. Este repliegue tiene, como contrapeso, el anhelo de una audiencia pasible de educación: “la relación del escritor con el lector tiene que ser más o menos didáctica, en tanto la experiencia íntima (a veces su mismísimo intimismo) se convierte en un ejemplo público al ser comunicada. De esta manera, la autobiografía ha demostrado ser una forma compatible con los escritores norteamericanos, debido a que afirma tanto su energía espiritual para crear o regenerarse a sí mismos como su energía poderosamente sagaz para modificar corazones y mentes. Las dos vertientes de la autobiografía norteamericana (la espiritual o religiosa y la mundana o política) confluyen en Thoreau y Whitman, quienes ofrecen simultáneamente instrucción espiritual y lecciones mundanas para sobrevivir” (Blasing, 1978:XII). Para derramarse en la vida, estos textos se presentan como nacidos de ella.

En este punto, Kerouac renueva un hilo de las letras estadounidenses. Para Leo Marx, la gran innovación de Thoreau fue convertir al retiro pastoral en algo más que una geografía imaginaria. El trascendentalista documentó un experimento efectivo de vida despojada, marginal y dotó a ese modo simbólico de una credibilidad que nunca había poseído hasta entonces (Marx, 1964:245). Por el agotamiento de la delectación campestre y las particularidades de la sociedad norteamericana de posguerra, Kerouac evita la repetición de la fábula decimonónica. No obstante, al igual que Thoreau, el hombre beat brinda una narración de la alteridad anclada históricamente. El efecto persuasivo de *En el camino* opera bajo la impresión de que su mundo paralelo ya existe. A diferencia de los ensayos utópicos, la novela extiende una invitación de coordenadas amplias pero ciertas. Los lugares de *En el camino* corresponden a la topografía nacional, su universo de objetos, a la abundancia capitalista en la era del consumo.

La estructura de la novela, si bien compleja, se ajusta a un patrón clásico. Como prueba George Dardess (1974), se engañan los que equiparan la osadía rítmica y el final abierto con una

escritura indisciplinada y anárquica. *En el camino* se divide en cinco partes, que señalan escrupulosamente las etapas de la relación entre Sal y Dean. Las dos secciones iniciales reportan el interés creciente del narrador en la figura de Dean, un ladrón compulsivo de autos que ostenta un furioso magnetismo sexual. La tercera, que funciona como clímax, se dedica a las ocasiones extáticas que este par de amigos alcanza, alternativamente, en la ruta, los reductos jazzísticos o en las celebraciones improvisadas con amistades de un día. En la cuarta parte, la relación empieza a resquebrajarse por el egoísmo de Dean. Al final, Paradise abandona a Moriarty en una gélida noche neoyorquina.

Esta progresión amistosa, que emula la arquitectura de infinidad de relatos, transcurre bajo el signo de una obsesión autoral. Los protagonistas de *En el camino* viven en fuga. Se mueven entre Nueva York y San Francisco, con rodeos por Chicago, Denver y Nueva Orleans, e incursiones allende la frontera con México. La despedida es permanente, y Paradise toma el hábito de observar, a través de la luneta del auto, cómo sus aliados empequeñecen hasta desaparecer en el paisaje inmenso. El itinerario posee algo de aleatorio, pero las asociaciones de Paradise tienen la mira definida: “sigo a la gente que me interesa, porque la única gente que me interesa es la que está loca, la gente que está loca por vivir, loca por hablar, loca por salvarse, con ganas de todo al mismo tiempo, la gente que nunca bosteza ni habla de lugares comunes, sino que arde, arde como fabulosos cohetes amarillos explotando igual que arañas entre las estrellas y entonces se ve estallar una luz azul y todo el mundo suelta un ‘Ahhh’. ¿Cómo se llamaban estos jóvenes en la Alemania de Goethe?” (Kerouac, 1998:16).

Este temprano voto romántico marca la dirección afectiva de la novela. De ahí en más, el elenco, siempre inestable, se recluta en espacios marginales. Robert Holton resalta la preponderancia que Kerouac asigna a los “lumpen-bohemios”. Ya en Karl Marx, recuerda Holton, esas categorías caminan juntas. Lúmpenes y bohemios cultivan una heterogeneidad respecto al orden social que elude los esquemas de clase. No ocupan un rol productivo ni contribuyen al potencial revolucionario del socialismo. En el mundo de posguerra, reactivar el interés por ese segmento informe equivale a cuestionar la idea de progreso, enarbolada por los dos bloques en pugna. Para Holton, el *best seller* de Kerouac trata con las mismas angustias registradas por trabajos insignes de la ciencia social como *Las clases medias en Norteamérica*, de C. Wright Mills, *La muchedumbre solitaria*, de David Riesman, y *El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse: “si bien la defensa de la ‘libertad’ refería, en la retórica pública del período de

la Guerra Fría, a la oposición exterior con el comunismo, también resonaba hacia el interior, para aquellos preocupados por la condición conformista de América y las estructuras históricas que, a mediados del siglo veinte, parecían capaces de erosionar la diversidad sublime de los individuos e imponer un nivel de homogeneidad que amenazaba las nociones tradicionales de humanidad” (Holton, 2009:66).

En el año de publicación de *El sistema social*, Kerouac amplifica las voces de protesta contra el *statu quo*. Aquel vigor moral encomiado por Parsons figura, en *En el camino*, como fuerza persecutoria. El día de la inauguración del segundo mandato presidencial de Harry Truman, Sal y Neal llegan a Washington a tiempo para ver el desfile militar y “toda clase de material bélico que lucía homicida en el pasto níveo”. Una cuadrilla de uniformados los hostiga por su aspecto tosco. El celo securitario es, en realidad, una cruzada moral: “la policía americana lleva a cabo una guerra psicológica contra los americanos que no les asustan con documentos y amenazas. Es una fuerza de policía victoriana; mira indiscretamente por las ventanas y quiere saberlo todo, y crea delitos si no existen delitos bastantes para satisfacerlos” (Kerouac, 1998:163).

Es inútil buscar una discriminación celosa de los niveles implicados en el rechazo. Frente a la bohemia lumpen se eleva un continuum que abarca al asedio psicológico, la amenaza militar, el control policíaco y la vida estólida. En su diatriba contra la sociedad, Ray Lee, doble de William Burroughs, reúne la obsolescencia programada, el complot geopolítico y la condena al trabajo: “Podrían fabricar neumáticos que nunca reventaran. Y lo mismo pasa con la pasta de dientes. Hay un chicle que han inventado y no quieren que se sepa porque si lo masticas de niño no tendrás caries en toda tu vida. Y lo mismo la ropa. Pueden fabricar ropa que dure para siempre. Prefieren hacer productos baratos y así todo el mundo tiene que seguir trabajando y fichando y organizándose en siniestros sindicatos y andar dando tumbos mientras las grandes tajadas se las llevan en Washington y Moscú” (Kerouac, 1998:178). Esta cosmovisión no está más cerca del estajanovismo que de la ética protestante. La modernización industrial, con su exigencia de estoicismo laborante, emerge como la raíz común de los enemigos jurados. Ray Lee expresa la desconfianza, común en el submundo de Kerouac, hacia los proyectos de organización colectiva y planificación central.

Pero lo que sale por la puerta entra por la ventana. Al tiempo que denuncia a los científicos porque “a esos hijos de puta ahora sólo les interesa ver cómo consiguen hacer saltar el

mundo en pedazos”, Lee sugiere que Dean y Sal utilicen su acumulador de orgones: “El acumulador de orgones es una caja normal y corriente lo bastante grande como para que un hombre se siente en una silla dentro de ella: una capa de madera, una capa de metal, y otra capa de madera recogen los orgones de la atmósfera y los mantienen cautivos el tiempo suficiente para que el cuerpo humano absorba más de la dosis usual. Según Reich, los orgones son átomos vibratorios de la atmósfera que contienen el principio vital. La gente tiene cáncer porque se queda sin orgones. Bull pensaba que su acumulador de orgones mejoraría si la madera utilizada era lo más orgánica posible, así que ataba hojas y ramitas de los matorrales del delta a su mística caja” (Kerouac, 1998:181). Más tarde, Sal Paradise se refiere al goce de un homosexual durante un concierto de jazz como un “éxtasis reichiano” (Kerouac, 1998:239).

Con Wilhelm Reich, el marxismo merodea *En el camino*. El acumulador de orgón, motivo de la ruina definitiva de su creador, fue uno de los últimos eslabones en una carrera científica informada por el materialismo dialéctico. En la década de 1920, Reich se afilió al Partido Comunista y participó de proyectos de higiene mental políticamente orientada. Por esos años, meditó acerca de la dimensión psicológica del fascismo y el papel de la sexualidad en la lucha cultural. Los dirigentes del Partido, guardianes de la ortodoxia, llegaron a detestar su programa de política sexual proletaria y lo expulsaron en 1933. Su opinión de la Unión Soviética sufrió un vuelco similar. En los primeros años “Reich sigue con atención y entusiasmo la emergencia y los brillantes logros de una revolución sexual –la primera de tal envergadura– que, en el movimiento de la Revolución de Octubre, intenta transformar en la Unión Soviética las bases sexuales de la existencia. Señala los decisivos avances tendenciales: abolición de la familia burguesa tradicional, unión libre, libertad de abortar, supresión de la legislación represiva contra la homosexualidad, manutención de los niños por parte de la colectividad...” (Dadoun, 1978:395). Por el apogeo del estalinismo, abdicó de su fe en el régimen comunista y equiparó el fascismo rojo al negro.

Sin embargo, las marcas del paso por el movimiento revolucionario austro-alemán lo acompañarían por el resto de sus días. En su biografía personal de Reich, Ilse Ollendorff confirma que, aún cuando la enemistad con la burocracia comunista le disparaba fantasías paranoicas, Reich admitía su deuda con la filosofía y la teoría marxistas (Ollendorff, 1978:52). Tanto las elucubraciones conceptuales como los experimentos de laboratorio ideados por Reich atentaban contra la represión sexual propia del orden burgués (Dadoun, 1978:394). La propiedad

revulsiva de los trabajos de Reich fue confirmada por la persecución sufrida en todos y cada uno de los países en los que fijó residencia.

En 1939, Reich llegó a Estados Unidos procedente de Oslo. Inicialmente, la acogida fue auspiciosa. Al amparo de los horrores de la guerra se sumaron un puesto en la New School de Nueva York, un departamento confortable y, con el tiempo, un centro de operaciones de setenta hectáreas en Maine. La desconfianza de los vecinos ante los proyectos estrambóticos de Reich preludió reacciones más serias y funestas. En 1947, *Harper's Magazine* publicó un artículo titulado *El nuevo culto del sexo y la anarquía*. Poco después, la Administración de Alimentos y Medicamentos inició una investigación que culminaría con la prohibición de los acumuladores de orgón y el encarcelamiento de Reich.

El 3 de noviembre de 1957, dos meses después de la publicación de *En el camino*, Reich murió, de un infarto, en la penitenciaría federal de Lewisburg, Pensilvania. Sus últimas pesquisas habían estado dedicadas a la aplicación de la energía orgón en el campo del tratamiento oncológico. Más allá del supuesto ejercicio ilegal de la medicina, flameaba un intenso sentido humanista: “Era la idea de Reich ayudar a la humanidad a erradicar los terribles efectos de la bomba atómica a través de un triple ataque: usando la energía orgón para remediar las enfermedades producidas por la radiación, para neutralizar el efecto de una bomba atómica y, eventualmente, inmunizar a la humanidad contra la radiación nuclear” (Ollendorff, 1978:131). El fracaso experimental, patente en la muerte de cientos de cobayos, no quita la percepción de los términos del problema. Antes que Ray Lee y Sal Paradise, antes que el movimiento hippie de los 1960, Reich buscó con desesperación un contrapeso amoroso a la potencia militar. Los beat llevaron al plano de la experiencia subjetiva la antítesis desmentida a nivel molecular.

El acumulador de orgón, afirma Roger Dadoun, “ha impregnado, si no de orgón, al menos de su propia y fascinante significatividad, algunas de las avanzadas más innovadoras de la literatura norteamericana. Como *objeto literario* constituye una muestra de la sísmica, profunda y regeneradora sacudida operada por el pensamiento de Reich sobre las vanguardias de la vida cultural en los Estados Unidos” (Dadoun, 1978:32).³² Aunque Dadoun advierte simplificaciones

³² Paul Goodman, seleccionado por Theodore Roszak como uno de los portavoces de la contracultura, hace, en su prólogo de 1969 a la biografía de Ollendorff, el siguiente comentario: “Pregunté a un grupo de estudiantes norteamericanos radicales acerca de Wilhelm Reich y ninguno había oído nada sobre él. Una docena de años atrás, él hubiera sido uno de sus héroes mayores y una de sus influencias más fuertes (...) Más que ninguna otra figura de nuestros tiempos, Reich tuvo cosas para decir –y hacer– esenciales para las principales acciones revolucionarias de los jóvenes, tanto en su política como en su estilo de vida hippie; es en verdad el eslabón de unión entre estas

en la descripción de Kerouac, la visión de *En el camino* retoma puntos centrales de la filosofía de Reich. Por una parte, contrasta la pulsión amorosa con el armamento mortífero. A su vez, la deriva sexual de Sal y Dean se prueba incompatible con la institución familiar. Como indica Omar Swartz, “la sexualidad de Dean Moriarty puede evaluarse en términos de su amenaza implícita al tejido social general. Ostensiblemente heterosexual, la indiferencia flagrante hacia las relaciones monógamas –al contrario de otras formas de transgresión sexual, como el masoquismo– mina las normas y valores familiares, poniendo en cuestión algunas de las moralidades básicas que estructuran nuestra sociedad” (Swartz, 2001:74).

Estas yuxtaposiciones con el marxismo, notorias en las alusiones a Reich y la conversión de Allen Ginsberg en Carlo Marx, resaltan la faz contestataria del romanticismo. Algunas de las disonancias iluminan puntos ciegos de la ortodoxia materialista. La alarma ante el sinsentido de la proliferación militar-industrial desnuda la continuidad entre los sueños de capitalistas y socialistas. La simpatía medida por la heterodoxia denuncia los límites estrechos de los mandamientos oficiales del izquierdismo, incapaces de fomentar un enriquecimiento multiforme de la experiencia. El puesto de Kerouac no es, apurémonos a decirlo, uno de clarividencia impoluta. Cada analista que extrae enseñanzas revulsivas de *En el camino* debe lidiar con la ingenuidad de sus prejuicios, palmarios en materia de género y raza.

Las prenociones acostumbra afilar su crueldad en los espacios de intersección. *En el camino* obedece a esta regla general. El episodio en que Sal y Dean incursionan en tierras mexicanas prodiga color local. De repente, el dinero, que en su encarnación-dólar remite siempre a la escasez, se torna motivo de fascinación. Los gringos observan asombrados la pila de pesos que consiguen en la casa de cambio y prueban las mieles del consumo: “Pedimos tres botellas de cerveza fría y nos costaron unos treinta céntimos mexicanos o diez céntimos americanos cada una. También compramos unos paquetes de pitillos mexicanos a seis centavos cada uno. Mirábamos y mirábamos asombrados aquel dinero mexicano que nos permitía tantas cosas, y jugueteábamos con él y mirábamos a todas partes y sonreíamos a todo el mundo. A nuestras espaldas quedaba América entera y todo lo que Dean y yo habíamos conocido previamente de la vida en general, y de la vida en la carretera. Al fin habíamos encontrado la tierra mágica al final

tendencias contrastantes. Las más vigorosas ideas políticas de Marcuse y Fromm, acerca del miedo a la libertad y la coerción de la espontaneidad y la sexualidad por modernas instituciones sociales, fueron expresadas antes y con más fuerza por Reich” (Goodman, 1978:13). Goodman cuenta a Reich entre los seguidores del joven Marx, y a su teoría como una de las continuaciones más relevantes en torno a la problemática de la alienación. Kerouac y los beat participan, con independencia de su intención consciente, de la red de afinidades que precisa Goodman.

de la carretera y nunca nos habíamos imaginado hasta dónde llegaba esta magia” (Kerouac, 1998:327).

Pronto, el equivalente general gravita en dirección a una mancebía. Las muchachas, menores de edad, tienen la piel marrón, como almendras. Son niñas que ruegan por tragos y dinero. Bailan con los extranjeros al compás de Pérez Prado, rey del mambo, mientras la mitad del pueblo mira el espectáculo desde una ventana. El exotismo no estaría completo sin una referencia al Oriente: “Era como un dilatado y espectral sueño árabe en el atardecer de la otra vida: Alí Babá, las callejas, las cortesanas” (Kerouac, 1998:342). En este edén pornográfico, el riesgo de formar una familia brilla por su ausencia y el atractivo de las mujeres corre paralelo a su indefensión.

Durante su estadía en México, la comunicación verbal también está coartada. Para dos aprendices de místicos, el impedimento lingüístico ayuda a poner en práctica facultades excepcionales: “Víctor respondía a esto con la seriedad y la magnífica elocuencia española. Durante un momento de confusión pensé que Dean lo entendía todo gracias a una intuición salvaje y a una revelación súbita producto de su radiante felicidad. En aquel momento, además, se parecía muchísimo a Franklin Delano Roosevelt” (Kerouac, 1998:337). La ambigüedad no podría ser más evidente. La mención a Roosevelt sugiere que el poderío norteamericano solventa hasta al último de los ciudadanos blancos varones. A la vez, el delirio de Sal habilita el descalabro de las jerarquías. Que un ladronzuelo ex convicto se asemeje a Roosevelt aviva el espíritu díscolo.

En esa ambigüedad, el romanticismo está a sus anchas. Los mismos esquemas que esencializan a los subalternos sirven para adoptar una posición subalterna frente a la sociedad de la que se huye: “era como conducir a través del mundo por lugares donde por fin aprenderíamos a conocernos entre los indios fellah del mundo, esa raza esencial básica de la humanidad primitiva y doliente que se extiende a lo largo del vientre ecuatorial del planeta desde Malaya (esa larga uña de China) hasta el gran subcontinente de la India, hasta Arabia, hasta Marruecos, hasta estos mismos desiertos y selvas de México y sobre los mares hasta Polinesia, hasta el místico Siam del Manto Amarillo, y así, dando vueltas y vueltas, se oye el mismo lamento junto a las destrozadas murallas de Cádiz, España, que se oye 20.000 kilómetros más allá en las profundidades de Benarés, la capital del mundo. Estos individuos eran indudablemente indios y en nada se parecían a los Pedros y Panchos del estúpido saber popular de la América civilizada... tenían pómulos

salientes y ojos oblicuos y gestos delicados; no eran idiotas, no eran payasos, eran indios solemnes y graves, eran el origen de la humanidad, sus padres” (Kerouac, 1998:332).

El prejuicio sobre la América elemental convive con la objeción de la representación que de ella hace el mundo civilizado. Como observamos en capítulos anteriores, el embate romántico contra la sociedad norteamericana no proviene de una reserva de sentido intocada por la cultura dominante. El paso por la obra de Vernon Louis Parrington nos ha preparado para entender lo profunda que es esta dualidad: en Estados Unidos, la desconfianza ante el desarrollo capitalista siempre habilitó avenidas racistas. Cuando hace decir a Dean de los mexicanos que “esta gente no se preocupa de las apariencias”, Kerouac renueva simultáneamente el desprecio secular del romanticismo por el teatro de las convenciones civilizadas y los estereotipos sobre la otredad cultural (Kerouac, 1998:328). A falta de África, el par de yanquis puede visitar los picos de la Sierra Madre Oriental y contemplar al río Moctezuma entre la jungla. En el trayecto hasta Ciudad de México, encuentran pueblerinos, rebozos y sombreros: “La vida era densa, oscura, antigua. Observaban con ojos de gavián a Dean, que iba serio y enloquecido al volante. Todos tendían la mano. Habían bajado desde las sombrías montañas y desde las alturas a tender las manos hacia algo que pensaban que podía ofrecerles la civilización sin imaginarse la tristeza y pobreza y decepciones de ésta. Desconocían que había una bomba capaz de destruir todos nuestros puentes y carreteras y reducirlos a polvo, y que algún día seríamos tan pobres como ellos y tenderíamos nuestras manos del mismo modo en que ellos lo hacían. Nuestro destartalado Ford, el Ford americano de los años treinta, pasaba haciendo ruido y se perdía en el polvo” (Kerouac, 1998:352).

Como indica con perspicacia Rachel Ligairi, cuanto más cerca del centro auténtico de la existencia creen estar Sal y Dean, más se rinden a un simulacro (Ligairi, 2009:153). Para usarlos de contrapunto al *American Way of Life*, Kerouac convierte a los mexicanos, al igual que a los negros, en supervivientes de otra era sociológica, próxima a los instintos, ajena al lenguaje y pura en sus intenciones. Esta geografía es, también, la de su voluntad insumisa. *En el camino* vincula la huida a una profunda transformación subjetiva, que irrumpe como deseo de mutar en otra raza: “Y quería ser negro, considerando que lo mejor que podría ofrecerme el mundo de los blancos no me proporcionaba un éxtasis suficiente, ni bastante vida, ni alegría, diversión, oscuridad, música; tampoco bastante noche (...) Quería ser un mexicano de Denver, e incluso un pobre japonés agobiado de trabajo, lo que fuera menos lo que era de un modo tan triste: ‘un hombre blanco’

desilusionado. Toda mi vida había tenido ambiciones blancas...” (Kerouac, 1998:216). La trinidad tiene poco de arbitraria si se consideran los conflictos raciales de la sociedad norteamericana, las guerras imperialistas contra México y el bombardeo atómico sobre Hiroshima y Nagasaki.

Para Gilles Deleuze y Félix Guattari, lectores fervorosos de Kerouac, esta apertura al devenir es una nota característica del esquizo: “todo delirio es racial, lo que no quiere decir necesariamente racista. No es que las regiones del cuerpo sin órganos ‘representen’ razas y culturas. El cuerpo lleno no representa nada del todo. Por el contrario, son las razas y las culturas las que designan regiones sobre este cuerpo, es decir, zonas de intensidades, campos de potenciales” (Deleuze y Guattari, 2016:94). La desviación busca anclajes temporales entre los grupos subalternos. Imbricado al prejuicio, medra una fisura genuina de la subjetividad dominante. De modo análogo a lo que comprobamos en la obra de Roszak, el interés por los extraños culturales comporta una buena dosis de simplificación.

El romanticismo resulta un manto propicio para esta duplicidad. Contracorriente moderna de la modernidad, reacción eurocentrista contra la civilización, anhelo de culturas periféricas y antiquísimas por parte de sujetos centrales y contemporáneos, el romanticismo es un pliegue complejo de la tradición occidental.³³ *En el camino* activa ese pliegue y desata su carga polisémica: una huida que impugna parcialmente a los valores de la sociedad capitalista y una imaginación imperial que no hace justicia a los oprimidos de la historia.

5. Budismo romántico en *Los vagabundos del dharma*

La infatuación fue corta, pero con efectos duraderos. Hacia 1954, por recomendación de Ginsberg y consejo de Thoreau, Kerouac efectuó una maratón de lecturas sobre filosofía y religión orientales. En cuestión de un mes, pasó revista al *Sutra del diamante* y otras escrituras budistas, a Lao-Tse, Confucio y los *Vedas*. Con su habitual desmesura, se autoproclamó budista y dio inicio a varios proyectos paralelos sobre la temática, incluyendo una colección de haikus, una

³³ En *La experiencia postcolonial e imperial en el transcendentalismo americano*, Marek Paryz (2012) demuestra que, en el siglo XIX, incluso aquellos intelectuales críticos del expansionismo estadounidense cedieron a constructos imaginarios funcionales al proyecto imperialista. El romanticismo de Thoreau, Emerson y Whitman, concluye Paryz, fue vulnerable a la retórica, masculina y racista, de la dominación. Es innegable que estos aspectos reaparecen en la obra de Kerouac.

biografía de Buda y una traducción de textos tibetanos en sus versiones francesas. En el terreno de la práctica, intentó la abstinencia, ensayó la posición de loto y procuró conciliar la nueva fe con el catolicismo de su infancia. La dipsomanía, un par de rodillas estropeadas por el fútbol americano y la contumacia de la religión-madre frustraron la conversión. Kerouac nunca alcanzó un saber hondo de la espiritualidad budista y, en los sesenta, profesaría un culto exclusivamente cristiano.

