

Serie: Tesis de Posgrado  
e-Book

# FILOSOFÍA

MODERNIDAD, CULTURA Y CRÍTICA  
LA ESCUELA DE FRANKFURT EN ARGENTINA  
(1936-1983)

**Luis Ignacio García García**

El presente trabajo estudia la recepción de la denominada escuela de Frankfurt en la historia intelectual argentina entre los años 1936 y 1983. Con ese objetivo, entrelaza tres registros fundamentales. En primer lugar, una discusión sobre la herencia de la teoría crítica y del marxismo heterodoxo del siglo XX. El estudio piensa la escuela de Frankfurt no tanto como corpus teórico o doctrinario sino más bien como uno de los ensayos fundamentales de renovación del legado del materialismo histórico en un siglo de revoluciones y totalitarismos. La escuela de Frankfurt comparece ante el prisma de las lecturas argentinas que descomponen toda imagen homogénea de la misma y la disponen más bien como laboratorio múltiple de experimentación para el pensamiento crítico local. En un segundo registro, el trabajo asume una reflexión sobre los dilemas culturales y metodológicos que se suscitan en el abordaje de procesos de traducción cultural o de circulación internacional de las ideas. Para ello, se movilizan un conjunto de estrategias y de herramientas propias de la historia intelectual y de la teoría de la recepción, pero también se revisa una larga tradición ensayística que en toda América Latina ha pensado el problema de las “ideas fuera de lugar”, las coacciones tanto como las potencialidades críticas de la producción intelectual en la “periferia”. El desarrollo del trabajo constata la imposibilidad de toda teoría receptiva de la “recepción”, y nos enfrenta más bien a procesos de activa resignificación de las tradiciones y producciones en cada caso recibidas. El tercer registro del estudio es el efectivo análisis de los distintos momentos de la recepción de los frankfurtianos en nuestro país. Este recorrido, que constituye el cuerpo principal del trabajo, incluye las siguientes estaciones más importantes: la “estética operatoria” de Luis Juan Guerrero, la “sociología científica” de Gino Germani, las traducciones de la colección “Estudios Alemanes” en la editorial Sur, el ensayismo de Héctor Álvarez Murena, la “nueva izquierda” de Juan José Sebreli, la filosofía marxista de Carlos Astrada y Miguel Lombardi, los inicios de los estudios sobre comunicación en Jaime Rest, Enrique Luis Revol y Heriberto Muraro, y, finalmente, las intervenciones sobre literatura y sociedad de Ricardo Piglia, Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo. En cada una de estas estaciones, la escuela de Frankfurt muestra aspectos distintos en función de los diversos modos de leerla y actualizarla en diversos momentos, desde distintos marcos de lectura y con intereses divergentes y a veces incluso contrarios. De esta forma, el trabajo, en su conjunto, plantea una apuesta relacional en la que no quedan intocados ni el corpus teórico de los frankfurtianos, siempre modulado en función de las variaciones prismáticas de cada lectura y apropiación singular, ni la historia intelectual argentina, que comparece ante uno de los principales legados del marxismo crítico del siglo XX. El trabajo propone este singular campo de fuerzas como posible laboratorio para indagar las alternativas de una teoría crítica local.



**Luis Ignacio García** (Argentina, 1978) es doctor en filosofía, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), y profesor adjunto en la Universidad Nacional de Córdoba. Ha sido becario de diversas instituciones en Argentina y en Alemania, y profesor invitado en universidades latinoamericanas. Es miembro del Centro de Estudios de Teoría Crítica (CETEC) y del Comité Académico de la Maestría en Teoría Crítica de la Universidad Nacional de Rosario. Publica regularmente sobre filosofía contemporánea, estética y pensamiento latinoamericano en medios nacionales e internacionales. Ha centrado sus intereses en la relación entre estética y política en el horizonte del pensamiento contemporáneo. Como investigador, desarrolla en este momento un proyecto sobre el pensamiento de Walter Benjamin.

Entre sus actividades universitarias, dirige un proyecto de investigación sobre las tensiones entre filosofía, estética y política en la cultura de Weimar. Entre sus publicaciones recientes destacan los libros *Instantáneas de la memoria. Fotografía y dictadura en Argentina y América Latina* (Buenos Aires, 2013, junto a Jordana Blejmar y Natalia Fortuny), *La crítica entre culturas. Estética, política, recepción* (Santiago de Chile, 2011), y *Políticas de la memoria y de la imagen. Ensayos sobre una actualidad político-cultural* (Santiago de Chile, 2011). También ha sido compilador del volumen *No matar. Sobre la responsabilidad II* (Córdoba, 2010).

**MODERNIDAD, CULTURA Y CRÍTICA**

**LA ESCUELA DE FRANKFURT EN ARGENTINA (1936-1983)**

**Luis Ignacio García García**

García García, Luís Ignacio

Modernidad, cultura y crítica: la escuela de Frankfurt en la Argentina 1936-1983. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2014.

E-Book.

ISBN 978-950-33-1119-6

1. Filosofía Moderna. I. Título.

CDD 190

Fecha de catalogación: 31/03/2014

Diseño de portada: Manuel Coll

Diagramación: Noelia García



MODERNIDAD, CULTURA Y CRÍTICA. LA ESCUELA DE FRANKFURT EN ARGENTINA (1936-1983) Por Luis Ignacio García García se encuentra bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Unported](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/)

Facultad de Filosofía y Humanidades

Decano Dr. Diego Tatián

Vicedecana Dra. Beatriz Bixio

Editorial / Secretaría de Investigación, Ciencia y Técnica

Dra. Jaqueline Vassallo

*Serie Tesis de Posgrado*

Comité editorial:

Dr. Carlos Martínez Ruiz

Dra. María del Carmen Lorenzatti

Dra. Bibiana Eguía

Lic. Isabel Castro



*La tarea entonces no puede ser otra que arrancar el pasado de la tradición en la que las ideologías dominantes lo han aprisionado. Desde esta perspectiva nunca nada se ha perdido para siempre; quien esté dispuesto a hacer saltar el continuum de la historia no puede aceptar la trivial creencia en el progreso de la cultura.*

J. M. Aricó

## SUMARIO

AGRADECIMIENTOS/10

INTRODUCCIÓN/12

### **La crítica entre culturas/12**

- I. El problema de la recepción de ideas en la Argentina: antecedentes y perspectivas /13
- II. La escuela de Frankfurt como fenómeno de recepción: un estado de la cuestión/16
- III. La historicidad de las ideas: “recepción” e historia intelectual/18
- IV. “Giro lingüístico” y “giro material”/30
- V. Las ideas fuera de lugar: traducción y crítica en América Latina/35
- VI. Límites y pretensiones/47

CAPÍTULO 1

### **Una “estética operatoria”: arte, técnica y masas/53**

- I. “Una morfología de las siempre cambiantes estructuras sensitivas de la historia”/54
- II. El taller abierto de Luis Juan Guerrero/57
- III. Vínculos, docencia, producción/59
- IV. Contexto de refracción/64
- V. Benjamin y el problema/67
- VI. Autenticidad, técnica, política/76

CAPÍTULO 2

### **La “sociología científica”: antifascismo y ciencias sociales/83**

- I. Gino Germani: una historia de lecturas/84
- II. Modernidad, totalitarismo, exilio/87
- III. Diversidad disciplinaria e ideológica/89
- IV. Traducciones, citas, referencias/91
- V. Autocomprensión positivista y crítica de la razón instrumental/98
- VI. El proyecto interdisciplinario de una ciencia del hombre unificada/107
- VII. Dialéctica de la modernidad/113
- VIII. Autoritarismo, peronismo, antisemitismo/122

CAPÍTULO 3

### **La escuela de Frankfurt en *Sur*: traducir las aporías de la ilustración/131**

- I. Breves indicaciones contextuales sobre *Sur*/134
- II. La colección “Estudios Alemanes”/136
- III. ¿Tolerancia represiva?/141
- IV. Redes intelectuales, lecturas, derivaciones/146

#### CAPÍTULO 4

##### **El “ensayo de interpretación”: civilización técnica y mesianismo/153**

- I. Héctor A. Murena: lecturas, deslecturas, relecturas/154
- II. Traducciones, citas/160
- III. Martínez Estrada, o la promesa de la desposesión/163
- IV. Historia y catástrofe/169
- V. Técnica, nihilismo, totalitarismo/176
- VI. Traducción y redención/188

#### CAPÍTULO 5

##### **La “nueva izquierda”: marxismo y modernismo/198**

- I. Ensayismo, marxismo: Juan José Sebreli y la “nueva izquierda”/199
- II. “Alienación” y crítica cultural/206
- III. Marxismo y estructuralismo/213
- IV. Antisemitismo y autoritarismo/216
- V. Desublimación represiva/218
- VI. El populismo, atolladero de la revolución/230
- VII. La industria cultural y la obsolescencia de la represión/232

#### CAPÍTULO 6

##### **En la filosofía marxista: una crítica de la razón utópica/250**

- I. Marxismo y filosofía/250
- II. Carlos Astrada: la “revolución ininterrumpida” contra el “utopismo trascendente”/252
- III. Miguel Lombardi: el “marxismo-leninismo” contra la “negación total”/267

#### CAPÍTULO 7

##### **Cultura y comunicación de masas: miserias y potencialidades de la “industria cultural/283**

- I. Jaime Rest: arte, técnica y masas/287
- II. Enrique L. Revol: cultura moderna, industrialización y mito/303
- III. Heriberto Muraro: neocapitalismo y comunicación de masas/317

#### CAPÍTULO 8

##### **Literatura y sociedad: el marxismo modernista entre la radicalización y la barbarie/327**

- I. Compromiso y vanguardia: estética y política en los setentas/329
- II. Artificio, cita, exilio: la cultura ante la barbarie/355
- III. El programa de una sociología de la cultura en el tránsito hacia una nueva etapa/369

CONCLUSIONES/384

BIBLIOGRAFÍA/400

## AGRADECIMIENTOS

Al emprender una investigación de este tipo, como se sabe, años de trabajo van involucrando al investigador con una serie de personas, grupos e instituciones que dejan su marca, no siempre visible, en el resultado final. Este es el momento de explicitar esas deudas y poner de manifiesto un conjunto de voces y estímulos que no deben quedar ocultos tras el escueto nombre del redactor de estas páginas.

En primer lugar, esta tesis hubiese sido materialmente inviable sin el financiamiento que a través de su programa de becas doctorales me concediera el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), gracias al que pude disponer del tiempo necesario para la realización de esta investigación.

Mi director de tesis, Ricardo Forster, fue mucho más que un director. A él debo la orientación inicial del proyecto, el aliento permanente a lo largo de su incierta realización, y un estímulo intelectual que excedió ampliamente los límites de la presente investigación. Pude encontrar en su cálido trato un modelo de unión entre pensamiento y vida cada vez más anacrónico y en desuso. Y, finalmente, el regalo de su amistad. Héctor Schmucler, por su parte, rompió generosamente los marcos más bien formales a los que suele limitarse la figura del co-director. En las largas conversaciones con las que me obsequió, no sólo encontré la guía certera de la experiencia, sino también la voluntad de saldar un diálogo generacional pendiente que hace tiempo nos ocupa.

Carla Galfione, compañera de muchas cosas, hizo posible este trabajo no sólo en la procura cotidiana del tiempo y la paz necesarios, sino fundamentalmente en la lectura y crítica permanente de cada línea en la que se fue tramando esta escritura. Con ella comparto, además, el entusiasmo –y el malestar– por el pensamiento argentino. Juan Sebastián Malecki fue el otro diligente censor de estas páginas. Este trabajo se suma a una ya larga conversación (y busca su modesto lugar en la dramática genealogía del *F.A.P.*).

Vaya este agradecimiento también para los amigos de ese *Potlatch* en el que aprendí algo de la lucidez que se adivina en el exceso del pensar. Entre ellos, Emmanuel Biset me ayudó, con esa mezcla de lucidez y generosidad que él llama *delicadeza*, en los difíciles primeros pasos, allí donde la lectura compartida decidía los rumbos. Roque Farrán me invitó a complejizar mi lectura del texto argentino desde los rigores de su “militancia por la incompletud del saber”.

Quiero mencionar también a los compañeros del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en Argentina (CeDIInCI), con quienes pude compartir estimulantes discusiones sobre historia intelectual argentina. En particular, a

Claudia Bacci debo un muy amistoso intercambio acerca de los encantos y las angustias de la *recepción*.

Pude debatir algunos aspectos teórico-metodológicos con los compañeros del grupo de investigación sobre “La historia intelectual y el problema de la temporalidad”. Elías Palti, director del proyecto, mejoró con su tan aguda como presta lectura algunos pasajes de este trabajo. Un incipiente diálogo con los miembros del programa “Cultura Escrita, Mundo Impreso, Campo Intelectual” (CEMICI) me ayudó a comprender la importancia de varios aspectos que descuidaba en mi enfoque inicial.

No quiero dejar de agradecer a dos exquisitos benjaminianos chilenos: a Willy Thayer, por la invitación y por la audacia de su pensar; y a Ana María Risco, por el entusiasmo compartido.

Alejandro Blanco fue un estímulo amistoso y alentador en las confusas etapas iniciales, además de una guía fundamental para mi ingreso en el mundo de Gino Germani. Silvio Mattoni me ayudó a leer a Murena, aunque no lo sepa. Finalmente, Ernesto Garzón Valdés se prestó con total disposición para una entrevista de importancia para nuestra investigación.

Este trabajo está dedicado a mis viejos, a Carla y a Alejo.

*Luis Ignacio García, febrero de 2009.*

## INTRODUCCIÓN

### LA CRÍTICA ENTRE CULTURAS

---

*El concepto de texto definitivo no corresponde sino a la religión o al cansancio.*

J. L. Borges

Una tesis es, antes que nada, la tenacidad de una inquietud, el esfuerzo por dar cierta forma a un interrogante o una serie de interrogantes dispersos, y cuyo anclaje inicial es apenas un cuerpo y su pequeña historia. Más aún cuando este tipo de episodios académicos ya han dejado de representar la coronación de un largo itinerario intelectual y han pasado a cristalizar, más bien, un punto de partida. Punto de partida que es intelectual, pero que se asienta en una incierta historia de vida que le da su peculiar espesor y su posibilidad de sentido. Racimo de inquietudes que en cuanto tal rodea al trabajo de tesis desde todos sus contornos: es la oscuridad de su comienzo tentativo y azaroso, es la acechanza permanente y cotidiana de su desarrollo, es el espacio hacia el que se proyecta la provisionalidad de sus resultados. Se trata, entonces, de organizar un cierto espectro de inquietudes.

Reconocer a la incertidumbre como la fiel compañera del estudio no significa, sin embargo, que sea todo confusión. En nuestro caso, ella se manifestó desde el comienzo como la pregunta por las posibles coordenadas de un pensamiento crítico en una época de deflación y crisis, de escala mundial, de las variadas tradiciones de pensamiento emancipatorio. Y buscamos los trazos de esas posibles coordenadas en el cruce entre un *aquí* y un *ahora*, cruce que se tradujo intelectualmente en la insistencia del interés doble por la filosofía contemporánea y por el pensamiento argentino. Una combinación que siempre sedujo fuertemente nuestro interés, y que creímos poder realizar en una investigación como la que ahora presentamos. Este impulso inicial se vio determinado desde el comienzo por un “ahora” específico. Del amplio espectro que no sin dificultades podríamos englobar bajo el rótulo de “filosofía contemporánea”, nos interesó particularmente ese haz de problemas que se sintetizan en la expresión “escuela de Frankfurt”. Nuestro interés por los autores de la escuela de Frankfurt se debió, por un lado, a afinidades intelectuales, políticas y culturales con el marxismo crítico por ellos problematizado, y también, por otro lado, a que vemos en ellos un privilegiado *observatorio crítico del siglo XX*, de un alcance que pocas figuras filosóficas del siglo recientemente cerrado nos podrían ofrecer. Buena parte de sus

elaboraciones e intervenciones fueron, más que innovaciones radicales, síntesis y entrecruces inauditos de las corrientes más vigorosas con las que se midió el siglo XX filosófico, a la vez que diagnósticos severos de los convulsionados acontecimientos del siglo XX histórico-político. Por ello asumimos el riesgo de adoptar para nuestro estudio los rumbos de este polifacético “ahora”, de este espacio múltiple dentro del espectro de la filosofía contemporánea.

Pero, a su vez, evaluamos la importancia de la *localización* del saber, esa situacionalidad que le otorga a toda intervención intelectual (como a esta misma que ahora presentamos) una historia y una agenda particulares. Lejos de todo arraigo telúrico u ofuscado provincianismo, esta inscripción situada del pensar fue concebida siempre por nosotros como la concreción que refuta toda pretensión de autosubsistencia del saber, todo concepto transparente de universalidad. Después de todo, la conciencia de la historicidad y de las tareas prácticas del saber forma parte del bagaje crítico de esa tradición marxista en la que se reconoció la propia “teoría crítica”. Iniciamos esta investigación, entonces, imaginando a la escuela de Frankfurt como señuelo para el trazado de un itinerario posible del pensamiento crítico en nuestro país. Y la propia estrategia de abordaje se nos antojaba un ejercicio de pensamiento crítico.

La presente tesis es el resultado del esfuerzo por articular esta doble vertiente de inquietudes, dando por resultado un estudio acerca de la presencia de la denominada “escuela de Frankfurt” en la historia intelectual argentina, en un amplio período del siglo XX.

En esta introducción trazaremos, en primer lugar, un estado de la cuestión, referido tanto a los estudios sobre recepción de ideas en general cuanto a los trabajos ya realizados sobre la escuela de Frankfurt en estas latitudes. Luego plantearemos las principales aristas de los múltiples problemas teórico-metodológicos que suscita un tema como el abordado, deslindándolas en una serie de apartados. Intentamos que el planteo trascienda lo “metodológico” y ensaye una reflexión crítico-cultural más amplia. Finalmente acotaremos los límites del trabajo y explicitaremos nuestras pretensiones generales.

## I. El problema de la recepción de ideas en la Argentina: antecedentes y perspectivas<sup>1</sup>

Al comenzar esta investigación nos encontramos con una serie de estudios ya realizados sobre recepción de ideas en general. Los trabajos acaso más ejemplares en un

---

<sup>1</sup> Intentamos un balance general de la problemática en nuestra respuesta a la “Encuesta sobre el concepto de recepción” incluida en el *dossier* “La historia intelectual y el problema de la recepción”, en *Políticas de la Memoria. Anuario de Investigación e Información del CeDInCI*, nº 8/9, verano 2009.

inicio fueron los de José Aricó y de Jorge Dotti,<sup>2</sup> pues eran de los pocos que abordaban un proceso de recepción de ideas en toda su amplitud y complejidad.

En el caso de Aricó, su impacto inicial en la orientación de la presente investigación fue sin dudas el mayor, por una serie de motivos: en primer lugar, su tenaz interrogación acerca de las alternativas y dificultades de la difusión del marxismo en América Latina abrió un primer programa de estudios en esta dirección hace ya tres décadas; en segundo lugar, su tematización de la idea del “desencuentro”,<sup>3</sup> así como de la cuestión de la “traducibilidad” en Gramsci,<sup>4</sup> construyó un objeto teórico centrado en las complejas operaciones de transculturación, desvíos y malentendidos como claves de comprensión de los procesos culturales periféricos (claves que más tarde serán elaboradas con notorio éxito por las academias norteamericanas lectoras del postestructuralismo francés); por último, este reclamo de estudiar la traducción, la transculturación, la hibridación del marxismo se da en el marco de su permanente exigencia de pensar tanto en versiones heterodoxas del marxismo cuanto en posibles diálogos de la tradición marxista con otras tradiciones intelectuales (un gesto ya presente desde los años de *Pasado y Presente*), lo cual contribuyó desde un inicio a orientar nuestra atención hacia una de las formas más influyentes del marxismo heterodoxo en el siglo XX, la escuela de Frankfurt (que, por otra parte, fue una de las secretas predilecciones del último Aricó<sup>5</sup>). De este modo, más allá de los particulares procedimientos o resultados de los estudios de Aricó, ellos representaron para nosotros el reclamo tanto intelectual como político de pensar conjuntamente el problema de la “traducción” del marxismo con el problema de la producción de formas no dogmáticas y abiertas del mismo. En un gesto casi borgeano, aunque con acentos mucho más dramáticos, Aricó cifraba en la situación periférica de nuestras culturas (junto a otras como la rusa, la irlandesa, etc.) la posibilidad de cierta liberación del potencial más crítico del marxismo: la *traducción* era la operación en la que la teoría podía liberarse de la ceguera ante su propia contingencia. Así, el problema de la recepción surge entre nosotros (y podríamos remontarnos hasta la “mirada estrábica” de Esteban Echeverría)<sup>6</sup> como un problema de incumbencia no meramente teórica sino eminentemente crítico-práctica.

---

<sup>2</sup> Aunque ciertamente pueden indicarse otros antecedentes de importancia, como el trabajo de Roig, Arturo Andrés, *Los krausistas argentinos*, Puebla, Cajica, 1969.

<sup>3</sup> Aricó, J., *Marx y América Latina*, Bs. As., Catálogos, 1988 [1980].

<sup>4</sup> Aricó, J., *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1988. Una lectura reciente de esta experiencia puede hallarse en Burgos, Raúl, *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, Bs. As., Siglo XXI, 2004.

<sup>5</sup> Sobre la importancia de Aricó en la difusión de los frankfurtianos en los años '80, véase Forster, Ricardo, “Lecturas de Benjamin: entre el anacronismo y la actualidad”, en Buchenhorst, R. y Vedda, M. (eds.), *Observaciones urbanas: Walter Benjamin y las nuevas ciudades*, Bs. As., Gorla, 2008.

<sup>6</sup> En los primeros trazos del pensamiento argentino, Echeverría había dicho en una frase célebre: “Pediremos luces a la inteligencia europea, pero con ciertas condiciones. El mundo de nuestra vida intelectual será a la vez nacional y humanitario: tendremos siempre un ojo clavado en el progreso de las naciones, y otro en las entrañas de nuestra sociedad.” (véase Echeverría, E., *Dogma socialista*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, edición crítica a cargo de Alberto Palcos, 1940, p. 217)

Los trabajos de Jorge Dotti marcan el ingreso de este tipo de abordajes en sede académica, y por tanto, abren la posibilidad de un estudio más detenido y riguroso del problema de la “recepción” en cuanto tal. Sus libros sobre el tema privilegian el trabajo efectivo con el material por sobre la explicitación de los problemas teórico-metodológicos en juego, lo cual no va en desmedro de sus análisis pero quizás sí de la posibilidad de tematizar sus estrategias efectivas de investigación. Desde un comienzo, sin embargo, nos resultaron muy provechosas las, aunque breves, esclarecedoras presentaciones a sus trabajos. En *Las vetas del texto*<sup>7</sup> podemos encontrar, ya desde el propio título, la sugerente idea de que la especificidad de nuestros pensadores podría situarse en términos de un eclecticismo estratificado en capas de significados y tradiciones teóricas que se van superponiendo en síntesis no siempre coherentes, sino más bien determinadas por los reclamos de la práctica histórica concreta. Esta idea de una *textura vetada* resulta decisiva para pensar el modo en que el corpus “repcionado” se yuxtapone con otras vertientes teóricas que el autor local estudiado despliega simultáneamente. La breve “presentación” de José Sazbón a *La letra gótica*,<sup>8</sup> el trabajo de Dotti sobre la recepción de Kant en la Argentina, nos resultó siempre altamente iluminadora por el modo tan sucinto como claro en que circunscribe el problema de la recepción entre el Escila de la mera y sedentaria acumulación bibliográfica y el Caribdis de la síntesis teleológica y normativamente orientada por la interpretación del investigador actual: por defecto o por exceso de interpretación, estos dos riesgos han de ser superados en el estudio de las variaciones prismáticas que van construyendo y deconstruyendo el corpus “repcionado” según las alternativas cambiantes del campo intelectual en cada caso receptor. Sólo así puede un estudio de recepción tener la doble virtud de desprovincianizar el pensamiento local, al tiempo que desustancializar el corpus teórico “recibido”, producido ahora como texto múltiple y nunca unívoco ni cerrado. Nuevamente, el estudio de la recepción reaparece como crítico de todo apego fetichista a la sustancialidad de un autor, texto o tradición de pensamiento. Por último, Dotti incluye en el prólogo a su voluminoso *Carl Schmitt en la Argentina*<sup>9</sup> indicaciones sugerentes, sobre todo por su postulación de un abordaje propiamente *filosófico* (deudor del propio Schmitt), siendo que las metodologías más usuales sobre recepción suelen remontarse a tradiciones ancladas en los estudios literarios o en la sociología de la cultura. De este modo, encontramos en los trabajos de Dotti una consolidación de estos estudios, una sofisticación del instrumental teórico, y sobre todo, una clara demostración de la posible productividad de este tipo de enfoques.

---

<sup>7</sup> Dotti, J., *Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo*, Bs. As., Puntosur, 1990.

<sup>8</sup> Sazbón, J., Presentación a Dotti, J., *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, Bs. As., Fac. de Filosofía y Letras, UBA, 1992.

<sup>9</sup> Dotti, J., *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario, Homo Sapiens, 2000.

Después de este momento inicial de nuestra investigación, diversos trabajos que han aparecido recientemente vienen contribuyendo a complejizar este universo de problemas. Sólo mencionaremos dos ejemplos. En primer lugar, *Fuera de campo. Literatura y arte argentinos después de Duchamp*, de Graciela Speranza,<sup>10</sup> a pesar de su anomalía en este contexto, representó para nuestra perspectiva el desafío de reconocer la importancia de afinidades electivas fundadas en la homología de ciertos dispositivos o lógicas del trabajo estético (o intelectual, en nuestro caso), más allá de la efectiva referencia empíricamente constatable a la obra de otro autor. De hecho, en ese libro no se trata sobre la “recepción” de Marcel Duchamp en la Argentina. El paso fugaz –y sin brillo– de Duchamp por nuestro país funciona en ese trabajo como detonante del postulado de un “efecto Duchamp” que operaría como vigoroso catalizador de ciertos rasgos capitales de la producción cultural argentina de la segunda mitad del siglo XX. Anclado en un registro intrépido y jovial, este libro no ofrece ninguna “metodología” de rigor para los estudios de recepción, pero sí moviliza una vasta reflexión crítica acerca del problema de la “reproducción”, una profunda puesta en práctica de las aporías de los viejos estudios sobre las “fuentes” y las “influencias”, un sólido cuestionamiento de los esquemas en términos de “original” y “copia”, que toca núcleos profundos de la fundamentación filosófica de una teoría de la recepción. Otro libro reciente que no puede dejar de mencionarse es el de Horacio Tarcus *Marx en la Argentina*,<sup>11</sup> que además de representar el extremo opuesto en rigurosidad, precisión y preocupación por la materialidad empírica que testimonia el proceso de recepción, tiene la virtud adicional de ofrecer, en su introducción, una amplia y explícita tematización del problema de la recepción, inusual en estudios anteriores, en la que se desgranar una serie de tradiciones y vertientes teóricas que podrían confluir en la formulación de una rica teoría de la recepción de ideas en nuestro país.<sup>12</sup>

## II. La escuela de Frankfurt como fenómeno de recepción: un estado de la cuestión

Entre los estudios específicos ya realizados sobre la escuela de Frankfurt en nuestro país, debe mencionarse antes que nada *“Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen”*. *Die*

---

<sup>10</sup> Speranza, G., *Fuera de campo. Literatura y arte argentinos después de Duchamp*, Barcelona, Anagrama, 2006.

<sup>11</sup> Tarcus, H., *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Bs. As., Siglo XXI Editores Argentina, 2007.

<sup>12</sup> Tarcus, por otra parte, dirige en este momento un grupo de investigación sobre la recepción de tradiciones emancipatorias en la Argentina, en el marco del cual se están realizando dos tesis doctorales afines a la nuestra: Claudia Bacci se encuentra trabajando sobre Hannah Arendt en la Argentina y Mariana Canavese investiga la presencia de Michel Foucault. Véase Bacci, C., “La fortuna argentina de Hannah Arendt”, y Canavese, M., “A la orilla porteña del Sena. Para un estudio de la recepción local de Foucault”, ambos trabajos incluidos en el dossier “La historia intelectual y el problema de la recepción”, en *Políticas de la Memoria. Anuario de Investigación e Información del CeDInCI*, nº 8/9, verano 2009.

*Frankfurter Schule und Lateinamerika*, de Martín Traine.<sup>13</sup> Se trata sin dudas del trabajo más amplio y exhaustivo realizado sobre la recepción de los frankfurtianos en Latinoamérica, que ha avanzado hipótesis importantes y sobre todo ha relevado un voluminoso caudal bibliográfico, resultando en un encomiable rescate de textos olvidados a lo largo y lo ancho del vasto territorio intelectual latinoamericano. Dos diferencias principales marcan una distancia con nuestro estudio, diferencias que se inscriben desde el título de su trabajo, en la conjunción “und”, y en el amplio espacio histórico-cultural determinado por “Lateinamerika”. Si Traine dice “und” y no “en”, como nosotros, es en parte porque trabaja en un tercio de su amplio estudio las opiniones de los propios frankfurtianos sobre Latinoamérica (de allí que les dedique un capítulo entero a los trabajos de Felix Weil sobre la Argentina, que nosotros pasamos por alto), mientras que nuestro trabajo analiza los avatares del corpus frankfurtiano entre los intelectuales argentinos. Asimismo, la referencia a la totalidad de Latinoamérica hace que su trabajo se plantee mucho más y mucho menos que el nuestro. Mucho más, pues la vastedad de su objeto estuvo a la base de la profusa recopilación bibliográfica y la amplitud de sus hipótesis. Mucho menos por la sencilla razón de que, siendo Argentina sólo *uno* de los lugares de recepción estudiados, es evidente que el trabajo intensivo con los autores argentinos, y la especificidad de la historia intelectual argentina, se encuentren ausentes o apenas sugeridos en su recorrido. Con todo, su trabajo ha sido un antecedente importante para nosotros, y sobre todo una fuente de referencias y documentaciones muy difíciles de conseguir de otro modo.

También en un ámbito genéricamente latinoamericano se despliega el capítulo sobre la temática incluido en el libro *La escuela de Frankfurt* de Alicia Entel, Víctor Lenarduzzi y Diego Gerzovich.<sup>14</sup> En este trabajo se ensaya una perspectiva sinóptica que se aleja de la nuestra no sólo por aplicarse al amplio espacio de Latinoamérica sino porque además se limita a los aportes relacionados con el campo de la comunicación. Igualmente, algunas referencias nos resultaron valiosas, sobre todo para nuestro capítulo sobre los estudios de “comunicación y cultura”.

Más relevante para nosotros resultó el estudio de Alejandro Blanco sobre Gino Germani como productivo lector de los frankfurtianos, que terminó mostrándose como una

---

<sup>13</sup> Traine, M., “*Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*”. *Die Frankfurter Schule und Lateinamerika*, Aachen, Concordia, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1994. Dos capítulos de la segunda parte del libro (“2.1. Lateinamerika: Die Natur wird zur Maschine” y “2.3. Lix’ Riddle: Argentinien”) fueron traducidos al castellano en versiones levemente modificadas: Traine, M., “Los vínculos del ‘Instituto de Investigaciones Sociales’ de Francfort con la Universidad de Buenos Aires en los años ‘30”, en *Cuadernos de Filosofía*, N° 40, Abril 1994; y Traine, M., “El enigma de Félix: Argentina”, en el dossier “Los orígenes argentinos de la escuela de Francfort”, en la revista *Espacios de crítica y producción*, publicación de la Fac. de Fil. y Letras, UBA, n° 16, julio-agosto 1995 (la primera parte del dossier consistía en el trabajo de Eisenbach, H. R., “Millonario, agitador y doctorante. Los años juveniles de Felix Weil (1919) en Tubinga”, n° 15 dic. 1994-marzo 1995).

<sup>14</sup> Entel, A., Lenarduzzi, V. y Gerzovich, D., “La Escuela de Frankfurt en América Latina”, cap. VI de id., *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*, Bs. As., Eudeba, 1999.

pieza clave de su reciente libro sobre el sociólogo.<sup>15</sup> Aquel artículo nos permitió romper desde un inicio con la idea de que la búsqueda habría de focalizarse en los ámbitos intelectuales del marxismo vernáculo (de hecho, como luego podrá verse, el capítulo de nuestro estudio dedicado a “la filosofía marxista” terminó siendo el más claro ejemplo de *deslectura* de la escuela de Frankfurt en nuestros setentas). Blanco vino a mostrar que las ideas no sólo viajan “sin sus contextos” (como lo sugiriera Pierre Bourdieu<sup>16</sup>), sino que además los contextos de recepción no tienen por qué ser análogos a los correspondientes contextos de producción, ni en lo disciplinar ni en lo ideológico. Los estudios de recepción siempre nos ofrecen sorpresas insólitas, cruces insospechados, deudas ocultas y diálogos soterrados.<sup>17</sup>

A este panorama pueden agregarse otros trabajos recientes que han demostrado un interés por la recepción de la escuela de Frankfurt en otros ámbitos, que no incluyen la Argentina. Así, se ha editado recientemente en castellano *La recepción de la escuela de Frankfurt*,<sup>18</sup> un volumen que incluye una importante sección con algunos artículos dedicados a la presencia de los frankfurtianos en diversos países europeos y en Norteamérica. De mayor envergadura y relación con nuestro tema es el libro de Gunter Karl Pressler *Benjamin, Brasil*,<sup>19</sup> un grueso volumen en el que a partir de la propia teoría de la traducción de W. Benjamin se estudia el amplio proceso de lectura de sus trabajos en Brasil (que culmina en la encomiable edición brasileña de *Passagens*, en 2006, el mismo año de edición del libro de Pressler). Estos son indicios del interés que la escuela de Frankfurt como fenómeno de recepción viene generando a nivel internacional en los últimos años.

### III. La historicidad de las ideas: “recepción” e historia intelectual

Provieniendo del ámbito de la filosofía, donde en general hay una reticencia a plantear cuestiones de “método” –una reticencia acaso comprensible pues serían ellas mismas cuestiones de incumbencia filosófica, pero que deriva muchas veces en un trabajo muy poco

<sup>15</sup> Véanse Blanco, A., “Ideología, cultura y política: la «Escuela de Frankfurt» en la obra de Gino Germani”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, Bs. As., UNQ, n° 3, 1999; y Blanco, A., *Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en la Argentina*, Bs. As., Siglo XXI, 2006.

<sup>16</sup> Nos referimos a su conferencia “Las condiciones sociales de la circulación de las ideas”, incluida en Bourdieu, P., *Intelectuales, política y poder*, Bs. As., Eudeba, 1999.

<sup>17</sup> Encontramos también algunas pistas parciales o fragmentarias acerca del itinerario de los frankfurtianos en nuestro país en los siguientes trabajos: Aricó, J. y Leiras, M., “Benjamin en español”, en *La ciudad futura*, n° 25-26, 1990-1991; Wamba Gaviña, Graciela, “La recepción de Walter Benjamin en la Argentina”, en VVAA, *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Bs. As., Alianza/Goethe-Institut, 1993; Tarcus, H., “El corpus marxista”, en Cella, S. (dir.) *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 10, Bs. As., Emecé, 1999; entre algunos otros que irán apareciendo a lo largo de los distintos capítulos.

<sup>18</sup> Blanc, A. y Vincent, J.-M., *La recepción de la escuela de Frankfurt*, Bs. As., Nueva Visión, 2006 (*La Postérité de l'École de Francfort*, 2004).

<sup>19</sup> Pressler, G. K., *Benjamin, Brasil: a recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005: um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira*, São Paulo, Annablume, 2006.

reflexivo sobre los propios presupuestos y objetivos de las investigaciones filosóficas (que recaen con frecuencia en una actitud inadvertidamente mimética respecto de los presupuestos del propio objeto de estudio)– la opción por el tema de nuestra investigación, la presencia de la escuela de Frankfurt en la Argentina, fue para nosotros motivo de múltiples incertidumbres, sorpresas y oscilaciones.

En principio, hemos trazado un movimiento más o menos circular que, a partir de una orientación teórico-metodológica previa, nos ha llevado a zambullirnos en el trabajo concreto con el sinuoso itinerario de la escuela de Frankfurt en nuestro país, para luego volver a cuestiones teóricas para dar al trabajo una fundamentación ulterior, seleccionando aspectos de las diversas teorías sobre el tema para realizar ajustes metodológicos imprevisibles antes del trabajo efectivo con los materiales. Esta provisionalidad metodológica se ve agudizada por tratarse de un campo (o acaso un subcampo) de estudios sin mucho desarrollo aún, donde perspectivas muy dispares acerca de cómo trabajar conviven de manera no siempre del todo coherente.

De allí que, en términos generales, procuramos anclar el problema de la “recepción” en el marco programático de la “historia intelectual” (lo cual ciertamente no es una garantía muy firme pues se trata de otro campo bastante incierto aún). Consideramos necesario especificar algún ámbito de trabajo intelectual donde inscribir nuestra perspectiva, pues la “recepción” es una temática que por sí misma puede remitir a demasiados ámbitos teóricos posibles, no siempre coherentes entre sí, y no primeramente al de la historia intelectual. De hecho, las teorías más establecidas acerca de la recepción no inscriben este problema en un contexto filosófico o histórico-intelectual sino que nos envían más bien a problemas propios de crítica literaria, o de historia literaria, o de sociología de la cultura, etc. Con más precisión: desde la hermenéutica filosófica de Gadamer hasta la historia literaria de Jauss, desde la sociología de la cultura de Bourdieu hasta la sociología de la lectura y de sus soportes materiales en Chartier, desde las teorías de la traducción de cuño postestructuralista hasta las teorías de la transculturación de los estudios poscoloniales, hermenéutica, sociología y crítica literaria han sido los principales espacios disciplinares en que se ha pensado el problema de la lectura, la circulación de las ideas, la traducción de los textos y de las tradiciones intelectuales. Ahora bien, ¿cómo dar coherencia a esta maraña de tradiciones y de formas de trabajo no siempre compatibles entre sí? ¿Cómo articular tal diversidad de perspectivas en un planteo teórico-metodológico común? Fue a partir de estas preguntas que encontramos un posible punto de apoyo en el sostenido trabajo que Martin Jay a nivel internacional, o Elías Palti en la Argentina, entre otros, vienen realizando desde hace años en la dirección de ofrecer un programa coherente de historia intelectual, valiéndose de muchas de las tradiciones antes referidas, pero procurando un marco común

donde se pueda desarrollar un trabajo consistente, a partir de un dispositivo de lectura articulado.<sup>20</sup>

La “historia intelectual” podría considerarse, según estas perspectivas, un desprendimiento crítico de la vieja “historia de las ideas” (en sus diversas versiones nacionales, no sólo la anglosajona de Lovejoy o las tradicionales *Ideen-* o *Geistesgeschichte* alemanas, sino también la de los historiadores de las ideas “latinoamericanistas”). Esta ya prolongada contestación crítica ha significado un progresivo desenvolvimiento teórico que ha asumido, en registros cada vez más radicales, la historicidad de los discursos, vale decir, aquello que se consideraba escamoteado en la historia de “ideas”. Primeramente destacaremos los principales rasgos de la “historia de las ideas”, para luego plantear tres registros de problematización: la tematización del contexto de emergencia o de producción, la del contexto de recepción, y finalmente la “problematización metacrítica” de las opacidades del propio lenguaje. Tres niveles críticos que podríamos ligar, respectivamente, a la tradición anglosajona de los actos de habla, la tradición hermenéutica alemana, y la tradición postestructuralista de la crítica francesa.

En primer lugar debemos definir en sus rasgos generales el viejo proyecto de la “historia de las ideas”, representado paradigmáticamente por Arthur Lovejoy y su escuela, cuya emergencia podemos situar a partir de mediados de la década del '20 del pasado siglo. Su objeto particular se recortaba en los contornos de la denominada “idea-unidad”, que englobaba los elementos primarios de los que estarían compuestos los sistemas de pensamiento analizados. En explícita polémica con la escuela de la *Wissenssoziologie* liderada por Karl Mannheim por la misma época (recordemos que *Ideología y utopía* es de 1929), Lovejoy advirtió acerca de los peligros del relativismo historicista propio de toda sociología del conocimiento, destacando que “[a]ún si la mayoría o la totalidad de los juicios y razonamientos expresados no fueran más que ‘racionalizaciones’ de emociones o antojos ciegos, la naturaleza de éstos debería inferirse principalmente del contenido de aquéllos.”<sup>21</sup> Estas *ideas* constituyen unidades del discurso tomadas básicamente según su contenido proposicional. Ya se trate del contenido ideológico de una corriente de pensamiento (por ejemplo, “liberalismo”), del contenido proposicional de una teoría (por ejemplo, “la gran cadena del ser”), o del contenido mental de la biografía de un autor destacado, este contenido en cuanto tal no se halla contaminado ni por las circunstancias de su emergencia, ni por las condiciones de su realización, ni mucho menos por las opacidades inscriptas en la

---

<sup>20</sup> Véase Jay, M., *Campo de fuerzas. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Bs. As., Paidós, 2003; Palti, E., *“Giro lingüístico” e historia intelectual*, Bs. As., UNQ, 1998. Nosotros intentamos una posible articulación del problema en “Ideas, contextos, historia. Problemas de historia intelectual”, en Agüero, G., Urtubey, L. y Vera Murúa, D., (eds.), *Conceptos, creencias y racionalidad*, Córdoba, Brujas, 2008.

<sup>21</sup> Lovejoy, A., “Reflexiones sobre la historia de las ideas”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, Bs. As., UNQ, nº 4, 2000, p. 138.

propia estructura del lenguaje. De allí que pueda ser estudiado en su carácter universal y suprahistórico. *Luego*, podremos estudiar las múltiples ocasiones, siempre *a posteriori*, de su realización o aplicación, y evaluar los diversos grados de su cercanía o lejanía respecto al modelo original, introduciendo, de este modo siempre derivado, la “historia” en el estudio de las “ideas”. Pero nunca refiriéndonos a sus contextos de emergencia o de recepción como condicionantes del propio sentido de las ideas. Cualquier intento de transgredir las fronteras del texto era condenado como “falacia psicologista” o “sociologista”. Pues “una idea, después de todo, es no sólo una cosa potente sino obstinada”<sup>22</sup>. Es en la medida en que “las ideas manifiestan su propia lógica natural” que esta escuela siempre centró su eje de interés en la explicación del texto en los términos del texto mismo. De allí que Martin Jay denomine a esta postura como “textualismo integral”: no sólo se centra exclusivamente en el estudio inmanente del texto sino que lo hace sin disponer de una teoría crítica del texto, considerándolo como total e “integral”.<sup>23</sup>

En 1969 se publica el artículo de Quentin Skinner “Significado y comprensión en la historia de las ideas”<sup>24</sup>, que no sólo marca un hito en la emergencia de los debates de lo que más o menos difusamente se comenzará a denominar “historia intelectual”, sino que además da la pauta del quiebre que la tradición anglosajona habilita respecto a aquel proyecto inicial de “historia de las ideas”. Skinner, junto a J. G. A. Pocock uno de los principales representantes de la denominada “Escuela de Cambridge”, critica el “textualismo integral” de la escuela de Lovejoy. Y respalda su crítica en la tradición anglosajona de la filosofía del lenguaje, en particular en las elaboraciones de J. L. Austin de la década del ‘50, definiendo los textos no ya desde su inmanencia puramente semántica sino como *speech acts*. El lenguaje remite en ellos ya no más al mundo intemporal de las significaciones, sino al plexo pragmático de sus efectivas reglas de uso. Las “ideas” serán así reconducidas a sus contextos de emergencia, recuperando para el análisis la dimensión pragmática del lenguaje. De modo que “la metodología apropiada para la historia de las ideas debe consagrarse, ante todo, a bosquejar toda la gama de comunicaciones que podrían haberse efectuado convencionalmente en la oportunidad en cuestión a través de la enunciación del enunciado dado y, luego, a describir las relaciones entre éste y ese contexto *lingüístico* más amplio como un medio de decodificar la verdadera intención del autor.”<sup>25</sup> Esta resulta una primera indicación particularmente pertinente para nuestro trabajo: debemos inscribir el texto y el autor tematizados en el marco de las significaciones disponibles en una época, al

---

<sup>22</sup> *Ib.*, p. 141.

<sup>23</sup> Jay, M., *Campos de fuerza*, cit., p. 296.

<sup>24</sup> Skinner, Q., “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, N° 4, 2000, UNQ.

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 188.

menos las hegemónicas, intentando atravesar la inmediatez del texto hacia los contextos lingüísticos en los que interviene.

Los actos de habla llevarán a Skinner hacia una teoría de la “intencionalidad” del autor y de sus relaciones con el “contexto” en el que aquella “intención” se hace posible a la vez que interviene. Esta es la fórmula inicial de la contraofensiva historicista de la Escuela de Cambridge, preocupada en quebrar las distintas “mitologías” esencialistas con que la vieja historia de las ideas ofrecía una imagen tranquilizadora del “cortejo triunfal” en el que las “verdades intemporales” trazan la victoriosa marcha de continuidad en la historia del pensamiento humano. La historia intelectual, por el contrario, en su esfuerzo por no decir nada que, en principio, el mismo autor no pudiera haber aceptado en los límites de su propio contexto, como pretendía Skinner, intenta mostrar hasta qué punto “las características de nuestros dispositivos que tal vez estemos dispuestos a aceptar como verdades tradicionales e incluso ‘intemporales’ pueden ser en realidad las más meras contingencias de nuestra historia y estructura social singulares.”<sup>26</sup>

Gracias a esta tradición ya no podremos plantearnos como objeto ideas autosubsistentes, ni, como método, una ingenuidad en cuanto a los contextos de emergencia de los discursos. Pero como sugiere Martin Jay, la ruptura skinneriana sólo está en condiciones de cuestionar las formas más rudimentarias de textualismo, esto es, el textualismo *integral* de la historia de las ideas de Lovejoy o del antihistoricismo de un Leo Strauss. Pero podemos reconocer en el panorama de la historia intelectual contemporánea otras formas de la crítica al “textualismo integral” que sofistican el contextualismo skinneriano. Se trata de los dos principales esfuerzos por ir más allá de la dicotomía texto/contexto, dos formas de lo que Jay llama “textualismo desintegral”: la hermenéutica y la deconstrucción.

La tradición hermenéutica alemana se orienta por una misma voluntad de historización que ya vimos operando fuertemente en el planteo de la “escuela de Cambridge”. Sin embargo, su aporte nos abre a una dimensión *diacrónica* que no estaba presente en el planteo del “contextualismo” skinneriano, preocupado más bien por la determinación sincrónica de los condicionantes contemporáneos en la redacción de un texto (el ejemplo más famoso es el de la tesis de un historiador muy influyente en Skinner y Pocock, Peter Laslett, quien en su edición de los *Dos tratados sobre el gobierno civil* de Locke muestra que el verdadero interlocutor de Locke no era, como suele afirmarse, Hobbes, sino su contemporáneo Filmer, y que sólo en relación con éste pueden comprenderse las ideas de aquél).<sup>27</sup> La máxima skinneriana de no decir nada que el mismo

---

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 191.

<sup>27</sup> Véase Palti, E., “Giro lingüístico” e historia intelectual, cit., p. 28.

autor no pudiera haber dicho en los límites de su propio contexto nos previene fuertemente contra toda proyección de los presupuestos del presente, pero no nos ofrece herramientas teóricas específicas para analizar el proceso diacrónico de la supervivencia de las teorías a lo largo de la historia. Si bien Skinner nos reclama reconstruir el “contexto de Maquiavelo” en la medida en que pretendamos comprender sus “textos”, sin embargo no tematiza la historia de sucesivas interpretaciones de Maquiavelo que han vehiculizado, y *mediado*, la transmisión de las teorías de Maquiavelo hasta la fecha en la que el historiador realiza su reconstrucción del contexto de Maquiavelo. Es decir, se tematiza el contexto de emergencia o de producción, pero no se estudia la historia de su transmisión, los múltiples contextos de *recepción*.

Un segundo registro de crítica, entonces, nos reclama problematizar los contextos de *recepción* de los discursos. Si la tradición anglosajona nos ayudó a llevar las “ideas” hacia los procesos de los cuales emergen, a través de una remisión a los autores, sus intenciones y los contextos en que esas intenciones se objetivan, la tradición hermenéutica siempre se preocupó por las condiciones de la *interpretación* de un texto. Este segundo nivel crítico nos conduce ya no a los contextos pragmáticos de emergencia sino al contexto de *recepción* de las “ideas” ahora ya doblemente desustantivadas. Es evidente la relación de estos planteos con los requerimientos de nuestra investigación.

La tradición hermenéutica alemana ha aportado múltiples elementos para desbrozar estos problemas. En particular, la denominada “Escuela de Constanza” se ha esforzado por desplegar toda una “estética de la recepción”.<sup>28</sup> Es importante destacar que lo primero que se cuestiona en este contexto es la visión meramente *receptiva* de la “recepción”. Hans Robert Jauss, una de las principales figuras de esta escuela, se apresura en destacar que la “recepción” de un objeto estético es una operación eminentemente *activa*: “la estética de la recepción restituye el rol activo del lector en la concretización sucesiva del sentido de las obras a través de la historia”.<sup>29</sup> En una teoría estética orientada históricamente, Jauss ve la *lectura* como el lugar privilegiado en que el proceso literario manifiesta su carácter histórico y práctico-comunicativo. La lectura es la “concretización” efectiva del sentido, que desustantiviza la literatura, la *historiza* como *proceso* literario. La lectura es el medio privilegiado en que se traza el recorrido circular del proceso de “evolución literaria”: “La historia de la literatura es un proceso de recepción y producción estética que se realiza en la actualización de textos literarios por el lector receptor, por el crítico reflexionante y por el

---

<sup>28</sup> Véase Mayoral, J. A. (comp.), *Estética de la recepción*, Madrid, Arco/Libros, 1987.

<sup>29</sup> Jauss, H. R., “Estética de la recepción y comunicación literaria”, en *Punto de Vista*, Bs. As., nº 12, julio-octubre de 1981, p. 35.

propio escritor nuevamente productor.”<sup>30</sup> Trazando el gesto eminentemente comunicativo de este proceso, Jauss caracteriza la “concretización” en términos de fusión de horizontes: “el sentido de una obra se constituye siempre de nuevo, como resultado de la coincidencia de dos factores: el horizonte de expectativa (o código primario) implicado en la obra, y el horizonte de experiencia (o código secundario) suplido por el receptor”.<sup>31</sup>

La lectura como ámbito de cruce de horizontes implica, en cuanto a la noción de “horizonte”, una vigorosa remisión al contexto social, al sistema de relaciones y sus normas, en que se halla inserto el productor o el receptor. Pero además, en cuanto al problema del cruce, es fundamental insistir en que nunca se trata de que el “horizonte de recepción” reproduzca lo más fielmente las condiciones del horizonte implicado en el texto como precondition de la constitución del sentido “correcto”, como podría pretender una filología dogmática. Todo lo contrario: la posibilidad de la lectura como proceso activo tiene que ver con desfasajes, separaciones del lector respecto del horizonte de expectativas implicado en el texto. La lectura, al reconstituir el horizonte de la obra, al mismo tiempo lo funde en el horizonte de recepción.

Esta comprensión del proceso de “recepción” como proceso activo y complejo (que acaso reclamaría, por ello mismo, denominaciones alternativas) abre la posibilidad de distinguir un repertorio de tipos de recepción diferenciados, que pueden ir (y de hecho van, como mostraremos en este estudio) desde el comentario erudito hasta el malentendido creativo: “la reminiscencia, el ‘motto’, la sugerencia, el préstamo, la imitación, la adaptación, y la variación. Por lo demás, se debe a Harold Bloom la teoría hermenéutica que permite reemplazar el mito literario de los ‘precursores’ por un registro de categorías que denomina ‘creative misreading’”<sup>32</sup>.

De este modo, las teorías de la recepción, a la vez que pueden aportar herramientas específicas para tratar nuestro problema, ayudan a consolidar una perspectiva general socio-histórica de la cultura en cuanto *proceso de producción* discursiva, “y reemplazar el estudio de la ontología de la obra por el de la práctica estética”<sup>33</sup>.

La “historia conceptual” desarrollada por Reinhart Koselleck representa otra posibilidad abierta dentro de esta misma orientación.<sup>34</sup> De la muy compleja formulación

---

<sup>30</sup> Jauss, H. R., “La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria”, en *La literatura como provocación*, Barcelona, Península, 1976, p. 168.

<sup>31</sup> Jauss, H. R., “Estética de la recepción y comunicación literaria”, cit., p. 34.

<sup>32</sup> *Ib.*, p. 38.

<sup>33</sup> *Ib.*, p. 39.

<sup>34</sup> Como señala Melvin Richter (otro de los comentaristas que se ha esforzado sostenidamente por plantear relaciones productivas entre estas diversas tradiciones de historia intelectual), “Crucial in the development both of *Begriffsgeschichte* and *Rezeptionstheorie* was the Heidelberg seminar of Hans-Georg Gadamer”, mostrando la confluencia entre ambas escuelas en su mutua pertenencia al espacio de la hermenéutica. Véase Richter, M.,

koselleckiana sólo destacaremos que se presenta como una crítica no ahistórica del historicismo al modo de Skinner. Frente a la pretensión historicista de este último de abordar los textos “en sus propios términos” (esto es, conforme a las posibilidades lingüísticas ofrecidas por su propio contexto), frente a su crítica radical de toda forma de “anacronismo” en la historia intelectual, Koselleck señalará la necesidad de complementar la contextualización estructural y sincrónica (hasta aquí la exigencia de Skinner) con el esclarecimiento del devenir diacrónico de los conceptos. “Así, pues, la historia conceptual clarifica también la diversidad de niveles de los significados de un concepto que proceden cronológicamente de épocas diferentes. De este modo va más allá de la alternancia estricta entre sincronía y diacronía, remitiendo más bien a la simultaneidad de lo anacrónico, que puede estar contenida en un concepto.”<sup>35</sup> La exigencia de Koselleck de una integración del plano sincrónico (es decir, la irreductibilidad semántica del contexto de uso de los conceptos y su autónoma significatividad) y el plano diacrónico (el sistema de las traducciones y variaciones, de los malentendidos y de las dislocaciones de significado de los conceptos originales, a lo que se presta necesariamente también la ciencia histórica si quiere comprender o describir los conceptos del pasado) representa sin dudas uno de los principales motivos que alejan el proyecto koselleckiano del de la escuela de Cambridge.

Vemos así que tanto en la versión de la escuela de Costanza como en la de la *Begriffsgeschichte*, los desarrollos contemporáneos desde la tradición hermenéutica alemana destacan ese complejo sistema de traducciones, variaciones, malentendidos y dislocaciones que *necesariamente* implica todo significado, sea el de un texto literario o el de un concepto político.

Ahora bien, la reconstrucción de esta historia efectual de los textos, orientada a la reapropiación de su significado profundo, cometido del cual surgen las diversas versiones de la hermenéutica, exige reconstruir los sucesivos contextos interpretativos en los que se realiza esa historia. Afirmando la inmanencia del contexto en el propio texto, el contexto como la historia de las interpretaciones del propio texto, la hermenéutica nos conduce hacia las comunidades de interpretación como anclaje final del sentido. Comunidades que podrán ser concebidas ya como *tradiciones* que delimitan en su interior el régimen de nuestras relaciones con el pasado, ya como *instituciones* que determinan las reglas del abordaje de los textos, los estándares de evaluación de las interpretaciones. El límite crítico del planteo de la hermenéutica, aquí irremediamente esquematizado, radica en la confianza en la posibilidad de fijar esas comunidades interpretativas. La hermenéutica nunca descreyó de la posibilidad de reapropiación de los significados, a partir de contextos de valores que otorgan

---

“Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichliche Grundbegriffe”, *History and Theory*, vol. 29, n. 1 (feb. 1990), p. 44.

<sup>35</sup> Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 123.

criterios de sentido. El momento crítico de la hermenéutica es el que niega atemporalidad a estos significados, e introduce la contingencia al inscribirlos en la historia de sus recepciones. Pero lo que aquí le está vedado a la crítica es el espacio mismo de estos valores y normas que configuran la comunidad interpretativa, la tradición, la institución. Como en Skinner, la crítica del carácter autosubstante de las “ideas” se realiza llevando el problema a otro nivel, esto es, al nivel del carácter autosubstante de los contextos de recepción de cada caso.

Como sugiere Jay, el punto ciego de las críticas contextualistas o hermenéuticas es que, en última instancia, comparten, aunque desplazado, el presupuesto más gravoso de la “historia de las ideas”. Puesto que en ambos casos sigue operando como fondo una comprensión del *significado* como totalidad coherente. El texto estudiado es efectivamente descentrado en ambos casos, pero siempre para ser reconducido a un trasfondo de sentido con pretensiones de totalidad, coherencia y significación, homólogas a las de las “ideas” de Lovejoy. En el primer caso, el “contexto de Maquiavelo” no parece ostentar las desgarraduras de contingencia que Skinner pretende mostrar, sin embargo, en los propios *textos* de Maquiavelo. En el segundo caso, las comunidades de interpretación aparecen como un fondo dador de sentido, eximido él mismo del proceso de desustanciación que la propia hermenéutica realiza con los textos que analiza. En ambos casos, el problema es trasladado a otro nivel. Se denuncian las pretensiones sustancialistas para luego hacerlas reaparecer como operadores metatextuales de fijación de sentido. En ambos casos estamos ante esfuerzos parciales de incorporar la historicidad en una teoría general del sentido, pues en ambos casos la historicidad le viene al sentido *desde fuera*. En ambos casos se opera un descentramiento crítico del “texto”, pero sólo para extrapolar su función estabilizadora del sentido sea al “contexto de emergencia”, sea al “contexto de recepción”.

Hay un tercer registro de la crítica que ya no busca remitir el texto a alguna otra instancia que lo historicice, sino que remite el texto a las contingencias que le son inherentes, y que le impiden instituirse como tal, como texto, en cuanto totalidad coherente de sentido. Para la “deconstrucción” o las diversas formas del denominado “postestructuralismo”, los textos son ellos mismos espacios fragmentados, escenarios de conflictos y contestaciones internas que desgarran sus tendencias homogeneizantes. Todo código en cuanto tal muestra su insuficiencia constitutiva. Ni el contexto de producción ni el contexto de recepción son ellos mismos espacios homogéneos de normas (lingüísticas, sociales, literarias, estilísticas, etc.) desde las cuales pudiéramos fijar el significado histórico de los textos, pues si así fuera, los “textos” serían históricos, pero no las reglas y los sistemas que determinan la construcción o la interpretación de los textos.

No por azar el argumento central que despliega Jacques Derrida en “Firma, acontecimiento, contexto”, tiene como blanco principal la propia idea de “contexto”, pretendiendo “demostrar por qué un contexto no es nunca absolutamente determinable, o más bien en qué no está nunca asegurada o saturada su determinación.”<sup>36</sup> En polémica, justamente, con la teoría austiniana de los “actos de habla” (en la que se sostiene Skinner, como vimos), afirmará la necesidad estructural de esta no saturación. La propia “comunicación” lingüística tiene como condición de su posibilidad la *ausencia* del emisor (contexto de emergencia) y del destinatario (contexto de recepción). Ese vacío estructural es el que convierte a todo “performativo” austiniano en una instancia *derivativa*. Pero debemos tener cuidado para no repetir los lugares comunes que denuncian el “pantextualismo” de estas teorías: no es que Derrida niegue el problema del contexto, sino que plantea la prioridad del problema del sentido y de su ausencia constitutiva, incluso para que el problema del contexto pueda ser planteado con coherencia. “Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (...), puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera del contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto. Esta citacionalidad, esta duplicación o duplicidad, esta iterabilidad de la marca no es un accidente o una anomalía, es eso (normal/anormal) sin lo cual una marca no podría siquiera tener un funcionamiento llamado ‘normal’.”<sup>37</sup> La pertinencia de un planteo como este para nuestro tema es tan evidente que casi sitúa nuestro problema, la *citabilidad* (en este caso, de los textos de la escuela de Frankfurt), como problema estructural de la propia institución del sentido. Como señala Jay, “es imposible fijarse como objetivo hermenéutico una completa recuperación histórica. La posibilidad misma de ser citados que ofrecen los textos, una condición que Derrida llama ‘iterabilidad’, significa que escapan constantemente de su momento de origen.”<sup>38</sup>

Una vez que esa anomalía, ese “borde”, eso “otro” del texto (la *muerte* del destinatario y del emisor como ruptura estructural del *continuum* del sentido) ingresa al propio texto (pues esa ausencia es condición de posibilidad el propio texto), la frontera entre “texto” y “contexto” se borra, pero a la vez se conserva, pues se reinscribe *dentro de los textos*, que pasan a ser lugares de disputa interna, y *dentro de los propios contextos*, que pasan a ser contexturas o intertextos y ya no campos coherentes de significación. Lo otro del texto no es ya (sólo) el contexto, sino el propio texto, que guarda una constitutiva heterogeneidad respecto a sí mismo. Ese “otro” involucra tanto la extratextualidad como la

---

<sup>36</sup> Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 351.

<sup>37</sup> *Ib.*, p. 362.

<sup>38</sup> Jay, M., *Campos de fuerza*, cit., p. 302.

intertextualidad, y ambas formas del deslizamiento (asociables respectivamente a las operaciones de la tradición pragmática anglosajona y hermenéutica alemana) no le advienen (sólo) desde fuera al texto, desde los contextos su emergencia o en el devenir de las comunidades interpretativas (cobrando así estos últimos las propiedades que critican en los textos), sino que son reclamadas desde la inmanencia del propio texto. El texto mismo ofrece los indicios de su propia alteridad, de un *decir otro* inscripto en el propio decir.

Se trata de lo que Palti denomina la problematización del “contexto metacrítico”.<sup>39</sup> Una “metacrítica” que arruina toda posibilidad de *metalenguaje* omniexplicativo y que se instituye como centro ausente de una posible constelación pragmático-hermenéutica de la crítica, como falla constitutiva que abre al texto, remitiéndolo ya a los plexos pragmáticos en los que se inscribe, ya a los interjuegos semánticos en los que se desliza. Esta falta estructural de todo significado puede indicar que hay que considerar a otros textos, atendiendo a la intertextualidad en la que se inserta cualquier texto, o bien que debemos remitirnos a lo “otro” de la textualidad. La deconstrucción nos permite pensar las condiciones estructurales que abren el texto a una consideración sea pragmática o hermenéutica.

No quisiéramos extendernos más sino sólo intentar extraer de este esquemático estado de la cuestión algunas pautas generales para nuestro trabajo. Antes que nada, vemos que los debates sobre “historia intelectual”, en vez de enclaustrarnos en un marco normativo de prescripciones, delimitan un territorio polémico en el que diversas tradiciones (de fuerte anclaje filosófico) podrían articularse en torno al problema de cómo dar cuenta de la no atemporalidad de las ideas, de su historicidad constitutiva. Para el trabajo concreto con nuestro tema, cada una de estas tradiciones puede ofrecernos una serie de recaudos teórico-metodológicos fundamentales. Condensando al máximo, podríamos decir que, antes que nada, debemos guardarnos de afirmar unidades teóricas (“ideas-unidad”, pero también “conceptos”, estilos, o “escuelas” de pensamiento) que atraviesen la historia intocadas por la contingencia que ella implica, sobrevolándola desde el lugar de una intemporalidad cerrada y autosubsistente. Esto significa desde ya que no partimos de una lectura normativa de lo que la escuela de Frankfurt sea para *luego* estudiar las interpretaciones de sus lectores argentinos, más o menos próximas a aquel modelo correcto (impuesto por el propio investigador). Esto no significa que carezcamos en absoluto de criterios de verdad, pero estos serán reducidos al mínimo, pasando a un segundo plano respecto de nuestro principal interés, que es estudiar el proceso por el cual se fue construyendo, en nuestro país, ese artefacto cultural que hoy llamamos “escuela de Frankfurt”. De hecho, la propia escuela de Frankfurt puede ser considerada, en gran medida, un fenómeno de recepción (es decir, la

---

<sup>39</sup> Véase Palti, E., “Giro lingüístico” e historia intelectual, cit., pp. 51 ss.

historia de polémicas, interpretaciones, etc., a partir de los textos de Horkheimer, Adorno, etc.).

En segundo lugar, y atendiendo a los aportes de la “Escuela de Cambridge” de Skinner y Pocock, debemos procurar atravesar la supuesta homogeneidad significativa de nuestro objeto poniéndolo en relación con el contexto particular en el que emerge. Una puesta en relación que implica contrastar el episodio intelectual que estemos estudiando con el contexto de significaciones disponibles en su propia época, para evaluar los alcances conservadores o disruptivos de la intervención estudiada. Aunque por tratarse de una tesis de filosofía hemos dado un lugar de importancia a un tratamiento intensivo, en el que se privilegia la cuidadosa reconstrucción de la obra de cada autor tematizado (único modo que encontramos de llevar la discusión teórica a niveles de mayor densidad), en cada autor, en cada capítulo, se buscó reponer el marco de discusiones, el contexto de significados prevalecientes en el momento tematizado. Las sucesivas etapas de la historia intelectual argentina, y los debates en los que ella se dirima, serán el contexto sincrónico de significaciones en el que en cada caso deberá situarse la intervención de cada uno de los autores o grupos que estudiemos: el análisis de la situación del campo intelectual de cada caso y la explicitación del contexto lingüístico construido por cada autor estudiado en el cual se va a insertar el corpus frankfurtiano, ambos determinan los rasgos de un verdadero contexto de refracción.

En tercer lugar, atendiendo a los aportes de la hermenéutica, debemos complementar este análisis sincrónico con una adecuada comprensión del devenir diacrónico de los significados estudiados. Esto significa darle un lugar privilegiado a la historia de las sucesivas interpretaciones de la idea, el concepto o la escuela que estemos investigando, desestimando toda suposición de pureza de sus formulaciones originarias, concibiendo la historia de sus efectos de sentido como constitutiva de su propio significado. Nuestro estudio privilegiará la dimensión diacrónica del proceso de “concretización” de las significaciones, en este caso, de una “escuela” de pensamiento, bajo la hipótesis de que esa historia de sucesivas interpretaciones es constitutiva de lo que hoy entendemos por “escuela de Frankfurt”, un verdadero palimpsesto de discusiones, una *textura vetuada* inescindible ya de su propia historia de lecturas.

En cuarto lugar, las teorías “postestructuralistas” del texto insisten sobre la imposibilidad de totalizar el sentido de una idea, un concepto o una escuela, como unidades homogéneas de significación. Imposibilidad de cierre sobre sí mismas que deja abierta a las “ideas” a su propia contingencia histórica, a su historicidad ya no sólo contextual sino también inmanente, a su estatuto intrínsecamente no totalizable, que fractura el territorio textual desde dentro, y lo lleva a buscar su significación en una compleja red de relaciones

(nunca “saturable”) que se trama con sus contextos de emergencia y de recepción. Al plantear el carácter intrínsecamente dislocado de todo texto, nos permiten romper con toda idea del primado del “original”, trascender el modelo de “original” y “copia”, de las “fuentes” y las “influencias”, y avanzar hacia una teoría de la lectura como (re)escritura, atendiendo al devenir de sustituciones, desplazamientos y quiebres que todo proceso de significación implica, en cuanto intrínsecamente abierto a su propia historicidad, y en cuanto precondition del cruce entre culturas. La situación “periférica” de nuestra cultura sólo acentuaría rasgos constitutivos del propio proceso de producción del sentido.

Así, al amparo de la “historia intelectual” como un cuadro posible de los contingentes procesos de producción, difusión, circulación, dislocación, recepción y apropiación de las “ideas”, atenta a una compleja tematización del problema del “contexto” (de emergencia y de recepción) y del “texto” (como con-textura o inter-texto que siempre nos arroja más allá de sí), podemos pensar un anclaje posible para una teoría de la “recepción” amplia, compleja, abierta a procesos culturales que incluyen pero exceden el más estudiado modelo de la recepción estrictamente literaria. A partir de este mapa genérico de la “historia intelectual” podemos reconocer que el estudio de los procesos de circulación y sobrevivencia de un conjunto de ideas, representa un ejemplo paradigmático de las tendencias de historización de la historia intelectual, mostrando la importancia, para una teoría del sentido en cuanto tal, de los contextos en que se producen las ideas, los contextos diferenciados en que se las leen y la efectiva historia de sus sucesivas interpretaciones, y fundamentalmente, de una teoría crítica del texto como unidad siempre inestable y abierta de significaciones, que habilita la posibilidad de abrir el texto a la diversidad de contextos en los que opera. Los estudios de “recepción” pueden funcionar, como se ve, como laboratorios privilegiados donde ensayar los planteos generales de la “historia intelectual” y sus problemas característicos.

#### **IV. “Giro lingüístico” y “giro material”**

En este segundo apartado dedicado a cuestiones teórico-metodológicas quisiéramos dejar indicado un registro de problemas que surgió en el trabajo concreto con el material de nuestro recorrido, y que enriqueció nuestra concepción de la “recepción” y de la “historia intelectual”. Se trata de un territorio cuya importancia se nos hizo patente al reconocer la necesidad de abordar, como parte del proceso de circulación y recepción, ciertos aspectos de la labor editorial de los intelectuales tematizados. A partir de allí, se nos abrió un ámbito de problemas no tratados en el marco anteriormente delimitado en términos de “historia intelectual”.

En efecto, el panorama arriba sugerido de las diversas corrientes en que se debate el campo de la historia intelectual, es efectivamente un mapa, aunque escueto, del circuito de un debate internacional en curso sobre el tema. Ese panorama, aunque apuntaba a una teoría de la recepción como radical historización de las “ideas”, lo hacía en los marcos tendencialmente *textualistas* de un “giro lingüístico” que en sus diversas formulaciones (anglosajona a partir de Wittgenstein, alemana a partir de Gadamer o francesa a partir de Derrida) no se ha interesado particularmente en la problemática de los efectivos *soportes materiales* de los procesos históricos de la cultura. Pudimos entonces constatar una cierta falta de diálogo de aquellas perspectivas con estas corrientes especialmente preocupadas en las condiciones materiales de la circulación de las ideas. Se nos planteó, entonces, la necesidad de sobreponer a aquel primer umbral de historización de la vieja “historia de las ideas” representado por el “giro lingüístico” en la historia intelectual, un segundo umbral de historización, de negación del carácter autosubsistente y autocentrado de las ideas, en el que pueden incluirse una serie más reciente de estudios y preocupaciones características, que oportunamente han sido englobados bajo el rótulo de “giro material”.<sup>40</sup> Tomamos esta última expresión de Anthony Grafton, director del *Journal of History of Ideas*, que en un balance reciente sobre los desarrollos de la historia intelectual de las últimas décadas planteaba: “Muchos otros desarrollos han ayudado a revigorar la historia de las ideas en los últimos veinte años. Ninguno, tal vez, haya tenido efectos de mayor alcance que el denominado ‘giro material’ de los últimos diez años, el intento de escribir una historia menos centrada en la lectura de textos que en el análisis de otros objetos cargado de significado cultural.” Y de particular interés para nosotros es que luego ligue esta reorientación de la historia intelectual con la tematización de los problemas de recepción: “Es más, durante la década de 1990, la historia intelectual dio su propio giro material. En la década de 1980, Darnton y otros estudiosos, ante todo Roger Chartier y Carlo Guinzburg, habían creado una nueva historia de libros y lectores (...). En la década de 1990, los historiadores intelectuales comenzaron a investigar sistemáticamente cómo se produjeron y recibieron los textos que estudiaban. Algunos echaron una nueva luz sobre pensadores canónicos indagando los modos en que sus textos llegaron al público (...). La interpretación de textos hoy va de la mano de la reconstrucción de comunidades intelectuales y editoriales.” Y finalmente afirma: “La historia intelectual del tercer milenio no sólo tiene un nuevo carácter técnico, sino también una nueva base material, que sirve para distinguirla (...) de formas anteriores de la

---

<sup>40</sup> Intentamos sugerir una articulación de estos dos registros en “La historia intelectual en los confines de la filosofía”, ponencia presentada en las “V Jornadas de Filosofía Teórica: ¿Filosofía teórica, metafilosofía o postfilosofía?”, mayo 2008, Córdoba.

misma búsqueda. Este ensayo, con su énfasis sobre prácticas y textos materiales, ejemplifica claramente estas tendencias mayores.”<sup>41</sup>

A pesar de las posibles dificultades de articulación de la orientación aquí sugerida con nuestro planteo anterior (piénsese en las críticas explícitas de R. Chartier al *linguistic turn*<sup>42</sup>), no puede desconocerse que en ambos casos se busca igualmente, aunque por diversos caminos, la historización de las “ideas”, una decidida inscripción de las viejas “ideas-unidad” en la contingencia de los procesos que hacen posible su emergencia efectiva. Aunque esta inscripción se realice por vías diferentes, debe reconocerse antes de explicitar estas divergencias, que estas dos orientaciones están anudadas por un núcleo común. En efecto: este supuesto “giro material” anuncia en realidad un conjunto de problemas no ajenos a las propias consecuencias del “giro lingüístico”, pues si a partir del denominado “giro lingüístico” ya no podemos pensar la impermeabilidad positivista entre hecho y significación, entre historia y lenguaje, de manera que las prácticas más “materiales” habrán de ser entendidas como cargadas ya de significación, como lingüísticamente modeladas, ahora son esas “materialidades” restituidas en su estatuto significativo las que se alzan como desafío para la historia intelectual, muestran que a pesar de su constitutiva significatividad, ofrecen una resistencia a ser equiparadas al *texto* y a los cánones de acceso al mismo.<sup>43</sup> Ciertamente esto involucra una serie de desplazamientos no vislumbrados en el textualismo (por crítico y “desintegral” que éste sea) del “giro lingüístico”: en primer lugar, se opera un deslizamiento que nos lleva más allá del modelo del *texto* como lugar privilegiado del sentido, en el que aún estaba centrado el giro lingüístico, y una apertura a otros objetos cargados de significado intelectual: *artefactos de cultura* que involucran desde los circuitos editoriales como sustratos materiales de la circulación de ideas, las historias de la difusión, recepción y transformación de las tradiciones filosóficas como testimonio de la vida histórica efectiva de las ideas, la historia del libro como sustrato material de la historia del texto (problemas de estricta pertinencia para un estudio de recepción), hasta la *ciudad* como objeto privilegiado de una historia cultural, la *memoria*

<sup>41</sup> Grafton, A., “La historia de las ideas. Preceptos y prácticas, 1950-2000 y más allá”, un artículo del año 2006, incluido en *Prismas*, Revista de historia intelectual, nº 11, 2007, pp. 143, 144 y 145 resp.

<sup>42</sup> Por ejemplo, en *Escribir las prácticas*, donde aboga “[c]ontra las abruptas formulaciones del *linguistic turn*, que considera que no existen más que los juegos del lenguaje y que no hay realidad fuera de los discursos” (Chartier, R., *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Bs. As., Manantial, 1996, p. 7), reponiendo las críticas más estereotipadas.

<sup>43</sup> La revista *Prismas*, en su reciente número 11 realizó una *Encuesta sobre historia intelectual* a propósito de su décimo aniversario. Entre las respuestas encontramos una amplia serie de indicios que van en la dirección “material” apuntada. En una de las respuestas a la encuesta, la brasileña Maria Alice Rezende de Carvalho señala, hablando de “una vertiente más radical de la hermenéutica” representada por Ángel Rama: “En ella se deja de lado la polaridad texto/contexto, pues se considera que tal diferenciación sigue siendo tributaria de la clásica disyuntiva cultura *versus* realidad y que, por lo tanto, es incapaz de percibir que la propia experiencia social, vista como lo ‘real’, es un diálogo permanente *con* y *de* símbolos. Según esta vertiente, los artefactos y las prácticas sociales que componen el escenario contextual de una elocución nunca podrían ser encontrados en estado de naturaleza, esto es, en un punto congelado, ‘anterior’ a la simbolización.” (“Notas sobre ideas, autores y experiencia social”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, UNQ, nº 11, 2007, pp. 207-208)

*colectiva*, los memoriales y los museos como avatares materiales de un pensamiento de la historia, las *imágenes* como cristalización sensible de una dialéctica histórico-cultural, etc. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, esta renovada orientación ha implicado una masiva y casi insurrecta ampliación del archivo con el cual podría trabajar el historiador intelectual: “Archivo más grande, más permisivo y más creativo, que ha introducido juegos de refracciones cruces temáticos y documentales hasta hace poco inimaginables”.<sup>44</sup> Ello implica el tránsito de las “grandes obras” a los géneros o autores “menores” (un tránsito visible en nuestro trabajo), un cruce documental más creativo (que en nuestro estudio nos animó a abordar unos pocos textos literarios), pero también involucra la apertura de todo un universo de producción y consumo de ideas que excede el dominio de la textualidad, reclamando un cuidado particular al vernos obligados a dialogar con ámbitos de estudios especializados, con sus propios cánones, sea de la sociología, la urbanística, la iconología, etc.,<sup>45</sup> y ya no sólo la crítica literaria, con la que la historia intelectual está más habituada a dialogar –y en la que por otra parte se fraguó buena parte del éxito del propio “giro lingüístico”. En tercer lugar, ha implicado también una renovada atención no tanto a los procesos de producción de las ideas, sino fundamentalmente a los de su circulación, consumo y recepción,<sup>46</sup> ya no tanto al origen cuanto a los azares de la supervivencia de las “ideas”, como una asunción del carácter ya no sustancial sino radicalmente relacional de la constitución de los significados de una cultura, poniendo incluso en el centro de la escena el problema de la “traducción cultural”.<sup>47</sup> En cuarto lugar, nos vemos de este modo desplazados desde una comprensión de la “cultura” en términos de los productos más elevados del arte y el pensamiento de las élites de una comunidad en una época determinada, a una definición de “cultura” más próxima a las claves de una antropología cultural.

Aunque no debamos –ni podamos– asumir todas estas consecuencias, no cabe duda de la importancia de algunas de ellas para nuestro estudio. En particular, este “giro material”

---

<sup>44</sup> Caimari, Lila, “Infinito particular: lo cultural como archivo”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, UNQ, nº 11, 2007, p. 215.

<sup>45</sup> Peter Burke, en su muy interesante respuesta a la encuesta de *Prismas*, señala: “En cuanto a la frontera entre historia intelectual y lo que solía conocerse como ‘historia del arte’ (más recientemente, la historia de las imágenes o ‘cultura visual’) hoy es el ámbito de numerosos estudios importantes.” (“La historia intelectual en la era del giro cultural”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, UNQ, nº 11, 2007, p. 162)

<sup>46</sup> También según Peter Burke, “se ha vuelto evidente (...) que el modelo simple de ideas que se ‘propagan’ inmodificadas de un lugar a otro, como el modelo simple de las ‘tradiciones’ transmitidas de una generación a otra, necesita de una revisión seria. La idea de la ‘recepción’ creativa, establecida hace tiempo en los estudios literarios, también se está volviendo un lugar común entre los historiadores culturales e intelectuales. Hay más de un modo de ilustrar este giro desde la producción de ideas a su ‘consumo’.” (*Ib.*)

<sup>47</sup> Al respecto, opina, finalmente, Burke. “En mi visión, uno de los caminos a seguir en el futuro cercano en la historia cultural de las ideas es precisamente este interés por la traducción interlingüística como un caso especial de traducción cultural. A propósito, la dificultad particular de la traducción –sea literal o metafórica– de ciertos conceptos lleva a un famoso problema: ¿cuándo puede un historiador afirmar que ciertas ideas se encuentran ‘fuera de lugar’ en una cultura dada?” (*Ib.*, p. 163), remitiendo de modo directo a los problemas que tematizaremos en el próximo apartado.

nos sugiere no olvidar que el texto es también un libro, planteándonos el problema de la edición como una realidad no ajena al desenvolvimiento propiamente intelectual de un autor o una tradición; nos amplía el archivo, destacando la importancia de obras o autores “menores” en la ardua labor de sostener la sobrevivencia de una “idea” o “escuela”; nos reclama acentuar el momento de circulación por sobre el de producción, estudiar no tanto la génesis cuanto las alternativas de la vida histórica de una tradición intelectual –algo ya presupuesto desde el propio planteo de nuestro tema.

Más allá de las tensiones posibles entre las implicancias del “giro lingüístico” y las del “giro material”, consideramos altamente productivo tematizar las efectivas alternativas de su potencial articulación. Entre otras razones, porque los estudios de “recepción”, en particular, ocupan un lugar privilegiado en ambas orientaciones, y a su vez pueden verse enriquecidos por ambas: desde las matrices del giro lingüístico, como ya fue sugerido, son espléndidos ejemplos del descentramiento e historización del sentido que se opera en la historia de las “ideas” una vez que asumimos los principales aportes de las teorías lingüísticas wittgenstenianas, hermenéuticas o deconstructivas; desde los intereses del “giro material”, abren un espacio excepcional para centrar la interrogación en los procesos de circulación de ideas, las condiciones materiales de su difusión, edición, lectura, selección, marcado, traducción, etc., objetos característicos de esta orientación. Resulta alentador para esta propuesta de articulación el hecho de que uno de los representantes más conspicuos de esta última tendencia, Robert Darnton, haya planteado la necesidad de esta complementariedad hace ya algunos años. “Hace alrededor de 25 años se produjo una ruptura en la historia intelectual. Por un lado, los pensadores interesados en la historia social se orientaron al estudio de la difusión de las ideologías, de la cultura popular y de las mentalidades colectivas. Por el otro, los que estaban atraídos por la filosofía se concentraron en el análisis de los textos, la intertextualidad y los sistemas lingüísticos asociados a escuelas de pensamiento. Esta dislocación desembocó en la aparición de una profusión de ámbitos especializados entre los cuales surgieron dos corrientes principales. La primera puede definirse como el estudio de la difusión; se dedica en particular a una investigación sobre el libro y lo impreso en tanto agente histórico. Su foco intelectual fue París, donde Henri-Jean Martin, Roger Chartier, Daniel Roche, Frédéric Barbier y otros hicieron la ‘historia del libro’, una disciplina en sí misma. La segunda corriente es la del ‘análisis del discurso’ dedicada a la historia del pensamiento político, se desarrolló en Cambridge donde John Pocock, Quentin Skinner, John Dunn y Richard Tuck transformaron la percepción de la cultura política en el mundo angloparlante.” Y luego de analizar los alcances y límites respectivos del “estudio de la difusión” y el “análisis del discurso”, plantea la necesidad de indagar “cómo podría asociarse un análisis del discurso y un análisis de la

difusión para poder compensar los puntos débiles y reforzar la eficacia de cada una de estas perspectivas.”<sup>48</sup> Nuestro trabajo ensaya una de las formas posibles de ese equilibrio. Tratándose de una tesis en filosofía hemos acentuado particularmente la instancia de lo que Darnton resume como “análisis del discurso” (donde podríamos incluir no sólo la “escuela de Cambridge” de la que él habla sino también las otras dos orientaciones que reconstruimos en el apartado correspondiente), pero hemos estado atentos a todas las instancias “materiales” que resultasen relevantes y pertinentes de destacar, instancias que siempre impactaron en nuestra propia interpretación del sentido o del valor de los “discursos”. Quizás para un lector más interesado en lo filosófico –en la historia *intelectual*–, el resultado haya sido demasiado “empírico” y conceptualmente vago, y acaso un lector más interesado por lo histórico –por la *historia* intelectual– lo encuentre demasiado preocupado por explicitaciones teóricas en desmedro de su anclaje histórico. Pensar en términos de *historia intelectual* nos animó a asumir ese doble riesgo y ensayar un registro de escritura que dé cuenta de la ambigüedad del fenómeno que nos interesa, tan histórico como filosófico.

## V. Las ideas fuera de lugar: traducción y crítica en América Latina

Si muchos son los aportes que los desarrollos contemporáneos de la “historia intelectual” nos pueden ofrecer, un estudio como el que presentamos no puede dejar de referirse, sin embargo, a los debates y las reflexiones críticas que el problema de la “recepción” ha suscitado en Argentina y Latinoamérica, en una ya larga saga de escrituras, frecuentemente en clave ensayística. De hecho, resultó particularmente enriquecedor cruzar los trazos teórico-metodológicos arriba esbozados con ciertos lugares claves de la crítica argentina y latinoamericana del siglo XX, donde se muestra que el problema de la “recepción” ha surgido insistentemente en culturas como las nuestras, atravesadas por una serie de conflictos que complejizan al extremo las problemáticas de los “contextos”, de las “recepciones”, de los desgarramientos del propio lenguaje, culturas atormentadas por la pregunta por el extraño lugar del discurso que circula y que se produce en nuestros ámbitos. El problema de la “recepción” y de la “traducción” no es sólo una especialidad de la historia literaria de cuño hermenéutico, sino también una predilección de la historia intelectual latinoamericana.<sup>49</sup> Una historia que, a lo largo del siglo XX, estuvo atravesada por

---

<sup>48</sup> Darnton, R., “‘Francia, se te rebalsa el café’. De la historia del libro a la historia de la comunicación.”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 100, nº 1, 1993 (utilizamos una traducción inédita de Margarita Merbilháá).

<sup>49</sup> Un trabajo testimonio de ello, conectado además con algunos de nuestros desarrollos, puede ser Romano Sued, Susana, “El otro de la traducción: Juan María Gutiérrez, Héctor Murena y Jorge Luis Borges, modelos americanos de traducción y crítica”, en *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, Caracas, nº 24, 2004. También Romano Sued, S., *Consuelo de lenguaje. Problemáticas de traducción*, Córdoba, Alción, 2007.

tendencias “nacionalistas”, que pretendían resolver el malestar en una negación de lo ajeno, y tendencias “cosmopolitas”, que anhelaban disolver el problema afirmando la inmediata universalidad de la cultura.<sup>50</sup> Dado que la bibliografía sobre la temática es tan amplia (multiplicada tras la exitosa irrupción de los “estudios poscoloniales”) nos referiremos sólo, y muy brevemente, a tres *topoi* característicos de estas discusiones (la “antropofagia” de Oswald de Andrade, el “Pierre Menard” de Borges, el “barroco” según lo teorizara Lezama Lima), y a un debate en el que estas vertientes cristalizaron en un mismo punto: el debate en torno a “las ideas fuera de lugar”, suscitado principalmente a partir del texto homónimo de Roberto Schwarz, de 1973.<sup>51</sup> La selección de estos lugares de la crítica tiene dos razones fundamentales: por un lado, de ellos se desprendieron muchas de las vertientes posteriores de la crítica latinoamericana, y por otro, encontramos en ellos planteos del problema del “desajuste” de la situación cultural latinoamericana que sortean los límites del nacionalismo y del cosmopolitismo.

Desde sus inicios vanguardistas en la década del 20 hasta el tono más filosófico del final de su vida, Oswald de Andrade insistió en su programa: la *antropofagia*.<sup>52</sup> Crítico tanto de la estrechez de los planteos nacionalistas, cuanto del mimetismo cultural de la erudición academicista, planteó bajo la metáfora antropofágica el reclamo de una teoría crítica de los intercambios culturales. Podemos desglosar el planteo antropofágico en cinco rasgos fundamentales. En primer lugar la antropofagia rompe con la dicotomía nacionalismo/cosmopolitismo, afirmando el carácter constitutivo de lo “ajeno” para la afirmación de lo “propio”. Como dice de Andrade en su famoso *Manifiesto antropófago* de 1928, “Sólo me interesa lo que no es mío. Ley del hombre. Ley del antropófago.”<sup>53</sup> Y asimismo, “Sin nosotros, Europa no tendría siquiera su pobre declaración de los derechos del hombre”. Así, la antropofagia traza, antes que nada, la imposibilidad de cerrarse sobre sí mismo de cualquier sistema cultural, constitutivamente abierto. Esta indicación inicial conduce a la imposibilidad de plantear el problema de las “influencias” culturales en términos de original y copia, pues no hay sistemas autocontenidos (conceptos, tradiciones, ideologías, etc.) que pudieran simplemente trasvasarse de un contexto a otro, conservando su identidad sencillamente “copiada”. Lo que hay son sistemas abiertos en interacción. No hay “influencia” entre un original y su copia, sino *transformación* de objetos culturales,

---

<sup>50</sup> Sobre esta tensión, véase Schwartz, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, México, FCE, 2002, en especial el apartado el apartado “‘Nacionalismo’ y ‘cosmopolitismo’”.

<sup>51</sup> Esbozamos las aristas del problema en “Devorar, repetir, fusionar. La crítica entre culturas”, en *Las ciencias sociales y humanas en Córdoba* (formato CD), Córdoba, UNC, 2007.

<sup>52</sup> El análisis más exhaustivo sobre la temática puede encontrarse en Jáuregui, Carlos A., *Canibalismo. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2008.

<sup>53</sup> Todas las citas de Oswald de Andrade serán del *Manifiesto antropófago* (1928) o del *Manifiesto de la poesía Pau Brasil* (1924), incluidos en Schwartz, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, cit.

símbolos, etc.: “contra la copia, por la *invención* y por la *sorpres*a”. En un registro literario se nos sugiere que un sistema cultural es un metabolismo con sus propias enzimas que se encargan de disolver los elementos de una configuración cultural “otra” para descomponerla en sus fragmentos, seleccionar entre ellos lo que se toma y lo que se deja, y finalmente asimilar los elementos seleccionados en el funcionamiento de una configuración diversa. Lo cual nos lleva, en tercer lugar, a romper con toda idea de un mimetismo receptivo de objetos culturales definitivamente preformados en su lugar de “origen”: “Contra todos los importadores de conciencia enlatada”. Siempre hay una *activa incorporación*, y nunca podemos hablar de una simple recepción pasiva. Todo desplazamiento de valores involucra una *transvaloración*. De este modo, en cuarto lugar, rompemos con toda idea conciliadora del “diálogo” o la “comunicación” cultural. En la antropofagia no se habla de “encuentro” sino de *devoración*. En fórmula precisa y eficaz: “Todo digerido. Sin *meeting* cultural”. El optimismo comunicativista es expulsado por un claro afán polémico de negación, selección, transformación y asimilación. Este lenguaje provocativo deja en claro que, en quinto lugar, ya no podremos entender la transmisión cultural como ese “cortejo triunfal” que, amparado en el cierre sobre sí de todo símbolo, ofrece la tranquilizadora imagen de sólidos anclajes identitarios, de nítidos trazos de continuidad que garantizan la estabilización de un proyecto político-cultural. Por el contrario, los procesos de transmisión cultural están siempre presididos por deslizamientos, quiebres, mutaciones: “Hicimos que Cristo naciese en Bahía. O en Belém de Pará”. Desvíos que al romper la ilusión de continuidad testimonian la vitalidad de una cultura, tal como queda de manifiesto en la reivindicación oswaldiana del potencial creativo del error (análoga a la recuperación de Bloom del “creative misreading”), “[l]a contribución millonaria de todos los errores”; pero a la vez afirman el potencial políticamente subversivo y emancipador de esta concepción de la cultura: “Nunca fuimos catequizados. Lo que hicimos fue el carnaval. El indio vestido de senador del Imperio”.

En una dirección análoga, podemos encontrar en la escritura de Borges un tratamiento muy sutil del problema planteado.<sup>54</sup> El cuento “Pierre Menard, autor del Quijote”,<sup>55</sup> de 1939, viene a instalar el problema de la reproducción en términos radicales: la verdadera diferencia (y no la originalidad afectada), parece decirnos, se juega en la propia repetición. Esta conjetura borgeana se plantea en el contexto de una compleja teoría (sobre todo de la lectura), que involucra una orfebrería de piezas que se sostienen entre sí. El texto juega con una serie de deslizamientos desde el propio comienzo. Dejando de lado los

---

<sup>54</sup> Sobre la temática, puede verse Gerling, Vera E., “Sobre la infidelidad del original. Huellas de una teoría postestructural de la traducción en la obra de Jorge Luis Borges”, en Feierstein, Liliana R. y Gerling, Vera E., *Traducción y poder. Sobre marginados, infieles, hermeneutas y exiliados*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2008.

<sup>55</sup> Borges, J. L., “Pierre Menard, autor del Quijote”, en *Ficciones*, incluido en id., *Obras Completas I*, Bs. As., Emecé, 1996.

desconciertos que genera el propio título, pasemos a lo sugerido por el relato. Borges se propone elaborar un catálogo de la “obra” de Menard. Para ello distingue entre la “obra *visible*” y la obra “subterránea, la interminablemente heroica, la impar”, esa obra invisible que, por su propio carácter, es “la inconclusa”, la obra siempre abierta, la que no se cierra, casi diríamos la no-obra, pues se trata de una “obra” que pone en cuestión todos los componentes de la idea tradicional de obra: su unicidad, su carácter integrado y acabado, su autor, su pertenencia a una lengua, en una palabra, su *propiedad*. Dejando de lado las particularidades de su “obra *visible*” pasemos directamente a las paradojas de la *invisible*. Ésta se proponía nada menos que escribir el Quijote, vale decir, “repetir en un idioma extranjero un libro preexistente”. Y esta “obra” es considerada como “tal vez la más significativa de nuestro tiempo”. La primera observación del amigo del curioso poeta nos aclara que “no encaró nunca una transcripción mecánica del original; no se proponía copiarlo”. Naturalmente, para comprender de algún modo la significación de esta obra “impar”, debemos dejar de lado la vulgar conceptualización que opone sin más “original” y “copia”. La radical *originalidad* de la obra invisible de Menard se erige tras la disolución de la idea de lo “original”. Dicho de otro modo, Menard busca la riqueza de su obra a través del invisible trabajo de la diferencia en la operación de la propia repetición. Así, Menard puede decir del Quijote: “puedo escribirlo, sin incurrir en una tautología”. Pero Borges provoca aún más al lector al sostener: “El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico”. El tránsito entre la escritura de Cervantes y la subversiva *re-escritura* de Menard involucra un *infinito enriquecimiento*. De modo que no sólo se arruina la distinción entre original y copia, no sólo se cuestiona la idea simple de repetición y su moral de fidelidad, complicando de ese modo la “atribución” de propiedad de un texto, sino que además se sugiere la prioridad del texto segundo sobre el texto primero, el mayor potencial crítico y creativo de esta insidiosa repetición que se empeña en mostrar la imposibilidad del original de coincidir consigo mismo, al diferir con una “versión” idéntica a sí mismo. De aquí surge el sigiloso “anacronismo” de la obra consigo misma, y la extraña circunstancia, que Borges explorará más adelante (en “Kafka y sus precursores”, de 1951), por la que “cada escritor *crea* a sus precursores”. Se invierte el orden temporal meramente cronológico, de modo que una obra posterior que repita características de una anterior, en la medida en que las muestra desplazadas de su contexto original de emergencia, puede poner de manifiesto aspectos del pasado literario que de otro modo nunca hubieran salido a la luz.

Borges realiza el más alto desafío al lector cuando transcribe un pasaje del Quijote de Cervantes, y afirma luego con desparpajo: “Menard, en cambio, escribe:”, para entonces transcribir nuevamente *el mismo pasaje*. *Mismo* que por efecto del trabajo *iterativo*, es

siempre ya *otro*, por lo cual escribe Borges ese irreverente “*en cambio*”. Pues desgajado de su contexto “original”, el texto estalla en una proliferación de significaciones ocultas en el momento y el lugar en el que ese texto, de manera espontánea y diríase natural (“Componer el Quijote a principios del siglo XVII era una empresa razonable, necesaria, acaso fatal”), fue producido. Se comprende que el juego de fricciones y deslizamientos sea mucho más rico en el texto segundo, que una vez (re)escrito vuelve sobre el texto original para delatar su idéntico carácter artificial y contingente. Pues a esta altura es importante destacar que Borges no sólo afirma que el contexto permea el sentido mismo de la obra (la diferencia entre el contexto de Cervantes y el de Menard hace que el significado de un mismo texto sea en uno y otro caso diverso), afirmando el carácter temporal de la obra a través de sus sucesivas lecturas, sino que además elabora una teoría del texto que permite comprender las condiciones que hacen posible esa permeabilidad: el carácter abierto, siempre inacabado y reescribible de todo texto en cuanto tal.

Uno de los extremos de esta reflexión de Borges es claramente filosófico y tiene sus bases en el bagaje nietzscheano que se inmiscuye explícitamente en el texto. Pero su teoría no es sólo ontológica sino eminentemente histórico-política. Revela un optimismo, acaso exacerbado, en las culturas desasistidas de un bagaje cultural de peso, como la argentina, una libertad, amparada en el *uso creativo* de la copia o la reproducción. Creemos que sólo bajo esta luz pueden comprenderse adecuadamente las tan discutidas hipótesis de su célebre conferencia de 1955, “El escritor argentino y la tradición”: “Creo que nuestra tradición es toda la cultura occidental, creo que nuestra tradición es Europa, y creo también que tenemos derecho a esta tradición, mayor que el que pueden tener los habitantes de una u otra nación de Europa.”<sup>56</sup> A esta altura debemos ya entender estas opiniones más allá de la polémica nacionalismo/cosmopolitismo, pues lo que hay en su base es una teoría del texto y de la lectura que excede los acotados presupuestos teóricos de ese debate. La afirmación ontológica del potencial crítico y creativo de la repetición se traduce políticamente en la afirmación de la posición ventajosa, siempre más lúdica y menos fetichista, de las culturas en las periferias de Europa, la productiva irreverencia de las culturas marginales.

Por su parte, José Lezama Lima inicia en la década del '40 del pasado siglo una senda de reflexión sobre las formas del discurso en Latinoamérica, que luego será retomada y difundida con cierto éxito en los '60 y '70, y que se instala bajo el signo de una cifra bulliciosa: el *barroco*. Las reflexiones de Lezama se integran en una línea de discusión que ha pensado el barroco, en nuestro ámbito, como paradigma estético de nuestro melancólico ingreso en el itinerario de “occidente” (en el “barroco de indias”); como reflexión descentrada sobre nuestra persistente anomalía en el devenir de la modernidad (en el denominado

---

<sup>56</sup> Borges, J. L., “El escritor argentino y la tradición”, en *Discusión*, incluido en id., *Obras Completas I*, cit., p. 272.

“neobarroco”); y más en general, aunque sin pretensiones totalizantes, como “forma deformada” que reúne una serie de rasgos recurrentes de una serie de discursos producidos en nuestro contexto histórico y cultural.<sup>57</sup> Lo extraño, lo ajeno, lo diverso es el escenario barroco para la proliferación excesiva de elementos que deben ser configurados por alguna medida que pauté una posible combinatoria en la búsqueda de un equilibrio en el seno de lo dispar. Tal parece ser, para una serie de intérpretes, la condición general de la producción cultural en los países latinoamericanos. Lezama fue uno de los primeros en sugerir estas hipótesis, y lo hará principalmente en una serie de conferencias de 1957<sup>58</sup>, una de las cuales lleva por título, precisamente, “La curiosidad barroca”. Allí realiza un prolífico despliegue –él mismo barroco– de las capacidades incorporativas y la potencia transfiguradora de la asimilación en las culturas latinoamericanas. “Nuestra apreciación del barroco americano estará destinada a precisar: Primero, hay una tensión en el barroco; segundo, un plutonismo, fuego originario que rompe los fragmentos y los unifica; tercero, no es un estilo degenerescente, sino plenario”.<sup>59</sup> En primer lugar, entonces, la “tensión” indica la presencia de una combinatoria cultural que añade a la simple acumulación o yuxtaposición de elementos, la fuerza compositiva capaz de alcanzar una “forma unitiva”. Esta puesta en tensión de lo dispar, y no su simple dispersión, remite además a un nervio explícitamente político en el texto lezamiano, pues el compuesto es la voz del vencido inscribiéndose en la historia del vencedor, amalgamándosele, contaminándolo, y arruinando entonces su pretendida eliminación armónica de las tensiones: “Percibimos ahí también la existencia de una tensión, como si (...) el señor barroco quisiera poner un poco de orden pero sin rechazo, una imposible victoria donde todos los vencidos pudieran mantener las exigencias de su orgullo y su despilfarro.”<sup>60</sup> Como en la “imposible victoria” de las “*indiátides*” (cariátides en figuras de indias) de la portada de la iglesia de San Lorenzo en Potosí, en las que el vencido deja su marca en los símbolos más preciados y elevados del vencedor. En segundo lugar, el “plutonismo” alude a la “*poiesis* demoníaca”, capaz de hacer trizas al objeto, descomponerlo en sus elementos constitutivos para dar lugar a una nueva combinación. Como correlato de aquella tensión formal, estamos ante el contenido *crítico* del barroco, su potencia disolvente e interruptora. *El fuego originario que rompe los fragmentos y los unifica*: la certera metáfora reclama una potencia ardiente como fragua de los elementos históricos a fundirse en el espacio de la historicidad de nuestra cultura. Sólo este carácter plutónico, destructivo,

<sup>57</sup> Véase el famoso ensayo de Haroldo de Campos, “De la razón antropofágica: diálogo y diferencia en la cultura brasileña”, en *Vuelta*, nº 68, julio 1982, donde se ensaya un cruce productivo entre los planteos de la antropofagia con esta noción del barroco. En una dirección análoga, próxima además a planteos benjaminianos, véase Chiampi, Irlemar, “El neobarroco en América Latina y la visión pesimista de la historia”, en VVAA, *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, cit.

<sup>58</sup> Luego reunidas en Lezama Lima, J., *La expresión americana*, México, FCE, 1993.

<sup>59</sup> Lezama Lima, J., *La expresión americana*, cit., p. 80.

<sup>60</sup> *Ib.*, p. 83. Véase también p. 103: “en la gran tradición que venía a rematar el barroco, el indio Kondori logra insertar los símbolos incaicos de sol y luna, de abstractas elaboraciones, de sirenas incaicas, de grandes ángeles cuyos rostros de indios reflejan la desolación de la explotación minera”.

sugiere Lezama, es capaz de custodiar el enigma de la vida cultural: la *síntesis discordante* entre la ruptura con un legado y la reconfiguración de una nueva imagen a partir de los elementos así fragmentados. Finalmente, estos dos rasgos fundamentales, la “tensión” y el “plutonismo”, permiten, según Lezama, hablar del barroco en Latinoamérica como un estilo pleno, un impulso vital activo, y no el lánguido testimonio de una decadencia. Lezama proclamó la delicadeza y la gracia de la “problemática de la incorporación”, alentando las posibilidades críticas y creativas de la “potencia recipiendaria de lo nuestro”. Desde una matriz estética y filosófica diversa, Lezama arriba a un optimismo muy afín al borgeano: en virtud de nuestra *barroca curiosidad*, “podemos acercarnos a las manifestaciones de cualquier estilo sin acomplejarnos ni resbalar, siempre que insertemos allí los símbolos de nuestro destino y la escritura con que nuestra alma anegó los objetos.”<sup>61</sup> Su concepción del barroco americano contiene un ideal del tiempo, del arte y de la política que presupone una tensión incandescente donde la unidad se compone de trozos rotos que entran en una nueva unidad turbulenta. Pensar nuestra cultura desde la clave del barroco es pensarla como un proceso de síntesis siempre discordantes, que luego de descomponer y fragmentar los elementos de un objeto cultural extraño (“plutonismo”), los recombina en una nueva forma convulsionada (“tensión”) que busca inscribir el bagaje simbólico de los vencidos en la escritura del vencedor, contaminando la historia cultural con aleaciones sediciosas.<sup>62</sup>

Sin pretender diluir las diferencias entre estos planteos de la literatura y la ensayística latinoamericanas, quedan a esta altura de manifiesto los puntos de convergencia entre los planteos de la antropofagia, de Borges, y del “barroco americano”. Este conjunto de hipótesis confluyen en un punto central: afirmar el *entre* como el difícil, enigmático y potencialmente productivo espacio de nuestras culturas, su estigma y su posibilidad, su tragedia y su promesa. *Entre* dentro y fuera, para la antropofagia (luego sofisticada en la crítica brasileña a través de autores fundamentales como Haroldo de Campos), *entre* repetición y diferencia, para Borges (luego celebrado por una crítica literaria hegemonizada por el postestructuralismo francés), *entre* lo propio y lo ajeno, para el barroco de Lezama (tan próximo a la “transculturación” de otro cubano, Fernando Ortiz, desarrollada luego por

---

<sup>61</sup> *Ib.*, p. 104.

<sup>62</sup> Horacio González aproxima los planteos del autor de “La curiosidad barroca” a los intereses de nuestra investigación al escribir que Lezama “consigue renovar ciertos términos ociosos de la crítica cultural actual o pasada. Sobre todo los de *influencia* o *recepción*, apelando a la delicadeza que subyace a la fecundación y a la gracia con que se reviste todo acto de mancomunidad cultural. Rebate así lo americano como mero mimetismo, convertido por él en ‘potencia recipiendaria’. Así, tanto como lo americano renueva y niega el barroco europeo, al darle una vitalidad que en aquél ya se había desvanecido, *el propio acto de recibir ya resulta barroco*. Al recibirse una materia cultural nunca se procede por mero adecuamiento, reverencia o subordinación. Se procede por diálogo turbulento, guerra de significados, dispersión salvaje de elementos. La tesis de la recepción, convertida ella misma en un acto barroco (una pugna por exceder y desviar lo que se acepta), hace del momento de fusión un tributo al desconcierto y enredo del sentido. Así, esa *potencia del recibir* nunca podría ser un concilio democrático de recibos y préstamos. Sin embargo, es de temer que haya sido de este último modo que apareció esta misma cuestión en las áreas académicas.” (González, H., *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Bs. As., Colihue, 1999, p. 198.)

Ángel Rama). Antes, en los anteriores apartados de esta introducción, habíamos dicho ya que el significado no quedaba encerrado en la autosuficiencia del texto, sino siempre *entre* el texto y el contexto de su producción, *entre* el texto y la historia de sus interpretaciones, *entre* el texto y el texto mismo. Pensamiento del *entre* como interpelación siempre polémica de *contextos* lejanos y cercanos, *situaciones* divergentes pero enlazadas, *épocas* pasadas y presentes, *culturas* centrales y marginales, que emerge desde una lejana y consolidada red de hipótesis teórico-culturales desplegadas en la historia intelectual latinoamericana. *Entre lugar* que nos reenvía, por último, a los debates brasileños sobre “las ideas fuera de lugar”.

En efecto, como ya lo sugerimos, estos *topoi* de la crítica latinoamericana se replantearon en los años '70 en un debate notable de la crítica brasileña. Se trataba entonces de pensar la especificidad del discurso latinoamericano en su compleja relación con las culturas dominantes, pero más allá de la matriz nacionalista, y dando una vuelta de tuerca a la teoría de la dependencia, que tampoco era capaz de pensar una verdadera *diferencia*. En los momentos acaso más fructíferos del debate, confluirán los últimos avances de la crítica francesa de la época con la más arraigada presencia de las primeras vanguardias latinoamericanas (y antes que nada, la antropofagia oswaldiana y el escepticismo borgeano).

Roberto Schwarz publicó en 1973 un trabajo muy debatido aún hasta nuestros días, “As idéias fora do lugar”.<sup>63</sup> Lo que allí intenta pensar es el modo de operar de las “ideas” en el contexto de un país “dependiente”. Llevando así los planteos de la teoría de la dependencia al debate cultural, Schwarz intentaba reconocer la específica dinámica latinoamericana de los discursos, sin por ello recaer en el provincianismo de los argumentos “dualistas” del nacionalismo. La “identidad” brasileña no se obtendría “por sustracción” de todo lo ajeno, como planteaba el nacionalismo, sino por el reconocimiento de su específico lugar en la dinámica siempre universalizante del capitalismo.<sup>64</sup> “Centro” y “periferia” forman un único sistema interconectado, de manera que en la política, en el pensamiento o en la estética, “el tercer mundo es parte orgánica de la escena contemporánea”.<sup>65</sup> De este modo, se desata una compleja dialéctica entre lo extraño y lo propio según la cual una particularidad recurrente del pensamiento latinoamericano estaría dada por una cierta

---

<sup>63</sup> Originalmente en *Estudos*, CEBRAP, nº 3, 1973; luego como primer capítulo de *Ao vencedor as batatas*, de 1977. Nosotros utilizaremos la versión recogida en el muy valioso volumen seleccionado, traducido y prologado por Adriana Amante y Florencia Garramuño, *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*, Bs. As., Biblos, 2000. El tópico de las “ideas fuera de lugar” y el conjunto de textos del debate han sido recientemente rediscutidos en un notable trabajo por Elías Palti: “Lugares y no lugares de las ideas en América Latina”, incluido como apéndice de Palti, E., *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Bs. As., Siglo XXI Editores Argentina, 2007.

<sup>64</sup> Véase Schwarz, R., “Nacional por sustracción”, en *Punto de Vista*, nº 28, nov. de 1986.

<sup>65</sup> Cit. en Palti, E., “Lugares y no lugares de las ideas en América Latina”, cit., p. 263.

experiencia de “impropiedad”, de “desajuste”, “dislocamiento” o “descentramiento”. El caso extremo al que se refiere Schwarz es el de la larga convivencia en el Brasil decimonónico del hecho de la esclavitud junto a la ideología liberal. Es en la actitud que asume ante este desajuste donde radica su principal aporte, pues frente a esta “especie de tortícolis cultural en que nos reconocemos”, llevados a comprender nuestra realidad con conceptos elaborados en otras geografías, “de poco sirve insistir en su clara falsedad. Más interesante es acompañar su movimiento del que ésta, la falsedad, es parte verdadera”.<sup>66</sup> Ese movimiento consiste en “la utilización impropia de nombres”, lo cual relajaría el peso de las tradiciones, facilitaría un espontáneo escepticismo frente a las ideologías, imprimiría un sesgo irónico sobre lo que en Europa es serio y respetado, habilitaría contrastes que podrían funcionar como “criterio para medir el dislate del progresismo y el individualismo que Occidente imponía e impone al mundo.”<sup>67</sup> Schwarz compara esta situación de Latinoamérica con lo que sucedía en Rusia, cuyo atraso histórico imponía a las formas literarias burguesas europeas un cuadro mucho más complejo. Lo estimulante de la postura de Schwarz es que muestra *el potencial crítico universal de las culturas periféricas sin renegar de tal condición marginal en la cultura occidental sino, justamente, explotándola*: es éste un operador crítico no carente de ambigüedades y dificultades, pero sin el cual la crítica en nuestros países se empobrece, recayendo en el mimetismo irreflexivo, tan frecuente en ámbitos académicos, o en el soliloquio “latinoamericanista” de “identidades” tan esenciales como provincianas.

El planteo inicial de Schwarz desencadenó una serie de polémicas en las cuales se fueron desplegando las ambigüedades de su posición, condensadas quizás en la tensión entre, por un lado, la afirmación del carácter constitutivamente “impropio” y “descentrado” de toda “idea” en Latinoamérica, y, por otro, la afirmación de la posibilidad de reconocer ideas que no estarían fuera de lugar (en el caso de Schwarz, las del marxismo), lo que nos obligaría a plantear una separación entre un registro ideológico y una “realidad” desnuda, restaurando así los dualismos nacionalistas que oponen una esencia interior de la nacionalidad que se opondría a ideologías que estarían, ellas sí, fuera de lugar. A los evidentes problemas políticos de este último desarrollo del planteo inicial de Schwarz se suman los problemas epistemológicos involucrados en la pretensión de acceder a una descripción pura, desprovista de todo marco conceptual, de la “realidad” brasileña. Por nuestra parte, consideramos que sólo desplegando hasta sus últimas consecuencias la orientación más radical latente en ese planteo inicial –buscar la *verdad* en el *descentramiento* (una vía ante la que el propio Schwarz se mostró siempre reticente)–, podremos superar los problemas epistemológicos y políticos de una distinción demasiado esquemática entre “ideas” y “realidades” (“textos” y “contextos”). Sólo por aquella vía

<sup>66</sup> Schwarz, R., “Las ideas fuera de lugar”, en *Absurdo Brasil*, cit., p. 56.

<sup>67</sup> *Ib.*, p. 58.

podremos ir más allá de la historia de las “ideas” y situarnos en otro escenario, con otros problemas: aquél que se abre cuando afirmamos el radical desajuste de toda “idea” respecto a sí misma, vale decir, cuando nos lanzamos al vértigo decididamente *político* que se abre toda vez que reintroducimos el sustrato de *contingencia* sobre el que se instituye todo orden posible del discurso. Pero esta postura es más bien la asumida y desplegada en aquella misma época por otros críticos, que abrevaron tanto en un viejo linaje crítico latinoamericano cuanto en los avances contemporáneos de la crítica francesa.

Uno de ellos es Silviano Santiago (otro podría ser Haroldo de Campos, pero por razones de espacio nos limitamos a Santiago), que ya en 1971 planteaba la necesidad de llevar hasta sus últimas consecuencias la versión radical del planteo del *descentramiento* del discurso latinoamericano. “El entrelugar del discurso latinoamericano” es un ensayo programático que muestra el modo en que los planteos de la vanguardia latinoamericana, y en particular las intervenciones de Oswald de Andrade y de Borges, pueden articularse productivamente con lo más sofisticado de la crítica francesa de la época. Santiago llevará al extremo las posibilidades críticas de la condición periférica. El lugar anómalo de Latinoamérica en la cultura occidental sería análogo al lugar anómalo de la etnología entre las ciencias del hombre, que señala los bordes en los que el sentido regresa a la violencia en que se desmorona, el afuera que delimita los marcos de contingencia de toda cultura. De este modo, “[l]a mayor contribución de América Latina a la cultura occidental viene de la destrucción sistemática de los conceptos de *unidad* y de *pureza* [en este punto cita a Oswald de Andrade –L.G.]: estos dos conceptos pierden el contorno exacto de su significado, pierden su peso opresor, su signo de superioridad cultural, a medida que el trabajo de contaminación de los latinoamericanos se afirma, se muestra cada vez más eficaz. América Latina instituye su lugar en el mapa de la civilización occidental gracias al movimiento de desvío de la norma, activo y destructivo, que transfigura los elementos acabados e inmutables que los europeos exportaban al Nuevo Mundo”.<sup>68</sup> Y no habría que entender estas afirmaciones como si pretendieran hablar, autocontradictoriamente, de la *esencia* de América Latina o de la *identidad* de los latinoamericanos en cuanto tales. Aunque por momentos su planteo parezca acaso demasiado optimista, el “descentramiento” no es un *destino* en la crítica latinoamericana, aunque sí su posibilidad más intensa. El discurso de Santiago describe una situación, pero también apuesta por una radicalización. Reconoce, así, que “es preciso de una vez por todas declarar la quiebra de un método que echó raíces profundas en el sistema universitario: las investigaciones que conducen al estudio de las fuentes o de las influencias”.<sup>69</sup> Puesto en los términos de nuestro trabajo, es preciso romper definitivamente con la vieja historia de las ideas, empeñada en fijar “fuentes”

<sup>68</sup> Santiago, S., “El entrelugar del discurso latinoamericano”, en *Absurdo Brasil*, cit., pp. 67-68.

<sup>69</sup> *Ib.*, p. 69.

y estudiar sus “influencias”. Tal era la pobre concepción, casi platónica, de la historicidad que cabía en su marco: el estudio de las relaciones entre un original pleno y sus diversas copias más o menos logradas. La nueva crítica que sugiere Santiago destituye, borgeanamente, toda posibilidad de hablar en términos de original y de copia. Se deslinda de toda teoría representacional del texto (que lo circunscribe al dominio semántico del lenguaje) para preguntarse, con R. Barthes, por el carácter *escribible* de los textos. Rechazados los ideales de unidad y de pureza del “original”, afirma el carácter *productivo* de la lectura como *re-escritura*. Una teoría radical de la escritura como “trabajo de contaminación” que inhabilita la literalidad y sus continuidades, para afirmarse en los dispositivos retóricos de la parodia y la digresión. Santiago sostendrá incluso la prioridad del *texto segundo* sobre el texto primero (como la prioridad del Quijote de Menard frente al de Cervantes según Borges, como la prioridad de la escritura frente a la voz según Derrida), destacando su rol en una crítica de la metafísica de la presencia. La *traducción*, consecuentemente, será transformación, es decir, ya no estará atravesada por la lógica de la fidelidad sino por la lógica del deseo, nos dice Santiago, erigiéndose en metáfora del proceso cultural en cuanto tal. Finalmente, la destitución de la “idea” de un “original” autosubsistente e incontaminado, involucra una desmitificación de la idea misma del artista como creador libre y espontáneo, afirmando el gozoso trabajo con lo “ya hecho”, que lo emparenta con la tradición ensayística. Tras una larga digresión sobre *Pierre Menard*, concluye: “Entre el sacrificio y el juego, entre la prisión y la transgresión, entre la sumisión al código y la agresión, entre la obediencia y la rebelión, entre la asimilación y la expresión, allí, en ese lugar aparentemente vacío, su templo y su lugar de clandestinidad, allí se realiza el ritual antropófago de la literatura latinoamericana”.<sup>70</sup>

Años más tarde, Roberto Schwarz realizará un nuevo balance de estos problemas y planteará una visión más equilibrada y realista. Ironizando respecto a la difusión de las teorías postestructuralistas del texto y su fusión con la crítica latinoamericana, planteaba Schwarz, menos optimista y más escéptico: “Queda por ver si la ruptura conceptual con la primacía del origen permite ecuacionar [sic] o combatir relaciones de subordinación efectiva.” O también, en otro lugar: “la anulación de la noción de ‘copia’ permitiría así ‘ampliar la autoestima y liberar la ansiedad del mundo subdesarrollado’ sin, sin embargo, resolver ninguna de las causas que mantienen a la región en el subdesarrollo. Tales teorías llevarían así a desconocer llanamente las asimetrías reales existentes a nivel mundial en cuanto a recursos tanto materiales cuanto simbólicos.”<sup>71</sup> El postestructuralismo latinoamericano tendería a asociar una dudosa postulación de las ventajas del atraso con un

---

<sup>70</sup> *Ib.*, p. 77.

<sup>71</sup> Palti, E., “Lugares y no lugares de las ideas en América Latina”, cit., pp. 283-284.

ocultamiento efectivo de lo dramático y pregnante del problema, que se refleja en el resurgimiento una y otra vez renovado de los reclamos nacionalistas.<sup>72</sup>

Por nuestra parte, consideramos que un abordaje como el ensayado en este trabajo puede estar en condiciones de no renunciar a la crítica de los nacionalismos, sin por ello recaer en una celebración ingenua y teoricista del fin de las “fuentes”. Pues el presente estudio se traza en un territorio de oscilación sencillo en su estructura, aunque poco explorado, que trasciende los debates entre “nacionalismo” y “cosmopolitismo” y sus múltiples versiones: por un lado, se reconoce el carácter derivativo de las culturas periféricas, al mostrar la importancia para nuestra historia intelectual del cotejo con las grandes tradiciones del pensamiento metropolitano. Por otro lado, se insiste en el carácter productivo de estas “lecturas”, ahora como reescrituras, al punto en que quizás el lector pueda sentir demasiado peso puesto en la historia intelectual argentina para lo que podría prometer el título. Si rechazamos el estudio de las “fuentes” y sus “influencias”, el primado metafísico del original sobre la copia, no disolvemos por ello un problema de tanto peso en nuestras tradiciones culturales como es su inscripción marginal en el sistema internacional de circulación de ideas. Si optamos por un abordaje que subraya la relación de nuestra historia intelectual con ciertos desarrollos de culturas hegemónicas, insistimos sin embargo en la “contextualización”, en la “refracción”, en el “desvío”, no sólo como una situación de hecho e insoslayable (tal como lo muestra la historia intelectual más reciente), sino también como el terreno en el que se juega la posibilidad de una relación no mimética con la cultura hegemónica (tal como lo ha planteado la ensayística latinoamericana del siglo XX). Intentamos escribir sin sentimiento de inferioridad, pero también sin ingenuidad.

El planteo dualista en términos de nacionalismo/cosmopolitismo parte de presupuestos insostenibles. En ambos casos se presupone un fetichismo, análogo al fetichismo implicado en la postulación de “ideas”, que presupone la existencia de objetos y tradiciones culturales transparentes y autosubsistentes. Hemos podido ver que existe una larga tradición en la ensayística latinoamericana que a la vez que asume, contra el optimismo “cosmopolita”, la importancia del problema del carácter “postizo”, “inauténtico” o “mimético” de nuestras culturas, ensaya respuestas desde fuera de las matrices “nacionalistas”. De modo que se supera el “sentimiento de inferioridad”, sin desconocer el flujo de productos culturales que nos viene de las metrópolis, y sin negar que el intercambio no es recíproco. Como resume Schwarz, *copia sí, pero regeneradora*. Ni la mera implantación de objetividades culturales preformadas, ni la huera afirmación de un “alma

---

<sup>72</sup> Un planteo (autocrítico) similar puede encontrarse en la crítica chilena Nelly Richard, quien por otra parte ha hecho un entusiasta uso de los estudios culturales en claves postestructuralistas. Véase Richard, N., “Periferias culturales y descentramientos postmodernos (marginalidad latinoamericana y recompaginación de los márgenes)”, en *Punto de Vista*, nº 40, julio-sept. 1991.

bella” cultural incontaminada pueden explicar los complejos procesos a través de los cuales se configura nuestro devenir histórico-intelectual. La propia formulación de nuestro tema nos orienta hacia una perspectiva que busca las claves de una filosofía situada que no recaiga ni en las desventuras del teleologismo (fetichizando los legados “externos” que han incidido en nuestra cultura, como si ellos mismos no estuviesen atravesados de historicidad) ni en las miserias del provincianismo teórico (olvidando la compleja red de entrecruces que, felizmente, desustancializa toda cultura). Creemos que ese gesto desustancializador puede ser el punto de cruce entre ciertas perspectivas críticas de la historia intelectual contemporánea con los debates producidos en nuestro ámbito. Ambas se proponen una análoga afirmación de la *historicidad* de los procesos de configuración cultural, y así, para parafrasear a Jauss, reemplazar el estudio de la ontología de las ideas o tradiciones por el de la práctica intelectual.

El panorama esbozado en estos tres apartados intenta ser el testimonio de una inquietud y una búsqueda, y no de la fijación de un método. La inscripción del problema de la “recepción” en los múltiples y espinosos debates más amplios que intentamos esquematizar en estos tres apartados, insistimos, no busca cargarnos de gravosos problemas teóricos y deudas innecesarias, sino algo menos y algo más que eso. Menos, pues sólo algunos de los aspectos más relevantes de este desarrollo (en cada caso explicitados) podrán traducirse en pautas “metodológicas” de trabajo. Más, porque con estas consideraciones introductorias aspiramos a anclar nuestra investigación en una amplia reflexión crítica acerca de la cultura, que arraiga en una larga tradición ensayística latinoamericana e inscribe a su vez a los estudios de “recepción” en un lugar destacado en el futuro de la “historia intelectual”, situándolos como uno de los escenarios privilegiados en que se despliega la permanente disputa teórico-metodológica en las “humanidades”.

## VI. Límites y pretensiones

Por último, plantearemos algunas precisiones acerca del alcance de nuestro estudio. En primer lugar, dos aclaraciones acerca de lo dudoso y amplio de expresión “escuela de Frankfurt”. El aspecto dudoso del sintagma ya ha sido expresado con frecuencia, por ejemplo en la siguiente cita de Albrecht Wellmer: “la ‘Escuela de Francfort’ no era una escuela, sino un proyecto colectivo y cooperativo; el proyecto de poner otra vez en marcha y desarrollar la teoría crítica de la sociedad.” Y agrega: “Sólo después de la guerra, es decir, después del retorno de Horkheimer y Adorno del exilio americano, es decir, después del retorno del Instituto de Investigación Social a Francfort, surgió, merced sobre todo a la

actividad docente de Horkheimer y Adorno, una *Escuela de Francfort*".<sup>73</sup> Las dudas ante la pertinencia de la expresión se despliegan, en la línea de la cita de Wellmer, en dos niveles: uno teórico y otro histórico. El primero apunta a que el círculo de autores reunidos bajo ese nombre no se agrupó bajo un conjunto claro y estable de pautas teóricas normativas, sino que funcionó, como lo sugiriera Miguel Abensour, más con la dispersión de un "movimiento" (en el sentido de un "movimiento" artístico) que con la disciplina de una "escuela".<sup>74</sup> El segundo nivel, histórico, nos recuerda que la expresión sólo se consagró a partir de los años '50 y del regreso de Horkheimer y Adorno a Frankfurt, y no desde la asunción de la dirección por parte de Horkheimer del *Institut für Sozialforschung* en 1931. Sin embargo, la expresión hizo fortuna, y a pesar de no haber surgido antes de 1950, a partir de entonces funcionó de modo reiterado y eficaz para aludir al itinerario y a las obras del conjunto de intelectuales reunidos en torno al *Institut* a partir de la dirección de Horkheimer. En la consagración de esta nominación retrospectiva cumplieron un rol de importancia los diversos trabajos que abordaron esa multiplicidad como una experiencia intelectual común y como un corpus teórico unitario. Entre esos diversos trabajos deben destacarse dos: *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, de Martin Jay, cuya primera edición norteamericana data de 1973, y *Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung*, de Rolf Wiggershaus, de 1986. Se trata, respectivamente, del primer estudio sinóptico, que adquirió rasgos de fundador, y del más exhaustivo estudio que se ha dedicado a este grupo hasta la fecha. Es notorio que en ambos casos se determina el objeto de estudio con la expresión "escuela de Frankfurt".<sup>75</sup>

La segunda aclaración es que para nuestro estudio limitamos el sentido de la expresión "escuela de Frankfurt" a la denominada "primera generación", es decir, a aquel itinerario que se inicia en 1931 y cuya cierre suele fecharse, genéricamente, en torno a la muerte de Adorno en 1969. Decidimos este recorte por razones externas e internas a nuestro plan. En cuanto a las primeras, sin un recorte de ese tipo la proliferación de nuestro corpus se hubiese tornado inmanejable. En cuanto a las segundas, nuestro estudio se cierra justamente en los años en que la difusión del pensamiento de la "segunda generación", centrada en la figura de Habermas, apenas comenzaba, esto es, en los años '80. Pasamos ahora a nuestra segunda precisión.

---

<sup>73</sup> Wellmer, A., "El significado de la Escuela de Francfort hoy", en id., *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 240.

<sup>74</sup> En Abensour, M., *La Théorie Critique: un pensée de l'exil?*, en *Archives de Philosophie* 45, 1982, pp. 179-200.

<sup>75</sup> Pueden consultarse provechosamente las consideraciones de Wiggershaus acerca de los alcances y límites de la expresión, y la importancia de mantenerla, en la introducción a su trabajo. Nosotros utilizamos la versión inglesa, Wiggershaus, R., *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1995.

En segundo lugar, entonces, dos aclaraciones acerca de la periodización de nuestro trabajo. Aunque es probable que haya algunos casos de recepción de importancia que nosotros no hayamos analizado, este estudio intenta ser exhaustivo a lo largo del período tratado. Este esfuerzo, sin embargo, frustró la idea original de llegar con el análisis hasta nuestros días, obligándonos a poner un límite temporal a un recorrido que de otro modo hubiese demandado páginas excesivas. Si bien comenzamos desde las primeras lecturas de los frankfurtianos en nuestro país, no pudimos llegar hasta la compleja red de lecturas contemporáneas. De modo que decidimos realizar el corte en los años del final de la última dictadura y los comienzos de la democratización, por tres razones principales: en primer lugar, como ya dijimos, por la necesidad de dar un corte cuantitativo a un recorrido de otro modo inmanejable. En segundo lugar, porque de 1930 a 1980 pudimos delimitar un recorte de cierta coherencia que, con sus deslizamientos, solapamientos, temporalidades superpuestas, etc., ofrece sin embargo un conjunto en el que permanentemente encontramos remisiones internas, diálogos directos o indirectos, problemas compartidos. En tercer lugar por la fuerte ruptura representada por los años de democratización en el campo intelectual argentino, un quiebre que ha sido diagnosticado unánimemente en los (por otra parte escasos) trabajos dedicados al período. De este modo, el itinerario acumulado hasta los primeros años ochenta (ya abultado), junto al fuerte quiebre que se comenzaba a dar por esos años, nos animaron a concluir nuestra investigación en torno a la simbólica fecha de 1983, no sin incluir en el último capítulo esbozos acerca del modo en que los frankfurtianos fueron leídos por algunos de los intelectuales que protagonizaron estas transformaciones.

Sin embargo, es de destacar que no sujetamos nuestra periodización histórico-intelectual a las periodizaciones más usuales de la historia social, como a veces puede verse tentado a hacer el historiador intelectual. Intentamos, también en esto, un equilibrio, testimoniado ya desde el título del trabajo, en la polaridad de las fechas de inicio y término de nuestro estudio: 1936 es una fecha estrictamente inmanente al proceso estudiado (señala el primer contacto de Luis Juan Guerrero con el Instituto de Investigación Social, además de el año de edición de un muy influyente trabajo de Walter Benjamin), mientras que 1983 es claramente una fecha que alude a procesos histórico-sociales más vastos por los que atravesaba nuestro país, y que determinaron de manera decisiva, también, el curso de la recepción de los frankfurtianos.

El arco de este recorrido, tensado entre estas dos fechas, atraviesa a su vez una serie de momentos, de períodos, marcados por experiencias históricas intensas que delimitaron las condiciones y los límites para la traducibilidad de los planteos frankfurtianos en nuestro país. Si bien un estudio de “recepción” no tiene por qué limitarse a provincianizar las corrientes recibidas, y obligarlas a comparecer ante los problemas más inmediatos del

lugar de recepción, pueden indicarse sin embargo la importancia de ciertas experiencias históricas clave que funcionan como horizontes de experiencia condicionantes de la posibilidad de las afinidades, en nuestro caso, entre algunos intelectuales argentinos y los intelectuales de Frankfurt. En primer lugar, *la Argentina de los años '30*, de la primera gran crisis del proyecto de la generación del '80, dio el marco a una intelectualidad "antipositivista" y preocupada por lo que se denominaba, con una entonación característica de entreguerras, la "crisis de la cultura". Una primera forma de contacto estuvo marcada entonces, por el signo de la experiencia de una amplia "crisis de la cultura". En segundo lugar, *el peronismo* como versión argentina del "autoritarismo" que los frankfurtianos leyeron no sólo en el nacionalsocialismo sino en la propia "sociedad de masas" norteamericana. Esta experiencia marca una segunda estación histórica de la llegada de los frankfurtianos a nuestro campo intelectual, que desde distintas perspectivas privilegiará aspectos específicos del corpus frankfurtiano. En tercer lugar, los años de *la modernización cultural* y de *la radicalización política* en torno a las décadas de los '60 y '70 marcan a fuego otra constelación histórica particular. Tiempos de fuerte renovación de los saberes, fueron también los años dorados para el marxismo, y para una recepción que acentuara esa dimensión de la teoría crítica. Finalmente, los años de *la dictadura* inscriben un horizonte signado por la crisis del ideal "revolucionario", por la experiencia de la "tragedia del mundo moderno", y por una profunda reconfiguración del lugar del intelectual. En la medida en que nuestro recorrido atraviesa un arco tan amplio, se mostrarán en él las marcas de esta diversidad de constelaciones históricas. El período investigado, entonces, se extiende entre mediados de los años 30 hasta principios de los 80, en un itinerario punteado a su vez por períodos históricos diversos. Períodos que sin embargo no dejan de superponerse y contaminarse entre sí. De allí que los capítulos se muevan sobre esta periodización general con cierta libertad.

Sobre el telón de fondo de esa periodización general, entonces, los capítulos se ordenan según una serie genéricamente cronológica, aunque el sentido de la periodización implícito en este ordenamiento excede la cronología. Hemos buscado la unidad de los capítulos en la tensión planteada entre un autor o un conjunto acotado de autores, y un espacio intelectual más amplio, que ese autor o conjunto de autores representan de manera ejemplar. De este modo, la secuencia de capítulos atiende a los momentos en que cada uno de esos ámbitos del campo intelectual adquiere mayor consistencia. Como resulta evidente, cada uno de esos ámbitos remite a una temporalidad propia que siempre se entrecruza y se solapa con los tiempos propios de los otros espacios aquí trabajados. El resultado, entonces, es mucho menos una secuencia escalonada y nítidamente delimitada en sus partes que un flujo casi ininterrumpido en el que las coloraciones de cada espacio muchas

veces se contamina de las de otro u otros (incluso a través del rechazo), un flujo que traza la articulación de los capítulos con una serie continua de variaciones de matices. Si es difícil reflejar eso en un índice, en la estructura del trabajo, nos hemos esforzado por poner de manifiesto estos deslizamientos, contaminaciones y superposiciones en cada uno de los capítulos, sobre todo en las breves introducciones que los presiden.

En el marco de estos límites generales, consideramos que la relevancia histórico-filosófica de nuestra investigación se inscribe en tres niveles generales. Por un lado, *un abordaje inusual de ciertos núcleos teóricos fundamentales de la llamada escuela de Frankfurt*, una puesta en juego de esta misma fijación (“escuela”) para ponerla en entredicho a través de las múltiples variaciones prismáticas de su historia de efectos en la Argentina. Se trata de una perspectiva que quizás deba pagar el precio de no poder realizar el ahondamiento en los tópicos de la escuela de Frankfurt que podría pretender un estudio especializado. Con todo, lo que acaso pueda lograrse a este precio es dislocar el lugar de lo especializado para recuperar la riqueza de un corpus teórico en su concreto devenir histórico, en su cruce con problemáticas candentes y de época que atravesaron la biografía intelectual de nuestro país. Como señala Jorge Dotti, “[e]sta cercanía con el discurso histórico en la tematización de su mismo objeto, sin embargo, abre a la filosofía la posibilidad de acceder a la pluralidad de cuerpos simbólicos que la historia de las ideas cobija bajo su manto temático, incorporando al análisis otras materializaciones además de las escritas y ampliando así los marcos de referencia, en función de los cuales se despliega la lectura de un tipo de texto que no suele coincidir con el considerado como *filosófico*”.<sup>76</sup>

En segundo lugar, *una mirada renovadora del pensamiento argentino de las últimas décadas*, un corte transversal bajo cuya luz aparece esa historia de manera inusual. Nuestro trabajo propone un recorrido cuya particularidad será la clave de lectura, una clave no ensayada aún y que configura un trazado que, aunque explícitamente deudor de las reconstrucciones ya disponibles, ordena de otro modo los elementos, dando lugar tanto a nuevas distinciones como a nuevas afinidades, que iremos señalando en cada capítulo.

En tercer lugar, *una reflexión acerca del entre, del cruce, como uno de los rasgos característicos de la vida cultural* en países marginales, como el nuestro. Esta reflexión, o conjunto de reflexiones, contenida en gran medida en esta introducción, encontrará en los capítulos que siguen un laboratorio, un ensayo posible, y no un coto para la “aplicación” de principios metodológicos decididos de antemano. De allí que se incluyan en los diversos capítulos alusiones a lo planteado en esta introducción, pero también precisiones, agregados e incluso la reconstrucción de las diversas teorías de la “recepción” o la “traducción” que los diversos autores argentinos aquí tematizados han planteado por su

---

<sup>76</sup> Dotti, J., *Carl Schmitt en la Argentina*, cit., pp. 10-11.

propia cuenta (e incluso a veces en relación directa a la lectura creativa de los frankfurtianos).

En este movimiento de ida y vuelta entre nuestro “objeto” y nuestra “perspectiva” se juega, quizás, la apuesta más ambiciosa de este trabajo: la puesta en acto de una idea de cultura como proceso de desplazamientos, como experiencia de desapropiación. Modelo posible de una *teoría crítica de la cultura*.

## CAPÍTULO 1

### UNA “ESTÉTICA OPERATORIA”: ARTE, TÉCNICA Y MASAS

---

*Hemos querido sacudir la modorra de los que viven del deleite del arte (de un arte entendido como fábrica de sueños), y conmover las seguridades de una filosofía concebida como una gozosa complacencia con el statu quo.*

L. J. Guerrero

*Mais dès l’instant où le critère d’authenticité cesse d’être applicable à la production artistique, l’ensemble de la fonction social de l’art se trouve renversé. A son fond rituel doit se substituer un fond constitué par une pratique autre: la politique.*

W. Benjamin

Hay un capítulo de la historia intelectual argentina que a pesar de su riqueza y solidez sólo ha merecido hasta el momento abordajes aislados y fragmentarios, no hallando aún su lugar orgánico en el despliegue de la cultura argentina en el siglo XX. Nos referimos a la labor de una serie de pensadores que florecieron entre las décadas de 1930 y de 1950, la generación filosófica que se situó entre Alejandro Korn y la renovación intelectual situada usualmente a partir de irrupción de la revista *Contorno*. Una etapa definida por uno de sus protagonistas como de “normalización” de la labor filosófica en nuestro país,<sup>77</sup> sin embargo, ha sido con frecuencia reducida doblemente a una larga década del treinta atravesada por la interrogación ensayística acerca del “ser nacional”, y luego a una supuesta política cultural entre pobre y represiva durante el período peronista.<sup>78</sup> Afortunadamente este tipo de lecturas vienen siendo complejizadas desde diversas perspectivas. Una de ellas, la sugerida en este capítulo, sería la de una relectura de esta zona filosófica tan poco explorada. Una zona compuesta por un conjunto de nombres entre los que habrían de incluirse principalmente los de Francisco Romero, Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero, Saúl Taborda, Miguel Ángel Virasoro, Ángel Vasallo, Vicente Fatone, entre otros. Rápidamente rubricados bajo el rótulo genérico de la “crítica del positivismo” de la generación anterior y la emergencia de una “nueva sensibilidad”<sup>79</sup> espiritualista e inclinada a la especulación

---

<sup>77</sup> Romero, Francisco, “Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina” (1948), en *Sobre la filosofía en América*, Bs. As., Raigal, 1952.

<sup>78</sup> En el mejor de los casos, nos quedan reseñas de época de discípulos directos o de involucrados, cuyo valor histórico-intelectual resulta ya dudoso, definitivamente ancladas en una historia de ideas de afán conmemorativo de escaso alcance. Pensamos en los trabajos de Diego Pró, Luis Farré, Juan Carlos Torchia Estrada o Alfredo Llanos.

<sup>79</sup> Es Oscar Terán quien se vale repetidamente de esta expresión de Ortega para dar cuenta de esta época intelectual. Véase Terán, O., “Ideas e intelectuales en la Argentina, 1880-1980”, en Terán, O. (coord.), *Ideas en*

metafísica, se ha soslayado el estudio de las trayectorias y las obras en las que se tramitaban operaciones fundamentales para la cultura filosófica en la Argentina, tanto institucionales como intelectuales. Entre las primeras podrían mencionarse una serie de instancias (desde la fundación de una sede de la Sociedad Kantiana en Buenos Aires, en 1930, hasta el ya mítico Congreso Nacional de Filosofía de 1949), que manifiestan la consolidación de un espacio legitimado para una labor intelectual antes subsidiaria de otras profesiones (no olvidemos que el propio Korn era médico de profesión). Entre las segundas se destacan la fuerte inclinación hacia la cultura filosófica alemana (mediada, entre otros factores, por el fuerte impacto de la labor de José Ortega y Gasset y su tan influyente Revista de Occidente) y la lectura crítica de las tradiciones del vitalismo, la fenomenología, la filosofía de los valores y el existencialismo. Acaso por aquella presencia institucional y por estas tendencias intelectuales, la filosofía de esos años fue uno de los lugares privilegiados de reflexión acerca de lo que se denominara en la época la “crisis de la cultura”, la crisis del liberalismo y los efectos de la guerra, la debacle de un horizonte civilizatorio y la promesa de una nueva humanidad. La complejidad de esta zona de la cultura argentina aún espera abordajes a su altura.

Ciertamente, no es nuestro objetivo aquí subsanar este déficit. Pero necesitamos esta breve referencia a este contexto poco estudiado porque la primera huella de los frankfurtianos en la Argentina se produce precisamente en ese marco. En efecto, es uno de los protagonistas de esta zona de la cultura argentina, Luis Juan Guerrero (1899-1957), quien realiza la primera recepción creativa de la obra de los frankfurtianos en nuestro país. Su olvidada obra se compone de trabajos sobre ética, psicología y estética. Centraremos nuestra atención en su principal trabajo, y acaso la obra sobre estética más ambiciosa jamás escrita en nuestro país, *Estética operatoria en sus tres direcciones*. Expresión notable de una generación intelectual marcada por la cultura alemana de entreguerras, la *Estética* de Guerrero inscribe, a su vez, una anomalía –benjaminiana– que pone en cuestión la idea frecuente de que la “crisis de la cultura” una y otra vez diagnosticada en la época mostró siempre alternativas espiritualizantes de resolución.

### I. “Una morfología de las siempre cambiantes estructuras sensitivas de la historia”

*Estética operatoria en sus tres direcciones* es el título general con el que Luis Juan Guerrero dio unidad a tres gruesos volúmenes dedicados a cada una de esas tres “direcciones”: I. *Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones*

---

el siglo, Bs. As., Siglo XXI Editores Argentina, 2004, pp. 35 y ss. También Terán, O., *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Bs. As., Siglo XXI Editores Argentina, 2008, Lección 7.

*artísticas, II. Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas, y III. Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas.*<sup>80</sup> El carácter “operatorio” tanto como la “triple direccionalidad” están en el núcleo de sus desarrollos. En él, el arte no es una cosa, sino un proceso, un movimiento perpetuo, una fuerza centrífuga en cuyo centro se encuentra un vacío que llamamos obra de arte. A partir de ella, su núcleo “operatorio”, Guerrero despliega su potencia procesual en tres orientaciones: contemplativa, productiva y emprendedora, dedicándole cientos de páginas a cada una de ellas. En la relación entre las tres estéticas se plantea “un *sistema de direcciones*, siempre abierto” (E I, 79), en el que la una remite a la otra en un movimiento incesante que marca el ritmo del proceso estético. Así, de la concreta situación de una comunidad histórica determinada emerge una demanda (E III), que requiere la tarea de producción artística (E II), que se plasma en la manifestación y contemplación de la obra de arte (E I), la cual por su parte abrirá un nuevo horizonte histórico concreto que a su vez generará nuevos requerimientos (E III), iniciando nuevamente un proceso “siempre imprevisible y, por supuesto, inacabable” (E I, 79). Guerrero nos ofrece, en el trazado general de las mil páginas de su *Estética*, el ensayo de una verdadera teoría general de la cultura. En el marco de sus ambiciosos contornos se incluyen una amplísima gama de problemáticas, coherentemente articuladas, que incluyen desde una teoría de la secularización hasta una sociología del arte, pasando por una ontología crítica de la obra, una teoría del signo y del significado, una antropología del juego y del trabajo, una teoría de la imaginación y una fenomenología de la experiencia, una estética de la recepción, una teoría de la modernidad, etc., etc. Una compleja fenomenología del proceso estético encauzada por una teoría general de la historia del arte de nítida entonación materialista, orientada en última instancia por una teoría política del arte con un fuerte sentido comunitario y emancipatorio, como intentaremos mostrar.

De esto último se desprende la relevancia de un motivo histórico-estético que recorre toda la obra, una perspectiva histórica que inscribe el proceso estético en la extensión de tres grandes momentos:<sup>81</sup> primeramente y abarcando la mayor parte de la historia de la humanidad, el arte como lenguaje de los dioses, o al servicio de lo sagrado; en segundo lugar, a lo largo del proceso de secularización moderno, el arte como lenguaje de la nostalgia por la desaparición de los dioses; en la actualidad, el arte como el olvido de esa propia desaparición. De allí la insistencia de Guerrero en su concepción del arte actual como

---

<sup>80</sup> Editadas en Bs. As. por Losada, los dos primeros tomos en 1956, y el tercero, póstumo, en 1967, al cuidado de Ofelia Ravaschino de Vázquez (quizás no sea ocioso señalar que este tercer tomo ve la luz el mismo año en que Walter Benjamin es publicado por primera vez en español, por la editorial *Sur*, y en versión de H. A. Murena). Citaremos E, más el tomo en números latinos y la página en números arábigos, todo entre paréntesis en el propio cuerpo del texto.

<sup>81</sup> Véase sobre todo E I, 37 ss., 176 ss., 325 ss.; E III, 148 ss., 222 ss., 233 ss.

“*el lugar de la ausencia de los dioses*” (E I, 38), y en la interpelación a pensar en toda su radicalidad la compleja trama de consecuencias de esta definitiva desacralización.

El desarrollo de aquellos motivos en este despliegue histórico se realiza, a su vez, en un marco sistemático riguroso, aunque no esquemático, regido por la “triple direccionalidad”: acogimiento, producción y requerimiento. Cada una de estas tres direcciones se realiza en seis grandes momentos: a través de un “historial” (que recupera una historia del problema) y una “trama” (que plantea las principales líneas del problema en cuento tal), y luego cuatro “escenas”, registros o niveles de la realidad estudiada, que tienen la ventaja de ser “isomórficas” en las tres direcciones, sostiene Guerrero, otorgándole la mayor integración sistemática al plan: escena de “entonación” o interpelación, escena de “constitución” o de configuración interna de la correspondiente dirección, escena de “instauración” o de establecimiento concreto, y escena de “orientación” que alude a la dialéctica histórica implícita en cada dirección. Contemplación, creación y sollicitación: a cada una de estas tres “direcciones” está dedicado cada uno de los tomos de la obra, y cada una de ellas incluye su “historial”, su “trama” y sus cuatro “escenas”. Tal es la estructura general de su obra.

Con aquellos ambiciosos objetivos, aquel marco histórico y este plan sistemático, Guerrero se propone esbozar nada menos que “una Morfología de las siempre cambiantes estructuras sensitivas de la historia, la cultura y la sociedad” (E I, 19).

Ahora bien, esta abigarrada arquitectura apenas esbozada en sus trazos más generales difícilmente podría ser acometida aquí en su totalidad. No sólo por la exuberante riqueza de su contenido sino por el carácter abierto de su construcción sistemática, que impide una reducción esquemática de las generalidades de su plan. A lo que se podría aún agregar la escasez y precariedad de los estudios sobre su obra, que no alcanzan a sustraer sus perfiles de la sombra de un inmerecido olvido.

Aquí intentaremos un acceso a su obra sólo por una de las vías posibles, a saber, el estudio de sus “fuentes”. Pero incluso será aún más preciso nuestro abordaje. Analizaremos la mundialmente precursora presencia de un tramo fundamental del pensamiento de Walter Benjamin en la obra de Guerrero, una presencia que consideramos no marginal sino de peso en la elaboración de sus estrategias orientadoras fundamentales. De este modo, el nuestro será un trabajo a medias de estética y a medias de recepción, de manera que la reflexión estética no podrá separarse del trabajo de historia intelectual. Intentaremos arrojar luz tanto sobre problemas estéticos cuanto sobre problemas característicos de una historia intelectual atenta a los procesos de transculturación, tan constitutivos de “nuestras” tradiciones intelectuales y culturas en general.

Así, no nos interesará el pensamiento de Benjamin en cuanto tal, sino básicamente aquellos aspectos de su pensamiento que son productivamente acogidos por Guerrero. Tampoco abordaremos la suma estética de Guerrero en cuanto tal, sino sólo en virtud de una adecuada comprensión del lugar estratégico de las reflexiones benjaminianas en su seno. Queda así delimitado el objetivo de este capítulo, a la vez teórico e histórico-intelectual.

## II. El taller abierto de Luis Juan Guerrero

El estudio de las “fuentes” (entrecomillo para distanciarme de una comprensión estática y sustancialista en términos del “origen” y las “influencias”), el estudio de las vertientes teóricas que contribuyeron activamente en la elaboración de un proyecto intelectual, y que al hacerlo cedieron su soberanía (dejaron de ser “fuente” inmutable y plena, dadora última de sentido) para ingresar en un sistema de intereses ajenos a los de su “origen”, pasando así a nutrir una constelación intelectual con un nuevo centro teórico y práctico, este tipo de estudio, que también –aunque no sin reparos– podríamos llamar estudio de “recepción”, parece particularmente pertinente para una obra como la de Guerrero. Y al menos por tres razones. En primer lugar, por tratarse de un autor argentino, esto es, perteneciente a un tipo de cultura derivativo, cuyos actores se han pensado con asidua frecuencia en un cotejo permanente con los avances de las culturas hegemónicas del momento (que para la época de Guerrero tenían su centro de gravitación en un pensamiento continental dominado por la tradición alemana, como ya sugerimos y luego confirmaremos), una permeabilidad en la que se cifran las pobrezas de lo mimético pero también, según el optimismo borgeano, todas las potencialidades de una cultura sin provincianismos. En segundo lugar, por la peculiaridad del sistema de referencias de la obra de Guerrero, tan vasto y coherente a la vez, tan pasmosamente actualizado, y además prolijamente detallado por el propio autor, como queriendo de ese modo explicitar al lector el revés de la trama de su texto, invitar al lector a pasearse por su taller de trabajo para una mejor comprensión de su obra. Pero fundamentalmente, y en tercer lugar, por la concepción de la historicidad del propio Guerrero. Su obra despliega una concepción arqueológica de la historia, y en particular de la historia del arte, según la cual cada objeto estudiado, y en particular los “objetos” culturales, ha de mostrar las sucesivas capas de experiencias que se han ido sedimentando en su proceso de desarrollo, los “estratos” de significados provenientes de diferentes lugares y épocas que van dando espesor a una acumulación cada vez más rica y compleja de realizaciones humanas. Así, una obra de arte del pasado “no nos habla el lenguaje de su época, sino *una traducción a la nuestra*. Y a menudo, no es una traducción

directa, ni una traducción fiel, sino como un eco que responde con voces sucesivas: son las voces de los sucesivos estratos históricos, a través de los cuales ha debido pasar la obra.” (E I, 59) Tenemos allí sugerida toda una teoría de la “recepción” como desvío acumulativo, sobre la que luego volveremos para polemizar con la idea heideggeriana de “origen”. Guerrero generaliza esta concepción, aplicable ya no sólo a la obra de arte, sino al problema de la transmisión cultural en general: “Así, un ente de relativa complejidad, como es cualquier objeto cultural, muestra –sucesiva y aun simultáneamente– una serie de estratos históricos, sociales y culturales de sedimentación trascendental, correlacionados, desde luego, con una serie de estratos trascendentales de interpretación” (E I, 100). Guerrero mismo invita a pensar su obra como un objeto cultural que en cuanto tal requiere esa consideración estratificada. Al hablarnos más adelante acerca de los “estratos de sedimentación estilística”, nos dice que “los distintos estratos históricos son como capas geológicas que van quedando grabadas en las sucesivas obras de arte, pero siempre superadas o superables por la dirección última que ellas mismas buscan” (E I, 380). Pero no sólo las objetividades culturales sino también la apreciación de los hombres cumple esta ley de la sedimentación, y toda forma de la percepción incluye también una historia de la sensibilidad: “también los hombres, en sus valoraciones estilísticas, conservan esos distintos sedimentos pretéritos que influyen en la orientación actual” (E I, 381). Desde esta perspectiva, las obras “se *historializan*: se enriquecen con múltiples capas de significaciones, a menudo sucesivas, pero también simultáneas. Nunca constituyen verdades ‘ahistóricas’, ni valores ‘eternos’, sino concretas proyecciones humanas de una interminable trayectoria terrenal. (...) En esta marcha sin descanso, las obras pierden su sentido originario –porque pierden, precisamente, su potencia inaugural–, pero ganan, en cambio, otros múltiples significados. Aunque puedan parecer parasitarios” (E III, 202-203)

Si Guerrero piensa de este modo la historia del arte y de la cultura en general no parece inadecuado pensar la propia obra de Guerrero de este modo “estratificado”, si él nos revela el procedimiento de su construcción vetada, parece adecuado desandar su recorrido, leer el revés de su trama, levantando esas capas. Más adecuado aún nos parecerá ese proceder si recordamos que esta obra surge de la larga labor docente de su autor (E I, 22), labor de muchos años,<sup>82</sup> de manera que en la vasta extensión de su *Estética Operatoria* han ido confluyendo capas teóricas provenientes de diferentes problematizaciones, épocas, y “fuentes” intelectuales. Es a la estratificación de este último registro que nos referiremos en este capítulo.

---

<sup>82</sup> Guerrero fue profesor de Estética, en las universidades de La Plata y de Buenos Aires, desde el año 1929 hasta su muerte.

### III. Vínculos, docencia, producción.

Para reconstruir el proceso de recepción propiamente teórica de Walter Benjamin por parte de Guerrero, resulta conveniente referirnos previamente a tres aspectos previos: en primer lugar, al contacto *institucional* que Guerrero mantuvo con el Instituto de Investigaciones Sociales, dirigido por Max Horkheimer, en la década del 30; en segundo lugar, a su labor *docente*, que si efectivamente estuvo a la base de su *Estética*, entonces operó como un primer ámbito de difusión de los planteos luego en ella cristalizados, y por tanto un primer ámbito de difusión de la obra benjaminiana; y por último, la efectiva presencia (“empírica”, digamos) de Benjamin en su producción *teórica*.

En cuanto al primer registro institucional, Martín Traine ha reconstruido los vínculos del Instituto dirigido por Horkheimer con la Universidad de Buenos Aires en los años '30<sup>83</sup> (esto es, en la época del exilio del Instituto de su sede original en Frankfurt). En ese encuentro poco conocido, aunque finalmente también poco fructífero, Guerrero ocupó un lugar central. Como se sabe, la Argentina nunca resultó indiferente al grupo del Instituto por razones estrictamente económicas. El Instituto se financió durante largos años gracias al aporte de la empresa cerealera argentina de Hermann Weil, padre de Félix, quien perteneciera a los miembros fundadores y luego al “círculo interno” del Instituto, aunque por razones administrativas más que intelectuales. Precisamente, fue por razones financieras que en 1936 Franz Neumann, el famoso teórico del nacionalsocialismo escritor del *Behemoth*, fue enviado desde los EEUU a la Argentina para resolver, en su carácter de abogado, ciertos pleitos pendientes en el negocio que para ese entonces dirigía ya Félix Weil, tras la muerte de su padre. Fue en ese contexto que Neumann aprovechó su estancia en Buenos Aires para establecer contactos con la Facultad de Filosofía local, cuyo Instituto de Filosofía en ese momento estaba dirigido, entre otros, por Luis Juan Guerrero. Las tratativas, que Neumann debatió personalmente con Guerrero, versaron sobre dos asuntos principales: las posibilidades de inserción laboral para intelectuales emigrados alemanes en la Argentina y la posibilidad de una colaboración de Guerrero en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la famosa revista del Instituto. Si bien este encuentro resultó finalmente fallido (no sabemos de ningún intelectual insertado gracias al mismo, y no apareció ningún artículo en la revista con la firma de Guerrero), resulta claro que no se debió a la falta de interés ni de los argentinos ni de los frankfurtianos. Sobre el interés de Guerrero hablaremos a lo largo del capítulo. Sobre el interés de los frankfurtianos debe consignarse un documento notable, una carta del propio Max Horkheimer a Guerrero, de 1936, en la que expresa: “El Dr. Neumann me ha manifestado su disposición de publicar en nuestra Revista un informe

---

<sup>83</sup> Traine, M., “Los vínculos del ‘Instituto de Investigaciones Sociales’ de Frankfurt con la Universidad de Buenos Aires en los años ‘30’”, en *Cuadernos de Filosofía*, N° 40, Abril 1994.

bibliográfico sobre la literatura filosófica y sociológica de Sudamérica en los últimos 3 ó 5 años. Es para mí una gran alegría, gracias a su decisión, poder saludarlo a Ud. como a uno de nuestros colaboradores. Que yo desgraciadamente no haya podido verlo durante su último viaje por Europa, me ha dolido sinceramente, de manera que tanto más me alegra que se establezca ahora entre nosotros, merced a la intervención del Dr. Neumann, un vínculo científicamente productivo. Le estaré muy agradecido, que me comunique, cuándo piensa Ud. que su informe estará listo (...).<sup>84</sup> Acaso hayan sido estas líneas las que incitaran a Guillermo David a escribir una afirmación excesiva: “Luis Juan Guerrero, a quien podríamos considerar un miembro independiente o desgajado de la Escuela de Frankfurt (...).<sup>85</sup> Más modestamente podemos afirmar que Guerrero tuvo un trato personal con miembros directivos del Instituto, no rastreado más que en 1936, un trato que incluyó la invitación a participar de la Revista del Instituto. Aunque esto último no llegara a concretarse, nos permite sin embargo suponer que es más que probable que date de ese mismo año de 1936, absolutamente relevante para nuestro asunto, el contacto de Guerrero con la Revista del Instituto, que acababa de publicar ese mismo año, en su número V (1), el luego famoso ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, que ocupará un lugar de importancia en la posterior *Estética* de Guerrero.

De este primer contacto de 1936, podemos entonces suponer, dataría el inicio de la utilización por parte de Guerrero de bibliografía de los autores del Instituto para su labor docente, que recién en 1956 cristalizará en la publicación de la *Estética*. Sin embargo, en un estudio de relevo sobre el tema se nos dice que “en un programa de *Estética* de la Universidad de La Plata del año 1933, Guerrero, a cargo de esa cátedra, citaba en su bibliografía *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*”,<sup>86</sup> la tesis doctoral de Benjamin de 1918 (publicada en 1920). Esto nos habla de la asombrosa actualización teórica de nuestro autor, aunque también de los fluidos lazos que ligaban a la intelectualidad argentina de la época con los centros intelectuales europeos, y en particular alemanes.<sup>87</sup> No debemos olvidar que Guerrero estuvo en Alemania entre 1923 y 1927, y realizó su doctorado en la Universidad de Zürich. Desde su regreso a la Argentina, en 1928, concentrará su actividad docente en las materias de ética, sobre la que versaba su tesis

<sup>84</sup> Horkheimer, Max, *Carta del 08.09.1936 a L. J. Guerrero*, *Max-Horkheimer-Archiv* VI 30, p. 179 (cit. en M. Traine, *cit.*, pp. 99-100).

<sup>85</sup> Guillermo, David, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Bs. As., El cielo por asalto, 2004, p. 48.

<sup>86</sup> Wamba Gaviña, Graciela, “La recepción de Walter Benjamin en la Argentina”, en V.V.A.A., *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Bs. As., Alianza/Goethe-Institut, 1993, p. 202.

<sup>87</sup> Guerrero llegó a publicar, junto a Ilse Brugger y Francisco Romero, *Filosofía alemana en español* (Bs. As., UBA, 1942), un “repertorio bibliográfico” que consistía exclusivamente en un listado exhaustivo de todo lo que se hubiese publicado de filosofía alemana en español hasta la fecha, lo que nos da una idea del interés, académico y sistemático, por la cultura alemana en esa época, luego desplazado hacia otros faros metropolitanos como París, Italia o los EEUU, como podremos comprobar en otros capítulos.

doctoral, psicología, sobre la que escribió un manual de múltiples ediciones, y estética, sobre la que escribió su obra magna. Vemos entonces que la labor docente, una actividad que mantendrá hasta el final de su vida, complementó siempre su labor de producción intelectual, como ya lo vimos para su *Estética*. Sin embargo, resulta curioso que el texto benjaminiano sobre la crítica romántica no aparezca en su *Estética*, a diferencia del texto sobre la obra de arte, de donde podemos suponer que si el primero acaso representaba una referencia erudita sobre un tópico relevante de historia de la estética, sólo el segundo representó un verdadero estímulo de eficaz orientación para su pensamiento. El mismo estudio arriba citado afirma más adelante que Guerrero “introdujo en su bibliografía en el año 1933 a Walter Benjamin en su idioma original y siguió enseñándolo hasta pasado el año 1950 en francés”<sup>88</sup> (refiriéndose a *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée*). Este comentario ofrece una impresión de continuidad sin dar cuenta de las posibles discontinuidades entre ambos textos benjaminianos, fundamentalmente el profundo giro materialista representado por el segundo. A un esteta tan informado y sagaz como Guerrero seguramente no pueden habersele pasado por alto los contrastes entre uno y otro texto de Benjamin, y es para nosotros de mucha relevancia que entre el “mesianismo romántico” y la correspondiente pretensión de absoluto del primero, y la “disolución del aura” en un contexto de secularización radical del arte del segundo, la *Estética* de Guerrero haya precisado la colaboración de este último y ya no del primero.

Finalmente, para abordar la utilización de Benjamin en su producción teórica debemos, como para cualquier caso de “recepción”, poder testimoniar la presencia “empírica” de Benjamin en su obra, a través de citas o referencias explícitas, cuya presencia por cierto que no garantiza que estemos ante un uso verdaderamente productivo del corpus “repcionado”, pero cuya ausencia haría casi inviable hablar de algún tipo de “recepción”. Es en su *Estética* donde encontramos el nombre de Walter Benjamin, ligado a un texto emblemático de toda la producción benjaminiana, y más emblemático aún de su presencia en nuestro país, todavía en nuestros días: *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée*, esto es, la primera edición publicada en versión francesa (de Pierre Klossowski), citada por Guerrero de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, V, 1, 1936.<sup>89</sup> Esta aparición tiene lugar en dos momentos centrales, nada menos que en la apertura y en el cierre del desarrollo de su *Estética*. La primera aparición se da en el “Historial: *Expansión esplendorosa de las manifestaciones artísticas*”, con el que se abre la *Estética de las manifestaciones artísticas* (E I), pero que por sus características particulares funciona en

<sup>88</sup> Wamba Gaviña, Graciela, *cit.*, p. 208.

<sup>89</sup> Actualmente disponible en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I. Bd., 2. Teil, Hrsg. von R. Tiedeman und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, ss. 709-739 (en adelante se cita como GS, más el tomo en números latinos y el volumen y página en números arábigos).

realidad como una apertura a la totalidad del despliegue de su obra<sup>90</sup>. La otra aparición se registra en “Las voces del éxodo”, un maravilloso capítulo con el que termina el tercer tomo, la *Estética de las tareas artísticas* (E III), pero que en realidad opera como cierre de la totalidad del desarrollo de su obra, y como balance de la actualidad del proceso artístico a la luz de los planteos de su *Estética*.<sup>91</sup> En ambos casos, la referencia a Benjamin está acompañada por algún comentario que encierra siempre una aprobación implícita o explícita de su trabajo. En el primer caso, Benjamin es citado junto a un estudio del propio Guerrero sobre el mismo tema,<sup>92</sup> lo que sugiere una confluencia de sus respectivos análisis (y nos envía a ese otro texto de Guerrero, de 1949, para encontrar allí las simientes del posterior encuentro más explícito y sistemático con Benjamin en su *Estética*). En el segundo caso, la referencia al trabajo de Benjamin se inicia con una alusión muy importante para nuestro tema: “Todo este conjunto de problemas [las consecuencias del proceso mundial de expansión técnica en el mundo del arte —LG] se encuentra desarrollado, de una manera ejemplar, en el siempre recordado ensayo de Walter Benjamin, *L’oeuvre d’art à l’époque de sa reproduction mécanisée*, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, tomo VI<sup>93</sup>, nº 1, 1936.” (E III, 238) Por último, también en el segundo tomo encontramos a Benjamin, sólo que la referencia es allí mucho menos central, y su sentido depende de lo ya planteado en E I.<sup>94</sup>

Hay que recordar que, como se sabe, aquella primera edición del texto de Benjamin no se corresponde con la versión más utilizada en nuestros días, que en la mayoría de los casos corresponde a la *Zweite Fassung* en alemán,<sup>95</sup> la que fuera incluida en los *Schriften* editados en 1955 (tomada también por la versión castellana más corriente, de Jesús Aguirre)<sup>96</sup>. No pretendemos reconstruir la accidentada historia de la edición de este ensayo,<sup>97</sup> sino sólo recordar que aquella primera edición, además de sufrir algunas modificaciones y recortes por parte del grupo editor de la *Zeitschrift*, guarda otras diferencias, no siempre recordadas, respecto a la canonizada “segunda versión”. Sólo destacaremos algunas divergencias principales: no aparece ni el epígrafe de Valéry, ni el

<sup>90</sup> Benjamin es referido en E I, 74-75, nota 14, correspondiente a la p. 66 del cuerpo del texto.

<sup>91</sup> Benjamin es citado en E III, 238, notas 7, 8 y 9 (las últimas notas finales de la totalidad de la obra), correspondientes a las pp. 231 y 232 del cuerpo del texto.

<sup>92</sup> Luis Juan Guerrero, “Torso de la vida estética actual”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1949.

<sup>93</sup> No sabemos a qué puede deberse esta pequeña imprecisión, pues el artículo de Benjamin fue publicado en el año o vol. V de la Revista, no en el VI. El resto de los datos son exactos.

<sup>94</sup> El mismo ensayo de Benjamin es citado en E II, 46, nota 23, correspondiente a la p. 40 del cuerpo del texto.

<sup>95</sup> Disponible en GS I-2, 471-508.

<sup>96</sup> Podemos sin embargo reconocer importantes excepciones de autores que siguen utilizando aquella primera versión francesa, tal como puede reconocerse en el uso que recientemente Yves Michaud hace del texto benjaminiano en su *El arte en estado gaseoso. Ensayo sobre el triunfo de la estética*, México, FCE, 2007 (tal como puede reconocerse por el uso de las expresiones “reproducción mecánica” o “Estado totalitario”, o las nociones de “sueño colectivo”, o “ciencia de la percepción”, todas propias de la primera edición francesa en la versión de Klossowski).

<sup>97</sup> Para lo cual pueden consultarse las *Anmerkungen der Herausgeber* correspondientes a este texto, incluido en GS I-3, 983-1063.

importante “Prólogo”, y además algunas expresiones fueron sistemáticamente sustituidas, principalmente, “fascismo” fue reemplazado por “estado totalitario” o “doctrina totalitaria” y “comunismo” por “fuerzas constructivas de la humanidad”. Pero hay que destacar también que esta primera publicación en francés tiene párrafos enteros no incluidos en la “segunda versión” alemana, además de muchos pasajes más completos (como todo un largo párrafo que amplía nada menos que el contrapunto entre inconsciente óptico e inconsciente pulsional<sup>98</sup>). De este modo, así como faltan en la versión francesa pasajes emblemáticos de nuestra actual recepción del ensayo (como la militante referencia inicial a Marx), encontraremos allí también frases enteras, y muy importantes, citadas sin comillas por Guerrero que no se encuentran en la “segunda versión” alemana (como la explícita recuperación benjaminiana del sentido materialista de la *aisthesis*: “cette science de la perception que les Grecs avaient nommée l’esthétique”<sup>99</sup>). Con todo, estas observaciones, pertinentes desde una perspectiva erudita, no nos deben hacer perder de vista que el núcleo de las hipótesis benjaminianas sobre la reproductibilidad (incluido el fundamental “epílogo” político) se mantiene en lo sustancial en ambas versiones.

Para concluir con el registro de la dimensión “empírica” de la recepción, debemos realizar dos últimas observaciones: en primer lugar es curioso que no aparezca ninguna otra referencia a otros artículos de la *Zeitschrift für Sozialforschung* a lo largo de la obra de Guerrero. Ello resulta más llamativo aún si tenemos en cuenta, en segundo lugar, que sin embargo aparecen en su *Estética* los nombres de Theodor W. Adorno y de Herbert Marcuse, colaboradores centrales de la Revista incluso desde antes de 1936. Adorno aparece referido al pasar en E III, p. 24 (sin alusión bibliográfica), y luego en E III, p. 215 (notas 8 y 13, correspondientes a las pp. 190 y 202 respectivamente). Se cita en este último lugar “*Ueber das gegenwärtige Verhältnis von Philosophie und Musik* (con traducción italiana) en *Archivo de Filosofía*, Roma, 1953”, en ambos casos para pensar el problema de la dialéctica típicamente modernista entre tradición e innovación en el contexto de las “tareas de conducción” de la tercera *Estética de las tareas artísticas*. El mismo trabajo de Adorno aparece en nota en E II, p. 66. De Marcuse aparece citado su importante trabajo *Ueber die philosophischen Grundlagen des Arbeitsbegriffs*, extraído del *Archiv für Sozialwissenschaft*, tomo 69, nº 3 (E III, 138, nota 1, correspondiente a la p. 117), como estudio de referencia para tematizar una concepción hegel-marxiana del “trabajo” como “praxis”, en el contexto de las “tareas de elaboración” de la tercera *Estética*. Esta presencia del primer Marcuse (el artículo es de 1933, de su etapa de tránsito del heideggerianismo al marxismo) le imprime al texto de Guerrero una orientación socio-histórica de su idea de “trabajo”, y una perspectiva general materialista de la existencia humana en el mundo. De

---

<sup>98</sup> Véase GS I-2, 231-232.

<sup>99</sup> GS I-2, 736.

manera que en ambos casos aparecen motivos centrales de lo que luego se denominó “escuela de Frankfurt”. Sin embargo hay que reconocer que, en primer lugar, Guerrero no reúne los nombres de todos estos autores bajo una rúbrica común, de modo que no reconoce un grupo intelectual unido por alguna orientación general, a pesar de haber tenido trato personal o intelectual con Horkheimer, Neumann, Adorno, Marcuse y Benjamin, además de con la Revista en la que ese grupo se nucleaba. Y además, en segundo lugar, las presencias tanto de Adorno como de Marcuse no son determinantes de la orientación general de su pensamiento, sino que más bien vienen a confirmar o a complejizar algún aspecto parcial de una orientación ya decidida previamente. En cambio, creemos que ciertos núcleos centrales del pensamiento benjaminiano sí están a la base de algunas de estas decisiones fundamentales.

Así, podemos decir que hay en Guerrero una “recepción” fragmentaria y dispersa, aunque sustantiva, de ciertos autores y aspectos teóricos de lo que luego se llamó “escuela de Frankfurt”, aunque sin la unidad de orientación sugerida por ese nombre. De ese conjunto no unificado de autores y conceptos, destaca notablemente la utilización productiva del trabajo de Walter Benjamin sobre la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica.

#### IV. Contexto de refracción

Como vemos, la inscripción de Benjamin en el contexto de la recepción realizada por Guerrero del trabajo del Instituto de Investigación Social es pertinente (Guerrero cita a Adorno y a Marcuse, además de tener trato epistolar con Horkheimer y personal con Neumann) aunque sólo parcial y relativa. Más relevante aún resulta su inscripción en el contexto efectivo del sistema de referencias teóricas generales del propio Guerrero, que no ubicó a Benjamin en el marco de una “escuela” que lo excediera, sino más bien en otro marco, construido por el propio Guerrero y expresión de la agenda de lecturas filosóficas de la Argentina de esos años. Pues resulta casi una máxima para cualquier estudio de recepción que al analizar los efectos de la circulación y la utilización del autor seleccionado, debe enfocarse el universo de autores y corrientes teóricas en las cuales se *reinscribe* dicho autor, la nueva constelación de tradiciones y discusiones, como el primer gran dispositivo de refracción sobre sus “ideas” “originales”, ahora destituidas como tales, “arrancadas” del contexto de su propia tradición para ser acercadas a un contexto “otro” (como vemos, nuestro propio tema tampoco está fuera del universo de problemas que se abren con el texto benjaminiano). Esa *trama intertextual* es el primer “contexto”, contingente e inestable,

en el que la “recepción” comienza su insidiosa labor de traslación, de traducción, y también de concretización.<sup>100</sup>

¿Qué nos revela el texto de Guerrero acerca de su propia construcción de un contexto discursivo? Como ya dijimos, Guerrero es muy prolijo en la explicitación de sus referencias teóricas. Así, en las primeras páginas del *Prólogo* de su *Estética* explicita sus principales deudas (véase E I, 13-14), de las cuales recordaremos las siguientes, que nos parecen las más persistentes a lo largo de la obra: en primer lugar, Vico y Hegel serán el marco filosófico más genérico de su planteo, nombres que luego casi no aparecerán explícitamente pero sí estarán siempre presentes como ese horizonte de historicidad de una existencia humana que reclama ser pensada en los productos de su propia praxis concreta, un núcleo fuerte del pensar de Guerrero. La fenomenología, y en particular el giro operado en ella por Heidegger serán presencias explícitas, decisivas y permanentes a lo largo del texto. “Las intransigencias de Sartre” y “la comprensiva penetración de Merleau-Ponty” tendrán un lugar de relevancia, sobre todo Merleau-Ponty, sólo que no tan patente como el lugar que en la *Estética* se le otorga al “impresionismo deslumbrante de Malraux” (E I, 14). Así, tenemos que, al amparo de aquellos dos filósofos del hombre realizándose en su propia historia, la órbita teórica de Guerrero girará principalmente en torno al eje de la fenomenología, fundamentalmente en su peculiar versión heideggeriana, aunque también en las derivaciones de dos grandes fenomenólogos franceses como Sartre y Merleau-Ponty. A ese sustrato fenomenológico se le suman los estímulos sugeridos por la publicación, cercana a la edición de la *Estética*, de dos muy influyentes libros del posterior ministro de cultura gaullista André Malraux: *Les voix du silence* (1951) y *Le musée imaginaire de la sculpture mondiale* (1952), recurrentemente citados por Guerrero. De este conjunto, la presencia más insistente en el texto de Guerrero es la de Heidegger, principalmente a través de su *Holzwege*, y en particular de sus conferencias de 1935-36 publicadas como “El origen de la obra de arte”. La notable presencia de Maurice Blanchot en los desarrollos de Guerrero podría ser inscripta dentro de esta impronta heideggeriana general. En cambio, Sartre y Merleau-Ponty no actúan en la *Estética* a la sombra de Heidegger (como podría imaginar el desprevenido que creyera que Sartre desembarcó en la Argentina recién con *Contorno*), sino por la propia potencia sobre todo de *¿Qué es la literatura?* del primero y de la *Fenomenología de la percepción* del segundo. Vale decir que el vigor de las teorías de la recepción y del compromiso de Sartre, y la insistencia de Merleau-Ponty en el carácter

---

<sup>100</sup> Una labor en la que se ve inevitablemente embarrado, después de todo, cualquier lector de cualquier texto, pues ¿quién está en condiciones de restituir el “contexto” de Benjamin, esa “fuente” original en la que la torpe formulación escrita coincide con la transparente plenitud de un sentido supuestamente unívoco para el propio Benjamin? ¿Quién? ¿Adorno? ¿Scholem? ¿Brecht? Evidentemente, nuestra “marginalidad” sólo acentúa efectos constitutivos de toda lectura, de allí el potencial crítico –aunque sólo como *potencial*, y no como esencia de “lo latinoamericano”, como a veces se confunde– de “nuestra” marginalidad: mostrar esa distancia constitutiva de todo proceso significativo como el espacio de una cierta libertad creadora.

siempre concretamente encarnado del sentido en un cuerpo históricamente determinado, son orientaciones materialistas con peso propio en la obra de Guerrero, potencialmente adversas a la orientación general heideggeriana. Este cuadro, ciertamente, se completa con una amplísima pero coherente lista de teóricos, muchas veces de excepcional densidad y magnitud,<sup>101</sup> a los que generalmente se recurre para ayudar a resolver problemas importantes, pero siempre parciales, aspectos o momentos de un desarrollo, y nunca para tomar las decisiones más generales acerca de la orientación sistemática de ese desarrollo, del proyecto estético de Guerrero en su totalidad. Con la excepción, esta será nuestra hipótesis, de la anómala presencia de Walter Benjamin, que si bien no es tan asiduamente requerido como Heidegger o Malraux, como Sartre o Merleau-Ponty, no sólo realizará aportes para plantear cuestiones particulares sino que se situará en lugares estratégicos clave, en la apertura y el cierre, dando vigorosas pautas para la orientación general de la *Estética*.

En la precisa arquitectura de la *Estética* cada capítulo y cada párrafo tiene su lugar e importancia sistemáticos, pero hay algunos tramos de su desarrollo que tienen el valor de aplicarse a la totalidad de esa arquitectura, y de determinar la orientación general de la misma. De esos tramos, los de mayor peso determinante son, en primer lugar, el *Prólogo* general de la obra ya referido; en segundo lugar, el “Historial” del primer tomo, que sigue inmediatamente al prólogo, y que aunque es el “Historial” correspondiente a E I, es decir, a la estética de las “manifestaciones artísticas”, le sirve al autor para plasmar desde un comienzo su visión general del arte y de su situación actual; y en tercer lugar esa suerte de epílogo del tercer tomo, titulado “Las voces del éxodo”, que excede la exposición de las cuatro “escenas” sistemáticas de E III, y que funciona claramente como epílogo de la totalidad de la obra. Benjamin no aparece en el *Prólogo*, pero sí aparece, como ya lo anticipamos, ocupando lugares decisivos de las otras dos partes generales, el “Historial” del tomo I (E I, §§ 24-27) y “Las voces del éxodo” del tomo III (E III, §§ 2 y 5). Esto nos ofrece una indicación importante, pero por ahora sólo externa.

Esta primera aproximación general al contexto discursivo construido por el propio texto de Guerrero nos arroja al menos dos resultados preliminares: uno, que estamos ante un marco de tradiciones fuertemente ancladas en lo que luego se denominará la filosofía “continental”, con una cierta hegemonía alemana pero con una más que atenta mirada sobre los desarrollos franceses; otro, que se comienza a sugerir la tensión que será el tópico teórico-estético central de nuestro capítulo, esto es, la oscilación entre una estética

---

<sup>101</sup> Baste pensar, descontando a los ya mencionados Adorno y Marcuse, en E. Souriau, H. Kuhn, F. Kaufmann, R. Caillois, W. Szilasi, M. Dufrenne, E. Panofsky, R. Ingarden, M. Weitz, E. Wölfflin, etc., o en la ocasional presencia de teóricos que mucho más tarde fueron reconocidos en todo su vigor y relieve, como E. Levinas o M. Bense.

tendencialmente idealista o especulativa (paradigmáticamente representada en este contexto por la herencia hegeliana y por la filosofía heideggeriana del arte) y otra estética tendencialmente materialista o práctica (sugerida por ahora más bien tímidamente a partir de Sartre y Merleau-Ponty y luego consolidada con la presencia de Benjamin). Acaso no sea un azar que cuando ciertos desarrollos benjaminianos entren en polémica en el texto, nunca lo hagan contra Sartre o Merleau-Ponty, sino en disputa implícita o explícita con Heidegger o Malraux.

Es en este contexto que primeramente deberíamos situar en la obra de Guerrero la circulación del nombre de Benjamin, un *alemán* (conocido primeramente por Guerrero como teórico del *romanticismo*) escribiendo en *francés*, para una revista de *exiliados políticos* del nazismo, el esbozo de *una crítica radical de los cimientos de las teorías estéticas hegemónicas de su Alemania natal*. Benjamin condensa, así, los dos motivos arriba señalados como característicos del contexto teórico construido por Guerrero: la presencia hegemónica de una tradición de pensamiento alemán fuertemente mediada sin embargo por la tradición cultural francesa (en el caso de Benjamin, como se sabe, esta “mediación” excede la circunstancial traducción de su texto sobre la obra de arte), y la polémica entre una estética idealista y contemplativa o especulativa, y una radical renovación de la estética en una dirección decididamente materialista que precisamente viene a exceder los límites “contemplativos” o “especulativos” de la estética tradicional, una transformación determinada no meramente por una opción teórica sino por profundos cambios en el *sensorium* histórico del hombre occidental, nuevos “requerimientos” y nuevas “promociones” para el arte, que deciden toda una nueva orientación para la totalidad del proceso histórico del arte.