No obstante, los comentaristas descuentan la relevancia histórica de *Los vagabundos del dharma*, novela publicada en 1958. En su artículo sobre el papel de los beats en el giro espiritual hacia Oriente, Carl Jackson arriesga que “el significado último de Kerouac como estudiante del budismo no es la profundidad de su conocimiento sino su influencia en el estímulo al interés por la religión asiática. Independientemente de su reputación literaria última –hoy su posición parece elevarse una vez más– sus libros fueron extremadamente populares y fue un héroe de culto para muchos jóvenes. Puede ser que *Los vagabundos del dharma* haya hecho más para despertar el interés americano en el budismo zen a finales de los 1950 que todos los excelentes estudios zen escritos, en los años anteriores a 1958, por el erudito japonés D. T. Suzuki” (Jackson, 1988:60).

Las alusiones dispersas de *En el camino* ascienden, con esta entrega, a una tosca filosofía de sabor oriental. Ray Smith, nuevo *alter ego* de Kerouac, se considera un “bhikkhu”, un monje budista oculto tras un ropaje moderno. En sus conversaciones fortuitas, Smith espeta las máximas de esa religión milenaria. La vida es sufrimiento, repite, y comprender que la mente es lo único que existe es el primer paso para superarlo. Ante un cuñado incrédulo, expone la teoría de que todas las cosas están vacías, propiciando una disputa que remeda la del obispo Berkeley y Samuel Johnson:

Mirá –dijo mi cuñado– si las cosas están vacías, ¿cómo puedo sentir esta naranja? La saboreo y la trago, ¿no es así? Respóndeme a eso.

Tu mente crea la naranja al verla, oírla, tocarla, olerla, gustarla y pensar en ella, pero sin esa mente, como tú la llamas, la naranja no sería vista, ni oída, ni gustada ni tan siquiera mentalmente apreciada, porque de hecho ¡esa naranja depende de tu mente para existir! ¿No lo ves? Por sí misma es una no-cosa, en realidad, es algo mental, sólo la ve tu mente. En otras palabras: está vacía y despierta (Kerouac, 2015:142).

La última sentencia resuelve una larga disputa del pensamiento occidental a través de un jirón de sabiduría Mahāyāna. Esta vertiente del budismo, por la que Smith manifiesta predilección, considera que “todas las entidades son objetos alucinatorios”, pues no existe “ninguna existencia fundamentalmente real” (Williams, 2009:52). Pronto, este principio se traslada al propio sujeto. Por intermedio de técnicas meditativas, el protagonista de *Los vagabundos del dharma* enfrenta su inconsistencia: “Y aquella, la visión, estaba desprovista de cualquier sensación de ser yo mismo, era pura ausencia de ego, simplemente unas actividades etéreas e indómitas desprovistas de cualquier predicado dañino... desprovistas de esfuerzo, desprovistas de error. ‘Todo es perfecto –pensé–. La forma es vacuidad y la vacuidad es forma, y estamos aquí para siempre en una u otra forma, que es vacía. Lo que los muertos han conseguido: este rico murmullo silencioso de la Pura Tierra Iluminada’” (Kerouac, 2015:144).

Este curso acelerado en saberes y prácticas milenarias ocurre bajo la instrucción desatenta de Japhy Ryder, duplicación textual del poeta Gary Snyder. La descripción inicial de Japhy subraya el sincretismo entre fuerzas vernáculas y tradiciones orientales: “desde el principio fue un hombre de los bosques, un leñador, un granjero, interesado por los animales y la sabiduría india, así que cuando llegó a la universidad, quisiéralo él o no, estaba ya bien preparado para sus estudios, primero de antropología, después de los mitos indios y posteriormente de los textos auténticos de mitología india. Por último, aprendió chino y japonés y se convirtió en un erudito en cuestiones orientales y descubrió a los más grandes Vagabundos del Dharma, a los lunáticos zen de China y Japón. Al mismo tiempo, como era un muchacho del Noroeste con tendencias idealistas, se interesó por el viejo anarquismo del I.W.W. y aprendió a tocar la guitarra y a cantar antiguas canciones proletarias que acompañaban su interés por las canciones indias y su folklore” (Kerouac, 2015:15). Japhy deslumbra a Ray con su cuarto austero, sus traducciones de Hanshan, poeta chino del siglo IX, y las orgías improvisadas que descolocan al aprendiz: “Todo el pacífico celibato de mi budismo se estaba yendo por el desagüe. ‘Smith, desconfío de cualquier tipo de budismo o de cualquier filosofía o sistema social que rechace el sexo’” (Kerouac, 2015:144).

Con este joven, próximo a partir hacia Japón para continuar sus estudios de Zen, Smith escala el pico Matterhorn, ubicado tres mil setecientos metros “por encima del rechinante mundo” (Kerouac, 2015:76). Conmoverido por la experiencia, Smith decide emular la experiencia de Japhy como vigía para el Servicio Forestal. Ese trabajo le garantiza un par de meses de absoluta soledad, recluido en el Pico Desolación. En la víspera del retiro, su ánimo empatiza con la

geografía del romanticismo: “aquella era la ciudad del mal y yo tenía a mi santo desierto esperándome” (Kerouac, 2015:153). El motivo del escape, caro al acervo literario norteamericano, se alimenta de una nueva fuente, insinuada en los predecesores decimonónicos. Pese a las simplificaciones, *Los vagabundos del dharma* recrea una asociación entre sentimiento religioso y huida del mundo que tiene bases históricas en el budismo. Los proponentes iniciales del Mahāyāna (“camino superior”), de hecho, vivieron en el bosque como eremitas, alejados de la sociedad convencional y de los monasterios budistas (Williams, 2009:31).

En su artículo sobre la difusión del budismo en Estados Unidos, Michael K. Masatsugu alerta sobre el rol del exotismo orientalista en la postura alternativa de los beat. Mientras los japoneses-americanos procuraban asimilar sus prácticas y doctrinas a la tradición cristiana, los conversos aseveraban la exterioridad absoluta de su descubrimiento tardío: “la visión de Kerouac sobre el budismo y su futuro se enmarcaba en el enaltecimiento de los ‘mochileros errantes’, figura de monjes beat-orientales que rechazaban el materialismo de la Guerra Fría y relacionaban los ciclos de producción y consumo al *samsara* (la imagen budista de un ciclo inagotable de nacimiento y muerte, del que se escapa a través del nirvana)” (Masatsugu, 2008:441). Celosos de la pureza espiritual ajena, los beat generaron, su propio efecto de contaminación, pues el romanticismo tiñe, soterradamente, su recepción de la otredad cultural.

Los vagabundos del dharma provee un ejemplo claro de esta dinámica. La novedad del budismo ahonda trazos ensayados de antemano. A fin de cuentas, las lecciones del zen no difieren tanto de las notas dominantes del disenso romántico : “hay una enseñanza en todo esto, como se comprueba al pasear de noche por una calle de los alrededores y hay una casa y otra a ambos lados de la calle, todas ellas con la lámpara del cuarto de estar encendida y dentro el cuadrado azulado de la televisión, cada familia concentrando su atención en el mismo espectáculo y nadie habla; silencio también en los alrededores; perros que te ladran porque pasas sobre pies humanos y no sobre ruedas. Se comprende lo que quiero decir: uno empieza a parecerse a todo el mundo y piensa también como todos, y los lunáticos zen hace tiempo que han vuelto al polvo, con la risa en el polvo de sus labios” (Kerouac, 2015:103). El espacio doméstico conjuga incomunicación, dominio de la máquina y homogeneización masiva. Esta postal de la alienación podría figurar en la sociología de Roszak o en algún fragmento especialmente accesible de los frankfurtianos. Con todas sus diferencias, las sensibilidades pasibles de extrañamiento perciben cuadros similares en la vida colectiva de Estados Unidos. El factor

romántico explica gran parte de esta sincronía, que abarca géneros discursivos, proyectos creativos e intenciones políticas dispares.

Las direcciones típicas de la huida del mundo resurgen, en la novela de 1958, con una notable impronta epocal. La economía que repele no es, en lo principal, la de los grandes emplazamientos industriales, que el romanticismo de los siglos XVIII y XIX describió con animadversión. En cambio, desfilan consumidores esclavizados y oficinistas codiciosos: “Cuando me desperté por la mañana, miré afuera y vi a todos los jóvenes ambiciosos con traje que iban a trabajar a las compañías de seguros esperando llegar a ser algún día como Harry Truman” (Kerouac, 2015:129).

La tensión con la esfera intelectual se actualiza como dislocación frente al espacio universitario. Cuando traduce a Hanshan, Japhy se obliga a incorporar preposiciones y artículos para conformar a sus profesores. Al margen de estas sutilezas, la oposición se agudiza en el terreno vivencial, que abarca desde la vestimenta hasta el sentido de la existencia: “Japhy y yo teníamos un aspecto curioso en el campus con nuestra ropa, y de hecho Japhy era considerado un excéntrico en el campus, cosa bastante habitual en esos sitios donde se considera raro al hombre auténtico; las universidades no son más que lugares donde está una clase media sin ninguna personalidad, que normalmente encuentra su expresión más perfecta en los alrededores del campus con sus hileras de casas de gente acomodada con césped y aparatos de televisión en todas las habitaciones y todos mirando las mismas cosas y pensando lo mismo al mismo tiempo mientras los Japhys del mundo merodean por la espesura para oír la voz de esa espesura, para encontrar el éxtasis de las estrellas, para encontrar el oscuro misterio secreto del origen de esta miserable civilización sin expresión” (Kerouac, 2015:41-42). El espectro de la revolución expresiva, anunciada años después por Talcott Parsons, recorre *Los vagabundos del dharma*.

En cuanto a la política, Japhy evoca un ideal contestatario inusual en la obra de Kerouac. Como muestra Raymond Williams en *El campo y la ciudad*, la experiencia urbana inspiró, a partir del siglo XVIII, la imagen literaria del transeúnte solitario, aquel que pasea por las calles admirado por la infinidad de vidas desconocidas que lo rodean. En este deambular se puede volcar la afirmación de una humanidad común o el lamento por la separación inobjetable. En autores como James Joyce, agrega Williams, estos extremos se tocan: “Se reúnen así, no sólo las experiencias corrientes de aparente aislamiento, sino además toda una gama de técnicas de autoaislamiento, con el fin de sustentar la experiencia paradójica de una colectividad última que

está más allá y por encima de la comunidad” (Williams, 2011:306). La subjetividad intensa atraviesa su encierro para alcanzar un campo universal, que conduce el paisaje íntimo hacia una verdad atemporal. Tal mecanismo despierta un afán comunitario que enjuicia, a su manera, el modo de existencia: “En el siglo XX se ha dado y continúa dándose un conflicto profundo y confuso entre esta reaparición de lo colectivo, en sus formas metafísicas y psicológicas, y esa otra respuesta que, también dentro de las ciudades, ofrecía crear, a través de nuevas instituciones y nuevas ideas sociales, aquello cuya ausencia habían señalado Hardy y otros: una conciencia colectiva que pudiera percibir no sólo a los individuos, sino también sus relaciones modificadas y cambiantes y que, al percibir las relaciones y sus causas sociales, hallara los medios sociales de producir un cambio. En realidad, fue de las ciudades de donde surgieron estas dos grandes ideas modernas transformadoras: el mito, en sus formas variables, y la revolución, en sus formas variables. Bajo presión, cada uno de ellos ofrece convertir al otro a sus propios términos. Pero es mejor considerarlos como respuestas alternativas, puesto que en miles de ciudades, aunque en formas confusas, estas dos ideas están en conflicto agudo, directo y necesario” (Williams, 2011:306).

Los vagabundos del dharma reedita este drama. Ya acompañamos a Smith en su caminata a través de calles desiertas, flanqueadas por módulos de confort suburbano. Sabemos que practica la meditación, el montañismo y las opciones laborales de un ermitaño. Las decisiones formales refuerzan la impresión de un repliegue solipsista. Amén de la primera persona, predomina una escritura cercana al habla, copia del monólogo interior de la conciencia. Antes que una ventana al mundo, la novela propone el contacto con una subjetividad aventurera, que fluye con ímpetu centrífugo. Sin embargo, de acuerdo con los usos y costumbres del romanticismo, el escape individual fragua un afecto comunitario. Abrumado por el ojo mordaz de su instructor, Ray busca un contrapeso piadoso: “¿Por qué le molestan tanto a Japhy los azulejos blancos del fregadero y los ‘aparatos de concina’ como él los llama? La gente tiene buen corazón, tanto si viven como Vagabundos del dharma como si no. La compasión es el corazón del budismo” (Kerouac, 2015:130). En su estudio acerca del impacto del budismo sobre las descripciones de la naturaleza en la obra de Kerouac, Deshae Lott explicita la tensión: “Kerouac presenta una acusación imperdonable a la nación, pero, junto a sus críticas, transmite una actitud serena y tierna hacia la comunidad global que retrata. Desde este punto de vista, Kerouac ofrece una crítica no tanto para

mostrar una imagen de ‘Yo versus Ellos’, sino para edificar un grupo integral de ‘Nosotros’” (Lott, 2004:178).

El periplo no estaría completo sin el intento de traducción mentado por Raymond Williams. Parte sustantiva del encanto autoral, el impulso a la desafiliación admite, en *Los vagabundos del dharma*, una proyección colectiva. Cuando el mandato de la compasión universal se une al vector crítico de la huida, estimula la fantasía de un descalabro absoluto de la civilización. La exposición de este sueño queda a cargo de Japhy: “He estado leyendo a Whitman, oíd lo que dice: *Alzaos, esclavos, y haced temblar al déspota extranjero*. Señala así la actitud del Bardo, del bardo lunático zen de los viejos senderos del desierto que ve que el mundo entero es una cosa llena de gente que anda de un lado para otro cargada con mochilas, Vagabundos del Dharma negándose a seguir la demanda general de que consuman la producción y, por tanto, de que trabajen para tener el privilegio de consumir toda esa mierda que en realidad no necesitan, como refrigeradores, aparatos de televisión, coches, coches nuevos y llamativos, brillantina para el pelo de una determinada marca y desodorantes y porquería en general que siempre termina en el cubo de la basura una semana después; todos ellos presos en un sistema de trabajo, producción, consumo, trabajo, producción, consumo... Tengo la visión de una gran revolución de mochilas, de miles y hasta de millones de jóvenes americanos con mochilas y subiendo a las montañas a rezar, haciendo que los niños rían y que se alegren los ancianos, haciendo que las chicas sean felices y también las señoras mayores, que serán más felices todavía, todos ellos lunáticos zen que andan escribiendo poemas que surgen de sus cabezas sin motivo y siendo amables y realizando actos extraños que proporcionan visiones de libertad eterna a todo el mundo y a todas las criaturas vivas” (Kerouac, 2015:96-97).

El giro extraordinario en la forma de vida adopta el ropaje de la revolución. Con la traducción a los términos de la huida, desaparecen cualidades fundamentales de ese concepto. Lo político se difumina, al tiempo que se desdibuja la oposición dinámica entre razón de Estado y violencia insurreccional. En lugar de la organización bélica de las masas, aparece la exploración individual y el calor comunitario. Si bien queda la apreciación positiva de la transformación radical de los vínculos humanos, la clave es romántica. Ya sabemos, gracias a Susan Buck-Morss, que la utopía productivista trascendía las fronteras de la cortina de hierro. La diatriba optimista de Japhy, que Smith sigue complacido, va a contramano de esa ideología común. Además, con su yuxtaposición de revoluciones y mochilas, profana un significante carísimo a la

ortodoxia izquierdista. Enunciar la proximidad entre huida y revolución es, inevitablemente, dar cuenta de lo que las separa.

Por estas coordenadas, *Los vagabundos del dharma* participa del levantamiento romántico contra la sociedad del bienestar. La combinación de individualismo y comunitarismo nos recuerda la interpretación de Parsons sobre la duplicidad del legado rousseauiano y su relación con la contracultura. Notoria resulta, asimismo, la afinidad entre las asociaciones valorativas de la novela y los descubrimientos etnográficos que, años después, comunica Yablonsky: oposición a la ética protestante, desconfianza ante el accionar estatal, repulsa de la unidad familiar, audacia erótica y sed por formas alternativas de conocimiento.

En este caso, la historia de un portavoz es menos interesante que la de un desfase. A pesar de las coincidencias que hemos enumerado, la saga autobiográfica de Kerouac no se montó en la efervescencia sesentista. Su posicionamiento ulterior, tachado de conservador, evidenció, junto a las arbitrariedades de un hombre dañado, fallas esenciales en el andamiaje romántico. Justo cuando la profecía de *Los vagabundos del dharma* parecía cumplirse, Kerouac cambiaba la mira y apuntaba al abismo.

6. Después de la orgía. Delirio y desasosiego en *Big Sur*

Hartos del narcisismo francés, Gilles Deleuze y Claire Parnet se arrojan a los brazos de la xenofilia. En *De la superioridad de la literatura angloamericana*, cada vicio nacional halla una virtud respectiva en el extranjero. La literatura francesa, dicen, está colonizada por Edipo, presa de las figuras de mamá y papá, que repiten siempre la misma cantinela. A la inversa, los angloamericanos decretan la muerte de la interpretación y, frente a la fijación neurótica, desatan las fuerzas productivas del inconsciente. Los franceses atesoran secretitos de la subjetividad, oportunamente confesados. Los angloamericanos enseñan a perder el rostro, renunciar a la propia identidad, desfondar al sujeto. Esta oposición se resume en la actitud diferencial respecto a la evasión. En la literatura francesa abundan los viajes “en los que uno se contenta con transportar su ‘yo’”. Por el contrario, la literatura americana “actúa siguiendo determinadas líneas geográficas: la huida hacia el Oeste, el descubrimiento de que el verdadero Este está al Oeste, el sentido de las fronteras como algo a franquear, a rechazar, a superar” (Deleuze y Parnet,

1980:46). Kerouac, estiman Deleuze y Parnet, forma parte de una línea de descentrados que incluye a Thomas Hardy, Melville, Virginia Woolf, D.H. Lawrence y Henry Miller.

Para este dúo filosófico, la huida no es, como en Bluefarb, un simple motivo de la narración. Constituye, antes bien, un principio del acto creador. Elogian a Kerouac porque su escritura es “un medio para una vida más personal”, un factor eficiente que mueve al devenir intensivo (Deleuze y Parnet, 1980:60). La huida es un asunto de la experiencia más que una convención a la que puede echar mano el artista profesional. Por eso, entraña un riesgo vital: “Huyendo del eterno padre-madre, ¿no vamos a encontrar de nuevo, en la línea de fuga, todas las formaciones edipianas? Huyendo del fascismo volvemos a encontrar concreciones fascistas en la línea de fuga. Huyendo de todo, ¿cómo no reconstituir nuestro país natal, nuestras formaciones de poder, nuestros alcoholes, nuestros psicoanálisis y nuestros papás-mamás? ¿Qué hacer para que la línea de fuga no se confunda con un puro y simple movimiento de auto-destrucción, el alcoholismo de Fitzgerald, el desánimo de Lawrence, el suicidio de Virginia Woolf, el triste fin de Kerouac? La literatura angloamericana está atravesada por un oscuro proceso de demolición que arrastra consigo al escritor” (Deleuze y Parnet, 1980:46-47).

En *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari dan más precisiones sobre ese triste fin. Para ellos, el vaivén de Kerouac es una muestra de las dos polaridades que admite el delirio. Este puede ser paranoico-fascista o esquizo-revolucionario, atado a la clase y raza superior o fugitivo, afín a las bestias y las minorías. El psicoanálisis toma estas modalidades de la catexis por episodios de la biografía o actos de un drama familiar. Deleuze y Guattari las restituyen al campo social, donde se imbrican a corrientes económicas, culturales y políticas. El derrotero de Kerouac no es histórico por contexto o representación; lo es por la materia de sus ensambles, por la carga de sus afectos. Las oscilaciones del inconsciente, aducen Deleuze y Guattari, revierten el arcaísmo en potencia revolucionara y viceversa. En ese viceversa está Kerouac: “El caso Kerouac, el artista de los medios más sobrios, el que realizó una ‘huida’ revolucionaria y se halla en pleno sueño de la gran América, y luego en busca de sus antepasados bretones de raza superior. ¿No será destino de la literatura americana el franquear límites y fronteras, el hacer pasar los flujos desterritorializados del deseo, pero acarreado siempre territorialidades moralizantes, fascistas, puritanas y familiaristas?” (Deleuze y Guattari, 2016:295).³⁴

³⁴ Para Bloom no quedan dudas al respecto: “*Aullido*, como *En el camino*, me parece un lamento edípico, un llanto en medio de la naturaleza silvestre por el consuelo de una madre” (Bloom, 2004:2).

Los cambios de Kerouac tuvieron su propio ritmo, distinto al de los grandes movimientos sociales. A principios de la década de 1960, cuando el murmullo de una nueva generación ya captaba los oídos de Talcott Parsons, Kerouac se alejaba de la escena pública, renegaba del budismo y vociferaba los preceptos conservadores que antes había mantenido en sordina. Este talante dominaría los últimos diez años de su vida. Como indica Omar Swartz, Kerouac murió “resentido contra el mundo social que había ayudado a crear, que existió y continúa existiendo, en parte, a su imagen” (Swartz. 2001:17).

Big Sur, novela publicada en 1962, siente el impacto de esta transformación. Al igual que en sus antecedentes, la evasión sobresale como una preocupación capital. Sumido en la desesperación, Jack Duluoz (el seudónimo resalta las raíces franco-canadienses de Kerouac) acepta la invitación de su amigo Lorenzo Monsanto (Lawrence Ferlinghetti), que pone a su disposición una cabaña en las costas de California. Las razones para huir cuentan con una nueva compañera, hija del éxito: “Es el primer viaje que me aleja de mi casa (la casa de mi madre) desde la publicación de *En el camino*, el libro que ‘me hizo famoso’, tan famoso realmente que viví enloquecido durante tres años con infinitos telegramas, llamadas telefónicas, pedidos, correo, visitas, periodistas, curiosos (una voz potente resuena en la ventana del sótano cuando me dispongo a escribir: -¿ESTÁ OCUPADO?) o aquella vez en que un periodista irrumpió por la escalera hasta mi dormitorio cuando estaba en pijama intentando anotar un sueño –Adolescentes saltando la valla de casi dos metros que yo había levantado alrededor de mi patio como un modo de preservar la privacidad – Los alaridos alcohólicos de las fiestas colándose por la ventana de mi estudio ‘Vamos, ven, y emborráchate un poco, ¡tanto trabajo y nada de diversión va a convertir a Jack en un estúpido! – Una mujer que se acerca a mi puerta diciendo ‘No voy a preguntarle si usted es Jack Duluoz’ porque sé que él usa barba, ¿sabe dónde puedo encontrarlo?, me gustaría tener un beatnik genuino en mi baile anual” (Kerouac, 2005: 10-11).³⁵

Con este punto de partida, la novela es un compendio de intentos frustrados y callejones sin salida. Atosigado por la comunidad rebelde, Duluoz opta por la variante individual de la huida. Su aspiración es reencontrar la paz interior a través de la unión con la naturaleza. En la región montañosa que bordea al Océano Pacífico, accede a un paisaje intermedio, amalgama de portento telúrico y artificio humano. Entre olas de cinco metros de altura, bosques y rocas

³⁵ Nótese cómo el pacto autobiográfico se refuerza por la mención de otra novela firmada por Kerouac, asintiendo la identidad de narrador, autor y protagonista.

inmensas, Duluoz atesora una pequeña lámpara de bodhisattva, un florero con helechos y una caja con té de jazmín. La imagen de un automóvil destrozado a la intemperie anticipa que tal arreglo está condenado al fracaso. Lejos de fundirse con el entorno, la cabaña se convierte en un refugio insuficiente ante el mundo hostil.

Michael Hrebniak explica el viraje en términos atinados: “la actitud vacilante de Kerouac hacia la falacia patética, aquel anhelo romántico de una participación mutua de la conciencia y el paisaje, funciona como un barómetro de confianza a lo largo de su carrera” (Hrebniak, 2006:120). Según Hrebniak, *Big Sur* es el fin de la emancipación de Kerouac, palpable en el perfil que adquieren sus descripciones de la naturaleza. En contraste con sus libros anteriores, la naturaleza aparece como un plexo de fuerzas amenazantes: “advierto de pronto y por primera vez la manera espantosa en que las hojas del cañón que el viento ha arrastrado hasta el oleaje avanzan vacilantes con cada ráfaga de viento y luego se hunden en las olas, y son dispersadas y golpeadas y disueltas y devoradas por el mar – Me doy vuelta y veo cómo el viento las arranca de los árboles y las tira al mar, apurándolas como si se dirigieran a la muerte – Y en mi estado, parecen humanos temblorosos en la orilla” (Kerouac, 2005:195).³⁶

En sintonía con las admoniciones de Adorno, Kerouac desecha al pastoralismo y percibe la faz terrorífica de las potencias elementales. Los vestigios de comunicación llevan el tono de una burla cruel. Uno de los ejemplos es el relato en tercera persona de las aflicciones provocadas por el *delirium tremens*: “Querrá sepultar la cara entre sus manos y llorar y gemir rogando una piedad que sabe que no existe – No solamente porque no la merece sino sencillamente porque de todos modos no existe – Porque levanta los ojos al cielo azul y no ve otra cosa que el espacio vacío haciéndole una gran mueca – Mira al mundo, éste le está sacando la lengua y cuando retira esa máscara el mundo lo observa con grandes ojos vacíos y enrojecidos como sus propios ojos” (Kerouac, 2005:124).

El nomadismo furioso de *En el camino* resulta tan inalcanzable como la quietud meditativa de *Los vagabundos del dharma*. Duluoz pretende llegar a San Francisco haciendo dedo, sólo para descubrir que, como en el río de Heráclito, la ruta no es la misma, y él tampoco. Las ampollas rematan su capacidad de andar y miles de autos ignoran sus señas. La culpa, dice, la

³⁶ Compárese este canto desesperado al siguiente fragmento de *En el camino*, en el que Paradise rememora una noche a cielo abierto: “Tumbado en el techo del coche cara al negro cielo me pareció estar encerrado en un baúl una noche de verano. Por primera vez en mi vida el ambiente no era algo que me tocara, que me acariciara, que me congelara, sino que era yo mismo. La atmósfera y yo nos convertimos en la misma cosa” (Kerouac, 1998:347).

tienen las esposas, guardianas celosas de pañales y trajes limpiados a seco, aficionadas a moteles trillados y autocines. Su estampa empeora las posibilidades de conseguir un aventón: “los turistas pueden ver en la autopista a un hombre rengo bajo el peso de una mochila enorme y pidiendo que lo lleven, pero aún así temen que pueda tratarse de un mochilero hollywoodense con un revólver escondido y que lleva además una mochila como si hubiera escapado de la guerra de Cuba” (Kerouac, 2005:58).³⁷

Con la llegada imprevista de un grupo de escritores al reducto de Monsanto, la balanza se inclina nuevamente hacia el polo comunitario. Por un momento, las tribulaciones de Duluoz amainan. Junto a una fogata playera, rompe su promesa de abandonar el alcohol y cede al ánimo festivo. El antagonismo del espacio intermedio persiste, pero aplacado: “la fogata alumbró incluso las siniestras y horripilantes vigas y tirantes del puente en casi toda su extensión, sombras colosales danzan por las rocas – El mar se arremolina pero parece sojuzgado – No es lo mismo que estar solo en este vasto infierno escribiendo los sonidos del mar” (Kerouac, 2005:108).

Envalentonado por la pasión amistosa, Duluoz fantasea con la identidad aberrante que, sospecha, le imputan los turistas convencionales: “se me ocurrió la idea de que yo era el líder de una unidad guerrillera y marché adelante como un teniente impartiendo órdenes, con nuestras linternas y alaridos nos amontonamos en el angosto sendero ‘Op, un dos tres’ y desafiamos al enemigo para que salga de su escondite, unos cuantos guerrilleros” (Kerouac, 2005:108). La pequeña célula militar atrae por sí misma, divorciada de cualquier fin trascendente. Duluoz, como los otros protagonistas de Kerouac, se mezcla con simpatizantes de la revolución, sin compartir sus aspiraciones. A través de Monsanto, conoce a Arthur Ma (Victor Wong), un joven de ascendencia china partidario de Mao Zedong. Para Duluoz, lo único relevante es la ruptura de Ma con el hogar familiar, de corte tradicionalista: “yo no tenía nada que decir al respecto y no me interesaba salvo por el hecho de que arrojaba una pintura dramática de la relación padre e hijo en una cultura antigua” (Kerouac, 2005:111).

En la guerrilla se intersecan la táctica revolucionaria y el deseo escapista. Según Weber, recordemos, la “comunidad hasta la muerte” de los combatientes compite, por su misma cercanía psicológica, con la comunidad de salvación. Duluoz explota esa proximidad. Ajeno a las

³⁷ En el ensayo *La extinción del vagabundo americano*, de 1960, Kerouac alerta sobre los obstáculos en aumento para deambular, por el concurso mancomunado de la vigilancia y la estigmatización de los medios de comunicación: “Hoy el vagabundo tiene que esconderse –los héroes de televisión son policías” (Kerouac, 2013:177). El entretenimiento y el Estado son adversarios de la huida.

esperanzas revolucionarias, aprecia a la guerrilla por su oposición absoluta al enemigo, por su exterioridad absoluta respecto a las formas convencionales, por la horizontalidad que perfora las jerarquías: “se me ocurrió seriamente que si Monsanto, Arthur, Cody, Dave, Ben, Ron Blake y yo fuésemos miembros de una unidad de combate (con cantimploras de alcohol colgadas del cinturón) sería muy difícil que el enemigo nos hiciera daño porque, como amigos, estaríamos vigilándonos y cuidándonos uno al otro muy atenta y celosamente” (Kerouac, 2005:119).

Dispuesto imaginariamente a acompañarlos en las condiciones más extremas, a Duluoz le cuesta soportarlos en el día a día. Su relación con Ron Blake, uno de los presuntos guerrilleros, revive la misantropía. Músico de jazz adolescente, Ron imita el andar de los hipsters y aspira a ser el próximo Chet Baker. Cuando los escritores de San Francisco retornan a casa, Ron consigue rezagarse y compartir un par de veladas con el héroe generacional. Duluoz se siente incómodo en el rol de mentor: “Porque después de todo el pobre chico cree sinceramente que hay algo noble, ideal y bueno en toda esa cosa beat, y se supone además que yo soy el Rey de los Beatniks según lo que dicen los diarios, pero al mismo tiempo me siento cansado y enfermo de esos entusiasmos perpetuos de los nuevos jóvenes que intentan conocerme y vacían todas sus vidas dentro de mí así que me pondré a saltar y diré sí sí está bien, cosa que ya no puedo hacer más – El motivo por el que vine a Big Sur en el verano fue precisamente alejarme de todo eso – Como aquellos cinco chicos patéticos de escuela secundaria que vinieron una noche hasta la puerta de mi casa en Long Island usando camperas que decían *Vagabundos del dharma*, todos esperando que yo tenga 25 años de edad de acuerdo a un error en la cubierta de un libro y aquí estoy en cambio con edad suficiente para ser su padre” (Kerouac, 2005:121).

En presencia de Ron, Duluoz se hunde en el deterioro. Insomne, con síndrome de abstinencia, rechaza la ayuda de su admirador, lo insulta y siente culpa por eso. Todo parece confirmar el antiguo adagio de Emerson: la soledad es impracticable, la sociedad es fatal. En la antesala del estallido contracultural, la puesta en cuestión de las disposiciones individualistas y comunitarias llega al corazón del romanticismo. El juvenilismo y las fantasías bucólicas reciben advertencias certeras: los grandes pronunciamientos de la juventud perduran, pero Dorian Gray es sólo una fábula literaria; aunque promete un afuera de la civilización, la naturaleza es una localidad inhóspita. En el capítulo final de *Big Sur*, Duluoz acusa el quiebre de una larga ilusión: “Las palabras que había estudiado durante toda mi vida mostraban ahora su costado grave y

definitivamente cadavérico, ya no seré un ‘poeta feliz’ cantando ‘sobre la muerte’ y temas románticos afines” (Kerouac, 2005:229).

Los triunfos parciales hacen aún más interesante a la saga de Kerouac. No aludimos tanto a la fama literaria como a la transformación de la cultura, la superación del aislamiento, la invención de lo religioso, la apertura de la sexualidad. Su conversión de las victorias en derrotas ofrece una imagen premonitrice del legado de los sesenta y setenta. Jean Baudrillard, en el ocaso de los ochenta, definió el estado de cosas como aquel posterior a la orgía: “La orgía es todo el momento explosivo de la modernidad, el de la liberación en todos los campos. Liberación política, liberación sexual, liberación de las fuerzas productivas, liberación de las fuerzas destructivas, liberación de la mujer, del niño, de las pulsiones inconscientes, liberación del arte” (Baudrillard, 1991:9). Las expectativas utópicas, declara Baudrillard, se cumplieron sin realizarse. Cada una de estas esferas experimentó una transformación irreversible, pero escamoteando la felicidad prometida. El arte quería “trascenderse como forma ideal de vida” y engendró la estetización de la vida cotidiana, que lo liquidó. Con la sexualidad ocurrió otro tanto: en vez de permear la totalidad de la existencia, se anudó a la “circulación indiferente de los signos del sexo” (Baudrillard, 1991:18).

En estas lides, Kerouac fue pionero. Su empeño autobiográfico encerró la utopía de unir arte y vida, su prosa, una sexualidad molesta con las ataduras. Fijarlo en esa posición o censurar su giro conservador nos empobrece. A la manera de Thoreau (Cavell, 2011:35), Kerouac se apartó de la sociedad para convertirse en un “santo visible”, un ejemplo para la congregación. Al revés del trascendentalista, no trajo buenas nuevas. Kerouac no quiso encabezar a sus lectores y, por obstinado, chocó sin guardabarros contra el callejón sin salida de esas utopías. Como era de esperar, pocos le prestaron atención. Con consciencia y sin ella, con prejuicios racistas y patriarcales pero también con inusitada sagacidad, Kerouac habitó al romanticismo hasta verificar su cadáver.

Capítulo 4: Ezequiel Martínez Estrada en el País de Jauja. Corporalidad romántica y malestar en la cultura

1. Un visitante panamericano

En junio de 1942, Ezequiel Martínez Estrada visitó los Estados Unidos de Norteamérica invitado por la División de Relaciones Culturales del Departamento de Estado. El contexto del viaje era por demás ambiguo. Por un lado, se enmarcaba en los esfuerzos estadounidenses por entablar un vínculo renovado con el resto del continente bajo el lema del “buen vecino”. Por el otro, la política de neutralidad de los gobiernos de Roberto Ortiz y Ramón Castillo tensaba las relaciones bilaterales. Ese año fue, de hecho, un punto de inflexión en el lazo entre ambos países. Durante el primer tramo de la conflagración mundial, Estados Unidos y Argentina habían acercado posiciones, hasta sellar un acuerdo comercial en octubre de 1941. Luego del bombardeo japonés a Pearl Harbor, Argentina eludió la ruptura diplomática con el Eje, iniciándose un período de confrontación (Morgenfeld, 2009; Peterson, 1970).

Christian Ferrer, biógrafo del ensayista santafesino, da cuenta del trasfondo estratégico del convite: “la Segunda Guerra Mundial fue la coyuntura que hizo posible el viaje, organizado por la División de Relaciones Culturales de la Subsecretaría de Estado para Asuntos Iberoamericanos, al mando de Summer Wells, muy interesado en promover el apoyo de la opinión pública de los países ‘neutrales’ hacia la causa de los Aliados” (Ferrer, 2014:145). Martínez Estrada recibiría con hastío las dos caras de este empeño bifronte. Las preguntas referidas a la supuesta adscripción nazi del gobierno no lo irritarían más que la hospitalidad de los agentes culturales del panamericanismo: “Le advierto a C.R.J.: ‘no se moleste usted, ni crea que vengo a conquistar ciudades americanas; vengo a ver. La tarjeta de presentación que traje indica que yo quiero dar conferencias, y eso es lo que menos me gusta. No vengo a eso sino a ver’. Pero ella tiene la obligación de la cortesía. Buscará la forma de que se arregle todo muy bien. Me fastidia ser un sudamericano más; otro cliente que hay que atender con deferencia” (Martínez Estrada, 1985:44-45).

Dos escritos publicados póstumamente notician los resultados de esta inspección. Su *Diagrama de los Estados Unidos* recorre nudos constitutivos del fenómeno nacional que lo

obsesionaban, como ser las relaciones entre los sexos, el territorio, la religión y la técnica. Su *Diario de viaje a los Estados Unidos* reúne anotaciones dispersas sobre el periplo desde la Costa Este (Miami) hasta la Oeste (Los Ángeles).³⁸ La diferencia entre estas obras reproduce la de sus principales ensayos de interpretación sobre la realidad argentina. *Radiografía de la pampa*, una sucesión inclemente de elucubraciones acerca de los males endémicos del país. *La cabeza de Goliat*, si se nos perdona un contraste un tanto esquemático, un libro escrito con el cuerpo. En ese volumen, los asuntos más librescos adoptan una forma sensible: “el lector percibe ese andar, ver, oler la ciudad, mientras asiste a la primera y segunda fundación de Buenos Aires o concurre a la cancha de fútbol y oye las voces de los vendedores ambulantes o de un locutor de radio” (Orgambide, 1997:129).

Martínez Estrada acarrea problemáticas con relativa prescindencia del terreno de análisis y ejercía la contumacia. Detrás de los textos sobre Estados Unidos se adivina al mismo autor de los dictámenes lapidarios contra Argentina. De acuerdo a la frase que popularizó Pedro Orgambide, Martínez Estrada se veía a sí mismo como un puritano en el burdel, portador de un código ético inquebrantable. Esta sentencia no es un voto de imperturbabilidad, de clausura frente a los estímulos externos. La postura principista convivía con una gran capacidad para la afección. En Estados Unidos, reciedumbre moral y tentación mimética ingresarían en franca contradicción.

Para comprender esta contienda, repondremos las hipótesis de Martínez Estrada respecto a la desilusión argentina. La reconstrucción será parcial, por cuanto invocaremos sólo aquellos argumentos relevantes a fin de entender las apreciaciones norteamericanas del ensayista. Destacaremos, con ese criterio, sus meditaciones sobre los sueños fallidos de abundancia y el trabajo del olvido. En Estados Unidos, Martínez Estrada presenciaría la opulencia coronada y otros senderos de la desmemoria. Buscaría, en vano, rastros de sus admirados escritores románticos. Décadas antes de la contracultura, él sería ese rastro.

2. Trapalanda y Goliat. La grandeza que supimos conseguir

Objeciones tempranas a *Radiografía de la Pampa* impugnaron su telurismo fatídico, denunciándolo como una variante del determinismo geográfico de sesgo europeísta. En esta línea

³⁸ Estos textos fueron publicados conjuntamente bajo el título *Panorama de los Estados Unidos*, en una edición a cargo de Joaquín Roy.

se inscribe *Martínez Estrada: una rebelión inútil*, de Juan José Sebreli. Escrito en 1958 y publicado en 1960, el libro practica la unión de marxismo y existencialismo de moda en ese entonces. El producto de esta cruce es una imprecación algo incoherente. Sebreli culpa a Martínez Estrada por negar el progreso dialéctico de la historia en favor de una reedición del eterno retorno nietzscheano. Asimismo, lo señala como un enemigo de la libertad humana. Sebreli no logra decidir si el determinismo geográfico es execrable porque niega la iniciativa individual o porque usurpa el lugar del verdadero determinismo, que es de orden económico. Sea como fuere, juzga que la filosofía estradiana sacrifica el impulso histórico a manos de la naturaleza indiferente, oscureciendo la tarea emancipatoria.

La impertinencia de estos cargos es notoria. En *Radiografía de la pampa*, de 1933, Martínez Estrada insiste en la maldición de Trapalanda. Para un intelecto obtuso, esta es la prueba de su fijación con el poder del territorio sobre los hombres. Pero Trapalanda no es geografía inerte: es la ilusión de una prodigalidad sin límites, una quimera superpuesta a un espacio físico que nunca está a su altura. El descalabro de la nación argentina empieza con estos delirios de grandeza, que instilan una pena duradera en los pobladores. Gisela Catanzaro despeja el equívoco: “Y si la tierra es verdadera como muerte es porque ella misma es un gran cadáver históricamente producido. La naturaleza siniestra que se anuncia como tierra-cadáver no es natural, ella es un producto de la conquista, verdadero dato originario del que parte el razonamiento de Martínez Estrada en *Radiografía de la pampa*. La conquista es lo primero, es el punto de partida inexcusable para el análisis de la actualidad americana” (Catanzaro, 2011:250).

Catanzaro se ocupa también de la similitud entre este planteo y la visión de los frankfurtianos: “Si Adorno y Horkheimer leyeron *La Odisea* como la mítica narración de la salida del mito que preanuncia la noción occidental de historia, Martínez Estrada lee la conquista de América como una ‘Trapalanda’ en la que la historia retrograda en naturaleza y el sujeto victorioso cae presa de la naturaleza sometida” (Catanzaro, 2011:251). En el desangelado derrotero nacional, cada fuerza es inficionada por su contrario. El ferrocarril, por ejemplo, consagra la victoria de Buenos Aires sobre el interior y vertebró al país en aras del beneficio europeo. Símbolo de unión, la red ferroviaria se convierte en motivo de desunión. Lo mismo ocurre con el telégrafo y el automóvil. El avance del colono es hacia atrás, un progreso que desemboca en soledad, distancia y pánico. La conclusión final de *Radiografía de la pampa* le hubiera gustado a Adorno: “Lo que Sarmiento no vio es que civilización y barbarie eran una

misma cosa, como fuerzas centrífugas y centrípetas de un sistema en equilibrio. No vio que la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos reencarnaban las almas de los muertos. Esa barbarie vencida, todos aquellos vicios y fallas de estructuración y de contenido, había tomado el aspecto de la verdad, de la prosperidad, de los adelantos mecánicos y culturales. Los baluartes de la civilización habían sido invadidos por espectros que se creían aniquilados, y todo un mundo sometido a los hábitos y normas de la civilización, eran los nuevos aspectos de lo cierto y de lo irremisible. Conforme esa obra y esa vida inmensas van cayendo en el olvido, vuelve a nosotros la realidad profunda” (Martínez Estrada, 2011:412). Para aprehender la historia argentina es indispensable perforar los conceptos contrarios asimétricos, detectar la barbarie en la civilización, el aislamiento tras la máxima “gobernar es poblar”, la pobreza en la abundancia.

Con *La cabeza de Goliath*, de 1940, Martínez Estrada prosigue la misma inquisición por otros medios. De la radiografía pasa a la “microscopía de Buenos Aires”, de la admiración ante el saber intuitivo de los baquianos y rastreadores, a un esfuerzo personal de adivinación en el entorno confuso de la ciudad. Estrada camina Buenos Aires y aguza los sentidos. Visita sitios paradigmáticos, observa de lejos a los paseantes, escudriña detalles ornamentales, recoge personajes típicos y contempla a los animales. Estas minucias no lo distraen del cuadro general. La fisonomía de la capital se explica por su relación a dos puntas con Europa y la pampa. Una frase sintetiza el drama: “Hemos hecho una gran ciudad porque no supimos hacer una gran nación” (Martínez Estrada, 2001:132). Buenos Aires es una cabeza decapitada, separada del cuerpo raquíptico del interior. Aunque divorciados, cada término se explica por el otro.

Como toda testa, la reina del Plata contiene una existencia inmaterial: “Más que ciudad, dígame que Buenos Aires es un fenómeno psicológico y algo así como la inteligencia de este grande país, todavía para nosotros con amplias zonas y en esenciales conceptos, incógnito” (Martínez Estrada, 2001:26). Al igual que en la Roma imaginada por Freud, en Buenos Aires se yuxtaponen las edades.³⁹ Todo lo acontecido subsiste en un juego de capas a descifrar. Martínez

³⁹ En *El malestar en la cultura*, Freud busca un simil urbano para el principio de conservación interior de lo psíquico: “Adoptemos ahora el supuesto fantástico de que Roma no sea morada de seres humanos, sino un ser psíquico cuyo pasado fuera igualmente extenso y rico, un ser en que no se hubiera sepultado nada de lo que una vez se produjo, Para Roma, esto implicaría que sobre el Palatino se levantarían todavía los palacios imperiales y el *Septizonium* de Septimio Severo seguiría coronando las viejas alturas; que el castillo de Sant'Angelo aún mostraría en sus almenas las bellas estatuas que lo adornaron hasta la invasión de los godos, etc. Pero todavía más: en el sitio donde se halla el Palazzo Caffarelli seguiría encontrándose, sin que hiciera falta remover ese edificio, el templo de Júpiter capitolino; y aun este, no sólo en su última forma, como lo vieron los romanos del Imperio, sino al mismo tiempo en sus diseños más antiguos, cuando presentaba aspecto etrusco y lo adornaban antefijas de arcilla. Donde ahora está el Coliseo podríamos admirar también la desaparecida *domus aurea*, de Nerón; en la plaza del Panteón no sólo hallaríamos el

Estrada las remite a la “convivencia simbiótica de cuatro ciudades”: la de Pedro de Mendoza, salvaje; la Juan de Garay, valiente; la de 1810, libre y egregia; la de 1880, enclave europeo. Domina la más reciente, porque responde a las ansias del terrateniente, el político, el agente de la banca internacional. Las demás afloran esporádicamente, interrumpiendo el canto principal. Cuando un porteño siente miedo, cuando percibe al campo bajo el pavimento y teme el regreso de la horda, se retrotrae a 1536. La segunda fundación de Buenos Aires perdura en la voluntad de vencer, en la conquista entendida como un deber. El ideal redentor, por su parte, proviene de la ciudad de la Revolución de Mayo, que sopla una brisa emancipatoria (Martínez Estrada, 2001:24).

Martínez Estrada dice “simbiosis”, pero narra una lucha tenaz. En Buenos Aires, la integración orgánica del pasado brilla por su ausencia. El santafecino describe a un monstruo que avanza borrando sus huellas, que sólo crece demoliendo. Al revés de las ciudades orgullosas, que atesoran monumentos y ruinas, la capital argentina arremete contra la arquitectura de antaño, como un modo de violentar el sentido histórico: “Esos insensatos que han tirado al suelo los edificios antiguos en alarde de iconoclastas y progresistas, tienen también sus fetiches que veneran en secreto. Veneran un pasado que modifican a su antojo y que consiste casi siempre en arrasar con la verdad y la realidad superviviente (enclavada en tierra) para adorar regularmente una ficción empotrada en una cláusula retórica” (Martínez Estrada, 2001:74). Los hombres ilustres acceden al bronce, que es el paso previo al abandono: “Una vez que la ciudad ha cumplido el rito multiseccular de elevarles un recuerdo funerario, se los puede olvidar” (Martínez Estrada, 2001:128).

La construcción del Obelisco sintetiza la idiosincrasia de una ciudadanía incapaz de relacionarse con su pasado. El desplazamiento del centro afectivo desde la Pirámide de Mayo hacia la avenida 9 de Julio es el triunfo de la abstracción sobre los orígenes, del autismo sobre la expresión vibrante de lo pretérito: “se quiso demostrar que los constructores del porvenir superaban a los constructores de la nacionalidad. Por eso es una obra destructora” (Martínez Estrada, 2001:63). Los contratistas de la patria, reprocha Estrada, saben únicamente de placas

Panteón actual, como nos lo ha legado Adriano, sino, en el mismísimo sitio, el edificio originario de M. Agripa; y un mismo suelo soportaría a la iglesia Maria sopra Minerva y a los antiguos templos sobre los cuales está edificada. Y para producir una u otra de esas visiones, acaso bastaría con que el observador variara la dirección de su mirada o su perspectiva” (Freud, 1992:71). El vienes se detiene en este punto, temeroso de caer en el absurdo. Martínez Estrada, lector de Freud, acomete el ejercicio al pie de la letra. Para él, la ciudad es una entidad psíquica en la que el pasado pervive, sobre todo en las zonas alejadas de los centros conscientes.

conmemorativas, retienen fechas y nombres, una “historia documental, inconclusa” (Martínez Estrada, 2001:63). Así se extingue la voz del ayer, que es la de los próceres y del organillo barrial, el vendedor de barquillos, el afilador y la guitarra campera: “La ciudad se ha tragado las voces individuales y en cambio emplea su estentórea voz colectiva, de fuerza industrial, de aviso perentorio de que junto a nosotros pasa rodando la muerte” (Martínez Estrada, 2001:97).