## V. Benjamin y el problema

Para internarnos ahora en una problematización teórica quisiéramos valernos aquí de la imagen ofrecida por Jean-Marie Schaeffer de los perfiles de una “teoría especulativa del arte”.<sup>102</sup> Sólo que para hacerla funcionar en este lugar resultaría conveniente pensarla con cierta flexibilidad. Entre otras razones porque todos los autores aquí tratados caerían bajo la misma rúbrica de “especulativos”, una caracterización demasiado totalizadora para nuestros intereses. Por eso hablamos más arriba de “tendencias”. Asimismo, como ya venimos sugiriendo, la alternativa a esta teoría especulativa no pasará, para Guerrero, por un regreso a Kant, como sugiere la perspectiva más analítica de Schaeffer, sino más bien

---

<sup>102</sup> Véase Schaeffer, J.-M., “La teoría especulativa del arte”, tr. Ricardo Ibarlucía, mimeo. Para una exposición exhaustiva, Schaeffer, J.-M., *El arte de la edad moderna. La estética y la filosofía del arte desde el siglo XVIII hasta nuestros días*, Venezuela, Monte Ávila, 1999.

por un paso de lo especulativo a una visión del arte centrada en la *praxis*, o más precisamente, a una “estética *operocéntrica*”, en la terminología de Guerrero. Así, más que una crítica radical de una “teoría especulativa del arte” desde una estética neokantiana, en Guerrero tenemos una *tensión inmanente* al propio texto entre una estética especulativa y una estética prácticamente orientada, en el marco general de una estética *operatoria* (que es la que finalmente sostiene, en su vibrante enunciación –lo “operatorio” como heideggeriana especificidad de la obra de arte frente a la cosa y el utensilio; lo “operatorio” como benjaminiano “impulso práctico” del proceso estético–, todas las polémicas internas que redundan en su intensa energía).

Sin embargo, Schaeffer enumera una serie de rasgos de la “estética especulativa” que son también los rasgos que Guerrero intentará superar de sus propios mentores intelectuales. Ese diagnóstico es el que nos interesa, puesto que además Schaeffer denuncia el primado abrumador de esta estética especulativa después de Kant, lo que subraya la relevancia de la crítica de Guerrero a la misma. Schaeffer señala (1) el carácter “especulativo” de la estética que restringe la experiencia estética a su función puramente *contemplativa*; (2) la consecuente consideración del arte como un “*saber extático*” y su lógico sometimiento a los criterios de “verdad” importados de la filosofía; (3) de una filosofía que hace ya más de dos siglos asistía a su propia crisis ante la determinación kantiana de la inaccesibilidad teórica a lo absoluto; (4) una crisis que permite localizar la génesis de esta orientación especulativa en el movimiento estético-filosófico del “romanticismo”; (5) romanticismo que surgiendo de aquella crisis se propone superar el desencantamiento racionalista de la Ilustración consumada en Kant a través de una “sacralización del Arte”, elevándolo a medio de acceso privilegiado de lo absoluto, vinculándolo así a una suerte de “culto”, como estrategia compensatoria por los estragos que la razón y el mercado realizaron quebrando la “unidad” del mundo clásico. Guerrero se opondrá punto por punto a estos rasgos esenciales de una estética especulativa, aunque no desde la orientación neokantiana de Schaeffer sino más bien a partir de su estética “militante”.<sup>103</sup> Así, (1) y (2) son criticados no tanto en sí mismos cuanto en su pretensión de erigirse como criterios unilaterales de la obra de arte, es decir, son relativizados en el todo de un proceso estético complejo en el cual la dimensión contemplativa es sólo *una* de las tres grandes dimensiones, “orientaciones”, de una Estética general. (3) es el único de estos puntos desarrollados por Schaeffer que no se encuentra tematizado por Guerrero de un modo equivalente. Aunque las consecuencias directas de (3), esto es, (4) y (5), son los principales objetivos de la crítica más explícita de Guerrero. El romanticismo, y en particular lo que él llama las “ideologías post-románticas” (E III, 123; véase también 105, 163, 169, 170) son criticadas por su

---

<sup>103</sup> Guerrero utiliza esta expresión en diversos pasajes. Véase E I, 13, 19, etc.

idealismo contemplativo, su individualismo elitista y esteticista, su teoría de la producción como “auto-expresión” y su subjetivismo implícito (habría un estado del alma que *preexistiría* a la obra y que sólo cobra manifestación sensible en ella), su sentimentalismo, su prejuicio anti-tecnológico, su visión “burguesa” del arte como dominio autónomo destinado a compensar el peso alienante de las actividades prácticas del hombre moderno, etc. Y quizás la crítica más fuerte a esas “ideologías” sea que funcionan como sustrato del rasgo más determinante de toda teoría especulativa: la (re)sacralización del arte, que, según el planteo de Guerrero, no pasaría de ser una ilusoria y regresiva pretensión compensatoria y reaccionaria de restitución de momentos ya superados por el propio proceso material de la historia humana, y cuyo pretendido retorno no sólo resulta inviable, sino indeseable, “ideológicamente” ciego al potencial comunitario y emancipatorio de las orientaciones contemporáneas del arte.

De los nombres arriba mencionados como de mayor pregnancia en la construcción de Guerrero, los más próximos a una orientación “especulativa” son, precisamente, los que más insistentemente aparecen en el texto de Guerrero: Heidegger y Malraux. La recurrente referencia a estos autores, sin embargo, no debe desorientarnos, pues su repetida presencia (acaso inevitable en un teórico del arte de la época de Guerrero) aparece explícitamente acompañada por un impulso crítico que pone en jaque los fundamentos mismos de sus orientaciones teóricas. En este marco teórico general, nuestra hipótesis es que el breve texto de Benjamin opera en la *Estética* de Guerrero, en su función *negativa*, como el certero David que enfrenta con sutil perspicacia al Goliath heideggeriano y malrauxiano, y les asesta un golpe preciso, dejándolos, a nuestro parecer, heridos de muerte. Benjamin apuntala el impulso “operatorio” de la estética de Guerrero, extremando la tensión que crispera su texto entre la fuerte herencia heideggeriana, el fuerte impacto de los volúmenes de Malraux, y una tendencia materialista implícita en el propio registro “operatorio” con el que define su *Estética*.

La fuerte presencia de Heidegger, tal como se anunciaba en el *Prólogo*, tiene que ver en primer lugar con una “metodología” (E I, 13) fenomenológica general. Esto se expresa en la presencia de la noción heideggeriana de “mundo” y la consecuente idea de la “comprensión”, que trasciende la escisión “positivista” entre sujeto y objeto. Ello determinará orientaciones marcadamente hermenéuticas nada menos que en la teoría del *sentido* que recorre la *Estética*. En efecto, según Guerrero no “corresponde hablar de ‘mundo’, como figura objetivada, sino de un ‘fondo de mundo’, sobre el cual se destacará luego, por una parte, una ‘figura de mundo’ y, por otra, un ‘proyecto existencial’. Si se quiere, podríamos hablar de un ‘bosquejo de mundo’, pero entendiendo que se ha constituido sobre la base de un temple de ánimo. O sea que se trata, en todos los casos, de una totalidad no-objetivada,

sino directamente vivida. (...) Estamos, por consiguiente, en una experiencia estética previa a la diferenciación gnoseológica entre sujeto y objeto, entre el ser 'objetivo' de la obra y los ingredientes de la subjetividad." (E I, 93) De manera que la comprensión cultural se da sobre ese sustrato previo a la distinción entre sujeto y objeto, como un verdadero "círculo de la comprensión estética", que regula incluso la relación de retroalimentación, ya descrita, entre las tres estéticas. Así, el proceso artístico se desarrolla sobre un "contexto de sentido" que teje una compleja trama de "remisiones significativas", dando la unidad global que sustenta tanto las manifestaciones objetivas del arte cuanto las actitudes subjetivas ante el mundo objetivado de la cultura.

En este contexto cobra relevancia la tematización de la diferencia óntico-ontológica. Pues "al tratar con un ente particular tenemos *una comprensión pre-ontológica* del horizonte trascendental inmediato. O sea, del contexto que hace posible a ese ente. Más tarde podremos o no explicitar y tematizar dicha comprensión; esto es, convertirla en propiamente ontológica." (E I, 102) Una cosa es el mundo efectivo del arte y sus manifestaciones, y otra el estudio de los "horizontes trascendentales" que hacen posible esas manifestaciones, esto es, el trasfondo de sentido, ese complejo de "remisiones significativas", que hace aparecer el arte tal como aparece en cada época histórica. Es en virtud de esta "diferencia ontológica" que ingresa en Guerrero el núcleo del diagnóstico heideggeriano acerca de la metafísica occidental (aceptación del diagnóstico que, como luego veremos, no implica una aceptación de sus conclusiones). En efecto, es el diagnóstico del "olvido del ser" el que habilita la distinción fundamental entre "cosa, instrumento y obra" (E I, 124 ss.). Guerrero asumirá una problemática típicamente heideggeriana al afirmar que "nunca se pensó con rigor la 'cosidad' de la cosa, a diferencia de la 'instrumentalidad' del instrumento y de la 'operatividad' de la obra, sino que siempre fueron englobados los tres dominios en una concepción del ente en general." (E I, 126) Heidegger ingresa, así, para apuntalar el proyecto "operocéntrico" de Guerrero al destacar la específica "operatividad" de la "obra", frente a su sometimiento a otros regímenes objetales derivados de una confusión entre lo óntico y lo ontológico. Es interesante reconocer, para dinamizar el esquema de Schaeffer, que Heidegger, el teórico más claramente "especulativo" de los aquí tratados, es utilizado por Guerrero como un primer paso antimetafísico, en una marcha más general que ciertamente excede a Heidegger en una dirección mucho más afín a los desarrollos benjaminianos, pero que se apropia de la crítica heideggeriana a la sujeción de la estética a la historia de la metafísica: "la Estética, desde hace más de dos milenios, paga su tributo a la Metafísica occidental" (E I, 126), subordinando la obra de arte a los diversos regímenes ontológicos u objetales sucesivos de la historia de la cultura occidental, decididos en el terreno de la filosofía y no del propio mundo del arte. En orden a definir la artisticidad del

arte, la denuncia heideggeriana de la subsunción de la obra de arte en el régimen objetual del instrumento será una pieza clave al menos de E I, la primera *Estética de las manifestaciones*. “Y así escapa la obra de arte al esquema filosófico tradicional de la producción de cosas –a un esquema constituido en el mundo del trabajo–, para penetrar en el dominio de la exaltación y celebración de la vida.” (E I, 128)

Sin embargo, resulta muy significativo que ya en E I Guerrero manifieste los límites de esta escisión entre lo instrumental y lo estético. Pues esta escisión es históricamente situada en el terreno de los efectos del capitalismo industrial: no es una escisión decidida metafísicamente. Hablando de las labores “instrumentales” concretas que el hombre desarrolla en el “mundo cotidiano” (inauténtico según Heidegger), nos aclara Guerrero: “Dependerá luego del régimen de la cultura dominante, decidir si esas tentativas cotidianas de liberación estética pueden ser integradas dentro de la organización general de la vida humana. Nuestro sistema actual –conducido por las fuerzas del capitalismo, la ciencia y la técnica– ha engendrado un divorcio creciente entre las exigencias perentorias de la realidad práctica y esas expansiones gratuitas, desinteresadas, inútiles.” (E I, 132)<sup>104</sup> Estas sugerencias, planteadas en el mismo momento en que asume las distinciones heideggerianas, se expandirán hasta llegar, en E III, como luego veremos, a un intento de conciliación entre arte y técnica.

Una separación rígida entre el ámbito instrumental y el ámbito artístico condena a la estética a un dominio unilateralmente *contemplativo*. Sólo puede configurar una *ontología* de la obra, crítica quizás de la metafísica occidental, pero siempre parcial en su comprensión del proceso artístico. Reducida a su dimensión contemplativa, la estética se aleja cada vez más de su especificidad como “ciencia de la percepción” (E III, 232), y se ve cada vez más sometida a la esfera de la filosofía, reveladora del “Ser”. Es comprensible que sea en este contexto contemplativo o especulativo, entonces, que se plantee el tópico de la “muerte del arte”. En alusión directa a la línea que va de Hegel al Heidegger de “El origen de la obra de arte”, señala críticamente Guerrero al final de su E I: “Y de este modo la problemática de una Estética contemplativa –fundamental, si la integramos con los restantes

---

<sup>104</sup> La centralidad de este problema se manifiesta en que preside lo que Guerrero denomina la “antinomía” de la estética (E I, 42 ss., véase también E III, 40 ss.), esto es, la tensión históricamente irresuelta entre un “arte” que, en el pasado, estaba involucrado en otros dominios, enraizado en la práctica vital concreta de los hombres, sagrado o profano, pero en el que la obra no podía pretender auto-exhibirse como tal, no pudiendo especificar su estatuto “artístico”; y un arte que, en nuestro presente, puede afirmarse en la especificidad mostrativa de su artisticidad pura, pero al precio de desgajarse del resto del plexo pragmático de la vida de los hombres. De allí la pregunta, que recorre toda la *Estética* como una de las preocupaciones centrales, por “*un patrón de cultura que permita una integración de los comportamientos humanos*” (E I, 137), un problema que, según aclara el mismo Guerrero, “es, otra vez, un tema de nuestra tercera Estética” (*ib.*). En alguna medida, los planteos que más abajo desarrollaremos acerca de un arte técnico (que con la reproductibilidad acentúa la artisticidad en virtud de la primacía de lo mostrativo sobre lo tradicional) a la vez que politizado (pues responde a las candentes demandas comunitarias de su época) como el cine, con los que termina la *Estética* en la estela de la “politización del arte” benjaminiana, pueden ofrecer pistas para una solución de la antinomia de Guerrero.

comportamientos estéticos—, mientras pretende quedar encerrada en su propio dominio, resultará una versión abstracta o una perspectiva desnaturalizadora del sentido de la obra. O una mirada retrospectiva hacia el arte: ‘cosa del pasado’ que ya no corresponde a las exigencias de nuestra época.” (E I, 422) Cerrando ya el tomo dedicado a la perspectiva de la “revelación y acogimiento” (que no niega), se abre a las otras “direcciones” del proceso artístico criticando aquellas posturas que hipostasian el aspecto contemplativo en desmedro de los restantes recayendo por ello en el estéril atolladero de la “muerte del arte”.

Pues la orientación general de las críticas a Heidegger apuntará precisamente a la exacerbación especulativa de un pensamiento del Ser cada vez menos distinguible de un simple retorno a una suerte de onto-teología negativa. Guerrero rechazará las perspectivas que se obnubilan en un pensar del “Ser total y absoluto (último refugio de las filosofías de acento místico, desde Plotino hasta el Heidegger que se insinúa en sus obras posteriores)” (E I, 102).<sup>105</sup> Por el contrario, para Guerrero, “la obra no es un punto terminal, ni un ‘absoluto’, sino un punto de transición, un lugar de pasaje” (E III, 44). Asumiendo los acentos *relacionales* de la hermenéutica heideggeriana (la red de “remisiones significativas” que constituyen todo sentido), los orienta en una dirección anti-ontológica, haciendo uso de un término, *pasaje*, tan caro al proyecto benjaminiano.

En términos aún más manifiestos, en la siguiente cita Guerrero invoca explícitamente los desarrollos benjaminianos para socavar los presupuestos últimos del planteo heideggeriano: “Cuando caen los dioses, el templo no desaparece con ellos, sino que, precisamente, comienza a aparecer. Se revela como lo que siempre —secretamente— fue: el lugar de la ausencia de los dioses. Y así la obra resulta cada vez más patente, en la misma medida en que en ella se oculta la presencia de los dioses [y aquí Guerrero coloca la siguiente nota: “Heidegger defiende, más bien, la tesis contraria: el arte como lugar de la presencia de los dioses” —L.G.]. O como también hemos dicho en otra ocasión: en la misma medida en que se debilita el *poder tradicional* del arte (su función de testimonio sagrado o histórico) se desarrolla su *poder mostrativo* (su capacidad de auto-exhibición) (cf. I Historial, § 25 [precisamente, el párrafo en el que evaluaba positivamente las consecuencias de las tesis benjaminianas —L.G.]). Tal vez por esto es que alguien dijo de Rodin —autor de tantos *fragmentos* geniales, de tantas obras trucas—, que había esculpido, durante toda su vida, ‘en torno de la Catedral ausente’” (E III, 153)

De allí que Guerrero no coincida con los diagnósticos críticos de la civilización basados en las influyentes lecturas heideggerianas de Hölderlin, “para quien la tragedia de

---

<sup>105</sup> Puede reconocerse aquí una orientación de distanciamiento de Heidegger paralelo y similar en sus acentos práctico-materialistas al más conocido y resonante de Carlos Astrada, que desplegará su crítica a su propio heideggerianismo inicial por andariveles análogos a los de su discípulo, colega y amigo Luis Juan Guerrero. Véase el exhaustivo trabajo de Guillermo David ya citado. Nos referiremos a esto en el capítulo 6.

nuestro arte –de toda nuestra cultura– consistiría en tener que operar en una época de la que ya se fueron los viejos dioses y a la que todavía no han llegado los dioses nuevos. También Heidegger es de parecida opinión. Nosotros pensamos, en cambio, que este planteo es inadecuado, o por lo menos lleno de ambigüedades. Para modificarlo tendríamos que analizar el largo camino (...) que conduce del arte vivido como una celebración, al arte entendido como una mercancía.” (E III, 35)

Es en esta dirección que sobre el final de su obra propondrá directamente una “inversión” del planteo heideggeriano: “La calamidad de nuestra época, para Heidegger, consiste en el olvido del Ser. Más ajustado nos parece el camino inverso: la calamidad de nuestra época consiste en haber perdido la convivencia espontánea con los entes, en tener que recuperarla estableciendo un puente por intermedio del Ser” (E III, 227). Guerrero plantea (no lejos de la perspectiva de Adorno) que el retorno de las ontologías no es sino un síntoma de la alienación de un tiempo capitalista que arrasa, con su fuerza de “abstracción”, con toda relación directa y fluida entre los “entes”, redundando en la situación de soledad y aislamiento del hombre “enajenado” contemporáneo que lo lleva a buscar sustitutos compensatorios igualmente abstractos, como un pretendidamente trascendente “sentido del Ser”. “Es precisamente porque el hombre ha perdido su vinculación con los entes, que busca el Ser”. Tal es el sentido de la “inversión” de Heidegger.

A pesar de todo, no se puede desconocer que a Heidegger lo critica tanto como lo utiliza. Tal como ya lo sugerimos, se vale de las críticas heideggerianas de la metafísica occidental en su reivindicación del carácter propiamente “operatorio” de la obra, la especificidad de la “obra de arte” (frente a la “cosa” y principalmente frente al “instrumento”). Esta recepción y crítica de Heidegger, esta convivencia de Heidegger y Benjamin acaso podría pasar por una simple incoherencia. Pero podría pensarse también que este hacer comparecer a dos autores notoriamente disímiles (sobre todo en sus orientaciones aunque acaso no tanto en sus diagnósticos) permita hacer vibrar en una cuerda sabiamente tensada por Guerrero los posibles ecos entre ambos autores en lo tocante a una comprensión anti-burguesa del arte.<sup>106</sup> Heidegger aporta la comprensión anti-utilitaria del arte (que en última instancia está a la base de cualquier consideración crítica de su carácter de mercancía), pero Benjamin va más allá, aportando una concepción anti-contemplativa –y por ello finalmente anti-heideggeriana– del arte actual. Heidegger y Benjamin pueden ser comprendidos en el todo de la *Estética Operatoria* bajo la clave de la teoría de los “estratos” de significación, aportada por la propia *Estética*. Pero además de afirmar que el “estrato” benjaminiano cubre y otorga su sentido final al “estrato” heideggeriano, la propia concepción

---

<sup>106</sup> Otro tópico recurrente en a *Estética*, su impulso *antiburgués* puede verse explícitamente manifiesto en varios pasajes, por ejemplo en E III, 24, 34, 105, 151, etc.

de “estratos” superpuestos entre sí que difieren indefinidamente la postulación de un “origen” de esa paciente arqueología del sentido, se lleva mucho mejor, sin ninguna duda, con la idea benjaminiana de “montaje” que con la búsqueda heideggeriana de un “origen” para la obra de arte en la telurizante dialéctica del “mundo” y la “tierra”.<sup>107</sup>

Por su parte, la intensa gravitación que los libros de Malraux tienen sobre la construcción de Guerrero se debe principalmente a la adopción por parte del argentino de la noción malrauxiana de “Museo Imaginario”, como una idea clave para dar cuenta de la situación del arte contemporáneo en relación a la totalidad de su propia historia. Ya de por sí la idea misma de “Museo imaginario” ha sido señalada como una adaptación de las tesis del trabajo benjaminiano sobre la obra de arte, acerca de la reproducción técnica y el consecuente desmoronamiento de la estética clásica. Hans Robert Jausz ha señalado que “el *Musée imaginaire* (1951) de Malraux es, aunque no confesada, una forma de recepción del estilo de la de W. Benjamin: la obra original, una vez sacada de su contexto cultural o histórico, se convierte, precisamente como no original, como objeto estético que ha dejado de ser obra, en objeto de disfrute de la consciencia estética, muy a menudo calumniada sin motivo.”<sup>108</sup> La radical excepcionalidad de nuestra era cultural, tal como se afirma en el fundamental “Historial” de E I, es su capacidad de arrancar las múltiples obras de los más diversos lugares y tiempos, desligarlas de sus funciones extra-estéticas, y disponerlas a la contemplación estética en un progresivo ensanchamiento de la capacidad de acogimiento estético de nuestra sensibilidad actual. La “reproducción mecánica”, con su enorme potencial de “acercamiento” de obras distantes en el tiempo o en el espacio, tuvo un lugar central en este proceso que desemboca en la constitución de un “Museo Imaginario” de la total producción artística de la historia del hombre. Ciertamente transformadas, básicamente en *láminas* (y en esto Malraux, a diferencia de Heidegger, da la bienvenida a la técnica), las obras de todos los tiempos y lugares ingresan en esos modelos de “Museo Imaginario” que fueron los gruesos volúmenes atiborrados de láminas escritos por Malraux, *Les voix du silence* y *Le musée imaginaire de la sculpture mondiale* (que quizás también funcionaron como modelo para la edición de los propios volúmenes de Guerrero, que incluyen cada uno su discreto “museo imaginario” de láminas al final de cada tomo). Gracias al Museo Imaginario, “*el horizonte de la contemplación artística de nuestro tiempo es, por primera vez, el ámbito de toda la historia humana*” (E I, 64). Es precisamente en este contexto del análisis de la “constitución de un museo imaginario”, como reza el título de la sección, que aparece la primera alusión al texto de Benjamin.

<sup>107</sup> Véase Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998.

<sup>108</sup> Jausz, H. R., “El lector como instancia de una nueva historia de la literatura”, en Mayoral, J. A. (comp.), *Estética de la recepción*, cit., pp. 84-85.

Sin embargo, esta pacífica convivencia de Malraux y Benjamin en el capítulo de apertura de la obra irá dando lugar a una tensión en la que finalmente primarán los potenciales prácticos y comunitarios de la “reproductibilidad” benjaminiana por sobre el universalismo humanista de Malraux. De hecho, ni bien introduce la idea del “Museo Imaginario” de Malraux, Guerrero aclara en una muy importante nota: “Pero nuestra interpretación estética difiere profundamente de la suya. Y nuestra interpretación histórico-social llega a ser opuesta a la de Malraux, como se verá más adelante.” (E I, 74, n. 8) Y en ciertos pasajes incluso parecen discutir explícitamente Malraux y Benjamin, como en el siguiente: “Porque solamente una época que se encuentra en el camino de *nivelar* todas las civilizaciones de la tierra puede, no sólo concebir el arte bajo esa inusitada perspectiva de su reproductibilidad técnica –de donde surge, precisamente, el Museo Imaginario– sino también desarrollar las extraordinarias posibilidades de esas inmensas maquinarias artísticas que son el cine, la radio o la televisión.” (E III, 223) El Museo Imaginario es una consecuencia de la reproductibilidad técnica, y no al revés. La reproductibilidad técnica libera una intensidad de energías que en muy escasa medida pueden ser absorbidas por el Museo Imaginario malrauxiano. A pesar de que el nombre de Malraux aparezca muchas más veces que el de Benjamin, vemos que la problemática de este último preside y engloba a la del primero. En última instancia puede afirmarse que el “Museo Imaginario” le interesa a Guerrero en cuanto condensa algunos de los efectos paradigmáticos de la “reproducción mecánica”. Por lo demás, el museo como refugio final del “aura” en una época que ya consumó su disolución será el objeto central de la crítica de Guerrero a Malraux. En un párrafo titulado, precisamente, “El Museo Imaginario y el neo-romanticismo de una religión artística”, nos dice: “Dios y lo sagrado, ausentes del arte, son reemplazados por el arte mismo: no como una manera de descubrir y transformar el mundo, sino como una sucesión de obras ya hechas. Y los críticos que hoy siguen tal orientación –Malraux entre ellos–, son los sacerdotes de esa nueva religión, de ese romanticismo catastrófico de una religión artística.” (E III, 170).

Es interesante comprobar que esta crítica de la religión del arte marcha junto a una crítica del “solipsismo esteticista” (E I, 418) de Malraux, sin el cual no se podría haber formulado esa idea de Museo Imaginario. “Tan sólo nuestro individualismo extremo –desarraigado de todo suelo fertilizante de creencias– puede adoptar la actitud puramente contemplativa que exige el Museo Imaginario. Y puede dar vida a un arte, como el actual, destinado de antemano a vivir en la atmósfera enrarecida del Museo Imaginario” (E I, 407-408). A diferencia de la benjaminiana “reproducción mecánica”, el “Museo Imaginario” no sólo es una realidad derivada de aquella, sino que además puede funcionar como

dispositivo resacralizador, que a su vez consolida una perspectiva individualista típicamente burguesa de la práctica estética.

Para concluir sintéticamente. En Heidegger, la crítica de la metafísica es rápidamente reconducida en la dirección de un nostálgico (romántico) “pensamiento del Ser” que busca restaurar en el arte aquello que la metafísica “olvidó”, esa “presencia original” (la de los dioses) esa “autenticidad” que la técnica terminó de sumergir bajo su maquínico manto. En Malraux, a pesar de estar ausente el prejuicio anti-tecnológico, sin embargo, la “reproducción mecánica” es sólo un subterfugio para reinstalar la moderna (romántica) adoración del arte en la universalidad liberal y bienintencionada del Museo. Sólo desde una crítica radical de la noción de “autenticidad” (y de las múltiples formas en las que resurge incluso en los diagnósticos más apocalípticos) y desde un riesgoso aventurarse en las posibilidades abiertas por la sustancial transformación de la sensibilidad operada por la “reproductibilidad” (y no a partir del provecho que la propia sensibilidad tradicional sabe sacar de la técnica), puede la estética estar a la altura de los “requerimientos” del mundo contemporáneo (y de su sujeto privilegiado, las masas). Benjamin y Guerrero están a esta altura, que excede los límites de los posicionamientos del neo-romanticismo telúrico de Heidegger o del neo-romanticismo liberal de Malraux.

## VI. Autenticidad, técnica, política

Hemos descripto los significativos contactos de Guerrero con el Instituto de Investigación Social, luego hemos reconstruido el contexto teórico, el sistema de referencias, en el que ingresa Benjamin en la *Estética*, y por último hemos señalado la función negativa o crítica cumplida por Benjamin, los principales frentes polémicos de esa inscripción de un autor, siempre desgajado de su contexto “de origen”, en el contexto discursivo construido por Guerrero. Debemos completar esta imagen dando cuenta de los aspectos *positivos* que pudo aportar Benjamin a la *Estética*, más allá de las polémicas con el contexto discursivo en el que fue inscripto. Quizás entonces asomen los ribetes de un contexto ya no sólo discursivo.

El horizonte más amplio de la confluencia positiva entre Guerrero y Benjamin lo indica el doble sentido de lo “operatorio”. Lo operatorio de la *Estética* de Guerrero apunta a poner en el centro de la reflexión el carácter de “obra” de la obra de arte, o especificidad “operatoria” de la “obra” frente a la “cosa” y al “instrumento”. De aquí la importancia de Heidegger. Pero debemos ser cautos, pues esta especificidad de la artisticidad de la obra debe ser asociada también a la supremacía creciente de la función puramente mostrativa en detrimento de la función ritual de la obra de arte, consecuencia directa del proceso de

reproducción mecánica diagnosticado por Benjamin. Vemos que ni siquiera en este punto esencial puede decirse que la presencia de Heidegger sea ni unilateral ni insustituible. Pero además, tampoco se puede desconocer que el carácter “operatorio” de esta *Estética* también refiere, en segundo lugar, al “*potencial práctico*” (E I, 109) del proceso artístico,<sup>109</sup> cuya importancia se refleja en la propia arquitectura de la obra, que le dedica la totalidad de una de sus tres “direcciones”, E III, al problema de las “tareas” artísticas,<sup>110</sup> quizás una de las más notorias marcas distintivas de esta obra. En este punto en particular puede decirse que el Benjamin de la “politización del arte” dialoga indirectamente con el Sartre de *¿Qué es la literatura?*, sólo que si en Sartre la obra “*apela a nuestra libertad*” (E I, 131), no lo hace aún con las connotaciones explícitamente *colectivas* que tendrá en Benjamin. En este último, el carácter militante de la estética cobra un sentido definidamente *político*, ya no sólo planteando un sartreano “*imperativo categórico*” movilizador de la libertad del receptor particular (E I, 150) –no por azar tematizado en E I y no en E III– sino recogiendo las voces de “los hombres anónimos de un conglomerado cultural, que *piden al arte la premonición de sus esperanzas y la rememoración de sus glorias*” (E III, 16).

En este marco general, la presencia de Benjamin involucra antes que nada una disolución definitiva de la vieja noción de autenticidad, con la doble implicancia positiva para la historia del arte por un lado y para el surgimiento de nuevas formas puramente técnicas del arte presente por el otro. Ello conlleva una apreciación positiva de la relación del arte con la técnica, además de una apertura al sujeto privilegiado de esta relación característica del siglo XX: las masas. Esta deriva orienta finalmente la *Estética* de Guerrero en el sentido potencialmente emancipatorio (aunque enlazado en una ambigüedad fatal con un potencial totalitario) del arte contemporáneo. Analicemos cada uno de estos pasos.

En primer lugar, entonces, la presencia de Benjamin se articula con otras críticas realizadas por Guerrero a los diversos ideogramas neo-románticos asestando un golpe definitivo a la vieja idea de “autenticidad”. La “reproducción mecanizada” rompe con el gesto tradicional de buscar el valor de una obra en su remisión a su propio “origen”. Así como Benjamin señala que las disputas del siglo XIX acerca de si la fotografía era un arte estaban mal planteadas si antes no se advertía que la invención de la primera había modificado por entero el carácter del segundo (GS, I-2, 720), podríamos también señalar que la pregunta

---

<sup>109</sup> El desconocimiento de este segundo sentido de lo “operatorio” es lo que lleva a Edgardo Albizu a una lectura unilateralmente filosófica de la estética de Guerrero. Véase el por otra parte provechoso artículo “La estética como prima philosophia. El significado filosófico de la *Estética Operatoria* de Luis Juan Guerrero”, que tiene el mérito adicional de ser uno de los pocos estudios recientes sobre Guerrero, incluido en Albizu, E., *Verdades del Arte*, Bs. As., Jorge Baudino Ediciones, 2000.

<sup>110</sup> Guerrero plantea incluso la prioridad de la E III sobre las demás: “tanto en un orden ‘lógico’ o esencial, como en el orden histórico o ‘fáctico’, el comportamiento que corresponde a la Estética de las tareas artísticas tiene un carácter primordial. En efecto, lo primario es el reclamo para obrar artísticamente, la tarea a cumplir, la imposición de obrar, la misión impuesta o requerida. Lo secundario es la creación y ejecución de la obra” (E I, 82).

heideggeriana “¿qué es el arte?”<sup>111</sup> estaría mal planteada si antes no se advierte que la actualidad del arte invalida toda pregunta por la *quidditas*, por su esencia. En Benjamin, más que un *qué* se oye un *cómo*, no se busca un origen, sino que se indaga por el porvenir de un arte que se ha desligado vertiginosamente de todo origen, de todo criterio de autenticidad. Para decirlo en términos de Guerrero, la orientación para el arte y la estética la otorga la pregunta por las “tareas” planteada desde una perspectiva *operatoria*, y no la pregunta por la “esencia originaria” planteada desde una perspectiva *contemplativa*.

Hoy, nos dice Guerrero, esta posibilidad de conectar la obra con un criterio de origen para sellar la gloria de su autenticidad ya no existe, disuelta por las efectivas condiciones materiales de producción y reproducción del arte. El contenido mismo de la autenticidad, ese *hic et nunc* de la obra se ve doblemente cuestionado por la reproducción mecánica: en primer lugar, “[p]orque la técnica de la reproducción mecanizada nos revela aspectos de la obra original que no eran accesibles a la desnuda contemplación. Es decir, que eran impenetrables para nuestros medios naturales (vista, oído, etc.). Ejemplos: la fotografía de detalles, la presentación de temas minúsculos, el descubrimiento de obras colocadas fuera de nuestro alcance sensible, el cine *en ralenti*, etc.” (E I, 66; cf. GS, I-2, 710-711), de manera que se accede así a una independencia radical respecto del original, inexistente aún en la reproducción manual. En segundo lugar, “[p]orque hoy el original tiene una *ubicuidad extraordinaria*. En otros tiempos, sólo escuchaba música sagrada el hombre que pertenecía a una comunidad religiosa, y por tanto, en el recinto de una Iglesia y ejecutada en un viejo órgano. Hoy la apreciamos por sí misma desde nuestra alcoba, por medio de la radio.” (E I, 66; cf. GS, I-2, 711) Estos determinantes técnico-materiales de la disolución de la “autenticidad”, que Guerrero asocia “con el advenimiento de las masas y demás fenómenos concomitantes de la actual vida cultural” (E I, 67), tienen dos consecuencias inmediatas: “a) Se ha perdido *la unicidad* del ente estético, que era una consecuencia de la noción tradicional de autenticidad. Hoy sólo interesa la obra de arte en tanto ha sido ‘*nivelada*’” (E I, 67); y b) “Con esta unicidad se ha perdido *su integración en la tradición*, puesto que, en otros tiempos, el valor único de la obra de arte consistía, precisamente, en su significado auténtico dentro de un culto (...). Por tanto, se debilita el *poder tradicional* del arte (su función de testimonio sagrado o histórico) en la misma medida en que se desarrolla su *poder mostrativo*.” (E I, 68)

A su vez, asistimos hoy a otras dos consecuencias menos inmediatas pero igualmente radicales, una hacia el pasado del arte y otra abierta a su futuro: en primer lugar, “[d]estruído el nimbo que antes la rodeaba [a la obra de arte –LG], hoy aparece desnuda en

---

<sup>111</sup> Véase Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, cit., pp. 28, 41, etc. Sobre la “esencia”, véase la pregunta por la “esencia esencial” en p. 36.

la luz ideal del Museo Imaginario” (E I, 67), de manera que se opera una “*reducción de la obra de arte a su esencia*” que podemos comprender como un “*llamado universal del Museo Imaginario*”, una interpelación generalizada a toda la historia de la humanidad sobre la que se despliega una nueva y mucho más amplia idea del arte, que ensancha como nunca el universo de las “obras de arte”, ahora “arrancadas igualmente de sus pretéritas conexiones culturales, sociales e históricas” (E I, 61). Pero no sólo se arranca la obra de su contexto extra-estético, sino que asimismo se opera incluso un trastocamiento sobre las formas de ese arte del pasado, pues se extraen fragmentos de obras de un contexto mayor (esculturas de una catedral), se trastoca la escala y se reducen las dimensiones (un libro con imágenes de construcciones arquitectónicas), etc. (E I, 61-65).<sup>112</sup> Y en segundo lugar, en cuanto al presente y al futuro del arte, la reproducción mecánica crea incluso nuevas formas artísticas, inscribiéndose en el propio proceso de *producción* artística: “Nuevas etapas [del proceso de reproducción mecanizada de la obra de arte –LG], dentro de nuestro siglo, son el cine, la radio y la televisión. Son las etapas más revolucionarias porque, mediante ellas, ya no se trata de la reproducción de previas obras de arte, sino de *la producción misma de nuevas obras de arte*, y precisamente con procedimientos mecanizados en su propia esencia” (E I, 60-61).

Todo esto implica, claro está, una relación desprejuiciada con la técnica. “Es un lugar común de las ideologías post-románticas, la constante alusión al divorcio existente en el mundo moderno entre la técnica y el arte, entre una producción utilitaria y una actividad gratuita. (...) Tratemos, por el contrario, de fijar los términos de una colaboración –siempre existente, aunque no siempre reconocida– entre el ámbito de la técnica y el horizonte de la elaboración estética, que sólo se abre y desarrolla dentro de las posibilidades históricas, sociales y culturales de aquel ámbito de condiciones materiales.” (E III, 123-124) Una concepción profundamente materialista de las relaciones entre arte y técnica que, en el contexto de referencias teóricas de Guerrero, parece encontrar apoyo sólo en el texto benjaminiano, aunque en este pasaje en particular no sea citado.

En Guerrero encontramos a su vez el interés por la pregunta acerca de quién es el sujeto de esta decisiva aproximación entre arte y técnica, y de la consecuente transformación radical del sentido, la historia y los procedimientos del arte. En Guerrero, como en Benjamin, ese sujeto son *las masas*. Es insistente la crítica de Guerrero al “individuo” moderno, sea como síntoma de la desintegración anómica de la sociedad moderna, sea como síntoma de las teorías románticas de la “auto-expresión”. Sobre todo en

---

<sup>112</sup> Guerrero llega a plantear incluso que “Mientras la sensibilidad de otras épocas iba del fragmento al conjunto, hoy marcha a la inversa” (E I, 63). El *torso* no es para Guerrero la transmisión defectuosa de una obra del pasado sino precisamente su cifra como objeto histórico. La importancia de esta emancipación del fragmento para Guerrero puede reconocerse en el título de su importante ensayo: “Torso de la vida estética actual”, ya citado.

la tercera parte de su estética, la *Estética de las tareas artísticas*, queda claro que el sujeto del proceso estético es un sujeto colectivo. Ese sujeto colectivo tiene en Guerrero dos nombres: la “comunidad” y las “masas”. El nombre genérico será el primero, y el segundo será el nombre específico del sujeto de la *técnica*. Asistimos así a una curiosa simbiosis entre la terminología del movimiento de masas que había transformado definitivamente el panorama político en nuestro país, la “comunidad” como generadora de las (auto-)transformaciones políticas<sup>113</sup>, y la terminología del texto benjaminiano, las “masas” que sólo pueden auto-exponerse a través de la técnica. Una terminología y un problema que el mismo año de edición de la *Estética*, 1956, ese año decisivo para la historia política de nuestro país, encontraba un muy famoso intérprete: Gino Germani publicaba en *Cursos y conferencias* “La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo”, sobre el que volveremos en el próximo capítulo. Guerrero parece haber asumido la tarea de pensar la integración de las masas a la vida estética (aunque, por supuesto, con un signo mucho más positivo que en Germani).

“En nuestros días, la masa ha invadido el escenario de la historia y cada vez más acapara, con mayores bríos, los resortes de la vida social. También en el orden estético, la masa es la matriz donde se engendra, en el hombre actual, una nueva actitud frente a la obra de arte y una desconcertante orientación de las actividades promotoras y requeridoras de nuevas obras. Ahora bien, el cine es un arte de masa por excelencia.” (E III, 231) Y así llegamos al último punto de nuestro desarrollo.

En efecto, este maravilloso capítulo final, ya mencionado, “Las voces del éxodo”, consiste básicamente en un diagnóstico crítico del extravío o falta de dirección del arte contemporáneo, un rechazo e inversión del diagnóstico heideggeriano en clave anti-idealista y convencidamente intramundana, e inmediatamente el planteo de una orientación posible: “El cine, primer arte de la vida política en la historia universal”, tal como reza el título del párrafo 5. Benjamin, con su “siempre recordado ensayo”, colabora decisivamente en el planteo de la orientación final de la *Estética* de Guerrero, que de cierta forma remedaba el final de la *Historia social del arte* de Arnold Hauser, aunque sin citarlo. Ante la crisis actual de las formas tradicionales de la sensibilidad debida al asalto de la técnica y el advenimiento de las masas, esto es, a la irrupción cabal del nihilismo –diagnóstico compartido en sus rasgos generales por Heidegger y Benjamin–, de lo que se trata no es de la búsqueda retrospectiva de un nuevo origen fundante –como en Heidegger– sino de la apertura a las posibilidades, siempre ambiguas y riesgosas, abiertas por las nuevas funciones y

---

<sup>113</sup> No olvidemos que Guerrero tuvo a su cuidado la edición de los tres tomos de las actas del Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza de 1949, en el que se incluye el famoso discurso del presidente Perón, que desarrolla su doctrina de la “comunidad organizada”. Tampoco debemos olvidar que Guerrero prestó un apoyo crítico al peronismo, y fue uno de los docentes que permaneció en la universidad durante el peronismo.

modalidades del arte y de la sensibilidad –como en Benjamin–. Guerrero parece compartir el entusiasmo del texto benjaminiano. Así, destaca que “las condiciones de reproductividad técnica de la obra de arte”<sup>114</sup> (E III, 231) dieron lugar a un doble fenómeno histórico social: la democratización del arte y la producción de nuevas obras creadas por los mismos procedimientos técnicos. Como consecuencia de ello, y tal como “piden hoy las masas” (*ib.*), se destruye la autenticidad y se reclama “que el mundo entero sea accesible a la mirada de todos” (E III, 232). Pero a esto, que ya estaba implícito en los desarrollos antes reseñados, el cine agrega ciertos desafíos decisivos para el arte contemporáneo, que van con total coherencia en la misma dirección de las críticas de todo neo-romanticismo: en primer lugar, una crítica de la “vieja cantilena de un pensamiento anacrónico [que] nos dice que las masas sólo buscan distracción y que el arte necesita el recogimiento íntimo. El cine apunta hacia otro sentido: porque ‘la recepción en la distracción’, tal como se afirma con una creciente intensidad en todos los dominios del arte, y que representa el síntoma de profundas transformaciones de la percepción, ha encontrado en el film, su propio campo experimental. El film resulta, de este modo, el objeto actualmente más importante de esa ciencia de la percepción que los griegos habían llamado estética.” (*ib.*) Casi no hace falta recordar la teoría benjaminiana de la recepción en la distracción (GS, I-2, 736) y la historia de su rechazo por parte de Adorno, la versión blanda de la misma en los posteriores estudios de comunicación, etc. Pero Guerrero agrega aún la consecuencia política más intensa y polémica de la reproductibilidad técnica: “Otra cantilena, más reciente, nos dice que el cine nació como el arte monstruoso de una sociedad que promueve ilusiones para vivir, ya que la realidad no deja lugar para ellas. Desde luego: el film es una máquina de sueños, pero no se agota en la escala de las ilusiones individuales. También proyecta, en una dimensión imaginaria, el rostro mismo de la masa, la marcha de los acontecimientos que convulsionan el mundo, la cara de las asambleas multiformes, los inventos y las aventuras de la nueva época, las grandes proezas del trabajo humano, las ambiciones y las incertidumbres de los corazones anónimos.” (*ib.*)

Y concluye Guerrero: “Diremos, en resumen que el cine es por una parte, la más formidable empresa de auto-alienación que haya podido inventar el hombre; pero, por otra parte, también promueve ciertos imprevistos resortes productivos de este proceso alienador.” (E III, 232-233) También parece compartir Guerrero, entonces, la profunda conciencia benjaminiana acerca de los límites o ambigüedades del potencial emancipatorio del arte contemporáneo, tal como lo sugiere un texto complementario al que estamos analizando: “Por eso, frente a cualquier manifestación característica del arte contemporáneo –como la novela o el cine– debemos aprender a conjugar la promesa de un destino

---

<sup>114</sup> La expresión “reproductividad técnica” (y no “reproducción mecánica”, como tradujo Klossowski) hace pensar que Guerrero quizás ya habría accedido a los *Schriften* benjaminianos editados en 1955 por Suhrkamp.

maravilloso con los peligros de un proceso de degradación, que puede convertirlo en el más auténtico y verdaderamente peligroso ‘opio de los pueblos’.”<sup>115</sup>

En cualquier caso, ya no puede soslayarse la enorme importancia del arte en la época de su reproductibilidad técnica para la actividad política. “En efecto, ya no vivimos los viejos tiempos en que la praxis política recibía su consagración de los ordenamientos sagrados y los poderes tradicionales. Hoy la vida política –mundial y local– necesita otros pilares.” (E III, 233) Pilares hacia los que parece apuntar la propia *Estética* de Guerrero a través de estas profundas transformaciones de la percepción, estos trastocamientos de la *aisthesis*: una relación desprejuiciada con la técnica, una desacralización radical de la cultura, una accesibilidad del mundo entero para todos, una visión no ingenuamente peyorativa de las masas, pues son ellas las que están acaparando los resortes de la vida social, de modo que aquellos medios que hagan *perceptibles* estos procesos, como el cine, la radio o la televisión, ocuparán un lugar central en las futuras transformaciones políticas de la historia de los hombres. El cine es, “así, el primer arte en toda la historia universal, que posee una vida enteramente regida por un destino político.” (*ib.*)

Este capítulo final termina con una reflexión en la misma dirección optimista y crítica a la vez (y con ciertos acentos adornianos): en el contexto de “una época de turbulenta crisis” (E III, 237) Guerrero concluye haciéndonos oír las “voces del coro” de *Los sobrevivientes de Varsovia* de Schönberg, como apelación final de una tarea *colectiva* (“coral”), *política* (atenta a los trances más perentorios de un presente histórico en crisis), *negativa* (crítica y no compensatoria) y *desenajenante* (orientada por un impulso emancipatorio) para el arte contemporáneo. “Es el mensaje de un cumplimiento acabado de la negatividad” (E III, 237), y nunca de una nostálgica evasiva ante el colapso.<sup>116</sup>

Esta es la dirección del encuentro de Guerrero con el texto benjaminiano: la compartida senda de una estética materialista de orientación práctica y emancipatoria. Después de todo, hablar de una estética *operatoria* acaso sea una de las formas de pensar la enigmática “politisation de l’art” benjaminiana (GS I-2, 739).

<sup>115</sup> Guerrero, L. J., “Torso de la vida estética actual”, cit., pp. 1473-4.

<sup>116</sup> Sobre la insistencia de Guerrero en la “negatividad” del arte contemporáneo, véase también E III, Historial, § 11: “Funcionalidad negativa del arte de nuestro tiempo”.

## CAPÍTULO 2

### LA “SOCIOLOGÍA CIENTÍFICA”: ANTIFASCISMO Y CIENCIAS SOCIALES

---

*La muy denostada inhumanidad de los métodos empíricos es siempre más humana que la humanización de lo inhumano.*

Th. W. Adorno

*La racionalidad del sistema de producción, en sus aspectos técnicos, se ve acompañada por la irracionalidad de sus aspectos sociales.*

E. Fromm

*Cabe añadir que la racionalidad instrumental se aplica del mismo modo a la producción de “instrumentos de vida” que a la de “instrumentos de muerte”, como trágicamente lo ilustró el “genocidio racional” de los nazis, o la acumulación actual de armas nucleares.*

G. Germani

Poco después del primer contacto de Luis Juan Guerrero con el Instituto de Investigación Social y su temprana lectura creativa de ciertos pasajes clave de la obra de Walter Benjamin, se abre en nuestro país una veta de interés por los frankfurtianos que desplaza la tónica. En el contexto internacional de la segunda postguerra, el interés por los frankfurtianos en la Argentina ya no correrá sólo por andariveles estético-políticos (delineados por un Luis Juan Guerrero formado en un clima intelectual signado por la Alemania de entreguerras). Se construye un nuevo prisma que refractará el sentido de ciertos textos de la “teoría crítica” de un modo distinto. Compuesto principalmente por intereses socio-políticos, este nuevo prisma será el de la sociología de creciente profesionalización e institucionalización en nuestro país, preocupada por los dilemas del peronismo, por las dificultades de la “planificación”, por las aporías de la “modernización”. El problema de las masas aparece nuevamente en el centro de la escena, asociado igualmente a las temáticas de la modernidad y el autoritarismo, sólo que ya no en su posible entonación estético-cultural, sino en un terreno socio-político y socio-psicológico. La “crisis” seguirá siendo por un tiempo la palabra clave. Pero ya no es una “crisis de la cultura”, sino una crisis social que debe ser diagnosticada y resuelta con las herramientas del saber sociológico. Un nuevo prisma que refractará de otro modo el haz frankfurtiano. El principal cincelador de este prisma es, a su vez, el principal agente de la renovación y modernización de la sociología en la Argentina, Gino Germani (1911-1979). En cierto sentido, que luego

complejizaremos, si Guerrero desplegó su original trabajo en un clima anti-positivista, Germani abogará precisamente por la disolución de ese clima. En este capítulo exploraremos, entonces, las posibilidades y los límites de incluir a los frankfurtianos en la ola modernizadora de las ciencias sociales en nuestro país que se preparó en los años del peronismo e hizo eclosión tras su caída, a partir de 1955.<sup>117</sup>

## I. Gino Germani: una historia de lecturas

En la literatura referida a la historia intelectual latinoamericana en general, y argentina en particular, la imagen de Gino Germani ha quedado estrechamente asociada a la sociología estructural-funcionalista. Desde los debates que en los años sesenta fueron distanciando su propio proyecto intelectual de una generación más joven (formada en la carrera diseñada por él mismo), hasta las reconstrucciones que en los últimos años se han hecho de aquella época, se han destacado de la labor de Germani prioritariamente ciertos aspectos recurrentes: la fundación de la carrera de sociología en 1957, en plena avanzada antiperonista; la profesionalización del trabajo sociológico y la asimilación de la silueta del intelectual a la del experto o el técnico; la ruptura radical con toda tradición local de pensamiento social; la introducción de la tradición norteamericana del estructural-funcionalismo y la consecuente preocupación (conservadora) por la “integración” social; la asimilación de matrices epistemológicas neopositivistas y la consecuente defensa de la “neutralidad” del conocimiento científico; la atención a *standards* internacionales del trabajo científico y el énfasis en la comprobación empírica; la gestión de subsidios en entidades norteamericanas consideradas agentes del imperialismo yanqui, e incluso la participación en el “Proyecto Camelot”, que hasta lo haría cómplice de los servicios secretos norteamericanos; la configuración de un modelo de “modernización” asentado en una filosofía de la historia teleológica, una idea de “desarrollo” unilineal y transparente; su supuestamente radical antiperonismo.

Esta imagen de su labor intelectual es entendible en su contexto de emergencia, puesto que se forjó en el marco de las profundas polarizaciones político-intelectuales de los años sesenta y setenta.<sup>118</sup> Una de las posibles razones de esta lectura puede ser pensada

---

<sup>117</sup> Ya se ha escrito bastante sobre este proceso. Pueden consultarse una serie de estudios que en alguna medida presuponemos: Sigal, Silvia, *Intelectuales y poder en Argentina. La década del sesenta*, Bs. As., Siglo XXI, 2002, cap. 3; Terán, Oscar, *Nuestros años sesentas. La formación de una nueva izquierda intelectual argentina 1956-1966*, Bs. As., El cielo por asalto, 1993, cap. IV; Sarlo, Beatriz, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Bs. As., Ariel, 2001, cap. IV del “Estudio preliminar”. Nosotros propondremos una serie de matices de importancia que se enmarcan dentro de este proceso general, y que pueden contribuir a complejizar una imagen ya bastante establecida.

<sup>118</sup> Véase Alfredo Parera Dénno [seud. de Milcíades Peña], “Gino Germani sobre C. W. Mills o las enojosas reflexiones de la paja seca ante el fuego”, en *Fichas de investigación económica y social*, año II, nº 2, 1964; Nun,

desde un concepto caro a los análisis de Germani: la *asincronía*. Asincronía de una reflexión sobre la “modernidad” en épocas en que el proceso histórico, sobre todo de nuestros países, comenzaba a llevar otros nombres: “nación”, “revolución”, “clase”, “pueblo”. El auge de Germani en la Argentina fue tan intenso como fugaz. Como en ninguna otra disciplina, Germani responde al mito del “padre fundador” de la sociología en nuestro país. Cristalización iconográfica que también le valió el encorsetamiento en los estrechos anaqueles de un grisáceo “estructural-funcionalismo” y la consecuente condena casi unánime en los ámbitos de una izquierda intelectual crecientemente hegemónica en el espacio de las ciencias sociales. Su esfuerzo por comprender la realidad argentina y latinoamericana en el escenario mayor de un proceso cada vez más universalizador que llamó “modernidad” o “modernización”, chocó en su época con las poderosas hermenéuticas emergentes desde las múltiples izquierdas nacionales, gramscianas, populistas, trotskistas, peronistas, etc., que eclosionaron en nuestros 60 y 70, y que hallaban sus claves interpretativas en otros sitios.

En esos agitados años, marcados por fuertes polarizaciones ideológicas, se forjó la imagen, a la que ya nos hemos habituado, del “teórico funcionalista de la modernización”. Es curioso, sin embargo, que la muerte de Germani, en 1979, coincida con la época en que la izquierda intelectual atravesaba un profundo proceso de transformación y autocrítica (inscripto en la denominada “crisis del marxismo”) que la llevó a repensar los incandescentes nombres –clase, nación, pueblo, proletariado, sujeto, revolución, etc.– desde una reflexión más amplia sobre lo moderno y las paradojas de su proceso histórico, esto es, el núcleo de las preocupaciones de Germani.<sup>119</sup> Lo extraño es que hayamos seguido conformándonos con aquella imagen de Germani, forjada en otra época y con otros intereses, en un momento histórico-intelectual que comenzaba a pensarse desde los diversos entramados de “modernidades” en disputa. Quizás esa “asincronía” de la producción germaniana respecto a su época pueda ser repensada en nuestros tiempos, en los que desde hace dos décadas se ha ido redespiegando y enriqueciendo el temario sobre el que nos comprendemos históricamente desde la revalorización de la pregunta por las

---

José, reseña a *Sociología de la modernización*, en *Los Libros*, nº 8, mayo de 1970; Verón, Eliseo, *Imperialismo, lucha de clases y conocimiento. (Veinticinco años de sociología en la Argentina)*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1974; también Delich, Francisco, *Crítica y autocrítica de la razón extraviada. Veinticinco años de sociología*, Caracas, El Cid Editor, 1977.

<sup>119</sup> En este contexto resulta interesante la observación de Nicolaus Werz: “Recién a comienzos de la década de los ochenta volvieron a aparecer en la Argentina, con más fuerza, consideraciones que originariamente habían sido introducidas por Germani (así, con el paso del tiempo, el concepto de modernización pasó a ser utilizado por sociólogos que en la década de los sesenta estaban en la línea de la dependencia; cf. por ejemplo, Portantiero, 1984, p. 264)” (Werz, N., *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1995, p. 114). La revista *Crítica y Utopía*, dirigida por Francisco Delich, acaso haya sido el principal espacio en el que se realizó esta recolocación, aunque sea parcial y ya póstuma, de Germani (así, por ej., la revista publicó en sus primeros números el último artículo de Germani, “Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna”, o también, en 1979, el “Prólogo a Laski”, que representa una defensa de la libertad y la democracia junto al planteo de la necesidad de comprometer a las ciencias sociales en esa defensa).

relaciones entre nuestros países y sus peculiares y equívocas inscripciones en las diversas formas de lo moderno. Pues estamos convencidos de que ese siempre fue el centro de los intereses de Germani.

Pero en general aquella imagen de los sesenta ha sido heredada de una manera más o menos acrítica hasta nuestros días. La podemos encontrar, con más o menos matices, en los trabajos de referencia de Oscar Terán, de Silvia Sigal, y sobre todo en el de Horacio González. Resulta sintomático de una cierta ritualización de esta lectura la reiteración, entre otros, del argumento acerca de la pretensión de Germani de cortar con toda la tradición argentina de pensamiento social, representado en la figura de Martínez Estrada, y la rutinaria remisión a la misma cita indirecta del mismo libelo de Juan José Sebreli.<sup>120</sup> Terán, Sigal, González, tres de las versiones más autorizadas sobre aquellos debates, recurren sintomáticamente a esta cita indirecta.<sup>121</sup>

Sólo a partir de algunos trabajos más o menos recientes se ha comenzado a cuestionar esta visión unilateral de su trabajo intelectual, una serie de trabajos con los que este capítulo asume desde ya sus muchas deudas.<sup>122</sup> En ellos se traza un contrapunto con esta visión tradicional afirmando otro conjunto de elementos fundamentales de la labor de Germani: su papel en la institucionalización del campo de las ciencias sociales, hasta el momento débil, fragmentado y dependiente de otros campos; la importancia de considerarlo no sólo como un sociólogo especializado atendido a la división intelectual del trabajo sino eminentemente como intelectual, con un proyecto global de intervención teórico-política; la consecuente multiplicidad de perspectivas disciplinares y tradiciones teóricas (particularmente europeas) que confluyen en su trabajo; sus reparos teóricos y políticos ante el auge del neopositivismo; el fuerte compromiso ético-político con los problemas más

---

<sup>120</sup> Nos referimos a ya famosa cita de Germani, extraída por lo demás de un reportaje en una revista (*Confirmado*, 16 de julio de 1966), que Sebreli rescata en su libelo escrito precisamente para detractar a Martínez Estrada, *Martínez Estrada, una rebelión inútil* (Bs. As., Catálogos, 1986, 1º ed. 1960): "Hice un análisis de toda la obra de Martínez Estrada para ver qué había en ella de rescatable. No hay casi nada" (p. 125). Por contraste, ninguno de los que recuperan esta perdida página de un libro de Sebreli recuerda un pasaje nada menos que de *Política y sociedad en una época de transición* (pp. 279-280), en la que Germani coloca a Martínez Estrada junto a otros, como José Luis Romero (cuya estrecha relación político-intelectual con Germani es conocida), como fuentes válidas para hacernos una imagen de la argentina después del aluvión inmigratorio. O los planteos que en su balance de la sociología anterior realiza en Germani, G., *La sociología en la América Latina: problemas y perspectivas*, Bs. As., Eudeba, 1964 (p. 3): "Si bien las nuevas exigencias de la disciplina y las nuevas tareas que se esperan de ella imponen una transformación de la sociología –en su contenido, en su organización, en sus hombres-, esta necesaria renovación deberá, al mismo tiempo, conservar y expresar en formas modernas todo lo valioso que pueda encontrarse en esa tradición de 'estudios sociales' que constituye una parte tan considerable del pensamiento latinoamericano."

<sup>121</sup> Terán, O., *Nuestros años sesentas*, cit., p. 69; Sigal, S., *Intelectuales y poder en Argentina*, cit., p. 91; González, H. (comp.), *Historia crítica de la sociología argentina*, Bs. As., Colihue, 2000, p. 60.

<sup>122</sup> Principalmente nos referimos a Jorrot, J., y Sautu, R. (comps.): *Después de Germani: Exploraciones sobre estructura social en la Argentina*, Bs. As., Paidós, 1992; la reedición de Germani, G., *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*, Bs. As., Temas, 2003; la biografía intelectual de la hija de Germani, Ana Alejandra, *Gino Germani. Del antifascismo a la sociología*, Bs. As., Taurus, 2004; y principalmente a los trabajos de Alejandro Blanco, condensados en su reciente libro *Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en la Argentina*, Bs. As., Siglo XXI, 2006, en el que se traza el quiebre definitivo de aquella vieja interpretación.

acuciantes de su época que imprimió a sus elaboraciones teóricas; su compleja comprensión del proceso de la modernidad histórica y su atención a sus conflictos y contradicciones inherentes; su militancia antifascista; su precursora lectura del peronismo más allá de la esquemática dicotomía peronismo/antiperonismo.

Pretendemos inscribir nuestra intervención en esta segunda línea de lecturas. Pero destacando además un rasgo sobresaliente, que a su vez representa nuestra primera hipótesis, a saber, que el estudio de la presencia de la escuela de Frankfurt en sus elaboraciones permite a la vez romper con la vieja imagen de Germani y articular una comprensión más rica de su trabajo intelectual, tanto de su postura teórico-metodológica cuanto de su lectura sustantiva de la realidad moderna. Vale decir, haremos de la lectura creativa de los frankfurtianos el punto de articulación de una relectura de Germani.

## II. Modernidad, totalitarismo, exilio

El itinerario de Gino Germani suscita, ya desde su trasfondo biográfico, simetrías y paralelos significativos con el del grupo de Frankfurt. Y que testimonian la experiencia vivida de la modernidad como crisis, como desarraigo. Germani mismo ha estudiado a la modernidad como un paradójico desarrollo que a la vez que lleva al extremo el proceso de individuación, sustrae al individuo de los marcos normativos referenciales mínimos para poder desarrollar esa individualidad en términos de una subjetividad autónoma y plena. La modernidad como viaje y como exilio. Incómodo acaso por figurar en un escrito que ensaya el epíteto “en la Argentina”, Germani fue cosmopolita por fatalidad. Nacido en Italia, debió emigrar tempranamente a la Argentina por problemas con el estado fascista. Cosmopolitismo de judío errante que refuta las promesas de inclusión e integración armónicas implícitas en los grandes proyectos de los modernos estados nacionales. Proyectos con los que suele ser confundida la propia modernidad en ciertas visiones unidimensionales de la misma. Por el contrario, la conformación de los estados nacionales generó una dialéctica *patria/exilio* que tanto ha lacerado nuestras historias y que aún nos convoca en las discusiones. Miguel Abensour afirma que “[s]i se puede decir de la filosofía moderna que está atravesada por una problemática de la patria y del exilio, los pensadores de este grupo [de Frankfurt] son pensadores del *exilio*.”<sup>123</sup> El humanismo italiano que nunca dejó de latir en el pensamiento de Germani lo hubiese llevado a coincidir con una *consigna*

---

<sup>123</sup> Abensour, M., *La Théorie Critique: un pensée de l'exil?*, en *Archives de Philosophie* 45, 1982, 179-200, p. 198.

que planteara Adorno en la época de la reconstrucción alemana: lo que importa no es saber “qué es ser alemán”, sino, mucho más, “*el paso a la humanidad*.”<sup>124</sup>

Ana Alejandra Germani, en un reciente trabajo sobre su padre sociólogo, epiloga su relato biográfico intelectual bajo el título “entre dos exilios”: exilio iniciático del joven antifascista para huir de las cárceles de la Italia del *Duce*, en 1934; exilio cansado del sociólogo modernizador, de una Argentina que estaba en las puertas del reaccionario golpe de Onganía y su “bloqueo tradicionalista”, en 1966. La experiencia del totalitarismo europeo, de la guerra civil española, de la crisis del proyecto liberal decimonónico, de las atrocidades del stalinismo y de la segunda guerra mundial, fueron los determinantes fundamentales de una generación intelectual que vivió en carne propia la barbarie del siglo y que ya no pudo o no supo entusiasmarse con los procesos desatados entre la Revolución Cubana y el mayo francés. Y así tendremos toda una generación de intelectuales exiliados de la Europa fascista y nacionalsocialista, que se involucrarán, cada cual con su perfil, en la renovación de las humanidades y las ciencias sociales de toda América. Desde los frankfurtianos en Norteamérica,<sup>125</sup> pasando por el sociólogo español Medina Echavarría, exiliado de la España franquista<sup>126</sup> en México, o Florestan Fernandes en Brasil, hasta los italianos Rodolfo Mondolfo o Gino Germani “en la Argentina”. No será difícil encontrar en sus respectivos trabajos el esfuerzo por comprender teóricamente y ofrecer alternativas prácticas de solución al problema que los ha acorralado en su condición de intelectuales-refugiados.<sup>127</sup> La migración intelectual estuvo en la base de una serie de transformaciones en las perspectivas y los estilos de las ciencias sociales a partir de la segunda posguerra. El cruce entre tradiciones diversas (particularmente, como luego veremos, europeas y norteamericanas), y la necesidad de dar respuestas efectivas a la experiencia traumática de una vasta crisis civilizatoria, son rasgos que delinearon los perfiles del clima intelectual de la época, tanto para los frankfurtianos exiliados en Norteamérica como para Germani en nuestro país.<sup>128</sup>

Estas experiencias resultan relevantes tanto para comprender los perfiles del complejo legado del fundador de la carrera de sociología en la Argentina, como para comenzar a evaluar el sentido de su relación con los intereses y núcleos teóricos de la escuela de Frankfurt.

---

<sup>124</sup> En Adorno, Th., “Sobre la pregunta «Qué es alemán»”, incluido en *Consignas*, Bs. As., Amorrortu, 1973, p. 106.

<sup>125</sup> Cfr. Jay, Martin, “Fugas urbanas: el Instituto de Investigación Social entre Frankfurt y Nueva York”, en *Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural*, cit.

<sup>126</sup> Cfr. Werz, Nikolaus, *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, cit.

<sup>127</sup> Sobre la migración intelectual, véase Stuart Hughes, H., *The Sea Change. The Migration on Social Thought, 1930-1965*.

<sup>128</sup> Sobre las ciencias sociales en la segunda posguerra, véase Bell, Daniel, *Las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial*, Madrid, Alianza, 1984.

### III. Diversidad disciplinaria e ideológica

Más allá del contexto genérico de una compartida experiencia del totalitarismo y del exilio como marco de la labor en las ciencias sociales, debemos reconstruir rápidamente el contexto teórico en el que Germani inscribirá ciertos planteos de los frankfurtianos. Pues no se trató de una forzada y aislada inscripción en el marco de un programa decidido según parámetros funcionalistas. En efecto, el programa de Germani involucró un abanico bibliográfico mucho más amplio que el que se le suele adjudicar, esto es, el de la sociología estructural-funcionalista norteamericana de Parsons, Merton, etc. Un rastreo superficial de las variadas corrientes teóricas que confluyen en su trabajo nos obligan a expandir ese ya caduco expediente, tanto en lo relativo a las vertientes disciplinares a las cuales adscribirlo cuanto en lo concerniente a las tradiciones ideológicas en las cuales posicionarlo. Claro que ello nos lleva más allá de los “documentos fundativos del 57”,<sup>129</sup> hacia la labor formativa de Germani en los años del peronismo. Durante el peronismo, el Colegio Libre de Estudios Superiores (CLES) y el trabajo editorial serán asilo para Germani, como para muchos otros.<sup>130</sup> Si en los cursos y conferencias del CLES esbozará sus primeros intentos explicativos de lo que denominaba la “crisis contemporánea”, en la labor editorial delineará los perfiles de su orientación teórica, su nuevo proyecto interdisciplinario. Con su trabajo en las editoriales Abril y luego Paidós<sup>131</sup> construye, a través de un compleja labor como editor, traductor y prologuista, todo un sistema de referencias teórico y bibliográfico con el que disputar el contexto de significaciones disponibles en su época, y que estará a la base de su posterior labor, incluidas la fundación de la carrera de sociología y la apertura del Instituto de Sociología, en la segunda mitad de la década del cincuenta. El trabajo editorial ha sido siempre señalado como un apoyo fundamental para el proyecto intelectual que lo impulsa, que da energía de difusión, que delimita y consolida un campo intelectual, que otorga inserción teórica y disciplinaria en el contexto general de la ciencia de la época.<sup>132</sup> Un libro es un objeto particular, condensador de formas de autoridad, de poder, de interés, originadas en la tensión entre conjuntos de intelectuales o especialistas e instituciones. Y esta importancia de la labor editorial se ve acentuada en el caso de culturas periféricas, cuando ese trabajo debe asumir además una parte fundamental del proceso de transculturación. Con esta intervención estratégica, Germani produjo un verdadero

<sup>129</sup> La expresión es de González, H., *Historia crítica de la sociología argentina*, cit., p. 67.

<sup>130</sup> Sobre el Colegio Libre de Estudios Superiores, véase Neiburg, F., *Los intelectuales y la invención del peronismo. Estudios de antropología social y cultural*, Bs. As., Alianza, 1998.

<sup>131</sup> Cfr. Blanco, A., “Los proyectos editoriales de Gino Germani y los orígenes intelectuales de la sociología”, *Desarrollo económico*, vol. 43, n° 169, 2003.

<sup>132</sup> La importancia del trabajo editorial en el caso particular de Germani ha sido señalado y destacado tanto por Ana Germani como por Alejandro Blanco. Sobre “género editorial” y “ciencias sociales” en general, véase Gustavo Sorá, “Editores y editoriales de ciencias sociales: un campo específico”, en F. Neiburg y M. Plotkin (2004), *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*, Bs. As., Paidós.

trastocamiento en el contexto discursivo de los saberes sociales de su época, allanando el camino para su intervención posterior.

Algunos de los autores editados, traducidos y/o prologados por Germani fueron: Harold Lasky, Erich Fromm, Bronislaw Malinowski, Walter Hollischer, Viola Klein, George H. Mead, Charles W. Mills, Guido de Ruggiero, Karen Horney, David Riesmann, Franz Neumann, y la lista continúa. Acaso lo más notable no sea sólo que los autores norteamericanos conviven con una mayoría europea, sino que dentro de los autores norteamericanos se destacan más bien aquellos que han tenido una visión crítica de la hegemonía empirista-positivista de la tradición anglosajona, como G. H. Mead o Ch. W. Mills. Pero además debemos destacar, por un lado, que se trata de un universo teórico en el que entran no sólo preocupaciones acotadas a la disciplina sociológica, sino claramente abiertas a tópicos y autores de filosofía, antropología, psicoanálisis, teoría política, etc. Y además, por otro lado, las vertientes teóricas en modo alguno se limitan a la tradición funcionalista norteamericana, sino que trazan un vasto arco que se corresponde con la amplia gama de intereses de un inquieto humanista italiano como el que latía detrás de la figura opacada de Gino Germani. Como señala Alejandro Blanco, “la selección del material que introduce Germani en la Argentina no parecería obedecer a un criterio disciplinario específico y menos todavía a una tradición cultural determinada. ¿No deberíamos entonces proceder a una *ruptura del contexto de lectura* en el que ha sido inscripta hasta el momento la trayectoria y la producción intelectual de Germani?”.<sup>133</sup> Sobre todo cuando tenemos en cuenta que se trató de un material que no se limitó a su labor editorial sino que estuvo presente en su labor docente, en la configuración de libros de texto, y en su propia elaboración teórica.

Con sólo una mirada superficial de su trabajo editorial podemos darnos una idea aproximada del escritorio de Germani, lo cual nos está indicando, por lo menos, una compleja configuración del espacio de sus intereses. Su colega y amigo Irving Louis Horowitz llega a afirmar: “Probablemente, tenía más afinidades con la tradición alemana de Max Weber y Karl Mannheim”.<sup>134</sup> Acaso sea más preciso decir que “Germani tendía a una síntesis entre la tradición europea y el empirismo norteamericano”.<sup>135</sup> En cualquier caso, este trasfondo teórico de tradiciones puestas en diálogo productivo no fue reconocido en su momento, y ni siquiera en las reconstrucciones de los últimos años suele reconocerse con

<sup>133</sup> Blanco, A., *Razón y modernidad*, cit., p. 88.

<sup>134</sup> En su introducción a Germani, Ana, *Gino Germani. Del antifascismo a la sociología*, cit., p. 14. Sobre la relación de Germani con el marxismo a través de Mannheim, cfr. A. Blanco, “Ideología, cultura y política: la «Escuela de Frankfurt» en la obra de Gino Germani”, cit.

<sup>135</sup> Werz, N., *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, cit., p. 111.

nitidez esta complejidad de legados.<sup>136</sup> “Por supuesto –nos dice Ana Germani–, Germani fue etiquetado como funcionalista, a pesar de que en sus obras, más allá de la incorporación de numerosos elementos de dicho enfoque, se encuentra una complejidad de influencias: el materialismo histórico, la escuela de Frankfurt y el análisis weberiano.”<sup>137</sup> Es en este ensanchamiento del territorio teórico, disciplinar e ideológico del programa de Germani que podemos rastrear la presencia de los frankfurtianos. Primeramente lo haremos en un registro empírico, para luego insertarla en un ámbito propiamente teórico.

#### IV. Traducciones, citas, referencias

La labor editorial de Germani se inicia a mediados de los años cuarenta en editorial Abril, con la dirección de la colección “Ciencia y Sociedad”, y se prolonga hasta comienzos de los setenta en editorial Paidós, dirigiendo la colección “Psicología Social y Sociología” (cuyo título ya nos envía hacia los perfiles del proyecto científico que luego intentaremos reconstruir). De esta extensa labor debemos destacar para nuestro interés, la edición, la redacción del prólogo y la traducción del libro que se convertirá en una suerte de guía del viaje intelectual de Germani, *El miedo a la libertad* de Erich Fromm, en 1947. Edición esta última que aún hoy se sigue reimprimiendo con aquel viejo prólogo de Gino Germani, “*Director del Instituto de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*”, en el que por otra parte se citan diversos artículos de la revista del *Institut*, la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Algunos años más tarde, en 1954 se edita, en la ya mencionada colección dirigida por Germani para Paidós, uno de los textos de la serie de los *Studies in Prejudice: Psicoanálisis del antisemitismo*, de N. Ackerman y M. Jahoda, con prólogo de los directores de la serie, Max Horkheimer y Samuel Flowerman.<sup>138</sup> En 1965 se publica en castellano el grueso volumen de *La personalidad autoritaria* en una editorial filonarquista, *Proyección*,<sup>139</sup> con un prólogo firmado por Eduardo Colombo, entonces profesor del Departamento de Sociología dirigido aún por Germani.<sup>140</sup> En 1966 se publica en Paidós, siempre en la colección dirigida

<sup>136</sup> Ese parece ser el límite de la lectura que realiza Horacio González de Germani en su por otro lado muy amplia y sugerente introducción a *Historia crítica de la sociología argentina*, cit.

<sup>137</sup> Germani, A., *Gino Germani. Del antifascismo a la sociología*, cit., p. 250.

<sup>138</sup> Ackerman, N. y Jahoda, M., *Psicoanálisis del antisemitismo*, Bs. As., Paidós (col. Psicología Social y Sociología), 1954, tr. Julio Garber.

<sup>139</sup> Adorno, Th. *et alii*, *La personalidad autoritaria*, Bs. As., Proyección, tr. Dora y Aída Cymbler, pról. Eduardo Colombo, 1965. Horacio González nos trae una referencia que no pudimos constatar, según la cual *La personalidad autoritaria* se habría editado en 1955 en una insólita coedición de Paidós y Proyección (*Historia crítica de la sociología argentina*, Bs. As., Colihue, 2000, p. 69 n.). Nada de ello pudimos verificar en el ejemplar a nuestra disposición.

<sup>140</sup> La figura de Eduardo Colombo expresa una de las posibles derivas, mucho menos visible que la de Germani, de este diálogo con la teoría crítica. El prólogo en cuestión es una curiosa pieza que participa del incandescente clima de época (1965), fragua de diversas posturas políticas, ideológicas, culturales. Firmado por el “Dr.” Eduardo Colombo, no se oculta la adscripción del autor a la avanzada modernizadora de la sociología argentina de la mano de Germani. Junto a esta inscripción institucional modernizadora, y sin mediaciones, el epígrafe trae

por Germani, el volumen seleccionado e introducido por Erich Fromm *Humanismo socialista*, un grueso tomo en el que participaban desde el propio Fromm hasta Herbert Marcuse, pasando por Ernst Bloch, Karel Kosík o Lucien Goldmann, interviniendo así en el debate característico de los sesenta sobre el humanismo, la alienación, el marxismo.<sup>141</sup> En 1968 editará en aquella misma colección *El estado democrático y el estado autoritario. Ensayos sobre teoría política y legal*, de Franz Neumann, compilado e introducido por Herbert Marcuse.<sup>142</sup> Asimismo, sabemos, gracias a la correspondencia incluida en su archivo personal, que a comienzos de los años setenta, sobre el final de su contribución para Paidós, recomendaba incorporar al catálogo de la colección una serie de obras inscriptas en lo que denominaba la “sociología crítica”: *The Coming Crisis of Western Sociology*, de Alvin Gouldner, que según Germani contenía “la crítica de alto vuelo al estructural-funcionalismo, Parsons y en general a la sociología norteamericana. Se trata de una de las cosas más serias (más que Wright Mills) con una orientación contraria al *establishment* (pero no de la izquierda ululante)”. También recomendaba (AA.VV.) *Ricerca e ruolo del Sociologo*, de “mucho interés (...) sobre crítica del método desde el punto de vista de la llamada sociología «crítica». Otro en la misma línea sería la polémica de Adorno, Popper, Habermas, Albert, Pilot, *Der Positivismusstreit in der Deutschen Soziologie*”. Y aún Germani agregaba que “habría que publicar Habermas, algo de él por lo menos. Es el más importante de la sociología crítica, que en América latina es una parodia, pero en Alemania es relativamente seria.”<sup>143</sup> Este rápido recorrido por su labor editorial manifiesta un claro y persistente interés por la teoría crítica.

Debería también señalarse en este contexto la edición de trabajos de autores próximos a los frankfurtianos, como *Sociología: La Ciencia de la Sociedad*, de Joseph

---

una encendida cita de Proudhon. Desde el principio del texto llama la atención esta curiosa mezcla entre el discurso científico de una sociología que estaba en su momento de institucionalización, con una terminología anarquista de cierto ribete incluso militante. Este extraño anarco-cientificismo (acaso uno de los pocos documentos de época en los que pudieron convivir como referencias teóricas Bakunin junto a Germani) quizás encuentre su justificación en el tópico encarado: el *autoritarismo* como diagnóstico crítico de la sociedad moderna, en el que convergen el anarquismo y el liberalismo ilustrado. Porque además, sólo el anarquismo, en el espectro de la izquierda militante de la época, estaría dispuesto a reconocer que el autoritarismo puede ser *inherente* a lo moderno, esto es, tanto a tendencias políticas de derecha como de izquierda. El itinerario de Colombo manifiesta un interés persistente por la veta libertaria de los frankfurtianos, expresada inicialmente en este prólogo antiautoritario, y más tarde en su interés por la dimensión utópica del pensamiento de Walter Benjamin. Véase un claro ejemplo de esto último en Colombo, E., “Tiempo revolucionario y tiempo utópico”, en *El Rodaballo*, año IV, nº 8, otoño-invierno 1998 (el original francés es de 1991). Colombo está radicado desde 1970 en París, donde ejerce como psicoanalista.

<sup>141</sup> Fromm, E. y otros, *Humanismo socialista*, Bs. As., Paidós (col. Psicología Social y Sociología), 1966, tr. Eduardo Goligorsky.

<sup>142</sup> Neumann, Franz, *El estado democrático y el estado autoritario. Ensayos sobre teoría política y legal* (comp. y prefacio de H. Marcuse), Bs. As., Paidós (col. Psicología Social y Sociología), 1968, tr. M. Reilly de Fayard y C. A. Fayard.

<sup>143</sup> Todas las citas son de su correspondencia con Jaime Bernstein y fueron extraídas de Blanco, A., *Razón y modernidad*, cit., pp. 134-135.

Maier,<sup>144</sup> *La muchedumbre solitaria*, de David Riesman,<sup>145</sup> o *La libertad en el Estado moderno*, en 1945, y *El peligro de ser gentleman y otros ensayos*, en 1949, ambos de Harold Laski (estos últimos con prólogos de Germani).<sup>146</sup>

Esta labor sostenida tuvo efectos importantes en su labor docente e institucional, inscribiendo *El miedo a la libertad* en el trazado del perfil de la carrera de sociología a su cargo. En la difundida *Antología. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, que incluía una serie de trabajos seleccionados por Germani y Jorge Graciarena para el curso de “Introducción a la Sociología”, se dice: “Además de los textos incluidos en esta antología el curso requiere algunas pocas lecturas complementarias. Un libro excelente que complementa de manera general todo el programa es el de Erich Fromm, «Miedo a la libertad» [sic] (Buenos Aires, Paidós). Se lo utiliza como un texto de lectura obligatoria...”<sup>147</sup>

Si los frankfurtianos, y eminentemente Fromm, estuvieron presentes en las estrategias editoriales, institucionales y docentes de Germani, su inscripción en el trabajo propiamente teórico es aún más relevante. En cuanto a Fromm, y descontando el prólogo ya mencionado (sobre el que luego volveremos), es difícil encontrar algún texto de peso de Germani, donde se traten sus grandes temas (sea en lo teórico-político o en lo metodológico), en el que no se encuentre alguna referencia a *El miedo a la libertad*. Desde el fundamental ensayo de 1945, “Anomia y desintegración social”, anterior en dos años a la edición del libro de Fromm, hasta el tardío *Authoritarianism, fascism and national populism*, de 1976, el famoso trabajo de Fromm lo acompañará con una persistencia apenas comparable con la de su otro gran compañero de ruta intelectual, Karl Mannheim.

Pero también debemos señalar que en 1955 aparece, como testimonio de los años de trabajo bajo el peronismo, *Estructura social de la Argentina*, el primer libro de Germani. Allí encontramos una referencia a *The authoritarian personality*, de Theodor Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y R. Nevitt Sanford,<sup>148</sup> una obra que forma parte de la serie de los *Studies in Prejudice*, acaso el proyecto colectivo más ambicioso del Instituto de

---

<sup>144</sup> Maier, J., y Rumney, J., *Sociología: La Ciencia de la Sociedad*, Bs. As., Paidós (col. Psicología Social y Sociología), tr. Eduardo Loedel, 1956. Sobre Maier véase Jay, M., *La imaginación dialéctica*, cit., pp. 276, 451 y 456.

<sup>145</sup> Riesman, D., *La muchedumbre solitaria: un estudio sobre la transformación del carácter norteamericano*, Bs. As., Paidós (col. Psicología Social y Sociología), 1964, tr. Noemí Rosenblatt. En este trabajo, Riesman reconoce explícitamente su deuda con los trabajos del Instituto.

<sup>146</sup> Laski, H., *La libertad en el estado moderno*, Bs. As., Abril, 1945 (con “Estudio introductorio” de Germani); Laski, H., *El peligro de ser gentleman y otros ensayos*, Bs. As., Paidós, 1949 (con prefacio de Germani). Recordemos, al pasar, que Laski, sin pertenecer al círculo intelectual de los frankfurtianos, fue, con todo, uno de los sostenedores del Instituto de Frankfurt en Londres, además de profesor de uno de sus miembros, Franz Newmann, quien, por otra parte, llega al Instituto por recomendación del propio Laski. Cfr. Jay, M., *La imaginación dialéctica*, cit., pp. 66, 238.

<sup>147</sup> Germani, G. y Graciarena, J. (selecc.), *Antología. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Bs. As., Departamento de Sociología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1964 [1961], p. 4.

<sup>148</sup> Germani, G., *Estructura social de la Argentina: análisis estadístico*, Bs. As., Raigal, 1955.

Frankfurt, ya en el exilio norteamericano y en colaboración con otras instituciones e intelectuales, de una articulación de la teoría crítica con un cuidado estudio empírico.

La referencia volverá a aparecer en “La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo”, un texto clave, de 1956 (luego incluido en su obra más difundida, *Política y sociedad en una época de transición*, de 1962), en el que aparecen los carriles fundamentales por los que correrán en adelante sus reiterados análisis del totalitarismo, el fascismo, el peronismo, la sociedad de masas, las asincronías en el desarrollo, las paradojas de la integración, la racionalidad de la acción, y el siempre abierto fondo de libertad que desampara la aventura ético-política del hombre moderno.<sup>149</sup> En ese texto, además de *The authoritarian personality*, aparecen referidos los *Studien über Autorität und Familie*, coordinados por Horkheimer antes del exilio norteamericano (publicados en París en 1936), y, recurrentemente, el mencionado libro de Erich Fromm. Es importante destacar que Germani reconoce aquí no sólo el interés de los aportes aislados de cada uno de ellos, sino un *círculo teórico* de intelectuales: “Desde los clásicos estudios dirigidos por Horkheimer en Alemania en el período prenazista [se refiere a los *Studien...* –LG], estos análisis han alcanzado gran desarrollo. Recordemos, además del citado libro de Fromm, la importante serie sobre *The Authoritarian Personality*”.<sup>150</sup> Podemos agregar, en la misma dirección, una referencia posterior, en un texto que desarrolla las intuiciones de 1956, “Hacia una teoría del fascismo. Las interpretaciones cambiantes del totalitarismo”, de 1968 (que está a la base de una parte importante de su libro de 1976, *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*). Allí dice Germani: “Tal vez se recuerde que Adorno y algunos de sus colaboradores pertenecían a la misma tradición científica. Junto con Horkheimer, se encontraban trabajando en el Instituto para la Investigación Social en Alemania, sitio en el que Fromm dirigió por primera vez una encuesta acerca de las clases media y trabajadora. De hecho toda su teoría y su concepto de autoridad derivan de esos primeros estudios.”<sup>151</sup> Horkheimer, Fromm y Adorno aparecen reconocidos en una misma tradición intelectual o “científica”, como dice Germani.

Quizás ya no resulte curioso que cuando Germani realiza su clásico, aunque no tan recordado, estudio sobre el antisemitismo en la ciudad de Buenos Aires lo materialice bajo el auspicio de la misma institución que apoyó la realización de los *Studies in Prejudice*, el *American Jewish Committee*, y que utilice para su realización efectiva el dispositivo de la

---

<sup>149</sup> “La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo”, *Cursos y Conferencias* del CLES, año XXV, n° 278, junio de 1956 (en realidad, en esta primera edición llevaba un título levemente distinto: “Integración política de las masas y el totalitarismo”), luego incluido en *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Bs. As., Paidós, 1968 [1962].

<sup>150</sup> Germani, G., *Política y sociedad en una época de transición*, cit., p. 336.

<sup>151</sup> Germani, G., “Hacia una teoría del fascismo. Las interpretaciones cambiantes del totalitarismo”, *Revista Mexicana de Sociología*, año XXX, vol. XXX, n° 1, enero-marzo 1968.

famosa *Escala F*, o escala de fascismo potencial, elaborada por Adorno y sus compañeros en el contexto de *La personalidad autoritaria*.<sup>152</sup>

Resulta pertinente asimismo reconocer que la reiterada alusión a *La personalidad autoritaria* cristaliza incluso en las reservas que finalmente expresará Germani acerca de la misma.<sup>153</sup> La crítica de un corpus es muchas veces testimonio de una recepción ya consolidada. Finalmente, podemos hallar también una referencia de importancia al Neumann del *Beemoth*, una de las principales piezas de la teoría política de la escuela de Frankfurt.<sup>154</sup>

Antes de abordar de lleno las cuestiones teóricas acerca de las condiciones y efectos de este encuentro intelectual, quisiéramos detenernos en la evidente preeminencia de *El miedo a la libertad* de Erich Fromm en el cruce que Germani realiza con la tradición de la teoría crítica, puesto que ello nos plantea dos cuestiones de importancia, que nos permiten una más adecuada aproximación al asunto. En primer lugar, el problema del lugar problemático de Fromm en el denominado “círculo interno” del *Institut*: que Germani se apropie de Fromm, ¿significa que se está apropiando de la escuela de Frankfurt? En segundo lugar, el carácter escasamente empírico del método de ese libro: ¿cómo es que Germani, de esa tradición, se apropie fundamentalmente de un trabajo poco sociológico como el de Fromm más que de otros trabajos claramente empíricos del Instituto dirigido por Horkheimer?

En cuanto a lo primero hay que recordar que, efectivamente, después de años de trabajo en el *Institut für Sozialforschung*, Fromm comenzará a distanciarse, ya definitivamente a partir de 1940, del grupo de Frankfurt. Un distanciamiento que alcanzará su máxima expresión en el debate que mantendrá con Adorno y más tarde con Marcuse sobre el legado del padre fundador del psicoanálisis.<sup>155</sup> Mientras estos últimos se inscribían en una “ortodoxia” freudiana que básicamente implicaba aceptar la teoría de los instintos de Freud, con su fuerte carga de pesimismo antropológico, Fromm se distanciaba de esta ortodoxia afirmando la necesidad de una lectura social y cultural de los descubrimientos freudianos, inscribiéndose dentro de la tradición del “revisiónismo neofreudiano”, o del “psicoanálisis culturalista”, sobre la que luego volveremos. Por ahora lo que nos interesa afirmar es que esta ruptura con el núcleo de pensadores de lo que luego se llamó escuela de Frankfurt, una ruptura que hoy nos suele llevar a pensar a Fromm por fuera de esa tradición de pensamiento, no nos debe impedir reconocer la *centralidad* de Fromm para la

<sup>152</sup> Germani, G., “Antisemitismo ideológico y antisemitismo tradicional”, Cuadernos de Comentario nº 1, Bs. As., 1963.

<sup>153</sup> Cfr., por ejemplo, Germani, G., *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*, cit., pp. 78-79

<sup>154</sup> Véase Germani, G., “Hacia una teoría del fascismo. Las interpretaciones cambiantes del totalitarismo”, cit., pp. 9, 31 y 32; también Germani, G., *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*, cit., pp. 74, 76.