Desde la conferencia célebre *¿Qué es una nación?*, pronunciada por Ernest Renan en 1882, el olvido se cuenta entre las condiciones de posibilidad de la nación. Según el escritor francés, la investigación histórica se lleva mal con el patriotismo, porque exhuma hechos de violencia y discordia que este preferiría obviar (Renan, 2000:56-57). Cuando menos para el caso argentino, Estrada discrepa. Aquí, el olvido no sutura ni restaña: reabre la herida, obliga a la repetición, prepara el desmadre. Las potencias negadas continúan su tarea, inadvertidas, condenando a la agitación inmóvil. La vida colectiva, por desgracia, también sabe de neurosis.

3. Olvido por incorporación. La tradición revolucionaria en Estados Unidos

Mucho antes de pisar suelo norteamericano, Estrada mostró interés en su modelo de colonización. Lo envidió por su contraste con la apropiación latifundista predominante en Argentina, fuente de aislamiento y desamparo. En *Radiografía de la pampa*, la expansión de los pioneros hacia el Oeste se invoca como ejemplo de una empresa exitosa de construcción nacional en un territorio de dimensiones extraordinarias: “cosa distinta, sabían aquellos pobladores, es vencer por presión continua que por asalto. Luchando el hombre, al par de la mujer y el hijo, no se apartaba de la casa que dejaba atrás. Volteaba la selva, tendía puentes, labraba teniendo en cuenta esa unidad social y religiosa que ampliaba y por lo que se internó concéntricamente con la propiedad y el primogénito, a medida del avance; alejarse no era separarse, sino unirse” (Martínez Estrada, 2011:133).

La estadía en Norteamérica ahonda aquella admiración. Rápidamente, Martínez Estrada constata la imposibilidad de conocer al país por una sola ciudad. Es preciso recorrer varias: pasa por Miami, Washington, Chicago, Boston y Nueva York, entre otras. Chicago es la que menos le gusta, porque le recuerda a Buenos Aires. Pero es una entre muchas, un punto en una constelación pujante: “cada gran ciudad y cada pequeña aldea es, pues, al mismo tiempo, un núcleo pletórico y un punto de esa circunferencia cuyo centro está en todas partes del país y en

cada uno de sus habitantes-y en ninguno (Martínez Estrada, 1985:227). En esa distribución armoniosa de la población, descrita en términos pascalianos, reside para él una de las claves del éxito estadounidense.

Además, percibe una formidable profundidad histórica en las estructuras visibles, en los actos corrientes, aun en los movimientos automáticos de los caminantes de la vía pública. Washington, ciudad y prócer, valga la polisemia, se erige como el reverso de Buenos Aires: “la impresión patente de una historia subsumida en la vida cotidiana, incorporada por la fluencia ininterrumpida la tuve en Washington” (Martínez Estrada, 1985:166). Allí, el héroe es honrado por la claridad de las líneas urbanas, por la armonía de las casas, sólo levemente distintas unas de otras. Monumento vivo, comprende Estrada, radicalmente alejado de la fijeza estatuaria.

Diferente, también, de la historia documental: “una historia que no ha sido absorbida totalmente por el cuerpo en que se origina, no es historia sino el pasado cronológico, mero asunto para eruditos y narradores” (Martínez Estrada, 1985:165). El ciudadano norteamericano, arriesga Estrada, no necesita saber los pormenores de la gesta independentista, pues la siente en rededor. La clave de tal reconciliación entre vivencia e historicidad la encuentra en la inflexión particular, excepcional, que adopta la tradición. Martínez Estrada destaca la importancia de un origen nacional que reúne la fundación de un nuevo orden tradicional con el impulso hacia una permanente transformación de lo existente: “la voluntad de crear un mundo nuevo no surge como una inspiración o como un sueño profético, sino como un anticipo condicionado por una larga y provechosa experiencia que llega hasta el hoy. Aquella historia es un lastre, en cierto aspecto, porque impide -casi materialmente- la posibilidad de arrojarse en nuevas vías de experimentación, en lo revolucionario, por ejemplo. Pero la ‘continuación’ de lo tradicional implica ya un plan revolucionario si significa una desobediencia civil, según el claro concepto con que lo explica un grande norteamericano, Henry Thoreau, mucho antes que Gandhi. Esta vida sin revoluciones es una lenta, vasta revolución” (Martínez Estrada, 1985:160-161). La estabilidad del orden social estadounidense, que lo asombra tanto como a otros pensadores visitantes, descansa justamente en su capacidad para la innovación. Como el programa es antiguo, no se corta el hilo de la grandeza histórica: “hay un gran respeto por la verdad en el olvido” (Martínez Estrada, 1985:167).

Evidentemente, no se trata en este caso del escamoteo de lo que resulta doloroso o conflictivo para la comunidad. Antes bien, alude a lo que se omite porque está vivo, a un pasado

que no se recuerda porque persiste en el presente bajo la forma del proyecto, mapa inicial que es horizonte destinal. Otra vez hay interpenetración de los opuestos: la historia hecha vida, la vivencia de profundidad secular, el pasado como perspectiva. No es tampoco el olvido dañoso que lo alarma en su país. En Argentina, la reconstrucción mentirosa e intencionada es la contraparte necesaria del olvido. El panorama norteamericano alienta una reevaluación de la temática. ¿Cómo entender esta disparidad? ¿Qué hace virtuoso a un círculo y vicioso al otro?

Hay quienes argumentan que la única diferencia nace de los prejuicios de Martínez Estrada, empecinado en trazar comparaciones denigrantes. Así, David Viñas lo acusa de apoyarse “en las vetustas convenciones de que la negatividad de América Latina, que denuncia a cada paso por contraste o directamente, tiene su raíz indiscutible en la latinidad. Y en la conquista española” (Viñas, 2008:336).⁴⁰ Hipótesis verosímil, aunque desmentida por la ambivalencia palmaria con la que Martínez Estrada recibe las impresiones favorables que le causa la sociedad norteamericana. Valdría disputar, a su vez, la certeza de que la presunción de inferioridad sobre lo hispanoamericano subyace a todas sus comparaciones.

El paisaje estadounidense despierta, sin dudas, la idea de una configuración orgánica sin jerarquías cristalizadas, sin ablaciones ni amputaciones. La nación norteamericana aparece, así, como un conjunto de operaciones y movimientos fisiológicos desprendidos de las tribulaciones del alma. Pero aquí el máximo elogio descubre su faz crítica. Ese cuerpo vigoroso, sin centro, es también un cuerpo desalmado. La contraposición con Rusia desnuda esta falencia: “Comparadas esas dos civilizaciones, la norteamericana presenta un fundamento más sólido por cuanto se apoya en la estructura misma del progreso material sin posibilidad de perturbaciones espirituales; pero la rusa promete por primera vez en la historia novísima de las fuerzas, emancipadas de la voluntad humana, la posibilidad de reintegrar a corto plazo el predominio del alma y del ‘pathos’ a la máquina cuyo ‘ethos’ era la precisión y la abundancia” (Martínez Estrada, 1985:155).

Tal carencia enfada a Estrada porque se recorta sobre un acervo dignísimo. El argentino recibe con perplejidad el desconocimiento de sus anfitriones respecto a todo lo que valora en el pasado norteamericano. El Museo Lincoln lo sorprende con vitrinas abandonadas, moscas

⁴⁰ En *Viajeros argentinos a Estados Unidos*, Viñas dedica un capítulo a Martínez Estrada e interroga las razones de su retrato medianamente positivo de la sociedad norteamericana. Con su habitual malicia, propone la siguiente explicación: “como si el traqueteo del avión o las contrariedades meteorológicas hubieran obnubilado la capacidad crítica de Martínez Estrada que, al fin de cuentas, venía de publicar *La cabeza de Goliat*. Es una hipótesis benévola” (Viñas, 2008:336). Veremos que el propio Martínez Estrada inquiere en la posibilidad de que el medio norteamericano paralice su vocación crítica. Tal y como sucede en otros casos, Martínez Estrada se adelanta a sus detractores con ejercicios introspectivos aún más exigentes.

muertas, papeles en desorden y muebles patas para arriba. Martínez Estrada quiere honrar a los trascendentalistas y le insisten con un poeta populachero: “Longfellow es el héroe literario. A la fuerza quieren llevarme a la casa que ocupó. De Emerson y Thoreau, poco. Concord queda cerca. ¿Podré ir en tren?” (Martínez Estrada, 1985:102). No tiene mejor suerte con el autor de *El cuervo*: “De Poe, ni una palabra. Nadie sabe que nació en Boston. Me lo niegan; dicen que es del sur, pero eso no importa. Ni importa que sea americano” (Martínez Estrada, 1985:101). Estas omisiones e ignorancias poco tienen que ver con la incorporación orgánica. Hablan, eso sí, de la provincia romántica en la cultura estadounidense: “Si a Poe en verdad se lo ha olvidado y si se lo considera un caso anómalo (‘out’ Norteamérica), ¿no habría sido porque le faltaba ‘eso’ que Mark Twain tuvo para dar el aguinaldo? Haber vivido la vida del alma, la vida tremenda del espíritu ha sido lo que hizo incomprendible (no *sympathetic*) a Poe” (Martínez Estrada, 1985:70).

La veta romántica de Martínez Estrada no se quedó en estos lamentos: fomentó un punto de vista corrosivo que atacó las bases del edificio estadounidense. En pocas semanas, identificó centros neurálgicos de conflictos que ocuparían décadas. Profeta en su tierra, Martínez Estrada también lo fue en la ajena.

4. Postales de estandarización

En su diario de viaje, Martínez Estrada expresa una creciente irritación ante los protocolos, las frases hechas, las “ideas-fórmulas” de sus interlocutores. El intento de sacarlo a bailar termina por sublevarlo: “Pero por nada del mundo haría un papel ridículo y además estoy un poco fatigado de frivolidades y estupideces (...) todo lo que es convencional, fingido, me repugna” (Martínez Estrada 1985:114). Esas estupideces son simples imposiciones de la cortesía, y Martínez Estrada es un descortés, un amargo.

El espectro de los románticos decimonónicos acecha en los dardos contra la superficialidad y codificación de los encuentros, las normas de urbanidad, la despreocupación general de la vida norteamericana: “¡Ah, Poe, Whitman! Pobres grandes hombres. No tengo todavía datos para opinar y siento ya una infinita tristeza por ellos. Aquí, por aquí nacieron y vivieron. ¿Han podido soportar esta chatura de parquet, estas reglas de convivencia social inexpresivas, bancarias?” (Martínez Estrada, 1984:45). Estos hombres representativos parecen

derrotados, sepultos por una maraña de automatismos. Viven en el recuerdo de Estrada, que los ensambla con el repertorio típico de la contestación romántica.

En su marco intelectual, el ensayista argentino revive las enseñanzas de Durkheim. La educación de los ciudadanos, pronuncia siguiendo al francés, puede tomar dos caminos, el cultivo simultáneo de todas las facultades humanas o la preparación de habilidades específicas con vistas a la cooperación utilitaria. En la potencia extranjera, esta bifurcación tiene una repuesta clara: “si la cultura tiene dos dimensiones: extensión y profundidad, el norteamericano no la concibe sino proyectada extensivamente; nunca como un perfeccionamiento exhaustivo del yo” (Martínez Estrada, 1985:204). El taylorismo, arguye, es la etapa superior de este trayecto, en tanto somete al trabajador a un régimen que lo aproxima al gorila o el robot.

De esta organización depende la capacidad hacedora de los estadounidenses. Como Adorno, Martínez Estrada queda deslumbrado por la multiplicación fabulosa de mercancías: “En un pedazo de pared hay veinte objetos; en una vidriera, cien cosas; tabaco, vitaminas, *pads* para los pies, etc. Como las asociaciones de ideas, tan caprichosas, así los objetos (...) Comunican alegría y disponen a comprar y gastar. No se puede ser avaro si para vivir se precisan tantas cosas. Lo *standard* no es la uniformidad en el uso de una misma cosa, sino el tono general, el estilo, la clase. [...] Cada uno viste y hace lo que quiere, pero todos quieren con el mismo espíritu” (Martínez Estrada, 1985:37). Semejante espectáculo genera una satisfacción análoga a la que siente Adorno ante el niño y su *ice-cone*. Los almacenes argentinos no pueden competir con la variedad del *drug-store*. El taylorismo, admite el corresponsal, es la puerta de entrada a una nueva etapa de la civilización.

Un año después de que Pollock diera a conocer *El capitalismo de Estado: sus posibilidades y límites*, Martínez Estrada observa la supresión de las esperanzas insurreccionales y su reemplazo por la utopía welfarista: “La rivalidad es muy grande, y en estos días el poderío de los sindicatos ejerce casi una fiscalización del trabajo en todo el país; pero aun así nadie espera en los Estados Unidos que pueda producirse una revolución social, pues todos confían en que la progresiva elevación del standard de vida realizará los mismos fines sin perturbar la estabilidad del sistema” (Martínez Estrada, 1985:217). Inversamente a lo que ocurre en Sudamérica, la nivelación democrática empuja hacia arriba, desdibuja las clases, prodiga bienestar.

Estas celebraciones no persuaden enteramente al argentino. El fervor práctico estadounidense, sostiene, se paga con el languidecimiento de las facultades especulativas. En

contradicción con Durkheim, cuyo planteo le sirve para establecer la dicotomía entre dos modelos de socialización, Martínez Estrada plantea que la funcionalidad utilitaria implica “renunciar a todo lo que acusa individualidad, yo” (Martínez Estrada, 1985:224). El individuo gana en saber técnico lo que resigna en idiosincrasia, el avance de la civilización es a costa de su contendiente clásica: “lo que nosotros, por Italia y Francia, comprendemos en la palabra cultura y en la frase consecutiva de cultura del alma, acopio subjetivo de saber, sentir y obrar bajo una norma de ser y obrar referida a Dios, son valores muy accesorios para el norteamericano” (Martínez Estrada, 1985:202).

Como indica Catanzaro (2011:271), la crítica de la *Civilization* no supone, en Martínez Estrada, la exaltación nostálgica de la *Kultur*. Ni lerdo ni perezoso, Estrada advierte la aparición de formas culturales perfectamente ajustadas a la lógica de la civilización. Los escritos sobre Estados Unidos, que Catanzaro deja afuera de su campo de indagación, confirman su aserto. En una entrada del diario leemos: “Estoy oyendo *jazz*. ‘Siento’ (adivino) que el *jazz* puede servirme para un análisis de la civilización standard como borrachera, como ‘olvido’” (Martínez Estrada, 1985:41). Qué mejor que la música para dar cuenta de la domesticación de lo dionisiaco, del proceso por el cual elementos heteróclitos se incorporan a las filas del orden. De extravío irracional, la experiencia artística pasa a ser una modalidad de ajuste al mundo reglado y pragmático.

La amistad con Adorno es palpable. Esa mención al *jazz* puede reputarse como una coincidencia superficial. En una capa más profunda, hallamos que ambos abrevan en el romanticismo sin rendirse a él. Si bien evitan la idealización del pasado, trasladan el conflicto al seno de la cultura. El frankfurtiano opone *Culture* y *Kultur*, el argentino, dos dimensiones de la cultura: extensión y profundidad. Esta perspectiva le permite revelar el lado oscuro de las virtudes estadounidenses: “es una nación perfectamente organizada, completa, uniforme, homogeneizada (quizás excesivamente)” (Martínez Estrada, 1985:223). A su constitución le falta “un poco de nuestra levadura bárbara (sentido de lo vital, terrestre, trágico; de lo humano sin desnaturalizar” (Martínez Estrada, 1985:60-61).⁴¹ Burocracia, estandarización, asfixia del espíritu. Tales son los riesgos para una máquina volcada al progreso, diseñada para la victoria.

⁴¹ La familiaridad de Martínez Estrada con la oposición entre cultura y civilización puede constatarse en *Radiografía de la pampa*: “Son la cultura y la civilización; el alma y el cuerpo, las formas del pensamiento contras las formas del cráneo. Y, en resumidas cuentas, el déficit moral con relación al superávit material” (Martínez Estrada, 2011:218).

En un breve artículo, la propia Catanzaro interroga los paralelismos entre las filosofías de Adorno y Martínez Estrada. Sus puntos de referencia son *Minima Moralia* y *La cabeza de Goliath*. Para Catanzaro, esos libros comparten la búsqueda de una resistencia a la supremacía de los universales a partir de “la escala de lo mínimo, lo privado, personal, moral” (Catanzaro, 2014:332-333). La “totalidad reconciliada” del alemán corresponde al “progreso” del argentino, nombres intercambiables para la configuración tiránica de la realidad. Sin saberlo, estos autores emplean una estrategia similar, consistente en la apelación a lo microscópico y la escritura fragmentaria.

Estas vidas paralelas, agregamos, nunca estuvieron tan cerca de tocarse como a principios de los 1940, en tierra extranjera. La afinidad entre ambos pensadores cunde gracias al objeto común. Por su discrepancia con la carestía europea y el modelo agroexportador argentino, la oferta mercantil es causa de pasmo. Inmunes a las fantasías primitivistas, Adorno y Martínez Estrada precian la superación de la escasez. A la vez, sospechan que el individualismo norteamericano encubre a su aparente antítesis. La dispersión de átomos especializados engendra un paisaje uniforme, que ahoga la heterogeneidad. Adorno y Martínez Estrada estiman menos la esfera protegida del individuo liberal que la supervivencia de la particularidad. En el anhelo de una diferencia cualitativa que suspenda el canto monocorde de la modernidad, actualizan el linaje romántico.

Esta actitud trasciende el *aggiornamento* de un decálogo o su contaminación con otros afluentes intelectuales. Martínez Estrada, como Adorno, encarna un modelo alternativo de conocimiento, que suspende las oposiciones estructurantes del racionalismo. La inspiración romántica cala en los argumentos y en el modo de llegar a ellos. Además de contenidos y formas, sugiere un método reñido con la distancia, proclive a los sentimientos y hospitalario con la subjetividad.

5. Otro discurso del método. Somatismo y ciencia romántica

Más allá del comentario pasajero de Pedro Orgambide sobre la matriz corporal de *La cabeza de Goliath*, debemos a Christian Ferrer la elaboración del lugar que la percepción somática ocupó en el derrotero vital e intelectual de Martínez Estrada. El biógrafo se apoya en declaraciones del protagonista, que atribuyó un mal epidérmico sufrido entre 1951 y 1955 a la

enfermedad que aquejaba a la Argentina: el peronismo. La piel fungía como superficie de registro de estados colectivos, como reacción sintomática a un drama grupal.

Su periplo caminante, amonesta Ferrer, no puede confundirse con el andar de los bohemios franceses del siglo XIX, ni con el de los poetas románticos de Albión: “Como Martínez Estrada entendía a la mente como un órgano del tacto, no hay distancia posible con la ciudad. Nuevamente, lo que diferencia al paseo del *flâneur*, arquetipo arcaico, de la deriva estradiana, es el tipo de distancia crítica concernida: máxima en un caso, nula en el otro. El paso de uno conduce a la ojeada estética, el del otro, a una suerte de relevamiento carnal. La consecuencia: una persona *es* la ciudad toda” (Ferrer, 1999:180). Para concebir una urbe es necesario adentrarse en ella, tocar sus materiales, captar sus aromas y soportar sus hedores. Saber de ágora, resume el filósofo anarquista, y no de gabinete.

A su vez, Ferrer subraya la separación crítica que complementaba el ánimo excursionista. Martínez Estrada enfrentaba con acrimonia las cosas del mundo, emprendía su quehacer con genio atrabiliario. Emerge así la idea de un método amargo: “La amargura, fatalidad vital, era el encaje con que tamizaba acontecimientos, lecturas y objetos cotidianos (...) ¿Cuáles son los instintos de un método amargo? Saber detectar la invariancia histórica en la rutilante novedad, olfatear la descomposición cadavérica en las cosas recién inauguradas, reconocer el sentido trágico en las actividades urbanas plebeyas, destituir al consuelo del pensamiento, confirmar que ya no hay tiempo” (Ferrer, 1999:178). Malhumor y antipatía condicionaban el ejercicio de los sentidos, daban una coloración terca a la empiria.

Catanzaro interviene oportunamente para señalar el punto que incuba una tensión: “La mínima distancia entre los cuerpos evocada en la idea de un método somático, ¿no es acaso refutada en la singularización del Yo individual del escritor como lugar privilegiado de encarnación de los suplicios del cuerpo social colectivo? Un verdadero método carnal, un contacto efectivamente ‘desenguantado’ ¿no hubieran exigido también una desfiguración de ese Yo que Martínez Estrada parece exaltar continuamente?” (Catanzaro, 2011:227). La pregunta es, entonces, por la posibilidad o imposibilidad de conjugar la apertura radical a los estímulos del mundo y un anclaje identitario severo.

Martínez Estrada no ignora el problema. La coexistencia de la voluntad de perseverar en el propio ser y la disposición, siempre riesgosa, al roce directo con el medio circundante recorre su diario norteamericano. Ya en una de sus primeras entradas hallamos el testimonio de una

experiencia de desubjetivación pasajera propiciada por el entorno: “No estoy liberado de mí ni de mis viejas ineludibles obligaciones; sé que este estado de libertad es relativo y que mi yo no es éste que poseo hoy, sino el que poseía y el que poseeré. Pero ahora soy un ente absolutamente desconocido, anónimo caído en esta cama como desde otro mundo. Soy un recién nacido, un ser que no tiene ni la responsabilidad de su pasado más próximo” (Martínez Estrada, 1985:31). Pocos días después, reincide: “me tiendo en la cama y tomo ese baño. Me siento presa de una felicidad corporal, plácido, identificado con todos los seres que viven sin conciencia de ello” (Martínez Estrada, 1985:73).

Como ocurriría en los años del primer peronismo, el cuerpo de Martínez Estrada se propone como cifra del ambiente en el que se inscribe. Lejos de confirmarlo en su amargura, este medio le impone una felicidad somática que trastoca su seguridad identitaria, revelando el inmenso poder de atracción del bienestar norteamericano. El abandono a la corporalidad inconsciente vendría, por lo tanto, a replicar la fórmula de la felicidad estadounidense, plegada a una funcionalidad sin estorbos espirituales. Martínez Estrada, entonces, liberado temporalmente de su tarea como descomunal cabeza en busca de un cuerpo enajenado, transformado en puro organismo gozoso.

Dichosas, estas experiencias inquietan a Martínez Estrada. Lo que está en juego es nada más y nada menos que su amargura: “El peligro para mí, ¿no estará en que pudiera quitarme mi lobreguez, mi trágico sentido de las cosas, mi olfato por la descomposición cadavérica? Rectifico: cualquier ser humano tiene que sentirse feliz aquí” (Martínez Estrada, 1985:39). Una vez quebrada la conexión entre nación trunca e intelectual atormentado, el método somático pone en riesgo palpable al método amargo, obligando a que sujeto y objeto entablen una lucha por la preeminencia. El puritano soporta fácilmente los disgustos, es el placer el que lo desestabiliza.

Una vez superado el embelesamiento inicial, Martínez Estrada se aferra a sus reflejos críticos y confía en salir indemne de la incursión: “Mis principios son absolutamente incommovibles a este respecto; entre el Gideons y Platón no puedo hesitar ni ante el patíbulo. Espero salir tan limpio como entré; tan yo como yo” (Martínez Estrada, 1985:69). En este ir y venir subjetivo, reconocemos la oscilación entre ditirambo y vituperio que caracteriza la postura de Estrada frente a Estados Unidos.

La ubicación del romanticismo en este tironeo metodológico parece ir en sentido contrario al reseñado en el apartado anterior. De tener que asignarlo a uno de los extremos, lo haríamos en

el somático, y no en el amargo. Bernhard Kuhn, en *Autobiografía y ciencia natural en la era del romanticismo*, estudia cómo, hacia el siglo XVIII, emergió en Europa una alternativa a la concepción positivista de la ciencia. Con representantes de la talla de Rousseau, Goethe y Thoreau, esta vertiente problematizó oposiciones fundacionales del pensamiento moderno. Estos escritores, que dedicaron una parte considerable de sus vidas a la investigación científica, procuraron trascender las escisiones entre naturaleza y cultura, humano y no humano, razón y sentimiento, ciencia y arte. A contramano de la tradición baconiana, asociada a la figura del espectador distante, concibieron al naturalista como participante activo de los fenómenos cognoscibles. Resaltaron, por eso, la imbricación entre apreciaciones científicas y estados subjetivos, la interacción entre sujeto y objeto en el advenimiento del saber sobre el mundo. De los autores seleccionados por Kuhn, Thoreau fue el más atento a las implicancias somáticas de estos principios. En lugar de la observación desinteresada, el trascendentalista preconizó una mirada detenida y próxima: “Para Thoreau, este tipo de mirada exige un compromiso total del cuerpo y el espíritu con el mundo natural circundante. Esta aproximación vigorosa permite que el filósofo-científico discierna las leyes básicas que gobiernan a todos los fenómenos” (Kuhn, 2009:121).