<sup>155</sup> Sobre esa discusión y la ruptura con Fromm, véase Wiggershaus, R., *The Frankfurt School*, cit., pp. 265-273.

formación de ese estilo de pensamiento que denominamos *teoría crítica*. Y no sólo por su pertenencia al instituto a lo largo de los diez primeros y decisivos años de dirección de Horkheimer, sino principalmente porque es a Fromm a quien se debe una operación luego considerada primordial de todo este grupo intelectual: la *introducción del psicoanálisis en la teoría social*. No podríamos exagerar la importancia que la incorporación del psicoanálisis a la teoría social tuvo para los propósitos fundacionales de Instituto de Frankfurt como una empresa de renovación del marxismo. “La tentativa del Institut für Sozialforschung para introducir el psicoanálisis en su Teoría Crítica neomarxista fue así un paso atrevido y poco convencional. Fue también una señal del deseo del Institut de dejar atrás la camisa de fuerza del marxismo tradicional.”<sup>156</sup> El psicoanálisis era el eslabón perdido entre las superestructuras y las estructuras sociales, en cuya relación de rígida determinación sin mediaciones persistía el marxismo clásico. Y si además tenemos en cuenta el lugar ocupado por Fromm en esta operación –pues como afirma Jay “[f]ue así básicamente a través de la obra de Fromm como el Institut intentó al principio reconciliar a Freud con Marx”– podremos sostener la idea de la *centralidad* de Fromm en la formación de la “teoría crítica”. Incluso podría decirse que el posterior debate con Adorno y Marcuse se da en el seno de una *matriz teórico-metodológica* elaborada por el propio Fromm a lo largo de los años treinta, tanto a través de sus aportes más bien metodológicos<sup>157</sup> cuanto a través de su participación en la elaboración sustantiva de las investigaciones colectivas del Instituto.

Además, no debemos olvidar que el original inglés de *El miedo a la libertad* es de 1941, que Fromm trabajó en él entre 1936 y 1940, y que era el estudio psicológico de un programa de investigación (“El hombre en el estado autoritario”) incluido entre los proyectos del Instituto desde 1938.<sup>158</sup> Representa, pues, una síntesis de lo elaborado en los años treinta, en el marco del Instituto, y no se cuenta entre sus trabajos posteriores a su distanciamiento (que ciertamente tuvieron gran impacto en toda Latinoamérica pero que ningún rastro dejaron en la labor de Germani, que siempre volvió sobre el texto de 1941).

Si a todo esto sumamos que Germani englobaba la labor de Fromm en la labor colectiva del grupo, podemos responder afirmativamente a nuestro primer interrogante: al leer a Fromm, Germani leía a los frankfurtianos.

El segundo interrogante señalado agrega un nuevo desafío para la reconstrucción usual de la imagen intelectual de Germani. Si ya hablar de la escuela de Frankfurt como un estrato de peso en el proyecto de Germani resulta discordante con las lecturas usuales, este gesto se radicaliza cuando reconocemos que ni siquiera es la obra más empírica del

---

<sup>156</sup> Jay, M., *La imaginación dialéctica*, cit., p. 152.

<sup>157</sup> Una importante selección de esos ensayos puede encontrarse en castellano en Fromm, E., *La crisis del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1984.

<sup>158</sup> Véase Wiggershaus, R., *The Frankfurt School*, cit., p. 272.

Instituto la que impacta con más vigor en Germani, sino una de sus características reflexiones crítico-culturales, en clave más bien ensayística, acerca del problemático desenvolvimiento de la modernidad. Ciertamente, se podría explicar, con facilidad desde las interpretaciones tradicionales de Germani, su acogida favorable de una obra como *La Personalidad Autoritaria* reconociendo en ella los rasgos que el propio Germani reivindicó para la investigación científica: trabajo colectivo, sesgo interdisciplinario, base experimental, uso de datos cuantitativos y cualitativos, métodos de verificación, utilización de tests, encuestas y escalas de medición, etc. Sin embargo, como señala Blanco, “[e]ntre las obras que fueron objeto de la recepción de Germani, fue la menos empírica de todas ellas, *El miedo a la libertad*, de Erich Fromm, la que paradójicamente (...), marcó de manera más acusada la formación de su pensamiento y la construcción de sus esquemas interpretativos. A este respecto, apenas un ojeada comparativa entre, pongamos el caso, *The Authoritarian Personality* y *El miedo a la libertad*, sería acaso suficiente para caer rápidamente en la cuenta de hasta qué punto el último de ellos está más próximo al género del ensayo histórico que al de la investigación empírica.”<sup>159</sup> No sólo la escuela de Frankfurt, sino además su vertiente más histórico-filosófica y ensayística, está en la base de la fragua teórica del fundador de la carrera de sociología en la Argentina.

Esto apuntala nuestra hipótesis de que no se trató simplemente de un contacto externo o episódico, una utilización meramente instrumental de determinados resultados, datos o técnicas de medición (algo que ciertamente también sucedió), sino además, y principalmente, de una asimilación de los planteos teóricos más ambiciosos de la teoría crítica. En este contexto engarza el testimonio de un cercano colega y amigo de Germani cuando afirma que “[s]u fascinación de toda una vida con el movimiento psicoanalítico, particularmente con pensadores como Freud, Horney y Fromm (...) no era típica de los sociólogos. Ni lo era su fascinación por Marcuse, quien intentaba unir elementos marxistas y freudianos a una teoría más amplia del amor, muerte y civilización.”<sup>160</sup>

Una vez comprobada la presencia empírica de los frankfurtianos en la labor de Germani no estamos, sin embargo, más que en el comienzo. A partir de lo planteado en nuestra introducción, estas simples referencias son sólo el inicio de una interrogación. Las operaciones de traducción o de cita están lejos de ser transparentes por sí mismas, pues no son garantes ni de la transmisión ni de la conservación del sentido, ni mucho menos de su permanencia y estabilidad. Remiten, por el contrario, a la condición de *iterabilidad* de los textos, condición que los abre siempre a un juego complejo entre repetición y diferencia. Este complejo juego nos arroja a los *contextos* que, sin poder colmar de sentido a los

---

<sup>159</sup> Blanco, A., *Razón y modernidad*, cit., p. 138.

<sup>160</sup> I. L. Horowitz, “Modernización, antimodernización y estructura social. Reconsiderando la obra de Gino Germani en el contexto actual”, en Jorrat, J., y Sautu, R. (comps.): *Después de Germani*, cit., p. 46.

discursos, nos permiten complejizar y desarreglar lo que de otro modo sería la simple comprobación del “cortejo triunfal” de la cultura dominante. Pues estos contextos son los que nos permiten comprender los efectos de refracción, desplazamiento, selección, interpretación y escritura a partir de los cuales asistimos a una reelaboración de sentidos. De manera que la presencia, digamos, *empírica* de la escuela de Frankfurt en la labor editorial e intelectual de Gino Germani, nos conduce –como antes en el caso de Guerrero– a una serie de preguntas: ¿cual era el conjunto de intereses teóricos que estaban en la base de la producción de Germani, y en el cual se inserta la “veta” frankfurtiana de su pensamiento? ¿Cuáles son las condiciones que tornaron audible los planteos de la teoría crítica para nuestro sociólogo? ¿Cuál fue el prisma teórico y político con el que resemantizó los planteos frankfutianos? ¿Con qué objetivos utilizó ese instrumental crítico? Para ordenar nuestra exposición, plantemos desde ya, esquemáticamente, nuestra principal hipótesis: Germani plantea una relación crítica y productiva con los desarrollos de la escuela de Frankfurt en un doble registro de sus intereses. Por un lado, en un registro epistémico-metodológico, en relación a su proyecto interdisciplinario de una ciencia del hombre unificada; por otro lado, en un registro teórico-político, en relación a su compleja concepción de lo moderno y de su desarrollo (la emergencia de la sociedad de masas, la quiebra de la democracia y de la racionalidad modernas, las experiencias totalitarias). Antes de abordar este doble registro, exploraremos los presupuestos generales de esa confluencia, mostrando el territorio teórico en el que ellas se pudieron dar. Así tenemos la estructura de los siguientes tres párrafos: en primer lugar, desbrozaremos la concepción germaniana de un “racionalismo ampliado”; en segundo lugar, nos internaremos en su proyecto de una “psicología social”; en tercer lugar, mostraremos el modo en que Germani pensó las aporías de la modernidad. Reservamos para un último apartado ciertas aplicaciones históricas concretas de estos planteos.

## V. Autocomprensión positivista y crítica de la razón instrumental

El proyecto de una “sociología científica” en el contexto discursivo en el que se sitúa la intervención de Germani implicaba torcer el rumbo “especulativo” de la reflexión sociológica anterior, y desarrollar un programa de investigaciones empíricas, orientado por el abandono de todo método “intuitivo” y por el ideal de una ciencia positiva, empírica e inductiva.<sup>161</sup> Para que esta orientación tuviera la eficacia social que de ella se pretendía, debía adoptar un acento técnico-instrumental, abrazando el ideal de “neutralidad” valorativa,

---

<sup>161</sup> El diagnóstico de Germani sobre la situación de la sociología en Latinoamérica y su crítica de la “sociología de cátedra” anterior, se encuentra principalmente en Germani, G., *La sociología en la América Latina: problemas y perspectivas*, cit.

y el correspondiente deslinde entre una “racionalidad instrumental”, ámbito en que la sociología podía articularse con la “planificación” ofreciendo los medios más eficaces para la consecución de determinados fines, y una “racionalidad final”, que en su pretensión valorativa de fundamentar los fines, más se correspondería con las diversas formas de filosofía de la historia que con un trabajo propiamente científico. No debe perderse de vista que esta comprensión del lazo entre “sociología y planificación”<sup>162</sup> está estrechamente ligada a la concepción del Karl Mannheim del período de su exilio inglés, así como a los planteos de Fromm, mucho más que a una epistemología neopositivista que orienta incluso los saberes sociales según los criterios de la manipulación técnica.

Ahora bien, este breve esquema, que es el relato hegemónico en las reconstrucciones del planteo epistemológico de Germani, convivió con una clara conciencia de los límites de una tal racionalidad instrumental neopositivista, ciega a la determinación racional de los fines, llegando incluso a primar este reclamo sobre aquel esquema. Podemos decir que la autocomprensión positivista de la ciencia fue un momento de importancia en la reflexión germaniana, pero que no debe ser confundido con la totalidad de su planteo epistemológico. Fue sólo una de sus etapas, a la que no puede ser reducido su esquema general. Para aludir a su proyecto general, en lo referido a este punto, debemos pensar en términos de la *convivencia de una autocomprensión positivista con una crítica de la razón instrumental*.

En efecto, ya en 1949, en el breve prólogo que redactara para *El peligro de ser gentleman y otros ensayos* de Harold Laski, que él mismo editara, Germani ponía de manifiesto los límites del ideal de “neutralidad valorativa” y el tipo de racionalidad meramente instrumental que de él se deriva, poniendo simultáneamente en cuestión la autocomprensión positivista en que se amparan esta racionalidad y aquel ideal: “la exclusión a priori de una determinación lógico-experimental de los fines (...) conduce a una abdicación del conocimiento frente a su tarea más esencial”, esto es, a la orientación práctica de los hombres a través de la fundamentación racional de determinados fines.

Se trata del esfuerzo por situar la dimensión empírico-analítica de la ciencia en un contexto epistemológico más amplio, reduciendo por tanto sus pretensiones totalizadoras. Un esfuerzo que ya encontramos un año antes, en una esclarecedora reseña bibliográfica de dos libros italianos en los que se ponía en el centro de la discusión la relación entre ciencia y racionalidad, en un contexto de debate claramente epistémico-filosófico: *Fondamenti logici della scienza*, con trabajos de Abbagnano, Buzano, Buzzatti-Traverso,

---

<sup>162</sup> Como reza el título de un capítulo fundamental de Germani, G., *La sociología científica*, México, UNAM, 1956.

Frola, Geymonat y Persico, y *Limiti e possibilità della scienza*, de Antonio Carrelli.<sup>163</sup> Germani construye a partir de estos trabajos un diagnóstico teórico de su época polarizado entre dos extremos igualmente indeseables desde su propia concepción de la racionalidad: el positivismo lógico o “neopositivismo” y la metafísica irracionalista o “existencialismo”. El positivismo representó el esfuerzo por excluir de la ciencia toda creencia en una hipotética “racionalidad de la naturaleza”, apartándose de toda consideración acerca de la naturaleza íntima de la realidad, para orientarse hacia la construcción de “protocolos” elaborados según reglas de observación y verificabilidad empírica. Pero además, la novedad del neopositivismo de su tiempo, nos dice Germani, no es sólo que “tiende a eliminar de la ciencia todo residuo ontológico”, sino que además explica esta imposibilidad de contestar ninguna pregunta acerca del ser de las cosas sosteniendo que en realidad “esas preguntas se originan en pseudo-problemas”. Partiendo de la identificación entre pensamiento y lenguaje, afirmando el carácter puramente convencional del sistema de reglas que rige el uso de este lenguaje, y, fundamentalmente, elevando el criterio de verificabilidad protocolar como constitutivo de toda proposición que pretenda ser considerada como significativa para la ciencia, el neopositivismo excluye como combinaciones mal hechas de palabras todos los enunciados que no respondan a estos criterios. Así, ante los viejos temas filosóficos de la ética y la metafísica, este neopositivismo afirma “la falta de sentido de aquellos problemas”, nos dice Germani. “En consecuencia, puede extenderse el campo de la ciencia a todo lo conocible (legítimamente expresable), quedando excluidos los problemas éticos y metafísicos para los cuales no existe lenguaje intersubjetivo dotado de sentido”. Desde el extremo opuesto, el existencialismo de Abbagnano muestra un acuerdo de fondo con el neopositivismo acerca de los límites de la racionalidad científica: “Abbagnano en su artículo conclusivo sobre *Il problema filosofico della scienza*, atribuye de buen grado a la ciencia todo el campo de lo «conocible» pero reserva para la filosofía justamente aquellos problemas.” La realidad queda escindida entre las manifestaciones fenoménicas en las que se verifican las proposiciones protocolares de la ciencia, y el mundo ético e histórico de los hombres y sus problemas como campo de una reflexión filosófica desentendida de las exigencias de la racionalidad científica. Es decir, en cualquiera de los dos casos, encontramos el mismo dualismo ontológico que abandona el terreno de los valores a las especulaciones metafísicas, desinvolucrando a la racionalidad científica de los problemas últimos del hombre. Este paralelo lleva a Germani a arremeter principalmente contra el neopositivismo como autocomprensión estrecha y unilateral del trabajo científico: “Este acuerdo sobre los alcances del conocimiento científico (...) no deja de arrojar algunas dudas sobre la pretensión del positivismo lógico de alcanzar un racionalismo *sin residuos*” (cursivas

---

<sup>163</sup> En *Cultura Italiana* (de la que Germani era en ese momento secretario de redacción), año I, nº 2-3, abril/julio de 1948, pp. 165-167. Todas las citas de este párrafo corresponden a esta reseña de Germani.

de Germani). Estamos aquí ante un pasaje decisivo: la pretensión de un *racionalismo sin residuos* por parte del neopositivismo es el reverso preciso del *irracionalismo* de las metafísicas con las que competía por la hegemonía filosófica en los años 30 y 40 del pasado siglo, pues hay entre ambos un “acuerdo sobre los alcances del conocimiento científico”. El debate entre Carnap y Heidegger nos debe llevar a reconocer el trasfondo común de una concepción igualmente deficitaria de la razón. “En realidad, cualesquiera sean los progresos de la formulación del positivismo lógico con respecto al viejo positivismo, su racionalismo permanece incompleto y peligrosamente abierto al doble ataque de las corrientes irracionistas e idealistas, una vez que se abandonan precisamente aquellos problemas que se hallan tan vinculados a la situación humana.” Y Germani concluye con una observación filosóficamente aguda, que remite a la figura de Wittgenstein como mediadora entre los proyectos filosóficos enfrentados de Carnap y Heidegger: “Pero todo esto no ha de extrañar si se piensa que una de las obras fundamentales de esta corriente [se refiere al positivismo lógico –LG], el *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein concluye con una formulación de la mística, es decir de lo inexpresable, y en ella incluye justamente el contenido tradicional de la filosofía.”

En esta reseña de la época del primer peronismo reconocemos ya, con nítida contundencia, las reservas de Germani respecto de la orientación teórica y epistemológica del neopositivismo: su estrecho racionalismo conduce a un peligroso desentendimiento respecto de los problemas de una civilización en crisis. Pero esta crítica al neopositivismo no lo lleva a la adopción de un lenguaje que ponga en cuestión a la razón en cuanto tal, sino a un posicionamiento en el seno de la racionalidad científica, pero crítico de sus versiones unilaterales y reductivas. Esto es, un racionalismo que esté en condiciones de hacerse cargo de esos “residuos” que pretendía eliminar el neopositivismo como meros “pseudoproblemas”, trazando ya los contornos de lo que Alejandro Blanco denominó, con mucho acierto, “el programa de un racionalismo ampliado”.<sup>164</sup> Un programa, ya desde estos sus inicios, de notoria afinidad con el de los teóricos de Frankfurt. Pues tampoco en ellos la crisis de la racionalidad moderna condujo al irracionalismo, sino a la búsqueda de formas alternativas de la razón. Y resulta relevante para nuestro interés reconocer una estrategia de posicionamiento análoga en Germani y los frankfurtianos. Pues en estos últimos encontramos el mismo diagnóstico de un espacio teórico epocal polarizado (el iluminismo “sin residuos” coincide con la recaída en la mitología), el mismo doble rechazo (ni neopositivismo ni metafísica), y el señalamiento del mismo, y ahora famoso, pasaje del *Tractatus* de Wittgenstein como explícita manifestación del núcleo de complicidad entre las

---

<sup>164</sup> Véase Blanco, A., *Razón y modernidad*, cit., cap. 4.

dos posiciones supuestamente antagónicas, esto es, la exoneración de la razón de las responsabilidades por lo más acuciante de la crisis contemporánea.

La alternativa entre positivismo lógico o pensamiento del ser demarca una circunstancia histórica que los frankfurtianos se esforzaron recurrentemente en diagnosticar y rechazar. De allí la frecuente estructura discursiva del “ni esto... ni aquello...” que nunca indicó en ellos la liviandad de un pensamiento que no se compromete con ningún desarrollo real, sino la resistencia a la uniformización acrítica y a la capitulación ante lo real: “no para ir hacia un eclecticismo insípido, ni para elaborar una síntesis falaz y tranquilizadora, sino para denunciar en la propia forma de la alternativa el modelo burocrático del pensamiento”.<sup>165</sup> Una indisposición que encuentra en la famosa cita del *Tractatus* de Wittgenstein, muchas veces comentada por los teóricos de Frankfurt, un lúcido exponente de esta época cercada entre el positivismo y la superstición. Un módulo crítico que podemos encontrar en los distintos autores de la teoría crítica, desde las primeras formulaciones hasta las obras de madurez. Entre los textos fundadores, nos dice, por ejemplo, Horkheimer en “Materialismo y metafísica”, de 1933: “La desvalorización de la teoría adopta las más diversas formas, como en el, por otro lado extraordinario, *Tractatus logico-philosophicus*, allí Wittgenstein declara: «Sentimos que, incluso cuando se han contestado todas las posibles cuestiones científicas, nuestro problema vital no se ve afectado para nada. Sin duda, precisamente, entonces ya no queda ninguna pregunta; y ésta es precisamente la respuesta [...], sin embargo, existe lo no-expresable. Esto se muestra en lo místico»”.<sup>166</sup> La lucidez de Wittgenstein consistió en mostrar el secreto hilo que une el racionalismo abstracto y científico-técnico del positivismo lógico con un irracionalismo en la determinación de los fines del hombre que desemboca en la apelación mística. Un contrapunto que hallamos en otro de los textos iniciales de esta tradición, *Actualidad de la filosofía*, de Adorno, de 1931,<sup>167</sup> y que volverá a estar presente en los textos de madurez. Antes que nada, es la oscilación entre ilustración y mito denunciada en la *Dialéctica de la Ilustración*. Organiza, además, la totalidad de la fundamental *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer, y sobre todo el segundo capítulo, “Panaceas universales antagónicas”. Un contrapunto que reaparece, finalmente, en *El hombre unidimensional*, de Marcuse (aunque en relación al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*). Y aún en 1962, leemos en la *Justificación de la filosofía* de Adorno una formulación tan nítida del diagnóstico que nos permitimos transcribir *in extenso*: “La crítica filosófica está hoy confrontada con dos escuelas, que operan, se quiera o no se quiera, como espíritu del tiempo, por encima del cerco académico. Son divergentes a la par que complementarias. En los países anglosajones, sobre todo, ha ganado terreno hasta el

<sup>165</sup> Abensour, M., *La Théorie Critique: un pensée de l'exil?*, cit., p. 190.

<sup>166</sup> Horkheimer, M., *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 91.

<sup>167</sup> Adorno, Th., *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 84.

monopolio el positivismo lógico, inaugurado originalmente por el Círculo de Viena. A muchos les ilusiona como moderno, en el sentido de la ilustración más consecuente, como adecuado a la edad, según se dice, técnico-científica. Lo que no se ensambla en él será parte residual de metafísica, mitología inconsciente de sí misma, o arte, según el lenguaje de los ajenos al arte mismo. Contra todo esto se mantienen, en el ámbito de lengua alemana sobre todo, las direcciones ontológicas. Entre ellas ejerce la heideggeriana, por lo demás en las publicaciones desde el así llamado retorno más bien desafectas a la palabra ontología, su arcaísmo a ultranza, mientras que su índole francesa, el existencialismo, ha reconfigurado el punto ontológico de partida al modo ilustrado y con compromiso político. Positivismo y ontología son anatema recíproco; aquél ha atacado por medio de uno de sus exponentes capitales, Rudolf Carnap, la teoría de Heidegger, injustificadamente desde luego, como vacía de sentido. Y viceversa, para los ontólogos de procedencia heideggeriana, el pensamiento positivista está olvidado del ser y profana la auténtica cuestión.”<sup>168</sup>

Ni positivismo, ni metafísica. Ni un abordaje puramente empírico-analítico, que reduce lo humano y lo social a su dimensión meramente fenoménica, verificable y calculable, ni un abordaje puramente filosófico-metafísico, que resigna la racionalidad moderna en aras de concepciones irracionalistas o místicas, llevando lo humano a otra forma de automatismo. Ir más allá de este dualismo es la exigencia a la que Germani luego intentará responder con su idea de una ciencia *unificada* del hombre. Pero este contrapunto puede ser reconocido ya, a un nivel de diagnóstico civilizatorio, en el prólogo que redactara Germani en 1947 para *El miedo a la libertad*, sobre el que luego volveremos. Allí, señalando las aporías del proceso de individuación moderno, y poniendo en el centro del debate “[e]l problema de la racionalidad de la acción”,<sup>169</sup> señala que “el hombre contemporáneo está llamado a refugiarse en alguna forma de evasión de la libertad. Tal evasión se manifiesta, por un lado, por la creciente *estandarización* de los individuos, la paulatina sustitución del yo auténtico por el conjunto de funciones sociales adscritas al individuo; por el otro, se expresa con la propensión a la entrega y al sometimiento voluntario de la propia individualidad a autoridades omnipotentes que la anulan.”<sup>170</sup> El desentendimiento neopositivista de las dimensiones éticas y metafísicas, del problema de la determinación racional de los fines, es el sustrato teórico de la “sistemática supresión de la espontaneidad que ahoga al yo auténtico bajo el yo social y transforma al ser viviente en un manajo de funciones”. Mientras que la otra gran alternativa de la posguerra, el “existencialismo”, tampoco apunta a la

---

<sup>168</sup> Adorno, Th., “Justificación de la filosofía”, incluido en *Filosofía y superstición*, Madrid, Alianza/Taurus, 1972, pp. 13-14.

<sup>169</sup> Germani, G., *Prólogo* a Fromm, E., *El miedo a la libertad*, cit., p. 15.

<sup>170</sup> *Ib.*, p. 17

formación de una humanidad emancipada, pues “[l]a existencia auténtica de Heidegger, en cambio, no es una vida más plena, sino vida para la muerte.”<sup>171</sup>

Estas reflexiones iniciales de Germani, que anclan la discusión epistemológica en un sustrato de valores, se seguirán desarrollando hasta “La sociología y el problema de la vida moral”,<sup>172</sup> un texto de importancia para esta problemática tanto por los matices de su despliegue, como por la fecha de su publicación, 1966, es decir, el corazón de la década considerada como más claramente “funcionalista” del autor. Asumido el contrapunto doblemente rechazado, se presenta un intento de complementariedad entre la abstención metodológica de la ciencia en cuanto a los fines, y la afirmación de un rol crítico-emancipatorio del conocimiento científico, y en particular de las ciencias humanas y sociales, a partir de un dispositivo ya no *objetivante* sino provisto de las herramientas de la “*autorreflexión*” y la “*autodeterminación*”: “ellas [las ciencias del hombre] no nos responden directamente a la pregunta acerca de «cómo comportarnos», pero sí colocan la pregunta misma en su contexto histórico y social y de este modo iluminan su significado. Esta pregunta es posible en virtud de un proceso que tiende a otorgar al hombre un mayor grado de autodeterminación que le permite evadir la determinación fatal por parte de circunstancias que escampan a su control conciente.”<sup>173</sup> Este rol, que excede el mero reclamo de neutralidad valorativa, le corresponde de manera especial, en la visión de Germani, a la sociología y el psicoanálisis, y aún más a la síntesis entre ambos: “La sociología nos ha indicado que es posible alcanzar sucesivamente grados más elevados de autodeterminación, que ésta se halla condicionada por el tipo de estructura social. La psicología nos ha señalado un método a través del cual, dado un cierto contexto estructural de la sociedad, el individuo puede «liberarse» progresivamente de trabas no conscientes y colocarse por encima de sus propias «circunstancias» sociales e individuales.”<sup>174</sup>

Claro que el tipo de racionalidad en la que se está pensando aquí ya no se corresponde con la racionalidad instrumental de la autocomprensión meramente positivista de la ciencia, sino que se abre a una concepción ampliada, que pueda hacerse cargo de estas exigencias de crítica de las determinaciones del *statu quo*. Esta problemática de la razón fue señalada explícitamente por Germani cuando sugiere, sin desarrollar suficientemente, una distinción que deja abierta la discusión: “La distinción, común en sociología y en psicología (aunque con diferentes nombres), entre *racionalización* y *razonamiento* o explicación racional, es muy ilustrativa a este respecto. Hay en ella una

---

<sup>171</sup> *Id.*, p. 19

<sup>172</sup> Incluido en Germani, G., *Estudios sobre psicología social y sociología*, Bs. As., Paidós, 1966.

<sup>173</sup> Germani, G., “La sociología y el problema de la vida moral”, en *Estudios sobre psicología social y sociología*, cit., p. 203.

<sup>174</sup> *Id.*

afirmación implícita del valor objetivo de la razón”.<sup>175</sup> Una razón, entonces, que excede los límites de la razón instrumental, indispensable para plantear las tareas críticas de una ciencia ya no meramente positivista. Aunque no haya un desarrollo ni exhaustivo ni sistemático de esta racionalidad ampliada en sus trabajos, Germani recupera la distinción entre razón “formal” o “instrumental”, y razón “objetiva”, que en la tradición weberiana será planteada tanto por Mannheim cuanto por los frankfurtianos, y en especial por las famosas conferencias de Horkheimer reunidas luego como libro en *Eclipse of Reason*.

Consideramos que es en la estela de estas reflexiones, que Germani ya viene desplegando desde los inicios de su itinerario, que debe ser comprendido el posterior diagnóstico crítico en “La ciudad, el cambio social y la gran transformación”, de 1976.<sup>176</sup> Diez años después de su distinción entre “racionalización” y “razonamiento”, pensará la crisis de su tiempo en términos del desequilibrio, debido al desarrollo unidimensional de la razón en tanto “razón instrumental”, entre “progreso material” y “progreso moral”, esto es, una nueva manera de nombrar la distinción entre una racionalización puramente técnico-objetivante y la afirmación del “valor objetivo de la razón”, como había dicho el propio Germani. Este planteo, que remite a un problema característico de los círculos intelectuales alemanes de entreguerra, recuerda tanto a la “tragedia de la cultura” de Simmel cuanto a las dos formas de la racionalidad para Weber. Germani no cita ningún autor a lo largo de su planteo, pero podría pensarse que la fuente más directa para la reflexión de Germani proviniera de Mannheim, pues sabemos que este último hereda ese tópico de la escuela weberiana en la que se forma, y lo despliega en términos de la contraposición entre una racionalidad “funcional” y una racionalidad “sustancial”.<sup>177</sup> Sin embargo, Germani escribe, y además entrecomilla, “racionalidad instrumental”, citando sin nombrar a otro lector atento de Weber, Max Horkheimer. Esta hipótesis de una cita sin referencia cobra aún más sustento cuando vemos que desarrolla este problema de la razón en términos de “medios y fines”, tal como se plantea en el primer capítulo de la *Crítica de la razón instrumental*.<sup>178</sup> En efecto, si en los marcos más estrechos de las teorías de la modernización la urbanización aparecía simplemente como otro de los factores del proceso de modernización, Germani se va a detener en pensar las características “consideradas el lado ‘oscuro’ del urbanismo, tales como la anomia, la desorganización social, la pérdida de identidad y varios aspectos profusamente analizados en la crítica corriente a la ‘sociedad de masas’”.<sup>179</sup> Lo más relevante es que Germani comprende el recurrente resurgimiento de este “lado oscuro” en

---

<sup>175</sup> *Id.*, p. 204.

<sup>176</sup> Germani, G., “La ciudad, el cambio social y la gran transformación”, incluido en Blanco, A. (selección de textos y estudio preliminar), *Gino Germani: la renovación intelectual de la sociología*, Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 2006, pp. 297-317.

<sup>177</sup> Véase Mannheim, K., *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Bs. As., Leviatán, 1984, 37 ss.

<sup>178</sup> Véase Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, cap. 1.

<sup>179</sup> Germani, G., “La ciudad, el cambio social y la gran transformación”, *cit.*, p. 299.

las aporías del propio proceso de secularización, que, en cuanto proceso de expansión *capitalista*, involucra el despliegue de una forma unilateral de racionalización: “La maximización de la eficiencia requiere racionalidad instrumental, una racionalidad que no discute los fines, y a la que solamente le interesan los medios más eficientes para alcanzarlos. En la ‘sociedad económica’ estos *fines dados* tienden a quedar limitados a la maximización de la producción.”<sup>180</sup> El quiebre entre una racionalidad preocupada sólo por los medios y una racionalidad que ponga en cuestión los fines, abre la fisura por la que se cuelean los fenómenos más característicos y ominosos de la presente etapa de la secularización. Nos referimos a aquellos fenómenos que, manteniendo un tipo de racionalidad restringida a los medios, despliegan unos *fines* ajenos a la racionalidad: los fenómenos de una “racionalidad irracional”, como dirían los frankfurtianos. “Cabe añadir que la racionalidad instrumental se aplica del mismo modo a la producción de ‘instrumentos de vida’ que a la de ‘instrumentos de muerte’, como trágicamente lo ilustró el ‘genocidio racional’ de los nazis, o la acumulación actual de armas nucleares.”<sup>181</sup> Esta reflexión difícilmente alentada por el optimismo planificador de Mannheim, y mucho más cercana al pesimismo horkheimeriano, culmina en esa expresión típica de la “racionalidad irracional” de los frankfurtianos: el “genocidio racional”. Que estos tópicos no remiten a un viejo y pesimista Germani lo podemos ver tanto en la coherencia que mantienen con su concepción de la razón construida desde fines de los ‘40, cuanto en que se trata de una expresión que aparece casi idéntica en la época supuestamente “funcionalista”, a principios de 1960, cuando en la introducción a su estudio sobre el antisemitismo en Buenos Aires se habla del exterminio judío en términos de “esa *carnicería metodizada* de millones de seres.”<sup>182</sup> Pero la singularidad excepcional de ese “genocidio racional” no se limita en Germani a ser una interpretación posible del exterminio nazi, sino que se convierte en clave hermenéutica de lo moderno en cuanto tal, y esta tensión entre dos formas de la racionalidad es extendida como diagnóstico general de la “civilización moderna”: “Como se observó hace ya largo tiempo, si bien la civilización moderna creó la ‘acumulación’ en las ciencias naturales, en la tecnología y en la economía, ha fracasado hasta ahora en inducir un crecimiento similar en el campo de la ética y en reconciliar el progreso ‘material’ con el progreso ‘moral’, para usar una expresión más bien anticuada.”<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> *Ib.*, pp. 305-306.

<sup>181</sup> *Ib.*, p. 306.

<sup>182</sup> Germani, G., “Antisemitismo ideológico y antisemitismo tradicional”, cit., p. 3 (cursivas nuestras).

<sup>183</sup> Germani, G., “La ciudad, el cambio social y la gran transformación”, cit., p. 306.

## VI. El proyecto interdisciplinario de una ciencia del hombre unificada

En el marco genérico de esta concepción de un racionalismo mucho más amplio que el del neopositivismo, el proyecto epistemológico general de Germani se va perfilando en la búsqueda de una perspectiva interdisciplinaria para las ciencias del hombre. A partir de los planteos e indicaciones teóricas de Karl Mannheim, que con su “método reconstructivo” apuntaba a una exigencia de confluencia disciplinaria,<sup>184</sup> esta búsqueda se manifiesta principalmente como el esfuerzo de complementar las perspectivas tanto metodológicas como sustantivas del psicoanálisis, por un lado, y las demás ciencias humanas, por el otro, como modo de dar cuenta simultáneamente de los dos polos que no deben ser escindidos: el individuo y la sociedad. En “El psicoanálisis y las ciencias del hombre”, de 1956, Germani muestra la mutua necesidad, la recíproca capacidad correctiva, de ambos espacios del saber. En cuanto a la contribución del psicoanálisis a las ciencias del hombre, Germani es taxativo: “*El estado actual de las ciencias humanas no podría ser comprendido sin tener en cuenta los aportes psicoanalíticos*”.<sup>185</sup> Esto significa que más allá de los aspectos puntuales y explícitos en que ha ejercido diversas formas de influencia, el psicoanálisis ha permeado los fundamentos y los supuestos teóricos de todas las ciencias humanas, imponiendo sus conceptos, sus términos, sus problemas y sus métodos, creando un nuevo *estilo* de pensamiento. Y es que el psicoanálisis mismo es parte de una profunda convulsión ocurrida en el propio desarrollo histórico del estudio del “hombre”. El *cogito* se enfrenta ahora a *lo impensado*. El trastocamiento de las demás ciencias humanas será radical, pues Freud anunció una nueva figura de lo humano en cuanto tal. Esto es particularmente relevante para la comprensión de la diversidad de fenómenos que en el mundo contemporáneo refutan toda posibilidad de una “antropología racionalista”, la obsolescencia teórica y metodológica de plantear un “racionalismo sin residuos” (como planteaba el neopositivismo) para pensar los fenómenos de la sociedad de masas, sus conflictos de integración, sus formas de subjetivación, la disolución de los marcos normativos, las diversas modalidades de autoritarismo, la crisis de la noción iluminista de opinión pública, etc. Se trata de una torsión de las ciencias sociales, y sobre todo de los teóricos progresistas, comprometidos con las promesas de la razón moderna, que vieron en las diversas manifestaciones del totalitarismo un nítido mentís a la teoría que suponía a los desplazados como elementos espontánea y naturalmente transformadores de la sociedad capitalista. La necesidad de

---

<sup>184</sup> Nos referimos al “método reconstructivo” de Mannheim, a su visión interdisciplinaria, que está en la base de su propuesta de una “sociología del conocimiento”, y que, para la lectura de Germani, se manifiesta principalmente en los trabajos de Mannheim *Ensayos sobre sociología y psicología social* (título casi idéntico al del posterior libro de Germani), y *Libertad y planificación*, como asimismo en el Prólogo de Mannheim a Viola Klein, *El carácter femenino*, un libro editado en castellano por el propio Germani. Para esta relación con Mannheim, véase Germani, G., “Relacionismo y método reconstructivo en Karl Mannheim” y “Psicoanálisis y sociología: un problema de método”, ambos trabajos incluidos en *La sociología científica*, cit.

<sup>185</sup> Germani, G., “El psicoanálisis y las ciencias del hombre”, en *Estudios sobre sociología y psicología social*, Paidós, Bs. As., 1966.

incorporar el psicoanálisis a la teoría social general surge inequívocamente de las experiencias totalitarias, tanto en Germani como en los teóricos de Frankfurt. Se hace evidente la importancia decisiva de los factores subjetivos y culturales para pensar la *transformación social* en las sociedades masificadas occidentales. La urgencia de esta operación teórica se debe, y esto es explícito en Germani, a la necesidad imperiosa de explicar los fenómenos del totalitarismo europeo y del peronismo en la Argentina, como manifestaciones de la compleja dialéctica de democratización y autoritarismo desatada por el proceso de modernización.

Ahora bien, junto a esta contribución, y aquí reside la especificidad del posicionamiento de Germani, debe afirmarse, nos dice, la complementaria contribución crítica de las ciencias del hombre al psicoanálisis. Y no se trata aquí de ningún eclecticismo blando, sino de una clara toma de posición en el contexto de las discusiones en torno al legado del padre fundador del psicoanálisis. Señalar esto resulta importante, sobre todo, en el caso de una tradición que ha generado su propia *ortodoxia*. “Ortodoxia” que para el científico Germani resulta por sí misma una contradicción con el postulado científico fundamental de la revisión permanente. De modo que un ejemplo claro y fructífero de la contribución crítica de las ciencias humanas al psicoanálisis será el “psicoanálisis revisionista” o “neopsicoanálisis”, representado paradigmáticamente por Erich Fromm, aunque también por Karen Horney y Harry Stack Sullivan. Desde sus primeros trabajos en el *Institut*, Fromm, de formación psicoanalítica freudiana, se esforzó por trazar los contornos de una confluencia teórico-metodológica del psicoanálisis con la teoría social crítica. Pero en este esfuerzo de articulación de Marx con Freud había ciertos núcleos importantes de la teoría de este último que debían ser sustancialmente revisados. Se trata de aquellos aspectos que, según Fromm, conducían a un descuido de las dimensiones sociales e históricas de la realidad humana. En este sentido, este “revisionismo” produjo, primeramente, una precursora crítica a la supuesta universalidad del complejo de Edipo, realizada con aportes de la antropología<sup>186</sup>; luego, una crítica al “biologicismo”, esto es, a la teoría freudiana de los instintos entendida como una concepción rígida y estática de la naturaleza humana<sup>187</sup>; finalmente, una crítica a la concepción del individuo y la sociedad como entidades abstractas y recíprocamente aisladas, implícita en aquellos presupuestos. Germani entiende que sólo ejerciendo estas críticas, liberándose de los elementos que se mostraban aún deudores de la situación de la ciencia en el momento de su surgimiento a

---

<sup>186</sup> Como afirma Germani, “El complejo de Edipo es considerado así como un mecanismo de carácter universal – dada su índole biológica- que puede hallarse en todos los individuos de la especie, de acuerdo con la clásica afirmación evolucionista de que la ontogenia refleja la filogenia”. Véase “El funcionalismo y la revisión del psicoanálisis (Bronislaw Malinowski)”, en *Estudios sobre sociología y psicología social*, pp. 110-111.

<sup>187</sup> Véase Germani, G., “Biología y sociedad en psicología social”, en *Estudios sobre sociología y psicología social*, cit., pp. 28 ss.

fin del siglo XIX, puede el psicoanálisis mostrar toda su fecundidad. La universalidad del Edipo debe dejar lugar a una consideración de la enorme plasticidad de lo humano; la teoría de los instintos debe dejar su lugar a una teoría de la “actitud” social; la dicotomía entre individuo y sociedad debe dejar su lugar a teorías del “carácter social”. Quedan así delineando los contornos de un terreno a la vez subjetivo y objetivo, en el que se definen las exigencias de una nueva perspectiva teórico-metodológica, necesariamente interdisciplinaria: la *psicología social*, cuyo cometido es el de “estudiar aquellos aspectos variables de la conducta manifiesta y encubierta (o psíquica) de los individuos y grupos en su relación con los aspectos típicos de los que se ocupa la sociología como tal”<sup>188</sup>. Dicho de otro modo, la psicología social se ocupa “de la formación y transformación del carácter social, y de su correlación con las características objetivas o estructurales de cada grupo.”<sup>189</sup>

De este modo, nos dice Germani, “al paso que no se niega la existencia de mecanismos inconscientes generales –por ejemplo, la represión, la ambivalencia y otros– introduce en el psicoanálisis un principio sociocultural que sustituye al individuo ahistórico y abstracto de la concepción ortodoxa freudiana, por el individuo concreto a cuya formación concurren no sólo la biología sino también la sociedad y la historia; es decir: él mismo, y su propia obra de hombre.”<sup>190</sup> De este modo el neopsicoanálisis, este “psicoanálisis humanista”, poniendo a prueba la ortodoxia freudiana con los aportes de la etnología, realiza la exigencia sustentada por Karl Mannheim,<sup>191</sup> afirma Germani, de descubrir ese tipo de leyes y de relaciones que rigen los tipos psicológicos y sociológicos de un determinado momento histórico.

Ahora bien, este planteo de un enfoque interdisciplinario, que apunta a una ciencia del hombre de carácter unitario, a través de la confluencia de los aspectos subjetivos y objetivos de lo social, esto es, este esfuerzo de integración de un modelo de *acción social* y un modelo *sistémico*, requiere de criterios teóricos para regular el intercambio entre lo psicológico y lo social, para no recaer en la afirmación del primado de una dimensión sobre la otra. Para esto Germani se vale nuevamente de Fromm, y en particular de los conceptos de “adaptación dinámica” y de “carácter social”, que utiliza como articuladores de su proyecto, pues son los que le permiten sostener la delicada reciprocidad entre sistema y

---

<sup>188</sup> Germani, G., “Biología y sociedad en psicología social”, en *Estudios sobre sociología y psicología social*, cit., p. 21.

<sup>189</sup> *Id.*, p. 23.

<sup>190</sup> Germani, G., “El funcionalismo y la revisión del psicoanálisis (Bronislaw Malinowski)”, en *Estudios sobre sociología y psicología social*, cit., p. 112. Vemos el modo en que, a través de este psicoanálisis “humanista” se cuele cierta retórica característica de los años sesentas, saturada por los motivos del Marx “humanista” de los *Manuscritos* de 1844, una retórica que el propio Fromm contribuyó ampliamente a difundir. No olvidemos el exitoso volumen de Fromm, *Marx's concept of man*, de 1961, vertido rápidamente al castellano, en 1962, por Fondo de Cultura Económica.

<sup>191</sup> Germani, G., “Evolución de la psicología social”, en *Estudios sobre sociología y psicología social*, cit., p. 63. También el “Prefacio a la edición castellana” a Fromm, E., *El miedo a la libertad*, Paidós, 1947, p. 12.

acción. “Ni los grupos ni los individuos se limitan a recibir pasivamente las influencias del medio, sino que reaccionan frente a él de dos modos: modificándose y modificando el medio mismo”.<sup>192</sup> Esta interacción permanente está en la base de la emergencia del “carácter social”, que según Fromm “surge de la adaptación dinámica de la naturaleza humana a la estructura social.”<sup>193</sup> La importancia decisiva de este “carácter social” radica en su rol de mediar entre ideología y acción una vez que los avatares de la sociedad contemporánea han puesto en entredicho toda antropología racionalista: “*las ideas pueden llegar a ser fuerzas poderosas, pero sólo en la medida en que satisfagan las necesidades humanas específicas que se destacan en un carácter social dado.*”<sup>194</sup> Este es el lugar preciso en el que el análisis socio-psicológico puede contribuir a iluminar la acción y la voluntad políticas en un contexto de sociedad de masas. De otro modo recaeríamos en los errores del progresismo mecanicista. Como señala Fromm, “[u]no de los errores de los dirigentes izquierdistas fue el de estimar la fuerza del propio partido sólo sobre la base de la difusión de su ideología, sin tener en cuenta, en cambio, su carencia de arraigo.”<sup>195</sup> Este tipo de observaciones, puestas en el contexto del auge del primer peronismo y del fracaso escandaloso de la Unión Democrática, arroja luz sobre el sentido eminentemente político de la “psicología social” en Germani.

Esta idea de una reciprocidad interactiva entre los individuos, los grupos, y su medio, lo aleja claramente de toda posición funcionalista que afirme la adaptación mecánica y unidireccional de los individuos a los roles socialmente establecidos. De aquí que, tras su primer esbozo de una psicología social en la matriz del revisionismo neofreudiano de Fromm, Germani oriente su interés hacia el interaccionismo simbólico de George Herbert Mead. Tras señalar los vicios teóricos simétricos del psicologismo y del sociologismo, paradigmáticamente representados en la vieja polémica entre Tarde y Durkheim, señala Germani que los falsos problemas suscitados por esta oposición deben ser superados, no en una postura ecléctica que simplemente combine las posiciones, sino en un cambio cualitativo de la perspectiva teórica, vale decir, en el paso desde la idea de una exterioridad e impenetrabilidad entre los conceptos de individuo y sociedad, a una matriz teórica que dé cuenta de la inmanencia de lo social en lo individual y viceversa. La elaboración de una perspectiva teórica que parta desde esta reciprocidad es el aporte fundamental de Mead. En la introducción a la versión castellana, de 1953, de la principal obra de Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Germani señala que esta superación de las dicotomías ahistóricas están presentes no sólo en el pragmatismo empirista norteamericano de Mead, sino también

---

<sup>192</sup> Germani, G., “Biología y sociedad en psicología social”, en *Estudios sobre sociología y psicología social*, cit., p. 24.

<sup>193</sup> Fromm, E., *El miedo a la libertad*, cit., p. 345 (del apéndice sobre “El carácter y el proceso social”).

<sup>194</sup> *Ib.*, p. 327.

<sup>195</sup> *Ib.*, p. 326.

en la tradición fenomenológica alemana que desemboca en Lipps y en el positivismo francés que llega a Gurvitch. En el contexto de este reconocimiento general de la problemática en la sociología europea continental, Germani señala que el aporte de Mead, fundamental para la formulación de un punto de vista genético de la formación de la personalidad, puede sintetizarse en tres puntos: a) la historicidad del “individuo” como autoconciencia, es decir, la anterioridad histórica de la sociedad respecto al individuo; b) la formulación de una hipótesis naturalista acerca del desarrollo del individuo autónomo a partir de la matriz de las relaciones sociales; y c) la afirmación de la función esencial que en la formación del sí mismo (*self*) tienen la “adopción de roles” y la internalización de lo sociocultural. Sobre el final de su texto, Germani cierra el círculo que estamos intentando trazar señalando la enorme influencia que este modelo teórico ha tenido para la reformulación del psicoanálisis en los planteos reformistas del neopsicoanálisis.<sup>196</sup> Germani reconoció la afinidad electiva entre teoría crítica e interaccionismo simbólico, una afinidad que años más tarde desarrolló exhaustivamente Habermas.

De este modo, vemos que los pilares sobre los que Germani construye su proyecto radican en una apropiación selectiva de la tradición del pensamiento social, y una determinada construcción metodológica general. En cuanto a la primera, vemos que su pensamiento se ancla en los problemas de los clásicos de la sociología (Durkheim, Weber), en un esfuerzo por incorporar al psicoanálisis freudiano, para lo cual recurre a las formulaciones del marxismo renovado de Mannheim y de la teoría crítica de Fromm, formulaciones que desembocan en la elaboración de toda una nueva perspectiva psico-social en la escuela neofreudiana, para verse luego confirmada y sofisticada gracias al interaccionismo simbólico del pragmatismo norteamericano. En cuanto a su construcción metodológica, se manifiesta en el esfuerzo por dar cuenta de manera equilibrada de los aspectos estructurales y los subjetivos de una época de crisis que por sí misma exige dar cuenta de las dimensiones simbólicas implicadas en los procesos sociales.

De aquí que cuando a principios de la década del '60 delate una mayor afinidad con el funcionalismo norteamericano a través de la presencia de Talcott Parsons,<sup>197</sup> lo haga, en realidad, vertiendo ciertos elementos de la teoría parsoniana en la matriz teórica y

---

<sup>196</sup> Pues como Germani plantea en otro lugar, es la peculiar constelación de la “crisis contemporánea” y de los desarrollos teóricos recientes, la que explica “que doctrinas de gran valor como el interaccionismo de G. H. Mead, que ocupa hoy un lugar prominente en la psicología social moderna y cuyo origen se encuentra en tradiciones intelectuales muy lejanas de aquellas en las que floreció el freudismo, han podido aceptar y hasta ubicar conceptos de patente origen psicoanalítico, como el de introyección, en el centro de su teoría” (*La sociología científica*, cit., p. 81).

<sup>197</sup> Véase Germani, G., *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Paidós, Bs. As., 1962, parte I.

metodológica elaborada ya anteriormente.<sup>198</sup> En Parsons encuentra el esfuerzo por formular una teoría unitaria de lo social, algo que Germani ya venía reclamando desde antes, en su esfuerzo por articular, sobre la base de los clásicos de la tradición sociológica, a Freud, a Mannheim, al revisionismo neofreudiano de Fromm, al interaccionismo simbólico de Mead. Creemos que es gracias a este espesor de su bagaje teórico que Germani no incurre en las deficiencias teóricas usualmente señaladas al estructural-funcionalismo, esto es, la recaída en el privilegio de la dimensión sistémica por sobre la acción social, ofreciendo por tanto una perspectiva armonizadora del proceso de modernización, como la progresiva secularización y diferenciación de sistemas autorregulados que apuntan necesariamente hacia una creciente racionalización de la acción social. Desde la pura inmanencia de la teoría de los sistemas no se dispone de los medios para una explicación de los patrones de desarrollo “patológicos”.<sup>199</sup> La perspectiva “psicosocial” ya desarrollada por Germani en la década del 50 le permite llegar a la que quizás sea su principal obra, *Política y sociedad en una época de transición*, de 1962, con el bagaje de una apropiación de la tradición sociológica que casi desconoce el estructural-funcionalismo, y con un programa metodológico que le permite articular una perspectiva estructural y objetivante con una perspectiva psicoanalítica revisada. La síntesis resultante bien podría calificarse como *socioanálisis*, esto es, *el proyecto de una ilustración crítica de la voluntad política a través de un análisis sociológico psicoanalíticamente orientado*. Como indica acertadamente Alejandro Blanco, “*la perspectiva psicosocial constituía para Germani algo así como el sucedáneo teórico de una crítica de las ideologías y la posibilidad misma de establecer una conexión de las ciencias sociales con el universo de las cuestiones prácticas bajo la firme guía de un interés crítico-emancipatorio*. En este aspecto, precisamente, la intervención práctica de esa ciencia del hombre imaginada por Germani habría de adquirir necesariamente la forma de un verdadero socioanálisis”.<sup>200</sup> De allí que cuando aborde estudios empíricos concretos, como su clásica interpretación del peronismo y de sus diferencias con el fascismo y el nazismo europeos,<sup>201</sup> lo haga desde esta doble perspectiva que cruza el análisis de la estructura social con el estudio de los elementos subjetivos de la acción social, orientando finalmente su interés fundamental hacia la pregunta por la *racionalidad de la acción* en el contexto de lo que él llamaba la “crisis contemporánea”.

---

<sup>198</sup> Sobre la recepción crítica de Parsons en Germani, véase Blanco, A., “Política, modernización y desarrollo: una revisión de la recepción de Talcott Parsons en la obra de Gino Germani”, en *Estudios Sociológicos* de El Colegio de México, vol. XXI, nº 63, 2003.

<sup>199</sup> Sobre estas lecturas del funcionalismo parsoniano, véase Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1987, parte VII.

<sup>200</sup> Blanco, A., “Gino Germani: las ciencias del hombre y el proyecto de una voluntad política ilustrada”, en *Punto de vista*, año XXI, nº 62, diciembre de 1998, p. 48.

<sup>201</sup> Germani, G., “La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo”, *Cursos y Conferencias* del CLES, año XXV, nº 278, junio de 1956, luego incluido en *Política y sociedad en una época de transición*, cit.

## VII. Dialéctica de la modernidad

Estas últimas formulaciones ya nos están llevando del registro teórico, disciplinario, metodológico, hacia otro histórico sustantivo. Nos referimos a la lectura germaniana del proceso de desarrollo de la modernidad histórica. Así como la lectura convencional de Germani enlazaba una reconstrucción funcionalista-positivista de su perspectiva teórica con una visión desarrollista, unilineal y determinista de la “modernización”, por nuestra parte, una revisión de su proyecto de una ciencia interdisciplinaria del hombre nos ha de llevar a una revisión de su lectura de la modernidad.

Como bisagra entre estos dos aspectos del pensamiento de Germani, nos valdremos nuevamente del prefacio a *El miedo a la libertad* de Fromm. Un texto que podemos considerar sin dudas el prólogo al propio trabajo de su vida. En su primer párrafo, se lee: “La obra de Erich Fromm, que presentamos a los lectores de habla castellana, no constituye solamente un cuidadoso análisis de los aspectos psicológicos de la crisis de nuestro tiempo y un esfuerzo por desentrañar en el origen mismo de la sociedad moderna sus profundas y lejanas raíces, sino que se nos ofrece también como una importante contribución a la teoría sociológica y como un ejemplo logrado de aplicación fecunda del psicoanálisis a los fenómenos históricos.”<sup>202</sup> En estas pocas palabras vemos esbozados y a su vez enlazados los intereses capitales de Germani. En primer lugar, la “crisis de nuestro tiempo” como el objeto específico que interpela a las ciencias sociales desde la urgencia de ser desentrañado. Por otra parte, una perspectiva metodológica para abordar esa crisis, que nos remite a la “psicología social” ya esbozada, la cual, como vemos, encuentra en este prólogo de 1947 una de sus primeras formulaciones. Pero además, también nos ofrece una pauta de su teoría de la modernidad, al señalar inequívocamente que las raíces profundas de esa crisis que atraviesa nuestro tiempo deben ser desentrañadas en el origen mismo de la sociedad moderna. La “crisis” en las raíces mismas de la sociedad moderna: no parece la visión ingenua y banal de una modernización transparente y unidireccional. Fromm está a la base de un enriquecimiento y una complejización de la concepción de lo moderno en Germani. Una “psicología social”, para abordar “la crisis de nuestro tiempo” que ya está inscripta en las entrañas mismas de la “sociedad moderna”. Germani encuentra en Fromm los trazos de una *dialéctica de la modernidad* que lo acompañará en todo su itinerario intelectual, desdibujándose así la imagen del teórico desarrollista de la “modernización”, ya desde los inicios de su carrera y no sólo en sus últimos años de vida.

En *El miedo a la libertad* se condensa toda una serie de tópicos que venía discutiendo el grupo de Frankfurt a lo largo de la década del treinta, y que cobra un giro de radicalización con el advenimiento y la consolidación del fascismo. Como en varios textos

---

<sup>202</sup> Fromm, E., *El miedo a la libertad*, cit., p. 7.

característicos de comienzos de los cuarenta, como la *Dialektik der Aufklärung* de Horkheimer y Adorno, *Eclipse of Reason* de Horkheimer, o *Minima Moralia* de Adorno, en *Escape from Freedom* Fromm intenta un diagnóstico de su tiempo que reúne una serie de rasgos característicos de lo que aún hoy llamamos escuela de Frankfurt: (a) el totalitarismo es considerado como un fenómeno *inherente* a la modernidad, (b) sin por ello recaer en las críticas conservadoras antimodernistas (Ortega y Gasset, Huxley, Jaspers, etc.), (c) sino planteando una lectura *dialéctica* según la cual la sumisión (típica del totalitarismo) y el conformismo automático (típico de la sociedad de consumo) son posibilidades inscriptas en el proceso de la ilustración (debido al desequilibrio entre libertad negativa y positiva, entre razón subjetiva y objetiva), *junto* a la posibilidad de una sociedad emancipada, sin que se plantee una instancia trascendente que garantice su realización. De lo que se trata en la teoría crítica es de (d) conectar la teoría social con el proyecto de autorreflexión de la ilustración sobre sus propias paradojas. La famosa formulación de la *Dialéctica de la Ilustración* nos dice: “No albergamos la menor duda –y ésta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de ese mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena.”<sup>203</sup>

En el trabajo de Fromm encontramos aquellos cuatro elementos generales, que nos permiten sugerir la posibilidad de considerar *Escape from freedom* la *Dialektik der Aufklärung* de Fromm. Siempre y cuando tengamos presente que Fromm sitúa su planteo en un registro diferenciado, con una inflexión teórica que resulta más afín al proyecto de Germani, al menos por tres razones principales: por un lado, en Fromm no encontramos la desconfianza que Horkheimer y Adorno manifestaran, a partir de aquel texto endiablado, respecto a las “ciencias particulares”,<sup>204</sup> sino que aún hallamos el proyecto interdisciplinario que junto a ellos formulara en la década del treinta. En segundo lugar, dado este acento interdisciplinario, encontramos en Fromm un despliegue menos filosófico que “psico-social”, que por lo tanto subraya el proceso de *individuación* en el contexto del desarrollo de la *secularización*, intereses principales de Germani. La modernidad se presenta en su libro en términos del “carácter dialéctico”<sup>205</sup> del proceso de individuación, analizado en su devenir histórico concreto, ofreciéndonos así una genealogía de la dialéctica de liberación y sumisión en la modernidad desde la Reforma protestante, un esfuerzo de comprensión de la estructura de carácter del hombre moderno y su inclinación estructural hacia el “carácter

<sup>203</sup> Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2001, p. 53.

<sup>204</sup> *Ib.*, p. 51-52.

<sup>205</sup> Véase Fromm, E., *El miedo a la libertad*, cit., p. 62-63, 137, 314-315.

autoritario”. De allí la tesis principal del libro: “La tesis de este libro es la de que el hombre moderno, libertado de los lazos de la sociedad pre-individualista –lazos que a la vez lo limitaban y le otorgaban seguridad–, no ha ganado la libertad en el sentido positivo de la realización de su ser individual, esto es, la expresión de su potencialidad intelectual, emocional y sensitiva. Aun cuando la libertad le ha proporcionado independencia y racionalidad, lo ha aislado y, por lo tanto, lo ha tornado ansioso e impotente. Tal aislamiento le resulta insoportable, y la alternativa que se le ofrece es la de rehuir la responsabilidad de esta libertad positiva.”<sup>206</sup> Hacia el final del libro repite su tesis con más énfasis, llegando a afirmar: “La libertad ha alcanzado un punto crítico en el que, impulsada por la lógica de su dinamismo, amenaza transmutarse en su opuesto.”<sup>207</sup> Este mismo diagnóstico de un desequilibrio entre libertad negativa y libertad positiva aparece también en los términos weberianos de racionalización, en la formulación típicamente frankfurtiana de la “racionalización irracional”,<sup>208</sup> cuando Fromm nos dice que “[l]a racionalidad del sistema de producción, en sus aspectos técnicos, se ve acompañada por la irracionalidad en sus aspectos sociales.”<sup>209</sup> La modernidad no ha sabido articular y equilibrar el desarrollo exacerbado de la racionalidad técnico-instrumental con el de una racionalidad social orientada en los términos emancipatorios pronunciados por ella misma. Sin embargo, y en tercer lugar, en el texto de Fromm esta “aporía” de la Ilustración no aparece con los acentos de negatividad extrema con los que se manifiesta el libro de Horkheimer y Adorno. En sintonía con las sugerencias de Karl Mannheim y en estrecha afinidad con los intereses de Germani, el libro concluye con la formulación esperanzada de un “socialismo democrático” que rompa la fatídica dialéctica de racionalización técnico-instrumental e irracionalismo político y social a partir de una “economía planificada”.<sup>210</sup> Vemos así cómo pudo Germani articular la temática de “sociología y planificación”, el conocimiento científico y la planificación social en un sentido democrático, en términos que a su vez cuestionaran una razón unilateralmente orientada a la manipulación técnica, una racionalidad meramente instrumental.

Para afirmar la presencia de esta *dialéctica de la modernidad* en Germani no queremos limitarnos a ciertos textos aislados, como el prefacio a Fromm, sino que nos vamos a remitir a la formulación de su teoría de la modernidad en el texto usualmente considerado como más claro ejemplo del supuesto estructural-funcionalismo germaniano, *Política y sociedad en una época de transición*. Porque creemos que ahí encontramos no sólo una visión de la modernidad que trasciende la lectura que la ve como un progresivo y

---

<sup>206</sup> Fromm, E., *El miedo a la libertad*, cit., p. 24.

<sup>207</sup> *Ib.*, p. 315.

<sup>208</sup> *Ib.*, p. 233.

<sup>209</sup> *Ib.*, p. 152.

<sup>210</sup> *Ib.*, p. 317-320.

autotransparente proceso de racionalización armónica de lo social, sino principalmente un marco conceptual que nos ofrece herramientas teóricas para comprenderla como un proceso aporético y desgarrador.

En principio, el marco más evidente y más recordado de la explicación de Germani – y en general de toda la “sociología de la modernización”– del proceso de la modernidad histórica es el esquema dicotómico que distingue una *sociedad “tradicional”* o *“rural-preindustrial”* y una *sociedad “moderna”* o *“industrial”*. Su esfuerzo estaría, entonces, principalmente orientado a fijar los “tipos-ideales” de ambas sociedades, y estudiar los procesos de “transición” a partir de los diversos análisis comparativos habilitados por aquella tipología. Se trataría de la pretensión de plantear “tradicición” y “modernidad” como “conceptos contrarios asimétricos”,<sup>211</sup> vale decir, como conceptos binarios con pretensión universal en los que la delimitación de uno (sociedad moderna) equivale a la determinación negativa del contrario (sociedad tradicional), y la afirmación valorativa de uno se refleja en la negativización del contrario, e incluso en su condena política. Lo que más nos interesa destacar es el planteo de una perspectiva dicotómica que opondría dos términos polares, en este caso tradición y modernidad, como si se tratara de dos totalidades coherentes, claramente delimitadas y homogéneas. Como categorías que simplemente designaran períodos históricos, “tradicición” y “modernidad” no excluirían la presencia de otros períodos o formas históricas. No así cuando se convierten en conceptos contrarios asimétricos. En este caso, todo lo que no es moderno es tradicional, y viceversa. Ambos términos agotan el universo imaginable de conceptualización social y política, perdiendo así su carácter histórico para transformarse en principios transhistóricos coherentes en sí mismos, que atravesarían y explicarían exhaustivamente la historia –argentina y latinoamericana– de los últimos siglos. ¿Pero sucede esto en la conceptualización de Germani?

El concepto de modernidad que desarrolla Germani representa un esfuerzo por dar cuenta del *conflicto* y la *contingencia* inscriptos en su diagnóstico de lo moderno como *crisis*. No hay coherencia lógica transhistórica en el concepto germaniano de modernidad. El mismo se construye a partir de la experiencia de la disolución de certezas, instituciones, normas. La modernidad comprendida como *crisis* trastoca la posibilidad de hablar de la modernidad como totalidad coherente.

Esto lo podemos reconocer en dos registros conceptuales que son estructurales de la concepción de Germani, en los que rompe con la supuesta contrariedad polar y asimétrica entre tradición y modernidad. En primer lugar, las diversas formas de superposición,

---

<sup>211</sup> Tomando con cierta libertad la categorización de R. Koselleck, en Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, cit., cap. 10: “Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos”.

solapamiento, “asincronías” en las que la confluencia de formas “tradicionales” con formas “modernas” da lugar a formas nuevas, que no responden a ninguno de los tipos-ideales establecidos. Caracterizan a las diversas formas de asincronía los llamados “efectos de demostración” –que designan la difusión en sociedades tradicionales de pautas de comportamiento y mentalidades propias de sociedades más avanzadas–, y los “efectos de fusión” –por los cuales patrones ideológicos y actitudes típicas de la sociedad industrial, al integrarse en un contexto tradicional, no sólo no eliminan sino que por el contrario refuerzan ciertos rasgos propios de la sociedad tradicional. El resultado de estos “efectos” ya no será ni “moderno” ni “tradicional”, sino un dislocamiento de la dualidad. Ejemplos característicos de este tipo de “fusiones”, que hallamos en muchos de sus textos, son las diversas formas de “tradicionalismo ideológico”, o la fusión entre los hábitos de consumo señoriales con los neocapitalistas (y la consecuente ausencia de una ascética del trabajo y el ahorro en nuestras burguesías), o el “antisemitismo ideológico”, etc.

En segundo lugar, la reflexión de Germani complejizó el esquema desarrollista no sólo con las diversas formas de fusión de lo tradicional y lo moderno (que, podría objetarse, no modifica el esquema interpretativo bipolar en cuanto tal), sino además indicando siempre un *tercer momento* que rompe con el binarismo de su pensamiento y, en la misma medida, con su supuesta filosofía de la historia unilineal y determinista, poniendo en jaque la lectura en términos funcionalistas. La importancia de este dislocamiento es tal que, propiamente, el eje sociedad tradicional/sociedad moderna se torna un punto de apoyo para ayudar a explicar el verdadero interés de Germani, que está claramente puesto en el seno del “modelo moderno” y en las paradojas de su propio cumplimiento. La visión no teleológica de Germani le impidió sostener que los aspectos estructurales del proceso de *secularización* en cuanto tales decidieran el despliegue autotransparente de la sociedad moderna y el desarrollo armónico del individuo moderno. Es más, y como ya fue planteado, en el propio proceso de secularización es donde se hallan las semillas de la “crisis contemporánea” que parece refutar los presupuestos mismos de la sociedad moderna.

Ese *tercer momento* dislocador de la dicotomía desarrollista se manifiesta en diversas definiciones conceptuales. Primeramente, en su propia teoría de la acción. Allí Germani distingue las formas generales de acción social correspondientes a los dos grandes tipos-ideales de sociedad, para plantear que la sociedad tradicional se corresponde con la *acción prescriptiva*, mientras que en la sociedad moderna prima el tipo de *acción electiva*. Si la primera se caracteriza por desenvolverse en un marco normativo sumamente rígido a la vez que internalizado y naturalizado por los sujetos, la segunda se caracteriza por un marco normativo que ya no prescribe cierto curso determinado y sustantivo de acción, sino la exigencia de elegir. Ahora bien, Germani señala, a partir de una parábola que va de

Durkheim a la escuela de Frankfurt, una tercera gran posibilidad, la *anomia*, que apunta al centro de la “crisis de nuestro tiempo”.<sup>212</sup> La anomia es un fenómeno típicamente moderno, que surge como efecto de transformaciones súbitas y profundas, y que genera situaciones de *crisis* de los marcos normativos para la acción. Las dos formas “típicas” de acción, *prescriptiva* y *electiva*, se desarrollan ambas dentro de un determinado marco normativo, en el primer caso para prescribir formas sustantivas de vida, en el segundo para prescribir la afirmación de la libertad y la responsabilidad a ella asociada, diferenciándose así “de manera neta *una tercera posibilidad que está dada por la carencia o insuficiencia de marco normativo*: en este caso el concepto que debe aplicarse es el de *anomia*”.<sup>213</sup> De este modo, ya en su teoría general de la acción Germani da lugar conceptual a la problemática de las realizaciones aporéticas de lo moderno, y no sólo al tránsito estipulado por la tipología dualista. “Como es obvio, el problema de la anomia se vincula de manera estrecha con todo análisis de la acción social y en particular con el tema de la racionalidad de la acción, y es por ello que ha sido recordado expresamente aquí.”<sup>214</sup>

Este dislocamiento del esquema desarrollista se manifiesta aún con mayor claridad en su análisis de la “transición”. Comienza Germani con una descripción general del proceso de transición, en términos mucho más afines a las descripciones de Marshall Berman de la experiencia dramática de la modernidad<sup>215</sup> que a las clasificaciones del funcionalismo, tal como podemos ver en estos pasajes: “Nuestra época es esencialmente una época de transición. Si, por un lado, el cambio es un aspecto normal de la sociedad en todo momento, de manera que, en cierto sentido, siempre hubo transición, por el otro solamente el mundo moderno está asistiendo a la emergencia de un tipo de sociedad radicalmente distinto de todos aquellos que lo precedieron, de todas las formas históricas anteriores, y a un ritmo de transformación cuya rapidez ya no se mide –como en el pasado– por siglos, sino por años, y es tal que los hombres deben vivirlo dramáticamente y ajustarse a él como a un proceso habitual.” Y aún continúa: “Lo típico de la transición, la coexistencia de formas sociales que pertenecen a diferentes épocas, imprime un carácter particularmente conflictivo al proceso que es inevitablemente vivido como *crisis*, pues implica una continua ruptura con el pasado, un desgarramiento que no sólo tiende a dividir a personas y grupos, sino que penetra en la conciencia individual, en la que también llegan a coexistir actitudes, ideas, valores, pertenecientes a diferentes etapas de la transición.”<sup>216</sup>

---

<sup>212</sup> Para una lectura anterior de la “anomia”, en la que registramos la primer aparición del texto de Fromm, véase Germani, G., “Anomia y desintegración social”, de 1944, luego incluido en *Estudios sobre sociología y psicología social*, cit.

<sup>213</sup> Germani, G., *Política y sociedad en una época de transición*, cit., p. 77.

<sup>214</sup> *Ib.*, p. 78.

<sup>215</sup> En Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Madrid, 1988.

<sup>216</sup> Germani, G., *Política y sociedad en una época de transición*, cit., pp. 89-90.

Tras esta descripción del mundo moderno como desgarradora experiencia de la crisis, Germani plantea su visión de la secularización. Primeramente, en sus aspectos estructurales, la secularización es entendida a partir de tres grandes cambios: a) del predominio de las acciones prescriptivas al predominio de las acciones electivas; b) de la institucionalización de lo tradicional a la institucionalización del cambio; y c) de un conjunto relativamente indiferenciado de instituciones a una diferenciación y especialización creciente de las mismas. A su vez, esta dimensión estructural del proceso de secularización implica, a la vez que requiere, transformaciones en el tipo de personalidad y en el tipo de relaciones sociales. La personalidad tradicional cede su lugar al tipo de personalidad “giroscopio” o “dirigida desde dentro”<sup>217</sup>; el primado de las relaciones primarias deja paso al primado de las relaciones secundarias.

Ahora bien, este esquema analítico comienza a dinamizarse cuando Germani agrega otras dos grandes posibilidades de desarrollo de la sociedad moderna en el marco de las transformaciones psico-sociales implicadas en el proceso de secularización: el autoritarismo, a nivel socio-político, y la personalidad “radar” o “dirigida desde fuera”, a nivel subjetivo. Desde una clave de lectura que, según ya vimos, no se limita a ser una teoría sistémica, los aspectos estructurales del proceso de secularización en cuanto tales no deciden el curso de la sociedad moderna, su despliegue no garantiza un desarrollo armónico de la sociedad y el individuo moderno. Es más, en el propio proceso de secularización es donde se hallan las semillas de la “crisis contemporánea” que parece refutar los presupuestos mismos de la sociedad moderna. De allí que cuando esboza un esquema comparativo de los dos tipos ideales contrapuestos de la *sociedad tradicional* y la *sociedad industrial*, en esta última tenga que distinguir entre el *Modelo “liberal”*, y las *Transformaciones recientes*, que remiten a los diversos aspectos psicosociales de la vasta crisis del proyecto decimonónico a la que se asistía desde la primera guerra mundial.

Es éste otro punto decisivo donde puede verse con claridad que un eje importante de las tradiciones teóricas ocluidas por la imagen estructural-funcionalista de Germani se encuentra en la escuela de Frankfurt. Pues se trata de esa tradición, que Germani va construyendo para sus intereses, que desde la sociología de Max Weber y el psicoanálisis freudiano, pasando por el marxismo renovado de un Mannheim, busca formularse de modo coherente en la primera “teoría crítica”, sobre todo en Erich Fromm, para llegar hasta los estudios sobre la “personalidad autoritaria”, o bien proyectarse en los trabajos de David Riesman sobre la “muchedumbre solitaria”. El eje sociológico central de los frankfurtianos estaba puesto también en un esquema que hacía hincapié en el deslizamiento entre el

---

<sup>217</sup> Se refiere aquí a las distinciones de David Riesman, desarrolladas en Riesman, D. (y otros), *La muchedumbre solitaria*, Bs. As., Paidós, 1964.

cumplimiento del “modelo moderno” en su forma burguesa clásica (capitalismo liberal, competencia libre, Estado liberal, familia patriarcal burguesa, superyó fuerte, personalidad rebelde, etc.) y su degradación en las formas contemporáneas de ese mismo modelo moderno, sea en la serie: capitalismo monopólico, Estado fascista, familia autoritaria, personalidad autoritaria; o bien en la serie: capitalismo monopólico, democracias de masas, la crisis de la familia burguesa, personalidad sumisa, automatización del superyó.<sup>218</sup> Germani, en una de sus descripciones de estas “Transformaciones recientes” que dentro del propio proceso de modernidad no realizan su tipo-ideal “liberal”, señala: “Algunos caracteres contradictorios con relación a los valores de la sociedad industrial urbana, en su expresión ‘ideal’ de tipo liberal (rasgos de la sociedad denominada ‘de masas’): Formas anómicas de integración: ‘crisis de la estimativa’, ‘anomia’, ‘desintegración social’; incapacidad para adaptarse al cambio y a la elección de valores; fracaso en la formación de una personalidad autónoma ‘liberada’; sentimientos de aislamiento; inseguridad colectiva, ‘miedo a la libertad’, ‘personalidad neurótica de nuestro tiempo’. Aparecen tendencias compulsivas a reducir la heterogeneidad, la accesibilidad, la comunicación; reducción de la tolerancia: racismo, nacionalismo, intolerancia ideológica; clasismo; reacción violenta al cambio; estaticidad compulsiva; intentos de restablecer vínculos primarios y sentimientos de pertenencia. Nuevas ‘místicas’. Irracionalismo.”<sup>219</sup> Lo más importante de esta enumeración es que, en Germani, estos fenómenos no son ni “fusiones” de lo tradicional y lo moderno, ni “desviaciones” respecto del desarrollo de la modernidad, sino *productos legítimos de su aporética realización histórica*.

Es este el esquema analítico que despliega Germani en sus desarrollos, que fueron de los pocos que en su época leyeron el proceso de la modernidad en términos de una *dialéctica aporética*, esto es, de un proceso que, impulsado por los ideales de secularización, democratización, libertad, igualitarismo, lleva inherente las semillas de los procesos que destruirán esos mismos ideales. Por eso es que Germani se preguntará por las implicaciones del desarrollo, llegando a formular la pregunta: “*hasta qué punto debe proseguir el proceso de secularización*”.<sup>220</sup> Señalaba con esto la paradoja del proceso de secularización, esto es, la necesidad de que la secularización misma se desarrolle dentro de un marco normativo que asegure una base mínima de integración, de manera que la secularización no termine erosionando el terreno mismo sobre el que ella se torna posible.

Si este modelo es delineado por Germani en su libro supuestamente más influenciado por el funcionalismo, no nos sorprende que algunos años más tarde, en el

---

<sup>218</sup> Una clara reconstrucción de este esquema interpretativo puede hallarse en Benhabib, S., “La crítica de la razón instrumental”, en S. Zizek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Bs. As. 2003.

<sup>219</sup> Germani, G., *Política y sociedad en una época de transición*, cit., p. 168 (cursivas de Germani).

<sup>220</sup> *Ib.*, p. 104 (subrayado nuestro).

contundente ensayo que nos legara como testamento intelectual, *Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna*, de 1977, planteara de manera tan nítida en toda su radicalidad la aporía de la modernidad: “Tales contradicciones, algunas de las cuales se señalan aquí, son inherentes a ciertos aspectos centrales de la estructura moderna. Paradójicamente –como suele ocurrir a menudo en la historia- la sociedad moderna, que ha ofrecido el marco necesario para desarrollar las formas democráticas hasta sus últimas consecuencias lógicas, encierra también, en su propia forma de integración, ciertas tensiones que en el pasado, y presumiblemente en el futuro, llevan a la supresión de la democracia misma, a menos que se puedan intentar nuevos caminos, los que –en opinión del autor– son por ahora utópicos”<sup>221</sup> Y sigue más adelante: “*La tensión estructural implícita en la sociedad moderna, entre la creciente secularización por un lado, y la necesidad de mantener un núcleo central prescriptivo mínimo suficiente para la integración por el otro, constituye un factor general causal de crisis catastróficas que al eliminar los insuficientes mecanismos de control de los conflictos llevan a soluciones destructivas de la democracia*”.<sup>222</sup> Este tipo de observaciones son las que en su momento llevaron a un importante teórico marxista como Göran Therborn, estudioso por otra parte de la escuela de Frankfurt, a sostener: “Entre los teóricos de la modernización, Gino Germani fue casi único en su concepción dialéctica de la historia –que apunta a las contradicciones de la modernización–, su conciencia de la importancia de los conflictos de clase y su percepción de los aspectos negativos y las corrientes oscuras de la modernidad contemporánea”.<sup>223</sup>

Para que “tradición” y “modernidad” fuesen conceptos contrarios asimétricos, cada término debería saturar exhaustivamente el campo semántico delimitado negativamente por el término contrario. Y esto no sucede en Germani. No se puede negar que la elaboración típico-ideal está presente en su obra, pero como pauta heurística que orienta un afán no clasificatorio, y mucho menos teleológico, sino eminentemente *comparativista*.<sup>224</sup> De aquí que no se instituyan como conceptos contrarios asimétricos. Si una estructura social, o determinado nivel de esa estructura, no es tradicional, ello no implica que podamos inferir inmediatamente que sea “moderna”, ni tampoco a la inversa. Hemos visto que la supuesta coherencia funcional del tipo-ideal “sociedad moderna-industrial” se ve excedida, por así decirlo, desde su *más acá* (como “efectos de fusión” con estructuras tradicionales) y desde su *más allá* (en las “transformaciones recientes” que apuntan a una suerte de ultra-

<sup>221</sup> Germani, G., “Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna” [1977], en VVAA *Los límites de la democracia*, Clacso, Bs. As., 1985, p. 21.

<sup>222</sup> *Ib.*, p. 32 (cursivas de Germani).

<sup>223</sup> Göran Therborn, “¿Existen verdaderamente (amenazas contra) las democracias?”, en VVAA *Los límites de la democracia*, cit., p. 203.

<sup>224</sup> Afán comparativista que, como señala Waldo Ansaldi, ubica a Germani como precursor de la *sociología histórica*. Cfr. Ansaldi, W., “De historia y de sociología: la metáfora de la tortilla”, en Jorrot, J. y Sautu, R. (comps.): *Después de Germani*, cit.

modernidad, o al menos a una crisis de su modelo liberal). Podríamos incluso decir que la pregunta por este resto, este residuo, este permanente exceso respecto a la típica, implicado en el complejo proceso de modernización, es el permanente interés de Germani, y no la pulcra elaboración de tipos-ideales incontaminados.

Creemos que puede afirmarse, sin temor a exagerar, que el eje *tradición/modernidad* convive en Germani con el otro, mucho más caro a sus intereses, *modernidad/ crisis de la modernidad*, trastocando el supuesto binarismo funcionalista de su concepción. Vale decir, sus explicaciones parecen responder menos a la pregunta ¿cómo llegamos a la sociedad moderna?, que a la otra ¿cómo *no* llegamos a la sociedad moderna? O también, no tanto ¿cómo pasamos de una sociedad tradicional a una moderna?, sino ¿porqué pasamos de la sociedad moderna a la sociedad de masas? O mejor, ¿porqué la sociedad moderna genera, por su propio cumplimiento, la degradación de sus principales ideales? Este fue el modo en que Germani pensó la Argentina peronista y posperonista, en el horizonte de la constelación de los regímenes autoritarios, por una parte, y las democracias masificadas, por otra.

Claro que a este Germani le resulta al menos estrecha la caracterización tradicional de “teórico funcionalista de la modernización”. Germani pensó la modernidad y sus aporías, y se comprometió en la formulación de herramientas teóricas que fueran capaces de dar cuenta de ese proceso inquietante en el que aún nos hallamos. Pensar a Germani a la luz de la escuela de Frankfurt nos lleva al de otro modo extraño ejercicio de reconocer que en “el fundador de la sociología en la Argentina” convivían el alma *positivista* “modernizadora” junto a un alma dialéctica típicamente *modernista*.

### VIII. Autoritarismo, peronismo, antisemitismo

Podemos ya afirmar que Germani ha sido quien en su época ha mostrado la mayor afinidad con los postulados de la escuela de Frankfurt *en tanto teoría crítica de la sociedad*. En el contexto de nuestra investigación, sólo en Germani pudimos ver planteado en toda su complejidad el programa de una ciencia social preocupada por el equilibrio entre teoría e investigación, permeada por el psicoanálisis, interesada en el trabajo en equipo y la colaboración interdisciplinaria en un marco de integración metodológica, y orientada por un explícito interés práctico-emancipatorio (el esclarecimiento de la voluntad política), al cual han de someterse los momentos analíticos e interpretativos de las ciencias. Todo en el contexto de una compleja teoría de la modernidad nunca teleológica sino siempre aporética, paradójicamente dialéctica.

Hasta aquí hemos desarrollado tres dimensiones fundamentales de la producción de Germani: el problema de la racionalidad, el problema de la teoría, y el problema de la modernidad. En cuanto a lo primero, Germani planteará desde el inicio de su itinerario (al menos desde “Anomia y desintegración social”, de 1945) las aporías suscitadas por el desarrollo unilateral de una racionalidad tecno-científica desentendida del problema sustantivo de los *finés*. En este primer registro, asumirá la distinción propia de la tradición weberiana entre dos tipos de racionalidad, pero siempre poniendo en duda la solución weberiana y alzando su reclamo por un racionalismo ampliado. A veces lo hará a través de Mannheim, a veces a través de Fromm, y en sus últimos años parece emerger entrelíneas la formulación de Horkheimer de una crítica de la “racionalidad instrumental”, criticando incluso la ingenuidad mannheimiana respecto del optimismo “planificador” de la sociología.

En cuanto a lo segundo, el problema de la teoría, Germani se planteará un programa de integración metodológica que si bien guarda afinidades con la exigencia típicamente positivista de la unidad de método entre ciencias naturales y sociales, en el caso de Germani responde de modo más fundamental a las exigencias de un programa *interdisciplinario* para la investigación social. Estas exigencias provienen tanto del “método reconstructivo” de Mannheim, cuanto de la “psicología social” de Fromm. Además, este programa interdisciplinario encontrará para Germani confirmaciones de su potencia teórica en los estudios colectivos del *Institut*, tanto en los *Studien über Autorität und Familie*, cuanto en la posteriormente más famosa *The Authoritarian Personality*. Las diversas disciplinas sociales (principalmente psicología y sociología, que representan los dos polos que no deben ser escindidos: el individuo y la sociedad) deben integrarse en un programa que sepa equilibrar la teoría social (como el panorama histórico-filosófico de *El miedo a la libertad*) con las exigencias de la investigación empírica (como el despliegue de técnicas de medición de *La personalidad autoritaria*).

En cuanto a lo tercero, el problema de la modernidad, Germani tendrá una mirada acorde con sus planteos epistémicos y teóricos. En la estela de la tradición weberiana, comprenderá el proceso de modernización en cuanto intrínsecamente ligado a un cierto proceso de la razón. Pero a la luz de su concepción tan frankfurtiana del problema de la razón, crítico de los extremos del positivismo y la metafísica, la secularización nunca se comprenderá como el despliegue autotransparente de una racionalidad que amplíe progresivamente la capacidad de juicio humano en las diversas esferas. Para este lector atento de Fromm, pero también de Horkheimer, Adorno, Marcuse y Neumann, no hay un “racionalismo *sin residuos*”. Guardando la racionalidad, al menos, una doble dimensión (“racionalidad instrumental” y racionalidad sustancial, “racionalización” y “razonamiento”, razón subjetiva y razón “objetiva”), el despliegue unilateral de una de sus formas puede

llevar a desequilibrios que pongan en jaque el propio devenir de la secularización (la “tragedia de la cultura” de Simmel). El desequilibrio entre el “progreso material” (racionalidad científico-técnica orientada al dominio de la naturaleza) y el “progreso moral” (racionalidad “objetiva”, destinada a garantizar los *finés* del hombre moderno y el *sentido* mismo de la secularización) es inherente al proceso de secularización y la fuente última de sus aporías.

En el presente apartado, quisiéramos poner de manifiesto muy brevemente el modo en que esta peculiar apropiación selectiva de ciertos tópicos frankfurtianos, en el contexto de un proyecto intelectual que incluía otra serie de elementos, se proyecta sobre una serie de problemas concretos a los que intentaba responder, aunque a su vez es suscitado por ellos. Señalaremos tres problemas fundamentales: el autoritarismo, el peronismo y el antisemitismo. Estos problemas llevan a Germani a insertar ciertos modos frankfurtianos de interrogar en contextos discursivos en continuidad pero también en discontinuidad con el de los propios frankfurtianos.

El autoritarismo fue el problema capital que persiguió a Germani desde su juventud en la Italia fascista, pasando por su formación intelectual en la Argentina peronista, su intervención intelectual en la Argentina de la “desperonización”, hasta su exilio por el “bloqueo tradicionalista” del golpe de Onganía. No puede entenderse el proyecto de Germani sin este interés de ilustrar la voluntad política en una dirección anti-autoritaria, y comprometida con los valores de la democracia moderna. Ahora bien, en el contexto de sus planteos epistémicos, teóricos y sustantivos acerca de lo moderno, ¿cómo pensó los orígenes de ese autoritarismo? Ya hemos adelantado al respecto varias observaciones. Baste recordar el siguiente pasaje de su prólogo a *El miedo a la libertad*. El análisis de Fromm, decía Germani, confirma que “el fascismo, esa expresión política del *miedo a la libertad*, no es un fenómeno accidental de un momento de un país determinado, sino que es la manifestación de una crisis profunda que abarca los cimientos mismos de nuestra civilización”.<sup>225</sup> Hijo legítimo de la modernidad ilustrada, el totalitarismo se asienta en la estructura dialéctica y aporética de esa misma modernidad. Dialéctica que enlaza el proceso de secularización con el resurgir de “nuevas místicas”, la racionalización científico-técnica con irracionalismos políticos y sociales, la expansión democrática de la participación política de las masas y la ruptura de la democracia, el surgimiento y la posterior crisis de la opinión pública, la libertad “negativa” y la servidumbre voluntaria. En “Hacia una teoría del fascismo. Las interpretaciones cambiantes del totalitarismo”, de 1968, es donde encontramos una sistematización de diversas teorías del fascismo y del autoritarismo moderno en general, y donde son reseñados los aportes de Fromm, Adorno, Horkheimer y Neumann. En cierto sentido, reconstruye el mapa completo de las diversas posiciones de los frankfurtianos sobre

---

<sup>225</sup> Germani, G., *Prólogo a Fromm, E., El miedo a la libertad*, cit., p. 16

la materia: a la de Neumann la menciona y la destaca dentro de “*La versión estructural (marxista) de la hipótesis de clase*”: “Autores como F. Neumann, M. B. Sweezy, R. A. Brady, y algunos otros consideraron al fascismo (y también al nazismo) como la ‘etapa final’ en la evolución del capitalismo”.<sup>226</sup> Es decir, lo ubica precisamente como la postura marxista más tradicional, que como se sabe fue la que ocupó Neumann (junto a O. Kirschheimer) en los debates sobre el carácter del nacionalsocialismo dentro del Instituto. Para Neumann el nazismo era una continuación del capitalismo monopolista por otros medios, y aunque le dedicara una sección de su *Behemoth* a la cuestión de la “psicología del carisma”<sup>227</sup> (que ciertamente Germani elogia en el artículo comentado), la centralidad de los intereses económicos hicieron de la suya la postura más ortodoxa. La otra postura, finalmente hegemónica en el Instituto, sostenida por Horkheimer y otros, es la que Germani reseña bajo el título “*La versión psico-social de la hipótesis de clase*”, y que hará hincapié ya no tanto en la estructura económico-social, cuanto en las condiciones y mecanismos psico-sociales de la adhesión de las masas a regímenes contrarios a sus propios intereses, una dimensión crucial invisibilizada por la “versión estructural”.<sup>228</sup> Aquí menciona las dos líneas ya referidas en este capítulo: la representada por el Fromm de *El miedo a la libertad* y la de las investigaciones empíricas del Instituto, paradigmáticamente ejemplificadas por *The Authoritarian Personality*. En este registro, Germani volverá a manifestar su inclinación por la teoría de Fromm: “Tal vez la formulación más completa y bien integrada de este enfoque la ha proporcionado Erich Fromm. Su modelo de ‘carácter social’ en interrelación dinámica con la estructura social y con el cambio (...) [p]roporciona la estructura que es necesaria para unificar en una formulación mucho más coherente tanto los enfoques estructurales y psicológico-sociales, como algunas de las contribuciones y aportaciones de la teoría social clásica, tales como el período de transición hacia nuevas fuerzas de integración (de la comunidad a la sociedad, o bien, de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica), y sus consecuencias concebidas en términos de la desorganización social o individual.”<sup>229</sup> Y el elogio continúa por los carriles ya explorados en este capítulo, con el agregado de utilizar a Fromm como telón de fondo de una crítica a *La personalidad autoritaria*: “La ‘personalidad autoritaria’ llegó a ponerse de moda en los últimos años de la década de los años cuarenta, y también en los cincuenta, especialmente después de que fueron publicadas varias series escritas por Adorno y su grupo sobre el tema.”<sup>230</sup> Este último desarrollo fracasó sin lograr

<sup>226</sup> Germani, G., “Hacia una teoría del fascismo. Las interpretaciones cambiantes del totalitarismo”, cit., p. 9. Germani cita un artículo de Neumann sobre “La decadencia de la democracia alemana”, además de su *Behemoth*.