El vínculo de Martínez Estrada con esta escuela fue intenso. Además de frecuentar a las tres luminarias investigadas por Kuhn, nuestro ensayista siguió con fruición la trayectoria de Guillermo Enrique Hudson, naturalista del Plata. Hudson, de padres norteamericanos, creció en la pampa bonaerense, pesquisó la Patagonia y describió a ambas desde Inglaterra.⁴² Su universo fundió poesía y ciencia, remembranzas autobiográficas y taxonomías rigurosas.

En *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson*, de 1951, Estrada expone los principios elementales del método somático. Reacio a la arquitectura discursiva de la academia, el ensayista social devela su metodología a través de un tercero. Hudson sirve de heraldo para una

⁴² Raymond Williams lo cuenta entre los románticos ingleses: “la descripción de los lugares y la gente del campo hallan su forma más oportuna y exitosa en los periódicos y las memorias. Cuando leemos W. H. Hudson, en *A Shepherd's Life* o en *Far Away and Long Ago*, hallamos una simplicidad vigorosa y genuina y una intensidad de la mirada que siempre aparecen atemperadas por el pensamiento. Cuando leemos las metáforas de la tierra de Meredith, Foster y Lawrence, o el animismo simple de algunos autores del período georgiano, lo mejor que podemos hacer en releer el capítulo de Hudson sobre “El animismo de un niño” en *Far Away and Long Ago*, donde la fuerza del impulso, vulnerable como lo es siempre a una agudeza urbana afectada, aparece tan convincentemente registrada, reconsiderada, modestamente evaluada, que en lugar de llevarnos a una capitulación, un rechazo o una parodia carentes de sentido crítico, nos incita a establecer conexiones con experiencias que muchos de nosotros hemos vivido y podemos recordar: experiencias que necesitan la descripción y la mirada de la pluma de Hudson” (Williams, 2011:314). El tránsito internacional de Hudson grafica la capacidad de circulación del romanticismo, que será materia de nuestro próximo capítulo.

visión de la naturaleza que diverge tanto de Galileo y su “lingua matemática”, como de la geometría cartesiana: “no les faltaba a estos observadores la inteligencia sino la sensibilidad, y la más grande aportación de Hudson a la cultura es la de haber hecho de la sensibilidad una forma del pensar intelectual con no menores exigencias y satisfacciones que la del pensar científico” (Martínez Estrada, 1951:124). Martínez Estrada conoce bien las proezas ornitológicas de su *biografado* y sólo lo separa del clan científico por su aversión al desencantamiento racionalista: “Su hazaña consiste en que descubrió un mundo ya descubierto y que había quedado sepultado, como las ruinas de alguna ciudad bajo la tierra o la lava, por la insensibilización del hombre fabril occidental; mundo de milagros anexado en la conquista como colonia de materias primas para la industria, para el cerebro o para el corazón” (Martínez Estrada, 1951:125).

Hudson, añade el santafecino, activa un *sensórium* “vital y estético”, que implica al cuerpo entero en el registro y la descripción de la naturaleza (Martínez Estrada, 1951:145). Excepción hecha del gusto, Estrada reserva un apartado a cada uno de los sentidos y desmenuza la utilización que de ellos hace Hudson. La vista, el sentido más cercano a la elucubración intelectual, cede su posición de privilegio y se integra en la unidad superior de la experiencia. Lo distintivo del mirar hudsoniano radica en la preferencia del proceso sobre la forma, de la acción sobre el pesar inerte. En cuanto al oído, Hudson se muestra como un prodigio. Con más de setenta años, afincado en Inglaterra, todavía es capaz de reproducir el canto de doscientos pájaros patagónicos, escuchados medio siglo atrás. Por sabio, evade la equiparación de lo táctil con la curiosidad de las manos: “Todo su cuerpo es un órgano de contacto directo con la naturaleza, toda la piel es una riquísima red sensorial para captar, más bien que los relieves y la anatomía de los objetos, la impresión de las cosas en sí” (Martínez Estrada, 1951:160). Por último, Hudson rescata al olfato de su injusta marginación en el orden jerárquico de los sentidos. El olfato surge como un instrumento invaluable para el recuerdo y la asociación de ideas, abriendo caminos que penetran “allende el horizonte límite de la razón y del subconsciente racionalizable, hacia el descubrimiento de formas aún ignoradas del ser y del saber” (Martínez Estrada, 1951:166).

Estas disquisiciones iluminan el origen del método. Esta academia disidente forma una constelación internacionalista. Hudson, norteamericano por nacimiento, lo es también por sus lecturas. Lo que Estrada pondera en Hudson, Hudson lo pondera en Thoreau. En *Días de ocio en la Patagonia*, el autor de *Walden* es el referente de un sujeto romántico del conocimiento: “Otros tienen sus instintos más a flor de piel, y la naturaleza los conmueve profundamente en los lugares

solitarios; creo que Thoreau era uno de ellos. De todos modos, aunque carecía de las luces que a nosotros nos ha dado Darwin, y estos sentimientos eran para él siempre extraños, misteriosos e inconcebibles, ‘no los ocultaba’. Allí reside el atractivo de Thoreau, eso que parece inexplicable y sorprendente a quienes nunca han sentido la naturaleza, ni los ha impresionado de manera profunda, pero que para otros confiere un sabor peculiar a sus obras. Y no es más que su deseo de un modo más primitivo de vida, su raro abandono cuando recorre los bosques como un sabueso medio hambriento, sin que ningún bocado le parezca demasiado salvaje” (Hudson, 1975:156). Estos flujos textuales hacen de Martínez Estrada algo distinto a un perfecto extraño. Aunque no habla el idioma de los norteamericanos, conoce una región de su filosofía y la incorpora a su cosmovisión.

En su aplicación al medio estadounidense, esta vía parece llevar a un conformismo absoluto, en dirección opuesta a las aristas críticas del romanticismo. Del otro lado pujaría la amargura, constante subjetiva, piedra angular del Yo. Así lo sospecha, de acuerdo a una reflexión del *Diario de viaje a los Estados Unidos*, Martínez Estrada: “¿Estoy realmente inclinado a buscar y encontrar -por tanto- el lado desagradable de las cosas?” (Martínez Estrada, 1985:46).

La compulsión con Adorno sugiere una solución. Shannon Mariotti, en *Adorno y la democracia: los años americanos*, lamenta que, por la sinuosidad de su filosofía, el frankfurtiano haya quedado asociado a la función cerebral. En realidad, Adorno pone en juego a los afectos y bucea en sus propios sentimientos para extraer índices de problemas sociales más amplios. El pensamiento del alemán se coloca “entre la experiencia somática y las capacidades cognitivas, entre nuestra capacidad para sentir el mundo y nuestra habilidad para pensar críticamente” (Mariotti, 2016:86). Peter Sloterdijk amplía el cuadro. Su *Crítica de la razón cínica* recurre a los frankfurtianos como fuente de inspiración ante el colapso posmoderno de la filosofía. Los pensadores de la teoría crítica, destaca, encontraron un punto provisional desde el que filosofar contra la sociedad. En vez de elevarse y tomar distancia, buscaron el máximo acercamiento, un enfoque micrológico: “Dado que la soberanía de las cabezas siempre resulta falsa, la nueva crítica se apresta a descender desde la cabeza por todo el cuerpo. La Ilustración quiere ir de arriba abajo... tanto desde un punto de política formativa como desde un punto de vista psicósomático. Descubrir el cuerpo viviente como sensor cósmico significa asegurar al conocimiento filosófico del cosmos una base realista” (Sloterdijk, 2003:23).

Esta postura no es empirista ni mística. No nos disuelve en el mundo ni nos rinde al testimonio de los sentidos. Según Sloterdijk, el secreto anida en un apriori del dolor: “No existe gran crítica sin grandes defectos. Son los heridos graves de la cultura los que con grandes esfuerzos encuentran algunos remedios curativos y hacen girar la rueda de la crítica. Un célebre artículo de Adorno está dedicado a Heinrich Heine; *La herida Heine*. Esta herida no es otra que aquella que perfora en cada crítica importante. Bajo todos los rendimientos críticos de la modernidad se abren por doquier heridas (...) Toda crítica es trabajo de pioneros en el dolor epocal y una pieza de curación ejemplar” (Sloterdijk, 2003:28).⁴³

Martínez Estrada merece un puesto en este linaje. Si la fortaleza de su carácter y la tenacidad de sus obsesiones admiten dispuestos la influencia de lo circundante, su andar caminante no renuncia a la erudición. No hay tabula rasa, ni omnipotencia del percipiente. Más que contraponerse, entonces, método amargo y método somático conforman una unidad. La amargura, constante del Yo, es tan corporal como el suceso efímero. Por eso, Estrada nos habla de su “olfato por la descomposición”, de su “trágico sentido de las cosas”. Ciertamente, amargura y dolor resguardan de las variantes ingenuas del romanticismo, que convierten al sensualismo en ocasión para la irresponsabilidad. Al mismo tiempo, estos prismas destierran la objetividad racionalista.

En su visita a Estados Unidos, el momento de placidez deja una enseñanza. La última página del *Diario* explica la importancia de participar, aunque sea por un momento, del bienestar: “No me gustaría tener que defender un sistema que me repugna tanto como a Emerson y Thoreau, pero pretendo ser justo, ver con claridad (...) Porque si tuviera que condenar la civilización mecánica en globo simplemente por el espectáculo penoso de los seres desplazados de su mecanismo inmisericorde, sin tomar en cuenta los que dentro de su mismo inmisericorde mecanismo viven bien, con holgura, cometería un error” (Martínez Estrada, 1985:129). Antes del punto final, hay tiempo para una insospechada meditación acerca de la vigencia del materialismo histórico frente a la abundancia mercantil norteamericana: “La proyección sentimental que se da

⁴³ En *Cartas a los padres*, Adorno se ubica ante el derrumbe fascista de la cultura como “un sismógrafo” que ‘piensa “más con los nervios que con el cálculo” (Adorno, 2006:63). Más adelante, en medio de una confesión íntima, explicita el apriori del dolor: “La única desdicha es que seguramente no tendría los atributos que tal vez me califiquen para algo especial en el trabajo, si no estuvieran unidos a una infinita capacidad de sufrimiento, de arrebató, de extravío. Puesto que tengo que pensar y reaccionar con todo lo que soy, y sobre todo con las reacciones sensoriales más sutiles, no es incomprensible que estas reacciones adquieran también una vehemencia que ni es compatible con lo que el sentido común entiende por un filósofo ni responde al famoso sense of proportion que se requiere en los países anglosajones” (Adorno, 2006:119).

al capital, juzgado como instrumento de un poder injusto, está fuera del concepto científico y real. Se trata de establecer si el capital debe ser abolido, como sistema de organización de la riqueza, aun en el caso de que su empleo deje de ser injusto. Declamar contra el capital por los resultados actuales, es preconizar la destrucción de todo un sistema: el sistema capitalista. Es decir, la civilización industrial, comercial entera. Marx no incurriría en tales groseros errores sentimentales. Para él se trataba de un sistema, al que se oponía otro sistema, el del goce por el productor” (Martínez Estrada, 1985:129). Este remate es digno de un espía. Estrada observa las normas del intercambio diplomático, se mimetiza con usos y placeres nacionales, pero, por el rabillo del ojo, otea la demolición del sistema social.

Es lógico, por tanto, que, décadas más tarde, desde la Cuba revolucionaria, Martínez Estrada desplegara un relato muy distinto. Si en su *Diagrama* desecha la definición de Estados Unidos como nación imperial, en *El verdadero cuento del tío Sam*, acompañado por el dibujante Siné, acusa la continuidad entre la política exterior norteamericana, el colonialismo esclavista y el fascismo (Martínez Estrada y Siné, 1973). Cuando Viñas anota despectivamente el contraste entre el elogio de la desmilitarización de la vida civil expresado en el *Diario* y la posterior denuncia del intervencionismo en América Latina, haríamos bien en recordar que esta duplicidad expresa una nota fundamental de los Estados Unidos: contar con un gobierno federal cuya debilidad interior se compensa a través de una política exterior agresiva (Bender, 2011:191).

Para comprender a un Estado dual es aconsejable pararse a ambos lados de la frontera. A diferencia de la perspectiva, el método estradiano depende de la movilidad del órgano de percepción. Una nación, como un rostro, se conoce por la yuxtaposición de sus perfiles.

6. Romanticismo distante

En calidad de vocero marxista, Sebrelí ubica a Martínez Estrada entre los individualistas románticos, más preocupados por la expresión de su personalidad original que por la comunicación de verdades universales (Sebrelí, 1986:102). Fiel a esa escuela, el santafecino habría dado rienda suelta a la nostalgia por la vida simple del noble salvaje: “En pleno auge de la civilización industrial, muchos fueron los que opusieron la Naturaleza a la ciudad, la vida elemental e instintiva a la técnica y al maquinismo: Ruskin, William Morris, Tolstoy, Thoreau, Tagore, Munthe, Whitman, Kipling, D. H. Lawrence. Entre nosotros, Hudson y Quiroga y a

través de ellos Martínez Estrada como expediente para evadirse de los treinta años que pasó encerrado en una oficina de Correos” (Sebreli, 1986:67). Otra vez, el escapismo obstaculiza a la revolución, el primitivismo a la superación dialéctica, el amor por los animales a la solidaridad humana.

Ferrer invierte cada una de estas aseveraciones: “Fuga o nostalgia no constituyen opciones legítimas: Martínez Estrada jamás opuso campo a ciudad, vida rural a experiencia urbana, ni tampoco creía que las soluciones estuvieran fuera del tiempo humano (...) La salida no consiste en denunciar que la máquina ha estropeado el jardín sino en advertir que el mal asume la figura de la administración técnica y la del derroche de esfuerzos sin provecho alguno, sin posibilidad de transmutar la psique dañada o el símbolo despotenciado en algún tipo de grandeza” (Ferrer, 2014:138). Pese a nuestras afirmaciones sobre el componente romántico de Martínez Estrada, avalamos la aclaración de Ferrer. Un hiato separa la inspección amarga, la diatriba lacerante, de la literatura aliada a la desviación y el pastoralismo. La geografía intelectual es un sistema de intercambios, pero también de lejanías.

En la primera década del siglo XX, Macedonio Fernández, Jorge Guillermo Borges, padre de Jorge Francisco Isidoro Luis, y Julio Molina y Vedia, traductor de Thoreau, fantasearon con la creación de una colonia anarquista en el Paraguay. El experimento no pasó de la ensoñación. Horacio Quiroga, que era uruguayo, desmontó una hectárea de selva misionera en la década de 1930, reservada para su amigo Ezequiel, que nunca se decidió a la mudanza. Cuando le tocó ausentarse de Buenos Aires, Estrada optó por centros urbanos en el extranjero. En 1956, durante una visita a Montevideo, fundó, sólo de palabra, la República de la Tierra Púrpura, refugio imaginario ante los inicios poco auspiciosos de la Revolución Libertadora. Este es un utopismo sin práctica ni raíz, una suma de veleidades.

En su paso por Estados Unidos, sin embargo, Martínez Estrada saca a relucir su sexto sentido para lo inminente. Cuando los científicos sociales vernáculos empiezan a loar la integración de la cultura estadounidense, la continuidad ininterrumpida de los valores centrales en la potencia mundial, el ensayista argentino se pregunta por su legado romántico. La revuelta expresiva, que tomaría por sorpresa a Parsons, merodea en la impresión de que notas vibrantes de la tradición norteamericana están excluidas del bienestar civilizado. El olvido de Poe, de Whitman, de Thoreau, de aquellos que se atrevieron a vivir la “vida tremenda del espíritu”, se probaría parcial. Programa inverosímil para Argentina, el disenso romántico renacería en Estados

Unidos como un estruendo. Fuera de los circuitos programados por la diplomacia, sonaba otro espíritu, bullía otro jazz.

En 1942, Kerouac, aún miembro de la marina mercante, empezaba a escribir su primera novela; Allen Ginsberg terminaba la secundaria y se aprestaba a ingresar a Columbia, universidad de primer rango de la que sería oportunamente expulsado; William Burroughs coqueteaba con la locura y la muerte, pero esquivaba a ambas (su esposa correría peor suerte). Pronto se unirían a otros de su generación para dar espacio a la barbarie en medio de la civilización. Martínez Estrada los hubiera entendido muy bien.

Capítulo 5: London al sur

1. Textos son afectos

En *Dublín al sur* (1979), cuento de Isidoro Blaisten, Esteban Dedales ocupa ocho años de su vida leyendo el *Ulises*, de James Joyce. Un programa de preguntas y respuestas sobre el clásico irlandés le permite hacer de su saber una millonada. Así, Dedales puede cumplir su sueño: abandona a la familia, compuesta por su mujer y una hija tan joven como su afición por Joyce, y se muda a Irlanda, donde adquiere un castillo y dedica sus días a la lectura del maestro. Maestro al que, confiesa, jamás ha llegado a comprender enteramente.

A lo largo de este breve relato, Blaisten maniobra lúdicamente algunos aspectos fundamentales de los flujos en materia de cultura. En primer lugar, enmarca la narración en un caso de circulación internacional literaria. A su vez, anuda esa circulación a la fantasía, finalmente realizada, de desandar con el cuerpo el trayecto seguido por la obra literaria, en un retorno siempre imposible al origen. Textos y personas componen una red de intercambios imprevisibles, en la que ningún desplazamiento es definitivo. Por último, ubica a la incompreensión en el centro de la relación del lector con la obra, al punto de que la misma opacidad explica la obsesión. De esta manera, despega a la emulación de la comprensión sesuda y acabada del texto. Con su imaginación literaria, Blaisten condensa una serie de problemas filosóficos y sociológicos que nos acompañarán en este capítulo.

Para comenzar nuestro recorrido, discutiremos el programa delineado por Pierre Bourdieu para el estudio de la circulación internacional de las ideas, con un énfasis especial en su concepción del “malentendido” como lógica secreta de los intercambios culturales. Luego de apuntar algunas deficiencias del planteo bourdiano, dedicaremos nuestra atención a dos escenas de lectura argentinas, latinoamericanas, de la obra de Jack London. Para una de ellas, la que involucra a Ernesto “Che” Guevara, contamos con el trabajo precedente de Ricardo Piglia (2003, 2005), que refiere el incidente y arriesga una interpretación de su significado. En el caso de la segunda, que implica a Osvaldo Baigorria, abrevaremos en el contenido expresamente autobiográfico de sus investigaciones recientes. Si bien nos concentraremos en su *Anarquismo trashumante* (2008), que registra el episodio de lectura local de London, apelaremos también a su estudio sobre la deriva norteamericana de Néstor Sánchez (2012). Explorando la afinidad entre

ambas escenas, ilustraremos las limitaciones del programa bourdiano, sentando las bases para una reflexión sobre la circulación internacional de la sensibilidad romántica.

2. Problemas de origen

En *Las condiciones sociales de la circulación de las ideas*, Bourdieu se propone “presentar un programa para una ciencia de las relaciones internacionales en materia de cultura” (Bourdieu 2003:159). En el trayecto argumentativo del texto, sin embargo, se verifica un desplazamiento desde esta temática amplia hacia el problema, más restringido, de la circulación de ideas. A través de esta reducción, como veremos, Bourdieu circunscribe implícitamente su campo de estudio, desestimando otros vectores del intercambio cultural entre naciones.

Si las ideas circulan, apunta el sociólogo francés, lo hacen en textos privados de sus contextos, separados de sus campos de producción. A partir de esta constatación inicial, Bourdieu identifica un conjunto de operaciones sociales a través de las cuales los textos extranjeros se inscriben en un campo de recepción diferente del original, dotado de su propia estructura, es decir, de un sistema de posiciones y disposiciones articulado necesariamente con sus pugnas constitutivas (Bourdieu 1978; 2008). Distingue, en ese sentido, tres series de operaciones: las de selección, que atañen a las decisiones de lo que será traducido y publicado; las de marcado, cuyo ejemplo paradigmático es el prólogo que se añade al texto extranjero; y las de lectura, que ponen en juego categorías de percepción y apreciación distintas a las que rigen en el campo de producción original (Bourdieu 2003:162).

Por un momento, Bourdieu considera la posibilidad de que en dichas operaciones de transferencia se revelen aspectos inadvertidos de las producciones intelectuales: “La lectura extranjera puede a veces tener una libertad que no tiene la lectura nacional, sometida a efectos de imposición simbólica, de dominación, o, incluso, de coacción. Esto es lo que hace pensar que el juicio del extranjero es un poco como el juicio de la posteridad” (Bourdieu 2003:161). Sin embargo, el sociólogo francés se apura a desmentir la validez del razonamiento, afirmando que la autonomía de la obra respecto del campo original de producción es más aparente que real, en tanto sólo se conquista al precio de una nueva heteronomía. Minimizando sus aspectos productivos, Bourdieu sindicó a los procesos de migración textual como fuente inagotable de

malentendidos. Estas equivocaciones conspiran contra la posibilidad de entablar un diálogo racional entre naciones con condiciones históricas y tradiciones de pensamiento dispares.

El enfoque bourdiano, en definitiva, se sostiene en el postulado de que el sentido de una obra es indisociable de su función, de su significado como intervención de un agente en un campo intelectual estructurado por las luchas que lo definen en un momento y lugar específicos. Al separar los cuerpos textuales de su ámbito primario, los procesos de selección, marcación y lectura implicados en la recepción suponen, generalmente, “una serie de transformaciones, incluso de *deformaciones* del mensaje originario” (Bourdieu 2003:165. Énfasis añadido).

Vemos hasta qué punto la noción de malentendido descuenta la preeminencia del “sentido originario” de los textos. De hecho, ese sentido adopta una dimensión normativa capaz de establecer afinidades y distancias intelectuales independientemente de la concepción de los agentes: “La aplicación a un producto extranjero de categorías de percepción y de apreciación adquiridas a través de la experiencia en un campo nacional, puede *crear* oposiciones ficticias entre cosas semejantes y falsas semejanzas entre cosas diferentes” (Bourdieu 2003:165.). En línea con su proyecto científico, abocado a explicitar los mecanismos implícitos del mundo social, a tornar visible lo invisible, el estudio de las relaciones internacionales en materia de cultura se orienta a disolver esos malentendidos para favorecer el diálogo racional entre tradiciones nacionales diversas. Tal conversación, lejos de ocurrir espontáneamente, requiere una elucidación de las reglas que rigen los diferentes campos nacionales, un trabajo de develamiento sobre las distintas operaciones involucradas en los fenómenos de migración textual.

La soberanía no es aquí del texto ni del lector, sino de las condiciones sociales de emergencia. Desde esta perspectiva, las producciones intelectuales permanecen ancladas a un sentido objetivo, otorgado por el campo de producción, que ninguna lectura ulterior, ninguna alteridad cultural o posteridad pueden modificar. A tono con su reducción de la cultura al plano de las ideas y a su propuesta objetivista, Bourdieu extrae sus ejemplos de la filosofía y la ciencia, dejando de lado las obras literarias. Esta omisión, conjeturamos, se debe a que las primeras admiten con mayor facilidad su interpretación como sistemas de ideas pasibles de una lectura correcta, única y definitiva.⁴⁴

⁴⁴ Con un autor de la sutileza de Bourdieu, urge evitar la falacia del hombre de paja. En este capítulo, antagonizamos con ciertas simplificaciones en las que recae, sólo por momentos, el sociólogo francés. Esto no supone una repulsa *in toto* de su perspectiva, que merece la mayor de las consideraciones.

La literatura, en la que la polisemia y los derechos del lector son admitidos con mayor facilidad, queda así convenientemente excluida del terreno de la cultura. Los trabajos de “creatividad” o de “imaginación”, a los que progresivamente fue ciñéndose la categoría de literatura (Williams 2009), difícilmente puedan ser reducidos a un conjunto de ideas y postulados. Su circulación implica la de convenciones, géneros, estilos, metáforas, imágenes y, en un aspecto de especial relevancia para nosotros, la de asociaciones afectivas articuladas como “estructuras de sentimiento” (Williams 2011). La recepción y reelaboración local de esos elementos forma una parte ineludible de las relaciones internacionales en materia de cultura. Las obras literarias, sin embargo, son manifiestamente reacias al prisma del malentendido, pues si su lectura entraña formas de selectividad, no opera sobre una totalidad previa y, aunque no excluye procedimientos racionales, excede el modelo de la adecuación entre representación mental y objeto textual.

En las próximas secciones, analizaremos dos escenas de recepción que involucran a la narrativa de Jack London. La circulación literaria graficará las limitaciones de la perspectiva bourdiana, y nos permitirá extraer lecciones acerca de la difusión internacional de la sensibilidad romántica.

3. Aventura y revolución

Si por un momento realizamos el ejercicio de observar algunas recepciones locales del concepto bourdiano de “circulación internacional de las ideas”, constatamos la adscripción de varios autores nacionales a la noción de “malentendido” (Dotti, Blanco, Plotkin, Vezzetti y García 2008; Tarcus 2007). Paralelamente, en esos trabajos resuena insistentemente la advertencia contra la ilusión de capturar el sentido original de los textos, contenido supuestamente previo a su circulación y recepción internacionales. Así, queda desestimado el procedimiento normativo que parte de un supuesto texto “verdadero”, dotado de una existencia independiente de toda lectura, para luego identificar las interpretaciones erradas o incompletas del mismo. Fieles a nuestro proverbial eclecticismo, entonces, varios autores argentinos han adoptado el concepto bourdiano de “malentendido” abrevando, al mismo tiempo, en corrientes filosóficas que cuestionan tanto la soberanía del texto como la del autor.

Esta inflexión argentina pesa también en la invocación recurrente al menardismo, que ilustra la condena a la originalidad de toda recepción, por más pasiva e inocua que se pretenda. Si

no existe un original unívoco, tampoco es posible la réplica exacta, la fidelidad perfecta. Es extremadamente sugerente, dada la difusión de este marco interpretativo, que Ricardo Piglia, en sus trabajos dedicados a Ernesto Guevara, dé un paso hacia atrás en el foco de interés. Del menardismo, retrocede al quijotismo. Dos figuras próximas y, sin embargo, radicalmente diferentes. En este desplazamiento, Piglia cifra un replanteo fundamental del problema de la recepción.

La fuente de inspiración para su pesquisa la encuentra en un fragmento de *Pasajes de la guerra revolucionaria* dedicado al desembarco fallido del Granma. En él, Guevara rememora los pensamientos que tuvo cuando, malherido, pensó que la muerte estaba próxima: “Inmediatamente me puse a pensar en la mejor manera de morir en ese minuto en el que parecía todo perdido. Recordé un viejo cuento de Jack London, donde el protagonista apoyado en el tronco de un árbol se dispone a acabar con dignidad su vida, al saberse condenado a muerte, por congelación, en las zonas heladas de Alaska. Es la única imagen que recuerdo” (Guevara 1968:84).

En *Encender un fuego*, el cuento de London, Guevara encuentra “un modelo de cómo debe morir”, así como el Quijote “busca en las ficciones que ha leído el modelo de la vida que quiere vivir” (Piglia 2003:15). El quijotismo se entiende aquí como un modo particular de vincular la lectura y la vida, de reunir y confundir esferas usualmente figuradas como opuestas, cuando no antagónicas.

En este caso, la recepción de una obra extranjera interviene en la constitución de un modelo ético para la propia acción. No estamos ante la decodificación de un conjunto ordenado de ideas, sino frente a un proceso de “educación sentimental” capaz de estructurar el modo en que el mundo y la experiencia son significados. Poco valor tiene, entonces, rastrear malentendidos en busca del sentido “original” de *Encender un fuego*. Lo interesante, en cambio, es anotar cómo Guevara encuentra en una ficción la inspiración para afrontar la muerte, empatando la gesta revolucionaria con el mundo narrativo de la aventura. Recepción no es aquí únicamente lectura apasionada que cala la práctica, sino también circulación mundial de la literatura, relaciones internacionales en materia de cultura. Antes de convertirse en el guerrillero latinoamericano por antonomasia, Guevara quiere morir como un personaje de la literatura norteamericana.

Si las teorías sociológicas de la recepción deben su campo problemático a la existencia de fronteras efectivas— lingüísticas, políticas, culturales, institucionales, y la lista podría seguir—, su tarea es, en parte, cuestionar la sustantividad aparente de esas barreras. La teoría de la

performatividad aplicada a las divisiones nacionales y continentales (Mignolo 2007) solo es valiosa si alumbra el carácter provisional y fallido de las segmentaciones del mundo. Las fronteras instituidas son siempre sólidas y porosas, inexpugnables y permeables. En esta escena de lectura, las separaciones que el imaginario político imprime a la geografía se desdibujan, el héroe del latinoamericanismo aparece en un entramado americano más amplio y complejo.

Piglia avanza en esa dirección, aunque sin reparar especialmente en la problemática internacional. Al estudiar la prehistoria de Guevara, su vida antes de convertirse en el “Che”, destaca las similitudes entre el viaje que emprende en 1950 y lo que en esa misma época ensayan los románticos estadounidenses: “yo lo veo a Guevara joven en relación con la *beat generation* norteamericana, que son sus contemporáneos y están haciendo lo mismo que él. escritores como Jack Kerouac, en *On the Road*, el manifiesto de una nueva vanguardia, la idea de unir el arte y la vida, buscar la experiencia. Experiencia vivida y escritura inmediata, casi escritura automática. A la vez, los jóvenes escritores norteamericanos, en lugar de pensar a Europa como modelo del lugar al que hay que ir, al que generaciones de intelectuales han querido ir, se van al camino, a buscar la experiencia en América” (Piglia, 2003:21).

Como ellos, el joven Guevara aspira a convertirse en escritor recogiendo su material de sus vivencias en los bordes de la sociedad convencional. Sigue, por lo tanto, un modelo romántico de iniciación literaria: extrañarse del mundo, practicar un modo de vida alternativo para luego transmitir el experimento en clave autobiográfica. Este programa, señala Piglia, se advierte en la relación de Guevara con el dinero y el trabajo, en su modo de vestir, en su gusto por los marginales. Lejos todavía de la carrera militar, decide vivir fuera del circuito de producción y se identifica con los vagabundos: “son siempre los linyeras aquellos con los que Guevara encuentra un diálogo más fluido y más personal” (Piglia 2005:118).

Retomando el paralelismo entre Kerouac y Guevara planteado por el escritor argentino, vale agregar la importancia de London como punto de referencia común. Permítasenos recordar que Kerouac eligió el título *En el camino* como homenaje a la compilación de cuentos *El camino*, en la que London relata sus días como vagabundo en el Estado de California. Con todas sus diferencias, Kerouac y Guevara comparten el rechazo del mundo civilizado, el interés por la escritura que pulsa cerca de la vida, la lectura quijotesca que empuja a la carretera primero, a lo salvaje después.

Más allá de esta adenda al planteo de Piglia, resta sumar un último punto a su constelación. Ernest Hemingway convoca lateralmente tanto a London como a la revolución cubana, cuyos primeros momentos –Hemingway se suicidó en 1961– observó con entusiasmo.⁴⁵ La intersección entre ambas afinidades, su confluencia más potente, requirió un rodeo por España y un salto al plano de la ficción.

En la novela *Por quién doblan las campanas* (1951), publicada en 1940, la acción se enmarca en la guerra civil española, que Hemingway cubrió como cronista. Durante todo el relato, un grupo de la guerrilla republicana prepara un atentado contra el puente que comunica a las filas franquistas. Anthony Burgess interpreta el valor simbólico del puente como “el medio por el cual la nueva era de dominio de lo mecánico superará el viejo mundo pastoral de necesidades y lealtades sencillas” (Burgess 1984:130). La guerrilla agazapada en un ámbito rural capta la imaginación como una variante, tal vez inesperada, de un motivo literario que se remonta a Virgilio, aquel del retiro de la vida urbana (Marx, 1964:19).

En ocasión del asalto final, un accidente a caballo le ocasiona una fractura mortífera a Robert Jordan, protagonista de la novela. Inmediatamente, Jordan comprende que su suerte está echada. Sus compañeros lo abandonan, deben seguir su marcha, y él queda herido, apoyado contra un árbol, confrontado con la muerte. Allí, piensa:

¿Quién te parece que la tiene más fácil? ¿Los religiosos o los que la enfrentan directamente? Los reconforta mucho, pero sabemos que no hay nada que temer. Perdersela es lo único malo. Morir sólo es malo cuando demanda demasiado tiempo y duele tanto que te humilla. Ahí es donde reside toda tu suerte, ¿ves? No tenés que lidiar con nada de eso (Hemingway 1951: 498).

Evitar la humillación, morir con dignidad, reclinado sobre un asiento natural: la semejanza entre Hemingway y Guevara es asombrosa. En ambos, el mundo de la aventura y el de la guerrilla revolucionaria confluyen en una muerte afrontada con valentía. Tenemos aquí,

⁴⁵ Como señala Jeanne Campbell Reesman, “hay poca investigación académica sobre la influencia de London en Hemingway, aunque él sea, tal vez, el heredero literario más obvio de London” (Campbell Reesman, 2009: 301. Traducción propia). Jorge Luis Borges advirtió la filiación: “La eficacia de London fue la de un diestro periodista que domina el oficio; la de Hemingway la de un hombre de letras que profesa determinadas teorías y las ha discutido largamente, pero ambos se asemejan aunque no conocemos la opinión que el autor de *El viejo y el mar* puede haber pronunciado sobre el autor de *Sea-Wolf* en los cenáculos de Francia. Es verosímil suponer que los vaivenes de la censura marquen ahora la diferencia entre los dos y oscurezcan su afinidad” (Borges 1979:10).

entonces, una “estructura de sentimiento”, una asociación cargada emotivamente que anuda guerra y aventura. Si el arte se inspira en la contienda armada, la experiencia guerrillera, por su parte, encuentra modelos y esquemas de inteligibilidad en la literatura. Hemingway sueña con ser un líder guerrillero, Guevara con ser escritor. Ernest y Ernesto: el escritor antiintelectualista y el hombre de acción que no renuncia a la lectura “extrema, fuera de lugar, en circunstancias de extravío, de muerte, o donde acosa la amenaza de una destrucción” (Piglia, 2005:103).

Como resulta palmario, la asociación entre aventura y guerra está ausente en *Encender un fuego*. No obstante, la experiencia en Sierra Maestra no puede comprenderse sin él. La lectura – quijotesca, entusiasmada– de Guevara disuelve el problema de la interpretación correcta del cuento de London y coloca en su lugar la pregunta por la recepción como respuesta práctica a lo que se percibe como un llamado, como una incitación a explorar el universo de la acción.⁴⁶ Esta modalidad tiene un antepasado romántico. Cuando trata la fiebre de lectura que se apoderó de la sociedad alemana a fines del siglo XVIII, Safranski escribe: “Se buscaba la vida detrás de la literatura y, a la inversa, resultaba fascinante buscar la manera en que la literatura pudiera configurar la vida. Se procuraba vivir lo que se había leído. Era usual vestir, como Goethe, el frac de cola de gorrión o hacer rodar los ojos como Karl Moor. Se enfocaban las vivencias según el guión literario, que había distribuido ya los papeles, había indicado la atmósfera y había fijado la acción” (Safranski, 2009: 49-50).

En el juicio del extranjero, esta apertura de los textos se muestra como uno de los aspectos fundamentales de la historia intelectual. Bourdieu reconoce este hecho, pero aborta su real significado al refugiarse en el sentido y función originales, con la consecuente preocupación por las “deformaciones” que resultan de la descontextualización. La palabra “juicio”, por su parte, es un tanto engañosa. De hecho, la escena de la que nos hemos ocupado sugiere que dicha apertura del texto no se refiere simplemente a la multiplicidad de lecturas que admite, sino también a sus variados efectos prácticos. Para Bourdieu, las producciones intelectuales constituyen la materia prima que sufre un conjunto de operaciones. No motivan ni inspiran la práctica.

El paso atrás de Piglia subraya la insuficiencia de una perspectiva centrada únicamente en la cuestión de la comunicación racional. En términos simples: ¿qué hubiera aportado –o

⁴⁶ Curiosamente, en *Cómo me hice socialista*, London contrapone su individualismo temprano, basado en la fortaleza del cuerpo juvenil, a su posterior convicción socialista, nacida de la identificación con los débiles (London 2009). En el periplo guevarista, en cambio, el vigor corporal parece más bien la ratificación del compromiso revolucionario.

importado— a Guevara el conocimiento racional de la posición que London ocupaba en el campo literario norteamericano al momento de publicar *Encender un fuego*?

4. Aventura y transmisión

En *El espacio intelectual en Europa entre los siglos XIX y XXI*, Gisèle Sapiro (2010) distingue dos andariveles a través de las cuales se operan las transferencias intelectuales a escala internacional. La primera, a la que circunscribe su atención Bourdieu, concierne a la circulación de textos y ubica en el centro de la escena a las lógicas de mediación. La otra remite a la circulación de personas, a los viajes, forzados o voluntarios, que favorecen “el intercambio de ideas y la confluencia de tradiciones intelectuales” (Sapiro 2010:60).

En el caso de Osvaldo Baigorria, estos dos vectores de transferencia cultural se unen de un modo particular. El propio Baigorria, en una biografía sobre Néstor Sánchez que se permite extensos desvíos autobiográficos, explica el influjo de la literatura extranjera sobre su derrotero vital, que incluyó largas marchas por Estados Unidos: “luego de haber leído a Kerouac en argentino mi corazón se había llenado de ganas de ir a dedo hasta ese mismísimo lugar y tener todas esas experiencias, tomarme todas las drogas, acostarme con todas las mujeres y hasta con algún varón, que me gustara, asistir a todos los recitales, hablar, escribir, vivir” (Baigorria 2012:97). Como en el cuento de Blaisten, el viaje no es una ocasión para el intercambio cultural sino el producto mismo de la circulación internacional de la literatura.

Hacia la década de 1990, ya de regreso en su tierra natal, Baigorria inició una investigación sobre los “crotos”, denominación que recibían quienes, en la primera mitad del siglo XX, llevaban adelante una existencia nómada a través de las vías férreas y los caminos del territorio argentino. El interés inicial estaba vinculado, indubitablemente, a su propia experiencia trashumante en América del Norte.

A poco de comenzada, sin embargo, la pesquisa adoptaría una nueva e impensada dimensión autobiográfica: su padre, Samuel Baigorria, le había ocultado durante casi cincuenta años su pasado como crotos de las provincias argentinas. Súbitamente, aparecía un nuevo interrogante, el de la posible relación entre el pasado soterrado del padre y su propio afán migratorio: “Todo mi deambular por el mundo se me antojó una ruptura con el hogar paterno. Nunca —hasta que di los primeros pasos en la investigación que me llevó a escribir este libro— se me había ocurrido que

los quince años que pasé con la mochila a la espalda podían ser en parte herencia, continuidad, extensión de un proyecto inconcluso” (Baigorria 2008:11).

De ahí en más, la pregunta se desplaza hacia los posibles vehículos de transmisión de la experiencia o, cuando menos, de la disposición afectiva, canales necesariamente mediados ante la reserva que pesaba sobre las andanzas juveniles de Samuel. Es allí donde ingresa la literatura extranjera y, otra vez, Jack London. Tenemos noticias de tal intervención por un diálogo de Baigorria con su padre, conocido en sus tiempos de vagabundaje como “El Pibe Materia”, porque sus compañeros atribuían jocosamente las supuraciones propias de una otitis crónica a la pérdida de materia gris:

El croto es como alguien que está buscando una estrella –resume El Pibe Materia, sacando los pocillos de café de la mesa–. Y algún día la va a encontrar.

¿Cómo se llama esa estrella? No sabe o no contesta. Simplemente, va a buscar al dormitorio, a su mesita de luz, la novela de Jack London que solía darme a leer cuando yo tenía doce años: El peregrino de las estrellas.

— ¿Te acordás de este libro? —pregunta. Sí, claro cómo no me voy a acordar: es una suerte de migración del alma por la historia del mundo.

—Cuántos sueños —dice, apoyando las dos manos en el respaldo de una silla— y cuánta realidad (Baigorria 2008: 115).

Estamos, por lo tanto, ante dos series de las que participa el escritor californiano. Por una parte, la literatura de London se inmiscuye en el espacio cotidiano y permite sortear las convenciones sociales restrictivas. En lugar de producir malentendidos, la obra descontextualizada permite que padre e hijo se entiendan, conquistando el secreto que signa su relación. Si el episodio destaca es porque reúne escalas aparentemente dispares: la escena familiar íntima con las relaciones internacionales en materia de cultura. A su vez, London está presente en la serie de la literatura norteamericana. La novela célebre de Kerouac que determinó el destino inicial de la migración de Baigorria, repetimos, se inspiró en los cuentos autobiográficos del propio London.

Como en Guevara, una identificación con los linyeras y marginales. Como en Guevara, la lectura en tanto práctica iniciática que inspira un viaje igualmente iniciático. Como en Guevara, London al sur.

5. Más allá del principio de soberanía

El ejercicio de cotejar ambos episodios de lectura sería estéril si buscásemos un sentido unívoco en la obra de London. Esto se torna aún más evidente por el hecho de que ni siquiera podemos saber a ciencia cierta si Guevara y Baigorria leyeron los mismos textos de London, ni si lo hicieron en las mismas traducciones al castellano. Sin embargo, los “aires de familia” están allí y los registros de la experiencia y de los efectos de lectura nos permiten inquirirlos.

Pese a las diferencias indudables, el nomadismo se presenta como nota compartida por ambos relatos, como forma práctica que escenifica un modo común de ligar la lectura y la vida (sin olvidar la escritura). Tanto en la deriva de Baigorria por comunidades de inspiración anarquista en América del Norte, como en los viajes de Guevara –en su etapa de formación, pero también en su gesta revolucionaria– el movimiento hacia la naturaleza implica una oposición a la vida urbana, tópico generalmente identificado con el romanticismo. En sus ensayos, Piglia rescata un fragmento temprano de las notas de Guevara que deja sentada la presencia de este elemento: “Me doy cuenta de que ha madurado en mí algo que hace tiempo crecía dentro del bullicio ciudadano: el odio a la civilización, la burda imagen de gente moviéndose como locos al compás de ese ruido tremendo” (Piglia 2005:116).

En vista de los aportes de Leo Marx, Sam Bluefarb, Gilles Deleuze y Claire Parnet, la intervención de la literatura norteamericana en estas afinidades difícilmente pueda tacharse de casual. En nuestras escenas, Jack London funciona como el emisario de una tradición estadounidense cuya excepcionalidad en el panorama americano señaló acertadamente Ángel Rama: “A pesar del programa romántico insistentemente proclamado, a pesar de que no hay lugar común más empinado en el pensamiento extranjero que la ‘ubérrima naturaleza americana’, América Latina no contó en el siglo XIX con una escuela literaria de la envergadura del ‘trascendentalismo’ norteamericano que dio *Nature* de Emerson ya en 1836, el *Walden* de Thoreau en 1854 y los libros de viaje de Herman Melville, antes de publicar *Moby Dick* en 1851 (...) Entre los latinoamericanos no hubo en todo el siglo XIX un Thoreau que fuera a vivir en la

naturaleza, a proclamar sus glorias y a escribir su *Diario*; los escritores residieron en las ciudades, capitales si era posible, y allí hicieron sus obras, en ese marco urbano, aunque las espolvorearan del color local de moda que exigía “naturaleza” (Rama 2004:112).

No obstante las distancias de London con el trascendentalismo, perdura el contrapunto entre la vida civilizada y el vínculo intenso con la naturaleza. Baigorria y Guevara, cuyas andanzas son ciertamente distintas, encuentran en London un modelo de aventura que, para ser emulado, empuja más allá de las fronteras argentinas.⁴⁷ Las diferencias, por su parte, son tan sugerentes como los aires de familia. Si bien el rechazo de la vida citadina constituye un eco indudable de la “estructura de sentimiento romántica”, debemos cuidarnos de las equiparaciones abusivas.⁴⁸ Aunque en ambas figuras el retorno a la vida elemental resguarda la posibilidad misma de una política y una literatura que valgan la pena, el modelo guevarista establece una tensión profunda en el diseño pastoral.

Lejos de los cantos a la placidez del universo bucólico, Guevara toma de London la imagen de la naturaleza como un terreno salvaje, propicio para los esfuerzos hercúleos del sujeto decidido y marco adecuado para su muerte. El foquismo guevarista aparece, entonces, como una variante peculiarísima del retiro hacia la naturaleza. Las reformulaciones de la teoría de la revolución incitadas por el éxito cubano, vale recordarlo, no fueron del todo ajenas a la larga contienda entre marxismo y romanticismo, entre imaginarios rurales y urbanos. Por eso, la huida del mundo reviste caracteres distintivos en su trayectoria. Al tiempo que nace de la voluntad de evadirse del mundo, prepara la irrupción en el mismo y su transformación revolucionaria. Escapismo y compromiso, usualmente presentados como polos opuestos, se complementan en la táctica militar de Guevara.

En el caso Baigorria, en cambio, la figura de London se coloca al inicio de un periplo por experiencias comunitarias de la contracultura norteamericana. Su abandono del mundo no tiene perspectivas claras de retorno. El rechazo de la vida civilizada adopta, más allá de las especificidades biográficas, la forma de un retiro en la naturaleza que busca desentenderse de la sociedad antes que transformarla. Si se menciona la muerte, ya no es la del héroe guerrillero sino

⁴⁷ Sabemos que London leyó a Thoreau por su cuento *Hijos de la noche* (1994), en el que una joven mujer blanca se decide a escapar de un esposo tiránico luego de leer un fragmento de *Una semana en los ríos Concord y Merrimack*, y termina viviendo entre los aborígenes. Sugerentemente, London valora la potencia de la literatura thoreauiana para alentar la pasión nómada, la huida de una vida civilizada marcada por la opresión.

⁴⁸ Aunque esa estructura adquirió diversos matices en su derrotero histórico, Raymond Williams la identifica como “la afirmación de la naturaleza contra la industria y de la poesía contra el comercio; el aislamiento de la humanidad y la comunidad en la idea de cultura, contra las presiones sociales reales de la época” (Williams 2011:114).

la del suicidio asistido: “una combinación de sedantes no letales para adormecerse en el bosque nevado de invierno y dejarse morir dulcemente helado” (Baigorria 2012:149).

Quizás esta última coincidencia, no privada de disonancias, condense perfectamente la proximidad y la distancia entre ambas experiencias. La naturaleza agonal es el escenario perfecto para la gesta guevarista, que combina disciplina ascética y subjetividad heroica. La naturaleza liminal, por su parte, es el espacio que puede albergar a una aldea pacífica, contraria y por momentos indiferente a la sociedad convencional.⁴⁹

Se abre paso, de esta manera, una multiplicidad que no destituye las afinidades. Tal convivencia es extremadamente sugerente para la teoría literaria. Generalmente, la impugnación de la idea de un sentido unívoco y original de los textos se topa con una variedad del temor a la anarquía: la alarma ante una posible equiparación de todas las interpretaciones que nos arrojaría al infierno del relativismo posmoderno. Tal vez se puedan apaciguar estos temores señalando que, si bien todas las lecturas son posibles, no todas ocurren efectivamente, pues potencia no es actualidad.

La historia de un texto y de un autor, por lo demás, es siempre la de su trayecto, complejo pero finito, por una multiplicidad de lecturas. En los aires de familia entre las diversas experiencias y efectos de lectura puede rastrearse cierta consistencia del texto y de su autor, un conjunto de potencialidades inscriptas en ellos, pero sólo actualizadas en ejercicios interpretativos concretos. Así, el dilema entre objetivismo y subjetivismo, entre sentido original y soberanía del lector, se desplaza hacia la consideración de escenas de intersubjetividad que reúnen a intérpretes y autores.

Esto se inscribe en la propuesta de Martin Jay (1990), retomada por Horacio Tarcus en su estudio sobre la recepción de Marx en la Argentina, de considerar la serie de lecturas que recaen sobre un texto, por inadecuadas que puedan parecernos, como manifestaciones de elementos latentes en el original, irremisiblemente polisémico. De esta manera es posible, como señala Tarcus, renunciar a la pretensión de una lectura “correcta”, sin por eso destituir y negar toda entidad al autor y a su obra (Tarcus 2007:36-37).