<sup>227</sup> Neumann, F., *Behemoth: pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, México, FCE, 1943, pp. 120 y ss.

<sup>228</sup> Sobre las dos concepciones, véase Jay, M., *La imaginación dialéctica*, cit., cap. V; y Wiggershaus, R., *The Frankfurt School*, cit., pp. 280-291.

<sup>229</sup> Germani, G., “Hacia una teoría del fascismo. Las interpretaciones cambiantes del totalitarismo”, cit., p. 13.

<sup>230</sup> Aquí aparece en nota la ya mencionada referencia: “Tal vez se recuerde que Adorno y algunos de sus colaboradores pertenecían a la misma tradición científica. Junto con Horkheimer, se encontraban trabajando en

representar un avance de tanta significación. En primer lugar, la estructura conceptual llegó a ser francamente psicológica, perdiendo el enfoque mucho más productivo de Fromm.<sup>231</sup> Por otro lado, (...) [s]e hizo sumamente notorio el unilateral énfasis concedido al *autoritarismo de derecha*. (...) En este sentido representó también un paso atrás, ya que Fromm había percibido con toda claridad la naturaleza general del proceso en la sociedad moderna.<sup>232</sup>

Es en el marco de esta preocupación por y teorización acerca del autoritarismo que podemos comprender la intervención de Germani acaso más comprometida con la *Wertrationalität*: su clásico estudio sobre el peronismo “La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo”. No quisiéramos proponer una nueva interpretación de este debatido trabajo, sino sólo indicar los aspectos atinentes a nuestro interés. Entre ellos, quisiéramos destacar tres: (a) por un lado, la insistencia en las contradicciones de la modernidad, en las que inscribe su tematización del peronismo. Entre ellas, destaca la “contradicción en la que se halla la democracia moderna” que requiere a la vez la adhesión viva y conciente de todos los ciudadanos y la dirección de sólo unos pocos, y la “contradicción del mundo moderno” (análoga a la anterior) entre el reclamo de “hombres libres” y la producción de “hombres alienados”. De este modo inscribe el peronismo en su lectura dialéctica de la modernidad. (b) Por otro lado, resulta pertinente sugerir la presencia implícita en el texto de la tensión frommiana entre una libertad “negativa” (o libertad *de*), y una libertad “positiva” (o libertad *para*), otra de las formas de nombrar las tensiones de lo moderno, y con la que Germani lee el peronismo. Pero puede reconocerse en esta lectura una cierta *inversión* del diagnóstico de Fromm, inversión determinada por las particularidades de la realidad argentina y del movimiento peronista. El problema moderno es el desequilibrio entre ambas formas de libertad, pero si en la Europa occidental desde el

---

el Instituto para la Investigación Social en Alemania, sitio en el que Fromm dirigió por primera vez una encuesta acerca de las clases media y trabajadora. De hecho toda su teoría y su concepto de autoridad derivan de esos primeros estudios. La obra de investigación fue publicada posteriormente en Francia: M. Horkheimer (ed) *Autorität und Familie* (Paris: Alcan, 1936)” (*ib.*, p. 32).

<sup>231</sup> Esto fue indicado también por Martin Jay, que en *La imaginación dialéctica* (cit., p. 371) destacaba en *La Personalidad Autoritaria* “una inusitada inclinación hacia explicaciones psicológicas, antes que sociológicas, del prejuicio, una elección realizada deliberadamente en conexión con los fines pedagógicos del proyecto.” E inmediatamente agrega un comentario que nos permite sugerir que la crítica de Germani iba, en última instancia, en la dirección de la propia teoría crítica: “Aunque la perspectiva básica era freudiana, al esquema analítico se sumaba una cierta medida de psicología del yo, la misma psicología del yo de Hartmann y Fris cuyas implicaciones conformistas habían sido criticadas por Adorno en otro lugar.” (p. 372).

<sup>232</sup> Germani, G., “Hacia una teoría del fascismo. Las interpretaciones cambiantes del totalitarismo”, cit., p. 14. Aquí retoma Germani también las famosas críticas de Edward Shils en “Authoritarianism: ‘Right’ and ‘Left’” (en Christie, R. y Jahoda, M., (eds.) *Studies in the Scope and Method of “The Authoritarian Personality”*, Glencoe, 1954). Sobre estas críticas puede consultarse Jay, M., *La imaginación dialéctica*, cit., pp. 401 ss.: “Porqué, preguntaban, el autoritarismo era asociado sólo con el fascismo y no con el comunismo? ¿Porqué la Escala F no era la ‘Escala C’, o al menos la ‘Escala A’?” La ironía era que los frankfurtianos (y no sólo ni principalmente Fromm, como sugiere aquí Germani), en todos sus otros trabajos de la misma época, fueron de los primeros que realizaron, desde una tradición marxista, críticas al autoritarismo en cualquier forma política, fuese fascista o socialista.

Renacimiento y la Reforma es la libertad negativa la que absorbió la libertad positiva,<sup>233</sup> en la lectura germaniana del peronismo es la ausencia de libertad negativa (es decir, de democracia formal) el problema capital. Germani celebra del peronismo, precisamente, su reconocimiento de una “libertad concreta” de los trabajadores, condensado en la experiencia de “una afirmación de la dignidad personal”<sup>234</sup> históricamente negada, es decir, la importancia de ese movimiento político radicaría en haber otorgado la vivencia de una libertad positiva, una libertad *para* la autoafirmación positiva de la valía personal (aquí aparecen dos citas notables de la Simone Weil de *La condition ouvrière*). El problema es que esa libertad positiva carece de su equilibrio negativo, en algún sentido al revés que en Europa y sus totalitarismos: como si la paradoja del peronismo fuese que las masas que adhirieron a él lo hicieron porque encontraron allí una libertad *para* la realización positiva y concreta de posibilidades antes inexistentes (de ahí la *racionalidad* de las clases trabajadoras argentinas frente a las clases medias europeas), aunque sin la negativa y liberal libertad *de* la red de vínculos sustantivos (tradicionales) en las que el peronismo sostuvo su dominio (cuya ausencia en los países más desarrollados habría sido, precisamente, la fuente de la soledad y el aislamiento característico del proceso de desintegración social). (c) Por último, debe destacarse que la presencia de ciertos motivos de *The Authoritarian Personality* tiene más bien una función de contraste: la activa participación de la clase trabajadora en el peronismo contrasta con la “conformidad automática”<sup>235</sup> prestada por las clases medias bajas en el fascismo y nazismo. La “personalidad autoritaria” y su característica “*impermeabilidad a la experiencia*”<sup>236</sup> es un criterio fundamental para distinguir la experiencia de los totalitarismos europeos de la experiencia del peronismo argentino en lo que más le interesa a Germani: la racionalidad de la acción. “No puede hablarse en el caso de las clases populares argentinas de una ‘impermeabilidad de la experiencia’”, de modo que tampoco puede hablarse de irracionalidad de la acción del mismo modo que en las masas fascistas o nacionalsocialistas.

Para terminar, no querríamos dejar de referirnos a la investigación germaniana sobre el antisemitismo como otra expresión del uso que le va a dar al dispositivo frankfurtiano. En “Antisemitismo tradicional y antisemitismo ideológico” (aparecido como separata de la revista *Comentario* n° 34, una publicación del Instituto Judío Argentino de Cultura e Información) hallamos, al igual que en el texto sobre el peronismo, las distintas piezas del

---

<sup>233</sup> Véase Fromm, E., *El miedo a la libertad*, cit., p. 64: “La consecuencia de esta desproporción entre la libertad *de* todos los vínculos y la carencia de posibilidades *para* la realización positiva de la libertad y de la individualidad, ha conducido, en Europa, a la huida pánica de la libertad y a la adquisición, en su lugar, de nuevas cadenas o, por lo menos, a una actitud de completa indiferencia.”

<sup>234</sup> Germani, G., “La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo”, en *Política y sociedad en una época de transición*, cit., pp. 325 y 326.

<sup>235</sup> *Ib.*, p. 324. Germani cita aquí *El miedo a la libertad*, de Fromm, donde se desarrolla este concepto.

<sup>236</sup> *Ib.*, p. 326 (cursiva de Germani). Germani cita aquí *The Authoritarian Personality*, donde se desarrolla este concepto como uno de los rasgos clave del tipo autoritario.

armado teórico germaniano funcionando para responder a un problema concreto. Este texto en particular nos ofrece al menos las siguientes pistas: ya desde la propia introducción al trabajo de Germani, redactado probablemente por la dirección de la revista *Comentario*, se plantea una relación directa con las investigaciones norteamericanas, tanto teórica como institucional: “Publicada en 1950, ‘The Authoritarian Personality’ sigue siendo consultada como obra clásica y punto de partida ineludible de nuevas investigaciones en materia de prejuicios. Sirvió también de referencia para el estudio sobre ese tema en el área del Gran Buenos Aires que fue emprendido por el instituto de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, bajo la dirección del Profesor Gino Germani y con los auspicios, precisamente, del **American Jewish Committee, Instituto de Relaciones Humanas**, de Nueva York, la misma entidad que propició la primera investigación a que aludimos líneas arriba.” Y efectivamente, comprobamos que es así. Antes que nada, la referencia repetida a *The Authoritarian Personality*, pero ahora sumada a otro de los cinco volúmenes de la serie de *Studies in Prejudice*, a saber, *Dynamics of Prejudice*, de B. Bettelheim y M. Janowitz. Luego, el esfuerzo de cruce entre teoría e investigación empírica, articulando nociones teóricas como “actitud”, “disposición”, o la tipología de dos formas de antisemitismo (tradicional e ideológico), con el trabajo empírico a través de encuestas y escalas de medición. Finalmente, la utilización de la “escala F” (expresión, según Adorno, de la interacción entre teoría e investigación),<sup>237</sup> que implicaba una serie de cuestiones: antes que nada, el supuesto básico de la existencia de diversos niveles de la personalidad, manifiestos y latentes, la creencia de que las raíces de la actitud autoritaria (o “fascismo potencial”) se hunden en los niveles más profundos, y la necesidad de contar con dispositivos que, sorteando las opiniones concientes, permitan acceder a la dinámica psicológica oculta de esas predisposiciones. Con estos presupuestos es que Germani elabora su propia distinción entre dos tipos de antisemitismo, el principal interés teórico de su artículo. En efecto, la sección más empírica del trabajo llega a la constatación de que el “antisemitismo genérico” aumenta a medida que descendemos en el nivel socio-económico. Pero, afirma Germani, “[e]s innegable, por ejemplo, el hecho de que las expresiones más violentas del antisemitismo en nuestro país no se han originado en los sectores populares y menos ilustrados sino por el contrario, en grupos de mayor posición social y educación.”<sup>238</sup> Para explicar esto es que se utilizó en la encuesta “una versión abreviada de la escala ‘F’ trazada por Adorno y otros.”<sup>239</sup> En efecto, el antisemitismo tradicional, mayoritario en las clases populares, es aquel que muestra bajos índices del autoritarismo medido por la escala F, mientras que, por el contrario, el antisemitismo ideológico, mayoritario en las clases altas,

<sup>237</sup> Véase el balance de Adorno en “Experiencias científicas en Estados Unidos”, incluido en Adorno, Th., *Consignas*, Bs. As., Amorrortu, 1973.

<sup>238</sup> Germani, G., “Antisemitismo ideológico y antisemitismo tradicional”, cit., p. 9.

<sup>239</sup> *Ib.*, p. 10.

es mucho más peligroso pues es aquel que va acompañado por altos índices del autoritarismo medido por la escala F. En el primer caso se trata de “la aceptación pasiva de ciertos estereotipos”, mientras que en el segundo caso, “el antisemitismo sería la expresión de lo que se ha denominado el ‘síndrome autoritario’”.<sup>240</sup> De modo análogo a lo que plantea en su estudio sobre el peronismo, Germani señala que las clases populares no responden al modelo de la “personalidad autoritaria”, más característico de formas secularizadas de la personalidad que de aquellas en las que conviven rasgos modernos con rasgos tradicionales.

La trayectoria de la labor más intensa de Germani en la Argentina, que va de 1955 a 1966, terminará llena de polémica y equívoco. La polémica nunca ha sido motivo para lamentarse, pero acaso el equívoco lo sea. La simplificación de la obra y la labor de Germani fue el modo que tuvieron las nuevas generaciones de romper con su “sociología científica”. “La palabra «científico» –dice uno de quienes fueron sus alumnos, Juan Carlos Torre, en una entrevista– complicó todo el intercambio, significaba el contraste con la tradición ensayística, estaba contaminada con la idea de la neutralidad valorativa. Se suponía que Germani no estaba comprometido, no se conocía nada acerca de su pasado, pues nunca habló mucho de eso”<sup>241</sup>. No hubo el diálogo necesario, no se conocía la militancia antifascista de Germani, sus detenciones en las cárceles de Mussolini<sup>242</sup> y de Perón, su lectura del pensamiento social europeo, su complejización del concepto de “modernización”, sus anticipados planteos de lo que luego sería la sociología de la dependencia, su visión equilibrada del peronismo.<sup>243</sup> Germani veía cómo sus alumnos y las juventudes argentinas comenzaban un vertiginoso proceso de socialización política que desde el principio le suscitaba suspicacias, a pesar de haber escrito sobre la imperiosa necesidad de la participación política de las masas y de la necesidad de que lo político sea algo vivido como inmediato, concreto y real por los ciudadanos. Pero es que Germani veía allí una politización no democrática, reconocía en ese proceso desatado, y en virtud de su permanente instinto comparativista, simetrías inesperadas con los procesos de socialización

---

<sup>240</sup> *Ib.* La elaboración del concepto de un “síndrome autoritario” forma parte de las contribuciones de Adorno a *La personalidad autoritaria* (véase cit., pp. 708-711).

<sup>241</sup> Germani, A., *Gino Germani. Del antifascismo a la sociología*, cit., p. 251.

<sup>242</sup> Allí estuvo confinado a principios de la década del 30. ¿Cuán fantástico sería imaginar un encuentro con Gramsci, que permaneció allí desde 1926 hasta su muerte, en 1937? Sobre esta fantasía, cfr. Horacio González, *Historia crítica de la sociología argentina*, cit., pp. 63 ss. y 69 ss.

<sup>243</sup> En cuanto al tema central sobre la interpretación del peronismo, Torcuato di Tella llega a afirmar que el artículo de Germani “La integración política de las masas y el totalitarismo”, de 1956, “fue prácticamente uno de los primeros intentos de «reinterpretar», o «entender» al peronismo desde lo que ampliamente puede llamarse la izquierda liberal” (Introducción a *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*, cit.), vale decir, más allá de las dicotomías peronismo/antiperonismo.

política de la juventud italiana que él mismo había padecido y contra los que había luchado, y que más tarde estudiaría desde una ya madura perspectiva “psicosocial”.<sup>244</sup>

---

<sup>244</sup> Ver, por ejemplo, el cap. 9 de *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*, cit., “La socialización política de los jóvenes en los regímenes fascistas: Italia y España”.

## CAPÍTULO 3

### LA ESCUELA DE FRANKFURT EN *SUR*: TRADUCIR LAS APORÍAS DE LA ILUSTRACIÓN

---

*La traducción es la transposición de una lengua a otra mediante una continuidad de transformaciones. La traducción rige espacios continuos de transformación y no abstractas regiones de igualdad y semejanza.*

W. Benjamin

*Si el iluminismo no acoge en sí la conciencia de este momento regresivo, firma su propia condena. Si la reflexión sobre el aspecto destructor del progreso es dejada a sus enemigos, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter de superación y conservación a la vez, y por tanto también su relación con la verdad.*

M. Horkheimer y Th. W. Adorno

Comenzamos nuestro estudio con un autor característico de esa cultura filosófica argentina que encontró su auge entre los 30 y los 50 y que se formó en los problemas y las orientaciones intelectuales de la Europa de entreguerras fuertemente hegemonizadas por la filosofía alemana. Se trataba del horizonte filosófico aún marcado por la “reacción anti-positivista”, aunque vimos que la lectura de Benjamin diseñada por Guerrero lo condujo a consideraciones que excedían las formas espiritualizantes con las que se revistió aquella “reacción” en muchos casos. Luego pudimos reconocer en Germani un nuevo contexto de refracción que diseñaba una parábola simétrica: si su labor se inscribió en una disputa por la ciencia, tradicionalmente leída como contraria al “intuicionismo” del ensayo y a la “sociología de cátedra” anterior, nuestra lectura nos permitió reconocer que, en el marco de un claro distanciamiento de toda orientación “anti-positivista”, su particular recepción sociológica de los frankfurtianos muestra un importante límite a su orientación científicista: la señalada convivencia entre una autocomprensión positivista y una crítica de la razón instrumental.

Ahora ingresamos a una nueva zona de recepción. Más próxima en sus presupuestos a la trazada por Guerrero, es contemporánea a la operación de Germani, y la polémica entre ambas fue por momentos explícita. Se trata de la lectura de los frankfurtianos en el círculo de la revista *Sur*. Iniciaremos nuestra exploración de un modo aparentemente anómalo: a través de la *editorial* que acompañó la edición de la revista *Sur*.

Hemos indicado en nuestra introducción la importancia que adquieren los estudios de recepción para la desustancialización de las “ideas” de la tradicional “historia de las ideas”. Estudiar la circulación internacional de las ideas habilita a una perspectiva despojada de todo fetichismo, nos permite poner en acto una concepción del texto en tanto sistema siempre abierto de significados, muestra a un *corpus* textual agitándose en los azares e incoherencias del concreto proceso histórico de sus lecturas. Los estudios de recepción, además, agregan a esta historización de las ideas, que rompe con su pretendida unicidad e inmutabilidad, una *materialización* que atiende a los concretos soportes de los procesos de circulación de las ideas. ¿Cómo se *sostiene* una idea? ¿Cuáles son los canales concretos que habilitan su circulación? Este tipo de preguntas obligan a ensanchar nuestra mirada hacia aspectos no siempre atendidos en una historia tradicional de ideas, como las condiciones institucionales, los contextos teóricos e históricos, la situación del campo intelectual, las traducciones y el trabajo editorial. Nos hemos referido de diversos modos a estos aspectos en los capítulos anteriores, y lo seguiremos haciendo en los capítulos que siguen. Ahora quisiéramos dedicar el presente capítulo en su totalidad a una experiencia estrictamente editorial. Y consideramos justificada la opción por varias razones. En primer lugar, nuestros presupuestos metodológicos nos permiten romper la escisión entre significado cultural ideal y materialización histórico-sociológica, en la medida en que nos proponemos como objeto el proceso histórico de recepción, que incluye esos diversos aspectos que caen bajo una misma mirada histórico-intelectual, superadora de la escisión entre hecho e idea. Si bien hemos acentuado siempre la dimensión hermenéutica del trabajo con los textos, por el propio carácter del presente trabajo, intentamos a cada paso ensayar un trabajo de historia intelectual que articulara dimensiones hermenéutico-semánticas con sus condiciones materiales-pragmáticas. En segundo lugar, se trata, como enseguida veremos, del trabajo más amplio y temprano de traducción y puesta en circulación del gran parte del corpus de trabajos de la escuela de Frankfurt, y en particular de su “círculo interno”, una labor excepcional incluso si atendemos a la recepción internacional de los frankfurtianos. Un trabajo comparable fue el realizado por Gino Germani en Paidós, pero no sólo que no tuvo la envergadura de la presencia frankfurtiana en la colección “Estudios Alemanes”, sino que además ya contamos con trabajos exhaustivos sobre esa experiencia,<sup>245</sup> por lo que en el capítulo correspondiente nos conformamos con las indicaciones allí incluidas. En tercer lugar, reflexiones del tipo de las propuestas en este capítulo están presentes en todo el resto del recorrido de nuestra investigación, de modo

---

<sup>245</sup> Nos referimos a los siguientes trabajos de Alejandro Blanco: *Los proyectos editoriales de Gino Germani y los orígenes intelectuales de la sociología en la Argentina*, Tesis de Maestría, Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Universidad Nacional de General San Martín, 2002; “La sociología por escrito: un episodio de su historia intelectual”, en *Revista de ciencias sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, n° 13, 2002; y “Los proyectos editoriales de Gino Germani y los orígenes intelectuales de la sociología en la Argentina”, en *Desarrollo Económico*, vol. 43, n° 169, abril-junio 2003.

que si este capítulo difiere en algo de los demás, sólo se trata de una cuestión de acentos, de grado. Finalmente, puede leerse este capítulo como el lado más “empírico” (entrecomillamos pues se trata sólo de una cuestión de acentos, de otro modo reproduciríamos la contraposición hecho/idea, contra la que ya nos pronunciamos) del capítulo que le sigue, en que se explora el aspecto más específicamente teórico-ideológico de una experiencia de lectura cuya imagen cabal se delinea en ambos.

Exploraremos, entonces, en este capítulo, uno de los episodios más curiosos en la historia editorial argentina en relación al pensamiento de izquierdas: la traducción y publicación, por parte de la expresión cultural de la “oligarquía liberal”, de las obras capitales de la escuela de Frankfurt, uno de los principales legados marxistas del siglo XX. En efecto, en el marco de la colección “Estudios Alemanes”, la editorial fundada en 1933 por Victoria Ocampo publicó, en rigurosas traducciones originales y directas del alemán, *Teoría y praxis* de J. Habermas (1966), *Filosofía de la nueva música* de Th. W. Adorno (1966), *Ensayos escogidos* de W. Benjamin (1967), *Cultura y sociedad* de H. Marcuse (1967), *Crítica de la razón instrumental* de M. Horkheimer (1969), *Dialéctica del iluminismo* de Adorno y Horkheimer (1970), y *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos* de Horkheimer (1970).<sup>246</sup> Vale decir, no algunos textos aislados sino el núcleo básico de lo que ha trascendido como el “círculo interno” de la escuela de Frankfurt. Una serie de textos que en su conjunto tiene a *Dialéctica del iluminismo* en su centro, pues en torno a ella giran tanto la *Filosofía de la nueva música* –explícitamente considerada por Adorno como una digresión de *Dialektik der Aufklärung*– la *Crítica de la razón instrumental* –serie de conferencias que conducirán a *Dialektik der Aufklärung*, considerada “Horkheimer’s Dialectic of Enlightenment” por Wiggershaus<sup>247</sup>– y las propias “Tesis sobre filosofía de la historia”, incluidas entre los *Ensayos escogidos* de Benjamin, inspirador fundamental de las principales tesis del famoso trabajo de Horkheimer y Adorno. *Cultura y sociedad* incluye textos publicados entre 1934 y 1938, que muestran tanto el proyecto de una teoría crítica de la sociedad de los años '30 cuanto las simientes del Marcuse posterior, crítico eudemonista de la civilización. Finalmente, los trabajos de Horkheimer incluidos en el volumen sobre *El concepto de hombre* remiten a la orientación de su pensamiento tras el regreso a Alemania, y el texto de Habermas es una muestra de la continuidad de la escuela de Frankfurt como teoría social. Vale decir, una muy amplia muestra de esta tradición, que encuentra su eje en el planteo filosófico-especulativo de *Dialéctica del iluminismo*. A diferencia del eje psico-

<sup>246</sup> Habermas, J., *Teoría y praxis*, Bs. As., Sur, tr. D. J. Vogelmann, 1966; Adorno, Th. W., *Filosofía de la nueva música*, Bs. As., Sur, tr. Alberto Luis Bixio, 1966; Marcuse, H., *Cultura y sociedad*, Bs. As., Sur, tr. E. Bulygin y Ernesto Garzón Valdés, 1967; Benjamin, W., *Ensayos escogidos*, Bs. As., Sur, tr. H. A. Murena, 1967; Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Bs. As., Sur, tr. H. A. Murena y D. J. Vogelmann, 1969; Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica del iluminismo*, Bs. As., Sur, tr. H. A. Murena, 1970; Horkheimer, M., *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, Bs. As., Sur, tr. H. A. Murena y D. J. Vogelmann, 1970.

<sup>247</sup> Wiggershaus, R., *The Frankfurt School*, cit., pp. 344 ss.

social de la política editorial de Germani, prevalece en esta selección la indagación filosófica acerca de las aporías de la ilustración.

Nuestro objetivo es detenernos en este muy citado pero poco explorado episodio editorial, estudiar esta temprana sensibilidad intelectual en relación con la escuela de Frankfurt,<sup>248</sup> tanto en sus condiciones de posibilidad como en el contexto en el que emerge. También nos referiremos a algunos efectos de estas traducciones.

No es ocioso reiterar al inicio de un capítulo de estas características que al hablar de traducción no podemos pensar en términos de original y copia, sino de activos procesos de *lectura* que operan productivamente sobre los materiales traducidos. No hay un simple traslado de contenidos sino siempre un insidioso deslizamiento de sentido legitimado por los propios procesos de *traducción*, que a la vez que muestran la utopía ilustrada de la comunicación, son índice de eso incomunicable, ese núcleo opaco del lenguaje que habilita el propio juego de la traducción en tanto permanente *reescritura*. Las preguntas que nos guiarán serán, entonces, quiénes llevaron adelante la empresa, de qué modo lo hicieron, en qué contexto, con qué objetivos, vale decir, cuál fue el prisma a través del cual este grupo intelectual fue construyendo una de las primeras imágenes globales de la escuela de Frankfurt en español.

## I. Breves indicaciones contextuales sobre *Sur*

La importancia del pensamiento alemán en nuestro país durante el siglo XX ha sido destacada repetidamente. Como ya ha sido dicho, se señala la importancia que tuvo a comienzos de siglo, en la oleada antipositivista que después del positivismo de la generación de 1880 comenzó a impregnar a la generación del centenario. En el contexto general de la emergencia de una “nueva sensibilidad” ligada a estos valores puede inscribirse la fundación en 1931 de la revista *Sur*. La figura de Waldo Frank, de tanta importancia en los primeros pasos de la revista, es un ejemplo claro de este idealismo americanista característico de ciertos intelectuales de la primera posguerra. Pero más

---

<sup>248</sup> Decimos temprana en relación a los tiempos de la recepción internacional. A modo de ilustración, se pueden indicar las primeras ediciones norteamericanas: *Illuminations*, de Benjamin, de 1968 (Schocken), o *Dialectic of enlightenment*, de Horkheimer y Adorno, de 1972 (Seabury); o las primeras ediciones francesas: *Dialectique de la raison: fragments philosophiques*, de Horkheimer y Adorno, de 1974 (Gallimard), *Eclipse de la raison*, de Horkheimer, de 1974, o incluso el Marcuse de *Culture et société*, de 1970 (Ed. de Minuit). Aunque la diferencia de años no es demasiada, su peso se acrecienta si tenemos en cuenta que se trata en ambos casos de poderosas metrópolis culturales, además de países en los que los frankfurtianos desplegaron parte importante de su labor. Sólo Italia se anticipa en la edición de estos autores, sobre todo a través de la incansable labor de Renato Solmi, que parte de su traducción parcial de *Minima Moralia* en 1954 hasta su participación en la traducción de las obras completas de Benjamin bajo la dirección de G. Agamben en los primeros años '80. De las ediciones italianas pueden añadirse *Angelus Novus*, de Benjamin, en 1962 (Einaudi), *Eros e civiltà*, de Marcuse, en 1964 (Einaudi), o *Dialettica dell'illuminismo*, de Horkheimer y Adorno, en 1966 (Einaudi).

importante para nuestro interés es el célebre amigo español de Victoria Ocampo, José Ortega y Gasset, y su enormemente influyente *Revista de Occidente*, en la que la cultura alemana ocupaba un lugar primordial, tanto como en la propia formación cultural y filosófica de Ortega. Victoria Ocampo, ciertamente, tuvo una formación francesa, y sus gustos literarios provenían principalmente de las tradiciones de ese país. Pero ella siempre reconoció en la *Revista de Occidente* una experiencia inspiradora. Como señalara John King, “[l]a *Revista de Occidente* siempre había sido modelo ideal para *Sur*.”<sup>249</sup> Además, la vertiente que podríamos llamar “de ideas” en la revista se asentó desde un principio en la tradición del pensamiento alemán, más que en el francés, y mucho más que en el anglosajón. Piénsese en la fuerte impronta neospengleriana en el ensayismo de Mallea, Martínez Estrada o Carlos Alberto Erro, pero fundamentalmente en la formación estrictamente alemana de los filósofos más profesionales de la revista, como Francisco Romero, o también, aunque menos cercanos al grupo, Carlos Astrada o Miguel Ángel Virasoro. No pueden olvidarse tampoco episodios más aislados pero no menos relevantes, como la destacada presencia en la revista del acaso más grande musicólogo (además de gran músico) argentino en el siglo XX, Juan Carlos Paz, su militante defensa del vanguardismo de Arnold Schönberg, y su infatigable labor por la difusión de la “nueva música” en nuestro país.<sup>250</sup> En el contexto de este persistente interés en la cultura y el pensamiento alemanes no es sorprendente que a principios de los 60 se dé lugar en la editorial de la revista a una colección dedicada a la filosofía y las ciencias sociales alemanas.

Ahora bien, la situación de la revista al momento de la edición de la colección “Estudios Alemanes”, desde mediados de los años sesenta, no era la situación del entusiasmo inicial ni del apogeo y la hegemonía en los últimos '30 y primeros '40. Había pasado ya la experiencia del primer peronismo, cuya dificultad de comprensión por parte de la revista fue uno de los principales motivos por los que fue quedando cada vez más a la zaga en el panorama cultural argentino. El paso de la Colección por la editorial *Sur* coincide con el período de decadencia de la revista, que publica su último número periódico en el mismo año en que se editan los últimos volúmenes de los frankfurtianos, en 1970. Como

---

<sup>249</sup> King, J., *Sur. Estudio de la revista literaria argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura, 1931-1970*, México, FCE, 1989, p. 219.

<sup>250</sup> Véase por ejemplo su temprano ensayo “Bach y la música de hoy”, *Sur* nº 17, feb. 1936, donde realiza un diagnóstico casi idéntico al que Adorno hará en 1949 en su *Philosophie der neuen Musik*, a saber, evaluar a Stravinsky y a Schönberg como lo más avanzado de la música contemporánea, pero destacando la tendencia conservadora del primero y de infinitas posibilidades de renovación a partir de la técnica dodecafónica del segundo. Paz menciona la versión alemana del libro de Adorno en su *Arnold Schönberg o el fin de la era tonal* (Nueva Visión, 1958), casi diez años antes de su traducción en *Sur*. Y aunque Ernesto Garzón Valdés nos dijera, en una entrevista a la que luego nos referiremos, “[n]o recuerdo que Paz haya tenido ninguna influencia en la traducción de la obra de Adorno sobre la nueva música”, no podemos desconocer que había ya en la propia revista un clima claramente propicio para ese primer libro frankfurtiano editado en *Sur*, *Filosofía de la nueva música*, en traducción de Alberto Luis Bixio, miembro del comité de colaboración de la revista.

afirma King (que por otra parte nunca menciona la Colección de la que hablamos), la Argentina de los sesenta “[e]ra un clima cultural que *Sur* ya no podía influir, y ni siquiera comprenderlo”.<sup>251</sup> Básicamente dos elementos, la radicalización política y la masificación de la cultura, rasgos típicos de los sesenta no sólo en la Argentina, descolocaron a los mentores de la revista, que ensayaron la improbable empresa de adecuar la revista a los nuevos tiempos aunque manteniendo sus principios modernistas fundamentales. Ya desde los años del peronismo la revista comenzó a reconocer el envejecimiento de sus miembros y colaboradores, y la necesidad de renovación. La incorporación de Héctor A. Murena a fines de los ‘40 y el amplio radio de acción que se le concedió en la revista (para lo que fue importante su ascendiente sobre José Bianco, jefe de redacción hasta las polémicas por la Revolución Cubana) fue uno de los más tempranos signos de esta búsqueda de renovación. Un esfuerzo de actualización que más tarde se reflejará en la incorporación de nuevos miembros (María Luisa Bastos, Enrique Pezzoni, Edgardo Cozarinsky, Silvia Molloy), y hasta en el reemplazo de Ocampo por Pezzoni en la dirección de los últimos números a partir de 1968.

En este incierto panorama posperonista de la revista se inscribe el proyecto de la colección “Estudios Alemanes”. De modo que, desde el punto de vista de la historia de la revista, podría sugerirse la hipótesis de que la colección forma parte de las operaciones orientadas por la estrategia finalmente fallida de renovación de una revista que sabía que marchaba hacia su obsolescencia epocal. De ser tal hipótesis plausible, resulta más bien natural que sea el renovador Murena el nexo entre la vieja revista y una colección que presentaba el “nuevo” pensamiento alemán, que incluía autores que la señora Ocampo seguramente hubiese desdeñado, de haberlos leído.

La escuela de Frankfurt, la traducción y edición de varios de sus principales trabajos teórico-especulativos, en todo caso, llegaría así a estas costas en el contexto político-cultural de un modernismo aristocrático en crisis. Pero, paradójicamente quizá, como promesa de descenso desde las alturas de un “Gran Hotel Abismo” en decadencia, hacia una mayor permeabilidad a los movimientos culturales radicalizados que agitaron los *sixties*.

## II. La colección “Estudios Alemanes”

La idea original de crear la colección “Estudios Alemanes” surge a comienzos de los años 60 en dos hombres inicialmente ajenos al grupo *Sur*: el argentino Ernesto Garzón Valdés (en aquel entonces agregado cultural de Argentina en Bonn) y el colombiano Rafael

---

<sup>251</sup> King, J., *Sur*, cit., p. 207.

Gutiérrez Girardot (entonces agregado cultural de Colombia en Bonn y más tarde profesor de Romanística en la Universidad de Bonn). Garzón Valdés, el único de los fundadores que recorrió la totalidad del itinerario de la Colección, nació en Córdoba en 1927 en el seno de una de las familias tradicionales de la ciudad. Estudió en España, residió luego en Alemania, y a su regreso a la Argentina a fines de los '50 inició la carrera diplomática. En el contexto de las ciencias sociales, su interés ha estado principalmente volcado a la teoría del derecho de orientación analítica, ámbito en el que hoy es un reconocido teórico. Actualmente reside y desarrolla su actividad en Bonn.

El proyecto de la Colección consistía, según Garzón Valdés, en presentar al lector de lengua castellana autores alemanes hasta entonces desconocidos, “sin establecer ninguna diferencia ideológica. Lo único que nos importaba era la calidad intelectual. Era obvio entonces que había que incluir a los autores de la Escuela de Frankfurt. Dado que Murena era amigo fraternal mío, le propuse que publicáramos las traducciones en ‘Sur’. Murena aceptó en el acto y sugirió que pusiéramos a Victoria Ocampo también como directora de la Colección. Así se hizo.”<sup>252</sup> Por otra parte, hay que recordar que, en los inicios de la colección y hasta 1966, Murena se desempeñaba como gerente de la editorial *Sur* (1957-1966).<sup>253</sup>

Continúa Garzón: “Desde el punto de vista editorial, *Sur* no se interesó mucho por la serie y entonces la colección pasó a la editorial Sudamericana. Tampoco aquí tuvimos un éxito duradero. Pasamos entonces, por consejo de Murena, a Laia (Caracas/Barcelona) hasta que esta editorial se fundió y aterrizamos en Gedisa (Barcelona). Con el tiempo, fueron desapareciendo (por muerte o cansancio) los editores y quedé yo solo hasta que a comienzos de los noventa la burocracia alemana (que financiaba la colección) resolvió dar por terminada esta empresa (se habían publicado ya unos 100 volúmenes).”

¿A qué se debió el relativo desinterés de *Sur* por la colección? Además de posibles razones de índole ideológica o intelectual, deben mencionarse razones financieras. De cada volumen se editaban entre 2000 y 3000 ejemplares: 1000 eran comprados por *Inter Naciones* (organismo dependiente del Ministerio de Relaciones Exteriores alemán, encargado de la promoción de traducciones de autores alemanes). De esta manera se financiaba la Colección. *Inter Naciones* pagaba también las traducciones y los derechos que tuvieran las editoriales alemanas.<sup>254</sup> Dado que, de este modo, los costos de la edición

---

<sup>252</sup> Todas las citas de Garzón Valdés sin referencias provienen de una entrevista que le realizamos a principios de 2006 y que él contestó amablemente por correo electrónico. Sin su cálida generosidad, este capítulo hubiese resultado imposible. Una autobiografía político-intelectual puede hallarse en Garzón Valdés, Ernesto, *El velo de la ilusión. Apuntes sobre una vida argentina y su realidad política*, Bs. As., Sudamericana, 2000.

<sup>253</sup> Según Wamba Gaviña, Graciela, “La recepción de Walter Benjamin en la Argentina”, cit., p. 206.

<sup>254</sup> Sería importante estudiar el rol de las agencias diplomáticas en la promoción y difusión de las distintas tradiciones nacionales de pensamiento, un capítulo fundamental en estudios de circulación y recepción de ideas. En el presente caso, sin el sostén y financiamiento de la “burocracia alemana” a través de las oficinas de *Inter Naciones*, la famosa Colección que aún hoy prestigia nuestra modesta tradición intelectual no hubiese existido.

estaban cubiertos, ni *Sur* ni luego *Sudamericana* se preocuparon mucho por la comercialización de estos libros. “Los gerentes de ventas y los distribuidores no tenían la menor idea de la posible relevancia intelectual de los autores alemanes.”

Pero además, según aclara Garzón, Victoria Ocampo “no jugó papel alguno en la selección de los autores (creo que tampoco los conocía). Pero como era una mujer con fina sensibilidad intelectual confiaba en el buen criterio de Murena y sus ‘socios’. La selección corría por cuenta de Gutiérrez Girardot, Murena y yo.” Podría decirse entonces que la presencia de la ya anciana dama era de carácter más bien honorario, y funcionaba, en todo caso, como marca de pertenencia a un prestigioso círculo aristocrático de la cultura argentina. Además de los cuatro ya mencionados, el resto de los nombres que aparecían como “directores” de la colección (Helmut Arntz, Hans Bayer, Geo T. Mary, Werner Rehfeld y Ferdinand Henning) eran funcionarios de *Inter Nationes* que no tenían sino un desempeño burocrático.

En cuanto a la circulación de la colección indica Garzón: “Los libros de *Sur* llegaban (algunos) a España. También a Colombia (en Bogotá estaba la librería *Buchholz*, siempre interesada en la cultura liberal alemana y muy vinculada a la revista *Eco*).” La presencia de la Colección tanto en España como en Colombia será importante para la configuración de una primera red intelectual afín a los planteos frankfurtianos en los países hispanohablantes, como luego veremos.

En cuanto a la selección de los autores, dice Garzón: “El criterio de selección que seguimos siempre era doble: a) debía tratarse de un autor poco conocido en el ámbito de lengua española y b) de gran calidad intelectual. Nos limitamos al campo de la filosofía y las ciencias sociales. No sólo publicamos representantes de la Escuela de Frankfurt en primeras ediciones. Es el caso de Wolfgang Stegmüller, Günther Patzig, Hans Albert, Friedrich Kambartel, Norbert Hoerster y muchos otros de orientación analítica. Esta política de selección la continué hasta el último libro de la serie.”

Más importante es su observación característicamente liberal acerca de la orientación política de la colección: “La selección de obras de, por ejemplo, Benjamin, Adorno o Marcuse no se hizo porque formaran parte de algún grupo o escuela sino por la calidad individual de estos autores. Dicho de otra manera: no nos propusimos traducir la Escuela de Frankfurt porque ella pudiera tener consecuencias políticas. Sus autores nos parecieron excelentes (como también nos parecieron excelentes Helmut Schelsky, Friedrich Kambartel o Martin Walser). Quizás esta manifestación pueda parecer desalentadora pero sigo creyendo (al igual que cuando iniciamos la colección) que la calidad es razón necesaria y suficiente para una selección de representantes del pensamiento de una época o de un

país.” Estas observaciones pueden ser matizadas por distintas circunstancias, como luego intentaremos mostrar. Por ahora, continuemos con Garzón: “Por lo que respecta a la vocación política de la colección, pienso que lo correcto es afirmar, por lo pronto, el rechazo de toda orientación radical de derecha o de izquierda. Éramos liberales de centro-izquierda, muy lejos de todo populismo y de esa violenta mezcla de peronismo e izquierdismo como así también, desde luego, del terrorismo encaramado en las instituciones del Estado que provocaran las tragedias de los 70. El que la generación de izquierda de Beatriz Sarlo<sup>255</sup> no leyera las traducciones de *Sur* es algo lamentable pero no sorprendente. El entusiasmo por Jesús Aguirre (futuro frívolo duque de Alba) también calza en ese panorama de jóvenes que, por ejemplo, despreciaban a Borges por considerarlo poco argentino.”

Por otra parte, Garzón aclara un difundido malentendido: “Las consideraciones de Horacio Tarcus<sup>256</sup> no responden a la realidad: las traducciones de autores de la Escuela de Frankfurt no fueron propuestas exclusivamente por Murena sino que también intervino Gutiérrez Girardot y yo también. No se trata pues de un ‘colectivo que inspiró una figura ajena al universo de la izquierda’. En todo caso, en ningún momento acordamos ‘actualizar’ la izquierda o contribuir a su radicalización. En Argentina (según Sarlo) la influencia de estas traducciones no fue muy grande y en España tomaron conocimiento de las traducciones de *Sur* sólo un reducido grupo de intelectuales.”

De este modo, no parece una buena pista inicial conectar las traducciones frankfurtianas en el círculo intelectual de *Sur* con la magra presencia de intelectuales afines al marxismo en la revista (Waldo Frank o María Rosa Oliver, los cuales por otra parte nada tuvieron que ver con la colección), sino más bien a las dos coordenadas que ya señalamos más arriba: la importancia del pensamiento alemán en la revista, y la estrategia de renovación en una época de decadencia.

“Dado que ninguno de los tres editores efectivos de la colección (Gutiérrez, Murena y yo) era ni remotamente marxista, en ningún momento se pensó convertir al marxismo a algún miembro del grupo *Sur*. A veces las cosas son mucho más simples de lo que se piensa; un ejemplo: cuando volví a Córdoba en 1964 organicé un seminario sobre los escritos de juventud de Marx. No lo hice porque quería inculcar sino por considerar que la lectura de estos textos era importante desde el punto de vista de las ciencias sociales. (Por cierto, alguien pudo haber pensado más tarde que ese seminario estaba concebido como

---

<sup>255</sup> Se refiere a un pasaje del libro de Sarlo, B., *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, Bs. As., FCE, 2000, al que luego nos referiremos.

<sup>256</sup> Se refiere a la siguiente observación de Tarcus: “Pero sin duda la mayor paradoja de la contribución de *Sur* a la cultura marxista (no sólo argentina, sino de toda habla hispana), fue la publicación de los principales textos de la Escuela de Frankfurt, debida a la iniciativa de un colectivo que inspiró una figura por otra parte ajena al universo de la izquierda: el narrador y ensayista Héctor A. Murena” (Tarcus, H., “El corpus marxista”, en Cella, S. (dir.) *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 10, Bs. As., Emecé, 1999, pp. 480-481.).

una introducción a los textos de Francfort y no habrá faltado quien haya hilado mas fino y elaborado una teoría del complot marxista.)”

Al menos en alguna medida, la gran diversidad de autores editados pareciera corroborar las afirmaciones de Garzón en cuanto a la abstención ideológica. Respecto a esa diversidad (y teniendo en cuenta quién realizaba cada traducción además de las diversas producciones individuales de cada uno de los traductores), podría señalarse la siguiente hipótesis: Murena representaba la recepción más tradicional del legado intelectual alemán, esto es, una recepción “antipositivista” ligada a un cierto “espiritualismo” típicamente germano (quizás la forma más usual de la presencia alemana en la argentina desde los años de la “reacción antipositivista”). La recepción de Garzón Valdés fue bastante diversa, atenta a la tradición alemana de corte más bien positivista o analítico (infrecuente en los 60, y más usual recién a partir de los 80). Si esta hipótesis es viable, esta tensión puede ser una de las principales razones de la gran riqueza de la Colección.

De allí que en la Colección, durante el período inicial que nos interesa, en que se realizaron las ediciones de los frankfurtianos, encontremos por una parte autores como el padre Gustav Wetter, Helmut Schelsky, el escritor y crítico Martin Walser, el famoso sociólogo Hans Freyer, el fenomenólogo Walter Biemel, el discípulo de Heidegger Otto Bollnow o el eminente crítico literario Peter Szondi, amigo este último de Adorno. Pero por otra parte, tenemos la vertiente más científico-analítica de la colección, con autores como Friedrich Kambartel, Niklas Luhmann, Hans Albert o Paul Lorenzen. Los frankfurtianos se ajustan con mayor facilidad (aunque no sin incomodidades) a la primera de estas series. De allí que las traducciones de sus libros corrieran principalmente por cuenta de Murena, quien representaba con mayor nitidez este interés humanista y antipositivista, de mayor tradición en la recepción argentina del pensamiento alemán.

De este modo, los frankfurtianos ingresan en un sistema de referencias teóricas más bien ajeno a sus principales orientaciones. A diferencia de las posteriores reconstrucciones sinópticas más usuales de la escuela de Frankfurt, la colección no los inscribe en un sistema de referencias marxista. Por el contrario, su inscripción en la colección podemos decir que es doblemente extraña: en primer lugar, aparece junto a una serie de autores neopositivistas que serán directa o indirectamente sus enemigos. Piénsese en Hans Albert o en Niklas Luhmann. En segundo lugar, aparece junto a autores de un “espiritualismo” también objeto de sus críticas. Piénsese en la reconocida adhesión al nazismo de Freyer, o en el heideggerianismo espiritualista de Bollnow. Positivismo y metafísica, los dos simétricos enemigos de los frankfurtianos.

Sin embargo, debe señalarse que tampoco se escamotea la herencia marxista de estos autores. Si bien en los escasos elementos paratextuales de la sobriamente bella colección no se incluían introducciones de los editores, sí disponemos de las breves presentaciones en contratapa. Así, la de Marcuse destaca su “participación decisiva en la edición crítica de los escritos de juventud de Marx”. O la ajustada presentación de Benjamin, en la que se afirma: “Su obra muestra un aspecto hermético, ligado a sus profundos conocimientos de la Cábala y también de las más importantes corrientes del misticismo judío, pero también una visión filosófica de la historia que lo avvicina al marxismo, aun cuando se trata de un marxismo interpretado en forma altamente paradójica y curiosamente mezclado con la teología. En este sentido puede decirse que Benjamin representa el origen de toda una escuela de pensadores alemanes, entre los cuales descuellan Herbert Marcuse, Th. W. Adorno y Ernst Bloch, cuyo ‘principio de la esperanza’ está implícito en la obra de su maestro.”

La escuela de Frankfurt, entonces, aparece como podría aparecer en el contexto de un manual de historia de la filosofía alemana contemporánea, esto es, sin negar sus orígenes marxistas, pero disuelta en un catálogo con “lo mejor” del pensamiento germano actual. De manera que nos vemos inclinados a pensar esta colección como una realización bastante lograda del ideal ilustrado de una presentación enciclopédica de los conocimientos más avanzados de un área determinada del saber, sin distinciones que no tengan que ver con la mera calidad intelectual. Como lo señala el neutral propósito de una leyenda de contratapa incluida en varios de los volúmenes: “La colección ‘ESTUDIOS ALEMANES’ presenta al mundo de habla española las obras de ensayistas y filósofos alemanes que han ejercido una poderosa influencia sobre el pensamiento contemporáneo”. Deberíamos entonces coincidir con Garzón en que se logró una “neutral” presentación del multifacético universo teórico alemán del momento. En todo caso, podemos criticar esa pretensión de ilustración en sus propios efectos neutralizadores. Vale decir, no mostrando que “en realidad” no fueron neutrales, sino señalando precisamente que sí lo fueron, para entonces criticar los consabidos resultados de esa concepción típicamente liberal de una república universal de las letras: los efectos disolventes del más incisivo potencial crítico de esas teorías.

### III. ¿Tolerancia represiva?

Excepto en las reconstrucciones más obtusas, la revista *Sur*, lo mismo que la editorial, ha sido reconocida como un espacio diverso, multiforme, polifónico y conflictivo. Hace ya tiempo que no alcanza con despacharla con la perezosa afirmación de que se

trataría de un emprendimiento financiado por la oligarquía liberal argentina. Entre otras razones, porque ya sabemos que es la misma oligarquía terrateniente que también pudo financiar al *Institut für Sozialforschung* marxista de Frankfurt a través del hijo del exitoso comerciante de granos argentinos Hermann Weil, Lucio Félix José Weil.<sup>257</sup> Es otra la debilidad fundamental de *Sur*. El eclecticismo verdaderamente discordante funcionó en la revista como un dispositivo liberal de neutralización. Desde esta perspectiva, casi cualquier autor o corriente podría ser aceptable, pues se presupone la libertad de la interioridad del lector, capaz de juzgar de acuerdo a sus propios gustos, “respetando únicamente el contrato liberal que permite el honesto y decente funcionamiento del todo como diversidad.”<sup>258</sup> La eficacia hegemónica de una ideología, ya lo habían señalado Gramsci y los propios frankfurtianos, nunca se expresa en la potencia coactiva para imponer una línea unívoca sino precisamente en la capacidad asimiladora de diversidad de discursos bajo una blanda égida. El contrato ético liberal se ampara en la universalidad de las buenas maneras del disenso, que en cuanto tal se somete a “una ley que podríamos bautizar como de ‘neutralización de los discursos’. Y esto explica porqué el eclecticismo, el discurso ecléctico, es siempre un discurso *neutralizador*.”<sup>259</sup>

No podemos olvidar que la presencia de la escuela de Frankfurt en las políticas editoriales de *Sur* tiene al menos dos ilustres antecedentes, figuras igualmente fundantes del “marxismo occidental”: Sartre y Gramsci. En 1939, la revista publicó un cuento del autor de *El ser y la nada*, en 1946 su “Retrato del antisemita”, y en 1947 editó *El existencialismo es un humanismo*. Sartre estaba en *Sur* una década antes de que se comenzara a formar el famoso trío sartreano de Sebrelí, Correas y Masotta. Por otro lado, Gramsci aparecía en la revista cuando Héctor Agosti recién comenzaba a leerlo, y diez años antes de que apareciera el primer número de la revista de los “gramscianos argentinos”, *Pasado y Presente*. En 1953 se publicaron algunas de sus *Cartas de la prisión*, en un número dedicado a la literatura italiana. Y si a todo esto le sumamos la edición de los textos clave de la Teoría Crítica, ¿habría que decir que *Sur* introducía el “marxismo occidental” en nuestro país? Creo que la respuesta a esta pregunta no es tan evidentemente negativa como podría parecer. Acaso habría que decir que no y sí. Por cierto que no era la “intención” de quienes llevaban adelante estas ediciones y traducciones, como ya quedó expresado por Garzón Valdés. Además de que estos autores y sus textos ingresaban en un sistema de referencias político e intelectual en el que tendía a diluirse su potencial crítico radical. Pero a la vez allí

---

<sup>257</sup> Véase el dossier “Los orígenes argentinos de la escuela de Frankfurt”, en la revista *Espacios de crítica y producción*, publicación de la Fac. de Fil. y Letras, UBA, primera parte: Eisenbach, H. R., “Millonario, agitador y doctorante. Los años juveniles de Felix Weil (1919) en Tubinga”, n° 15 dic. 1994-marzo 1995, y segunda parte, Trainé, M., “El enigma de Félix: Argentina”, n° 16, julio-agosto 1995.

<sup>258</sup> Panesi, Jorge, “Cultura, crítica y pedagogía en la Argentina: *Sur / Contorno*” [1985], en *íd. Críticas*, Bs. As., Norma, 2000, p. 56.

<sup>259</sup> *Ib.*, p. 59.

estaban los textos, en la muda materialidad de una cifra que aguarda el momento y la circunstancia propicia para liberar su multifacético potencial de sentido. La puesta en circulación de un texto, por más operaciones de marcado que la acompañen y determinen, nunca presupone un control total de sus efectos por parte de los agentes que lo ponen en circulación.

John King afirma acertadamente: “En el caso de Gramsci, como en el caso de Sartre, la significación moral universal de sus escritos desplazó a su particular significado político. Tales escritores tendrían que escapar de las páginas de *Sur* antes de que su importancia particular pudiese ser comprendida en Argentina.”<sup>260</sup> “Escapar” hacia *Contorno*, huir hacia *Pasado y Presente*. ¿Debemos entonces decir que también en la edición de la escuela de Frankfurt el valor moral universal de sus escritos desplazó su significación política, debiendo esperar a que “escapara” de *Sur* para adquirir su verdadero sentido y valor? Sólo hasta cierto punto. No se puede negar que la recepción de esos autores en *Sur* puso el acento en que se trataba de “grandes escritores alemanes actuales”, subrayando en todo caso el valor ético-intelectual de su resistencia al nacionalsocialismo. Pero si es cierto que está presente esta neutralización de la herencia crítica marxista, hay que realizar una serie de aclaraciones y matices: (1) en primer lugar debe recordarse que los propios frankfurtianos se interesaron no en disolver sino en matizar esa herencia y mezclarla con otras influencias que provenían de fuera del marxismo. El marxismo de los frankfurtianos siempre fue anómalo, sesgado, y, fundamentalmente, muy permeable a los valores de la cultura burguesa en general, y al modernismo cultural en particular. (2) Además, no puede atribuirse ingenuidad a los editores (representantes máximos en la Argentina de ese ágil olfato por todo lo nuevo, típico de nuestras elites intelectuales) en cuanto al hecho de que se asistía al doble movimiento de la recuperación de la teoría crítica de los años 30 en Alemania (acaso menos visible desde la Argentina), junto a su apropiación por parte del movimiento estudiantil radicalizado internacional. Por poner el caso más estridente, Marcuse es publicado por *Sur* nada menos que en 1967, y en una antología de la revista *Sur* de 1971 podemos ver un anuncio publicitario de algunos títulos de la editorial *Sur* en la que se promociona la “tercera edición” (índice de buen número de ventas) de *Cultura y sociedad* de Marcuse –conviviendo en aparente armonía a renglón seguido del anuncio de *Diálogo con Mallea*, de Victoria Ocampo.<sup>261</sup> (3) Por último, queda allí la testaruda insistencia de la letra impresa. Tomemos sólo tres ejemplos al azar. Marcuse, en versión de Garzón Valdés: “La transformación del estado liberal en el estado total-autoritario se realiza dentro del mismo orden social. Con respecto a esta unidad de bases económicas puede decirse que es el liberalismo mismo el que ‘genera’ al estado total-autoritario como si éste fuera su realización

<sup>260</sup> King, J., *Sur*, cit., p. 174.

<sup>261</sup> Véase *Sur. Primera antología de ensayos*, julio-dic. 1971, anuncios iniciales sin paginación.

final en un estadio avanzado del desarrollo.”<sup>262</sup> Adorno y Horkheimer, según Murena: “No se trata de la cultura como valor en el sentido de los ‘críticos de la civilización’, Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset, etc., sino del hecho de que el iluminismo debe tomar conciencia de sí, si no se quiere que los hombres sean completamente traicionados.”<sup>263</sup> Benjamin, según Murena: “La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el ‘estado de emergencia’ en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que resulte coherente con ello. Se nos planteará entonces como tarea la creación del verdadero estado de emergencia, y esto mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La fortuna de éste proviene desde hace bastante del hecho de que sus adversarios lo combaten en nombre del progreso como ley histórica.”<sup>264</sup>

Nada menos que desde las propias páginas de *Sur* se está realizando una crítica radical al liberalismo como padre ideológico natural del fascismo, a la crítica cultural conservadora (con nombres que fueron fundamentales en la revista, como los de Huxley y Ortega) como traicionera de la ilustración, y todo coronado por una crítica de la ideología liberal-ilustrada del progreso desde la tradición de los oprimidos. Fue a través de las páginas de la muy sarmientina *Sur* que por primera vez se dijo en la Argentina que “No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie”,<sup>265</sup> acaso llevando al extremo las premisas del *Facundo*. Pero no puede soslayarse el hecho manifiesto de que se están desmontando piezas clave de la construcción ideológica más elemental del llamado “grupo *Sur*”. Podríamos aquí salir del paso recordando lo que señala King: “la revista muy a menudo no desarrolló una crítica de sus propias elecciones: los escritores eran incluidos simplemente como ejemplos aleatorios de la cultura universal.”<sup>266</sup> Pero creo que no ha de satisfacernos este intento de explicación, al menos no para el caso de los frankfurtianos. No puede negarse la hipótesis de la neutralización, y sin embargo, el marxismo sofocado deja aún vibrar la tónica antiburguesa de estos textos.

No editaron a los frankfurtianos sólo por equivocación, ni tampoco con una mera vocación antológica. Podría sugerirse la hipótesis de que la presencia de la escuela de Frankfurt en *Sur*, en cierta fracción renovadora de *Sur* en su momento de crisis final, tiene un fuerte sentido político-intelectual: la apertura de un espacio de oscilación –*propio también de la escuela de Frankfurt*– entre un humanismo clásico (paradigmáticamente expresado en la nostalgia por el ocaso del individuo y en la defensa de la razón) y una crítica antiburguesa (en el modernismo, el vanguardismo, el sensualismo, el anti-progresismo). Los frankfurtianos habilitan un arco en el cual pensar la defensa anti-autoritaria del individuo

<sup>262</sup> Marcuse, H., *Cultura y sociedad*, Bs. As., Sur, tr. Ernesto Garzón Valdés, 1967, p. 27.

<sup>263</sup> Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica del iluminismo*, Bs. As., Sur, tr. Héctor A. Murena, 1970, p. 11.

<sup>264</sup> Benjamin, W., *Ensayos escogidos*, Bs. As., Sur, tr. H. A. Murena, 1967, pp. 81-82.

<sup>265</sup> Benjamin, W., *Ensayos escogidos*, cit., p. 81.

<sup>266</sup> King, J., cit., pp. 248-249.

burgués y de la razón ilustrada *junto a* la crítica de la civilización, el anticapitalismo y el modernismo estético. En el contexto de los debates político intelectuales en la Argentina de época ello podía significar una crítica no reaccionaria del peronismo (desde el polo humanista clásico), así como una autocrítica no populista de los límites internos de *Sur* (desde el polo antiburgués). Dicho en otros términos, se habilitaba una crítica de la cultura de masas que no por ello recayera en las mitificaciones aristocratizantes de Ortega y Gasset. Ese parece haber sido el extremo al que podía llegar la asimilación que *Sur* podía hacer de los *sixties* en la Argentina, a los que el grupo nucleado en la longeva revista ya llegaba demasiado tarde, demasiado cansado. Ese parece haber sido el sentido más fuerte de la *traducción* de las aporías de la ilustración por parte de *Sur*.

Además, por cierto, se planteaba así una oportuna crítica a la clausura cultural del gobierno de Onganía y su “bloqueo tradicionalista”. Pero si, en la lectura de Terán,<sup>267</sup> la resistencia a este “bloqueo tradicionalista” llevó a la “nueva izquierda” a sacrificar progresivamente su riqueza y complejidad iniciales en aras de una radicalización pragmática (y por tanto *burguesa*, como denunciaron insistentemente los frankfurtianos) de lo político, en el caso de este grupo excéntrico de *Sur* esa misma resistencia lo llevó a una cierta autorreflexión de la modernidad sobre sí misma, planteando problemas acuciantes de la época, pero desde la interrogación de un escenario civilizatorio mayor, el escenario de las paradojas de la civilización técnica. Pero aquí ya estamos hablando básicamente de quien más claramente representó esta excéntrica alternativa: estamos hablando del escritor, poeta y ensayista Héctor A. Murena.<sup>268</sup>

En el próximo capítulo analizaremos detenidamente una serie de tópicos centrales de la ensayística mureniana que hacen comprensible su interés por los frankfurtianos: crítica de la filosofía de la historia, crítica de la tecnocracia y de la cultura de masas en tanto derivada de aquélla, crítica de la militancia pragmatizada de la izquierda y las hipocresías del liberalismo, afirmación mesiánica de una utopía negativa fundada en una teoría místico-esotérica del lenguaje. Como veremos, al menos en el caso de Murena, no puede decirse que *Sur* haya editado la escuela de Frankfurt sólo por descuido ideológico o vocación antológica. Motivos fundamentales de esta corriente se integran de manera orgánica, y

---

<sup>267</sup> Terán, O., *Nuestros años sesentas*, cit., cap. VIII.

<sup>268</sup> Aunque no deberíamos olvidar que también el colombiano Rafael Gutiérrez Girardot, aunque en menor medida que Murena pero a diferencia de Garzón Valdés, se ha interesado explícitamente en los teóricos de Frankfurt. Véase por ejemplo su ensayo “Walter Benjamin y sus afinidades electivas”, en *Quimera*, nº 9-10, Barcelona, 1981. Allí define a Benjamin como un “partisano” en un sentido preciso que acaso nos sirva para imaginar el modo en que estos intelectuales se pensaron a sí mismos en su momento: “En un mundo que tiende a la uniformidad hay individuos y grupos que se sustraen a su remolino y exigen autonomía frente a la tendencia niveladora o buscan imponer el contacto revolucionario con el proceso planetario contra atavismos locales. El portador activo de estas controversias (...) es el partisano”. Sustraerse al remolino nivelador de la violencia para conectar con corrientes más profundas y universales de revolución. Quizás así pensó Gutiérrez Girardot el sentido político de la Colección. También puede consultarse de Gutiérrez Girardot, “Fin da arte e perda da aura (Hegel e W. Benjamin)”, en *Tempo Brasileiro*, 40, 1975, luego incluido en *Horas de estudio*, Bogotá, 1976.

además ayudan a desplegar, cuestiones centrales de la ensayística mureniana, una ensayística frente a la cual la izquierda intelectual de aquellos años se mostró fuertemente refractaria. Quizás por ello la escuela de Frankfurt en *Sur* haya corrido una suerte similar a la de las reflexiones murenianas: la desconexión con el universo de la izquierda radicalizada. De modo simétrico, la masiva recepción de los frankfurtianos en la renovación de la intelectualidad de izquierda en la Argentina sobre todo a partir de los '80, ha facilitado, recién en los últimos años, un cierto regreso a su primer traductor al castellano por parte de esa misma izquierda que en su momento lo condenara.

#### IV. Redes intelectuales, lecturas, derivaciones

Sin embargo, tampoco es del todo cierto que Murena y los mentores de la colección estuvieran totalmente aislados en su precursora atención a estos autores. Sin necesidad de mencionar aun el amplio impacto que pronto tendrá la figura de Marcuse a partir de los acontecimientos de 1968, pueden señalarse algunos aspectos de los antecedentes y del contexto de estas ediciones, además de ciertos rasgos de sus efectos. El antecedente inicial sigue siendo la atenta lectura de Benjamin por parte de Luis Juan Guerrero, y su productiva recepción del ensayo benjaminiano sobre la obra de arte en su monumental *Estética operatoria*, editada por Losada desde 1956, pero cuyo tercer tomo, sin dudas el más benjaminiano, se publicó recién en 1967, el mismo año de la edición de Benjamin en *Sur*. Una obra que acaso Murena conociera, pero que no menciona en sus trabajos. Debemos ligar también la labor de la Colección con el pionero trabajo editorial de Gino Germani en editorial Paidós, donde se publicaron una serie de títulos de los que ya hemos hablado, centrados en la producción de Fromm. Sin embargo, aunque Martínez Estrada, “maestro” de Murena, sí leyó a Fromm, Murena no parece haber sido receptivo a estos trabajos (acaso por razones similares por las que la izquierda no leyó sus propias traducciones: el capillismo de los grupúsculos intelectuales argentinos, que alejaba a Murena de los emprendimientos de la “sociología científica”, con la que polemiza explícitamente en el prólogo a la segunda edición de *El pecado original de América*, de 1965).

En el propio contexto de *Sur*, debe recordarse la edición en 1960 de un libro del ensayista italiano Ellémire Zolla, *Antropología negativa*,<sup>269</sup> en el que proponía, desde una

---

<sup>269</sup> Zolla, E., *Antropología negativa*, Bs. As., Sur, 1960. El libro había sido publicado en Italia como *Eclissi dell' intellettuale* en 1956, en una de las recepciones más tempranas de los frankfurtianos en Italia (donde para 1956 sólo se habían traducido fragmentos de *Minima Moralia* de Adorno –véase Clemente, G. B., “La escuela de Frankfurt en Italia (1954-1999)”, en Blanc, A. y Vincent, J.-M., *La recepción de la escuela de Frankfurt*, cit., donde por otra parte ni se menciona a Zolla). Es probable que las ediciones italianas de los frankfurtianos, publicadas muy pocos años antes que las ediciones de “Estudios Alemanes”, hayan dejado su marca en los traductores de la colección, por ejemplo, en la traducción de *Aufklärung* como “iluminismo” antes que como “ilustración”, tal

escritura libremente ensayística, una crítica negativa de la industrialización de la cultura profusamente apoyada en una serie de trabajos de Benjamin y Adorno y Horkheimer. Dentro de la propia revista *Sur*, ya en 1962, se publicó un artículo brillante de un joven Roberto Calasso (discípulo en sus comienzos de E. Zolla), de total actualidad aún hoy, sobre Adorno y el surrealismo,<sup>270</sup> y en ese mismo año, en un contexto hispanohablante más general, se publican en España *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad* y el primer tomo de *Notas sobre literatura*, ambos de Adorno, en traducciones del marxista español Manuel Sacristán. Una vez en marcha la colección “Estudios Alemanes”, se publicaron en la revista *Sur* fragmentos de *Minima Moralia* (*Sur*, nº 308-310, sept. 67-febr. 68) y de *Dialéctica del Iluminismo* (*Sur*, nº 315, nov.-dic. 68). También debemos recordar que poco después de la publicación del volumen de Marcuse, la revista, haciéndose eco de la ascendencia que había adquirido súbitamente en la radicalización estudiantil,<sup>271</sup> publica “Marcuse y la nueva izquierda”, de Norberto Rodríguez Bustamante (*Sur*, nº 313, julio-agosto 1968), y poco después “La ideología del ‘movimiento de mayo’ en Francia” (*Sur*, nº 315, enero-abril 1969), traducción de un artículo de un colaborador de la revista *Esprit*, Jean-Marie Domenach, un artículo crítico de la revuelta, que inscribe sus reclamos en marco del personalismo de Mounier (influyente también en *Sur*), y que comienza con un apartado titulado “¿Ha leído usted a Marcuse?”.

Se impone una breve referencia al ensayo de Rodríguez Bustamante. Puesto que, siendo colega y compañero de ruta de Gino Germani (figuró en el plantel docente inicial del Departamento de Sociología fundado y dirigido por éste), su lectura representa de algún modo otra versión de la postura de la nueva sociología frente a la teoría crítica. Además, su participación en *Sur* expresa los vínculos entre la revista y la sociología científica a través del compartido liberalismo político (a pesar de otras diferencias posibles sobre las que luego volveremos). El trabajo es una suerte de lectura crítica del libro editado por *Sur*, que funciona como una extensa reseña del mismo. Tras una breve recensión general de la labor de Marcuse, de la que se destaca su esfuerzo de aproximar las teorías de Marx y de Freud (pero sin ninguna mención de su paso por el *Institut* ni de su relación con sus otros miembros), se detallan con claridad y valoración favorable los aspectos centrales de los cuatro ensayos que componen el libro: de “Acerca del carácter afirmativo de la cultura” se recupera la idea de una “cultura afirmativa” como forma estructuralmente represiva de la cultura

---

como había hecho Renato Solmi en Horkheimer, M., y Adorno, Th., *Dialettica dell'illuminismo*, Turín, Einaudi, 1966.

<sup>270</sup> Calasso, R., “T. W. Adorno, el surrealismo y el ‘maná’”, *Sur* nº 275, marzo-abril de 1962, pp. 39-54, traducido, precisamente, por uno de los agentes de la renovación de la revista arriba mencionada, María Luisa Bastos, junto a Eugenio Guasta.

<sup>271</sup> Sólo como muestra de ello puede recordarse el número 302 (9 de oct. De 1968) de la revista *Primera Plana*, de masiva difusión, que ponía a Marcuse en tapa e incluía un famoso “Reportaje a Marcuse”.

occidental y la importancia de replantear el problema de la felicidad desde una matriz decididamente materialista; de “Filosofía y teoría crítica” se subraya la idea de una “teoría crítica” que se base en la defensa de la razón, la transformación de las relaciones económicas y la atención a la felicidad y libertad individuales; de “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado” se recupera la tensión entre el antiliberalismo de la teoría política nacionalsocialista y el diagnóstico del advenimiento de la “barbarie autoritaria” a partir del propio capitalismo burgués; y finalmente, de “A propósito de la crítica del hedonismo” se reseña la importancia y los límites de la tradición del “hedonismo” en la dirección de una crítica radical de la escisión constitutiva de la sociedad capitalista entre trabajo y placer. Rodríguez Bustamante señala el vínculo entre estos planteos y la “nueva izquierda” al subrayar que si hay un sujeto en condiciones de poner en práctica el programa implícito de Marcuse, este ya no será el proletariado clásico, sino las minorías ilustradas aún no absorbidas por los poderosos mecanismos de industrialización de las consciencias, paradigmáticamente representadas por los estudiantes. Pero quisiéramos destacar particularmente la única crítica planteada por Rodríguez Bustamante, que sobresale en el contexto de una reseña muy favorable, y que opera por tanto con cierto tono sintomático. Al articulista no se le pasará por alto el vínculo directo planteado por Marcuse entre liberalismo burgués y totalitarismo. “Aquí correspondería distinguir los planteos económicos del liberalismo de sus concepciones éticas, jurídicas y políticas, en lo que tienen de salvaguarda del valor de la persona humana, por referencia a cualquier poder que quisiera afirmarse de manera excluyente, monopolista, ilimitada. (...) [I]dentificar, tal vez por ser sociedades incluidas en las manifestaciones monopolistas del capitalismo, a la sociedad norteamericana, francesa o inglesa, con la sociedad de la Alemania nazi del período 1933-1945, y la italiana del período 1923-1945, sería incurrir en una evidente injusticia.”<sup>272</sup> La imposibilidad de aceptar la provocativa equiparación que los frankfurtianos, en varios trabajos, plantearon entre el carácter represivo de las sociedades totalitarias y el supuesto permisivismo de las sociedades masivas del capitalismo avanzado, era esperable en el elogioso presentador de la versión castellana de *La sociedad abierta y sus enemigos*, de Karl Popper,<sup>273</sup> pero seguramente era representativa también del núcleo de las diferencias del arco de lectores liberales con el planteo de los frankfurtianos.

Además de estas referencias, debe indicarse que existía, por parte de los editores de la Colección, una relación de amistad y afinidad intelectual con los editores de la revista

<sup>272</sup> Rodríguez Bustamante, N., “Marcuse y la nueva izquierda”, *Sur*, nº 313, julio-agosto 1968, pp. 46-47.

<sup>273</sup> Véase la presentación de Rodríguez Bustamante a Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Bs. As., Paidós (col. Psicología Social y Sociología, dir. Gino Germani), 1957.

colombiana *Eco* (no olvidemos que Gutiérrez Girardot era agregado cultural de Colombia en Bonn) y de la editorial venezolana *Monte Ávila*. “Benito Milla (*Monte Ávila* y luego *Alfa*) era un buen amigo de Murena. En *Eco* colaboraban colombianos que habíamos conocido en Madrid (1950-53)”, nos informa Garzón Valdés. Recordemos que la revista *Eco* (“*Revista de la cultura de Occidente*”), que se editó entre 1960 y 1984 en Bogotá,<sup>274</sup> publicó a Benjamin, Adorno, Hanna Arendt, Brecht, desde fines de los 60. Por otra parte, *Monte Ávila* fue una de las principales editoras de los frankfurtianos en castellano (sobre todo de Adorno) también desde fines de los 60. Murena y su grupo estuvieron cerca de ambos proyectos. Murena en particular publicó él mismo en la revista *Eco* (por primera vez en marzo de 1965), además de haber editado varios de sus propios libros en *Monte Ávila*. Quizás la mejor imagen de estas afinidades sea que cuando *Monte Ávila* publica *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos* de W. Benjamin en 1970, con traducción de Roberto Vernengo, incluya tres ensayos de la traducción de Murena de 1967, sin aclararlo en ningún momento.<sup>275</sup>

En cuanto a los efectos de esta presencia frankfurtiana en *Sur*, entonces, habría que señalar antes que nada la difusión de esta bibliografía en un contexto latinoamericano, a través de redes intelectuales que se consolidaban en estos intercambios, y que incluían privilegiadamente a Bogotá y Caracas, redes en las que la presencia frankfurtiana fue destacada y se enlazó antes que nada con cierta producción ensayística característica de la época, de la que nosotros estudiaremos, en el próximo capítulo, el caso de Murena. En la propia revista *Sur* no tuvieron mucho eco estas ediciones, más allá de la reseña de Rodríguez Bustamante, que podemos considerar representativa del alcance y los límites de la recepción liberal.

Tampoco puede descontarse que la labor precursora de *Sur* haya contribuido a incitar el interés de otras editoriales argentinas (casi todas del amplio arco de editoriales de izquierda) que comienzan a editar a los frankfurtianos a partir de esos años, sobre todo los trabajos de Marcuse. Una labor más difusa, menos sistemática y dilatada, ciertamente, pero que cumplió un papel importante en la difusión de estos autores.<sup>276</sup>

---

<sup>274</sup> Véase Jaramillo Agudelo, Darío, “*Mito y Eco*, dos revistas colombianas”, en S. Sosnowski, *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas*, Bs. As., Alianza, 1999.

<sup>275</sup> Se trata de “Sobre algunos temas en Baudelaire”, “Franz Kafka” y “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”.

<sup>276</sup> Véase, de Marcuse, Marcuse, H., *Marcuse polémico*, Bs. As., Jorge Álvarez, 1968; id., *La sociedad industrial y el marxismo*, Bs. As., Quintaria, selecc. y tr. Alberto José Massolo, 1969; id., *Marx y el trabajo alienado*, Bs. As., Carlos Pérez, tr. Marcelo Pérez Rivas, 1969; id., *Ensayo sobre la liberación*, Bs. As., Gutiérrez, 1969; id., *La sociedad carnívora*, Bs. As., Eco Contemporáneo, tr. e introd. Miguel Grinberg, 1969; id., *Discusión con los marxistas*, Bs. As., Proceso, 1970; id., y otros, *Ecología y revolución*, Bs. As., Nueva Visión, 1975. De Adorno, Adorno, Th. W., y Morin, E.: *La industria cultural*, Bs. As., Galerna, tr. Susana Constante, 1967; Lukacs, G., Adorno, Th., y otros, *Realismo: ¿mito, doctrina o tendencia histórica?*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo (colección a cargo de Ricardo Piglia), 1969; Adorno, Th. W., *Consignas*, Bs. As., Amorrortu, tr. Ramón Bilbao, 1973. De Adorno y Horkheimer, Adorno, Th. W., y Horkheimer, M.: *La sociedad*, Bs. As., Proteo, tr. Floreal Mazía y Irene Cusien, 1969. De Horkheimer, M., *Teoría Crítica*, Bs. As., Amorrortu, tr. Edgardo Albizu y Carlos Luis,

En cuanto al impacto en el cada vez más amplio y polimorfo espectro de la izquierda intelectual de la época, pueden servirnos como primera pista las palabras de Beatriz Sarlo referidas a la difusión de Benjamin en la Argentina: “Así, las traducciones de Taurus marcaron el comienzo de un ‘fenómeno Benjamin’ en la Argentina. Se podría considerar la hipótesis de que los libros de Benjamin, Habermas, Adorno y Marcuse [Sarlo olvida a Horkheimer, a quien publicaran aún más que a los otros –LG], publicados en la colección ‘Estudios Alemanes’ de Sur, pertenecían a un espacio no estimado por el público de izquierda que, poco después, convertiría a Benjamin en una moda apasionante. Este juicio, que se apoya en razones ideológico-culturales, habla más de los conflictos argentinos de los años sesenta y setenta que de otra cosa. Las publicaciones de la revista *Sur* y de su editorial remitían a un mundo muy diferente al de los jóvenes de izquierda, lectores de Benjamin a comienzos de los años setenta. Por eso, mi generación leyó a Benjamin fundamentalmente en los libros españoles.”<sup>277</sup>

Hubo, entonces, un cierto desencuentro entre la escuela de Frankfurt de *Sur* y la nueva izquierda intelectual, a la que uno podría haber pensado como el público más natural de estas traducciones. Este sería un buen ejemplo del peso que pueden tener todas las operaciones de marcado y mediación que vehiculizan la circulación de un texto. En este caso, habrían constituido una malla lo suficientemente opaca como para imposibilitar la lectura de buena parte de su público posible.

Con todo, podría complejizarse este juicio de Sarlo. Habría que matizarlo agregando razones posibles del desencuentro e indicando excepciones importantes. Porque puede pensarse que entre las razones de la resistencia de la izquierda intelectual a estas traducciones, además del hecho de provenir un espacio “no estimado” por ese público, podría sumarse que buena parte de la izquierda intelectual se encontraba embarcada, desde fines de los años '60, en un proceso de radicalización pragmática de lo político ajena a los planteos de la propia teoría crítica, más allá incluso de la mediación y refracción de *Sur*.<sup>278</sup> Cuando ese proceso de radicalización comience a mostrar sus aporías (y claramente desde el comienzo de la última dictadura militar) la “audibilidad” de estos autores para esa franja intelectual se tornará mucho más nítida (tal será el caso de la propia Sarlo, y de su compañero de ruta, Carlos Altamirano, como veremos en el último capítulo).

En segundo lugar, aquellos fueron también los años de “la moda del estructuralismo”, que también desde fines de los años '60 impactó con fuerza en la izquierda intelectual

---

1974. De Benjamin, Benjamin, Walter, *Reflexiones sobre niños, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación*, Bs. As., Nueva Visión, tr. Juan J. Thomas, 1974.

<sup>277</sup> Sarlo, B., *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, cit., pp. 42-43.

<sup>278</sup> El Benjamin que leyó Ricardo Piglia en los '70 es una excepción a esto. Allí encontramos una versión sofisticada de la relación entre crítica literaria y radicalización revolucionaria que analizaremos en el último capítulo.

argentina. Una tradición que, al menos en sus trazos más generales, resultaba incompatible con los planteos de los frankfurtianos –aún anclados en las filosofías del sujeto del idealismo alemán. La revista *Los libros*, representativa de este gesto, comienza a publicarse precisamente en 1969. De entre sus páginas podemos recordar un artículo duramente crítico contra Marcuse firmado por uno de los nombres clave del estructuralismo en nuestro país, Eliseo Verón.<sup>279</sup>

En tercer lugar, hubo fracciones de la izquierda intelectual que se mantuvieron ajenas a la ola estructuralista, que sostuvieron una continuidad con el marxismo hegeliano de los años sartreanos, y que quizás por esas razones sí fueron receptivas a estas traducciones. El caso más resonante es sin dudas el de Juan José Sebreli, que por otra parte mantuvo relaciones con el círculo de la revista *Sur*, como luego veremos. No puede negarse la importancia de su figura en la nueva izquierda de nuestros sesenta, tanto como no podría escamotearse la masiva recepción de los frankfurtianos por su parte (incluidas las traducciones de *Sur*) en libros de tanta difusión en la época, que analizaremos en el capítulo 5.

Por último, y en cuarto lugar, habría que agregar también al comentario de Sarlo el impacto que estas traducciones tuvieron en la España franquista, origen de las posteriores traducciones de Taurus. El pensador español Fernando Savater, hablando de la estrechez cultural bajo el franquismo, y de la importancia que aquel entonces tuvieron las editoriales latinoamericanas, ha señalado: “gracias a *Sur* leímos la *Dialéctica del iluminismo* de Adorno y Horkheimer, los primeros ensayos de Walter Benjamin y otros pensadores alemanes relevantes, en las traducciones de H. Murena: ¿qué habría sido de nosotros sin ellas [...]?”<sup>280</sup> Otro comentarista de la recepción de esta corriente en España afirma: “La recepción de las obras clave de los dos jefes de fila, Adorno y Horkheimer, como del primer Habermas, vino de Argentina (ediciones *Sur*, en su excelente colección de ‘Estudios Alemanes’) y de Venezuela (ediciones Monteávila) [ya hablamos de los contactos de *Monte Ávila* con Murena –LG]. También fue a través de Argentina y de México que tuvimos acceso a Erich Fromm [aquí vuelve a aparecer la labor editorial de Germani –LG], un autor heterodoxo de la Escuela que intentaba sintetizar la Teoría Crítica con el psicoanálisis.”<sup>281</sup> Testimonio material de este viaje es la reedición de los *Ensayos escogidos* editados en 1967 por *Sur*, bajo el título de *Angelus Novus*, en 1971, por una editorial española, Edhasa, que sólo le agrega una introducción propia. Recién en ese año 1971 comienzan a editarse las versiones de Jesús Aguirre en la editorial Taurus. Esas versiones que ahora sí van a ser leídas desde

<sup>279</sup> Verón, E., “Ideología de Marcuse”, en *Los libros*, n° 3, setiembre 1969.

<sup>280</sup> Savater, F., “Ángeles decapitados. La desertización cultural bajo el franquismo” en *Claves para la razón práctica*, n° 59, en-feb 1996, p. 11.

<sup>281</sup> Castro Nogueira, Luis, “La recepción de la Escuela de Frankfurt en España”, en Blanc, A. y Vincent, J.-M., *La recepción de la escuela de Frankfurt*, Bs. As., Nueva Visión, 2006.

mediados de los 70 por la izquierda argentina. De modo que las ediciones argentinas fertilizaron en la izquierda intelectual española, ajena a las disputas grupales entre *Sur* y sus críticos, a la vez que las versiones españolas fecundaron luego a la izquierda intelectual argentina. En la lectura de Sarlo no se contempla la hipótesis de un semejante efecto de influencia recíproca.

Para terminar muy brevemente. El análisis de este curioso episodio editorial arroja una luz inhabitual sobre nuestra imagen de la escuela de Frankfurt, de la supuesta “oligarquía liberal” de *Sur*, y de la propia izquierda argentina de la época: la primera nunca fue del todo ajena a cierto universo de valores político-intelectuales de la burguesía liberal, además de escasamente adecuada para generar efectos de militancia; la segunda nunca fue un universo ni cerrado ni homogéneo, ni sujeto a una restricción política clara ni unívoca de sus proyectos culturales; la tercera no había comprendido aún que los sueños ilustrados de los que vivían sus ideologías movilizadoras guardaban un ominoso momento regresivo, y que (como se le recordaba desde *Sur*) “Si la reflexión sobre el aspecto destructor del progreso es dejada a sus enemigos, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter de superación y conservación a la vez, y por tanto también su relación con la verdad.”<sup>282</sup>

---

<sup>282</sup> Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica del iluminismo*, Bs. As., Sur, 1969, pp. 9-10.

## CAPÍTULO 4

### EL “ENSAYO DE INTERPRETACIÓN”: CIVILIZACIÓN TÉCNICA Y MESIANISMO

---

*La totalidad es lo falso.*

Th. W. Adorno

*Jamás existirá la versión definitiva de un libro a ningún idioma. Nunca se terminó, se terminará, de traducir libro alguno. Esto exige preguntar: ¿qué es lo absolutamente intraducible que permite y reclama la posibilidad y la práctica infinitas de traducción? Lo absolutamente intraducible es esa Unidad perdida, que la traducción recuerda con su incesante esfuerzo por reunir las cosas convirtiendo unas en otras.*

H. A. Murena

*Ya que cada segundo era en él la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías.*

W. Benjamin

Algunos de los practicantes del denominado “ensayo de interpretación”, o “ensayo de interpretación nacional”,<sup>283</sup> delimitaron uno de los espacios característicos, de largo y notable linaje, del campo intelectual argentino en los que se produjo una creativa lectura de la producción de los frankfurtianos. Seguramente la predilección ensayística de estos últimos habrá estado entre las condiciones de una tal afinidad con el ensayismo argentino. Para la época que nos ocupa, y tal como se ha dicho con frecuencia, el ensayismo fue en general un espacio en disputa con la franja de intelectuales comprometidos en el proyecto de una “sociología científica” (aunque también, como luego veremos, con la franja de intelectuales contestatarios de la “nueva izquierda”). De allí que no sea extraño que el prisma de refracción vuelva a variar: la marca diferenciada de un estilo, de una agenda de problemas, de una forma de abordaje particular, de un cúmulo de intereses, todo ello sumado a la propia disputa por la legitimidad de un tipo de saber acerca de lo social en polémica explícita con las pretensiones “científicas” de aquella, construyen un contexto lingüístico en el que ingresa cierta “escuela de Frankfurt”, y de una manera siempre particular. En esta fracción del campo intelectual argentino de la época, el principal agente de esta operación de lectura fue el ensayista, escritor y crítico Héctor Álvarez Murena (1923-1975).

---

<sup>283</sup> Puede verse un panorama reciente sobre el tema del ensayismo en la Argentina en Saítta, Sylvia, “Modos de pensar lo social. Ensayo y sociedad en la Argentina (1930-1965)”, incluido en Neiburg, F. y Plotkin, M., *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*, Paidós, Bs. As., 2004.

## I. Héctor A. Murena: lecturas, deslecturas, relecturas

De modo análogo a lo que pudimos reconocer para el caso de Gino Germani, encontramos en torno a Murena, a su obra y a su figura, una polémica de lecturas tensionada entre una larga historia de críticas descalificadoras y un más reciente reclamo de relectura. También de modo análogo al anterior, la lectura denigratoria de Murena proviene de las viejas polémicas que en nuestros años sesenta polarizaron el campo intelectual y asignaron a Murena un lugar en el territorio de una caduca ensayística entre mística y telurizante inapta para explicar los procesos históricos y sociales concretos, y por tanto incapaz también de ofrecer una programática clara para la acción. Estas operatorias críticas, que fueron las que en su momento llegaron incluso a construir el neologismo de “murenismo”,<sup>284</sup> hallan en Murena una mala mezcla de estilo difuso, método arbitrario, idealismo moralizante, ideología determinista, telurismo ahistoricista, mística neognóstica. Todos estos rasgos perfilaron una lectura característica de su obra (tanto literaria como ensayística) que en realidad arranca desde la propia revista *Sur*,<sup>285</sup> pero se consolida en los críticos de la nueva izquierda que se gestaba en las revistas *Centro* o *Contorno*,<sup>286</sup> y se proyecta hasta muchos años después e incluso en ámbitos totalmente diversos a estos iniciales.<sup>287</sup>

Sin embargo, Murena estuvo ligado, en sus inicios, al proceso de conformación de una “nueva izquierda” en nuestro país, aquella que protagonizara en los 60 y 70 un proceso de renovación creativa de los debates intelectuales, a la vez que de progresiva radicalización ideológica y militante. Como recuerda Juan José Sebrelli, los primeros años de Murena en *Sur* estuvieron signados por una táctica “entrista”, nos dice. Fue a través de Murena que Sebrelli mismo, David Viñas, y otros miembros de la nueva generación, comenzaron a publicar en la revista que luego criticarán. “Basándose en la influencia que por entonces ejercía sobre José Bianco se proponía cambiar la fase de la revista, según su concepción propia, americanizándola, deseuropeizándola, argentinizándola, desplazando al grupo de representantes del liberalismo, del eclecticismo, del cosmopolitismo, de la erudición académica.”<sup>288</sup> Pero Murena no sólo se esforzó por el ingreso de las nuevas generaciones en la vieja revista, sino que incluso encabezó un proyecto cultural que,

<sup>284</sup> Leonora Djament da cuenta de la construcción del (anti)murenismo en su reciente *La vacilación afortunada. H. A. Murena: un intelectual subversivo*, Bs. As., Colihue, 2007.

<sup>285</sup> Véase García Pinto, Julio, “Otro veto de Murena”, en *Sur*, n° 183, enero 1950. También Viola Soto, Carlos, “A propósito de Murena y *El pecado original de América*”, en *Sur*, n° 231, nov.-dic. 1954.

<sup>286</sup> Véase Masotta, Oscar, “Las ciento y una”, en *Centro*, n° 6, sept. 1953; Rozitchner, León, “A propósito de *El Juez*, de H. A. Murena”, en *Centro*, n° 8, julio 1954; Correas, Carlos, “Murena y la vida pecaminosa”, en *Contorno*, n° 2, mayo 1954; Masotta, Oscar, “Denuncias sin testigo”, en *Contorno*, n° 3, sept. 1954.

<sup>287</sup> Véase, por ejemplo, la lectura fuertemente crítica de Arturo Andrés Roig, en “Las ontologías contemporáneas y el problema de nuestra historicidad”, incluido en su *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981; o también Jaime Rest, “Martínez Estrada y la interpretación ontológica”, en su libro póstumo sobre el ensayismo, *El cuarto en el recoveco*, Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1982.