⁴⁹ Si bien Baigorria no se ajusta exactamente al tipo ideal del místico, vale la pena recordar estas reflexiones de Peter Sloterdijk: “Así como el Yo del héroe está absolutamente empeñado en hacerse un nombre mediante hechos y luchas, el místico se encara con la tarea de hallar el estado del postrer combate y la inacción, aquel que confiere la inmersión en el anonimato divino. Por eso encarnan héroes y místicos movimientos de carácter en mutua relación complementaria. Cada uno de ellos representa un extremo de la motilidad humana en profundidad, de modo que los hombres no pueden ser más que emergentes o sumergentes, vinientes al mundo o salientes del mundo” (Sloterdijk 2001:78-79).

En su reflexión sobre el papel de las obras de la Ilustración en la Revolución Francesa, Roger Chartier nota que, en la nómina de lectores de los “libros filosóficos” ,se contaban aristócratas y rebeldes por igual. La biblioteca de los conservadores, apunta, no difería radicalmente de la de los revoltosos (Chartier 1995:111). Esta comprobación empírica lo lleva a relativizar el poder de los textos, a cuestionar su capacidad para producir efectos en virtud de sus características intrínsecas: “lo esencial está por tanto menos en el contenido de los ‘libros filosóficos’, que tal vez no tuvieron el impacto persuasivo que se les atribuye, demasiado generosamente, sino en un modo de lectura inédito que, incluso cuando los textos que se apoderaba estaban totalmente conformes con el orden político y religioso, desarrolló una actitud crítica, desprendida de las dependencias y de las obediencias sobre las que se fundaban las antiguas representaciones (Chartier 1995:116).

El autor francés omite, sin embargo, la posibilidad de que los textos filosóficos hayan producido una serie de efectos en su *encuentro* con modos particulares de leer. Que la obra de Jean-Jacques Rousseau fuera visitada por todos los sectores sociales y políticos no prueba que su contenido resultara inocuo. Descartada la idea del poder unilateral de los textos, resta considerar lo que disponen ante el lector, las interpretaciones, variadas pero no del todo ajenas, que concitan. De la lógica de la soberanía –atribuida alternativamente al autor, al texto y al lector– pasaríamos a la lógica del encuentro, de la rima, del llamado y la respuesta. No tanto una cadena causal como una serie de afinidades, una forma de comunidad. La sensibilidad romántica es proclive a esta dinámica, porque construye a la lectura como punto de contacto entre subjetividades.

Lejanías incontestables separan los años vagabundos de London, la salida al camino de Kerouac, la apuesta improbable de Guevara y el derrotero de Baigorria. Los une, sin embargo, la aventura como rechazo de la vida resignada y la voluntad de dejar un registro de las alternativas. Escenas de lectura y escritura se entrelazan en un itinerario que, aunque misterioso, arroja resplandecientes aires de familia. Extranjería y posteridad son las cifras de esa curiosa comunidad a distancia.

6. Devenir americano

La saga que acabamos de reconstruir exalta un fenómeno que nos acompaña desde el principio de la tesis. Ya en los casos de Roszak, Marcuse y Kerouac vimos las dotes del romanticismo para producir efectos prácticos que desbordan la cadena de influencias literarias,

sociológicas o filosóficas. El salto a la escala internacional confirma que la circulación de textos compromete dimensiones afectivas y poéticas, modalidades de la comprensión que no penden de la reflexividad racional. Tales flujos escapan a la visión acotada de Bourdieu. La instrumentalización inconsciente de autores extranjeros y el juego de apuestas interesadas vinculado al sistema de posiciones del campo –mezquindades del mundo intelectual– merecen, por cierto, la mirada crítica y sardónica que les dedica. Sin embargo, las relaciones internacionales en materia de cultura desbordan por completo la pugna entre la realpolitik de la razón y sus obstáculos.

De seguir a pie y juntillas el programa bourdiano, resignaríamos una parte considerable de la historia cultural en favor del proyecto racionalista. Los episodios estudiados se escogieron para sugerir, contra la pretensión normativa del francés, que el entendimiento objetivista no es la única vía para el intercambio cultural provechoso. Por doquier, el romanticismo, nudo huidizo del disenso, nos enfrenta a los prodigios de la empatía, la performatividad y el diálogo entre épocas. Las escenas londinenses advierten que esa pregnancia abarca también al concierto de las naciones. A su vez, en tiempos de apogeo de los imaginarios latinoamericanistas, los episodios desprenden una leve insinuación política. Tal vez, murmuran, Nuestra América es más amplia de lo que creemos.

Conclusión: Claroscuros del romanticismo

Sinteticemos lo dicho hasta el momento. En la introducción, presentamos una definición operacional del romanticismo. A tono con las investigaciones de Löwy y Sayre, concebimos al romanticismo como una contracorriente de la modernidad que podía identificarse por su oposición a cinco procesos: 1) desencantamiento del mundo; 2) cuantificación; 3) mecanización; 4) abstracción racionalista; 5) disolución de los lazos sociales. De la mano de Berlin y Safranski, resaltamos la capacidad de esta vertiente para sortear la separación de esferas propia de la modernidad, y destacamos la importancia de tener en cuenta el alcance internacional de la sensibilidad romántica. Al mismo tiempo, caracterizamos el período de la historia norteamericana seleccionado para la indagación (1940-1970), prestando particular atención al auge económico propio de los “treinta años gloriosos del capitalismo”, al ascenso de Estados Unidos como potencia geopolítica y a la contradicción entre las expectativas de pacificación social y los conflictos que estallaron en la década del sesenta. De ahí desprendimos el interrogante por el papel que había cumplido la *Weltanschauung* romántica en la desestabilización de la ideología predominante en los años de posguerra.

En el primer capítulo, analizamos el surgimiento del concepto de “contracultura” en el seno de la teoría social norteamericana. Inicialmente, reconstruimos la posición dominante de Parsons en el campo académico de la década de 1950 y la hegemonía de su concepción de cultura. A través del estudio de la obra principal de su período intermedio, *El sistema social*, probamos que Parsons entronizaba los valores culturales como fuente última del consenso social. Al compás de la teoría de la modernización, el modelo abstracto de Parsons encerraba el pronóstico de una reducción progresiva del conflicto. En este punto de su trayectoria intelectual, Parsons utilizaba a Estados Unidos como ejemplo exitoso de integración valorativa en el marco de un despliegue evolutivo. Pese a este vector analítico predominante, el esquema estructural-funcionalista intentaba explicar el origen y las modalidades del comportamiento desviado. En *El sistema social*, Parsons adelantaba una reflexión sobre la dimensión colectiva de la desviación y detectaba un componente romántico-utópico en la tradición cultural de Occidente. A su vez, en las últimas páginas de ese libro aparecía por primera vez el término “contracultura”, referido, provisionalmente, a bandas criminales que cortaban todo lazo con los valores centrales de la sociedad. El examen de estas consideraciones de Parsons preparó el terreno para el resto del

capítulo, dedicado a reponer el proceso por el cual el concepto de “contracultura” llegó a designar la impugnación romántica del orden social de posguerra.

Con ese fin, repasamos la importancia del concepto de “subcultura” para el estudio de la variabilidad cultural dentro de la sociedad norteamericana. En los trabajos etnográficos inspirados por la teoría de Merton, las formaciones subculturales se interpretaban como esfuerzos colectivos emprendidos desde las regiones excluidas. Con la proliferación, en la década de 1960, de la desviación entre jóvenes privilegiados, estas teorías perdieron su poder explicativo. Tales manifestaciones colectivas, que señalaron los límites de la noción de “subcultura”, fueron justamente las que estimularon la expansión del concepto de “contracultura”. En la obra seminal de Roszak, mostramos cómo los ejes románticos servían para fustigar a la ortodoxia marxista y celebrar el surgimiento de una nueva corriente contestataria. Sus características principales eran, para Roszak, la crítica al avance criminal de la tecnología, el embate contra el racionalismo, el anhelo de comunidad y la convivencia del compromiso político con la huida del mundo.

Al final del capítulo, retornamos a la obra de Parsons, concentrándonos en su período tardío. En sus últimas producciones, observamos una transformación del diagnóstico acerca del descontento juvenil. Cediendo el significado del término “contracultura” al mentado por Roszak, Parsons revisó su andamiaje teórico para dar cuenta de las tendencias conflictivas en la sociedad norteamericana. Así, Parsons describió a ese movimiento histórico como una “revuelta expresiva” que actualizaba el legado romántico de cuño rousseauiano. La comparación entre las perspectivas de Roszak y Parsons iluminó los respectivos puntos ciegos. Por un lado, el planteo de Roszak reveló el sesgo conservador de la sociología parsoniana. En sentido inverso, la advertencia de Parsons acerca del carácter típicamente norteamericano de la contracultura, y su vaticinio de que muchas de sus innovaciones serían incorporadas al sistema, desnudaron las exageraciones de Roszak, que auguraba una inversión absoluta de los valores culturales.

Las producciones de Adorno y Marcuse sobre Estados Unidos nos permitieron inquirir la contracara del derrumbe parsoniano. Si los conflictos histórico-culturales de la sociedad norteamericana desafiaron la hipótesis de orden del estructural-funcionalismo, sus particularidades también desbarataron los esquemas del marxismo clásico. En su exilio americano, los pensadores de la Escuela de Frankfurt experimentaron la perplejidad característica del marxismo occidental: lejos de propiciar la revolución socialista, el avance del capitalismo parecía conquistar la conciencia del proletariado, integrándolo a la sociedad de consumo. Como

viajeros anteriores de la talla de Alexis de Tocqueville y Max Weber, Adorno y Marcuse vislumbraron el destino de las naciones modernas en la fisonomía de la nueva potencia mundial.

En el tratamiento de Adorno, comenzamos por una reseña de sus primeros trabajos sobre Estados Unidos, que ponderaban el peligro de una avanzada totalitaria en ese país. Luego, explicamos cómo la crítica del Iluminismo se complementaba con prevenciones respecto al culto romántico a la nobleza y bondades de la naturaleza. Crítico del racionalismo, Adorno también desconfiaba del irracionalismo romántico, al que consideraba partícipe necesario de la barbarie fascista. Sin embargo, sus diatribas contra la sociedad norteamericana en *Minima Moralia*, libro completado en 1949, activaron los ejes de la impugnación romántica. De Weber, Adorno retomó los lamentos por el desencantamiento del mundo; de Marx, la tesis sobre el aumento de la composición orgánica del capital, índice de mecanización. La sociedad de masas, para Adorno, igualaba a los individuos al tiempo que los separaba. Desactivado el proletariado como sujeto revolucionario colectivo, Adorno se aferró a un ideal romántico: el de la huida intelectual hacia la soledad, que preservaba de una sociedad enfermiza. La nueva comunidad sólo podía imaginarse como el producto de un retiro previo, que preparaba al yo para entablar vínculos auténticos, no alienados.

La segunda parte del capítulo concernió a la obra de Marcuse. En primera instancia, establecimos que el contacto con la nación del exilio reavivó el interés de Marcuse por las potencialidades subversivas del arte y la imaginación. En la década de 1950, el autor de *Eros y civilización* recuperó, vía Freud, el énfasis romántico en la función reparadora de la memoria y en la redención a través del vínculo con la naturaleza. Muñido con este arsenal, Marcuse condenó a la sociedad norteamericana como expresión máxima de la alienación. En ella, el dominio técnico aseguraba una manipulación a gran escala, capaz de clausurar el impulso a la trascendencia. La incorporación del proletariado y la supresión del impulso revolucionario alcanzadas en Estados Unidos amenazaba, para Marcuse, el fundamento mismo de la teoría crítica. Privado de su base práctica, el pensamiento dialéctico corría el riesgo de tornarse falso.

No obstante, el avance de los movimientos díscolos le infundiría esperanza. A partir de mediados de los 1960, Marcuse identificó a la *intelligentsia* como un nuevo factor de rebelión y entabló un lazo fértil con la Nueva Izquierda norteamericana. Marcuse apostó a una articulación de este sector con las minorías excluidas y con los agentes revolucionarios del Tercer Mundo. En este marco, la sensibilidad romántica se planteó como denominador común de los grupos

rebeldes. En el horizonte histórico, Marcuse ubicó a la estética como principio de reorganización de la realidad. Un análisis desde la historia intelectual nos reveló las limitaciones de esta apuesta marcusiana, similares a las de Roszak. Ambos autores, dijimos, exageraron la homogeneidad del bloque disidente y la capacidad del romanticismo para transformar la sociedad. En el contrapunto entre Adorno y Marcuse, relacionamos sus diferencias políticas y teóricas acerca de Estados Unidos a sus reelaboraciones de la filosofía romántica. Así, Adorno se mostró cercano al polo individualista del romanticismo, afín a la huida del mundo, la contemplación y el escepticismo político. Marcuse, por el contrario, renovó el polo comunitario del romanticismo, su tendencia activa y su fervor político.

En nuestra reflexión sobre la obra de Kerouac, comenzamos por la reconstrucción de la polémica entre quienes le asignan un papel fundamental en la conformación de un imaginario contestatario y quienes la conciben como una rendición ante las tendencias dominantes de la cultura capitalista, inclinada progresivamente hacia el goce y la espontaneidad más que hacia la ética protestante y la disciplina. Nosotros evaluamos esta discusión a partir de la afinidad entre el motivo narrativo de la huida del mundo y la crítica romántica de la civilización.

A través de las distintas etapas de su proyecto creativo, Kerouac insistió en el abandono de la sociedad como oportunidad para una vida intensa. Una y otra vez, el autor de *En el camino* deploró el estado de la cultura norteamericana, denunció la crueldad de la razón de Estado y encomió a la amistad como único refugio ante la pérdida de sentido del mundo moderno. En este marco, Kerouac proyectó una “revolución de las mochilas”, operada por una multitud de jóvenes dispuestos a abandonar el hogar de sus padres. Después de señalar similitudes y diferencias con el modelo marxista, un repaso de la obra tardía de Kerouac dio cuenta del agotamiento de la fantasía romántica, del desencanto progresivo con el movimiento juvenil y del descenso hacia una desesperación artística que figuró anticipadamente el incumplimiento de las promesas epocales.

En el cuarto capítulo, rastreamos un movimiento pendular en el juicio de Martínez Estrada sobre Estados Unidos. Por momentos, el ensayista argentino cedió a los encantos de la abundancia material y elogió el modelo de organización de la sociedad norteamericana. No obstante, las experiencias placenteras fueron eclipsadas por una animadversión creciente hacia las normas de urbanidad, la superficialidad y codificación de las interacciones, la despreocupación generalizada y la multiplicación fabulosa de mercancías.

En su crítica de la civilización estadounidense, Martínez Estrada lamentó el olvido de figuras históricas que reputaba admirables. En la antesala de la emergencia del movimiento beat y el ascenso de la contracultura, el pensador argentino llegó a preguntarse qué había ocurrido con el legado de Thoreau, Emerson, London y Whitman. En sus mandobles contra la disposición funcional, que se consagraba enteramente al presente, reaparecieron los ya mentados tópicos románticos. Estados Unidos, para Martínez Estrada, crecía cual máquina privada de resto espiritual. Tras dejar sentada esta deuda intelectual, la exposición se concentró en la influencia del romanticismo sobre la apuesta metodológica de Martínez Estrada. Recogiendo la labor de biógrafos y comentaristas previos de la obra del santafesino, sostuvimos que el método somático de Estrada emulaba el modelo del naturalista, que, sin abandonar la pretensión de explicar los fenómenos del mundo, aspira a integrar objetividad y subjetividad, emoción y raciocinio, descripción y autobiografía.

Por último, probamos que Martínez Estrada aprendió ese modelo a través de su contacto con los relatos científicos de Hudson. Lector atento de Thoreau, Hudson sirvió de correa de transmisión para la tradición romántica estadounidense. Por eso, los escritos de Martínez Estrada no se interpretaron como el resultado de una mirada por entero ajena al universo social contemplado. En su elaboración intelectual como turista, Martínez Estrada evidenció el desgarramiento entre dos tendencias norteamericanas de largo alcance y activó el potencial crítico de su vector romántico.

En el quinto capítulo, comenzamos por una crítica del programa bourdiano para el estudio de las relaciones internacionales en materia de cultura. En particular, discutimos la noción de “malentendido” como clave para la comprensión de los procesos de circulación de las ideas. Contra la propuesta racionalista de Bourdieu, mantuvimos que las dimensiones sentimentales debían incluirse como elemento central en el análisis de los intercambios culturales. A partir de la noción de “estructura de sentimiento” desarrollada por Raymond Williams, enfatizamos la importancia de las asociaciones valorativas en las dinámicas de migración intelectual. Con base en este planteo teórico, investigamos dos escenas de lectura argentina que involucraron a la tradición romántica norteamericana. Amén de precisar las afinidades entre dos aventuras inspiradas en ese acervo, señalamos la diferencia entre dos variantes de la pulsión romántica, que reenvían a la distancia entre revolución y huida del mundo, heroísmo y misticismo, violencia y pacifismo.

En cada una de estas series intelectuales, comprobamos el choque entre un registro de la sensibilidad y el *statu quo*. El bienestar de posguerra, su entramado económico, político e ideológico, solivianta al espíritu romántico. Este reacciona en sociólogos vernáculos, exiliados permanentes y visitantes ocasionales, en literatos de la geografía estadounidense y en lectores remotos. El alzamiento no respeta las dicotomías de la Guerra Fría, es algo distinto a la deserción allende la cortina de hierro. Sin embargo, el diálogo con el marxismo es permanente. Parsons cree que la contracultura comparte la raíz del soviétismo, Roszak, que el marxismo es parte de la ortodoxia infame. Marcuse y Adorno sólo rehabilitan al romanticismo luego de pasarlo por el tamiz del materialismo histórico. Kerouac incorpora voces comunistas como ruido de fondo o compañero fugaz. Martínez Estrada inscribe sus diatribas en la perspectiva marxiana de un reemplazo del orden capitalista por un sistema orientado hacia el goce del productor. Esta convivencia no anula la tensión entre revolución y huida del mundo, entre confrontación con el Estado y elusión de su campo de ingerencia, entre organización del proletariado y experimento comunitario. El contrapunto entre Guevara y Baigorria aclaró estas diferencias.

Después de trajar las vías de la rememoración, es justo preguntarse por la actualidad del romanticismo. Sin duda, muchos de los cambios históricos que ocurrieron luego de la edad de oro del capitalismo lo hacen ver obsoleto. En sociedades que expulsan una proporción creciente de sus miembros, en una economía política que gestiona el excedentariado, la resistencia del que huye pierde gran parte de sus sentidos. Ni el Estado ni la economía muestran las ansias de inclusión de antaño, al tiempo que la cultura dominante se alimenta de la segmentación. Además, varios de los movimientos contestatarios de mayor vigor transitan carriles alternativos. El decolonialismo, el feminismo y las minorías étnicas no se alzan sólo independientemente del romanticismo, sino, muchas veces, contra él. Justo cuando la segunda ola del feminismo ganaba impulso en Estados Unidos y la lucha por los derechos civiles ponía en jaque al racismo, la sensibilidad romántica reproducía estereotipos. En el tercer capítulo revisamos el imaginario masculino de Kerouac, en el primero, el desdén de Roszak por las reivindicaciones raciales. Incluso el silencio de Adorno y Marcuse sobre estas cuestiones puede tomarse como una señal de los lastres que acarrea esta contracorriente moderna de la modernidad.

Otros acontecimientos vivifican el legado romántico. La crisis del marxismo, la decadencia de las concepciones teleológicas de la Historia, el descrédito en el que han caído los proyectos de un industrialismo divorciado de la explotación, nos dejan a la espera de una

renovación del lenguaje y las prácticas de izquierda. Lo que da actualidad al romanticismo no es tanto ese vacío como la insistencia de la utopía productivista. Al final del siglo pasado, Buck-Morss denunciaba esta contumacia: “Los mundos soñados por cada persona no han dejado de verse repletos de artículos industriales. A nivel personal, éstos todavía poseen una función utópica. Pero el abandono del proyecto más amplio a nivel social conecta este utopismo personal con el cinismo político porque ya no se piensa que sea necesario garantizar al colectivo aquello que persigue el individuo. La utopía de masas, considerada el correlato lógico de la utopía personal, es ahora una idea que ha quedado en el olvido, que está siendo descartada por las sociedades industriales al igual que lo están siendo aquellas primeras fábricas que se diseñaron con el objeto de producirla” (Buck-Morss, 2004:13-14).

La retórica del progreso elabora cuadros a gran velocidad. Los números, dicen, no mienten, las flechas son de dirección única. En una perspectiva de largo alcance, mejoran todos los indicadores que miden el bienestar de la humanidad. Max Roser (2018), en un artículo viral, presenta las evidencias que sostienen ese optimismo. El porcentaje de personas viviendo en condiciones de pobreza extrema, explica, es el más bajo de la historia. Resultados igualmente alentadores se obtienen respecto al analfabetismo, la esperanza de vida, la violencia militar y el sistema democrático. Poco y nada se dice sobre la relación inversamente proporcional entre esperanza de vida individual y esperanza de vida colectiva, entre lo que registran los índices económicos y las advertencias, ya desesperadas, de la ciencia del cambio climático.

Es de esperar que el romanticismo norteamericano ocupe una posición crucial en la lucha contra la celebración suicida de la civilización. Estudiarla nos llevaría otra tesis. Debemos conformarnos, a modo de despedida, con mencionar los atisbos de este renacimiento. En polémica abierta con Steven Pinker, optimista irredento que lidera la vindicación académica del racionalismo en Estados Unidos, el biólogo computacional Jim Kozubek desecha la retórica del combate entre luz y tinieblas: “el mayor tira y afloje no es entre ciencia y el poder institucional religioso, sino entre la conexión primitiva con la naturaleza y el poder institucional científico. Muchos dicen que el romanticismo está muerto. Pero las tensiones entre el romanticismo y los soldados del Iluminismo original están creciendo nuevamente. Estamos experimentando un despertar cultural –una especie de evangelismo romántico–, ante el fracaso de la investigación científica para construir una imagen completa de la naturaleza, y ante el uso de la ciencia en realidades distópicas –áreas tan espinosas como la neo-eugenesia a través de la ingeniería

genética y el acceso desigual a medicamentos y cuidados sanitarios. Justamente porque la autoridad institucional científica se ha convertido en un paradigma, debe tener una contracultura” (Kozubek, 2018). El ecologismo, el anarcoprimitivismo y los vástagos de las utopías comunitaristas pueden ubicarse en estas coordenadas.

En la política ordinaria, Bernie Sanders fue quien mejor encarnó ese espíritu. Su lucha, finalmente infructuosa, para ganar la nominación del Partido Demócrata en 2016 desató recuerdos de los sesenta y setenta. Entre las fuentes del socialismo democrático de Sanders no puede dejar de mencionarse a la contracultura, presente en su confrontación con la sociedad de consumo, su denuncia insistente de la maquinaria bélica y sus simpatías ambientalistas. Que Allen Ginsberg le haya dedicado una poesía en la década de 1980, cuando Sanders era alcalde de Burlington, es mucho más que una coincidencia. El remate es así:

*¿No es el cielo socialista propiedad
del sol socialista?
¿La Tierra misma socialista, bosques, ríos, lagos
montañas velludas, sal socialista
en los océanos?
¿No es este un poema socialista? Ya no
me pertenece más*

Como otras ideologías, el romanticismo se resiste a morir. Puede sobrevivir como mera reserva de sensibilidad o gastado cuaderno de quejas. Otra posibilidad es convertirlo, a través de la conciencia histórica, en memoria activa de un estado de cosas que ha llegado a ser ominoso. Profeta de la caída, el romanticismo puede ser crucial para sobrellevarla.

Bibliografía

- ❖ Adorno, Theodor W. *Minima moralia*. Madrid: Akal, 2013.
- ❖ Adorno, Theodor W. “Ningún miedo a la torre de marfil”. En *Miscelánea I*, Madrid, Akal, 2010.
- ❖ Adorno, Theodor W. “La técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas”. En *Escritos Sociológicas II (Vol. 1)*, Madrid, Akal, 2009.
- ❖ Adorno, Theodor W. “Kultur y Culture”. *La torre del virrey*, Nro. 3, 3-8.
- ❖ Adorno, Theodor W. *Cartas a los padres*. Buenos Aires, Paidós: 2006.
- ❖ Adorno, Theodor W. *Teoría estética*. Madrid: Akal, 2004.
- ❖ Adorno, Theodor W. “La idea de historia natural”. En *Actualidad de la filosofía*, Buenos Aires, Altaya, 1994.
- ❖ Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y R. Nevitt Sanford. “Estudios sobre la personalidad autoritaria”. En Theodor W. Adorno, *Escritos Sociológicas II (Vol. 1)*, Madrid, Akal, 2009.
- ❖ Alexander, Jeffrey. *The Dark Side of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- ❖ Alexander, Jeffrey. *Twenty Lectures. Sociological Theory Since World War II*. Nueva York: Columbia University Press, 1987.
- ❖ Alexander, Jeffrey. “La centralidad de los clásicos”. En Anthony Giddens, Jonathan Turner, et. al., *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, 1990.
- ❖ Almaraz, José. *La teoría sociológica de Talcott Parsons*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2013.
- ❖ Amburn, Ellis. *Subterranean Kerouac*. Nueva York: St. Martin, 1998.
- ❖ Anderson, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI, 2015.
- ❖ Arce Cortés, Tania. “Subcultura, contracultura, tribus urbanas y culturas juveniles: ¿homogenización o diferenciación?”. *Revista argentina de sociología*, Nro. 11 (2008): 257-271.
- ❖ Arendt, Hannah. *De la historia a la acción*. Buenos Aires, Paidós, 2005.
- ❖ Baigorria, Osvaldo. *Sobre Sánchez*. Buenos Aires: Mansalva, 2012.
- ❖ Baigorria, Osvaldo. *Anarquismo trashumante*. La Plata: Terramar, 2008.

- ❖ Baudrillard, Jean. *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona: Anagrama, 1991.
- ❖ Bauman, Zygmunt. *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- ❖ Bell, Alfred. *The cultural contradictions of capitalism*. Nueva York, Basic Books, 1978.
- ❖ Bender, Thomas. *Historia de los Estados Unidos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- ❖ Berard, T. J. “Deviant Subcultures”. En G. Ritzer, *Blackwell encyclopedia of sociology*. Oxford: Blackwell, 2007: 4880-4885.
- ❖ Berlin, Isaiah. *Las raíces del romanticismo*. Buenos Aires: Taurus, 2015.
- ❖ Biagini, Hugo. *La contracultura juvenil: de la emancipación a los indignados*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.
- ❖ Binkley, Sam. “Counterculture”. En G. Ritzer, *Blackwell encyclopedia of sociology*. Oxford: Blackwell, 2007: 808-810.
- ❖ Blaisten, Isidoro. *Dublín al sur*. Buenos Aires: El Cid, 1979..
- ❖ Blasing, Mutlu Konuk. *El arte de la vida*. Buenos Aires: Las Paralelas, 1978.
- ❖ Bloom, Harold. “Introduction”. En *Jack Kerouac’s On the Road (Blooms Modern Critical Interpretations)*, Nueva York, Chelsea House Publishers, 2004.
- ❖ Bloom, Harold. *El canon occidental*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- ❖ Bluefarb, Sam. *The Escape Motif in the American Novel*. Ohio State University Press, 1972.
- ❖ Borges, Jorge Luis. “Prólogo”. En Jack London, *Las muertes concéntricas*, Buenos Aires, Librería La Ciudad, 1979.
- ❖ Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal, 2014.
- ❖ Bourdieu, Pierre. *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- ❖ Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- ❖ Bourdieu, Pierre. (2003), *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba, 2003.
- ❖ Bowie, Andrew. *From Romanticism to Critical Theory*. Nueva York: Taylor & Francis, 1997.
- ❖ Bowring, Finn. “Repressive desublimation and consumer culture: re-evaluating Herbert Marcuse”. *New Formations*, Nro. 75 (2012): 8-24.

- ❖ Brake, Mike. *Comparative Youth Culture*. Nueva York: Routledge, 2003.
- ❖ Braunstein, Peter y Michael William Doyle (eds). *Imagine Nation. The American Counterculture of the 1960s and '70s*. Nueva York: Routledge, 2002.
- ❖ Buck-Morss, Susan. *Mundo soñado y catástrofe*. Madrid: Machado Libros, 2004.
- ❖ Burgess, Anthony. *Hemingway*. Barcelona: Salvat, 1984.
- ❖ Cassirer, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997).
- ❖ Catanzaro, Gisela. “De la crítica. A propósito de Ezequiel Martínez Estrada y Theodor Adorno”. *La Biblioteca, Nro. 14* (2014): 330-339.
- ❖ Catanzaro, Gisela. *La nación entre naturaleza e historia: sobre los modos de la crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- ❖ Cavell, Stanley. *Los sentidos de Walden*. Valencia: Pre-Textos, 2011.
- ❖ Chartier, Roger. *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*. México: Instituto Mora, 1995.
- ❖ Claussen, Detlev. “The American Experience of the Critical Theorists”. En John Abromeit y W. Mark Cobb (eds.), *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, Nueva York, Routledge, 2004.
- ❖ Cohen, Albert K. *Delinquent Boys*. Glencoe: Free Press, 1955.
- ❖ Cohen, Stanley. *Folks Devils and Moral Panics*. Oxford University Press, 1980.
- ❖ Cook, Bruce. *La generación beat*. Barcelona: Ariel, 2011.
- ❖ Dadoun, Roger. *Cien flores para Wilhelm Reich*. Barcelona: Anagrama, 1978.
- ❖ Dardess, George. “The Delicate Dynamics of Friendship: A Reconsideration of Kerouac’s On the Road”. *American Literature, Vol. 46, Nro. 2* (1974): 200-206.
- ❖ Davis, Angela Y. “Marcuse’s Legacies”. En Douglas Kellner (ed.), *The New Left and the 1960s: Collected Papers*. Nueva York: Routledge, 2005.
- ❖ Deleuze, Gilles y Claire Parnet. *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos, 1980.
- ❖ Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós, 2016.
- ❖ Dittman, Michael. *Jack Kerouac: a biography*. Penn State Press: 2004.
- ❖ Downes, David y Paul Rock. *Sociología de la desviación*. Barcelona: Gedisa, 2011.
- ❖ Elias, Norbert. *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

- ❖ Ellis, Desmond P. “The Hobbessian Problem of Order: A Critical Appraisal of the Normative Solution”. *American Sociological Review*, Vol. 36, Nro. 4 (1971): 692-703).
- ❖ Featherstone, Richard y Mathieu Deflem. “Anomie and Strain: Context and Consequence of Merton’s Two Theories”. *Social Inquiry*, Vol. 73, Nro. 4 (2003): 471-489.
- ❖ Ferrer, Christian. *La amargura metódica. Vida y obra de Ezequiel Martínez Estrada*. Buenos Aires, Sudamericana, 2014.
- ❖ Ferrer, Christian. “Soriasis y nación”. *Artefacto*, Nro. 3 (1999): 176-181.
- ❖ Fine, Gary Alan y Sherryl Kleinman. “Rethinking Subculture: An Interactionist Analysis”. *American Journal of Sociology*. Vol. 85, Nro. 1 (1979): 1-20.
- ❖ Foner, Eric. *La historia de la libertad en Estados Unidos*. Barcelona: Península, 2010.
- ❖ Franzese, Robert J. *The Sociology of Deviance*. Illinois: Charles C. Thomas, 2015.
- ❖ French, Warren. *Jack Kerouac: Novelist of the Beat Generation*. Boston: Twayne, 1986.
- ❖ Freud, Sigmund. “El malestar en la cultura”. En *Obras completas*, Vol. XXI, Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- ❖ Gair, Cristopher. *The American Counterculture*. Edinburgh University Press, 2007.
- ❖ Gerhardt, Uta. Talcott Parsons. *An Intellectual Biography*. Cambridge University Press, 2002.
- ❖ Giddens, Anthony. *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu, 1987.
- ❖ Gilman, Nils. *Mandarins of the future. Modernization theory in Cold War America*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2003.
- ❖ Gordon, Milton M. “The Concept of the Sub-Culture and its Application”. *Social Forces*, Vol. 26, Nro. 1 (1947): 40-42.
- ❖ Guevara, Ernesto. “Pasajes de la guerra revolucionaria”. En *Obras completas. Tomo I*. Buenos Aires, Editorial del Plata, 1968.
- ❖ Habermas, Jürgen. “Modernidad, un proyecto incompleto”. En Casullo, Nicolás (ed.), *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995).
- ❖ Hemingway, Ernest. *For Whom the Bell Tolls*. Nueva York: Bantam, 1951.
- ❖ Hilfer, Anthony Channell. *The Revolt from the Village*. University of North Carolina Press, 1969.
- ❖ Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica, 1998.

- ❖ Holton, Robert. “The Tenement Castle: Kerouac’s Lumpen-Bohemia”. En Hilary Holladay y Robert Holton (eds.), *What’s Your Road Man?. Critical Essays on Kerouac’s On the Road*, Southern Illinois University Press, 2009.
- ❖ Horkheimer, Max. *El Estado autoritario*. México D.F.: Itaca, 2006.
- ❖ Horkheimer, Max. “Prólogo”. En Martin Jay, *La imaginación dialéctica* (9-10), Madrid, Taurus, 1989.
- ❖ Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana, 1987.
- ❖ Hrbeniak, Michael. *Action Writing. Jack Kerouac’s Wild Form*. Southern Illinois University Press, 2006.
- ❖ Hudson, Guillermo Enrique. *Días de ocio en la Patagonia*. Buenos Aires: Marymar, 1975.
- ❖ Jackson, Carl. “The counterculture looks East: Beat Writers and Asian Religion”. *American Studies*, Vol. 29, Nro. 1 (1988): 51-70.
- ❖ Jameson, Frederic. “Periodizing the 60’s”. *Social Text*, Nro. 9/10 (1984): 178-209.
- ❖ Jay, Martin. *Socialismo fin-de-siècle*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.
- ❖ Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*. Madrid:Taurus, 1989.
- ❖ Jay, Martin. “Anamnestic Totalization: Reflections on Marcuse’s Theory of Remembrance”. *Theory and Society*, Vol. 11, Nro. 1 (1982): 1-15.
- ❖ Jenemann, David. *Adorno in America*. Mineápolis: Minnesota University Press, 2007.
- ❖ Kellner, Douglas. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Londres: Macmillan, 1984.
- ❖ Kerouac, Jack. “Los fundamentos de la prosa espontánea”. En *Filosofía de la generación beat*, Buenos Aires, Caja Negra, 2015a.
- ❖ Kerouac, Jack. *Los vagabundos del dharma*. Barcelona, Anagrama: 2015b.
- ❖ Kerouac, Jack. “La extinción del vagabundo americano”. En *Viajero solitario*, Buenos Aires, Caja Negra, 2013.
- ❖ Kerouac, Jack. *Big Sur*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- ❖ Kerouac, Jack. *The Town and the City*. Londres: Penguin, 2000.
- ❖ Kerouac, Jack. *En el camino*. Barcelona: Anagrama, 1998.

- ❖ Kozubek, Jim. “Enlightenment rationality is not enough: we need a New Romanticism”. *Aeon*. Disponible en: <https://aeon.co/ideas/enlightenment-rationality-is-not-enough-we-need-a-new-romanticism>.
- ❖ Kuhn, Bernhard. *Autobiography and Natural Science in the Age of Romanticism*. Ashgate, 2009.
- ❖ Kuper, Adam. *Cultura*. Barcelona: Paidós, 2001.
- ❖ Lasswell, Harold D. *World Politics and the Personal Insecurity*. Illinois: Free Press, 1934.
- ❖ Lasswell, Harold D. *The Analysis of Political Behaviour*. Nueva York: Oxford University Press, 1948.
- ❖ Lee, Alfred M. “Levels of Culture as Levels of Social Generalization”. *American Sociological Review*, Vol. 10, Nro. 4 (1945): 485-495.
- ❖ Lejeune, Philippe. *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Madrid: Megazul-Endymion, 1994.
- ❖ Lidz, Victor. “The American Value System: A Commentary on Talcott Parsons’ Perspective and Understanding”. En Roland Robertson y Bryan S. Turner (eds.) *Talcott Parsons: Theorist of Modernity*, Londres, Sage Publications, 1991.
- ❖ Ligairi, Rachel. “When Mexico Looks Like Mexico: The Hyperrealization of Race and the Pursuit of the Authentic”. En Hilary Holladay y Robert Holton (eds.), *What’s Your Road Man?. Critical Essays on Kerouac’s On the Road*, Southern Illinois University Press, 2009.
- ❖ Lockwood, David.” Social system and integration”. En Zollschan G. K. y W. Hirsch (eds.), *Explorations in social change*. Londres: Routledge, 1964.
- ❖ London, Jack. “Cómo me hice socialista”. En *En ruta*, Barcelona, Marbot, 2009.
- ❖ London, Jack. “The Night-Born”. En *The portable Jack London*, Nueva York, Penguin Books, 1994.
- ❖ Lott, Deshae. “‘All things are different appearances of the same emptiness’: Buddhism and Jack Kerouac’s Nature Writings”. En Jennie Skerl (ed.), *Reconstructing the Beats*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2004.
- ❖ Lovejoy, Arthur O. “The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2, Nro. 3 (1941): 257-278.

- ❖ Löwy, Michael. “Marcuse and Benjamin: The Romantic Dimension”, *Telos*, Nro. 44 (1980): 25-33.
- ❖ Löwy, Michael y Robert Sayre. *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.
- ❖ Marcuse, Herbert. *Tolerancia represiva*. Madrid: Libros de la Catarata, 2010.
- ❖ Marcuse, Herbert. “The affirmative character of culture”. En *Negations*, Londres: MayFlyBooks, 2009.
- ❖ Marcuse, Herbert. “The Problem of Violence and the Radical Opposition”. En Douglas Kellner (ed.), *The New Left and the 1960s: Collected Papers*, Nueva York, Routledge, 2005a.
- ❖ Marcuse, Herbert. “Liberation from the Affluent Society”. En Douglas Kellner (ed.), *The New Left and the 1960s: Collected Papers*, Nueva York, Routledge, 2005b.
- ❖ Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Madrid: Sarpe, 1984.
- ❖ Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe, 1983.
- ❖ Marcuse, Herbert. *Un ensayo sobre la liberación*. México D.F.: Joaquín Mortiz, 1969.
- ❖ Marcuse, Herbert. *El final de la utopía*. Barcelona: Ariel, 1968.
- ❖ Marinis, Pablo de. “La comunidad societal de Talcott Parsons, entre la pretensión científica y el compromiso normativista”. En Pablo de Marinis (coord.), *Comunidad: estudios de teoría sociológica*, Buenos Aires, Prometeo, 2012.
- ❖ Mariotti, Shannon. *Adorno and Democracy. The American Years*, University Press of Kentucky, 2016.
- ❖ Martínez Estrada, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires: Eudeba, 2011.
- ❖ Martínez Estrada, Ezequiel. *La cabeza de Goliat: microscopía de Buenos Aires*. Barcelona: Losada, 2001.
- ❖ Martínez Estrada, Ezequiel. *Panorama de los Estados Unidos*. Buenos Aires: Torres Agüero, 1985.
- ❖ Martínez Estrada, Ezequiel. *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- ❖ Martínez Estrada, Ezequiel y Siné. *El verdadero cuento del Tío Sam*. Buenos Aires: Schapire, 1973.
- ❖ Marx, Leo. *The Machine in the Garden*. Nueva York: Oxford University Press, 1964.

- ❖ Masatsugu, Michael K. “‘Beyond This World of Transiency and Impermanence’: Japanese Americans, Dharma and the Making of American Buddhism during the Early Cold War Years”. *Pacific Historical Review*, Vol. 77, Nro. 3 (2008): 423-451.
- ❖ Merton, Robert K. “Social Structure and Anomie”. *American Sociological Review*, Vol. 3, Nro. 5 (1938): 672-682.
- ❖ Merton, Robert. “Estructura social y anomia”. *Teoría y estructura sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- ❖ Mignolo, Walter. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- ❖ Mishel, Lawrence y Jared Bernstein. *The State of Working America, 1992-1993*. Nueva York: Sharpe, 1993.
- ❖ Mizruchi, Ephraim H. *Regulating Society: Beguines, Bohemians and Other Marginals*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- ❖ Morgenfeld, Leandro. “La neutralidad argentina y el sistema interamericano: Panamá, La Habana y Rio de Janeiro”. *Ciclos*, Vol. 18, Nro. 35-36 (2009): 145-172.
- ❖ Muggleton, David. “Subculture”. *Blackwell encyclopedia of sociology*. Oxford: Blackwell, 2007: 4877-4880.
- ❖ Müller-Doohm, Stefan. *Adorno. A Biography*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- ❖ Noble, Charles. *Welfare as We Knew it: A Political History of the American Welfare State*. Nueva York: Oxford University Press. 1997.
- ❖ Offe, Claus. *Autorretrato a distancia*. Tocqueville, Weber y Adorno en los Estados Unidos de América. Buenos Aires: Katz, 2006.
- ❖ Ollendorff de Reich, Ilse. *Wilhelm Reich: una biografía personal*. Barcelona: Gedisa, 1978.
- ❖ Orgambide, Pedro. *Un puritano en el burdel. Ezequiel Martínez Estrada o el sueño de una Argentina moral*. Rosario: Ameghino, 1997.
- ❖ Ortner, Sherry. “Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal”. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 37, Nro. 1 (1995): 173-193.
- ❖ Ortner, Sherry. “Theory in Anthropology since the Sixties”. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 26, Nro. 1 (1984): 126-166.
- ❖ Pajuelo Madrigal, Víctor. “Trascendentalismo en Nueva Inglaterra: una humanización del pensar kantiano”. *La torre del virrey*, Nro. 14 (2013): 9-16.

- ❖ Palmier, Jean-Michel. *En torno a Marcuse*. Madrid: Guadiana, 1969.
- ❖ Parrington, Vernon Louis. *El desarrollo de las ideas en Estados Unidos*. Tomo II: La revolución romántica. Nueva York: Lancaster Press, 1942.
- ❖ Paryz, Marek. *The postcolonial and Imperial Experience in American Transcendentalism*, Nueva York: Palgrave MacMillan, 2012.
- ❖ Parsons, Talcott. *American Society: a theory of the societal community*. Nueva York: Routledge, 2016.
- ❖ Parsons, Talcott. “Full Citizenship for the Negro American?”. *Daedalus*, Vol. 94, Nro.4 (1965): 1009-1054.
- ❖ Parsons, Talcott. “Youth in the context of American Society”. *Daedalus*, Vol. 91, Nro. 1 (1962): 97-123.
- ❖ Parsons, Talcott. “Toward a Healthy Maturity”. *Journal of Health and Human Behavior*, Vol. 1, Nro. 3 (1960): 163-173.
- ❖ Parsons, Talcott. *The Social System*. Nueva York: Free Press, 1951.
- ❖ Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action*. Nueva York: The Free Press, 1949.
- ❖ Parsons, Talcott y Gerald M. Platt. *The American University*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- ❖ Pagés, Natalio y Nicolás Rubí. “Comunidad societal y cambio social: tensiones evolucionistas en la obra de Parsons”. En Pablo de Marinis (coord.), *Comunidad: estudios de teoría sociológica*, Buenos Aires, Prometeo, 2012a.
- ❖ Pagés, Natalio y Nicolás Rubí. “Eros Ausente: apuntes sobre la erotización del nazismo”. *Revista de estudios sobre el genocidio*, Nro. 7 (2012b): 25-48.
- ❖ Peckham, Morse. “Victorian Counterculture”. *Victorian Studies*, Vol. 18, Nro. 3 (1975): 257-276.
- ❖ Peterson, Harold F. *La argentina y los Estados Unidos*. Buenos Aires: Hyspamerica, 1970.
- ❖ Piglia, Ricardo. *El último lector*. Buenos Aires: Anagrama, 2005.
- ❖ Piglia, Ricardo. “Ernesto Guevara, el último lector”. *Políticas de la memoria*, Nro. 4 (2003): 14-32.
- ❖ Pochmann, Henry. *German Culture in America: Philosophical and Literary Influences*. University of Wisconsin Press, 1957.

- ❖ Pollock, Friedrich. “State Capitalism: Its Possibilities and Limitations”. En Andrew Arato y Eike Gebhardt (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*, Nueva York, Continuum, 1990.
- ❖ Preciado, Beatriz. *Pornotopía*. Barcelona: Anagrama, 2010.
- ❖ Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajamar, 2004.
- ❖ Reesman, Jeanne C. *London’s racial lives*. Georgia University Press, 2009.
- ❖ Renan, Ernest. “¿Qué es una nación?”. En Álvaro Fernández Bravo (comp.), *La invención de la nación*, Buenos Aires, Biblios, 2000.
- ❖ Rex, John. *Problemas fundamentales de teoría sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1977.
- ❖ Roser, Max. “The short history of global living conditions and why it matters that we know it?”. *OurWorldInData.org*, 2018.
- ❖ Roszak, Theodore. *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós, 1984.
- ❖ Savage, Stephen. *The Theories of Talcott Parsons*. Londres: Macmillan Press, 1981.
- ❖ Safranski, Rüdiger. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona: Tusquets, 2009.
- ❖ Sapiro, Gisèle. “El espacio intelectual en Europa entre los siglos XIX y XXI”. *Políticas de la memoria*, Nro 10-11-12 (2010): 57-65.
- ❖ Sebrelli, Juan José. *Martínez Estrada: una rebelión inútil*. Buenos Aires: Catálogos, 1986.
- ❖ Sell, Mike. *Avant-Garde Performance and the Limits of Criticism*. University of Michigan Press, 2005.
- ❖ Shapcott, John. “‘I Didn’t Punctuate It’: Locating the Tape and Text of Jack Kerouac’s ‘Visions of Cody’ and ‘Doctor Sax’ in a Culture of Spontaneous Improvisation”. *Journal of American Studies*, Vol. 36, Nro.2 (2002): 231-248.
- ❖ Shea, Francis .X. “Reason and Religion of the Counter-Culture”. *The Harvard Theological Review*, Vol. 66, Nro. 1 (1973): 95-111.
- ❖ Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela, 2003.
- ❖ Sloterdijk, Peter. *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-Textos, 2001.
- ❖ Swartz, Omar. *The View From On the Road*. Southern Illinois University Press, 2001.
- ❖ Tarcus, Horacio. *Marx en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

- ❖ Taylor, Ian, Paul Walton y Jock Young. *La nueva criminología*. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- ❖ Theado, Matt. *Understanding Jack Kerouac*. University of South Carolina Press, 2000.
- ❖ Theado, Matt. “Revisions of Kerouac: The Long, Strange Trip of the On the Road Typescripts”. En Hilary Holladay y Robert Holton (eds.), *What’s Your Road Man?. Critical Essays on Kerouac’s On the Road*. Southern Illinois University Press, 2009.
- ❖ Traub, Stuart y Craig B. Little. *Theories of Deviance*. Peacock Publishers, 1999.
- ❖ Van der Wee, Herman. *Prosperidad y crisis*. Barcelona: Grijalbo, 1986.
- ❖ Verón, Eliseo. *La semiosis social*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- ❖ Viñas, David. *Viajeros argentinos a Estados Unidos*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2008.
- ❖ Wheatland, Thomas. *The Frankfurt School in Exile*. University of Minnesota Press, 2009.
- ❖ Wiggershaus, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- ❖ Weber, Max. “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- ❖ Weber, Max. “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”. En *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1987
- ❖ Weber, Max. *Economía y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- ❖ Weir, Margaret y Theda Skocpol. “State Structures and the Possibilities for ‘Keynesian’ Responses to the Great Depression in Sweden, Britain and the United States”. En Peter Evans, Dieter Rueschmeyer y Theda Skocpol (eds.), *Bringing the State Back In*, Cambridge University Press, 1985.
- ❖ Wellek, René. “Emerson and German Philosophy”. *The New England Quarterly*, Vol. 16, Nro.1 (1943): 41-62.
- ❖ Williams, Paul. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. Nueva York: Routledge, 2009.
- ❖ Williams, Raymond. *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- ❖ Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.
- ❖ Williams, Raymond. “The Bloomsbury Fraction”. En *Culture and Materialism*, Londres: Verso, 2005.

- ❖ Winkler, Donald R. y W. Douglas Morgan. “A Decline in Poverty in the United States, 1959-1974”. *Review of Social Economy Vol. 37, Nro. 2* (1979): 159-173.
- ❖ Yablonsly, Lewis. *The Hippie Trip*. Nueva York: Pegasus, 1968.
- ❖ Žižek, Slavoj. *Las metástasis del goce: Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Barcelona: Paidós, 2003.