<sup>288</sup> Sebrelli, J. J., *Las señales de la memoria*, Bs. As., Sudamericana, 1987, p. 171.

aunque fallido, representaría el puente que llevó a los jóvenes desde *Sur* a la decisiva experiencia de *Contorno*: nos referimos a la revista *Las ciento y una*, dirigida por el propio Murena, de la que se editó un solo número, y en la que participaron Sebrelli, David Viñas, Carlos Correas, Adolfo Prieto, Rodolfo Kush, Francisco Solero. El núcleo de los próximos protagonistas de *Contorno* ya estaba reunido. Y lo estaba en torno a la sombría figura de Murena. *Las ciento y una* aparece, efímera, en junio de 1953. En diciembre del mismo año verá la luz el primer número de una revista que hará época, *Contorno*. Uno de los gestos clave de esta última (que por otra parte extrajo su formato del de *Las ciento y una*) será la ruptura con la franja liberal de *Sur*, dentro de la que caerá, finalmente, el propio Murena, a pesar de su posición disidente en el espectro de *Sur*, a pesar de haber sido quien les ofreciera (junto a Martínez Estrada) un primer modelo de pensamiento crítico aplicado al propio “contorno”, a pesar de haber sido uno de los primeros en señalar la necesidad de una lectura matizada del peronismo, a pesar de haber señalado el lugar decisivo de Roberto Arlt en la literatura argentina antes que los propios *contornistas*, etc.<sup>289</sup> Años más tarde David Viñas admitirá esta línea de continuidad: “Al no salir el segundo número de *Ciento y una* [sic], faltaba una revista de gente joven que se ocupara de la Argentina, desde una perspectiva que se insinuaba en Murena, porque él era el heterodoxo dentro de *Sur*: él tenía una flexión argentina en un espacio totalmente liberal y europeísta”.<sup>290</sup> Resulta ilustrativo de esta paradójica situación de Murena el que un importante crítico uruguayo, Emir Rodríguez Monegal, calificara en aquella época a la generación de *Contorno* con un término acuñado por el propio Murena: los *parricidas*, como en el título de un ensayo del propio Murena sobre Edgar Allan Poe.<sup>291</sup> Murena nombraba anticipadamente su propio asesinato cultural.

Pues, en efecto, el auge de Murena fue tan centelleante como fugaz. Cumplido su rol mediador, pasó a formar parte del pasado rechazado por la nueva generación. Esta situación otorgó a Murena el lugar incómodo, aunque a la vez sugestivo, del *fuera de lugar*. Esta situación intersticial, de intimidad y extrañamiento respecto a los principales espacios culturales de la época, nos está hablando de su anómala colocación en el campo intelectual de su época, un desajuste, una relativa soledad que acaso haya sido una de las condiciones de las particularidades de sus trabajos, entre los que debemos contar su lectura y traducción de los frankfurtianos. Porque la soledad de Murena no fue el mero

---

<sup>289</sup> Como señala Susana Cella, “La presencia de una revista como *Contorno* significa un hito y entraña un corte importante, pero cabe agregar que la posibilidad de esa emergencia se da a partir de un proceso que se va generando desde fines de la década del cuarenta. En ese sentido, Héctor A. Murena y Ezequiel Martínez Estrada, son dos referencias importantes.” En “Panorama de la crítica”, incluido en S. Cella (comp.) *La irrupción de la crítica (Historia crítica de la literatura argentina, dir. por Noé Jitrik, tomo 10)*, Emecé, Bs. As., 1999, p. 38.

<sup>290</sup> Viñas, D., “Nosotros y ellos. David Viñas habla sobre *Contorno*”, en *Punto de Vista*, n° 13, nov. de 1981, p. 11.

<sup>291</sup> Rodríguez Monegal, E., *El juicio de los parricidas*, Bs. As., Decaulión, 1956. El ensayo de Murena es “Los parricidas: Edgar Allan Poe”, incluido en *El pecado original de América*.

aislamiento del contemplativo. Su soledad, legado de su maestro Martínez Estrada, fue la soledad del *anacrónico*. Con un poco de autocomplacencia y otro poco de desesperación, lo dijo él mismo en el prólogo a sus *Ensayos sobre subversión*, de 1962: “Así, el hombre de letras, si desea ser contemporáneo, debe comenzar por ser anacrónico”.<sup>292</sup> Murena cifró su soledad como un anacronismo consciente y deliberado respecto de las grandes líneas teórico-políticas de su convulsionada época. Allí puede radicar una de las pistas para comprender tanto el carácter anómalo y excepcional de su obra y sus emprendimientos editoriales, cuanto la larga historia de deslectura de su obra.

El anacronismo no es una abstención de la historia, sino un modo alternativo de ingresar en ella, un modo alternativo al que ella misma, la historia, a cada paso *naturaliza*. El anacronismo no intenta *despertar de* la pesadilla de la historia, sino *despertar a* esa misma pesadilla: mostrar el reverso del tiempo como síntoma de lo en él reprimido.<sup>293</sup> Por eso, su relación con el siglo es decisiva, aunque siempre oblicua. De allí que podamos hallar en el *anacrónico* Murena una relación ciertamente oblicua, pero decisiva, con los ardientes tiempos políticos que le tocó vivir y pensar: nuestros sesenta y setenta.

Ahora bien, ¿qué estaba en juego en el anacronismo mureniano? En la “Introducción por la filosofía” a su notable *Nuestros años sesentas*, Oscar Terán traza el cuadro de la insoslayable presencia del pensamiento y de la figura intelectual de Jean-Paul Sartre en la emergencia en nuestro país de esa “nueva izquierda” en cuyos inicios, como ya vimos, se debe reconocer también la presencia de Murena. El existencialismo sartreano habría sido para buena parte de la nueva generación un modo privilegiado de ingreso al territorio de un “humanismo marxista” tan característico de la época. Pero lo más incisivo de la reconstrucción de Terán es el reconocimiento de una parábola que llevó a muchos intelectuales de izquierda en nuestro país de la acentuación trágica del existencialismo sartreano a la entonación hegeliana de la confianza en la historia y de la exigencia de totalización, presentes también en su filosofía, sobre todo a partir de la *Crítica de la razón dialéctica*. Si en el existencialismo sartreano anidaba la conciencia de la radical finitud de lo humano, y por tanto, un profundo sentido trágico del humanismo, el itinerario de su presencia en nuestro país tendió progresivamente a desconocer esta dimensión “pantrágica” para acentuar cada vez más la dimensión “panlogicista” del propio pensamiento sartreano. Murena, ligado en los inicios de este derrotero de la “nueva izquierda” precisamente por la entonación existencialista de su ensayismo,<sup>294</sup> quedará

<sup>292</sup> Murena, H. A., *Ensayos sobre subversión*, Barcelona, Octaedro, 2002 (1º ed. Bs. As., Sur, 1962), p. 28.

<sup>293</sup> Murena se refería a “el ansia de salvar al hombre *de* la historia pero *en* la historia” (Murena, H. A., *Homo atomicus*, Bs. As., Sur, 1961, p. 263).

<sup>294</sup> Recordemos que el primer contacto con los jóvenes de esta nueva izquierda se da con un joven Juan José Sebrelli que editaba la revista *Existencia*, devotamente sartreana, y que acudió a Murena para pedirle un artículo

como residuo de esta época trágica, como recuerdo molesto de eso que los jóvenes quisieron dejar de ser: el intelectual comprometido acaso con los problemas de la sociedad pero incapaz de sumarse al torrente de la marcha de la historia, paralizado en las perplejidades de su trágica realización. En el marco de la emergencia cada vez más nítida de la promesa de la “revolución”, el Sartre de “las manos sucias” junto al Sartre de la “totalización” histórica legitimaron un tiempo de primado de la praxis y de confianza en la historia, en el que Murena quedó cada vez más desplazado. En palabras de Terán: “Este humanismo existencialista estaba no obstante atravesado por esa carencia constitutiva del hombre que lo convertía en ‘una pasión inútil’, aunque una observación más precisa de la curva de ese movimiento entre nosotros permite mostrar que se produce una oscilación por la cual el encuentro con la noción de revolución va marcando el pasaje desde este humanismo de signo trágico hacia otro confiadamente optimista en la capacidad de transformación de las estructuras despóticas que pesan sobre los hombres, y en las derivaciones de este deslizamiento será posible detectar asimismo una variación desde el intelectual del compromiso hacia otro más confiado en dicha posibilidad revolucionaria y más demandante de un lugar orgánico en sus relaciones con las clases subalternas. El manto de escepticismo que la primera versión podía cobijar es el que puede hallarse sobre todo en algunos ensayos y narraciones de los primeros años de la franja denunciante; posteriormente esta entonación va a ser en buena medida abandonada no sin alegría en manos de quienes como H. A. Murena proseguirán desde **Sur** el ensañamiento con los males metafísicos y por tanto ilevantables que un desgraciado destino ontológico habría señalado para estas latitudes, mientras la franja crítica llegará a sentirse aliada del huracán de la historia.”<sup>295</sup> Aunque Terán reproduce implícitamente la lectura tradicional de Murena en clave fatídico-ontologista, sitúa con claridad la anomalía que él expresaba. Seguramente no se le escapa a Terán el acento anti-benjaminiano de esta alianza con “el huracán de la historia” que signó a generaciones de intelectuales enrolados en esa “franja crítica”, e implícitamente sitúa el anclaje de la discusión en el problema de la concepción de la historia y de la praxis, que será central también en nuestra reconstrucción.

El anacronismo de Murena, en esta hipótesis, tendría el precioso valor de operar como síntoma de lo que una época contestataria debió reprimir para fraguar su sueño palingenésico. Murena será el destemplado testimonio de ese “manto de escepticismo”, de esa *carencia constitutiva* (que Murena denominará de diversos modos: “negatividad”, “desposesión”, “nihilismo”, “irrepresentable divinidad”, “lo absolutamente intraducible”) que las principales corrientes contestatarias de nuestros sesenta y setenta tendieron a ocluir.

---

para la misma. Murena respondió con la propuesta de que los jóvenes escribieran para la revista *Sur*. Véase Sebreli, J. J., *Las señales de la memoria*, cit., p. 171.

<sup>295</sup> Terán, O., *Nuestros años sesentas*, cit., pp. 20-21.

No resulta extraño, entonces, la insistencia del diagnóstico mureniano de lo político transformado en mera *técnica*, pues toda su tematización de la *tecnocracia* puede ser entendida precisamente como la denuncia de la erradicación de esa *falta* sin la cual el “humanismo” inicial de sus ex compañeros se diluye en complicidad con la marcha atroz de una historia legitimada *a priori*. De allí que para Murena los “contestatarios” *sixties* sean en realidad los años del “estridentismo del conformismo”.<sup>296</sup> Murena, como Terán lo señala, es uno de los pocos que permanece en la inflexión *pantrágica*. Se anticipa desde ya que la “escuela de Frankfurt” de Murena será aquella que ya desconfiaba de sus inicios lukacsianos, será aquella en la que ciertas matrices innegablemente hegelianas entran en inocultable colisión con un anti-hegelianismo declarado. En este marco es comprensible que la primera referencia a los frankfurtianos sea, precisamente, una cita del famoso aforismo anti-hegeliano de *Minima moralia* de Adorno: “El todo es lo falso”, y que la marca más persistente de este legado en Murena haya sido sin dudas la de Walter Benjamin. La oscilación entre el diagnóstico de una época “totalitaria” y las alternativas que a esa orientación se pudieran plantear, fue lo que inscribió ciertas reflexiones de los frankfurtianos en el centro de los intereses de Murena, y de su anacronismo deliberado.

Tras la muerte de Murena en 1975, su obra convocó la atención de muy pocos lectores y críticos, de manera dispersa y esporádica.<sup>297</sup> Sólo a partir de algunas intervenciones desde mediados y fines de los años '90, comenzó a oírse de manera sostenida el reclamo de una demorada relectura de su obra. Las claves de esta relectura tienden a dejar de lado las críticas del telurismo determinista, e intentan reconocer, en su trabajo ensayístico sobre todo, una perspectiva inusual para ingresar a nuestros años 60 y 70, un testigo anómalo de su tiempo. Se comienza a reconocer en Murena a un ensayista de peso, un delicado pensador del exilio, un notable crítico de la civilización técnica y de la instrumentalización de lo político, un infatigable pensador de los problemas de “América” pero resistente a la politización del intelectual, una palpación religiosa inusual en nuestro ensayismo, una sutil búsqueda de lo infinito a través del lenguaje. Este proceso de relectura tiende a cristalizar a fines de los 90, con su inclusión en el canon crítico-literario, al publicarse un notable ensayo de Américo Cristófalo en una de las más relevantes historias de la literatura argentina actualmente en proceso,<sup>298</sup> y al incluirse su obra en la

<sup>296</sup> Como reza el título del principal ensayo de *Ensayos sobre subversión*, cit.

<sup>297</sup> Podemos mencionar las notables excepciones de Hugo Savino (“Murena, la palabra injusta”, en *Innombrable*, nº 1, Bs. As., nov. 1985), y del amigo de Murena Raimundo Lida (“Dos o tres Murenas”, en *La anunciación*, año 1, nº 1, Bs. As., enero 1989), pero que no vienen sino a confirmar, en su excepcionalidad, que hasta fines de los 90 no vuelve a haber un interés sostenido en Murena.

<sup>298</sup> Se trata de Cristófalo, A., “Murena, un crítico en soledad”, en S. Cella (comp.), cit. Este ensayo, acaso lo mejor que se haya escrito sobre Murena hasta la fecha, concluye con un apartado titulado, precisamente, “Una relectura”.

importante historia del ensayo de Nicolás Rosa.<sup>299</sup> A esto debemos agregar la serie de ensayos de Silvio Mattoni, y la labor de Guillermo Piro en la reedición de sus obras: *Folisofía* (Eudeba, 1998), *Polispuercón* (Corregidor, 2001), *Visiones de Babel* (FCE, 2002), *El pecado original de América* (FCE, 2006). En torno a la labor de Christian Ferrer se han reeditado los *Ensayos sobre subversión* (Octaedro, 2002), y se le ha dedicado un importante *dossier* en la revista *Artefacto* (2001), en el que Murena abandona los pesados ropajes del místico telurizante y se convierte en un pensador radical de la técnica. Leonora Djament ha dado a conocer recientemente uno de los pocos libros enteramente dedicados a la figura de Murena.<sup>300</sup>

Lo que resulta particularmente sugestivo para nosotros es que este reclamo de relectura de Murena aparece reforzado con frecuencia por un señalamiento paralelo de su temprana traducción y recepción de los teóricos de Frankfurt (algo similar a lo que sucedía en el caso de Germani). En un texto breve pero contundente, y sobre todo precursor de estas operaciones simultáneas, decía Héctor Schmucler ya en 1994: “Murena fue el primer traductor de Walter Benjamin al castellano y lector atento, como pocos en su época, de Max Horkheimer y Theodor Adorno a quienes también tradujo. La impronta de lo que se llamó ‘Escuela de Frankfurt’ es fácilmente rastreable en su obra: Murena, en más de un sentido, repitió a Benjamin en América Latina”. Y luego de desarrollar diversos aspectos de su pensamiento, concluía: “Tal vez sea nuestra tarea más relevante: leer a Murena”.<sup>301</sup> Puede incluso sugerirse que estas renovadas aproximaciones a Murena no son ajenas a la recepción de la escuela de Frankfurt en nuestro país, y acaso ambos procesos se hayan intensificado mutuamente.<sup>302</sup> No sería aventurado ligar la relectura de Murena a partir de mediados de los años 90, a cierto auge simultáneo de la presencia benjaminiana en nuestros medios intelectuales, a partir de las conmemoraciones por el cincuentenario de la muerte de Benjamin. Sin embargo, aunque asistimos hoy a un movimiento más o menos sostenido de relectura de la obra de Murena, no se ha trabajado aún su recepción, su lectura creativa, de la obra de los frankfurtianos (y menos aún su labor editorial en la colección “Estudios Alemanes”, que intentamos reconstruir en el capítulo anterior).

Por nuestra parte, entonces, este capítulo se orienta por la siguiente hipótesis dialéctica: el reconocimiento de la presencia de ciertos elementos “frankfurtianos” contribuye a este proceso de relectura de la obra ensayística de Murena, a la vez que una relectura de Murena en la dirección antes señalada permite esclarecer su temprana

<sup>299</sup> Estrin, Laura, “Héctor Álvarez Murena: el secreto claro”, en N. Rosa (ed.), *Historia del ensayo argentino. Intervenciones, coaliciones, interferencias*, Alianza, Bs. As., 2003.

<sup>300</sup> Djament, L., *La vacilación afortunada*, cit.

<sup>301</sup> Schmucler, H., “H. A. Murena”, en *La caja*, n° 10, nov.-dic. 1994.

<sup>302</sup> Como si la incuestionable autoridad de los escritores de Frankfurt diera una nueva legibilidad a los empolvados ensayos murenianos, en un rodeo de legitimación intelectual no inusual en culturas periféricas.

sensibilidad hacia los planteos frankfurtianos, difícil de comprender desde las viejas lecturas denigratorias de su obra. Comenzaremos por esto último pues, como ya hemos sugerido, en un proceso de recepción, nuestra tarea es antes que nada encontrar los momentos en que el agente de la recepción revelaba, *antes* de la recepción efectiva y empíricamente demostrable, una afinidad interna con el corpus “repcionado”. Pero no sin antes haber dejado sentado la presencia efectiva de los frankfurtianos en la obra publicada de Murena.

## II. Traducciones, citas

Aquí se inscribe, naturalmente y antes que nada, toda la labor como editor y como traductor que Murena realiza desde 1964 hasta su muerte en 1975, es decir, una labor que ocupa más de diez años del último tramo de su corta vida. No reiteraremos lo ya planteado separadamente en el capítulo anterior, pero sí debemos destacar que acaso sea esta la prueba “empírica” más contundente de su contacto con la teoría crítica. Pues por su idiosincrático estilo de escritura y de intervención intelectual, por su propio compromiso con un pensamiento anclado en la realidad americana y una búsqueda de voz propia, además de su deliberado distanciamiento de toda prescripción académica y su explícita militancia por el ensayo como forma de escritura crítica, sus textos apenas si nos dejan algún indicio de su aparato crítico-teórico (al revés de lo que pasaba, por ejemplo, con la exhaustiva ostensión de fuentes en Guerrero). Tal como lo dice casi programáticamente en el prólogo de *Homo atomicus*: en la medida en que el autor del libro habita “en un rincón de ese mundo en el que las grandes bibliotecas, en las que se pueden fundamentar las propias intuiciones, no resultan asequibles, y como esas intuiciones, por otro lado, lo urgían sin descanso a que no las dejase inexpresadas, el autor ha preferido presentar sus metáforas sin despojarlas de su índole acentuadamente personal, apoyadas en términos históricos de elección discutible y –pese a que sea ‘deudor tanto a griegos como a bárbaros, tanto a sabios como a simples’– sin el aparato erudito de menciones, citas y reconocimientos que le prestase aire de respetabilidad.”<sup>303</sup> De este modo, la labor de reconocimiento de esas “deudas” es más complicada, pero sigue siendo importante intentarlo. Pues que un autor cite algún texto ciertamente no es indicio *suficiente* para sacar ninguna conclusión en términos de “recepción” (de lo que se trata es de averiguar qué *uso* hace del mismo, qué modalidad específica de apropiación ensaya), pero sí un indicio *necesario*, pues si un autor no cita un determinado corpus teórico se torna muy complicado hablar de recepción y

---

<sup>303</sup> Murena, H. A., *Homo atomicus*, Bs. As., Sur, 1961, p. 12.

acaso pudiera hablarse de “afinidad electiva”,<sup>304</sup> pero ya no de una historia del itinerario de lecturas de la escuela de Frankfurt en nuestro país. Con todo, en el caso de Murena puede hablarse de una recepción creativa de la escuela de Frankfurt, no sólo por el sostenido interés por ella demostrado en su trabajo como editor y traductor (que sobrepasa por encima del interés en otras corrientes), sino también porque a pesar de la severa austeridad del sistema de referencias en sus ensayos, podemos encontrar algunas referencias clave, que en el contexto de esa autoimpuesta austeridad y prescindencia de toda explicitación de deudas, cobran por consecuencia una elocuencia más notoria que la usual.

Las referencias explícitas de Murena se ciñen a los autores por él mismo traducidos (lo cual consolida la idea, con la que ya venimos trabajando, de una complementariedad entre labor editorial y labor intelectual): Adorno, Horkheimer y Benjamin. La primera referencia explícita está presente en un ensayo publicado por primera vez en una revista en 1963, “El espíritu hacia sus catacumbas”,<sup>305</sup> luego incluido con el título modificado (como “El primado de lo cotidiano”) en *El nombre secreto*<sup>306</sup> y finalmente en *La cárcel de la mente*<sup>307</sup> (como “El primado de lo cotidiano o algunos rasgos de la sociedad contemporánea”). En ese ensayo, que fuera del título se mantiene inmodificado en todo lo demás, aparece el ya referido aforismo de *Minima moralia* de Adorno (una obra no traducida por Murena, ni publicada en *Sur*): “La totalidad es lo falso”. Luego hallamos dos referencias a la *Dialektik der Aufklärung*, en su versión alemana de 1947,<sup>308</sup> en el ensayo “El arte como mediador entre este mundo y el otro”, incluido primeramente en *La cárcel de la mente*, y luego en *La metáfora y lo sagrado*.<sup>309</sup> Explícitamente remite en el primer caso al capítulo sobre “La industria cultural”, y en el segundo a “Juliette o iluminismo y moral”. En el mismo ensayo aparece la importante referencia a las tesis sobre el concepto de historia de Walter Benjamin, a la idea fundamental del instante mesiánico. Finalmente, en los diálogos radiales con D. J. Vogelmann de 1971-72, publicados en 1978 bajo el título *El secreto claro*, encontramos la referencia explícita al trabajo de Benjamin sobre Kafka: “En un ensayo de un eminentísimo pensador alemán de nuestro siglo, Walter Benjamin, sobre Kafka, se transcribe un relato jasídico, o sea de la más pura tradición..., o impura si se

<sup>304</sup> En el sentido, por otra parte muy sugerente, de esa suerte de comparatismo intelectual que Michael Löwy propone en su *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, El cielo por asalto, Bs. As., 1997.

<sup>305</sup> Murena, H. A., “El espíritu a las catacumbas”, en *Cuadernos*, nº 76, sept. 1963.

<sup>306</sup> Murena, H. A., *El nombre secreto*, Caracas, Monte Ávila, 1969.

<sup>307</sup> Murena, H. A., *La cárcel de la mente*, Bs. As., Emecé, 1971 (nosotros utilizaremos la versión –completa– incluida en Murena, H. A., *Visiones de Babel*, México, FCE, 2002).

<sup>308</sup> Y, notablemente, no la de 1944, que es la que aparece en los datos editoriales de la *Dialéctica del iluminismo* de *Sur*.

<sup>309</sup> Murena, H. A., *La metáfora y lo sagrado*, Bs. As., Tiempo Nuevo, 1973 (nosotros utilizaremos la versión – completa– incluida en Murena, H. A., *Visiones de Babel*, cit.).

quiere, pero de la más acentuada tradición mística del judaísmo.”<sup>310</sup> Y luego transcribe el relato. Un relato que, ya sin la referencia explícita a Benjamin, reaparece en *La metáfora y lo sagrado*, de 1973.

Este es el acotado repertorio de referencias explícitas. A ellas debe sumarse, en primer lugar, la referencia a autores que pueden asociarse a las problemáticas frankfurtianas. En un registro de filosofía de la historia y de la técnica, los nombres de O. Spengler, L. Mumford o el D. Riesman de *The lonely crowd* aparecen con recurrencia. En un registro de las transformaciones de la sexualidad y la crisis de la moral victoriana, aparece Freud siempre junto al Marqués de Sade. En sus discusiones acerca del marxismo, aparece la crítica a la noción totalizadora de “conciencia de clase” de Lukács. Como trasfondo civilizatorio general está presente el Nietzsche del nihilismo, y los principales autores del modernismo como voces de esa crisis de la civilización son privilegiadamente Kafka y Beckett. Por último, en su orientación mística final, las lecturas benjaminianas sobre la historia o sobre Kafka aparecen junto al Martin Buber del jasidismo. En segundo lugar, y junto a este fragmentario sistema de referencias, la persistencia de ciertos temas debe también animarnos desde el principio: la filosofía de la historia y su crítica, desde los inicios ensayísticos de Murena; la crítica de la civilización técnica característica de sus libros de los sesenta, con su proyección hacia la “industria cultural”, la propaganda y la “tecnocracia”; finalmente, su filosofía del lenguaje de inequívoca inspiración benjaminiana en sus últimos ensayos e intervenciones (que por otra parte se enlaza con la filosofía de la historia catastrofista de sus primeros ensayos).

Como puede verse, las lecturas frankfurtianas de Murena, como la mayoría de las que se hicieron en esta época, privilegian claramente el versátil uso por parte del lector por sobre la cuidada reconstrucción de las teorías de los autores leídos. De manera aún más acentuada que otros de sus contemporáneos, las lecturas de Murena no tienen un interés expositivo, no respetan más que mínimos rigores eruditos, no pretenden reconstruir el itinerario del corpus leído, y están claramente orientadas por sus propios intereses de intervención cultural. ¿Debería hablarse entonces de una lectura *instrumental*? En el sentido de buscar nombres consagrados para otorgar autoridad al discurso propio, seguramente no, entre otras razones porque los nombres de Adorno o, sobre todo, Benjamin carecían de autoridad y reconocimiento en la época en la que él escribía. En el sentido de valerse de reflexiones afines a las propias para sofisticar el instrumental crítico propio, privilegiando el *uso* por sobre la exposición erudita, acaso sí, pero de un modo tal que no se mantiene la *exterioridad* constitutiva de todo instrumento, de todo utensilio, sino que ingresa en un proceso metabólico (tan bien visto en la *antropofagia*), en la que las

---

<sup>310</sup> Murena, H. A. y Vogelmann, D. J., *El secreto claro (diálogos)*, Bs. As., Fraterna, 1978, p. 63.

barreras entre interior y exterior, típicas de una perspectiva ceñida a lo instrumental, se ven puestas en cuestión. No se *usa* un alimento, sencillamente se busca el adecuado, y luego se lo hace parte constitutiva de uno “mismo”. Pues creemos que si hay recepción por parte de Murena del corpus frankfurtiano la hay de una manera más difícil de demostrar que en otros casos, pero en el marco de una afinidad interna con muchos núcleos fundamentales de los trabajos frankfurtianos inusuales en otros casos en que las citas son más frecuentes. Una afinidad con sus reflexiones reconocible en su producción antes, durante y después del proceso de traducción y edición de sus principales obras a fines de los años sesenta. Podría decirse, partiendo de la idea de una lectura instrumental para ir más allá, que una intensa “afinidad electiva” de Murena con los frankfurtianos es condición de posibilidad a la vez que efecto de su efectiva recepción de la obra de aquéllos.

### III. Martínez Estrada, o la promesa de la desposesión

Planteada así la cuestión, no podríamos referirnos a la presencia de la escuela de Frankfurt en las obras de Murena sin aludir a la referencia decisiva que significó para su formación intelectual la figura, el estilo y el proyecto de Ezequiel Martínez Estrada. Antes de recuperar el clásico ensayo de Murena sobre su “maestro”, quisiéramos recordar muy brevemente ciertos hitos clave en la obra de Martínez Estrada para señalar un cierto aparato bibliográfico-crítico característico, además de una agenda de discusiones peculiar que preparan la *legibilidad* de los frankfurtianos en nuestro país, sobre todo la veta de *crítica cultural* dentro del corpus frankfurtiano (a medio camino entre el filón más propiamente estético –que leyó Guerrero– y el más propiamente sociológico –que interesó a Germani), que será precisamente la veta que más atentamente leerán y traducirán Murena y sus compañeros de la colección “Estudios Alemanes”.

Martínez Estrada construye una maquinaria hermenéutica compuesta por nombres dispares pero siempre poderosos, que si bien formaban ya parte del bagaje de lecturas de los intelectuales argentinos, los hace operar con acentos propios y en un dispositivo muy personal, siempre orientado por la preocupación por pensar los males de nuestros pueblos. Nietzsche, Freud, Simmel, Weber, Spengler, Kafka, Ludwig Klages, Simone Weil, Lewis Mumford, serán voces y premoniciones que se harán escuchar en nuestro país, y para pensar sus problemas, a través de la pluma adusta de Martínez Estrada,<sup>311</sup> y que generarán un clima propicio para la *audibilidad* de los núcleos teóricos frankfurtianos. Además de estos nombres, muchos de los cuales resultaron decisivos para los teóricos de

---

<sup>311</sup> Como puede verse, por ejemplo, en un hojear superficial del aparato crítico de su *Análisis funcional de la cultura*, de 1960 (puede consultarse la edición de Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1992).

Frankfurt, nos encontramos con una agenda de reflexiones que convergen notablemente al menos con parte del legado frankfurtiano. Debemos destacar algunos aspectos en los que esta convergencia palpita con particular intensidad. Y lo haremos en su libro más emblemático e influyente, también para Murena, *Radiografía de la pampa*, de 1933.<sup>312</sup> En el famoso final del libro encontramos su decisiva reformulación dialéctica de la dicotomía sarmientina. Aunque sin dudas resultaría a la vez forzado y anacrónico pretender ver allí operando una incipiente “dialéctica de la ilustración”, no puede dejar de reconocerse sin embargo que se abre allí un fecundo espacio reflexivo para *traducir* la “dialéctica de la ilustración”, las aporías de la realización paradójica de lo moderno, a los avatares de la historia de nuestro país y a una de las discusiones más estructurales de su historia intelectual, largamente abordada en nuestra ensayística: “No es sino lo más lógico posible, que después de *Facundo* (...), civilización y barbarie fueran antitéticas: había que alejarse de ésta y echarse a ciegas en aquélla (...). 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, habían tomado el aspecto de la verdad, de la prosperidad, de los adelantos mecánicos y culturales.”<sup>313</sup> Leída en clave simmeliana, y desde la perspectiva desengañada que la crisis del 30 daba del itinerario recorrido por nuestro país desde 1880, la forzada modernización en la Argentina había instalado una serie de “seudoestructuras” que no surgían espontáneamente de la “vida” de estos pueblos, que no eran la lenta cristalización de “formas” propias sino la rápida imitación de formas extrañas, meros recipientes ajenos a su aún informe contenido. La dicotomía no se plantea entre civilización y barbarie, que en realidad representan los polos de una misma realidad dialéctica, sino en todo caso entre *civilización* –los meros “adelantos mecánicos” externos– y *cultura* –como el desenvolvimiento interno de la vida de un pueblo.<sup>314</sup> En un gesto típico de la *Kulturkritik*, dialectiza la dicotomía iluminista a partir de un tercer elemento, la “Kultur”, que permite realizar una crítica de la “Zivilisation” sin recaer en una defensa regresiva de la barbarie, a la vez que criticar los elementos bárbaros por fuera de la defensa de la civilización, pues de lo que se trata es precisamente de denunciar la

<sup>312</sup> De la vasta bibliografía sobre Martínez Estrada y sobre esta obra en particular, remito, por su actualidad y por su esfuerzo de correr también a Martínez Estrada de las usuales lecturas en clave de telurismo determinista, a Liliana Weinberg, “Ezequiel Martínez Estrada: la interpretación y la institución de sentido de la sociedad argentina”, en *Prismas*, Revista de historia intelectual, nº 5, 2001.

<sup>313</sup> Martínez Estrada, E., *Radiografía de la pampa*, Losada, Bs. As., 2001, p. 341. Liliana Weinberg, en el texto citado, ancla esta operación sobre Sarmiento en la centralidad que adquiere en el pensamiento de Martínez Estrada la figura de la *paradoja*, a la que incluso dedica una *Teoría de la paradoja*. De modo que Martínez Estrada convertiría la antítesis de Sarmiento en una paradoja.

<sup>314</sup> Para comprobar la persistencia de este núcleo problemático en Martínez Estrada, podemos recordar que en su *Análisis funcional de la cultura*, de 1960, le dedica a esta oposición la totalidad de su capítulo 10, “Cultura y civilización”, donde esta dicotomía se radicaliza aún más.

inviabilidad de esa dicotomía. De allí su sostenida crítica de la destructora connivencia entre las formas implantadas de la civilización moderna y la testaruda persistencia de la barbarie, su esfuerzo por mostrar las complicidades de las formas bárbaras con los adelantos técnicos de la civilización (como, por ejemplo, en la explosiva combinación de la “seudoestructura” por excelencia, el estado moderno, con atávicas tradiciones de dominio personal). Su crítica de la civilización construye un objeto cultural determinado críticamente como la cristalización alienante de “fetiches”, que no representan sino la fijación técnico-burocrática de oscuros atavismos. En clave nietzscheana y simmeliana, plantea la “unidad de estilo”<sup>315</sup> como parámetro del vigor de la cultura viva de un pueblo, y diagnostica por tanto la “tragedia de la cultura” en términos de un quiebre, de un desajuste, del desequilibrio entre adelanto técnico-material y regresión moral. Entroncando con los diagnósticos críticos de la generación que le precediera, con el “lamento de Cané”,<sup>316</sup> Martínez Estrada es contundente: “Son la cultura y la civilización; el alma y el cuerpo, las formas del pensamiento contra las formas del cráneo. Y, en resumidas cuentas, el déficit moral con relación al superávit material. (...) En algún sentido podemos decir que el hombre acumula, multiplica y reproduce rutinariamente, como verdadero mecanismo que tiene sus límites de los que no le es posible salir; y que las cosas, las herramientas, las máquinas, los edificios, las mercaderías que toman vida de sus manos, son las que crean, innovan y varían.”<sup>317</sup> Martínez Estrada aborda de lleno aquello que Marx llamó la “fantasmagoría” del proceso de la modernización, que parece tener nuevos motivos, y redoblados efectos fantasmagóricos, en el capitalismo periférico, y en sus formas anómalas y aceleradas de desarrollo forzado.<sup>318</sup> Y así como los teóricos de Frankfurt llegan al problema de la “cosificación” y del “fetichismo de la mercancía” a través de la operación explícitamente simmeliana del primer Lukács, así también la abierta recepción de Murena de los autores de Frankfurt se comprende mejor a la luz de la crítica de la civilización de Martínez Estrada, forjada en una fragua análoga de *Kulturkritik*.

La crítica de “las formas del cráneo” como “seudoestructuras” que falsean nuestra realidad expresa la profunda conciencia de Martínez Estrada del carácter *simbólico* de la dominación y de los males argentinos. El arte masificado, los dispositivos de la moda y los espectáculos públicos aparecen ya en *Radiografía de la pampa* como dispositivos de dominio por excelencia. “Otra vez el arte servía de lengua de dominación, más poderoso y

<sup>315</sup> Martínez Estrada, E., *Radiografía de la pampa*, cit., p. 170.

<sup>316</sup> Véase Terán, O., *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo. Derivas de la “cultura científica”*, Bs. As., FCE, 2000, cap. 1.

<sup>317</sup> Martínez Estrada, E., *Radiografía de la pampa*, cit., p. 173.

<sup>318</sup> En cuanto a la persistencia de estos temas en el itinerario de Martínez Estrada, podemos nuevamente señalar que le dedica el último capítulo de *Análisis funcional de la cultura* precisamente a la “Urdimbre económica de la cultura ‘Kitsch’”, tal como reza su título.

eficaz que las armas.<sup>319</sup> “(...) el fetichismo es la religión de ese templo en que se marcha. (...) El comerciante que exhibe su mercadería en Florida, posee esos materiales con que se sueña en la calle, y los exhibe como íconos de la fe.”<sup>320</sup> “Los demagogos saben que en los estadios [de fútbol –LG] están las fuerzas electorales y que la política no puede contrariar la índole ni la técnica de las grandes masas.”<sup>321</sup> El fetichismo de la mercancía como señuelo que invade la propia cultura artística, la moda como el sueño sustitutivo de las muchedumbres urbanas, la propaganda y el deporte asociados en los espectáculos públicos como instrumentos de dominio, las masas y la técnica mezclándose en el escenario de la barbarie civilizada de la ciudad moderna, todos elementos enlazados por una concepción dialéctica, o mejor, *paradojal*, de las relaciones entre civilización y barbarie. No sólo los resonantes nombres de ciertos autores emblemáticos también para los frankfurtianos, sino fundamentalmente una agenda de problemas intrínsecamente afín, hacen de la obra de Martínez Estrada una voz de nuestra historia intelectual en la que las posteriores lecturas frankfurtianas encontrarán un interlocutor polémico y afín. Como lo sugiriera Horacio González: “Con estas reflexiones, Martínez Estrada ponía su enorme aparato bibliográfico en la antepuerta de los grandes temas de la crítica de la racionalidad instrumental y a los dispositivos de control cultural comunicológicos, que en la década siguiente serían amplificados por las lecturas de raíz frankfurtiana.”<sup>322</sup>

Todos estos temas aparecen en diversos tramos del itinerario de Murena. Martínez Estrada opera como un curioso tránsito entre el tópico alberdiano del “desierto” y el tópico mureniano del “pecado original”, sólo que complejizando aquel viejo tema con las armas de la crítica cultural de matriz germana de principios de siglo (y desde el desengaño respecto de la política inmigratoria). Para reconocer estos rastros, debemos primeramente referirnos al temprano ensayo que Murena dedica explícitamente a Martínez Estrada, y donde lo indica como su “maestro”: “La lección a los desposeídos”, incluido en *El pecado original de América*. Este trabajo podría condensarse en tres movimientos fundamentales que trazan un gesto, nuevamente, *paradojal*: la asunción de la dicotomía civilización/cultura y el señalamiento de la falta de “cultura”, en el sentido de falta de arraigo histórico de la experiencia comunitaria, como el mal capital de América; la consecuente necesidad de anclaje de la práctica intelectual en esta realidad que nos rodea, sin el cual podremos acumular artefactos de civilización pero nunca conquistar una verdadera cultura; y por último, la *paradojal* determinación de eso “propio” como una *des-posesión* radical, y por tanto el ingreso en un vértigo característico de la ensayística de Murena, y que lo acompañará a lo largo de todo su derrotero: la negatividad (ahora la “desposesión”, pero

<sup>319</sup> E. Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, cit., p. 183.

<sup>320</sup> *Ib.*, p. 214.

<sup>321</sup> *Ib.*, p. 237.

<sup>322</sup> González, H., *Historia crítica de la sociología argentina*, Bs. As., Colihue, 2000, p. 66.

luego el “nihilismo”, y finalmente “lo intraducible”) no ha de ser soslayada, sino atravesada, pues esa negatividad cobija la promesa de redención que, desde estos primeros ensayos, adquiere tintes teológico-místicos.

En cuanto al primer movimiento, nos dice Murena: “(...) nos tornamos fraudulentos, pretendimos arreglar la cuestión baratamente. Leyendo y leyendo, acumulando conocimientos tal cual habíamos acumulado dinero. Pero el caso es que los *conocimientos* no son *cultura*.”<sup>323</sup> En cuanto al segundo movimiento, afirma: “No quisimos aceptar que no teníamos cultura, que la cultura se hace hincando las rejas del pensamiento en el mundo que se pisa, nos resignamos a ingerir lo que nos llegaba ya preparado y masticado de Europa.”<sup>324</sup> Esta última cita puede sonar irónica en el marco de un trabajo de “recepción”, pero no tanto si tenemos en cuenta el último movimiento del ensayo, que le da una torsión vertiginosa al anterior. “los americanos somos los parias del mundo (...), somos unos *desposeídos*. Somos unos desposeídos porque lo hemos dejado *todo* cuando nos vinimos de Europa o de Asia, y lo dejamos *todo* porque dejamos la *historia*. Fuera de la historia, en este nuevo mundo, nos sentimos solos, abandonados, sentimos el temblor del desamparo fundamental, nos sentimos desposeídos.”<sup>325</sup> La “lección a los desposeídos” de Martínez Estrada fue, precisamente, la toma de conciencia de esta desposesión. Martínez Estrada se esforzó en tomar “esa aguzada facultad interpretativa, teórica, que nos caracteriza, que delata nuestro ansioso estado de despojados, y torcerla, doblarla, volcarla sobre sí misma. (...) es el virus contra el virus: la espada exacta.”<sup>326</sup> Esa palabra lanzada al rostro de la desposesión, esa asunción de la falta de asidero, esa denuncia del déficit de una cultura viva, esa vertiginosa escritura acerca del vértigo de una existencia inauténtica, convierte a Martínez Estrada, a los ojos de Murena, en un punto de partida posible, en un “maestro” e incluso en un “padre”, esto es, en un legado posible, en una herencia que nos interpele y que conjure el “acoso de la soledad” de la pampa. En ese sentido fue un profeta: despejaba con los zarpazos de su pluma el claro de una cultura posible, negaba para que alguien pudiera afirmar en este país, *anunciaba con anatemas el advenimiento de un orden superior*.<sup>327</sup>

Murena plantea una dialéctica entre universal y particular que determina el destino de una singularidad histórica. Si bien se orienta hacia un cosmopolitismo no lejano al de un Gino Germani, desarrolla esa orientación en base a una reserva que lo conduce por su peculiar senda, ajena a la del sociólogo. A diferencia del simple cosmopolita, niega que la

<sup>323</sup> Murena, H. A., “La lección a los desposeídos: Martínez Estrada”, en *El pecado original de América*, Bs. As., Sudamericana, 1965 [1954], p. 111.

<sup>324</sup> *Ib.*

<sup>325</sup> *Ib.*, p. 105.

<sup>326</sup> *Ib.*, p. 113.

<sup>327</sup> *Ib.*, p. 115.

universalidad sea una situación dada, que se pudiera asumir como idéntica a la particularidad. A diferencia del nacionalista, niega que exista un sustrato sustancial de nacionalidad que pueda ser asumido como punto de partida de una cultura nacional, pues lo que “hay” es, precisamente, una sustracción. Murena no rechazará el universalismo humanista, que siempre estará latente en su escritura, pero habitará una *demora* a sus ojos ineludible para conducirnos hacia una universalidad auténtica. Martínez Estrada nos mostró, entre anatemas y premoniciones, “una deuda que hay que pagar antes de poder arribar a lo universal.”<sup>328</sup> La universalidad de la cultura es la meta, pero habrá de trocarse fatídicamente en mera “civilización” sin vida, sin “cultura”, si no comprendemos el complejo proceso de mediación que nos permite llegar a ella, si no somos capaces de pagar la deuda de la pampa, el “pecado original” de América. Murena desactiva la discusión maniquea sobre la tradición, historizando el problema: no hay un núcleo sustancial de lo propio, como en el nacionalismo de Lugones, ni tampoco un alegre optimismo de lo universal, como en el cosmopolitismo de Borges,<sup>329</sup> sino un complejo y dramático proceso dinámico de mediaciones en la marcha hacia una universalidad concreta.

“¿Cómo suplir la tradición europea, ese alimento cultural que es el hacer y vivir en el solar originario de la cultura que se ejercita, la ayuda que representa para entender a Hegel, por ejemplo, el hecho de haber respirado siempre y respirar en un lugar al que en una época llegó y en el que dejó de cualquier manera su marca el hegelianismo?”<sup>330</sup> Coincidimos con Silvio Mattoni en acentuar la importancia que el ejemplo de Hegel adquiere como clave de lectura de este texto inicial de Murena. “La imposibilidad de comprender el sistema hegeliano, de comprenderlo no para divulgarlo sino para producir algo más en el orden del pensamiento a partir de él, es el emblema del llamado ‘pecado original’, de esa misteriosa falta que constituye haber nacido en un lugar sin historia”.<sup>331</sup> El planteo de Mattoni inscribe al pensamiento de Murena como índice del ocaso de la metafísica occidental: “¿Cómo ir, entonces, más allá de Hegel?”<sup>332</sup> Y continúa Mattoni: “también en esta destrucción de la experiencia cotidiana el despojo, el desvalimiento cultural americano anticipan la conciencia europea del fin del sujeto que conoce,

---

<sup>328</sup> *Ib.*

<sup>329</sup> Encontramos una velada referencia de Borges a Murena cuando se refiere, en *El escritor argentino y la tradición*, a una “tercera opinión” sobre el tópico, que viene a decir que los argentinos “estamos desvinculados del pasado; que ha habido como una solución de continuidad entre nosotros y Europa. Según esta curiosa opinión, los argentinos estamos como en los primeros días de la creación; (...) nosotros debemos comprender que estamos esencialmente solos, que no podemos jugar a ser europeos. Esta opinión me parece infundada. Comprendo que muchos la acepten, porque esta declaración de nuestra soledad, de nuestra debilidad, de nuestro carácter primitivo tiene, como el existencialismo, los encantos de lo patético”. Borges parece reconocer, inadvertidamente, los secretos paralelos entre esa suerte de nacionalismo trágico de Murena y el “existencialismo” *situado* del grupo sartreano de la revista *Contorno*.

<sup>330</sup> Murena, H. A., *El pecado original de América*, cit., p. 101.

<sup>331</sup> Mattoni, S., “Murena y la exégesis del ensayo como profecía”, en *Nombres*, año IX, nº 13-14, Córdoba, septiembre de 1999, p. 268.

<sup>332</sup> *Ib.*

experimenta o sabe”.<sup>333</sup> En el desarraigo americano, en su carencia de historia, Murena ausculta la verdad de la cultura europea: la experiencia del *exilio del sentido*.

#### IV. Historia y catástrofe

Nos aproximamos así al núcleo del primer libro de ensayos de Murena. Pues lo que está siendo puesto en cuestión es la propia idea de una historia universal transparente, donde la dialéctica de la universalización consiste sencillamente en la adopción de un parámetro modélico de realización histórica. La “deuda que hay que pagar antes de poder arribar a lo universal”, que en el ensayo sobre Martínez Estrada parecería constituir una condición histórica de los pueblos marginales, en los dos ensayos con que abre y cierra el libro se presenta como estatuto *exiliar* de la historia occidental en cuanto tal. Tal como aparecerá en libros posteriores con mayor claridad, “América” es apenas el nombre de una anticipación, de un escenario en el que ciertos procesos que se producen a escala mundial se muestran con más aguda radicalidad. En ese sentido, su geo-filosofía de la historia (si se nos permite precisar de alguna manera aquello que incansablemente se rubrica como “telurismo determinista”) es, leída atentamente, una verdadera crítica de la “filosofía de la historia” y su metafísica implícita.

En el ensayo con que se abre *El pecado original de América*, “Los parricidas: Edgar Allan Poe”,<sup>334</sup> Murena realizará esta crítica a través del sentido que le atribuye a la obra y la figura de Poe. Este ensayo, que pareciera atenido a los límites del comentario literario (ámbito en el cual seguramente podrían señalarse una cantidad de equívocos), es la formulación rotunda –y generalización– de aquello que Martínez Estrada había anunciado entre anatemas: la conciencia de la desposesión como condición de la historia es lo que “América” viene a arrojar sobre la tradición occidental. En este ensayo queda aún más claro que el alejamiento, el desasimiento, la desposesión representada por “América” no debe ser tomada como un déficit, sino como un potencial crítico inédito, aunque nunca desprovisto de ambigüedades.

El ensayo sobre Poe es una de las piezas más marcadamente modernistas de la ensayística mureniana. No sólo porque esboza una (seguramente apócrifa) genealogía del simbolismo y el surrealismo francés remontándose al carácter fundador del gesto de Poe, sino porque se vale de los principales recursos del modernismo literario para pensar la propia historia. Este gesto está sin dudas entre los presupuestos del posterior

<sup>333</sup> *Ib.*, pp. 269-270.

<sup>334</sup> Éste y el ensayo sobre Martínez Estrada serán los únicos dos ensayos de este libro incluidos en *La cárcel de la mente*, una compilación de 1971 de sus ensayos, lo que nos da la pauta de la centralidad que Murena otorgó a estos trabajos en su producción ensayística.

acercamiento con los frankfurtianos, y en particular con la filosofía de la historia de Benjamin. El ensayo traza un movimiento que, en primer lugar, parte de la crítica del cansancio histórico europeo producto del agotamiento de una cultura cerrada a lo diverso; en segundo lugar, se afirma en la negación, en una radical voluntad de ruptura y discontinuidad como reacción ante aquel estancamiento; finalmente, apunta a la restitución de la condición exiliar de lo humano en la historia como precondition para la emergencia de lo nuevo.

El ensayo parte de un diagnóstico del proceso de la historia occidental como un fraudulento proceso de absorción de lo diverso, un imperialismo de la razón europea: “la historia rechaza a los que no se someten a ella, a los que se empeñan en ser anti-historia.”<sup>335</sup> Esta verdadera “superhistorización por parte de Europa del ámbito mundial entero”<sup>336</sup> conduce al fraude de la cultura, que no es sino la invisibilización de su propia contingencia, el olvido, como luego veremos, del carácter desterrado del hombre y la precariedad de sus realizaciones. Este primer paso recupera la característica crítica al “cansancio histórico” como clausura de sentido de una cultura exhausta, apoyándose en la diatriba modernista antiburguesa contra el ablandamiento y pérdida de sentido vital de la cultura filisteas. De allí que diagnostique en términos médicos (entre nietzscheanos y martinezestradianos) la degradación como “la lepra de la superhistoria.”<sup>337</sup>

Los “poetas malditos”, desde los simbolistas hasta los surrealistas, con “espíritu demoníaco”, reaccionaron con violencia contra esa historia exhausta, contra esta cultura enferma. Pero Murena denuncia que en las reconstrucciones más usuales se olvida que detrás de todos ellos estuvo Poe, que Murena quiere leer como la palabra parricida americana. “*Porque, para decirlo de una vez, la verdadera palabra que Poe lanza sobre Europa es en general la de la destrucción, y específicamente la de aniquilación de la historia, aniquilación de Europa, términos similares para el hombre occidental.*”<sup>338</sup> Poe es, para Murena, la palabra sediciosa que América lanza sobre Europa, verdadero “escándalo histórico” que será retomado por los críticos europeos más severos de su propia cultura, cuyo gesto culmina en el rimbaudiano abandono de Europa. Es aquí donde el motivo de *la dialéctica entre aniquilación y salvación* (central en todo su itinerario, como luego veremos) comienza ya a operar en la ensayística mureniana: “con Poe se anuncia por primera vez en Europa una voluntad real de aniquilamiento en nombre de la salvación del alma.” Como en Benjamin, filosofía de la historia y estética modernista se piensan conjuntamente, para dar lugar a una concepción *cualitativa* y no cuantitativa de la temporalidad, a una *politización*

<sup>335</sup> Murena, H. A., *El pecado original de América*, cit., p. 24.

<sup>336</sup> *Ib.*, p. 35.

<sup>337</sup> *Ib.*, p. 30.

<sup>338</sup> *Ib.*, p. 26 (cursivas de Murena).

de la temporalidad, que se concibe ya no como el espacio homogéneo dispuesto para la transmisión del “cortejo triunfal” de la cultura, sino como el terreno de maniobras de una “voluntad de discontinuidad”<sup>339</sup> como reacción ante una cultura convertida en barbarie civilizatoria. Es notable la insistencia en metáforas destructivas en este ensayo: “voluntad de ruptura”, “voluntad de parricidio”, “Matar o morir: no hay otra alternativa”, “un apasionado deseo de destrucción”, “anhelo de ruptura, profundo tajo en la malla de la historia”,<sup>340</sup> todas expresiones coronadas por la idea de que la negación es el camino de despejamiento de una nueva afirmación, en términos análogos a los del Benjamin de “El carácter destructivo”: el propio *Martín Fierro* de Hernández tendría un “carácter destructivo” en el sentido benjaminiano, pues sería, nos dice Murena, “una negación, pero lanzada a despejar el terreno necesario para asentar la afirmación”<sup>341</sup>, una verdadera “palabra del despejamiento”.<sup>342</sup>

De allí que, finalmente, la negatividad “americana” no es un regodeo en el vacío del sentido, en la nada de la historia, las alucinaciones del “desierto”, sino la precondition para la liberación de nuevos sentidos posibles, de nuevas historias. Puesto en el marco de una interpretación que recurre al relato bíblico (una estrategia siempre presente en Murena), “América” se convierte en una nueva vuelta de tuerca del drama humano en cuanto tal: “La tragedia del hombre arranca de su presunción de que es ajeno a la tierra, de que ha sido desterrado del recinto del espíritu. Y el drama de América no es más que el acentuamiento en un grado del universal, pues América es el destierro del recinto de la historia, o sea nueva expulsión sobre expulsión.”<sup>343</sup> Expulsión sobre expulsión, exilio respecto del exilio que ya “Europa” representaba. Murena enlaza relato bíblico y experiencia “americana” (e incluso resonancias argentinas específicas de nuestra generación *exiliar* del 37), en una afirmación del *destierro* como condición de lo humano en cuanto tal. Este planteo, presente también en el ensayo sobre Martínez Estrada y fundamental en toda su ensayística, debe ser deliberadamente ocluido para dar coherencia a la interpretación de Murena como un metafísico telurizante. Sin destierro no hay cultura. Y una cultura olvidada de su exilio constitutivo no habrá sino de regresar a un primitivo estado de barbarie civilizada, obnubilada en la inmediatez de su miopía, ciega a su contingencia, enferma de una lepra que la clausura sobre sí. La reinscripción de la experiencia de la extranjería del hombre en el mundo es el gesto modernista que puede reorientar sus pasos en la dirección, también modernista, de lo nuevo, *hacia lo desconocido*. Esta proximidad con la filosofía de la

---

<sup>339</sup> *Ib.*, p. 32.

<sup>340</sup> Véase *ib.*, pp. 32, 36, 37.

<sup>341</sup> *Ib.*, p. 42.

<sup>342</sup> Benjamin había dicho: “El carácter destructivo sólo conoce una consigna: hacer sitio; sólo una actividad: despejar. Su necesidad de aire fresco y espacio libre es más fuerte que todo odio.” (Véase “El carácter destructivo”, en W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, p. 159)

<sup>343</sup> Murena, H. A., *El pecado original de América*, cit., pp. 28-29.

historia benjaminiana denuncia la pobreza e imprecisión de los rótulos telúrico-primitivistas para Murena. “El destierro de América está consumado, y es preciso no desperdiciar energías vitales volviéndose hacia atrás. Es menester encaminar esas energías en nuestra dirección, contra nosotros mismos, hacia lo desconocido.”<sup>344</sup> Atravesado por el impulso modernista de su propio objeto, los poetas malditos y su remisión a Poe, este texto inicial enlaza gesto destructivo y afán redentor en una simbiosis que estará a la base de todo su itinerario.

Así podemos reconocerlo en el ensayo que da el título al libro y que cierra sus páginas. De “El pecado original de América” sólo destacaremos dos pasajes que consideramos esenciales para comprender la clave mureniana de lectura. En primer lugar, la insistencia en la convivencia entre destrucción y redención, entre el peligro y lo que salva, entre el riesgo y la oportunidad. “Quizá sólo en los tiempos prehumanos haya sido el sol testigo de tanta tensión, tanta desesperanza (que es el único camino hacia la verdadera esperanza, la humana) y tantas posibilidades juntas.”<sup>345</sup> Pero este cariz antinómico de la historia presupone una crítica a las dos orientaciones principales del pensamiento de la historia en su época: las grandes filosofías de la historia de Spengler y Toynbee, y el historicismo atendido a la positividad de los “hechos” históricos. Murena advierte, así, acerca de dos equívocos: “El primero de éstos, el más grave, es el que acarrearán las filosofías de la historia, las cuales, basándose en los ‘desnudos’ hechos, nos dan de la historia una estructura supuestamente definitiva, nos presentan una ley que regiría en forma soberana el desarrollo de todo acaecer. (...) El segundo de los equívocos, el más generalizado y el menos evidente, es el que deslizan y extienden las simples historias, aquellas que no pretenden implantar filosofías históricas, sino que a lo sumo realizan interpretaciones económicas, sociológicas, etc. de los hechos, y que por lo común se limitan a la mera crónica de los hechos.”<sup>346</sup> De la primera perspectiva, Murena critica el “determinismo” de la pretensión de establecer leyes del curso de la historia. De la segunda, critica el atenerse a los meros hechos como explicación última de lo histórico. Ambas posturas, según Murena, “*pretenden cerrar el paso a Dios en el mundo. (...) quieren poner término a su terrible e*

---

<sup>344</sup> *Ib.*, pp. 50-51.

<sup>345</sup> *Ib.*, p. 226. Véase también p. 188, 196. En las “Observaciones para la segunda edición” es acaso más elocuente aún: “América debía descender a lo informe, a sus zonas abismales: únicamente cuando pareciera hallarse en pleno extravío se encontraría cerca de su camino.” (*ib.*, p. 10) También en la presentación a uno de los ensayos de *La cárcel de la mente*, nos decía que en la lucha contra la “tecnocracia”, a la mente “[s]ólo le quedaba empuñar por sí misma la derrota y, como si la hubiera padecido, bajar a la catacumba de lo no articulado, en la que, pese a parecer muerta, aún estaba viva.” (Murena, H. A., *Visiones de Babel*, cit., p. 342) Esta dialéctica extrema entre extravío y recuperación da a Murena un concepto de “alienación” mucho más sutil que el que tanto circulaba en la época: la alienación no habría de ser simplemente conjurada, sino que sería preciso atravesarla a todo lo ancho. Un pensamiento caro a Benjamin, tal como lo señaló Adorno: “el centro de la filosofía de Benjamin es la idea de la salvación de lo muerto como restitución de la vida desfigurada mediante la consumación de su propia cosificación hasta lo inorgánico mismo.” (en Adorno, T. W., *Prismas*, Barcelona, Ariel, 1962, p. 258)

<sup>346</sup> *Ib.*, pp. 162-163.

infinita libertad.”<sup>347</sup> Libertad que significa, sencillamente, restituir la contingencia al decurso histórico, la insondable posibilidad del cambio radical, inhabilitado tanto por las leyes de las filosofías de la historia cuanto por los hechos del positivismo. “Dolencia del faustismo occidental”,<sup>348</sup> nos dice Murena, que pretende borrar toda opacidad en la transparencia de un mundo y de una historia dispuestos para el dominio de la manipulación científico-técnica. Ya desde este trabajo inicial se ven despuntar las críticas de la civilización técnica que luego cobrarán mayor vigor en su ensayística.

A partir de este doble rechazo puede hacerse lugar, “despejarse”, una concepción mesiánica de la historia como salvación por la catástrofe, como redención por la destrucción, que viene a conmover los cimientos de las visiones historicista y positivista del faustismo occidental. La doble crítica a las filosofías de la historia y al positivismo conduce a Murena a “insistir en ciertas antiquísimas y ahora menospreciadas ideas acerca del mundo y de la historia”,<sup>349</sup> y más precisamente, a un reclamo por “recuperar esa *mirada apocalíptica* que hace estremecer los escritos de los cronistas de la Antigüedad. Esa mirada apocalíptica consiste en *tener siempre presente la idea de que la creación entera puede terminar en el próximo instante*, de que la espada del fin del universo está constantemente a punto de descargarse sobre el universo. (...) puede ser en uno de los segundos de este minuto. Y los ángeles de la destrucción paralizarán entonces tanto el cerebro del astrónomo que está calculando los millones de años que le quedan a la vida del mundo, como la mano del historiador que en ese momento vaticina, de acuerdo con su interpretación, el triunfo de tal credo, la decadencia de tal cultura, la invalidez de tal otra interpretación, o que consigna los hechos sin ninguna interpretación, con total apego a los hechos, como si éstos fueran a prolongarse infinitamente y la tierra fuera infinita, lleno de indiferencia hacia ese misterio que de pronto lo aniquila”.<sup>350</sup> Tal como luego podremos volver a ver, la imprevista irrupción de lo divino en la prosa de Murena no tiene el sentido de buscar un anclaje firme y definitivo para sus interpretaciones, sino precisamente el sentido contrario: lo divino es, aquí, destrucción súbita de un orden; no es milagro, sino catástrofe, “apocalipsis”, no es garante último de un orden, sino a la inversa, garante último de la imposibilidad de ese orden: su absoluta libertad es la manera de inscribir en la historia esa “falta” “originaria” (como generalización del “pecado” “original” de “América”) que obstruye toda totalización, frustra anticipadamente toda pretensión humana de absolutización, hace comparecer la historia ante su propia “*des-posesión*”: cualquier instante puede ser la puerta por la que ingrese la destrucción redentora. Murena sabe que a esta *inminencia* mesiánica remite a “antiquísimas y ahora menospreciadas ideas acerca

<sup>347</sup> *Ib.*, pp. 163-164.

<sup>348</sup> *Ib.*, p. 165.

<sup>349</sup> *Ib.*, p. 162.

<sup>350</sup> *Ib.*, p. 165.

del mundo y de la historia”, y si bien no precisa cuáles, habría que pensar en las corrientes mesiánicas del judaísmo y del cristianismo. La inclusión de la imagen del ángel, como ángel destructor para más analogías, nos deja planteada una matriz interpretativa que, en su repulsa de las concepciones historicistas-positivistas del “faustismo occidental”, muestra una afinidad activa con la concepción de la historia de Benjamin.

Este paradigma teológico de la historia en Murena, esa “mirada apocalíptica” que restituye la conciencia del carácter quebradizo de la historia, su inminente caducidad, a partir de la presencia en bruto de la libertad divina, conduce a un mandato en el ámbito de la cultura: la tarea de aplacar esas fuerzas irredentas que acechan a cada segundo con sus “ángeles de la destrucción”, *nominando* ese cielo desalojado, arrojando así a una divinidad desnuda. Este torbellino destructor de la historia se repitió en tierras americanas que, carentes del manto protector de una tradición histórica, sin el amparo del “espíritu objetivo” (una cultura consolidada), arrojadas a su desoladora *transobjetividad* (el exilio respecto del “espíritu objetivo”),<sup>351</sup> se enfrentaban a lo divino (la precariedad de la historia, su finitud) en su brutal desnudez, como mera violencia anómica, con todo el vigor de su violencia “natural”, dice Murena, con toda la fuerza en bruto de su indomada libertad. Esta humanidad –próxima a su barbarización, a su retorno a lo natural, tanto como a su posible redención– tiene como tarea perentoria la configuración de un nuevo *nombre*, una nueva “cultura” (claramente alejada de la “mera” *civilización*) capaz de sostener el hiato de la destrucción. Es así que en Murena (como en Benjamin), un paradigma teológico de la historia conduce, por su propia problemática, hacia un paradigma estético-lingüístico, que lo acompañará hasta sus últimos ensayos en los que la presencia de Benjamin es ya manifiesta.<sup>352</sup> “Y todos los restantes problemas derivan de éste porque las formas culturales –artísticas, morales, científica, etcétera– se hacen posibles sólo después de que se formula un culto, después que se enuncia el nombre que, entrando por el hiato de la muerte, asegure una comunicación con Dios.”<sup>353</sup> La relación entre historia y lenguaje es en ambos casos originaria: la historia como inminencia del apocalipsis determina al hombre como ser *nominador*, y a su vez la nominación abre el espacio para la experiencia de una historia transfigurada.

Se torna así comprensible que, en el parco sistema de citas de Murena, una de las pocas referencias explícitas a la obra de Benjamin remita, precisamente, a la idea del instante mesiánico de las tesis “sobre el concepto de historia”, que el propio Murena tradujera para *Sur*: el presente, dirá Murena glosando a Benjamin en *La metáfora y lo*

<sup>351</sup> Sobre la idea de “transobjetividad”, véase *ib.*, pp. 193 ss.

<sup>352</sup> Sobre la relación entre paradigma teológico y paradigma estético en Benjamin, véase Stephan Mosès, *El ángel de la historia*, Madrid, Cátedra, 1997.

<sup>353</sup> Murena, H. A., *El pecado original de América*, cit., p. 222.

*sagrado*, es “la puerta por la que en cada instante puede llegar o volver el Mesías.”<sup>354</sup> Lo que por ahora nos interesa es que ya en éste, su primer libro de ensayos, encontramos en Murena rasgos centrales de esa “*concepción romántico/mesiánica de la historia*” que tan bien describió Michael Löwy como médula del pensamiento benjaminiano.<sup>355</sup> Es interesante notar que muchos de los diversos rasgos con que Löwy caracteriza esa explosiva simbiosis entre “mesianismo judío” y “utopía libertaria”, sirven también para caracterizar la concepción mureniana de la historia: a) antes que nada, la crítica al progresismo racionalista del evolucionismo o del positivismo; b) una consecuente concepción *cualitativa* de la temporalidad que va más allá de la cuantitativa progresión infinita y que exalta la vivencia del instante pleno; c) el doble movimiento de restauración y renovación en la conciencia milenarista (antiquísimas ideas de la historia, decía Murena, para dar lugar a *lo desconocido*); d) la idea de que la redención se produce en la escena histórica, y no meramente en el alma del individuo, de manera que se plantea como una ruptura de la continuidad histórica, una verdadera irrupción catastrófica (la espada del fin se cierne sobre la totalidad del universo, y no sobre el alma individual)<sup>356</sup>; e) la idea de un cambio radical, no un mejoramiento gradual (el apocalipsis se anuncia como destrucción radical de lo dado); f) la idea de la destrucción de los poderes de este mundo, y la afirmación de un “nihilismo” político o de un paradójico “anarquismo teocrático” (la afirmación de la infinita libertad de Dios, que luego Murena llamará “ultranihilismo”). Todos estos rasgos dan lugar a una tumultuosa simbiosis entre mesianismo y utopismo habilitada, según Löwy, por un clima de “romanticismo anticapitalista” característico de la Europa central de las primeras décadas del siglo XX, uno de cuyos rasgos capitales según Löwy es precisamente la oposición entre *Zivilisation* y *Kultur*, aquella que supimos reconocer ya en el “maestro” de Murena.<sup>357</sup>

De aquí que resulte oportuno, para concluir este apartado, señalar que esta expresión, de origen lukacsiano, “*anticapitalismo romántico*”, haya circulado casi en los mismos términos en nuestro país, aunque con signo valorativo invertido al de Löwy, precisamente para criticar a Martínez Estrada, y en él a un estilo del ensayismo argentino que Murena representaba acabadamente, nada menos que por parte de Juan José Sebreli, sobre el que luego habremos de regresar. Ya a fines de los años '50, Sebreli denuncia en

<sup>354</sup> Murena, H. A., *La metáfora y lo sagrado*, en Murena, H. A., *Visiones de Babel*, cit., p. 406. Allí remite a “W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, Frankfurt del Meno, 1965, p. 94” (curiosamente, no remite ni a su propia versión de las tesis, ni siquiera a la versión alemana original de los *Schriften* de 1955, a la que remiten los *Ensayos escogidos* por él traducidos, sino a esta edición, cuya referencia completa es *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit einem Nachwort versehen von Herbert Marcuse*, editado por Suhrkamp).

<sup>355</sup> Löwy, M., *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, El cielo por asalto, Bs. As., 1997.

<sup>356</sup> O, tal como ya habíamos citado de un trabajo posterior, se trata de “el ansia de salvar al hombre de la historia pero en la historia” (Murena, H. A., *Homo atomicus*, cit., p. 263).

<sup>357</sup> Véase Löwy, M., *Redención y utopía*, cit., sobre todo caps. 2, 6, y Conclusión.

Martínez Estrada el “anarquismo antitécnico y anticapitalista”, de “un rezagado ludista”, que se sostiene en una “crítica romántica”.<sup>358</sup> La “inutilidad” de la rebelión de Martínez Estrada (y por extensión, de sus “discípulos”) correría precisamente por cuenta de este romántico anticapitalismo antitécnico y de base anarquizante. El *Sebreli* de 1960, aún fuertemente comprometido por su sartrismo inicial, muestra, desde la otra orilla, la oscilación que según Terán, tal como ya lo vimos, permitió Sartre: de una concepción trágica a una concepción fáustica de la historia. El primado de la praxis, la aceptación de la técnica y su criterio de la eficacia, y la consecuente postulación del progreso irreversible, serán los lugares desde donde ejercerá la crítica a Martínez Estrada, e indirectamente a Murena, en su primer libro.<sup>359</sup> Estas cuestiones nos envían a la producción mureniana de los 60, centrada ya en la cuestión de la técnica, donde la presencia de los frankfurtianos, además, es verificable en términos empíricos efectivos.

## V. Técnica, nihilismo, totalitarismo

En esta década del '60 podemos notar en la producción de Murena, junto a la aparición efectiva (aunque acotada) del legado frankfurtiano, un ir más allá respecto del énfasis en las temáticas del sino americano de su ensayística inicial. Aunque vimos que este más allá estaba ya presente en esa primera época, de ninguna manera reductible bajo el rótulo de misticismo telurizante, puede reconocerse en su producción ensayística de los años '60 una orientación más decidida hacia una crítica exhaustiva de la instrumentalización de la razón y de la cultura en una sociedad apesada en la gruesa malla del capitalismo tecnocrático, que también expresa un esfuerzo por rastrear las huellas de un proceso que recupera las sobras de la razón instrumental en una condición de marginalidad histórica. En un mismo horizonte crítico, se produce un desplazamiento de intereses, no sin fuertes continuidades, desde la centralidad del problema de América y de la historia, hacia la centralidad del problema de la técnica y de la política, problemas complementarios ciertamente de aquellos iniciales, pero ahora modulados en una nueva

---

<sup>358</sup> Sebreli, J. J., *Martínez Estrada, una rebelión inútil*, Catálogos, Bs. As., 1984 [1960], pp. 73, 74 y 75 resp.

<sup>359</sup> Allí pueden leerse pasajes tan fuertemente antibenjaminianos, desde el Sartre de las “manos sucias”, como éste: “una política sólo triunfando puede ser eficaz o lo que es lo mismo, tratándose de cosas prácticas, buena. Las ideas hay que realizarlas hacia fuera, hacia la redondez del mundo para que sean verdaderas. Una política fuera de la lucha, una política en el destierro, no existe sino negativamente. Los proscriptos no cuentan, están fuera de la historia, sólo se definen como fracaso, como esperanza inútil, como sueño desengañado.” (Sebreli, J. J., *Martínez Estrada*, cit., pp. 88-89) Y aunque la recepción de Sebreli de los frankfurtianos nunca privilegió a Benjamin, también encontramos en este primer libro suyo pasajes lejanos a las posturas de Adorno o Horkheimer, como éste: “Esta retórica sentimental no hace sino escamotear el verdadero problema que consiste en aceptar la técnica con todas sus consecuencias para ponerla al servicio del hombre para la conquista y dominación de la naturaleza, pues sólo por medio de la técnica puede lograr el hombre su total emancipación.” (*Ib.*, p. 75)

tónica.<sup>360</sup> Hablamos de *Homo atomicus* (1961), *Ensayos sobre subversión* (1962) y *El nombre secreto* (1969), así como del prólogo a la segunda edición de *El pecado original de América* (1965).

En *Homo atomicus* es explícita su voluntad de enlazar las renovadas miras de su ensayística con los diagnósticos de *El pecado original*. El diagnóstico de un presente de uniformización tecnocrática de la civilización occidental es realizado por Murena en los términos de una “sudamericanización” de Occidente y el mundo,<sup>361</sup> una “universalización” de aquellas conclusiones que *El pecado original de América* había reservado para nuestros países: la idea de una realidad americana que nos enfrentaría a una “realidad en bruto”, a un vacío de valores y de espesor histórico que arremolina violentamente acciones y pasiones en torno a su eje “natural” y desprovisto de las complacencias de una tradición, se transforma ahora en diagnóstico civilizatorio general próximo al del nihilismo nietzscheano, explícitamente tematizado en sus ensayos.<sup>362</sup> Esta supuesta “sudamericanización” alumbra dos cuestiones a la vez: tanto su anterior visión de América, que condujo por sí misma hacia una teoría de la civilización, cuanto su posterior visión “ultranihilista”, comprendida en continuidad con sus diagnósticos “americanos”: pérdida del suelo nutricional de la historia, vacío y subversión de los valores, desesperanza y esperanza entremezcladas. Lo que antes era la *realidad en bruto* de América es ahora el *futuro en bruto*<sup>363</sup> que se anuncia en uno de los ensayos que componen *Homo atomicus*, “La irrupción del futuro”. La irrupción de un progreso que comienza a mostrar los platos rotos que por él hubo que pagar, un escenario indómito e incierto que nos trae tanto el potencial de lo nuevo cuanto la desesperanza de una destrucción total. Se trata, dice Murena, del “período post-histórico –para emplear el término acuñado en otro sentido por Seidenberg– en el cual, debido a la falta de un futuro prefigurado, la comunidad percibe la historia como un caos inorgánico, atomizado.”<sup>364</sup> Esto significa “que ‘el desierto crece’, crece en el centro mismo de las ciudadelas de la civilización”,<sup>365</sup> que esa *zona cero* antes reconocida en

---

<sup>360</sup> Una tónica próxima a la del también joven ensayista italiano Elémire Zolla, de quien *Sur* publicara la colección de ensayos *Antropología negativa*, como ya vimos, precisamente en 1960, en los comienzos de esta nueva orientación mureniana. Aunque Murena no lo cite en sus trabajos, es improbable que no lo haya conocido. Zolla, en ese libro, además de plantearse los problemas de la cultura de masas y de la industrialización de la cultura en clave negativa, y con una escritura libremente ensayística próxima a la de Murena, lo hace apoyándose en una amplia presencia de los nombres de Benjamin, Adorno y Horkheimer, en una de las recepciones más tempranas de estos autores en Italia. Veremos reaparecer a Zolla en el capítulo sobre comunicación y cultura, en una fuerte crítica de su recepción de los frankfurtianos por parte de Enrique L. Revol, que por extensión podría aplicarse al tipo de recepción del propio Murena.

<sup>361</sup> La expresión, con cursivas de Murena, se encuentra en *La cárcel de la mente*, en una introducción a su ensayo “El ultranihilista”, extraído de *Homo atomicus*. Véase Murena, H. A., *Visiones de Babel*, cit., p. 262.

<sup>362</sup> Sobre la relación de Murena con Nietzsche puede verse Galiazo, Evelyn, “Siempre en el límite”, en un dossier sobre la recepción de Nietzsche en la Argentina incluido en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, año 2, nº 2, primavera de 2002.

<sup>363</sup> Véase Murena, H. A., *Homo atomicus*, cit., pp. 216, 220, 237, 266, etc.

<sup>364</sup> *Ib.*, p. 214.

<sup>365</sup> *Ib.*, p. 237.

América, se expande y modula de manera cada vez más amplia y expansiva la cultura occidental. Murena considera que, como “ciudadano de uno de los últimos *limes* alcanzados por Occidente, poblador de una de las marginales y subdesarrolladas fundaciones ultramarinas del Occidente originario”, en tanto “nacido en Occidente, pero en la América posthistórica, nacido en la llaga misma de esa fractura de la historia occidental”, las propias condiciones político-culturales en que escribe el ensayista latinoamericano agudizan su lucidez respecto del proceso general, estimulan el trabajo crítico sobre el mismo. “Pues la América a la que pertenezco posee hoy respecto a la Europa que la convocó a la vida la dudosa superioridad de haber experimentado a través de todos sus siglos de existencia esa posthistoricidad en la que Europa entra apenas en estos años.”<sup>366</sup> La América auscultada en *El pecado original de América* era precisamente esa fractura, ese quiebre, ese hiato en la historia, que ahora se le presenta a Murena como condición del Occidente de la posguerra en general.

Este tópico de la anticipación periférica del declive en el centro es recuperado en uno de los *Ensayos sobre subversión*, cuando se afirma que, puesto que está “situada un paso más cerca que Europa respecto a una *zona cero* que concierne a todo Occidente”, “América goza del dudoso privilegio de poder adelantar ciertos deterioros, determinadas caídas, numerosas indigencias que amenazan al conjunto.”<sup>367</sup> Esa *zona cero*, que coincide para Murena con el “nihilismo” diagnosticado por Nietzsche, es un remolino vertiginoso en el que se detienen las aguas de la historia. Si nosotros fuimos los primeros apátridas, anunciamos la condición apátrida de toda una humanidad atravesada por la experiencia de las masas y la técnica. “Múltiples razones –carencias, labilidades en su origen– han permitido a América Latina percibir sin tardanza que la situación contemporánea –velocidad de las comunicaciones, estilo global de las ideologías, radio de alcance de las armas letales– ha terminado con las naciones y ha convertido a todos los hombres en apátridas.”<sup>368</sup> El *exilio* del sentido, como ya se sugería en *El pecado original de América*, es pensado por Murena como condición del hombre contemporáneo como tal.

Ahora bien, ¿cómo diagnostica esta condición “posthistórica”? Murena enlaza con ductilidad ensayística el carácter posthistórico de la era “atómica” con su parejo carácter *fáustico*, unidos ambos como consumación del nihilismo. Es en el horizonte de esta problemática que aparecen tematizados tópicos característicamente frankfurtianos, como ahora intentaremos ver.

---

<sup>366</sup> *Ib.*, 215.

<sup>367</sup> Murena, H. A., *Ensayos sobre subversión*, cit., p. 73.

<sup>368</sup> *Ib.*, p. 76.

En efecto, con el irónico título de *Homo atomicus*, Murena pretende indicar que lo humano se ha vuelto sospechoso. Murena intuye una complicidad de las ideologías humanistas con la destrucción de aquello mismo que dicen defender. En *Homo atomicus*, Murena se esfuerza por romper con los límites que el horizonte “humanista” imponía como ceguera burguesa en un tiempo de profundas transformaciones: “Concluyó así la era de la moral renacentista; (...) el hombre se acabó”.<sup>369</sup> Murena rompe ese horizonte en la dirección de dos puntos de fuga impensables por el ensayismo liberal tradicional: el *animal* y el *autómata*, una manera radicalizada de pensar los problemas de las *masas* y la *técnica*. Puntos de quiebre de una ideología civilizatoria bienpensante que para Murena no hace más que consolidar la negatividad del presente a fuerza de ni siquiera reconocerla. En Murena el “ultranihilismo”<sup>370</sup> representa el gesto del “nihilismo activo” en el que se afirma la negatividad como instancia de *despejamiento*, como ya vimos, para dar lugar a una nueva edad del hombre. Ese despejamiento se realiza explorando a fondo, extraviándose incluso, por las vías de lo inhumano mismo: el animal y la máquina son en este libro los símbolos máximos de este extravío, que es también un extravío mesiánico (como en la anterior dialéctica entre catástrofe y redención). Por un lado, el *recuerdo* de la naturaleza en el sujeto. Por otro, la potencialidad irresistible de la “técnica desencadenada”. Acechado por estas dos fuerzas centrífugas, el “hombre” no debería, para Murena, asumir una actitud defensiva o meramente restaurativa, sino adentrarse en ellas y buscar en ese extravío una nueva figura, acaso ahora superadora de lo humano tal como lo conocemos. La alegoría inicial del libro, aquella del perro que nos mira desde el espacio, da la pauta inicial de este extravío. En este primer ensayo, “El perro que nos observó”, que es una reflexión sobre el sonado lanzamiento del primer satélite artificial en 1957, tripulado sólo por un perro, nos dice Murena: “Sonaban las trompetas que celebraban los prodigios de la técnica y el intelecto humanos. Había vuelto a exponerse el cada vez menos inverosímil proyecto de dominio del cosmos por el hombre. (...) ¿Qué significaba entonces el perro? Significaba que para poder iniciar la aventura sobrehumana de salir fuera de la tierra el hombre había necesitado apelar a lo subhumano.”<sup>371</sup> Una era en la que la apelación a lo subhumano,<sup>372</sup>

<sup>369</sup> Murena, H. A., *Homo atomicus*, cit., pp. 22-23. Sería un apresuramiento falaz, además de un anacronismo inadmisiblemente pretender hallar en estos tópicos murenianos un anticipo del antihumanismo que el auge del estructuralismo traerá a nuestro país pocos años más tarde. La crítica mureniana del humanismo ramplón (como la de Adorno o la de Horkheimer o incluso, en parte, la de Benjamin) se encuentra aún preocupado por apurar el surgimiento de una nueva figura de lo humano, tal como aparece en el tópico del “ocaso del individuo”. Se trata de una crítica antiburguesa que emerge de los propios ideales del individuo burgués, aunque con la clara conciencia de que después del totalitarismo es necesario ir más allá.

<sup>370</sup> “El ultranihilista” es el título de uno de los ensayos de *Homo atomicus*, el único de ellos que luego incluirá en la compilación de 1971 *La cárcel de la mente*. Tal “ultranihilismo” puede ser comprendido como una reformulación de la “transobjetividad” de *El pecado original de América*.

<sup>371</sup> Murena, H. A., *Homo atomicus*, cit., p. 15-16.

<sup>372</sup> Un tema predilecto en Murena, que se reitera incluso en su metáfora canina en una de las mejores novelas del ciclo “La edad de la razón”, que se titula, precisamente, *Caína muerta*, donde juega permanentemente con la oscilación entre Caín y canina, y que la subhumanización del propio lenguaje destrozado en un barroco

no como mera crítica negativa sino como el lugar mismo de la posible realización de lo sobrehumano, bajo el signo de la técnica, parece ser la cifra de una nueva edad del hombre, ya no “homo sapiens”, sino *homo atomicus*.

Sin que aparezcan aún los nombres de los frankfurtianos, se traza ya la agenda de problemas que harán comprensible y contextualizarán su próxima aparición. La dialéctica entre progreso y regresión, un pensamiento crítico de la técnica que no se asienta en un regreso romántico sino en el compromiso con las potencialidades abiertas, un cuestionamiento sobre los dispositivos de la propaganda, una sostenida preocupación por el “ocaso del individuo” en el contexto de una homogeneización totalitaria bajo el signo de la ciencia moderna, etc. Así, nos dice Murena: “Esta compulsiva unificación, a cumplirse bajo el signo de la ciencia, insinúa que la ciencia ha comenzado a arrebatarse el cetro del poder a la política.” Aquí vemos iniciarse una larga reflexión sobre la “tecnocracia” que lo acompañará hasta sus últimos ensayos, y que no se conforma con un mero diagnóstico en términos de la crisis de valores sino que enlaza decididamente la problemática de la técnica con el problema del poder. Como en los frankfurtianos, en Murena la técnica es el fruto maduro del moderno maridaje de ciencia y poder. “La ciencia abstracta, liberada y monstruosa, ha comenzado ya a mirar desde arriba, con ojos subhumanos, a su efímero guardián. Cerremos el círculo: la mirada de la ciencia es la mirada del perro. Y el perro es el animal interior del hombre.”<sup>373</sup> Los acentos kafkianos de esta crítica cultural son explicitados por el propio Murena: “¿No es la criatura apsíquica de Kafka un embrión de animal sentimental extraviado en la selva de símbolos creados por el hombre, que él ya no puede entender?”<sup>374</sup> Y enlaza esta referencia kafkiana a uno de los pasajes más afines a los planteos frankfurtianos de *Homo atomicus*: “Insectos: los deseos cumplidos, el hombre se acabó, quienquiera que fuese. Muchas veces se ha profetizado que los últimos dueños de la tierra serían los insectos. No será preciso invitarlos. ¡Adelante! Ya están aquí: el hombre-número del campo de concentración y del universo marxista, el hombre privado de su capacidad de elección mediante la *smudging the subconscious´ device*, el hombre bajo vigilancia del mundo unificado de los satélites.”<sup>375</sup> Nazismo, stalinismo y democracia de masas, todo un vasto arco de la civilización contemporánea sometido a la “compulsiva

---

monstruoso se toca con episodios bíblicos de redención. El clima apocalíptico del desbocado relato culmina en un final en el que pueden oírse las resonancias del ensayo benjaminiano sobre la violencia y su tematización de la violencia divina. “Y pronto todo el poblado ardía. / Y en la negra noche que se había hecho a mediodía era una luz violenta que alumbraba. / Todo ardía. / ¡Pero nada se consumía!” (en Murena, H. A., *Visiones de Babel*, cit., p. 143). Otra de las novelas del mismo ciclo regresa sobre las metáforas de la animalización, ya desde su propio título: *Polispuercón* (ahora reeditada por Corregidor, Bs. As., 2001). Se trata de un ciclo novelístico excepcional, al que se le ha prestado muy poca atención. La única lectura de este ciclo novelístico que encontramos fue la de Américo Cristóbal, *Entre la carne y la promesa*, en [www.bazaramericano.com](http://www.bazaramericano.com).

<sup>373</sup> Murena, H. A., *Homo atomicus*, cit., p. 19.

<sup>374</sup> Benjamin, en traducción de Murena, señalaba: “Por lo demás, no es sólo en Kafka donde los animales son depositarios de lo olvidado” (W. Benjamin, *Ensayos escogidos*, cit., p. 116). Luego volveremos sobre esto olvidado.

<sup>375</sup> Murena, H. A., *Homo atomicus*, cit., pp. 23-24.

unificación” bajo el signo de la vigilancia técnica. Con referencias a Nietzsche, Marx o Sade, a Kafka o Beckett, a Orwell o Huxley, Murena construye su problemática característica, en la antesala inmediata de su recepción de los frankfurtianos.

Esta era “post-histórica” del nihilismo realizado, sin embargo, posee junto al desasosiego, una dimensión de esperanza, tanto como la falla constitutiva de América según su lectura. Así podemos entender su crítica de una idea lineal del progreso. Pues Murena es explícitamente crítico respecto de todo iluminismo ingenuo. Apela a las fuentes orientales (siempre presentes en su ensayismo) para mostrar allí una tradición más abierta a las arcaicas fuerzas irracionales que se habrían desatado ahora en Occidente. Se refiere al “budismo tántrico” para mostrar la riqueza de un pensamiento antinómico que busca el camino de la redención a través del abismo del mal. Sus “impulsos destructores”, sus “divinidades aniquiladoras”, todo ello “no constituye un curso destinado a encenagarse progresiva y definitivamente en el mal, sino, por el contrario, una experiencia a cuyo término se confía en alcanzar la redención de quienes la practican.”<sup>376</sup> Nuevamente hallamos la dialéctica de destrucción y redención que habíamos encontrado en su primer libro de ensayos. De este modo procura Murena dar un sentido al estallido de diversas figuras de lo irracional en su contemporaneidad, desde un pensamiento acerca del tiempo y de la historia. Y formula de este modo su anti-progresismo: “*para dar un salto adelante es preciso retroceder a fin de cobrar el imprescindible impulso.*”<sup>377</sup> Desde aquí critica al progresismo racionalista, diciendo: “Occidente se vio obligado a implantar tal censura [sobre lo irracional, descalificado como “demoníaco” –LG] debido al exterior punto de vista de su ética racional que –por su archirrígido racionalismo– ha caído en el doble engaño de concebir por un lado la cándida ‘espiritualidad’ de que se puede avanzar incesantemente sin retroceder y de imaginar, por otro lado, que la realidad es sencillamente divisible en ‘buena’ y ‘mala’.”<sup>378</sup> El iluminismo progresista y moralista no estaría, según Murena, en condiciones de diagnosticar esta *era tántrica*, y reconocer (como él mismo ya lo había hecho en *El pecado original de América*) que si la humanidad se empeña en una faena destructora es para preparar el advenimiento de nuevas formas, que extraerá de sus propios abismos.

La actitud que reclama es la del “ultranihilismo”, esto es, mantenerse *al límite* (análogo al ya referido *limen* americano), sobre la delgada línea del nihilismo, pero siempre apuntando a su superación: “el que cobre con entera vivacidad conciencia de lo negativo se hallará, por ese simple hecho, colocado en forma automática en el único punto desde el cual es posible entablar la lucha: en *el límite*. ¿Qué es el límite? Es la franja fronteriza que

---

<sup>376</sup> *Ib.*, 86.

<sup>377</sup> *Ib.*, 87.

<sup>378</sup> *Ib.*, 87-88.

rodea a la sociedad y al individuo: si he tenido una vivencia profunda de la negatividad, si hay en mí ese adarme de algo positivo mediante el cual pueda experimentar aún repugnancia por lo negativo de la sociedad y lo negativo de mí mismo, la repugnancia me lanzará al borde de la sociedad y de mí mismo, al límite. (...) Porque estar en el límite significa que se ha practicado un *desengagement* general, que –en lugar del *engagement* faccioso de la estrategia tradicional– se ha contraído un compromiso negativo general con la totalidad de las organizaciones e instituciones concretas e ideales en las que se corporiza la vida de la sociedad.”<sup>379</sup> Ruptura explícita con los jóvenes sartreanos de esos años, este *desengagement* (que ciertamente no deja de definirse en relación polémica con aquel otro *engagement* que signaba la época) sería la actitud propicia para la labor propia del intelectual para Murena, que, al igual que en *El pecado original de América*, cobra acentos místico-proféticos: volver a nombrar esa realidad en bruto que se muestra ahora en toda la fuerza negativa de su desnudez. Y no habría de verse aquí un salto desde las reflexiones sobre la técnica a esta clave mística de su discurso, puesto que Murena diagnostica la tecnocracia como el último avatar de un cristianismo en crisis terminal. El faustismo tecno-científico es un producto legítimo del propio desarrollo del cristianismo. Fue el cristianismo el que aportó dos claves fundamentales del faustismo occidental: la *encarnación*, como impulso inicial del ideal intramundano moderno, y el impulso *infinito*, que abandonaba la concepción puramente negativa de lo infinito que estaba en la base de la mentalidad precristiana.<sup>380</sup> La realidad no ilusoria del mundo junto a la potencialidad de una expansión infinita son dos rasgos clave del cristianismo, que habilitaron la concepción fáustico-cientificista que se prolonga hasta la tecnocracia actual, nos dice Murena. De allí que la crisis de la tecnocracia nos hable a su vez del colapso del cristianismo mismo. Así, una crítica del capitalismo tecno-mediático nos conduce, nuevamente, a las esferas de una crítica de la religión. Y más precisamente, a la búsqueda de un “*nombre*” renovado, en la búsqueda de la superación del antropomorfismo remanente en la figuración del nombre de *Cristo*: de lo que se trata es de restituir “a Dios su irrepresentable Divinidad.”<sup>381</sup> Y aquí volvemos al anti-humanismo con el que iniciamos nuestra lectura de este libro: esas figuras inhumanas que la literatura modernista ha sabido alumbrar con los contornos del animal o del insecto, ese automatismo de la máquina sustituta del sujeto y del individuo autocentrado moderno, suscitan en Murena horror y esperanza, pues a la vez que testimonian la degradación de lo humano, el ocaso del individuo, señalan hacia nuevas figuras desembarazadas de las ansiedades fáusticas del *ego* y su insaciable voluntad de saber y de poder. Se trata de esa falla, esa nada, esa fractura, que viene apareciendo de

---

<sup>379</sup> *Ib.*, 107-108.

<sup>380</sup> *Ib.*, 234-235.

<sup>381</sup> *Ib.*, 262.

diversos modos en los ensayos de Murena. Se trata de esa “[f]uente de la existencia y el ser, *la nada de Dios*, que se halla como herida vivificante en el centro más hondo de cada humano. (...) Ausencia de lo humano dentro de la criatura humana, ese Dios que se busca a sí mismo, que incesantemente se reclama, es fe connatural a la existencia (...) que si le tememos por su ahumanidad la veremos, al alejarnos, como desesperanza y muerte”.<sup>382</sup> Tal es la ambigüedad de la esperanza mureniana, como la antinómica esperanza de las inhumanas figuras kafkianas, de los vaciados personajes de Beckett. El modernismo mureniano, nuevamente, se resuelve en el problema místico-negativo del *nombre* de Dios.

Tenemos, así, el doble movimiento de *Homo atomicus*: el diagnóstico crítico de la negatividad total de una época totalizada bajo el signo de la técnica, y la insinuación de la apertura a un más allá de ella a través de una teoría mística del lenguaje. Esta última deriva encontrará su desarrollo más acabado en la teoría de la traducción de *La metáfora y lo sagrado*. En estos años, el interés de Murena se concentra en el momento crítico-negativo, en su polémica con la totalización de lo real bajo el signo de la ciencia moderna, con la “técnica desencadenada” y sus consecuencias políticas.

*Ensayos sobre subversión*, de 1962, continúa de manera directa con esta orientación. Destacaremos aquí dos aspectos centrales: la tematización del cuerpo, la sexualidad y el erotismo como una dimensión reprimida, una naturaleza ocultada, que se toma su revancha (en el ensayo “Historia de algo que ocultamos”); y el esfuerzo por arrebatarse la exigencia epocal de “subversión” del imaginario de la guerra, en una decidida crítica de la violencia que ya en esos años se adivinaba como el signo político de los tiempos (en el ensayo “El estridor del conformismo”). En cuanto a lo primero, es interesante que Murena se refiere (aunque de manera genérica) al dualismo cartesiano entre *res extensa* y *res cogitans*, y sitúa a Sade como el precursor del auge contemporáneo de la denuncia de la represión de la “*res extensa*” a través de la masiva difusión del psicoanálisis, que junto al marxismo configuran, según Murena, el espíritu de su época. En “El estridor del conformismo” denuncia el modo en que la maquinaria capitalista y la burocracia comunista se hermanan en la violencia tecnocrática. En el primer frente, la lógica tecnocrática opera como el “arte con el que el capitalismo occidental ha procurado y procura enloquecer sistemáticamente a una clientela ecuménica”<sup>383</sup>, en una agobiante “propaganda totalitaria”. De este modo, “nos hemos convertido en *other-directed-persons*.”<sup>384</sup> Es importante para nuestro interés que recurra a las categorías de *The lonely crowd*, de David Riesman, no sólo por el parentesco que existió entre los desarrollos de

<sup>382</sup> *Ib.*, 166-167.

<sup>383</sup> Murena, H. A., *Ensayos sobre subversión*, Octaedro, Barcelona, 2002 (1<sup>o</sup> ed. en Sur, 1962), 86-87.

<sup>384</sup> *Ib.*, p. 86. Se refiere aquí a los ya mencionados desarrollos de David Riesman sobre la sociedad norteamericana contemporánea, expuestas en el famoso D. Riesman (y otros), *La muchedumbre solitaria*, Bs. As., Paidós, 1964.

éste y los de los frankfurtianos en el exilio norteamericano, sino también porque se trata de una lectura de importancia también para Gino Germani (editor del volumen en castellano), como vimos.

Ahora bien, esa misma lógica tecnocrática de *la política como propaganda* opera igualmente en el espectro marxista. Murena incluso se atreve a ejemplificarla con la propia teoría sartreana del *compromiso*, en años en los que el *¿Qué es la literatura?* estaba en el centro del proceso de radicalización de la nueva intelectualidad argentina. De aquí que la crítica de la tecnocracia haya implicado para Murena la condena de la soledad. Murena despliega la ecuación tecnocracia-política-propaganda-violencia y denuncia en el *conformismo* respecto de este módulo el silencioso estridor de su época, incluido el de la intelectualidad sartreana. “La violencia de la propaganda, pues, es ejercida por el capitalismo y el marxismo para provocar en mí un conformismo respecto a los sistemas de violencia con que cada uno de ellos aspira a enseñorearse de los hombres. Pero cuando la propaganda se dirige a un hombre de letras y le exige que *se comprometa* con la imagen fija que ella postula, su presión alcanza un máximo: *el compromiso significa que yo haga por mi parte violencia para propagar la violencia de una propaganda que encubre un sistema de violencias*”.<sup>385</sup>

“El ‘marxismo’ es hoy la tumba de la revolución. El ‘marxismo’ es un fetiche del marxismo”.<sup>386</sup> Antes que nada, porque “El terror es la plusvalía del marxismo”, de ese marxismo dogmatizado. Y aquí aparecen dos críticas clave, que lo aproximan a las críticas frankfurtianas al marxismo tradicional. Primero, a la idea del proletariado como sustancia-sujeto del devenir histórico. Ya en sus primeros ensayos había desmontado esta idea hegeliana de la historia, y ahora lo hace criticando su versión marxista, la de Georg Lukács. “‘La conciencia de clase del proletariado se halla intencionalmente dirigida a la verdad, incluso cuando comete errores’ (Lukács). (...) Lo cual explica (...) que ‘la conciencia de clase del proletariado’ haya podido aplaudir al Padre Stalin y a su grupo cuando liquidaban a millones de inocentes, entre los que se contaba la flor del país, aplauda ahora a Jruschov cuando liquida al grupo stalinista y aplauda mañana a... Se tiene la impresión que ‘la conciencia de clase del proletariado’ es un disco al que –quienes manejan en aparato– rayaron en la parte del aplauso”.<sup>387</sup> Y, por otra parte, lanza una intempestiva crítica al *engagement* sartreano como sometido a la misma lógica que pretende conjurar. La inmediatez de la praxis se traduce en la soberanía de la *propaganda*, vejación radical de la humana condición *comunicativa*, punto en que capitalismo y comunismo reales se identifican en un equivalente espiral de violencia. “La violencia de la propaganda, pues, es

---

<sup>385</sup> *Ib.*, 111.

<sup>386</sup> *Ib.*, p. 108.

<sup>387</sup> *Ib.*, p. 105.

ejercida por el capitalismo y el marxismo para provocar en mí un conformismo respecto a los sistemas de violencia con que cada uno de ellos aspira a enseñorearse de los hombres.”<sup>388</sup>

Con todo este marco, se comprende con claridad que la primera aparición de los frankfurtianos en la ensayística de Murena se da en un ensayo de 1963, y a través de la cita del famoso aforismo adorniano de *Minima moralia*: “*Das Ganze ist das Unwahre* (la totalidad es lo falso), escribe hacia 1944 Theodor Wisengrund-Adorno, alterando e invirtiendo la conocida sentencia de Hegel *Das Wahre ist das Ganze* (La verdad es la totalidad), y sintetizando de tal suerte la batalla librada durante cien años por la filosofía occidental contra la petrificación que la invadía.” Así comienza el párrafo titulado “El mundo abierto” del ensayo “El espíritu hacia sus catacumbas”.<sup>389</sup> Es interesante que en este trabajo Murena incorpora plenamente la temática de la “reificación”, el “fetichismo de la mercancía”, la “cultura de masas”, la “industria cultural”. Así, en las primeras líneas del trabajo se dice: “Flaubert percibe que el carácter de fetiche de la mercancía, característico de la expansión industrialista burguesa, penetra ya en el mundo de la cultura.”<sup>390</sup> Y en el párrafo siguiente expresa el trasfondo marxiano de la problemática: “Un contemporáneo alemán de Flaubert tomaba conciencia al mismo tiempo que éste del proceso de congelación, de ‘reificación’ de la sociedad occidental.”<sup>391</sup>

De modo que la referencia adorniana cumple la función de romper con la rigidez alienante de un orden totalitario unificado con el poder de la mercancía. Pero Murena va a imprimirle un giro dialéctico no ajeno a los movimientos del pensar adorniano, al no dejarse llevar por la supuesta verdad de lo meramente particular insinuada en ese aforismo. Murena se valdrá para ello del auge, trivialización y conversión en artículo de la cultura de masas del “existencialismo” en esos años, como ejemplo máximo de la cooptación de lo particular, así como antes había planteado la adaptación de la vanguardia por la industria cultural como la “Paradoja de la revolución”. De este modo, “Hoy no sólo ‘la totalidad es lo falso’, sino que también es falso ‘lo particular’. Pues lo particular desapareció. ¿Dónde está entonces la verdad hoy? (...) ¿Qué es lo no reificado?” Es así que, de la mano de los *mass media communications*<sup>392</sup> marchamos “hacia la sociedad totalizada”, como reza otro de los subtítulos del ensayo, vale decir, “*una sociedad que marcha rumbo a una totalización tal que ya no necesitará ser totalitaria*”<sup>393</sup>, una sociedad en la que prolifera “la opaca, insustancial, opresiva vida contemporánea que bajo la apariencia de la vociferante

<sup>388</sup> *Ib.*, 111.

<sup>389</sup> Incluido con el título “El primado de lo cotidiano o algunos rasgos de la sociedad contemporánea” en Murena, H. A., *Visiones de Babel*, cit., p. 352.

<sup>390</sup> *Ib.*, p. 343.

<sup>391</sup> *Ib.*, p. 344.

<sup>392</sup> *Ib.*, p. 359.

<sup>393</sup> *Ib.*, p. 358.

novedad, se repite siempre lo mismo, la incapacidad de expresar algo nuevo.”<sup>394</sup> Nuevamente, encontramos sobre el final del ensayo una apelación mística (el último párrafo lleva precisamente el título de “lo místico”), aunque asentada en una reflexión sobre *lo cotidiano* que también aparece en la época como un tópico recurrente, tal como veremos luego con Sebrelí (Murena incluso cita a H. Lefebvre). Lugar de la alienación total, lo “habitual” guarda como en su sombra, en negativo, la promesa de un despertar. “Signo de la noche del espíritu, lo habitual es a la vez esperanza de que el espíritu despierte y alumbre el cielo de una nueva aurora.”<sup>395</sup>

Vemos así que los frankfurtianos ingresan al sistema de referencias de Murena para consolidar su diagnóstico de una sociedad opresiva y total, inscribiéndolo en una saga filosófica más amplia, y agregándole el matiz marxista, débilmente enunciado en Murena, de crítica del fetichismo de la mercancía.

Es interesante volver con este marco a las “observaciones para la segunda edición” de *El pecado original de América*, de 1965, en las que las más bien difusas críticas del “faustismo occidental” en la edición original se transforman en deliberada crítica del dispositivo científico moderno operando en las ciencias humanas en la Argentina. Allí, la reciente “sociología científica” comandada por Germani será denunciada como cómplice de una progresiva formalización instrumentalizante de la razón, de su reducción cuantitativa y su deshumanización. Un cierto *Methodenstreit* se abría en la Argentina del 60: “no se puede obtener ningún conocimiento de los hechos humanos mediante sistemas cuantitativos, puesto que lo humano es fundamentalmente cualitativo”. Aparece con claridad, y no sin resentimiento, el cuestionamiento operado por la “renovación” de la sociología sobre la tradición ensayística cuando afirma que “lo más grave es que, insegura por su usurpación y envidiosa del saber cuyo puesto usurpó, la sociología fulmina con aire absoluto, calificándolo de fantástico, todo intento de conocimiento que no se someta a sus cánones pretendidamente exactos.”<sup>396</sup> Murena está, entonces, en los inicios de la lectura denigratoria de Germani, de la que ya hablamos en el capítulo correspondiente. Para el interés de nuestra investigación, esta (módica) querrela sobre el método (que Sebrelí continuará, como veremos en el próximo capítulo) coloca a cada uno de sus protagonistas en situaciones diversas en relación al legado de los frankfurtianos, y confirma en el caso de

---

<sup>394</sup> *Ib.*, p. 364.

<sup>395</sup> *Ib.*, p. 364. Ya indicamos que en la breve introducción a este ensayo en la compilación de *La cárcel de la mente*, afirma Murena que “frente a la tecnocracia”, a la mente “[s]ólo le quedaba empuñar por sí misma la derrota y, como si la hubiera padecido, bajar a la catacumba de lo no articulado, en la que, pese a parecer muerta, aún estaba viva.” Enajenación y esperanza han de pensarse en su mutua pertenencia. De este modo aproxima la temática de lo “habitual” o “cotidiano” al lugar que en otros ensayos ocupa el tópico del animal. Quizás una síntesis entre ambos aspectos sea Odradek, la criatura kafkiana que condensa los rasgos de lo más cotidiano a la vez que lo más inhumano.

<sup>396</sup> Murena, H. A., “Observaciones para la segunda edición”, en *El pecado original de América*, cit., pp. 17-18.

Murena la ausencia de un interés por la teoría crítica en su entrelazamiento con las ciencias sociales. Pero Murena era consciente del éxito que en esos años tenía el programa de Germani, y de la progresiva marginación de su propia perspectiva (“este libro nunca fue oportuno”, dirá en el comentado prólogo de *El pecado original de América*). Luego de fustigar la pretensión de neutralidad en la ciencia, remata con la conocida frase: “La sociología nos arrastra así hacia el anonimato existencial.”<sup>397</sup>

Esta segunda etapa, acaso la más prolífica, de la trayectoria ensayística de Murena lo instala en un incómodo lugar de nuestros sesentas, en una “tierra de nadie”, según sus palabras, en la que sólo parecía posible subsistir como oscuro profeta, tan ajeno a la ola modernizadora, como ininteligible ya para las nuevas generaciones que no se *demoraron* en los repliegues de la civilización técnica, en la aporética espera que se relaciona sólo de modo *negativo* con lo real. Como la de Martínez Estrada, la voz de Murena no podía ser sino profética. “Digo profética en el sentido de *anunciar con anatemas el advenimiento de un orden superior*”.<sup>398</sup> Una voz que en su inaudibilidad anunciaba el peligro, con el rostro desencajado del *Angelus Novus* benjaminiano.<sup>399</sup>

A partir de la ironía del *soldado*, como figura de la época, Murena propone su propia contrafigura: la de *Sócrates*. Ya Horkheimer, dando cuenta de la falta de sujeto histórico que la teoría crítica asumió desde los años 40, exaltaba la figura de Sócrates como la de la frágil potencialidad crítica del individuo en una sociedad totalizada. “Sócrates murió por el hecho de subordinar las ideas más sagradas y familiares de su comunidad y de su tierra a la crítica del *daimon*, o pensamiento dialéctico, como lo llamaba Platón. Con ello luchó tanto contra el conservadorismo ideológico como contra el relativismo que se disfrazaba de progreso, pero que en verdad se subordinaba a intereses personales y de clase.”<sup>400</sup> También para Murena la voz de la “Revolución verdadera” es la del incansable discuditor,

---

<sup>397</sup> *Ib.*

<sup>398</sup> Murena, H. A., “La lección a los desposeídos: Martínez Estrada”, en *El pecado original de América*, cit., p. 115.

<sup>399</sup> Como lo sugiriera Ricardo Forster: “Apenas algunas voces trataron, como si fueran anunciadores del fuego, detenerse en lo abismal de una modernidad que parecía querer realizar lo peor de sí misma (pienso en el Benjamin de *Las tesis de filosofía de la historia*, en esa obra anticipatorio que escribieron Adorno y Horkheimer durante la Segunda Guerra Mundial cuando la catástrofe se consumaba (...); entre nosotros tal vez H. A. Murena, sobre todo en sus últimos escritos, percibió el carácter trágico de la civilización tardomoderna, especialmente a través de sus fenómenos de racionalización y reducción técnica de hombres y mundo.” (Ricardo Forster, “De batallas y olvidos: el retorno de los setenta”, en *Confines*, Bs. As., FCE, n° 14, junio de 2004, p. 141.)

<sup>400</sup> Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Bs. As., Sur (tr. H. A. Murena y D. Vogelmann), p. 22. Es interesante aquí recordar la noticia de contratapa de la edición argentina del libro de Horkheimer, que destaca precisamente la tematización horkheimeriana del “ocaso del individuo” en el marco del generalizado “activismo”: “En el mundo de hoy parecen retroceder nítidamente –sin desmedro de la ampliación de los horizontes de actuación y pensamiento debida al saber técnico– la autonomía del sujeto individual, su posibilidad de resistirse al creciente aparato para el manejo de las masas, el poder de su fantasía, su juicio independiente... El autor no intenta en modo alguno proponer un programa de acción que remedie estos males. Por el contrario, piensa que la propensión moderna a traducir todo pensamiento en acción o en una activa abstinencia de la acción constituye uno de los síntomas de la crisis cultural contemporánea.” No otra fue la postura mureniana sobre el lugar del individuo y del “compromiso”.

la del aislado impugnador. “Porque Sócrates encarna el espíritu de la Revolución y forma parte del destino de la Revolución hallarse siempre condenada a muerte por el conformismo”.<sup>401</sup> Esa es la “subversión” que se proponía Murena, que lo aleja de las orientaciones liberales, marxistas o cristianas.<sup>402</sup>

## VI. Traducción y redención

En los mismos años en que George Steiner preparaba su monumental trabajo sobre el lenguaje y la traducción,<sup>403</sup> Murena exploraba similares sendas, y con similares fuentes. Y si Steiner dedicaba su empeño “a quien sabe que el lance en Babel resultó un desastre y —es ésta la etimología de la palabra *desastre*— una lluvia de estrellas sobre el hombre”,<sup>404</sup> sin dudas Murena se hubiese contado entre sus mejores lectores. Pues la última deriva del ensayismo mureniano vuelve sobre sus viejos temas, pero desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje y, en particular, de la traducción. Una reflexión que parte precisamente de esa doble consideración del episodio de Babel indicada por Steiner, anclada en el doble sentido de la palabra *desastre*: la ambigüedad entre catástrofe y redención que venimos trabajando desde los inicios del pensar mureniano.

Para organizar de algún modo, aunque frágil, el itinerario de Murena, puede situarse aproximadamente este tercer momento de su ensayística a partir de la publicación en 1969 de “El arte como mediador entre este mundo y el otro”,<sup>405</sup> uno de los ensayos que luego formarán parte de *La metáfora y lo sagrado*, hasta la publicación de éste, su último libro de ensayos, en 1973, incluyendo además *El secreto claro*, el libro póstumo que reúne las grabaciones de los diálogos con David Vogelmann, emitidos por radio entre 1971 y 1972. Lo que distingue esta tercera etapa es (a) un acentuado impulso esotérico-místico, que lo lleva a un prisma de lectura atravesado por autores y tradiciones ya presentes antes, pero ahora con una mayor intensidad (Martin Buber, René Guenon, Rudolf Otto, la cábala, el jasidismo, el taoísmo, etc.); (b) un interés particular por el problema del lenguaje y la traducción, que lo conduce a una proximidad máxima con la filosofía benjaminiana del

<sup>401</sup> Murena, H. A., *Ensayos sobre subversión*, cit., p. 118.

<sup>402</sup> No resulta indiferente destacar que su “maestro”, Martínez Estrada, también halló en esta vieja metáfora del pensador solitario e incomprendido, una forma del consuelo. El breve Epílogo a *Qué es esto* dice: “Estoy cansado. Antes de dormir he leído la *Apología* de Sócrates, que es uno de mis libros de cabecera. Una gran fuerza sideral penetra en mi mente y en mi cuerpo. Como una oración, antes de entrar en las sombras del sueño, repito: (...)”, y cita un pasaje representativo de la actitud de inflexibilidad moral que ha de acompañar al pensador libre de iglesias, además de retratar los acentos un tanto desesperados de un impugnador que se va quedando sin público.

<sup>403</sup> G. Steiner, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, México, FCE, 1995 (1º ed. en inglés 1975).

<sup>404</sup> *Ib.*, p. 19.

<sup>405</sup> Inicialmente publicado en *I valori permanenti nel divenire storico* (Roma, 1969), luego incluido en *La cárcel de la mente*, de 1971, y finalmente integrado a *La metáfora y lo sagrado*, de 1973.

lenguaje; y (c) el esfuerzo por dar una respuesta positiva a lo que en la ensayística anterior aparecía como pura negatividad, que lo conduce a una teoría de la cultura como destotalización, en una época reiteradamente diagnosticada (por las reconstrucciones actuales, pero también por Murena, como vimos) como de politización uniformizadora. Ciertamente, en este marco se mantienen tópicos claves de los momentos anteriores, como la concepción apocalíptica de la historia<sup>406</sup> o su visión negativa de la totalización tecnocrática de la sociedad contemporánea, motivos que se enlazan productivamente con el nuevo eje de problemas que se plantea en *La metáfora y lo sagrado*.

Y es precisamente ahora, cuando estos viejos tópicos (algunos de ellos fraguados con matrices frankfurtianas) se enlazan con estos nuevos intereses, que el eje vertebrador de la ensayística mureniana traza un movimiento estrictamente análogo al de la filosofía del lenguaje benjaminiana. El periplo que va del estupor ante una radical escansión de la historia (“América”) hasta la afirmación del necesario despejamiento de lo nuevo; del ensobrecimiento fáustico del “homo atomicus” hasta la promesa de una superación de la crisis de la civilización cristiana en un nuevo nombre de Dios; desde el complejo entramado de la reificación de la sociedad de masas hasta el anhelo de una completa desalienación a través de la cultura como distancia, ese periplo es ahora asumido e incluido en la parábola benjaminiana mayor de la historia sagrada del lenguaje. Caída y salvación, multiplicidad de lenguas y anhelo de un lenguaje puro, catástrofe de la lengua y redención por la traducción. Será en este marco místico-filosófico que Murena inscribirá su trayecto anterior, incluso su propia lectura de Adorno y Horkheimer, quienes ahora serán leídos como críticos de la *hybris* de la degradación científico-técnica y mercantil del lenguaje en la sociedad tecnocrática y de masas.

Murena retraza, entonces, los motivos capitales del periplo completo de la filosofía del lenguaje del joven Benjamin. Esta operación, trabajada ya en su ensayística anterior, se comprende mejor aún si tenemos en cuenta que en los *Ensayos escogidos* de Benjamin, traducidos por Murena en 1967, se incluyen los dos ensayos más importantes de Benjamin sobre el tema: “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” de 1916, y “La tarea del traductor”, de 1923. Estos dos trabajos presentan una lectura contrapuesta a la vez que complementaria. Si el primero enfatiza la caída del lenguaje de los hombres, el desvío de la potencia nominativa del lenguaje paradisiaco y su degradación en “el abismo de la charla”, el segundo confía en la posibilidad de aproximar las lenguas, reunir las en su mutua cercanía respecto de una unidad definitivamente perdida a la que llama *reine Sprache*, lenguaje puro. Ambos trabajos ofrecen el itinerario completo de una filosofía de la

---

<sup>406</sup> “No tengo nada contra lo mesiánico. Usted sabe que yo soy apocalíptico”, se define Murena en Murena, H. A. y Vogelmann, D. J., *El secreto claro*, cit., p. 142.

historia fraguada en una teoría mística del lenguaje, un itinerario que no deja de incluir en su seno una crítica radical de la “concepción burguesa de la lengua”, ciega a la potencia nominativa de la lengua. “Las dos obras de juventud en las que Benjamin elabora su paradigma teológico de la historia se complementan perfectamente para dibujar entre las dos un esquema elaborado de la historia humana, desde sus orígenes hasta su culminación final. Al mismo tiempo, se enfrentan radicalmente por la tendencia que las anima: *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* presenta la historia humana como un proceso de decadencia, mientras que en *La tarea del traductor* la describe como un proceso hacia la realización utópica. Estos dos movimientos de sentido contrario se unen para trazar la curva de la aventura humana tal y como la concibe la tradición religiosa del cristianismo y del judaísmo: nacimiento glorioso de la humanidad, pecado original y caída, seguida de un proceso de purificación y de marcha hacia la nueva vida. Decadencia y restauración, degradación y Redención, estas dos fases de la Historia Sagrada definen la visión teológica de la historia en Benjamin.”<sup>407</sup> Cada uno de estos elementos está presente en el último libro de ensayos de Murena. Y en el marco de este paralelismo en cuanto al movimiento general de la historia y del lenguaje, aparecen afinidades aún más precisas, más ajustadas.

Antes que nada, Murena ya nos tiene habituados a imprimirle un aliento religioso al tratamiento de temas profanos. Es así como el problema del lenguaje es matizado en el contexto de una lectura de las escrituras sagradas. El movimiento de caída y redención es así comprendido en el marco de la tensión entre el episodio bíblico de Babel y el de Pentecostés. “Dentro de la economía de las Escrituras judeocristianas el episodio de Pentecostés es al mismo tiempo paralelo y opuesto al de Babel. Complementariedad e inversión que los ligan en forma incuestionable.”<sup>408</sup> Como incuestionablemente ligados están, también por relaciones de oposición y complementariedad, los dos ensayos de Benjamin, tal como lo aclara S. Mosès. De modo que Murena reúne en un mismo texto el doble movimiento del pensamiento benjaminiano acerca de la lengua y la historia.

En este arco general, debe reconocerse la ambigüedad de Babel, de la Caída, para Murena. Es el origen de la confusión y la degradación de lo humano, a la vez que un paso ineludible en la economía de la salvación. En cuanto a lo primero, Murena otorga a los diagnósticos que ya realizara acerca de la tecnocracia y la sociedad de masas, una nueva forma. Siguiendo a Benjamin, aunque sin citarlo, habla de una “palabra juzgadora”,<sup>409</sup> cuya irrupción tiene para el lenguaje un significado triple, también según Benjamin: la

<sup>407</sup> Mosès, S., *El ángel de la historia*, cit., pp. 86-87.

<sup>408</sup> Murena, H. A., *La metáfora y lo sagrado*, en *Visiones de Babel*, cit., p. 457.

<sup>409</sup> *Ib.*, pp. 439 y 454. Son las mismas palabras que utiliza en su traducción de Benjamin. Véase Benjamin, W., *Ensayos escogidos*, cit., pp. 160-162.

instrumentalización y pluralización, la aparición del juicio (Benjamin cifra aquí incluso el “origen mítico del derecho”) y la tendencia a la abstracción, todo lo cual condujo al lenguaje hacia “el abismo de la charla”.<sup>410</sup> En Murena, “El lenguaje caído, juzgador, sólo es *adjetivo*, comentario, charla nociva.”<sup>411</sup> Es en este primer aspecto negativo de la lengua babélica que ingresa todo su diagnóstico crítico de la sociedad de masas. Es en este registro que aparecen las referencias explícitas a la *Dialektik der Aufklärung*. En primer lugar, en el marco de una crítica de la reducción instrumental de la razón. “En la ciudadela en la que se erige como absoluto, este mundo autónomo encuentra tan necesario expulsar a la poesía que en nuestros tiempos –en que el absolutismo mundano asume una intensidad acaso sin precedentes– en las mismas comunidades en que no rigen abiertos poderes totalitarios la industria cultural es inexorable en su tarea de liquidar todo vestigio de arte vivo y de sustituirlo por los productos fabricados en serie que constituyen la droga tranquilizante definible como *Kitsch*: ésta no se consume sólo en los renglones destinados a las grandes masas, sino que es asimismo lo que surge de los talleres de la mayor parte de lo que se conoce como ‘vanguardia’.”<sup>412</sup> La segunda referencia aparece en el marco del señalamiento de las ambigüedades del proceso ilustrado de autonomización, las aporías del proceso moderno de secularización. “Pues cuando el hombre cree autonomizarse y borrar el Cielo, es la Tierra la que se autonomiza a costa del hombre y, transformada en imagen invertida del Cielo, resulta ser el *inferus* privador, emblema de las potencias plutónicas, infernales, a las que el mediador queda sometido. Así la moral autónoma fundada en la libertad interior de Kant encuentra su reducción a la absurda verdad en que se sustentaba a través de la libertad moral absoluta para el crimen de la filosofía de Sade.”<sup>413</sup> De este modo, Murena piensa el totalitarismo no tanto como la forma moderna del autoritarismo, tal como lo pensara Germani, sino como la negación de lo diverso ocultándose en múltiples máscaras no necesariamente autoritarias del mundo contemporáneo. “Tal totalitarismo puede concretarse incidentalmente en sistemas políticos autocráticos, aunque esto no es indispensable: hoy el totalitarismo es puesto en práctica en todos los órdenes con la mayor eficacia por una tecnocracia que usa políticamente una máscara benévola.”<sup>414</sup>

Pero, al igual que en la orientación de los frankfurtianos, este momento negativo de la dialéctica es visto como el reverso aporético de una instancia emancipatoria. Tampoco Murena propicia regresos románticos. De modo que el episodio de Babel es leído también,

<sup>410</sup> Benjamin, W., *Ensayos escogidos*, cit., p. 161.

<sup>411</sup> Murena, H. A., *La metáfora y lo sagrado*, en *Visiones de Babel*, cit., p. 439.

<sup>412</sup> *Ib.*, p. 408. Y allí nos remite, en nota, al capítulo sobre “La industria cultural” de la *Dialéctica de la ilustración*, a la que cita, notoriamente, en su edición alemana de 1947.

<sup>413</sup> *Ib.*, p. 412. Y allí remite, también en nota, al capítulo “Juliette o el iluminismo y moral”, de la obra conjunta de Horkheimer y Adorno.

<sup>414</sup> *Ib.*, pp. 412-413.

y sobre todo, en su sentido positivo. La dispersión de las lenguas no es para Benjamin una maldición, sino la bendición que implica conjurar toda pretensión de totalización. En relación directa con el aforismo adorniano de *Minima moralia*, afirma Murena: “La dispersión por la tierra, la confusión de la lengua tienen por fin indicar otra vez al hombre cuál es su naturaleza, cuál es su destino: la diversidad, el reino de las diferencias. El gesto de Yahveh libera al hombre de la locura del discurso único, de la obsesión del regreso: le indica que el camino de retorno está para él sólo a través de la aceptación de la diversidad”.<sup>415</sup> En este pasaje puede reconocerse con claridad la presencia de una discusión no meramente esotérica, erudita o mística, sino también un intento de posicionarse en el convulsionado contexto en el que interviene el texto. En la Argentina de 1973, hablar de “la locura del discurso único” tiene un sentido político bastante claro. No puede borrarse el episodio de Babel, y pretender hacerlo implica recaer del modo más radical en las redes del lenguaje caído, tal como se muestra en el lenguaje de la civilización fáustica: su carácter instrumental, su progresiva abstracción, su ideal de precisión y exactitud, su pretensión juzgadora. Es el ensoberbecimiento del que ha comido el fruto del “Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal”, del “Árbol del Juicio”. El deseo de redención forma parte de lo más humano del hombre, pero buscar la unidad a través de la unificación inmediata, coactiva y abstracta de la lengua científico-técnica, de la forzada reconciliación del ideal matemático, de la pretendida transparencia de la completa cognoscibilidad, no llevaría sino a hundirse aún más en la degradación de la “charla burguesa”. “El hombre de Babel buscaba restañar la Falta originaria en el erróneo modo que lo conduciría a repetir la Falta originaria.”<sup>416</sup> Su propia disputa con la sociología científica de Germani se inscribe en esta querrela bíblica: “El espejismo aritmético llamado sociología reemplazó al reverente vacilar, escuela de vacilación, llamado filosofía.”<sup>417</sup> El comprensible anhelo de la unidad perdida sólo puede realizarse por el camino de las diferencias, reconociéndolo y atravesándolo. Es aquí donde aparece la idea de *metáfora* en el centro del último tramo del pensar mureniano.

La “metáfora” inscribe la fragilidad, la ambigüedad, el poder desestabilizador de lo otro, en el lenguaje humano. La metáfora se regodea en la multivocidad, en la plurivocidad instaurada por Dios en Babel no como maldición, sino como bendición para el hombre. Murena rechaza el proyecto cartesiano de la claridad y la distinción del sentido: “en la metáfora se ‘lleva’ (*fero*) ‘más allá’ (*meta*) el sentido”.<sup>418</sup> Las metáforas “muestran *lo otro de lo mismo*.”<sup>419</sup> Y eso otro es determinado por Murena en términos religiosos de un

---

<sup>415</sup> *Ib.*, p. 454.

<sup>416</sup> *Ib.*, p. 454.

<sup>417</sup> *Ib.*, p. 436.

<sup>418</sup> *Ib.*, p. 401.

<sup>419</sup> *Ib.*, p. 402.

“absolutamente heterogéneo”.<sup>420</sup> Como en su primer ensayo sobre América, de lo que se trata ahora es también de mostrar el carácter quebradizo de la historia humana, mostrar el agujero que la atraviesa, dejar abierta la posibilidad de su desfundamiento mesiánico. Murena nos dice acerca del “instante indivisible, incesante e inaprehensible”: “por constituir éste el punto en que la eternidad se refleja en el tiempo es el conductor por el que Dios entra en el hombre y también la puerta por la que en cada instante puede llegar o volver el Mesías.”<sup>421</sup> El estremecimiento del instante mesiánico no es sino el estremecimiento de la metáfora: mostrar la irrupción de lo otro en lo mismo y el desmoronamiento de las pretensiones totalizadoras de esta razón uniformizadora. La metáfora “*muestra la posibilidad general de la no-existencia*, lo no existente, lo infinito, Dios. El arte es la *operación* mediante la cual Dios mueve el amor recíproco de las cosas creadas. De esta renovación del estremecimiento paradisiaco –desde el existir ver el ser que no necesita el existir– que es el moverse de la metáfora queda un vestigio que se llama *obra* de arte.”<sup>422</sup>

Vestigio, dice Murena, del estremecimiento paradisiaco. Guarecer la precariedad de ese vestigio es la *débil fuerza* del pensamiento y del arte. Para explicitar esta idea tan central en la economía de su libro, Murena vuelve sobre el ensayo benjaminiano sobre Franz Kafka (también traducido por él mismo para *Ensayos escogidos*), y en particular sobre el relato con el que comienza el apartado “Sancho Panza” del ensayo. Murena cita a Benjamin sin mencionarlo: “Se narra que en un poblado jasídico una noche, al final del Sabat, los judíos estaban sentados en una mísera casa. Eran todos del lugar, salvo uno, a quien nadie conocía, hombre particularmente mísero, harapiento, que permanecía acucillado en un ángulo oscuro. La conversación había tratado sobre los más diversos temas. De pronto alguien planteó la pregunta sobre cuál sería el deseo que cada uno habría formulado si hubiese podido satisfacerlo. Uno quería dinero, el otro un yerno, el tercero un nuevo banco de carpintería, y así a lo largo del círculo. Después que todos hubieron hablado, quedaba aún el mendigo en su rincón oscuro. De mala gana y vacilando respondió a la pregunta. Dijo: ‘Querría ser un rey poderoso y reinar en un vasto país, y hallarme una noche durmiendo en mi palacio y que desde las fronteras irrumpiese el enemigo y que antes del amanecer los caballeros estuviesen frente a mi castillo y que no hubiera resistencia y que yo, despertado por el terror, sin tiempo siquiera para vestirme, hubiese tenido que emprender la fuga en camisa, y que, perseguido por montes y valles, por bosques y colinas, sin dormir ni descansar, hubiera llegado sano y salvo hasta este

<sup>420</sup> *Ib.*, p. 403. Cita aquí *Das Heilige* de Rudolph Otto.

<sup>421</sup> *Ib.*, p. 406. Aquí glosa y luego remite explícitamente en nota a las tesis *Sobre el concepto de historia*, “Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, Francfort del Meno, 1965”.

<sup>422</sup> *Ib.*, p. 440.

rincón. Eso querría'. Los otros se miraron desconcertados. 'Y qué hubieras ganado con ese deseo?', preguntó uno de ellos. 'Una camisa', fue la respuesta."<sup>423</sup>

"¿Qué es esta camisa? Ante todo, un recuerdo del Reino."<sup>424</sup> Murena se vale de la enorme fuerza de la parábola para enlazar el relato bíblico, su teoría de la caída y la redención del lenguaje, y su concepción del arte. En principio, está trazado el movimiento de plenitud y caída, del rey poderoso al mísero mendigo. A su vez se plantea una relación entre la plenitud del reino y el estado caído: la camisa como *recuerdo* del Reino. Frente a los otros objetos deseados, el del mendigo parece más bien un deseo negativo, más que una posesión, una desposesión, la camisa. Pues ella es, en efecto, apenas el signo, en la forma del recuerdo, de una caída. Pero ese recuerdo, en su precariedad extrema, es la más alta posesión imaginable para el hombre: *recuerdo* del Paraíso, con su doble sentido: no se niega ni nuestra proveniencia divina, ni tampoco lo definitivo de nuestra caída. El recuerdo, la camisa, es lo que se tiende sobre el abismo entre plenitud y caída. La camisa: reconocimiento del estado caído y, por ello mismo, *promesa* de un estado redimido. "Es señal de que estuvimos en el Paraíso: hay esperanza."<sup>425</sup> Así, dirá Murena, la obra de arte. Es la camisa, nada más que la camisa: vestigio del lenguaje adánico en medio de la vertiginosa multivocidad del lenguaje caído. Pues, como en Benjamin, "aún hay vestigios en nuestras vidas del lenguaje paradisíaco."<sup>426</sup> Y la tarea del poeta es hacer patentes esos vestigios, mostrar en este mundo los restos de otro, resistirse al cierre inmanente del sentido, mostrar el círculo de misterio que rodea nuestra existencia.

En este tramo final del despliegue mureniano, su teoría de la metáfora, como tarea de la poesía y el arte, culmina en una teoría de la *traducción*, como tarea y fracaso interminables. "*Meta-fero*, metáfora, es sinónimo griego del latín *trans-ducere*, traducir: llevar más allá".<sup>427</sup> Si el anhelo de la unidad perdida ha de ser atendido sin borrar, como en la lengua del Juicio, el momento de la diversidad, la dispersión, la finitud, si la unidad ha quedado definitivamente quebrada y su recuerdo sólo puede habitar en lo desfigurado de los fragmentos, entonces la traducción cumplirá un papel mesiánico más preciso aún que el asignado a la metáfora. La metáfora inscribe lo otro en lo mismo, refuta la totalidad del sentido, disuelve la regimentación del saber –que se revela ahora como metáfora coagulada. En la traducción cada palabra puede ser astilla mesiánica que al entrar en el choque violento de la traducción, en este estremecedor contacto con lo otro, revele un aspecto del *reine Sprache* adánico. La metáfora asume la Caída como bendición

<sup>423</sup> *Ib.*, p. 443. Este relato reaparece en los diálogos con David Vogelmann, *El secreto claro*, cit., en dos oportunidades (pp. 63-70 y pp. 95-96), en la primera de ellas como el eje del diálogo titulado "El deseo del mendigo".

<sup>424</sup> *Ib.*, p. 443.

<sup>425</sup> *Ib.*, p. 444.

<sup>426</sup> *Ib.*, p. 439.

<sup>427</sup> *Ib.*, p. 449-450.

destotalizadora, pero la traducción va más allá, valiéndose de esa lengua caída como recuerdo negativo de la lengua paradisiaca. Metáfora y traducción, Caída y Redención, Babel y Pentecostés. A la Babel de la tecnocracia totalizante que se construía a su alrededor, Murena opone una teoría de la cultura como traducción, como transmutación, como movimiento constitutivamente finito, pero deseoso de redención.

Benjamin confiaba en que, si existe una lengua de la verdad, ella permanece latente en el fondo de la traducción. Como a Murena, le interesa lo que en la traducción es más que mera técnica de permutación de palabras de un idioma a otro, más que mera comunicación, lo que precisamente hace fracasar esa aspiración de transparencia comunicativa, pero sin lo cual ninguna comunicación sería posible. Se sabe que la “*Aufgabe*” del título del ensayo de Benjamin no significa sólo *tarea* sino también *abandono* o *renuncia*. La *tarea-renuncia* del traductor exige sustraerse a la pretendida transparencia de la “concepción burguesa de la lengua” que reduce el lenguaje a mero medio de comunicación. El trabajo(-fracaso) del auténtico traductor está orientado, según Benjamin, hacia “lo que en la traducción es más que comunicación. Ese núcleo esencial puede calificarse con más exactitud diciendo que es lo que hay en una obra de intraducible.”<sup>428</sup> Es evidente el diálogo con Benjamin, aunque no lo cite, cuando Murena afirma: “Jamás existirá la versión definitiva de un libro a ningún idioma. Nunca se terminó, se terminará, de traducir libro alguno. Esto exige preguntar: ¿qué es lo absolutamente intraducible que permite y reclama la posibilidad y la práctica infinitas de traducción? Lo absolutamente intraducible es esa Unidad perdida, que la traducción recuerda con su incesante esfuerzo por reunir las cosas convirtiendo unas en otras.”<sup>429</sup> La tensión es explícita: si el anhelo de la unidad perdida acerca las lenguas, lo *absolutamente intraducible* es ese centro ausente que garantiza la imposibilidad *radical* de identificarlas, esto es, sanciona la desmesura del proyecto de construir una torre que llegue hasta el reino de los dioses, un lenguaje puro y definitivo que sería el cierre totalitario de la “posibilidad y la práctica infinitas de traducción”, de la vida misma del hombre como “vida metafórica”.

“Como sucede cuando se pretende volver a juntar los fragmentos de una vasija rota que deben adaptarse en los menores detalles, aunque no sea obligada su exactitud, así también es preferible que la traducción, en vez de identificarse con el sentido del original, reconstituya hasta en los menores detalles el pensamiento de aquél en su propio idioma, para que ambos, del mismo modo que los trozos de la vasija, puedan reconocerse como fragmentos de un lenguaje superior.”<sup>430</sup> El dios de Murena es un dios que enmudece para hacer posible la palabra humana, pero a la vez para impedir las pretensiones humanas de

<sup>428</sup> Benjamin, W., “La tarea del traductor”, en *Ensayos escogidos*, cit., p. 135.

<sup>429</sup> Murena, H. A., *La metáfora y lo sagrado*, en *Visiones de Babel*, cit., p. 447.

<sup>430</sup> Benjamin, W., “La tarea del traductor”, en *Ensayos escogidos*, cit., p. 139.

autodivinización. El dios de Murena es una vasija irreversiblemente rota. La traducción no es copia, y el lenguaje común o “superior”, en la versión de Benjamin, no es una lengua única, sino un cántaro fragmentario, irrecuperable en su versión original: debemos “disponernos a considerar y practicar la vida como *el arte de fracasar* fértilmente. La lección suprema que transmite una traducción, el arte de traducir, es su corazón incognoscible, mudo pero latiente, que es nuestra sola forma de preservar esa Unidad a la que no conocemos más que por su sombra.”<sup>431</sup>

Murena lee su presente histórico político como la construcción de una Babel total. No pretende soslayar esa situación, sino enfrentarla y mostrar las posibilidades del propio episodio de Babel. Opone así a la pretensión fáustica de erradicar a los dioses a partir del saber (científico-técnico) del Árbol del Bien y del Mal, las potencialidades destotalizadoras del arte. Puesto en este registro, el arte guarda una conexión intrínseca con su peculiar concepción de lo sagrado. La metáfora, y en particular la traducción, es la operación en la que lo divino puede mostrarse en el choque súbito de los sentidos, en su “hundirse en las simas insondables del lenguaje”.<sup>432</sup> “Llevar una vida metafórica” es el modo en que Murena formula en estos años su “ultranihilismo”, o su “*desengagement* general” anterior. Este es el modo en que se opone a “la locura del discurso único”. Pero ¿qué implica esta resistencia en el contexto de una lectura tan atravesada de acentos religiosos? ¿Cómo entender la defensa emancipatoria de lo no-idéntico junto a una visión inequívocamente religiosa, o al menos mística, del lenguaje y del arte?

“Sería desconocer la especificidad de esta concepción si se asimilara a la revelación de un significado último y trascendente. (...) La definición teológica del origen del lenguaje que algunos autores contemporáneos retoman y secularizan, no garantiza la presencia de un sentido último, sino que, paradójicamente, graba en el interior del lenguaje humano el sin-fondo de aquello que no puede nombrarse: precisamente aquello que la teología judía nombraba a través del nombre prohibido de Dios.”<sup>433</sup> Resulta sorprendente el modo preciso en que estas líneas de un comentario sobre la teoría del lenguaje de Benjamin se ajustan al pensamiento de Murena. La referencia a lo sagrado no implica la afirmación de un fundamento absoluto sino exactamente lo contrario. Pues la teología de Murena (como la judía sobre la que se ampara Benjamin) no es una teología positiva sino *negativa*. Lo teológico es ese fondo abismal, sin-fondo, ese abismo innombrable que frustra toda pretensión de absolutización, que refuta la posibilidad misma de un discurso único y su locura, y que, en su indiscernibilidad, abre la posibilidad de una multiplicidad de lenguas

<sup>431</sup> Murena, H. A., *La metáfora y lo sagrado*, en *Visiones de Babel*, cit., p. 453.

<sup>432</sup> Benjamin, W., “La tarea del traductor”, en *Ensayos escogidos*, cit., p. 143.

<sup>433</sup> Gagnebin, Jeanne Marie, “El original y el otro”, en VVAA, *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Bs. As., Alianza/Goethe-Institut, 1993, pp. 27-28.

que, sin embargo, no se dispersan en un ininteligible caos primordial, sino que se integran en una comunicación amorosa a partir de esa nostalgia común por el origen perdido e irrecuperable. Sobre estas bases se asienta el potencial redentor de la *traducción*, como meollo del acto metafórico-creativo, tanto en Murena como en Benjamin.

Y, por último, si recordamos que “La tarea del traductor” fue escrito como introducción de Benjamin para sus traducciones de Charles Baudelaire, en medio de su concreta labor como traductor, podemos pensar las versiones de Murena para la colección “Estudios Alemanes” desde su propia teoría de la traducción. Esas traducciones, analizadas en el capítulo anterior, pueden ahora pensarse como metáfora precisa de la unidad de la ensayística de Murena. Y a su vez, la escuela de Frankfurt como fenómeno intersticial de recepción-traducción se muestra, así, al parpadeo fugaz de una débil luz mesiánica.

## CAPÍTULO 5

### LA “NUEVA IZQUIERDA”: MARXISMO Y MODERNISMO

---

*La industria cultural ofrece como paraíso la misma vida cotidiana de la que se quería escapar.*

M. Horkheimer y Th. W. Adorno

*La falsa libertad se extiende en la misma medida en que se extiende la opresión real.*

J. J. Sebrelli

En polémica tanto con la renovada sociología cuanto con el ensayismo tradicional, comienza a emerger en torno a los años de la caída del presidente Perón una fracción intelectual contestataria que desentonaba también con los cánones de la vieja izquierda socialista o comunista argentina. Comprometida, en términos locales, con un complejo proceso de relectura del peronismo, estas fracciones intelectuales cumplieron un rol fundamental en la renovación intelectual de la izquierda argentina. A tono con los procesos de renovación del marxismo a escala internacional, impulsaron un amplio proceso de recepción del denominado “marxismo occidental” en sus diversas versiones. Desde la temprana recepción de Sartre en los 50 hasta el marxismo “antihumanista” de Althusser de los 70, pasando por los aportes de Gramsci o Lukács, este proceso se articulaba en el esfuerzo por dar cuenta de una anomalía, del resonante fracaso de las izquierdas tradicionales por comprender los procesos que atravesaban las masas argentinas en su difícil experiencia de autoconstitución política. Así, el marxismo clásico debía comparecer ante los aportes de otras tradiciones y disciplinas, de otros espacios del saber, si pretendía tener la eficacia crítica que prometía. Si el marxismo occidental emergía, según la conocida lectura de Perry Anderson,<sup>434</sup> de la experiencia de una *derrota*, la “nueva izquierda” argentina leía ese marxismo occidental desde la experiencia de un estupor político-intelectual ante los “anómalos” comportamientos de las masas. Una de las experiencias más descollantes dentro de esta orientación fue sin dudas la de la revista cordobesa *Pasado y Presente* y su modélica recepción creativa de la obra de Antonio Gramsci.<sup>435</sup> Menos visible, menos sistemático y programático, es el caso de la recepción de la escuela de Frankfurt en esta “franja contestataria”. Este capítulo está dedicado a este “caso”, en el que se destacan

---

<sup>434</sup> Anderson, P., *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979 [1974].

<sup>435</sup> Véase Aricó, J., *La cola del diablo*, Bs. As., Puntosur, 1988; Burgos, Raúl, *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, Bs. As., Siglo XXI de Argentina Ed., 2004.

particularmente los trabajos de aquellos años de otro de los agentes clave de la construcción de esa “nueva izquierda”, Juan José Sebeli (1930-).

### I. Ensayismo, marxismo: Juan José Sebeli y la “nueva izquierda”

Se ha denominado “nueva izquierda” en nuestro país a un complejo y amplio conglomerado de fuerzas sociales, políticas y culturales que, a pesar de no haber generado un actor político unificado, encabezó un vasto proceso de protesta social, confrontación y activación política, en los años sesentas y primeros setentas. Se trata de un complejo proceso de activación política de sectores diversos, que incluía importantes capas de las clases medias, y que excedió los marcos partidarios, institucionales e ideológicos de expresión tradicional de la izquierda en la Argentina. En la constitución de este escenario convulsionado de contestación generalizada, ha sido señalada como uno de los rasgos principales la confluencia entre izquierda social e izquierda política, la peligrosa aleación de radicalización socio-cultural y radicalización política, donde un clima expansivo de modernización y de revuelta cultural, de agitación estudiantil, de antiautoritarismo, de quiebre generacional, de transformación en las costumbres, de politización de sectores cristianos, de politización del arte, etc., operó como telón de fondo de una radicalización política generalizada que años más tarde será desactivada por la desconexión de sus elementos constitutivos, aislando la política revolucionaria de la protesta social, y debilitando así a los actores. “A pesar de su impactante presencia, ‘la multiforme eclosión popular’ contenía un rasgo de debilidad que contribuyó a su fracaso: la carencia de claras propuestas programáticas y la imposibilidad de constituirse en fuerza política unificada, la dejó atrapada entre el peronismo y las organizaciones armadas.”<sup>436</sup> El dramático proceso de inusitada radicalización y posterior aniquilación de la protesta social en nuestro país sigue siendo una de las claves de nuestra historia reciente.

De allí la importancia de reponer aquello que singularizó marcadamente este proceso, esto es, ese clima de contestación cultural que le dio a la radicalización política un ambiente propicio para su veloz difusión y arraigo. Aquí es donde nuestro tema engarza con este clima de época. Pues Juan José Sebeli puede ser considerado por diversas razones un actor destacado en la emergencia de esta “nueva izquierda” cultural. Ahora bien, ¿cuáles son los rasgos característicos de esta “nueva izquierda intelectual argentina”? Nos limitaremos a señalar algunos de sus aspectos y condiciones generales.

---

<sup>436</sup> Tortti, María Cristina, “Protesta social y ‘Nueva Izquierda’ en la Argentina del GAN”, en Pucciarelli, A., *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*, Bs. As., Eudeba, 1999, p. 225.

Oscar Terán, en un trabajo clave sobre la temática al que el presente estudio debe mucho, plantea una serie de condiciones nacionales e internacionales de la renovación intelectual de la izquierda en nuestro país en los años sesentas. Entre las condiciones internacionales, debe señalarse la agudización a partir de 1960 del conflicto chino-soviético, que abría la esperanza a ese “otro comunismo” que vendría a recuperar el impulso revolucionario perdido por el revisionismo soviético. Además, deben indicarse las propias aperturas del curso soviético expresadas en 1961 durante el XXII Congreso del PCUS. Finalmente, la revolución cubana a escala latinoamericana venía a afirmar que otro modo de realizar la revolución era posible. Entre las condiciones nacionales, ha sido reiteradamente destacada la importancia de la reinterpretación del peronismo por parte de esta franja contestataria. Una relectura que desactivaba las hermenéuticas demonizadoras que se desarrollaban desde las elites liberales con las que inicialmente esta franja había tenido un diálogo generacional. Finalmente, la “traición Frondizi” alentará crisis profundas dentro del Partido Socialista en especial pero que no dejaron de afectar al Comunista. Todas éstas fueron condiciones que estuvieron a la base de una revisión de la cultura de izquierda en nuestro país.<sup>437</sup>

En un registro filosófico, la “nueva izquierda” se caracteriza, en este marco histórico-político más general, por un proceso de apertura del marxismo a sus versiones más abiertas y críticas, a otras disciplinas y tradiciones no marxistas, etc., despejando la vía de una verdadera renovación del marxismo en nuestro país. Se trata del momento en el que penetra y se desarrolla en la Argentina el denominado “marxismo occidental”. Entre sus rasgos característicos se destaca la tendencia a regresar al trasfondo filosófico hegeliano del pensamiento marxista, que habilitaba un énfasis en la subjetividad clausurado en las versiones ortodoxas positivistas del marxismo-leninismo, y que convergía con el progresivo voluntarismo político de la época. De allí la relevancia que cobran en esos años los “Manuscritos” de 1844 de Marx, y una clave de lectura “humanista” que comenzará a encontrar su eje en el problema, tan de época, de la “alienación”. En ese contexto recuerda Terán “la inclusión de un texto como **Marx, su concepto de hombre**, de Erich Fromm, en una lista de *best sellers* de principios de 1963.”<sup>438</sup> Se trata de desarrollos inducidos en los jóvenes intelectuales argentinos, en gran medida, por las figuras y autores “faro” que estaban realizando estas operaciones a nivel mundial. Las influencias más destacadas que contribuyeron a realizar estas torsiones, sobre todo en los inicios de este proceso, fueron las de Jean-Paul Sartre (a través de la revista *Contorno*) y de Antonio Gramsci (a través de los protagonistas de la revista *Pasado y Presente*). Pero en todos los casos se trató de

<sup>437</sup> Véase Terán, O., *Nuestros años sesentas*, cit. También Silvia Sigal, *Intelectuales y poder en la argentina*, cit., y Beatriz Sarlo, *La batalla de las ideas*, cit., tematizan este proceso.

<sup>438</sup> Terán, O. *Nuestros años sesentas*, cit, p. 98. Esta cita nos reenvía al capítulo de Germani y su recepción de Fromm.

procesos que fueron preparados por una tradición marxista-hegeliana que también en nuestro país tenía cierto arraigo. Gramsci, Lukács, Kojève, Merleau-Ponty o Sartre en la Europa continental, pero también Rodolfo Mondolfo, Carlos Astrada, Eugenio Werden, Silvio Frondizi o Héctor Raurich en nuestro país, todos parecían coincidir, al menos, en un punto: en la necesidad de renovar la vitalidad del legado de Marx, esclerosado en las versiones dogmáticas y positivistas de las ortodoxias partidarias, reconduciéndolo hacia su raíz hegeliana, y recuperando el aliento filosófico humanista de sus trabajos de juventud.

El itinerario de Juan José Sebreli es una buena muestra de este proceso. Comprometido en un diálogo cercano con la elite intelectual antiperonista de *Sur*, cumplió los pasos de la “relectura” del peronismo que lo fueron alejando de aquel espacio, y aproximando al torrente contestatario de los sesentas. Comprometido con la revuelta cultural característica de esos años, condenó en diversos libros de amplia circulación las formas concretas de la “vida cotidiana” y de la industria cultural del capitalismo contemporáneo y comprometió ese llamado de un “cambio de la vida” con la “modificación del mundo”, en una simbiosis que encontró en sus libros un punto de particular condensación. Recorrió el periplo que desembocó en *Contorno*, escribiendo tanto en *Sur* como en el antecedente más directo de *Contorno*, la revista *Las ciento y una*, dirigida por Murena. Y según la mirada retrospectiva de David Viñas, protagonista central de *Contorno*, supo condensar buena parte del significado histórico de la revista: “Yo creo que el libro de Sebreli *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación* se prefigura en *Contorno* y, al mismo tiempo, parece Sebreli el que realiza casi todo el programa de la revista.”<sup>439</sup> Dentro de la revista, formaba junto a Carlos Correas y a Oscar Masotta (los interesados más en la filosofía que en las letras) un pequeño círculo que hizo de Sartre su guía en los primeros pasos hacia el “compromiso”, cuya gravitación en la revista puede colegirse del nombre de la misma, que glosaba la “situación” sartreana. Sartre les abrió la mirada a una práctica no académica de la filosofía, les ofreció la figura del escritor maldito, outsider y solitario, los orientó con una teoría del “compromiso” que aproximaba el trabajo intelectual a la lucha política, y les planteó una serie de tópicos característicos –como la angustia, la mala fe, las manos sucias, la afirmación de sí a través del mal, etc.– que estuvieron a la base de operaciones tan importantes para estos intelectuales como, entre otras, el redescubrimiento de la figura de Roberto Arlt, o la “relectura del peronismo” en clave de “hecho maldito” del país burgués. En relación con su recepción de Sartre, pero excediendo sus márgenes, el itinerario de Sebreli entronca con los círculos intelectuales que ya venían preparando la orientación humanista del marxismo típica de esos años, y en particular con su siempre recordado Héctor Raurich. Por último, no hay que olvidar que su orientación contracultural se mantiene a todo lo largo de este

---

<sup>439</sup> Viñas, D., en “Nosotros y ellos. David Viñas habla sobre *Contorno*”, en *Punto de Vista*, nº 13, nov. de 1981, p. 12.

período, como podemos colegir por su participación junto a otros intelectuales en la organización en 1971 del Frente de Liberación Homosexual, acaso la primera organización del tipo en nuestro país.<sup>440</sup>

De esta multifacética inscripción de Sebrelí en la cultura de la “nueva izquierda” de su época, sería oportuno volver sobre dos aspectos centrales que lo articulan con el resto de nuestro trabajo: su relación con Murena, personaje central en la recepción de la escuela de Frankfurt, y con Héctor Raurich, a quien el propio Sebrelí verá retrospectivamente como involuntariamente próximo a las posturas de los frankfurtianos.

En primer lugar, debemos plantear su relación con la tradición de la que él mismo emerge, la tradición del “ensayo de interpretación”, tematizada en el capítulo anterior a través de las figuras de Martínez Estrada y de Murena. Pues es precisamente a través de Murena que Sebrelí se inicia en el escenario mayor del campo intelectual argentino, en un doble sentido: en primer lugar, es a través de Murena que comienza a publicar en *Sur* desde muy joven, en 1952. En segundo lugar, es la tradición representada por Murena el telón de fondo sobre el cual Sebrelí realizará sus primeras definiciones intelectuales. Sobre lo primero ya se ha dicho suficiente en el capítulo anterior. En cuanto a lo segundo, debe recordarse una vez más que la impronta inicial más fuerte sobre Sebrelí fue la del existencialismo sartreano.<sup>441</sup> Murena, así como Martínez Estrada, le proponía un modelo para pensar ese existencialismo situado en la concreta trama de nuestra condición histórica. Sebrelí, como en general los protagonistas de *Contorno*, consideraban que Martínez Estrada, tanto como Murena, representaban un ala anómala, de tendencia izquierdista y no liberal, nacional y no cosmopolita, frente al resto de los colaboradores de la revista *Sur*.<sup>442</sup> Pero Murena no realizaría ese giro que Sartre comenzará a hacer por esas décadas de integración del existencialismo en el contexto más amplio del marxismo, el horizonte insuperable de la época según la *Crítica de la razón dialéctica*, de 1962. Los jóvenes intelectuales verán en Murena y Martínez Estrada interlocutores ineludibles, pero anclados en premisas y planteos que los alejaban del fragor de los tiempos, de la construcción de la historia, del compromiso con las masas obreras. No es curioso constatar que Sebrelí dedica nada menos que su primer libro (escrito en 1958 y publicado por primera vez en 1960) a una crítica exhaustiva de Martínez Estrada y su proyecto político-intelectual, crítica bajo la que

---

<sup>440</sup> Sebrelí ha realizado varias reconstrucciones retrospectivas de su propio itinerario que pueden ser tenidas en cuenta. Las principales las encontraremos en: Sebrelí, J. J., *Las señales de la memoria*, cit.; Sebrelí, J. J., *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, Bs. As., Sudamericana, 1997; y Sebrelí, J. J., *El tiempo de una vida*, Bs. As., Sudamericana, 2005.

<sup>441</sup> Puede verse el largo artículo que le dedica a su relación con Sartre: “Idas y vueltas con Sartre”, en Sebrelí, J. J., *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, cit.

<sup>442</sup> Según David Viñas, “Martínez Estrada es el ala izquierda de *Sur*, un hombre que se va despegando (...) nos proporcionaba citas muy críticas, que quizás Martínez Estrada no llegaba a articular, pero que aparecían como elementos críticos de la tradición argentina que no podíamos encontrar en otro lado.” (en Viñas, D., “Nosotros y ellos. David Viñas habla sobre Contorno”, cit., p. 9)

caía, por extensión, el propio Murena.<sup>443</sup> Desde sus primeros pasos, y a pesar de cierto “romanticismo del mal” –anclado en el sartrismo de sus primeros años– que lo aproximó inicialmente al peronismo desde una fascinación por su carácter antiburgués, Sebreli planteó, como ya lo indicamos, sus críticas a los atolladeros del intuicionismo irracionalista de raíz spengleriana de Martínez Estrada, su fatalismo telúrico y su anticapitalismo romántico. Construye así, ya desde estos años, un espacio que puede ser reconstruido como equidistante de la pregnancia moral y el arraigo situacional del ensayo de interpretación, a la vez que del reclamo de abandono de viejas hermenéuticas intuicionistas propio de la modernización científica en ese momento en auge, y comandada, entre otros, como ya vimos, por Gino Germani. Próximo a la primera postura, optará por un registro ensayístico para su intervención, aunque pretendiendo despojarlo de las arbitrariedades de su “intuitivismo lírico”<sup>444</sup> dándole a su perspectiva un particular anclaje metodológico marxista. Montado al caballo de la modernización cultural de la época, se aproximará a las promesas de una “sociología científica”,<sup>445</sup> pero incorporando la crítica marxista a la ideología científicista de la neutralidad del saber. De este modo, y si volvemos nuestra mirada sobre lo ya planteado en capítulos anteriores, se va tramando una red de oposiciones, tensiones y entrecruces, como puede verse, cada vez más compleja, una tupida red de diferencias entre actores que disputan por su legitimidad en el campo intelectual, y polemizan por la interpretación de una época convulsionada y en transformación. Para nuestro tema ello resulta particularmente relevante, pues este haz de tensiones tiene como efecto desagregar el corpus de la “escuela de Frankfurt”, disolver su apariencia de unidad, haciendo ingresar en cada caso algún aspecto de su dilatado arco de intereses y desarrollos. De manera que en Sebreli no encontraremos la centralidad que en Germani adquiriría Fromm, pues la “psicología social” a la que apuntaba este último no formaba parte de los intereses principales de Sebreli, más cercano a una aproximación ensayística que a la construcción de un nuevo modelo científico de lo social; así como tampoco tendrá peso el Benjamin que le interesó a Murena, pues ni su mesianismo antiprogresista ni su gnosticismo lingüístico eran articulables en el universo intelectual construido por Sebreli, más próximo al racionalismo francés bebido del propio Sartre.<sup>446</sup>

<sup>443</sup> Sebreli, J. J., *Martínez Estrada, una rebelión inútil*, cit.

<sup>444</sup> *Ib.*, p. 10.

<sup>445</sup> En el prólogo a la segunda edición de su libro sobre Martínez Estrada, de 1966, afirmaba: “Hoy a casi diez años de escrito el libro, el panorama intelectual del país es algo distinto, una seria metodología sociológica ha desplazado en parte al intuitivismo lírico de Martínez Estrada” (*Martínez Estrada, una rebelión inútil*, cit., p. 10), en clara alusión celebratoria de la irrupción de Germani en el panorama de las ciencias sociales. Estas declaraciones se orientan en una dirección opuesta a la que adoptaba por la misma época H. A. Murena en el prólogo a la segunda edición de *El pecado original de América*, en el que por el contrario denuncia a la sociología científica por condenarnos al “anonimato existencial”, como ya vimos.

<sup>446</sup> La relación con la generación filosófica de Guerrero no aparece tematizada ni en los trazos autobiográficos de Sebreli ni en las reconstrucciones sobre la época. Pero no pueden olvidarse, al menos, dos cosas: Sebreli, aunque se declara autodidacta, pasó por las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras donde enseñaban esos intelectuales; y además, la primera traducción al castellano de *El ser y la nada* corrió por cuenta de uno de los

En segundo lugar, como dijimos, resulta relevante recuperar algunos trazos de la inscripción de Sebrelí en la saga de un cierto marxismo hegeliano argentino. En la Argentina, el “hegelo-marxismo” es una orientación intelectual que no inaugura la “nueva izquierda” de la generación de *Contorno* sino que la preexiste y que le viene a ofrecer un matizado intelectual posible para sus operaciones culturales características. Entre las diversas figuras que podríamos mencionar, se destaca en este contexto la de Héctor Raurich (1903-1963), a quien Sebrelí mencionará siempre como su principal mentor filosófico en nuestro país, ya desde un temprano artículo de 1965.<sup>447</sup> Después de una intensa actividad política –que incluyó la participación en el grupo *Insurrexit* (ala izquierda del reformismo), el paso por los años iniciales del PCA, su expulsión del mismo, la participación en los primeros círculos trotskistas de nuestro país–, Raurich se transformó en uno de los animadores teóricos de diversos grupos de una izquierda heterodoxa y multiforme –que luego cristalizará de diversos modos entre fines de los sesenta y principios de los setenta–, sobre todo a través de sus cursos particulares sobre Hegel y Marx dictados a lo largo de la década del 50.<sup>448</sup> Sebrelí destaca la figura de Raurich como el antecedente fundamental de este característico cruce entre Marx y Hegel, incluso anterior a la similar operación, más conocida, realizada por Carlos Astrada (que estudiaremos en el próximo capítulo). Así, condensando la búsqueda filosófica de sus últimos años, y anticipando una orientación más general de la izquierda teórica de la época, decía Raurich programáticamente en uno de sus cursos de los años 50: “No existe contradicción radical entre la filosofía de Hegel y la filosofía de Marx; es una misma filosofía y sin embargo son también diferentes dentro de esa unión. (...) Marx ha sido en un sentido hegeliano más allá de Hegel y éste –en ciertos aspectos fundamentales– más que Marx en un sentido que no es inconciliable con el pensar de éste. Dicho de otro modo, Marx ha sido quizás más hegeliano que Hegel en cierta dirección y Hegel más marxista que Marx en otras. Así hay que hegelianizar a Marx y hay que marxistizar a Hegel”.<sup>449</sup> Pero lo más importante para lo que nos ocupa es lo que Sebrelí vio en su maestro Raurich, a cuyos cursos sobre Hegel asistiera entre 1952 y 1955: “Resulta un caso de interés historiográfico descubrir por qué caminos llegó Raurich, oscuro autodidacto, desde una ciudad aislada del centro filosófico del mundo a coincidir en algunos aspectos con pensadores coetáneos como los de la Escuela

---

miembros de aquella camada intelectual anterior, Miguel Ángel Virasoro. Como ya vimos en el capítulo sobre Guerrero, Sartre circulaba en la Argentina antes de la irrupción de *Contorno*.

<sup>447</sup> Véase Sebrelí, J. J. “Héctor Raurich: un pensador maldito”, en *Capricornio*, nº 1, 1965; Sebrelí, J. J., “Héctor Raurich, un desconocido”, en su *El riesgo del pensar* (Sudamericana, 1984); y Sebrelí, J. J., “El pensamiento perdido: Héctor Raurich. Las desventuras de la izquierda argentina”, en su *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, cit. Puede consultarse asimismo la entrada correspondiente a Raurich en Tarcus, H. (dir.), *Diccionario biográfico de la izquierda argentina*, Bs. As., Emecé, 2007.

<sup>448</sup> El material de los mismos, junto al resto de la obra de Raurich fue reunida y publicada póstumamente por sus discípulos en *De la crítica como creación*, (Bs. As., Marymar, 1965), *Notas para la actualidad de Hegel y Marx* (Bs. As., Marymar, 1968), y *Hegel y la lógica de la pasión*, (Bs. As., Marymar, 1976)

<sup>449</sup> En *Notas para la actualidad de Hegel y Marx*, cit.

de Frankfurt, a quienes no llegó a conocer”.<sup>450</sup> “El punto en común fue, sin duda, la recuperación de las raíces hegelianas del marxismo”<sup>451</sup>, aunque habría que agregar las consecuencias que de ello derivaba el propio Raurich: la crítica al positivismo, la sustitución del determinismo económico por la categoría de totalidad, el rechazo de la teoría del reflejo, etc. No puede, entonces, olvidarse la presencia de este anómalo marxista en los entretelones de la receptividad de Sebrelí hacia los planteos frankfurtianos, o en todo caso como una de las mediaciones fundamentales en el marco de las cuales el propio Sebrelí situó, contextualizó y otorgó sentido a sus lecturas frankfurtianas.

De este modo, la recepción de la escuela de Frankfurt en Sebrelí se dará en el marco de un contexto de refracción particular, atravesado por algunos rasgos característicos: (a) un devoto sartrismo inicial, que le ofrecerá un modelo de intelectual, una serie de tópicos de linaje “existencialista” o neorromántico y, finalmente, una orientación marxista-hegeliana; (b) una relación de afinidad polémica con el universo de enunciación propio del ensayismo de interpretación, anclado en la pregunta por lo nacional y con una entonación de condena moral; (c) una afinidad con el proceso de modernización cultural, tanto por el despliegue de motivos típicos de la contracultura sesentista, cuanto por cierta afinidad crítica con el programa de la “sociología científica” y su propia polémica con el ensayismo tradicional; (d) un marxismo hegeliano de cierta tradición en nuestro país, que se había construido a contrapelo político e intelectual de las versiones más dogmáticas del marxismo-leninismo de los partidos oficiales, y que encontraba en la figura de Héctor Raurich un modelo ejemplar.

Ahora bien, ¿dónde podemos encontrar, en términos más precisos, la presencia efectiva de la influencia frankfurtiana? Hecho el trazado genérico de la lente, ¿dónde encontramos la lectura? La hallaremos en toda una saga de textos que van de 1964 a 1981, y que abordan de lleno el problema de la “alienación”, el “fetichismo de la mercancía”, la “industria cultural”, la “desublimación represiva”, la “personalidad autoritaria”, motivos típicos del trabajo de crítica cultural de los frankfurtianos. Esta veta frankfurtiana aparecerá de la manera más nítida y contundente en la saga de crítica de la vida cotidiana que va de *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, de 1964, pasando por *Mar del Plata, el ocio represivo*, de 1970, hasta *Fútbol y masas*, publicado recién en 1981, pero ya concluido antes de la dictadura. En estos dos últimos libros aparece como el marco explícito de su orientación, pero hallamos toda otra serie de trabajos en los que, aunque no tan profusa, la presencia de los frankfurtianos sigue mostrando su rastro. Así en *La cuestión judía en*

---

<sup>450</sup> Sebrelí, J. J., *Las señales de la memoria*, cit., pp. 140-141. Que haya desarrollado su pensamiento sin conocer a los frankfurtianos es más que probable, pero que no los haya conocido es seguramente falso, según puede colegirse por la presencia de un ejemplar de *Prismas*, de Adorno, en la biblioteca personal de Raurich, actualmente emplazada en el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina (CeDInCI, Bs. As.). El libro de Adorno fue editado un año antes de la muerte de Raurich.

<sup>451</sup> Sebrelí, J. J., *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, cit., p. 424.

*Buenos Aires* (1968/1973), en *Tercer Mundo, mito burgués* (1975), o en el propio título de su famoso *Los deseos imaginarios del peronismo* (1983). Pero en el itinerario que va de *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación* hasta *Fútbol y masas*, y a medida que la fascinación juvenil con Sartre va declinando, Sebrelí traza el arco de una crítica de la cultura decididamente enraizada en una matriz frankfurtiana, con acentos particulares que la distinguen tanto de la recepción de Germani como de la de Murena, desde una permeabilidad con la cultura marxista que no existía en estos, y a su vez con un compromiso con la contracultura de los sesentas que le dio una sensibilidad particular hacia ciertos tópicos modernistas característicos del “marxismo occidental” que fueron fuertemente rechazados por marxistas más tradicionales como los que analizaremos en el próximo capítulo.

## II. “Alienación” y crítica cultural

Comencemos entonces con *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, uno de los más exitosos *best sellers* de los años '60 en la Argentina, cuya primera edición data de 1964, y cuyas primeras diez ediciones verán la luz en sólo tres años.<sup>452</sup> Un libro que, como buena parte de la cultura contestataria de la época, se vio paradójicamente beneficiado por los efectos masificadores de la “industria cultural” de ese mismo capitalismo de consumo que se dedicaba a criticar. El libro, marcado por la amplia difusión que había tenido el Henri Lefebvre de *Crítica de la vida cotidiana*, se proponía “una descripción crítica de la peculiar vida cotidiana, privada, íntima, de las distintas clases sociales que habitan la ciudad de Buenos Aires, de la alienación que deforma los métodos particulares que cada una de ellas tiene de trabajar, de amar, de sentir, de divertirse, de pensar.”<sup>453</sup> Sebrelí vincula el análisis de la cotidianidad y del hábitat urbano con un análisis de clase para mostrar que los males del presente se explican por un desajuste producido precisamente en esa correlación: nuestra sociedad estaría compuesta por clases que se piensan a sí mismas de acuerdo a valores de una clase a la que no pertenecen.<sup>454</sup> Así explica la ausencia de una burguesía industrial, que siempre se pensó como aristocracia; la subsistencia de una clase media que vive de las apariencias y que separó su destino del proletariado al interiorizar los valores de la clase alta; la existencia de un proletariado reformista, que no asume su función revolucionaria.

<sup>452</sup> Un análisis reciente de este trabajo de Sebrelí, acaso su mayor éxito, puede hallarse en Saftta, Sylvia, “Modos de pensar lo social. Ensayo y sociedad en la Argentina (1930-1965)”, incluido en Neiburg, F. y Plotkin, M., *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*, cit.

<sup>453</sup> Sebrelí, J. J., *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, Bs. As., Siglo Veinte, 1964, p. 11.

<sup>454</sup> Un criterio de análisis no lejano a las ideas de “efectos de demostración” y “efectos de fusión” con los que trabajaba Gino Germani.

Sebreli reconocía que una tal propuesta analítica debía superar la prevaleciente desconexión entre crítica social y crítica cultural, entre crítica de las formas de producción y crítica de las formas de vida: “Si buscamos antecedentes a la crítica de costumbres, nos encontramos con que ésta se reduce a una tradición que partiendo de los moralistas franceses del siglo XVII critica con lucidez y valentía, ilusiones, convencionalismos, prejuicios, tabúes y mitos, aunque sin poner en tela de juicio el orden político y social. Paradójicamente observamos que, por el contrario, muchos de quienes atacan el orden político y social, tal el caso de ciertos marxistas esquemáticos, respetan y comparten la moral y las costumbres producidas por ese orden.”<sup>455</sup> Estamos ante un gesto característico de la “nueva izquierda”, esto es, ante el reclamo de superar la desarticulación entre el radicalismo político y el radicalismo cultural, entre marxismo y modernismo, entre la crítica del capitalismo como sistema socio-económico y la crítica de las formas burguesas de vida, sus valores y prácticas.

Resulta oportuno recordar aquí el ya clásico trabajo de Eugen Lunn<sup>456</sup> en el que se analizan, precisamente, las posibilidades de articulación entre el marxismo, como crítica de la economía política y como teoría revolucionaria, y el modernismo, como radicalismo cultural de las vanguardias estéticas de principios de siglo. La hipótesis de Lunn es que el campo de tensiones resultante puede guardar la promesa de superar las limitaciones que ambas tradiciones han mostrado al permanecer por separado. Así, si el marxismo siempre ha sido una poderosa teoría crítica de la sociedad capitalista, también ha recaído en diversas formas de determinismo histórico, de economicismo, de naturalismo epistemológico, de indefendible realismo estético. De modo simétrico, el modernismo cultural ha sido siempre una resistencia contra estos problemas, con su preocupación por la forma, su concepción crítica de una temporalidad lineal, sus técnicas de desfamiliarización del mundo objetivo, su preocupación por la experiencia fragmentada y alienada de los individuos en las modernas sociedades urbanas, etc., pero su cultivo unilateral ha llevado a un culto aristocrático de lo hermético, una visión deshistorizada del hombre, una concepción estrechamente cultural de la revuelta. De allí la importancia de pensar en el cruce entre ambas vertientes de la modernidad histórica, que para Lunn se expresa de manera paradigmática en las figuras de G. Lukács, B. Brecht, Th. Adorno y W. Benjamin. Aunque en otra escala, este cruce entre marxismo y modernismo, entre revolución social y revuelta cultural, puede ser también un acceso a la comprensión de la orientación político-cultural de la “nueva izquierda” en general, y también en nuestro país. Manteniéndose en un registro de crítica de la vida cotidiana que no se inmiscuía con los debates propiamente estético-

---

<sup>455</sup> Sebreli, J. J. *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, cit., p. 11.

<sup>456</sup> Lunn, E., *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Brecht, Benjamin y Adorno*, México, FCE, 1986. Habremos de volver sobre esta referencia en el último capítulo.

literarios (sobre los que habremos de volver cuando tematicemos a la generación de la “nueva izquierda” que en parte sucede a esta inicial) Sebreli reúne en su trabajo dos rasgos que hacen aún más pertinente esta remisión a Lunn: a la vez que ha sido repetidamente reconocido como uno de los más destacados animadores de la nueva izquierda en nuestro país, realiza una de las principales lecturas críticas de algunos de los teóricos paradigmáticos del cruce marxismo/modernismo para Lunn.

Justamente el libro se inicia, sartreanamente, con un capítulo titulado “El método”, en el que amplía los alcances de la *Methodenstreit* sugerida en el capítulo anterior. En él reitera las ya referidas críticas al “intuicionismo” del ensayismo de interpretación, sobre las que no volveremos. Agregamos a ello el modo en que se posiciona críticamente antes que nada respecto a los “marxistas esquemáticos” por su incapacidad de comprender el desenvolvimiento concreto de la explotación capitalista, desplegada en la capilaridad de formas de vida enajenadas. “No es por eso una casualidad que el problema de la ‘alienación’ haya sido olvidado por tales marxistas, quienes reducen sus análisis a la infraestructura, a la base económica, sin tocar para nada las superestructuras.”<sup>457</sup> Como se recordará, la especial atención a las superestructuras es un rasgo característico de la anómala inscripción de los frankfurtianos en la tradición marxista, además de un rasgo genérico del marxismo occidental según Perry Anderson. Pero asimismo critica la actitud ciega y el interés meramente cuantitativo de la “sociología burguesa” o “estadística”, “principalmente de origen norteamericano” (de la que rescata sin embargo los nombres de Th. Veblen, L. Mumford y Ch. Wright Mills) –en un gesto tampoco ajeno a los planteos frankfurtianos. Ambas orientaciones, y sus representantes locales indirectamente aludidos, expresan momentos “abstractos” del desenvolvimiento histórico “concreto”, afirma Sebreli en una jerga de mucha difusión en la época. Y a esta doble crítica la formula a través de un hilo conductor dialéctico: “Si el marxismo sin sociología, pensando ideas generales sin observar los datos empíricos queda en cierto modo vacío, la sociología sin marxismo, limitándose a observar los datos empíricos sin extraer de ellos ideas generales, carece de todo rumbo. Los tres momentos abstractos del concepto, según Hegel, (...) constituyen en la dialéctica material la conjunción recíproca de los individuos de carne y hueso y la sociedad de clases (universalidad), mediatizados por las particularidades que la lucha adopta en cada país y en cada época. Una concepción concreta y a la vez totalizadora debe abarcar, por tanto, los tres momentos, superando la unilateralidad y la parcialidad de la sociología burguesa y a la vez del marxismo vulgar.”<sup>458</sup> Vemos cómo opera la dinámica del “hegelo-marxismo” al que nos referíamos antes, tanto en el gesto de contraponer a los adversarios entre sí para mostrarse a sí mismo como superación de la unilateralidad “abstracta” de las otras posturas,

<sup>457</sup> Sebreli, J. J. *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, cit., p. 11-12.

<sup>458</sup> *Ib.*, p. 14.

cuanto en la aparición de ciertos motivos característicos: *alienación, totalidad, mediación, dialéctica*, que aunque son usados sin demasiado rigor ni profundidad filosóficos (y son extraídos fundamentalmente de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre o de la *Crítica de la vida cotidiana* de H. Lefebvre) construyen una constelación conceptual característica, que va tramando el tejido intelectual en el que los alcances y límites de la recepción de los frankfurtianos se tornará comprensible. Contra el ensayo de interpretación, pero cultivando él mismo un estilo marcadamente ensayístico; contra el marxismo dogmático, pero afirmándose dentro de una tradición marxista; contra la sociología científica, pero pretendiendo la legitimidad del saber de ésta, Sebreli encuentra en una versión ensayística de marxismo hegeliano las pautas escriturarias de su derrotero.

Ahora bien, no puede negarse que *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación* es aún un trabajo fuertemente marcado por una orientación sartreana, y apenas el comienzo de su deriva frankfurtiana. Encontramos, con todo, una referencia a Adorno, fugaz, pero de importancia, habida cuenta de la escasez de traducciones al castellano en ese momento, previo a las versiones de Murena en la editorial de Victoria Ocampo, y muy anterior a las ediciones españolas de Taurus. En efecto, en el libro ya aparecen las escasas versiones que sí estaban disponibles, esto es, el Adorno traducido por el marxista español Manuel Sacristán en 1962.<sup>459</sup> Hablando de las formas obreras de diversión, en particular del fútbol, que luego será objeto de uno de sus trabajos más adornianos, decía Sebreli: “Los intelectuales burgueses –Martínez Estrada entre nosotros– explican la degradación de estas diversiones populares como una consecuencia del poder creciente de las masas sobre las élites, cuando, en verdad, como lo mostrara Adorno contestando a Aldous Huxley, y Wright Mills contestando a Ortega y Gasset, la sociedad de masas implica, necesariamente, su contrario: una élite al poder. Si las masas son ignaras, retrógradas, apáticas, es porque las minorías que tienen en sus manos los medios de difusión y cultura los utilizan para mantener a las mayorías en ese estado de ignorancia, miseria moral y abyección, utilizando precisamente diversiones inofensivas –como el fútbol– para canalizar toda protesta contra la vida cotidiana y servir de válvula de escape a los disconformismos.”<sup>460</sup>

Adorno aparece aquí con una función específica, apuntalando uno de los postulados fundamentales de este libro: la crítica cultural no es patrimonio de la derecha. Y a la vez: la izquierda no puede limitar su crítica a los aspectos económicos estructurales de la explotación capitalista. Ese es el primer paso. Pero además, se sostiene que la crítica cultural no conduce a una visión puramente negativa de las masas. Si las masas están “alienadas” es porque se encuentran reducidas en una sociedad que las somete en formas

<sup>459</sup> Nos referimos a *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad* y a *Notas de literatura*, ambos aparecidos en la editorial española Ariel, en 1962.

<sup>460</sup> Sebreli, J. J., *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, cit., pp. 177-178.

cada vez más sutiles que modulan la minuciosidad de su “vida cotidiana”. Aparecen, así, las principales vías por las que ingresará la vena frankfurtiana en los trabajos de Sebrelí. La conexión entre cultura y capitalismo, la degradación de la cultura, la manipulación de las masas, la instrumentalización de los medios de difusión y los medios culturales, la transformación de la libertad (“válvula de escape”) en opresión, el acallamiento de la crítica, y principalmente, la posibilidad de realizar una crítica radical a la sociedad de masas (que lo irá alejando –lentamente– de las izquierdas populistas, de su propia aproximación al peronismo) que no recaiga por ello en sus versiones reaccionarias (Huxley, Ortega y Gasset, Heidegger, etc., o bien Martínez Estrada, Mallea, Murena, etc., entre nosotros, como *traduce* el propio Sebrelí).

Pero no sólo por esto es importante este libro inicial para nuestros intereses. Pues debe concedérsele pareja importancia en este trabajo temprano de Sebrelí a una serie de rasgos que delimitan las condiciones para la posterior recepción intensiva de los autores de Frankfurt. Señalaremos sólo tres: el marxismo-hegeliano; la presencia de autores cercanos a los frankfurtianos; la “sociología proustiana” de Gilberto Freyre.

El marxismo hegeliano es el suelo común que permite un tránsito sin asperezas entre su devoto sartrismo inicial y la teoría crítica. Como ya fue dicho, esta orientación formó parte de la estrategia típica del “marxismo occidental” de renovar el marxismo esclerosado de los partidos oficiales recuperando la dimensión filosófica del joven Marx, delineando así los perfiles de un marxismo “humanista” muy característico de la época, culminación y realización del ideal clásico de una humanidad plena y reconciliada, un ideal anclado sobre una filosofía del sujeto debida a la filosofía altoburguesa del idealismo alemán. *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación* es uno de los principales operadores de la difusión en nuestro país este marxismo hegeliano-humanista desde su propio título: *alienación* es un concepto de un unívoco sabor de época, y que remite a esa recuperación filosófica del joven Marx. En la misma dirección se orienta la preocupación, explicitada también por Sebrelí, por “el carácter fetichista de las cosas”<sup>461</sup>, ese tópico juvenil integrado en el Marx maduro. En ambos casos, tanto el concepto de alienación cuanto el problema del fetichismo de la mercancía son los costados más adecuados para ensamblar el marxismo con los tópicos del modernismo: el sinsentido, el distanciamiento, la fascinación y crítica de la vida urbana, la transformación de la vida.

Pero además, reconocemos en este trabajo la presencia de autores que estaban en la periferia de la escuela de Frankfurt o que han sido fuertemente influenciados por ella. Así, David Riesmann, el sociólogo norteamericano del famoso *The lonely crowd*, que extrae las claves para su análisis de la “muchedumbre solitaria” de los diagnósticos frankfurtianos. *La*

---

<sup>461</sup> *Ib.*, p. 16.

*muchedumbre solitaria*, editada por Paidós en la colección que dirigía Germani, fue un libro de enorme influencia en esos años, y casi todos los autores que hemos trabajado han leído, citado y utilizado sus categorías más resonantes, sobre todo la idea del tránsito de la “personalidad dirigida desde dentro” a la “personalidad dirigida desde fuera”, que se cuenta entre los motivos (como el de la “alienación”) que podían interesar a actores del campo intelectual situados en posiciones muy diversas. En el trabajo de Sebreli es precisamente este libro de Riesmann el que aparece.<sup>462</sup> También resulta característica la presencia de los trabajos de Charles Wright Mills (un nombre que también formaba parte del universo intelectual de Germani, al igual que el de Riesman, a quien edita en Paidós), que representaban la crítica norteamericana a la propia sociología norteamericana. Además hay que agregar el nombre de Edgar Morin, marxista heterodoxo que abrevó en el primer Lukács y que fundó junto a Roland Barthes la revista *Arguments* en los años ‘50, que representó uno de los primeros núcleos difusores de los frankfurtianos en Francia. En el libro de Sebreli aparece *L’Esprit du temps*, para enfatizar el carácter nivelador de la cultura de masas.<sup>463</sup> Morin será un nombre clave en la constelación intelectual en el marco de la cual se produce la recepción de los frankfurtianos en los estudios de comunicación, como veremos más adelante.

Por último, aunque pueda parecer un tanto excéntrico en este contexto, debe destacarse la no siempre recordada influencia del brasileño Gilberto Freyre en este libro inicial: “debemos tomar como modelo los magníficos trabajos de Gilberto Freyre (*Casa grande y senzala* y *Sobrados y mucambos*), donde se analiza la transformación de la sociedad patriarcal brasileña en sociedad burguesa, principalmente a través de la evolución de los estilos de residencia y de los aspectos más íntimos de la vida doméstica, buscando la verdad en los detalles a la manera proustiana”.<sup>464</sup> En efecto, Sebreli encontró en Freyre una “sociología proustiana” que funcionó como un modelo orientador, que lo determinó a una búsqueda que luego tendrá incidencia en la mayoría de sus libros: la indagación de las transformaciones de la sociedad en los aspectos mínimos y triviales, en apariencia superficiales, “buscando la verdad en los detalles”.<sup>465</sup> Es conocida la profunda influencia que la mirada proustiana significó en Adorno o Benjamin (traductor este último de Proust). A través de Freyre, se le abría a Sebreli una dimensión ajena a los análisis del marxismo

---

<sup>462</sup> *Ib.*, p. 102.

<sup>463</sup> *Ib.*, p. 183.

<sup>464</sup> *Ib.*, pp. 17-18. Esta recuperación de un ensayista latinoamericano le sirve a Sebreli para volver nuevamente contra el “sociologismo intuitivista, muy divulgado en nuestro país a través de Martínez Estrada, Mallea y sus epígonos Murena, Kush [sic] o Mafud”, distinguiendo a Freyre de todos ellos.

<sup>465</sup> “Detalles” entre los que habría que destacar el tratamiento de la sexualidad y su significación social, precursor en los trabajos de Freyre, y central también en el libro de Sebreli, y que en ambos casos se orienta hacia una similar puesta en cuestión de la moral victoriana prevaleciente en la burguesía y las clases medias. Si en Freyre, en su país y en su época, fue un verdadero motivo de escándalo, en Sebreli se liga con el movimiento contracultural general de la “nueva izquierda”.

tradicional, preocupado en las contradicciones estructurales y no en las trivialidades de los epifenómenos superestructurales. La “vida cotidiana” era la cifra del vasto proceso de *mediación* en que consisten las efectivas vidas humanas, mucho antes de los determinismos económicos unilineales. “Debemos conceder a la sociología que la contradicción fundamental de las luchas sociales y la cohesión, solidaridad y conciencia de una clase no son vividas en forma directa e inmediata por todos los componentes de la misma, sino a través de una compleja y sutil red de mediaciones”<sup>466</sup>. No podemos dejar de recordar que esa compleja y sutil red (en la que caben, según Sebrelí, la “sociología urbana”, la “ecología”, la “sociología de la arquitectura”, o el análisis del “carácter fetichista de las cosas”) fue el objeto privilegiado del estudio de los frankfurtianos, esa “masilla” de lo social de la que hablaba Horkheimer en su introducción a los estudios sobre autoridad y familia. Masilla que podía convertirse en dinamita, pues de lo que se trata es de la argamasa en la que se sostiene el orden, de lo que se trata es de la *eficacia de lo simbólico* en cuanto tal.

Todos estos deslindes permiten comprender que el libro termine con una página en la que marxismo y modernismo se dan la mano, sellando uno de los rasgos característicos de la “nueva izquierda” que este libro contribuyó a difundir: “Como dijo S. Weil, la huelga, independientemente de sus reivindicaciones, es por sí misma una alegría (*La condition ouvrière*). La monotonía embrutecedora del trabajo alienado se detiene, no ya en la pasividad del espectador del ocio también alienado, sino, por primera vez, en la participación activa, en la lucha. La ‘modificación del mundo’ de Marx abarca el ‘cambio de la vida’ de Rimbaud; no se limita tan sólo al campo económico-social, a la modificación del régimen de propiedad, sino a todos los niveles de la existencia, al cambio de las relaciones humanas, de los vínculos interpersonales, al surgimiento de una nueva ética.”<sup>467</sup> Con este pasaje, que reformula conocidas palabras de André Breton con una entonación marxista, termina uno de los libros más leídos en los sesenta en la Argentina. En esa cita puede verse claramente el impulso por sintetizar el marxismo que de un modo u otro siempre acompañó al Sebrelí de juventud, con el modernismo en tanto radicalismo cultural, como promesa de cambio total de la vida y sus formas, como transvaloración de los valores, como ruptura con el “ideal filisteo del confort pequeñoburgués”,<sup>468</sup> implícito en el existencialismo en el que se iniciara allá por los años cuarenta y a través del cual fuera llevado paulatinamente hacia el marxismo por el camino de Sartre. Y este enlace no resultaba ajeno al núcleo político del texto, donde se perfilaba una defensa del peronismo no tanto como régimen socio-político, ni siquiera como ideología, y mucho menos por sus rasgos populistas, carismáticos o plebiscitarios, sino más bien en cuanto actitud antiburguesa, como *hecho maldito*, como cotidianidad transfigurada,

<sup>466</sup> *Ib.*, p. 15.

<sup>467</sup> *Ib.*, pp. 188-189. Es de destacar esta referencia final a Simone Weil compartida por Germani nada menos que en su trabajo sobre el peronismo, como ya vimos.

<sup>468</sup> *Ib.*, p. 187.

como escándalo para la propia clase de la que Sebrelí se sentía parte.<sup>469</sup> Convirtiendo al peronismo en una suerte de acto surrealista, Sebrelí afirma que su irrupción representó, en la apacible vida de la clase media, “una piedra arrojada con fuerza en las aguas estancadas de un charco habitado por ranas dormidas.”<sup>470</sup> Marxismo y modernismo confluyen en una defensa *existencial* del peronismo, el peronismo como *fiesta revolucionaria*, una forma de adhesión no ajena a los muchos jóvenes de clase media que progresivamente se iban acercando a ese fenómeno originariamente obrero.

Como veremos, será la saga sobre la “vida cotidiana” donde encontraremos el rastro más nítido de la impronta frankfurtiana, una saga que se inicia con *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, y que marca aún un indicio ulterior acerca del modo en que esta estación de lectura se involucró con la orientación de la “nueva izquierda”. Nos referimos a la puesta en valor político de la vida cotidiana, la politización de esferas de la vida que por no estar ligadas a la esfera propia de la producción, caían por fuera de los intereses políticos de las izquierdas tradicionales. Esta politización de la vida cotidiana, involucrada en el meollo de los intereses de Sebrelí en estos años, implica una ampliación del dominio de lo político que ha sido reconocida como un rasgo decisivo para la comprensión de la época, y de la propia emergencia de una “nueva izquierda”, de modo que es una de las versiones de “lo que fue una convicción creciente pero problemática del período: que la política se tornaba en la región dadora de sentido de las diversas prácticas, incluida por cierto la teórica.”<sup>471</sup>

### III. Marxismo y estructuralismo

Mientras tanto, en Francia, faro insoslayable de orientación para la intelectualidad argentina de izquierdas en esta época, el sartrismo y la fenomenología entraban en su irreversible fase de declive. Pensar el devenir de una cierta historia intelectual “en la Argentina” resultaría una empresa destinada a lo inexplicable si no la concibiéramos en permanente relación con los azares intelectuales dominantes de las distintas épocas. Uno de esos tramos se plantea en los candentes debates de la izquierda intelectual de la década del 60. Época de entusiasmos y revisiones, de entrecruces, solapamientos y conversiones en la cultura de izquierdas, testimonia el advenimiento un tanto estrepitoso del denominado

---

<sup>469</sup> Sobre la relación entre el peronismo y la radicalización de las clases medias, véase Altamirano, Carlos, “La pequeña burguesía, una clase en el purgatorio”, en id., *Peronismo y cultura de izquierda*, Bs. As., Temas, 2001.

<sup>470</sup> Sebrelí, J. J., *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, cit., p. 98

<sup>471</sup> Terán, O., *Nuestros años sesentas*, cit., p. 12.

“estructuralismo”. Y nuestro país no fue ajeno a estas contorsiones de época.<sup>472</sup> Tampoco nuestro autor, en un punto de inflexión de no poca importancia para nuestra reconstrucción.

En efecto, en el mismo año de publicación de *Las palabras y las cosas* de Foucault se producía un debate característico entre dos miembros conspicuos de la nueva generación intelectual argentina: Juan José Sebreli y Eliseo Verón. La disputa entre Sebreli y Verón acaso podría haberse percibido en la época como un eco lejano, pero nítido, de la polémica que se planteara entre Sartre y Levi-Strauss a partir de la publicación de *El pensamiento salvaje*, de este último. Vale decir, la polémica entre una “filosofía de la conciencia” y una filosofía de la estructura. Para ilustrar el modo en que se planteaba esta disyuntiva en esos años en nuestro país, traemos aquí las ya famosas palabras de Oscar Masotta, cercano a Sebreli en su época sartreana de participación en la revista *Contorno*. Se trata de un ensayo de 1965 (leído en la presentación de su *Sexo y traición en Roberto Arlt*), un año anterior al debate entre Sebreli y Verón, en el que da cuenta de su propia trayectoria intelectual, de una manera nítida y muy representativa, en términos de un cambio de piel teórica, que no ahorra desgarros ni ambigüedades: “ (...) en estos años he “descubierto” a Lévi-Strauss, a la lingüística estructural, a Jacques Lacan. Pienso que hay en estos autores una veta para plantear, en sus términos profundos, el problema de la filosofía marxista. Lo que significa que ya no estoy tan seguro de la utilidad de las posiciones filosóficas, teóricas, sartreanas, como lo estaba hace ocho años atrás. Es que en esos ocho años, al nivel del saber, han pasado algunas cosas: entre otras, un cierto naufragio de la fenomenología. Recién hoy comienzo a comprender que el marxismo no es, en absoluto, una filosofía de la conciencia; y que, por lo mismo, y de manera radical, excluye a la fenomenología. La filosofía del marxismo debe ser reencontrada y precisada en las modernas doctrinas (o “ciencias”) de los lenguajes, de las estructuras y del inconsciente de los freudianos. A la alternativa: ¿o conciencia o estructura?, hay que contestar, pienso, optando por la estructura. Pero no es tan fácil, y es preciso al mismo tiempo no rescindir de la conciencia (esto es, del fundamento del acto moral y del compromiso histórico y político).”<sup>473</sup>

Este pasaje plantea con toda claridad las alternativas en las que se debatía la nueva izquierda intelectual de esos años. La tensión que atravesaba a un Masotta aún dubitativo, se planteó de manera irreductible entre dos de sus compañeros de ruta. Verón, conspicuo representante de la nueva orientación, hará gala de su reciente paso por las aulas levi-straussianas condenando a *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, en una palabra, por

<sup>472</sup> Sobre el estructuralismo en la Argentina, véase Prieto, Adolfo, “Estructuralismo y después”, en *Punto de Vista*, año XII, n° 34, jul.-sept. de 1989; también Terán, O., *Nuestros años sesentas*, cit., cap. V.

<sup>473</sup> Masotta, O., “Roberto Arlt, yo mismo” (1965), incluido en id., *Conciencia y estructura*, Bs. As., Jorge Álvarez, 1968, pp. 188-189.

no ser capaz de reconocer las condiciones de sus propias prácticas enunciativas. En “Sebreli: muerte y transfiguración del análisis marxista”<sup>474</sup>, analiza el libro de Sebreli en términos de “*mensaje*”, y le enfrenta “la teoría de la comunicación”, el concepto barthesiano de *mito* o las “prácticas teóricas” de Althusser para deslegitimar el género ensayístico cultivado por su contrincante, en nombre de un “análisis marxista” informado de estructuralismo que en su cruzada cientificista traza importantes vínculos con la estrategias de legitimación propias de la “sociología científica” de quien fuese su maestro, Gino Germani. Con todo, lo que la intervención de Verón viene a señalar es algo que excede el debate teórico entre estas dos posturas, y que remite a algo que ya sugerimos: considerados desde la perspectiva de la semiótica de los medios de comunicación, los libros con que Sebreli pretende impugnar el sistema cultural del capitalismo industrial contemporáneo forman ellos mismos parte de la industria cultural contemporánea. Una sospecha que podía trasladarse por elevación a algunos de los referentes teóricos del propio Sebreli, como Sartre o más tarde Marcuse.

Sebreli responderá denunciando la recaída de Verón en “*el mito del mito*”, en el mito del estructuralismo como panacea universal, desplegando los tópicos característicos de la polémica entre “conciencia y estructura”: “Sólo aclararé que el concepto de ‘estructura’ como círculo cerrado, como mónada incomunicable, y autosuficiente, es incompatible con la idea de unidad y universalidad de la historia, para no hablar de irreversibilidad o progreso histórico, que constituyen la base del pensamiento dialéctico y del marxismo. Del mismo modo, el hombre deja de ser el sujeto de la historia, el producto de sus propias acciones, para convertirse en un mero ingrediente de la estructura”.<sup>475</sup> No estamos sino ante los grandes tópicos de la historia, el sujeto y la dialéctica que sacudieron los debates de la izquierda en los '60. Sebreli, y en esto no fue el único,<sup>476</sup> veía en los cuestionamientos estructuralistas una sustracción de los fundamentos filosóficos de un pensamiento marxista en condiciones de transformarse en práctica política concreta. Cuestionada la historia, disuelto el rol del sujeto, el marxismo parecía dejar su lugar a una versión renovada – digamos cientificista-comunicológica– del funcionalismo sociológico, contra cuyas versiones liberales o marxistas dogmáticas la nueva izquierda había venido a levantar los derechos del sujeto y el carácter no determinista de la historia.

---

<sup>474</sup> Verón, E., “Sebreli: muerte y transfiguración del análisis marxista”, *Marcha*, Montevideo, año 28, n° 1309, 24 de junio de 1966, reproducido en Verón, E., *Conducta, estructura y comunicación*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1972.

<sup>475</sup> “Verón: la ciencia oficial contra el marxismo”, *Marcha*, Montevideo, año 28, n° 1312, 15 de julio de 1966, reproducido en J. J. Sebreli, *El riesgo del pensar*, Bs. As., Sudamericana, 1984, p. 87.

<sup>476</sup> En la misma dirección se orienta una contemporánea intervención, filosóficamente más relevante, de Oscar del Barco: “El Pensamiento Salvaje de C. Levi-Strauss”, en *Pasado y presente*, año II, n° 7-8, octubre 1964-marzo 1965, Córdoba.

Es importante para nuestro tema que este debate se plantea en los años en los que Sebrelí está realizando su viraje intelectual desde sus inicios sartreanos hacia su deriva frankfurtiana. De manera que podemos formular la hipótesis de que la escuela de Frankfurt pudo funcionar en el mundo intelectual de Sebrelí como una alternativa entre su pasado sartreano y los entusiasmos estructuralistas de la época. Pues esa operación, a la vez que le permitía mantenerse en la tradición del marxismo hegelianizante, le ofrecía una crítica más sutil del marxismo tradicional, un especial cuidado teórico hacia toda forma de autoritarismo y totalitarismo (ausente en un Sartre legitimador del estalinismo), un aparato teórico más adecuado para analizar las denominadas “sociedades de masas”, una crítica del proletariado como sujeto único y universal de la revolución, una concepción menos iluminista del sujeto, y una orientación sensualista y libertaria que en Sartre se veía opacada tras su teoría del “compromiso”.<sup>477</sup> Como su amigo Masotta, Sebrelí intentará salir de los atolladeros de la filosofía de la conciencia, buscará alternativas a su pasado sartreano, pero sin resignar el sujeto (a diferencia de Verón, preocupado ya no por el sujeto sino por el *discurso*). Si el primero encontró esta vía en el pensamiento lacaniano, el segundo parece haberla buscado en los pensadores de Frankfurt.

#### IV. Antisemitismo y autoritarismo

Dos años más tarde, en 1968, Sebrelí publica una larga compilación sobre *La cuestión judía en la Argentina*, editada por Tiempo Contemporáneo en 1968 (con una segunda edición en 1973, tras la victoria de Cámpora en las elecciones), que incluye un ensayo suyo como cierre del libro, y que puede ser considerado otro episodio en la transición de Sartre a la escuela de Frankfurt. Una transición que, como podremos ver, acompaña la transición entre su proximidad y su abandono del peronismo (tal como puede colegirse a partir de las críticas al peronismo incluidas en el “prólogo a la segunda edición”).

De este libro sólo quisiéramos destacar, antes que nada, el propio interés en un análisis crítico del antisemitismo en cuanto fenómeno característico de las sociedades modernas. Este interés ciertamente puede provenir no sólo de los frankfurtianos sino de las famosas *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Sartre, publicadas en 1948 por la editorial *Sur* (a lo que quizás se pueda sumar el ajetreo de la problemática en la opinión pública a partir de la captura de Eichmann en nuestro país en 1962).

---

<sup>477</sup> Más tarde dirá el propio Sebrelí sobre la impronta de los frankfurtianos en su trabajo: “La denuncia del sistema totalitario –ausente en Sartre por su equivocado apoyo crítico al estalinismo–, así como la investigación sobre la personalidad autoritaria, fueron instrumentos teóricos decisivos para mi alejamiento del populismo y las formas autoritarias de izquierda. Asimismo, la crítica de la industria cultural y la manipulación de masas por los medios de comunicación aportó ideas de cuya impronta dieron cuenta mis textos sobre el fútbol, el turismo de masas y el populismo cultural” (Sebrelí, J. J., *El tiempo de una vida*, cit., pp. 250-251).

Pero también hay que destacar, y esto nos remite nuevamente a una orientación frankfurtiana, la crítica ensayada por Sebreli del supuesto antagonismo entre liberalismo y autoritarismo, una crítica estrictamente análoga a la realizada por Marcuse en “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado”, un artículo publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung* en 1934, e incluido por *Sur* en *Cultura y sociedad* en 1967, esto es, un año antes de la aparición de la primera edición de *La cuestión judía en la Argentina*. Recordemos que ese mismo año 1968 aparece en *Sur* la reseña de Rodríguez Bustamante sobre ese libro de Marcuse que critica, precisamente, esa interpretación marcusiana del liberalismo. Si bien Sebreli no lo cita, un párrafo como el siguiente parece extraído del famoso ensayo de Marcuse, con agregados que lo sitúan en la historia de la sociedad argentina, y en particular en el tránsito entre la república liberal diseñada por la generación del '80 y el liberalismo autoritario que comienza a desplegarse con el golpe militar de 1930: “El antagonismo entre liberalismo y autoritarismo es falaz. La sociedad liberal no es, como pretenden los liberales nostálgicos, la inocente doncella salvajemente violada por la pandilla de los totalitarios al doblar una esquina en los turbulentos años treinta. La sociedad tradicional argentina, que fue liberal pero nunca democrática, preparó y engendró la sociedad autoritaria que le sucede, porque la libertad burguesa está fatalmente destinada a terminar en la negación de toda libertad y el racionalismo liberal a terminar en el irracionalismo fascista, del mismo modo que la libre competencia está destinada a terminar en el monopolio.”<sup>478</sup> Encontramos aquí toda una serie de motivos que si no fueron leídos en Marcuse, muestran un paralelo notable que luego fructificará en una amplia recepción de sus trabajos. Al menos, en tres núcleos fundamentales: la continuidad entre liberalismo y autoritarismo, el tránsito de un capitalismo de libre competencia a un capitalismo monopólico, y el diagnóstico en términos de racionalismo/irracionalismo. En un pasaje clave del ensayo antes mencionado, Marcuse había dicho, con análoga intención: “La transformación del estado liberal en el estado total-autoritario se realiza dentro del mismo orden social. Con respecto a esta unidad de bases económicas puede decirse que es el liberalismo mismo el que ‘genera’ al estado total-autoritario como si éste fuera su realización final en un estadio avanzado del desarrollo. El estado total-autoritario proporciona la organización y la teoría de la sociedad que corresponde al estadio monopolista del capitalismo.”<sup>479</sup> De allí que para ambos, la “cuestión judía” no pueda desligarse de la *cuestión social*:<sup>480</sup> “El antisemitismo argentino tuvo su origen histórico en el liberalismo, es decir está en las raíces mismas de la organización capitalista y burguesa del país, del

<sup>478</sup> Sebreli, J. J., *La cuestión judía en la Argentina*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1973 (2º ed.), p. 223.

<sup>479</sup> Marcuse, H., *Cultura y sociedad*, cit., p. 27.

<sup>480</sup> También Horkheimer, en una tónica similar, había dicho: “quien no desea hablar sobre el capitalismo, también debiera guardar silencio sobre el fascismo” (en “Die Juden und Europa”, cit. en Jay, M., *La imaginación dialéctica*, cit., p. 258).

mismo modo que el antisemitismo europeo fue la consecuencia de la democracia burguesa que engendró el nazismo.”<sup>481</sup>

Finalmente, otro elemento a destacar del libro es la implícita remisión del antisemitismo y del autoritarismo no sólo a una estructura económico-social que lo requiere, sino a una estructura de la *personalidad*, completando así la crítica a nivel psico-social de un modo inaugurado en nuestro país por Gino Germani –cuyo trabajo “Antisemitismo ideológico y antisemitismo tradicional” es incluido por Sebreli en la compilación, y citado también en su propio ensayo, aunque para realizarle la manida crítica de ser “personero de la sociología norteamericana”.<sup>482</sup> En cualquier caso, el autoritarismo no sólo tiene condiciones socio-económicas estructurales en el tránsito del capitalismo de libre empresa al monopólico, sino también psico-sociales, y caracterológicas, en la estructura de la “personalidad autoritaria” que acompaña al capitalismo monopolista. Una “personalidad prejuiciosa, racista y xenófoba que es uno de los elementos de la ideología liberal argentina”,<sup>483</sup> “la personalidad prejuiciosa, dogmática e intolerante que acompaña al antisemita”.<sup>484</sup> Incluso también agrega, en esta dimensión psico-social del fenómeno, la actitud sadomasoquista favorecida por la inseguridad y el sentimiento de inferioridad, siempre refiriéndose a la “pequeñoburguesía” argentina. “Por eso el antisemita argentino de clase media no es nunca solamente antisemita, tiene además otras características muy definidas que lo convierten en un tipo humano peculiar que la sicología social ha definido como ‘personalidad autoritaria’,<sup>485</sup> y que Sartre define en términos muy similares a los que llega la encuesta dirigida por Adorno: ‘una elección libre y total de sí mismo, una actitud global, no sólo frente al judío, sino frente al hombre en general, la historia y la sociedad, es a la vez una pasión y una concepción del mundo’”.<sup>486</sup>

## V. Desublimación represiva

En 1970 se publica, también en la editorial Tiempo Contemporáneo, *Mar del Plata, el ocio represivo*. Los enterados ya podían advertir que el título mismo era una glosa de la teoría de la “desublimación represiva” que Marcuse despliega en sus principales trabajos de madurez, tal como Sebreli explicitará en el texto. E inmediatamente, como epígrafe que preside la totalidad del libro, una cita del Marcuse traducido y editado por *Sur*: “Los individuos pueden sentirse felices, sentir felicidad y, sin embargo, no ser felices, porque no

<sup>481</sup> Sebreli, J. J., *La cuestión judía en la Argentina*, cit., p. 224.

<sup>482</sup> *Ib.*, p. 240.

<sup>483</sup> *Ib.*, p. 227.

<sup>484</sup> *Ib.*, p. 236.

<sup>485</sup> En esto su diagnóstico es muy similar al de Germani.

<sup>486</sup> *Ib.*, p. 242.

conocen la verdadera felicidad.”<sup>487</sup> Podemos pensar que en 1970 Marcuse constituía una mercancía cultural de alto valor, un artículo de la industria cultural (algo similar a lo que Verón veía en el propio Sebrelí) característico del post-mayo francés, y ello no sería del todo equivocado. El nombre de Marcuse, como ya vimos en el capítulo 3, tuvo en nuestro país una presencia correspondiente a su mundial auge a partir del mayo francés. Baste pensar en su presencia en revistas de actualidad (como *Primera Plana*) o en la intensa edición de trabajos de Marcuse en los años inmediatamente posteriores al '68 parisino. Y podríamos a partir de ello inferir que Sebrelí sencillamente se hace eco de esa moda marcusiana que fue precisamente uno de los rasgos de la “nueva izquierda” internacional, impregnada de ese marcusianismo parisino de “las tres M” (como se decía en esos años, refiriéndose a la trinidad de Marx, Marcuse y Mao). Sin pretender menospreciar la importancia que las modas intelectuales pueden tener en la difusión internacional de una tradición intelectual, en el caso de Sebrelí debe decirse que si sus trabajos formaron parte de esa moda, sin embargo la presencia de Marcuse en sus trabajos no tuvo el carácter externo, circunstancial y superficial que está implícito cuando se habla en términos de moda. La introducción al libro que tratamos disipa esta suposición inicial, pues encontramos allí un claro reconocimiento del círculo intelectual de la escuela de Frankfurt como tal, además de un señalamiento de sus trabajos teóricos como renovada matriz del trabajo intelectual de Sebrelí. Después de una cita de Adorno y Horkheimer, con la que convalida su concepción de la “crítica negativa” en confrontación con la sociología científica, afirma: “Mi intento de aproximación al tema del ocio y de las vacaciones en la sociedad argentina debe mucho sin duda al conocimiento de la escuela de Frankfurt.”<sup>488</sup> E inmediatamente continúa, confesando un cambio de piel teórica al que nos referíamos antes: “El descubrimiento de estos pensadores solitarios ha sido para mí, como lo fue hace veinte años el descubrimiento de Sartre, un inestimable estímulo intelectual”. Sebrelí, el sartreano para todas las reconstrucciones habituales de la época, equipara la importancia de los frankfurtianos para su formación intelectual nada menos que a la de Sartre. De hecho, en el aparato crítico del texto, sus referencias teóricas y de autorización, Sartre ya no aparece. Lo conforman más bien los siguientes libros o compilaciones de artículos: *Cultura y sociedad*, *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*, de Marcuse, *La sociedad*, *Dialéctica del iluminismo* y *Sociológica* de Horkheimer y Adorno, *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer, e incluso aparece el Benjamin de las *Tesis sobre filosofía de la historia* (aunque muy probablemente citado de un libro de Marcuse).

---

<sup>487</sup> Marcuse, H., *Cultura y sociedad*, cit., p. 112-113 (extraído del ensayo “A propósito de la crítica del hedonismo”).

<sup>488</sup> Sebrelí, J. J., *Mar del Plata. El ocio represivo*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1970, p. 14.

En esta introducción, como en el primer capítulo de *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, no sólo se plantean los objetivos generales del libro, sino que se ensaya un marco teórico-metodológico que es a su vez un posicionamiento en el marco de los debates en el campo intelectual argentino del momento. Y vuelve a realizar una crítica doble a la “ontología irracionalista” y a su rechazo romántico de la “inautenticidad” de la vida cotidiana, a la vez que a la “sociología científica” como mera aceptación acrítica de lo dado. Y agrega: “Acentuaremos nuestra crítica contra esta última actitud por ser la que está actualmente más en boga.”<sup>489</sup> Lo cual es un indicio del declive del ensayismo tradicional en la época (correlativo del declive de la hegemonía de *Sur* después de la caída del peronismo) a la vez que del relativo éxito de la empresa de Germani. Contra ésta despliega una serie de argumentos que reivindican una “crítica negativa” contra la “positivista” aceptación de los hechos dados, que sólo conduce al mero análisis estadístico de la “sociedad de masas”, inhibiendo toda crítica y convirtiéndose en acompañamiento técnico del “neocapitalismo”: “Un estudio de sociología positivista sobre Mar del Plata, por ejemplo, no se diferenciaría de una mera investigación de mercado para la industria turística.”<sup>490</sup>

Después de la introducción, el libro puede dividirse en dos partes dispares: los primeros doce breves capítulos del libro, de los que sólo algunos van más allá de la crónica de costumbres, en los que se reconstruye una historia de Mar del Plata; y el último capítulo, el más largo y más interesante, en el que se intenta un análisis crítico de ese fenómeno descrito en los capítulos anteriores, a partir de conceptos y estrategias extraídas de los teóricos frankfurtianos. El título del capítulo, “El mito de las vacaciones”, incorpora una palabra muy de época, “mito”, que tiene su anclaje en las diversas formas de análisis marxista de crítica de las ideologías, pero que también tuvo eco, por otras razones, en la renovación “estructuralista” del lenguaje crítico.<sup>491</sup> A esta última parte del libro dedicaremos el resto de este apartado.

Sebreli continúa en este libro la senda marcada por su *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, al esforzarse por denunciar las relaciones entre un sistema social opresor y las modalidades de vida particulares que aquél produce y a la vez reclama como dispositivos necesarios para la reproducción de su dominio. Ahora bien, la vasta presencia de los frankfurtianos en este trabajo, acentúa esta tendencia que en el trabajo anterior aparecía fraguada en conceptualizaciones sartreanas y lefebvreanas, centrando ahora su interés en el problema del “ocio”, el “tiempo libre”, de la “industria cultural” o “industria de la diversión”, esto es, acentuando el deslizamiento desde un abordaje aún anclado en un análisis de clase, a un análisis centrado en el gasto, el lujo, en la esfera de la circulación y el consumo.

---

<sup>489</sup> *Ib.*, p. 13.

<sup>490</sup> *Ib.*, p. 13.

<sup>491</sup> De allí la profusión del término, “mito”, en el debate entre Verón y Sebreli.

Si bien en el trabajo sobre Buenos Aires estaba ya presente esta perspectiva general, el interés ahora se dirige de modo casi excluyente hacia la dimensión cultural de la reproducción de la ideología del capitalismo avanzado, hacia los efectos galvanizadores de lo social de la “cultura de masas”. Pero acaso la principal novedad radique en la incorporación de ciertos aportes del psicoanálisis freudiano, junto a la puesta en valor de la dimensión erótica tanto de los mecanismos de dominio cuanto de las alternativas de la resistencia. Una incorporación que sigue la senda de Marcuse, y no la de Fromm, de manera que si la lectura de Fromm por parte de Germani estaba asociada a un proyecto de “psicología social”, la lectura de Marcuse por Sebreli se asociaba a una crítica negativa que incorporaba lo erótico con pretensiones no sólo intelectuales sino incluso de militancia. Pretensiones asociadas tanto a la politización de una “nueva izquierda” que recuperaba los componentes de revuelta cultural en la esfera de la sexualidad, cuanto incluso en la militancia homosexual que tendrá una de sus primeras cristalizaciones un año después de la publicación de este libro, con la fundación del Frente de Liberación Homosexual.<sup>492</sup> Si el dominio del “neocapitalismo” se sostiene en el desvío de las energías libidinales para sus propios fines, entonces la emancipación de estas fuerzas (represivamente desublimadas) representa un potencial crítico fundamental. Se plantean en este libro aspectos centrales de la relación entre liberación social y liberación sexual. De modo que la mirada crítica puesta en la “industria cultural” y en su relación con la “desublimación represiva”, abre un universo de problemas y de posibles respuestas que exceden el marco sartreano de sus libros anteriores. El enlazamiento de estas dos tendencias fundamentales del libro da por resultado un ensayo de teoría crítica de la cultura con un marcado acento eudemonista o sensualista: una operación que en su propia articulación muestra las marcas de las lecturas frankfurtianas, a la vez que ofrece algunas claves para su posible “concretización” en los años de la “nueva izquierda” en la Argentina.<sup>493</sup>

---

<sup>492</sup> El FLH es fundado en agosto de 1971, por un pequeño grupo que incluía al propio Sebreli, a los escritores Blas Matamoro, Juan José Hernández, y Rubén Massera, el sindicalista comunista Héctor Anabitarte y el luego famoso escritor Manuel Puig. Poco después se sumó un Néstor Perlongher estudiante de sociología, que tuvo un liderazgo de importancia en las actividades del Frente. Por su carácter homosexual, el grupo tuvo problemas no sólo con la derecha peronista y la triple A, sino también con los principales movimientos de izquierda de la época, ERP y Montoneros, tan homofóbicos como la izquierda comunista tradicional. Sólo tuvieron algunos vínculos problemáticos con el trotskismo de Nahuel Moreno, y a través del filoperonismo de Perlongher intentaron una frustrada aproximación a Montoneros. Sobre el FLH puede verse el testimonio del propio Sebreli en *El tiempo de una vida*, cit., pp. 241-245; también puede consultarse Bazán, Osvaldo, *Historia de la homosexualidad en la Argentina*, Bs. As., Marea, 2004.

<sup>493</sup> Otro caso muy interesante de esta lectura en clave sensualista de Marcuse es la que se inserta, insospechadamente, en la novelística de Manuel Puig –fundador junto a Sebreli del FLH–, en particular en su notable novela sobre la represión, *El beso de la mujer araña*, de 1976 (en esta nota citaremos directamente el número de página de Puig, M., *El beso de la mujer araña*, Bs. As., Planeta/Booket, 2008). Sin comprometernos con consideraciones de tipo crítico-literarias, debemos destacar la notable presencia de Marcuse (de quien incluso cita *Eros y civilización* –p. 135– y *El hombre unidimensional* –p. 146) en el texto de las ocho largas notas al pie teóricas, entre paródicas y pedagógicas, que componen un largo subtexto paralelo al del relato principal. Son notas al pie que se intercalan en la narración, violentando su continuidad, dedicadas a explorar diversas teorías sobre la homosexualidad, e irónicamente escritas con sobrio estilo filosófico-científico. En cualquier caso, el resultado es una exposición sintética notablemente clara y precisa de aspectos centrales del concepto

Sebreli entendía que este libro se complementaba con el anterior en la misma medida en que el trabajo alienado de Buenos Aires necesitaba apoyarse en el ocio alienado de Mar del Plata. Si la vida cotidiana en Buenos Aires no estuviese atravesada por mecanismos enajenantes, no sería necesaria una ciudad como Mar del Plata, del mismo modo que si Mar del Plata fuera una verdadera oportunidad de desalienación, se interrumpiría el “continuum de la represión” y se tornaría inviable la vida cotidiana alienada. Mar del Plata simboliza en este libro el lugar en el que históricamente se tramitó y administró el goce de los argentinos, de sus distintas clases y en sus diversas formas. Como para el Marcuse próximo a las tradiciones del socialismo utópico, Sebreli está lejos de negar la necesidad de ocio y placer ni tampoco la importancia incluso antropogénica asignada tradicionalmente por el marxismo al trabajo. Intenta más bien denunciar la separación entre trabajo y placer como la forma en que el capitalismo recupera viejas formas –incluso míticas– de dominio del hombre por el hombre. De allí que comience su capítulo final con una remisión a la dicotomía entre tiempo profano y tiempo sagrado. La moderna relación capitalista y específicamente neocapitalista entre tiempo de trabajo y “tiempo libre” plantea una oscilación *mítica* análoga a la oscilación entre tiempo profano y su abolición en el

---

marcusiano de represión, y de su apuesta por enlazar liberación social y liberación sexual. En este punto decisivo, este subtexto filosófico que pergeña Puig plantea las diferencias entre Freud y Marcuse y entre Reich y Marcuse, inclinándose siempre por las teorías de este último, mediadas por los trabajos del teórico australiano de la liberación gay Dennis Altman. Incluye asimismo precisiones conceptuales minuciosas, sobre todo teniendo en cuenta el contexto donde son trazadas: el primado de la sexualidad genital en Freud y su crítica por parte de Marcuse, defensor de una sexualidad perversa-polimorfa (p. 123); el distanciamiento de Marcuse de la idea reicheana del “orgasmo perfecto” y su defensa del carácter histórico del concepto de “naturaleza humana” (p. 135); la distinción entre el concepto freudiano de sublimación y el marcusiano de “surplus repression”, que le permite afirmar a este curioso narrador –convertido en teórico del psicoanálisis crítico– que “el avance principal que supondría Marcuse con respecto a Freud consistiría en que éste toleraba cierto tipo de represión por el hecho de preservar la sociedad contemporánea, mientras que Marcuse considera fundamental el cambio de la sociedad, sobre la base de una evolución que tenga en cuenta los impulsos sexuales originales.” (p. 146). Marcuse, transformado en figuración literaria, es el nombre del enlazamiento posible entre liberación sexual y liberación social, entre “sexualidad y revolución”, subversión que se adivina desde el propio uso paródico del estilo científico trastocando la linealidad narrativa de una novela convencional. Como ha sido sugerido (puede consultarse Balderston, Daniel, “Sexualidad y revolución: en torno a las notas de *El beso de la mujer araña*”, en Puig, M., *El beso de la mujer araña*, ed. crítica de Amícola, J. y Panesi, J., Col. Archivos, 2002), estos textos “de abajo” perturban las garantías de sentido del texto “de arriba” (el relato de las relaciones entre un homosexual y un militante revolucionario encerrados en una misma celda), de modo que el hecho de que el nombre de Marcuse se incluya en un texto ficcional, más que diluir el sentido de sus trabajos, parece más bien reforzarlos. En efecto, en otra nota es “Marcuse” quien enuncia el sentido político básico de la propia novela, del relato “de arriba”: “En cuanto a la homosexualidad misma, Marcuse señala que la función social del homosexual es análoga a la del filósofo crítico, ya que su sola presencia resulta un señalador constante de la parte reprimida de la sociedad.” (p. 171) Sin dudas no se trata de un tipo de recepción teórica (aunque, insistimos, el planteo teórico es preciso), pero la importancia y difusión de la novela (luego llevada incluso al cine), abre una importante senda por la cual ciertos aspectos fundamentales de los planteos de Marcuse ingresaron en nuestro país, para pensar problemas fundamentales ligados tanto con la militancia tradicional de las izquierdas cuanto con la dictadura, enlazadas ambas en una misma crítica de los múltiples sentidos de la *represión*, y apostando a una articulación entre revolución y sexualidad que en la última de estas notas “teóricas” de la novela nos reenvía a la fundación del FLH por parte del propio Puig, Sebreli y otros: “Este prejuicio, u observación justa, sobre los homosexuales, hizo que se los marginara en movimientos de liberación de clases y en general en toda acción política. Es notoria la desconfianza de los países socialistas por los homosexuales. Mucho de esto –afortunadamente, acota la doctora Taube–, empezó a cambiar en la década de los sesenta, con la irrupción del movimiento de liberación femenina, ya que el consiguiente enjuiciamiento de los roles ‘hombre fuerte’ y ‘mujer débil’ desprestigió ante los ojos de los marginados sexuales esos modelos tan inalcanzables como tenazmente imitados. La posterior formación de frentes de liberación homosexual sería una prueba de ello.” (p. 182) La politización de la sexualidad está también entre los gestos de la nueva izquierda de los años ‘60 y ‘70.

tiempo sagrado. Mítica pues, al igual que la oscilación entre tiempo profano y sagrado, sella su eficacia en la afirmación cíclica de lo siempre igual, en el sometimiento incondicionado a la ley, tanto en los períodos de sujeción a la norma cuanto en los excesos igualmente pautados para el propio mantenimiento de la norma. La *repetición* preside este ritual que tanto en lo profano como en su abolición sagrada, reafirma el gobierno incuestionado de lo mismo. La verdadera ruptura con la normalización de la alienación no está dada por una abolición de la historia sino por el decidido –*revolucionario*– ingreso en ella. Una glosa de las tesis *Sobre el concepto de historia* de Benjamin, aunque no demuestre un manejo del contexto de la escritura benjaminiana, resulta adecuada a esta intención de Sebrelí: “No se trata pues de la abolición religiosa del Tiempo, de la evanescencia hacia un Cielo lejano, o el hundimiento en un Nirvana, sino de la superación del tiempo alienado, del tiempo de los otros, para asumir el tiempo propio. Por eso resulta ejemplar la actitud de los obreros en la Comuna de París –como lo recordara Walter Benjamin–, que en todas las esquinas de la ciudad disparaban contra los relojes de las torres de las iglesias y palacios, en un intento por destruir el tiempo del trabajo inhumano.”<sup>494</sup> Ni tiempo profano ni tiempo sagrado, sino “*tiempo histórico*”, nos dice Sebrelí, en el que el hombre sea artífice de su propio destino. La estructura mítica de la cotidianidad capitalista alienada se *repite* en la pretendida transfiguración de las vacaciones. Esta estructura mítica sólo será interrumpida en la praxis histórica.<sup>495</sup>

En un segundo momento, Sebrelí incorpora la tensión freudiana entre “principio de placer” y “principio de realidad” según las claves marcuseanas de *Eros y civilización*, esto es, agregando a la dicotomía freudiana el concepto, ya no antropogénico sino histórico, del “principio de rendimiento”, que reclama un *plus-de-represión* o represión excedente necesaria sólo por las exigencias de dominio histórico del hombre por el hombre, y ya no para garantizar la posibilidad misma de la cultura como en la “sublimación” freudiana.<sup>496</sup> A lo cual agrega Marcuse que en el capitalismo “la represión es en su mayor parte represión excedente.”<sup>497</sup> De este modo, señala Sebrelí: “El principio de realidad, del que habla Freud, sobre el que se funda la civilización, adopta según acota Marcuse, la forma específica del principio de rendimiento (*Eros y civilización*), considera al hombre como mero instrumento

---

<sup>494</sup> Sebrelí, J. J., *Mar del Plata. El ocio represivo*, 118. En la medida en que Sebrelí no cita el texto benjaminiano (ya disponible en español en la versión de Murena), debe suponerse que en realidad glosa una referencia de Marcuse a Benjamin incluida en *La sociedad carnívora* (Eco Contemporáneo, 1968, p. 34), donde dice: “Walter Benjamin cita relatos de que durante la Comuna de París, en todas las esquinas de la ciudad de París había gente disparando contra los relojes de las torres de las iglesias, palacios, etc.”. En la versión de Murena, Benjamin había dicho: “durante la Revolución de Julio (...) aconteció que en muchos lugares de París, independientemente y al mismo tiempo, se disparó contra los relojes de las torres.” (Benjamin, W., *Ensayos escogidos*, cit., p. 87)

<sup>495</sup> Benjamin había escrito en los materiales de *Passagenwerk*: “aquí se trata de disolver la ‘mitología’ en el espacio de la historia.” (Benjamin, W., *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2005, p. 460)

<sup>496</sup> Véase Marcuse, H., *Eros y civilización*, Madrid, Sarpe, 1983, cap. II.

<sup>497</sup> H. Marcuse, *Eros y civilización*, cit., p. 147.

para el rendimiento económico, exige la represión del principio del placer, entendiendo por tal no sólo el placer sexual sino todo tipo de hedonismo, porque éste implica tiempo restado al trabajo productivo.<sup>498</sup> De allí que para Sebreli, dándole estatuto teórico al amplio movimiento de revuelta cultural de esos años, “la represión sexual está indisolublemente ligada a la necesidad de trabajo alienado, de explotación capitalista; por tanto, la liberación sexual está ligada a la liberación del trabajo alienado y de la explotación capitalista.”<sup>499</sup>

Ahora bien, ¿cómo entender, cómo evaluar este carácter “represivo” de la forma más avanzada del capitalismo, el llamado “neocapitalismo”, que se ha mostrado particularmente flexible y permisivo en lo referido a hábitos y costumbres, e incluso ha podido llevar la cultura de consumo a amplias franjas de la sociedad, dando lugar a una verdadera “civilización del ocio”? Y Mar del Plata parece representar una versión periférica precisamente de ello, pues a la vez que se muestra como uno de los lugares en que los argentinos se acostumbraron a flexibilizar la moral puritana abriéndose a nuevos hábitos menos “represivos”, con el peronismo se expandió socialmente, abriendo sus playas a las clases medias e incluso a las clases populares gracias a las políticas bienestaristas de las vacaciones pagas. ¿Cómo seguir hablando en términos de una civilización represiva si la tendencia parece ser justamente la contraria? Pues bien, es precisamente en esta aparente flexibilización de las costumbres y ampliación de los derechos que tanto Marcuse para los EEUU como Sebreli para la Argentina localizan la operación represiva por excelencia del “neocapitalismo”.<sup>500</sup> Pues es de ese modo como se logran dos objetivos fundamentales para el enorme poder de difusión de la ideología “neocapitalista”: por un lado, la apariencia de una cierta desjerarquización de lo social, de una cierta disolución progresiva de las diferencias de clase, y por otro lado, y como consecuencia capital de lo anterior, la integración de las clases oprimidas al sistema de opresión. En cuanto a lo primero, Sebreli cita a otro autor que en estos años es recurrentemente asociado a las lecturas frankfurtianas en clave de crítica de la cultura de masas, Edgar Morin: “El turismo, como toda cultura de masas tiende como ya lo observara Edgar Morin, ‘a construir idealmente un gigantesco club de amigos, una gran familia no jerarquizada’.”<sup>501</sup> La industria cultural o industria de la diversión cumple una función muy importante de homogeneización que excede lo meramente cultural y se proyecta sobre el conflicto social, disolviendo a través de la materialidad de la ideología las aristas más agudas de las diferencias de clase aún

<sup>498</sup> Sebreli, J. J., *Mar del Plata. El ocio represivo*, p. 119.

<sup>499</sup> *Ib.*

<sup>500</sup> El “neocapitalismo”, aclara Sebreli, es una ideología de la “sociedad opulenta” que incluye como uno de sus rasgos la capacidad para expandirse, precisamente como ideología, a sociedades que carecen de la base económica real de esa “opulencia”.

<sup>501</sup> *Ib.*, p. 122. Sebreli cita de Morin *L’Esprit du Temps*, Grasset, París, 1962. Debe recordarse que en 1968 editorial Galerna (en la que Sebreli publicará *Fútbol y masas*) publicó en un mismo volumen un ensayo de Morin junto a otro de Theodor Adorno, bajo el mismo título, *La industria cultural*.

existentes. De este modo, y en segundo lugar, el capitalismo logra uno de sus cometidos fundamentales de posguerra, la *integración del proletariado*, un tópico central en la relación de los teóricos frankfrutianos con el marxismo. “El grado de desarrollo técnico-económico alcanzado por la sociedad capitalista permite ahora al sistema hacer mayores concesiones. (...) La extensión de las vacaciones, no implica sino la asimilación de las clases oprimidas a la sociedad de opresión, de tal modo que ya no tenga ni siquiera conciencia de la opresión y desaparezca toda forma de protesta.”<sup>502</sup> Si el turismo cumplía a primera vista un rol liberador, representando una interrupción de la mecanización instrumentalizadora de la vida, una concesión al principio del placer, y en ese sentido una “desublimación”, no por ello significaba una interrupción de la propia represión. Y este es el núcleo argumentativo del libro, en el que cumple un rol esencial el Marcuse de *Eros y civilización* y de *El hombre unidimensional*. Si toda desublimación significara también una merma en la represión, ¿cómo entender, se pregunta Sebrelli, que sea “bajo la dictadura de Onganía, cuando el turismo es elevado en nuestro país a la categoría de Secretaría de Estado”? ¿O que la burocracia sindical se preocupe por fomentar el turismo social? ¿O “el gran interés que el turismo despierta en la Iglesia Católica”?

En *Eros y civilización* Marcuse aborda de lleno la aporía central de la teoría de la cultura de Freud, esto es, la tensión inherente al concepto de “sublimación”: por un lado, la sublimación implica la represión de los instintos del individuo, un cercenamiento del principio del placer exigido por los reclamos de la sociedad; pero por otro, involucra también la posibilidad misma de la cultura y la civilización, las máximas aspiraciones de la humanidad. Ante la imposibilidad final de distinguir teóricamente entre la represión de una pulsión y su sublimación, Marcuse intentará unir lo que en Freud aparece separado (sublimación y emancipación; desublimación y represión) y separar lo que en él aparece unido (sublimación y represión; desublimación y emancipación). Marcuse sugiere que la teoría freudiana de la cultura requiere una sofisticación acorde al desarrollo del capitalismo contemporáneo, esto es, acorde al tránsito del capitalismo de libre empresa decimonónico al capitalismo monopolista característico del siglo XX, del capitalismo de la competencia, del individuo emprendedor, de la ascética del trabajo y la moral victoriana, al capitalismo de la administración total de la vida y de las masas, de la sociedad de consumo y la relajación de las costumbres. Pues en este nuevo contexto, apunta Marcuse, debemos poder reconocer que no toda “desublimación” implica una verdadera liberación de la libido, sino que puede involucrar una descarga de las catexis libidinales desviadas con fines contrarios a esa propia liberación, contradictorios con el despliegue pleno de todas las potencias del individuo, funcionales al mantenimiento del dominio de clase. Correlativamente, debemos saber

---

<sup>502</sup> *Ib.*, p. 125.

reconocer una forma de “sublimación no represiva”,<sup>503</sup> de donde Marcuse derivaría toda su recuperación de la dimensión erótica y estética de la lucha anticapitalista.

Vemos el modo en que la recepción de la escuela de Frankfurt en Sebrelí va de la mano de su abandono de su inicial simpatía por el peronismo. En la medida en que Sebrelí se aproxima al “gran rechazo” marcusiano por el compartido diagnóstico de una sociedad en la que las críticas parciales pueden ser reabsorbidas, e incluso capitalizadas por el sistema, en un movimiento análogo las políticas sociales desplegadas a partir del gobierno peronista son leídas como válvulas de escape de energías peligrosas para el orden. La creciente satisfacción de las necesidades y los deseos de la clase obrera por parte de las políticas y reivindicaciones peronistas es interpretada por Sebrelí como síntoma de una voluntad de *integración* de las masas a un sistema de dominación. Sebrelí aún no habla de “bonapartismo” para referirse al peronismo (como lo hará en *Tercer mundo, mito burgués*, de 1975), pero el peronismo ya no parece ostentar esa orientación irreverente y antiburguesa que parecía tener aún en *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*. “Lo mejor de la clase obrera de otros tiempos, sublimaba el principio del placer en la lucha política. Ya Simone Weil ha mostrado cómo la huelga general tenía para el obrero de otra época, el mismo carácter de una fiesta”.<sup>504</sup> Así como antes contraponía el “tiempo histórico” a la alternancia mítica entre tiempo profano y tiempo sagrado, ahora contrapone la “lucha política” a la alternancia entre trabajo alienado y desublimación represiva de las vacaciones. Si Marcuse buscaba el ámbito posible para una “sublimación no represiva” en la “dimensión estética” (que por su propia naturaleza es una forma no represiva de desublimación, puesto que no es sino el resultado de una “extensión de la libido”<sup>505</sup>), Sebrelí parece hallarlo en la propia praxis política (cuyo carácter de “extensión de la libido” puede reconocerse en que Sebrelí piense en ella en los términos weilianos de la huelga como “fiesta revolucionaria”). Este mayor optimismo por la praxis acaso sea una de las principales diferencias con los teóricos de Frankfurt, pues a los ojos de Sebrelí, a pesar de la orientación represiva del capitalismo monopolista en los grandes ámbitos de su influencia, podrían reconocerse perspectivas emancipatorias tanto en la sociedad industrial avanzada, cuanto en los países socialistas y en el Tercer Mundo, perspectivas que trazan un mapa de la revuelta que va de la revolución cultural china, pasando por el mayo parisino, hasta los recientes acontecimientos en Córdoba. “La fiesta revolucionaria como ruptura de la vida cotidiana tiende no obstante a reaparecer en nuestros días, en la sociedad socialista, revolución cultural china, en el neocapitalismo, movimiento de mayo 1968 en París, o en el Tercer Mundo, Córdoba 1969”.

<sup>503</sup> Marcuse, H., *Eros y civilización*, cit., p. 159.

<sup>504</sup> Sebrelí, J. J., *Mar del Plata, el ocio represivo*, cit., p. 124.

<sup>505</sup> Marcuse, H., *Eros y civilización*, cit., p. 159.

Ya estamos en el núcleo teórico e ideológico del libro, que cierra su último capítulo con un apartado titulado, precisamente, “La desublimación represiva”. Al asentar las bases teóricas de su desarrollo en este tópico marcuseano, Sebrelli no sólo recupera uno de los núcleos más importantes de la producción madura del Marcuse, sino uno de los libros más próximos al universo de problemas de la *Dialéctica de la ilustración*,<sup>506</sup> central para el desarrollo del conjunto de la escuela de Frankfurt a partir de los años '40. En la teoría de la “desublimación represiva”, confluyen en Marcuse tanto la principal ambición teórica de su etapa madura (la articulación de un marxismo crítico con una versión heterodoxa del psicoanálisis freudiano), cuanto su capital cometido político-cultural (la denuncia de la libertad convertida en dispositivo de dominación en la sociedad industrial avanzada). El objetivo básico de este concepto es responder al viejo problema de la “servidumbre voluntaria” tal como se plantea en la era del totalitarismo. La “desublimación represiva” es un intento de explicar el problema capital para los frankfurtianos, el fascismo, en su forma histórica clásica y en las diversas formas en que se ha sabido proyectar en las democracias de masas, y de hacerlo por fuera de todo esquema racionalista de la consciencia, en términos de engaño o manipulación *externa* a los propios sujetos que sostuvieron y se sometieron a esos regímenes. Se trata de un esfuerzo por ofrecer categorías que den cuenta de la paradoja de un *deseo de represión*, esto es, de la producción de lazos libidinales con el amo. Dicho esquemáticamente a partir de la segunda tópica freudiana, la “desublimación represiva” introduce un cortocircuito entre el ello y el superyó a expensas del yo. Como en el fascismo a nivel social, la eliminación del “mediador” (el “judío”, el “yo”) implica, a nivel subjetivo, la producción de una identificación entre la *ley* y el *goce*, a partir de la cual la ley social puede asumir de manera directa los rasgos a la vez de un mandato del superyó y de los reclamos del ello. Como en la instancia obscena de la ley en las novelas de Kafka, la ominosa paradoja del *deseo de represión* es denunciada como fenómeno ideológico característico del capitalismo contemporáneo. En este contexto se comprende que para Marcuse la “desublimación”, la “liberación” del *ello* (directamente ligado al mandato social inscripto en el superyó: esa es la obscenidad mayor de la administración *total*), no implique por sí misma una verdadera emancipación. “Bajo el gobierno de la totalidad represiva, la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación.”<sup>507</sup>

Con análoga intención y similares presupuestos, escribe Sebrelli: “La falsa libertad se extiende en la misma medida en que se extiende la opresión real”.<sup>508</sup> Más preocupado por la intervención concreta en el debate ideológico de la época, Sebrelli no deja, sin embargo, de

<sup>506</sup> De hecho, *Eros y civilización* es entendida como “Marcuse’s ‘Dialectic of Enlightenment’” por Rolf Wiggershaus en *The Frankfurt School*, cit., pp. 496 ss.

<sup>507</sup> Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Paneta-Agostini, 1993, p. 37.

<sup>508</sup> Sebrelli, J. J., *Mar del Plata, el ocio represivo*, cit., p. 127.

incluir aclaraciones teóricas que le dan cierto espesor al texto: “en la etapa del capitalismo tardío que Freud no llegó a entrever, el conflicto entre principio del placer y principio de realidad parece resuelto a la manera burguesa: el principio de realidad otorga ciertas concesiones al principio de placer con tal de que éste se subordine totalmente a aquél y abandone todo intento de rebelión. El ascético humanismo del trabajo de la época de la acumulación primitiva del capital, es sustituido ahora por el humanismo del ocio, la nueva religión-opio de la época del capitalismo avanzado.”<sup>509</sup> Y continúa: “los deseos que antes eran simplemente reprimidos, son ahora desviados hacia los intereses de la sociedad de consumo.” Revelar el desvío de los impulsos eróticos hacia “formas sustitutivas” de consumo como fundamento del conformismo social contemporáneo, tal es el cometido de la crítica de Sebreli. Ya desde la introducción había citado Sebreli a Adorno y Horkheimer en torno a la noción de crítica: “Crítica no significa aquí subjetivismo sino confrontación de la cosa con su propio concepto. Lo dado se ofrece sólo a una visión que lo considere desde el punto de vista de un verdadero interés: el de una sociedad libre, de un Estado justo, del desarrollo de lo humano. Y el que no compara las cosas humanas con lo que ellas quieren significar las ve, en definitiva en forma no sólo superficial, sino, además, falsa.”<sup>510</sup> De manera que desde un principio se articulaba una noción de crítica de la ideología de fuerte resonancia hegeliana con una teoría de la felicidad “verdadera” o de las necesidades “objetivas” que Marcuse despliega en sus textos sobre hedonismo, erotismo y cultura de masas. De allí la posibilidad de hablar de “desvío” de los impulsos, de “satisfacciones sustitutivas”. A pesar de que el marco explicativo de la “desublimación represiva” pone en tensión los presupuestos de toda antropología racionalista, puesto que rechaza hipótesis de la *exterioridad* del poder, y más bien reconoce la posibilidad del *deseo de represión*, estamos en el horizonte de una crítica tradicional de las ideologías, que como tal precisa la distinción hegeliana entre apariencia y esencia, entre conciencia falsa y conciencia verdadera, entre felicidad falsa y felicidad verdadera, entre desublimación represiva y no represiva, parámetros que se mantienen en la tensión entre el abandono del racionalismo para el cual es inexplicable el fenómeno de la servidumbre voluntaria, y la conservación de ciertos parámetros normativos que habilitan una fundamentación de la crítica.

Finalmente, y en la misma dirección de una cierta ambigüedad constitutiva de este tipo de crítica, el libro incluye algunas referencias a otro tópico característico de los frankfurtianos, tanto como de la cultura de los *sixties*, esto es, el “retorno de la naturaleza”. La oscilación de la *Dialéctica de la ilustración* entre un rechazo de todo pretendido retorno a la naturaleza y sin embargo la postulación de un necesario “recuerdo de la naturaleza en el

---

<sup>509</sup> *Ib.*, p. 128.

<sup>510</sup> *Ib.*, pp. 13-14. Sebreli cita Adorno, Th. y Horkheimer, M., *La sociedad*, Bs. As., Proteo (tr. Floreal Mazía y Irene Cusien), 1969, p. 22.

sujeto”, aparece en los últimos tramos del libro de Sebrelí, aunque en términos menos sofisticados, y que por otra parte revelan que la recepción es siempre *traducción* a un contexto no sólo lingüístico sino también histórico-social determinado. Y regresa aquí la acaso principal diferencia con los frankfurtianos, y que tiene que ver con el optimismo revolucionario aún presente en el Sebrelí de estos años. En efecto, Sebrelí demuestra cómo la promesa de un “regreso a la naturaleza”, de una interrupción de la mecanización alienante de la vida urbana, etc., que preside la política publicitaria de la industria del turismo, es una contradicción en los términos en la medida en que es proclamada por la propia mercantilización industrial de esa “naturaleza” ya definitivamente perdida. Muestra el modo en que la “naturaleza” pasa de su función crítica y anticapitalista en el romanticismo del siglo XIX a su asimilación en industria de la diversión en el siglo XX. Y aquí recupera al Horkheimer de *Crítica de la razón instrumental*, traducido por Murena en *Sur*, en un pasaje que evalúa las consecuencias de la “formalización de la razón”: “Un paseo a través del paisaje ya no será necesario; y así la noción misma de paisaje, como puede experimentarla el caminante se vuelve absurda y arbitraria. El paisaje se pierde totalmente en una experiencia de *touring*.”<sup>511</sup> Tal visión negativa de las consecuencias de la mercantilización de las más diversas esferas de la vida no está acompañada, sin embargo, en Horkheimer, por el optimismo de Sebrelí, que encuentra en la positividad de ciertas luchas contemporáneas una relación auténtica con la naturaleza, un último reducto de una naturaleza no instrumentalizada ni por la industria que la explota ni por el turismo que la mercantiliza: “Toda tentativa por huir del turismo organizado es muy pronto absorbida nuevamente por el turismo organizado (...). En una sociedad donde las negaciones parciales son recuperadas y las críticas parciales asimiladas, la única manera de huir de ella es rechazándola radicalmente; por eso la guerrilla campesina es hoy la única experiencia auténtica de ‘vuelta a la naturaleza’.”<sup>512</sup> En el marco de una recepción bastante certera de ciertas teorías de los frankfurtianos, la *traducción* de Sebrelí (como cualquier traducción en mayor o menor grado), sin embargo, las lleva a un territorio extraño. En los mismos años en los que Horkheimer se resistía decididamente a las revueltas estudiantiles suscitadas por el mayo francés, Sebrelí no sólo reivindica los episodios de París (en parte amparado en el propio Marcuse), sino que secuencia una cita de Horkheimer acerca de la mercantilización del paisaje nada menos que con su reivindicación de la guerrilla rural, en su libro más filomaoísta. De este modo parece encontrar un ejemplo paradigmático de un enlazamiento entre sublimación no represiva (actividad política) y desublimación no represiva (vuelta no instrumental a la naturaleza): “la alta estima por la contemplación del paisaje no es de ningún modo incompatible con las actitudes políticas y sociales más revolucionarias. He estado en muchos lugares de la

---

<sup>511</sup> *Ib.*, p. 134. Sebrelí cita a Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, cit., p. 48.

<sup>512</sup> *Ib.*, p. 129.

llamada 'atracción turística' del mundo occidental, en ninguno de ellos he podido encontrar el silencio, la paz y la actitud contemplativa que encontré, en cambio, en los jardines y lagos de la ciudad milenaria de Sou Chou, en el corazón mismo de la China popular, por cuyos paisajes encantados se paseaba embelezado el pueblo que, sin embargo, menos se caracteriza por su nostalgia del pasado o por su respeto a las tradiciones.”<sup>513</sup>

Sebreli construye en este libro una perspectiva en la que se equilibran una amplia recepción de los teóricos de Frankfurt con un fuerte anclaje en la historia y la situación de la sociedad argentina de fines de los 60 y principios de los 70, dando por resultado una de las formas posibles de recepción de los frankfurtianos por parte de la denominada “nueva izquierda” en nuestro país.

## VI. El populismo, atolladero de la revolución

Si en *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación* todavía es reconocible la inclinación de Sebreli por el peronismo como *hecho maldito* de la política argentina, y en *Mar del Plata, el ocio represivo* puede advertirse una inclinación por el maoísmo, en *Tercer mundo, mito burgués* asistimos a su aproximación al trotskismo morenista, y una atención menos centrada en procesos culturales que en problemas generales de teoría política. Quizás por ello encontramos sólo unas pocas referencias a los frankfurtianos. Con todo, nos referiremos brevemente a este trabajo pues allí se realizan una serie de giros que estarán luego presentes en el último trabajo que analizaremos, *Fútbol y masas*. Un deslizamiento que sitúa la tónica en una crítica antiautoritaria, y que ya no reconocerá ni en el peronismo ni en las organizaciones armadas el lugar de la resistencia, sino sólo en una praxis más difusamente determinada como práctica genérica de *descosificación*.

En efecto, en este trabajo de 1975 Sebreli intenta rendir cuentas con los vertiginosos tiempos políticos que corrían y con su propio acercamiento al populismo –primeramente peronista, luego maoísta. “Mostrar que las revoluciones hasta ahora han sido derrotadas o traicionadas, que sólo se han obtenido logros muy parciales, que el socialismo no existe todavía en ninguna parte del mundo, puede producir un peligroso desaliento entre los que luchan”.<sup>514</sup> Pero el lugar del intelectual no puede disolverse en la inmediatez de la práctica, opina Sebreli, tal como lo prescribe una tendencia cada vez más hegemónica en la

<sup>513</sup> *Ib.*, p. 134. Sebreli había realizado su viaje a la China de Mao en 1964, gracias a su amigo Bernardo Kordon, a quien por otra parte está dedicado *Mar del Plata. El ocio represivo*. Kordon fue un personaje clave en los orígenes del maoísmo en Argentina, y operó como una suerte de agregado cultural del régimen maoísta en nuestro país, que organizaba viajes regulares entre los que se contó también el de Carlos Astrada, en 1960. Puede consultarse VVAA, *Testigos de China*, Bs. As., Carlos Pérez, 1968, que incluye las impresiones de B. Kordon, J. J. Sebreli, J. L. Ortiz, C. Astrada, E. Semán, entre otros, de sus respectivos viajes a la China de Mao.

<sup>514</sup> Sebreli, J. J., *Tercer mundo, mito burgués*, Bs. As., Siglo Veinte, 1975, p. 11.

intelectualidad de izquierdas. En este trabajo Sebreli se distancia de la alternativa armada, y, en general, de ese “voluntarismo heroico” que se había difundido en toda América Latina a partir de la revolución cubana. Aún afirmándose como “intelectual militante”, sostiene que “[e]l conocimiento tiene una autonomía, una independencia relativa, una realidad propia que se rige por sus propias leyes, y no se lo puede reducir a mero momento de la práctica política hipertrofiada. Contra la actitud antiteórica, espontaneísta, de culto a la acción pura, a los hechos desnudos, y desprecio por el discurso intelectual que caracteriza al activismo en boga, es preciso afirmar la legitimidad del teórico que analiza una realidad social en la que no participa directamente.”<sup>515</sup> Sebreli recuerda el consejo del teórico de este voluntarismo revolucionario, Régis Debray: “Sin fusil, inútil pluma, sin pluma, inútil fusil”, para criticar el “antiintelectualismo masoquista” que tanto determinó, en esos años, los debates intelectuales.<sup>516</sup> “Contra el optimismo triunfalista que oculta la situación real para sustituirla con las buenas intenciones de un voluntarismo heroico (...), el revolucionario<sup>517</sup> sabe ser pesimista cuando la situación no da para otra cosa, y sabe evaluar las condiciones desfavorables, la fuerza superior del adversario, y las debilidades y limitaciones propias. En la sociedad actual como dice Marcuse ‘aun es demasiado temprano para lo positivo’.”<sup>518</sup> Además de citar a Marcuse en un pasaje tan representativo de los objetivos del libro, puede aproximarse su concepción del lugar del intelectual al famoso planteo acerca del lugar de la filosofía con el que Adorno iniciaba, en 1969, su *Dialéctica negativa*: “La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización. El juicio sumario de que no ha hecho más que interpretar el mundo y mutilarse a sí misma de pura resignación ante la realidad se convierte en derrotismo de la razón, después que ha fracasado la transformación del mundo”.<sup>519</sup>

En *Tercer mundo, mito burgués* encontramos la huella de la escuela de Frankfurt, que aunque soterrada no es por ello menos estructural. Están presentes en el texto tanto el debate en torno al “capitalismo de estado”, cuanto algunas de las pocas observaciones de los frankfurtianos sobre los países del “tercer mundo”. En cuanto a lo primero, aparece el Franz Neumann del *Behemoth*, y el trabajo de Karl Wittfogel sobre el despotismo oriental. En cuanto a lo segundo, aparecen opiniones escépticas de Marcuse y de Adorno respecto de los nacionalismos tercermundistas. En particular queremos recordar esta cita de Adorno,

<sup>515</sup> *Ib.*, p. 14.

<sup>516</sup> Sobre la relación entre intelectuales y “revolución” en aquellos años, y en particular sobre el difundido antiintelectualismo de los intelectuales de esos años, puede consultarse Gilman, Claudia, *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Bs. As., Siglo XXI Editores Argentina, 2003.

<sup>517</sup> El hecho de que incluso para plantear estas críticas al difundido voluntarismo triunfalista Sebreli siga construyendo un lugar de enunciación legitimado como “revolucionario”, nos da una idea del modo en que la idea revolucionaria había invadido el amplio y multifacético arco de la izquierda de esos años.

<sup>518</sup> Sebreli, J. J., *Tercer mundo, mito burgués*, cit., p. 18. Sebreli cita de Marcuse *El fin de la utopía* (Bs. As., Siglo XXI, 1969)

<sup>519</sup> Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 11.

una de sus pocas referencias a los países del “tercer mundo”: “Los deseos imaginarios del fascismo se confunden hoy en día, sin discusión, con el nacionalismo de los llamados países subdesarrollados, que ya son hoy también países en desarrollo. El entendimiento con los que se consideran maltratados en la competencia imperialista y que quisieran también sentarse a la mesa, se expresó ya durante la guerra con las frases de propaganda referentes a las plutocracias occidentales y las naciones proletarias”.<sup>520</sup> Más allá de la cita como recurso retórico, nos damos una idea de la importancia de las reflexiones adornianas en el distanciamiento por parte de Sebrelí del populismo cuando verificamos que su libro crítico definitivo del peronismo incorpora a su propio título esta cita adorniana: “Los deseos imaginarios del peronismo”.<sup>521</sup>

Para recuperar sólo lo que nos interesa para nuestro recorrido, digamos que este trabajo de Sebrelí es testimonio de un alejamiento de concepciones populistas, tanto a nivel de su concepción del rol del intelectual cuanto al nivel de su concepción política. En el primer registro, critica el antiintelectualismo y reivindica cierta autonomía relativa para el intelectual. En el segundo, critica el tercermundismo y reivindica una concepción más tradicionalmente marxista. En ambos registros, Sebrelí se apoya en diversos trabajos de los frankfurtianos.

## VII. La industria cultural y la obsolescencia de la represión

En *Fútbol y masas* se consolida la idea del intelectual como crítico independiente, y ya no encontraremos alusiones directas o indirectas a un anclaje político claro. Fiel representante de los vaivenes y oscilaciones de la izquierda argentina de esos agitados años, Sebrelí, tras su proximidad con el peronismo, luego el maoísmo, y finalmente el trotskismo, ya no deja ver ninguna filiación política clara en el último libro que trabajaremos, *Fútbol y masas*, acaso el más “frankfurtiano” de sus trabajos. Aquí parece realizarse el ideal del intelectual solitario que habla distanciadamente a la sociedad de la que sin embargo forma parte. Una tensión y un alejamiento progresivo fraguados en cotejo permanente con los planteos frankfurtianos, y en particular adornianos, acerca del trabajo intelectual y su problemática relación con las masas y con la praxis concreta.

*Fútbol y masas* aparece en 1981, aunque probablemente (como afirma el propio Sebrelí en su posterior trabajo *La era del fútbol*) haya sido completado con anterioridad, y sólo entonces publicado, cuando la etapa más oscura de la represión comenzaba a dar

<sup>520</sup> Sebrelí, J. J., *Tercer mundo, mito burgués*, cit., pp. 83-84, extraído de Adorno, Th. A., “¿Qué significa renovar el pasado?”, incluido en *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*, Caracas, Monteávila, 1969, p. 128.

<sup>521</sup> Sebrelí, J. J., *Los deseos imaginarios del peronismo*, Bs. As., Legasa, 1983.

lugar a una período de mayor apertura, en el que se pudiera admitir la publicación de un libro como éste, de acentos fuertemente anti-autoritarios y, en particular, explícitamente crítico del campeonato mundial del año '78. De hecho, el interés de Sebrelí por el tema se remonta a su participación en un libro colectivo sobre el fútbol de 1967,<sup>522</sup> en la que ya están planteadas algunas de las líneas generales del libro posterior. Si bien se trataba de un tópico que siempre funcionó en los autores frankfurtianos como modelo de la degradación de la industria de la cultura, ya como industria de la diversión, es en el libro de 1981 cuando el interés por la temática del fútbol se enlaza con una matriz teórica frankfurtiana en la producción de Sebrelí.

A pesar de no haber hecho de ello objeto explícito de su estudio, Adorno expresó repetidamente su postura acerca de el sentido y la función del deporte en la sociedad contemporánea, en ningún lugar de un modo tan claro como en *Prismas*, el libro suyo de más temprana circulación en el ámbito de habla hispana: "si se quisiera resumir las tendencias más importantes del actual arte de masas en una fórmula simple, seguramente sería imposible encontrar alguna más expresiva que la del deporte."<sup>523</sup> Todos los desarrollos acerca de la "industria cultural" podían, según esta indicación, ponerse al servicio de una crítica del deporte de masas. No es entonces un azar que el libro de Sebrelí se abra con un epígrafe de Adorno, extraído precisamente de uno de los ensayos de *Prismas*: "...pertenece el deporte moderno al reino de la antilibertad, cualquiera que sea el modo como se lo organice".<sup>524</sup> El uso de epígrafes siempre tuvo en los libros de Sebrelí un efecto de autorización, que marcaba fuertemente el pulso teórico del libro respectivo. Así, si *Mar del Plata, el ocio represivo* se abría con un epígrafe de Marcuse, ese libro estuvo tan marcado por *Eros y civilización* como ahora *Fútbol y masas* por el autor de *Prismas*.

Con todo, y más allá de que sea la de Adorno la voz con la que más dialoga el presente libro, el reconocimiento del círculo de Frankfurt en toda su amplitud sigue estando presente en este trabajo. La explícita inscripción de su planteo en esa órbita teórica ocupa las primeras palabras del libro. "Algunas de las ideas que desarrollaré fueron esbozadas en un libro colectivo sobre el fútbol publicado en 1967. Tres años después, en 1970, aparece en Alemania el excelente ensayo de Gerhard Vinnai *El fútbol como ideología*, donde se hace una crítica del fútbol muy próxima a la mía (...). La coincidencia de dos autores que casi simultáneamente, desconociéndose entre sí y desde dos países muy alejados llegan a similares conclusiones sobre el fenómeno universal de alienación por el fútbol, no es casual. Con Vinnai tenemos una fuente común que es la escuela de Frankfurt, las teorías de Adorno

<sup>522</sup> VVAA, *El fútbol*, Bs. As., Jorge Álvarez, 1967, con textos de Jean Cau, George Orwell, Roberto Arlt, Héctor A. Murena, Bernardo Carey, Bernardo Verbitsky, Ezequiel Martínez Estrada y Juan José Sebrelí.

<sup>523</sup> Adorno, Th. W. *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962, p. 50 (la cita es del ensayo "Spengler tras el ocaso", de 1938).

<sup>524</sup> Adorno, Th. W., *Prismas*, cit., p. 81 (la cita es del ensayo "El ataque de Veblen a la cultura", de 1941)

y Horkheimer [sic] sobre la industria cultural –en la que debe incluirse el deporte– y su influencia sobre las masas de nuestro tiempo.”<sup>525</sup> El libro de Vinnai, editado en castellano en 1974, era, en efecto, una acérrima crítica del fenómeno del fútbol cabalmente fraguada en los planteos sobre todo de Adorno y Marcuse, aunque también aparecían las referencias a Horkheimer y al joven Habermas.<sup>526</sup> Si bien Sebrelí pudo extraer elementos para su análisis del trabajo de Vinnai, consideramos que, a pesar de la notable convergencia, sus desarrollos respectivos fueron efectivamente paralelos, no sólo por lo que señala el propio Sebrelí acerca de su trabajo sobre el fútbol de 1967 (en el que efectivamente están presentes líneas fundamentales del trabajo de 1981), sino fundamentalmente porque la matriz general frankfurtiana de su planteo crítico puede hallarse, como vimos, ya en *Mar del Plata, el ocio represivo*, de 1970. Pero además, el libro de Vinnai se maneja con una serie de trabajos que no habían sido traducidos al castellano para esa fecha (sobre todo los del primer Habermas, y los ensayos más sociológicos de Adorno), mientras que Sebrelí seguirá trabajando a partir de las versiones castellanas de estos autores, que no siempre coinciden con las referencias principales de Vinnai.

*Fútbol y masas* amplía las referencias frankfurtianas ya presentes en el libro sobre Mar del Plata, agregando principalmente una amplia bibliografía adorniana. En efecto, junto a los trabajos de Marcuse, o a los trabajos comunes de Adorno y Horkheimer ya presentes en el libro de 1970, se agregan ahora, por un lado, *La personalidad autoritaria*, la obra empírica del Instituto en los EEUU, coordinada por Adorno, y cuyo rasgo más destacado fue la combinación de ciertos estándares característicos de la ciencia empírica norteamericana de la época (trabajo en equipo, encuestas, cuantificación, elaboración de *tests*, etc.), con un marcado impulso antiautoritario. Al menos su recepción en nuestro país acentuó este doble sentido, desde el momento en que su versión argentina combinó una editorial anarquista (Proyección) con un investigador asociado a Gino Germani (Eduardo Colombo, que escribe una introducción a la versión castellana), como ya lo hemos indicado en el capítulo correspondiente. Aunque sigue presente el Marcuse de la “desublimación represiva”, la mayor pregnancia de *La personalidad autoritaria* marca un matiz: si en el libro de 1970 la síntesis entre marxismo y psicoanálisis se intentaba desde una postura más bien sensualista de reivindicación de la dimensión erótica de la emancipación, en *Fútbol y masas* este cruce se postula desde un tono más cauto, desde los marcos más tradicionales del antifascismo, y

<sup>525</sup> Sebrelí, J. J., *Fútbol y masas*, Bs. As., Galerna, 1981, p. 9.

<sup>526</sup> Véase Vinnai, G., *El fútbol como ideología*, Bs. As., Siglo XXI, 1974 (1<sup>o</sup> ed. alemana de 1970). Que Vinnai considera aún actualmente, en sus rasgos generales, todavía válidos sus planteos de los años '70 puede colegirse del hecho de que en el año 2006 se realizara una reedición virtual del libro, con un nuevo prólogo que se inicia con una frase tan corrosiva como las de los 70: “Der Fussballkult ist unserer Gesellschaft zu einen Art Lebensersatz geworden.” Y para justificar la reedición del libro afirma: “Die Kritik, die er übt, mag problematische Züge tragen oder in manchem veraltet sein, sie hat aber leider, wie ich fürchte, noch an Aktualität gewonnen.” Puede consultarse el texto completo de la reedición alemana en [http://psydok.sulb.uni-saarland.de/volltexte/2006/809/pdf/Fussballsport\\_als\\_Ideologie.pdf](http://psydok.sulb.uni-saarland.de/volltexte/2006/809/pdf/Fussballsport_als_Ideologie.pdf)

cada vez más próximo a la “psicología social” proyectada por el propio Germani (aunque siempre desde un registro ensayístico ajeno al estilo y los presupuestos de la “sociología científica”). Este deslizamiento puede ser comprendido como uno de los modos en que la “nueva izquierda” intenta pensar su inclinación libertaria, ya no en pleno estallido de las fuerzas emancipatorias, sino en un agobiante contexto represivo.

Pero más importante que la inclusión de *La personalidad autoritaria* resulta para la economía discursiva de este libro la incorporación de aspectos sustanciales de los trabajos adornianos de crítica cultural: *Prismas. La crítica cultural y la sociedad*, *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*, *Disonancias. Música en el mundo dirigido*, y podríamos incluir en este registro también la fugaz referencia a *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. De este modo, Sebrelí no incorpora los trabajos filosóficos mayores de Adorno (centralmente *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*), ya disponibles en versiones castellanas en esos años, sino más bien los volúmenes de ensayos en los que Adorno intenta delinear de los perfiles de una crítica cultural fraguada en un marxismo renovado, y con una proyección hacia objetos concretos de la vida cultural (el ejemplo más claro de esto último es el de *Intervenciones*, que desde el propio título indica la orientación decidida de la reflexión hacia los debates candentes de la época). Se trata de trabajos en los que Sebrelí pudo leer no sólo conceptos aislados aprovechables en su propio trabajo, sino *modelos de crítica* (como reza el subtítulo de *Intervenciones*), que incluían ciertamente un modelo de autocomprensión del intelectual, como veremos.

El trabajo, de este modo, enlaza estas dos grandes orientaciones, de análisis “psico-social” y de crítica cultural materialista. En el primer registro, se plantea el diagnóstico de los “colectivismos totalitarios” característicos de las sociedades contemporáneas (tengamos siempre en cuenta que se trata de un trabajo elaborado en los años de la dictadura) en términos del círculo vicioso que, partiendo de un yo debilitado e impotente ante la omnipotencia del poder político y económico cada vez más concentrado del “capitalismo monopólico”, conduce al ya mutilado individuo, por causa de lo insoportable de su “aislamiento” y su “soledad”, a la consumación de su propia autoaniquilación en los procesos de “identificación” irracional con el colectivo, como mecanismo compensatorio. Tal es el sentido de la “aplicación” de los resultados de *La personalidad autoritaria* “a la personalidad del adicto al fútbol”.<sup>527</sup>

En el segundo registro, se plantea el diagnóstico de una “cultura de masas” en su enraizamiento en el proceso social de producción, de manera que es explícitamente rechazada la hipótesis conservadora que achaca la “deshumanización” de la cultura a la irrupción de las masas a la vida política y cultural, y por el contrario es sostenida la versión

<sup>527</sup> Sebrelí, J. J., *Fútbol y masas*, cit., p. 98.

materialista de la crítica cultural, que encuentra en *Prismas* su formulación más coherente y contundente: “la culpa de los males culturales se carga implícitamente sobre esas capas [las capas sociales bajas –LG] y sobre su supuesta emancipación democrática. La verdad es lo contrario: no son los oprimidos los que obran la estupidización, sino la opresión la que estupidiza: la estupidez afecta pues a los oprimidos y a los opresores –esencialmente también a estos últimos.”<sup>528</sup> Esta es la orientación adorniana más persistente en Sebrelí (ya la habíamos encontrado presente en su libro sobre Buenos Aires).

Desde estas coordenadas generales se desarrolla el libro. Su objetivo más evidente es el que lo aproxima de manera directa al análisis del “ocio represivo” en el libro de 1970, a saber, la capitalización de toda esfera aparentemente no productiva a favor de la mejor explotación de la fuerza de trabajo, la utilización de la liberación de energías o de actividades aparentemente liberadoras al servicio de la reconstitución de la fuerza de trabajo consumida, la absorción de todo resto de energía vital por el “principio de rendimiento”, el estudio de las múltiples formas del “uso político del inconsciente”.<sup>529</sup> El mundo y la experiencia del “fútbol espectáculo”<sup>530</sup> ofrecen un caso paradigmático de este tipo de “desublimación represiva”, este giro característico de las formas de dominio en el “neocapitalismo”. Es en este marco general de la transformación de las formas de dominio que habría que comprender el interés por el deporte, sea en Sebrelí o en los propios frankfurtianos.

El primer paso del análisis de Sebrelí se ocupa de las consecuencias psico-sociales del fenómeno. Es en este nivel que Sebrelí constata el proceso que los frankfurtianos estudiaron y lamentaron como característica psico-social del capitalismo monopolista: la *liquidación del individuo*. Para el caso del fútbol, esto se traduce en el análisis de la “personalidad autoritaria” del *hinch*, del fanático seguidor de un equipo. Sebrelí intenta localizar el origen de la personalidad del hinch en las condiciones socio-económicas de los sectores más marginales, de donde surgen los principales contingentes de fanáticos del fútbol. Condiciones que dificultan seriamente o incluso inhiben el proceso de constitución de una “identidad” subjetiva fuerte y autónoma. La soledad, el aislamiento, la marginación, son las condiciones sociales de la experiencia subjetiva de la nulidad del individuo, de su “impotencia” y su resentimiento (un diagnóstico próximo en sus términos también al “psicoanálisis reformista” de Fromm). Una vivencia característica no sólo de las clases bajas, sino también de los inmigrantes –protagonistas fundamentales en la historia del fútbol en la Argentina según Sebrelí–, atravesados por la experiencia de falta de asideros para la

<sup>528</sup> *Ib.*, pp. 137-138 (donde glosa a Adorno, Th. W., *Prismas*, cit., p. 35).

<sup>529</sup> *Ib.*, p. 99.

<sup>530</sup> Es sintomático del sistema de referencias característico de la “nueva izquierda” de esos años que aparezca una referencia, aunque fugaz, al Guy Debord de *La sociedad del espectáculo*, editada por La Flor en 1974, en Sebrelí, J. J., *Fútbol y masas*, cit., p. 172.

estructuración de la personalidad. Una subjetividad desestructurada, impotente y resentida por una vida de explotación y miseria, es el desencadenante de los procesos de “identificación” con colectivos en los que el ya cuestionado individuo puede encontrar una experiencia sustitutiva del poder y la identidad que no halla en la estructura de su propia personalidad. Una experiencia *sustituta*, es decir, *falsa*, pues el poder que no hallaba en su yo lo hallará en el colectivo sólo al elevado precio de consumir la eliminación de su yo debilitado yo: el yo encuentra su poder en el sometimiento al poder de otro. Otro que puede cobrar rasgos también individuales cuando la identificación con el colectivo se transforma en proyección en el *crack*, el ídolo. De esta *Ersatz* proviene la *irracionalidad* y la heteronomía constitutiva de estos procesos de identificación y proyección en el colectivo. Son esta irracionalidad y esta heteronomía las que disponen a los individuos así automutilados para su dócil “*manipulación*”. Manipulación que, por otra parte, en la medida en que se basa en procesos de identificación irracional, dispone de una importante acumulación de energías *agresivas* para con todo lo que sea *otro* respecto al estándar de identificación, incluido ciertamente el propio individuo (esta oscilación es la base del carácter *sado-masoquista* de la personalidad autoritaria). “Estos rasgos de carácter del hincha corresponden a un tipo humano estudiado por la psicología social: la personalidad autoritaria. El hincha es un autoritario pasivo, se somete ciegamente a la autoridad y es fácilmente sugestionable, adhiere al cuadro por lo que la gente que lo rodea dice de él, respeta la opinión reinante sin formularse dudas ni reflexiones sobre la calidad del mismo. Carece de espíritu crítico y de sentido del humor, apoya todos los convencionalismos consagrados por el grupo en que se mueve. Es incapaz de ir contra la corriente, por falta de voluntad e imaginación. Es intolerante, susceptible, orgulloso y con un sentimiento de irresponsabilidad surgido de la ilusión de poder que le da su pertenencia a un club.”<sup>531</sup>

El joven obrero inmigrante, que reúne todas las condiciones de un yo debilitado, es el personaje clave de las barras de fútbol, que son para Sebrelí, tanto como para los frankfurtianos,<sup>532</sup> un modelo de las bandas juveniles fascistas. “Esta estructura de la barra juvenil futbolística es análoga a la de la pandilla juvenil de los movimientos totalitarios: fidelidad al líder, adhesión al grupo hasta perder la propia individualidad, obediencia al ritual, agresividad hacia el adversario, total falta de sentido crítico, irracionalidad.”<sup>533</sup>

---

<sup>531</sup> Sebrelí, J. J., *Fútbol y masas*, cit., p. 29

<sup>532</sup> E incluso también el propio Germani, de quien Sebrelí cita en este punto “Socialización política de la juventud en los regímenes fascistas: Italia y España”, en *Fútbol y masas*, cit., p. 155. En este libro no sólo que no aparece la usual crítica a la “sociología científica”, sino que puede adivinarse un reconocimiento implícito al primer lector productivo de las tesis de *La personalidad autoritaria* en nuestro país. Esta torsión en el sistema de oposiciones de Sebrelí da cuenta del deslizamiento de lo libertario a un antifascismo más tradicional, acaso por la presión de la opresión dictatorial.

<sup>533</sup> Sebrelí, J. J., *Fútbol y masas*, cit., p. 33.

Aún en este registro “psico-social” analiza Sebreli un tópico caro a sus intereses: la homosexualidad reprimida, típica de toda sociedad de varones solos, como la del fútbol. “Erich Fromm ha sido el primero en advertir esta homosexualidad latente del mundo deportivo, en un estudio incluido en un trabajo colectivo realizado por el Instituto de Investigaciones Sociales sobre ‘autoridad y familia’”.<sup>534</sup> Tras recuperar algunos aspectos del trabajo de Fromm presentes en el libro de Vinnai, Sebreli indica que el mundo del fútbol convierte esta homosexualidad latente (que Sebreli analiza en múltiples expresiones concretas) en la exaltación de los valores más convencionales de la masculinidad, donde el vigor y la energía son encauzados hacia la agresión y la competencia, constituyéndose así en “un modelo de todas las instituciones represivas y una reproducción en pequeño de la sociedad fascista. Por eso los resultados de la encuesta de Adorno sobre la personalidad autoritaria, pueden aplicarse a la personalidad del adicto al fútbol.”<sup>535</sup>

Si este es el marco psico-social en el que el análisis de Sebreli se solapa con los de *La personalidad autoritaria*, el Marcuse de la “desublimación represiva” es quien le habilita el tránsito de lo psico-social a la crítica más propiamente ideológica. En efecto, antes de analizar la relación del mundo del fútbol con la cultura de masas y con los medios masivos de comunicación, antes de pasar al registro más preciso de crítica cultural, debemos recuperar los análisis acerca de la industrialización del juego, de la mercantilización del cuerpo, de la comercialización del goce, tan centrales en este libro como en *Mar del Plata, el ocio represivo*, según ya hemos visto. Señalamos en el apartado anterior que el capitalismo, llegado a una etapa avanzada del desarrollo de las fuerzas productivas, genera las condiciones materiales de una sociedad “opulenta”, una sociedad en la que comienza a prevalecer el “gasto suntuario” analizado por Veblen, en contraposición con la vieja ética del trabajo del capitalismo de la libre empresa analizado por Weber. Este tipo de sociedad genera una ideología denominada en aquellos años “neocapitalista”, que se proyecta incluso en los países en los que no están dadas las condiciones materiales de la “opulencia”, y que involucra una transformación general de los valores predominantes en la sociedad, dejándose de lado la vieja moral victoriana, los valores del ahorro y de lo puritano, y abriéndose las puertas a comportamientos aparentemente desprejuiciados, a la valoración del goce y la satisfacción, a la realización del deseo por sobre su tradicional aplazamiento. La sociedad contemporánea sería, según la ideología “neocapitalista”, más permisiva, liberal y desprejuiciada que la vieja sociedad rígidamente represiva. Sebreli constata que esta ideología está también presente en nuestro país a través de diversas prácticas características de la industria de la diversión, del entretenimiento de masas, y orienta en su

---

<sup>534</sup> *Ib.*, p. 93.

<sup>535</sup> *Ib.*, p. 98.

contra las conceptualizaciones de Marcuse acerca de las formas represivas de liberalización de las costumbres.

No volveremos sobre lo ya dicho en el apartado anterior, pero debemos agregar algunos aspectos de este problema que no aparecían aún en el libro sobre Mar del Plata. Tal es el caso del lugar que ocupa en el análisis el fenómeno de la crisis de la *familia* como institución de socialización e individuación característica de la época del capitalismo clásico. Entre las condiciones de la vulnerabilidad del individuo en la sociedad de masas aparece entonces la progresiva desestructuración de esta institución mediadora entre la sociedad y el individuo, un individuo que ahora debe soportar el peso agobiante de lo social sin estructuras mediadoras que amortigüen su impacto en el yo.<sup>536</sup> De allí que para Sebreli el problema no es primeramente el espacio represivo de la familia burguesa, pues en realidad el lugar de su autoridad se cae ya a pedazos. Y su caída no ha implicado una liberación de la personalidad, como algunos freudianos de izquierda lo hubiesen deseado, sino la aparición de formas más agobiantes de desindividuación, como los frankfurtianos lo denunciaran desde sus tempranos estudios sobre autoridad y familia. Los procesos de individuación en el “mundo administrado” están sujetos mucho menos a la autoridad del padre que a la manipulación de la industria cultural. En este sentido, es importante un distanciamiento que se marca respecto de la idea reicheana de liberación sexual, pues el principal enemigo de la liberación en las sociedades del capitalismo tardío no es la familia, que ha sufrido un intenso proceso de desintegración de su función normativa, sino, mucho más, los *mass media*.<sup>537</sup> “Wilhelm Reich señaló el importante papel político jugado por la familia como receptáculo y transmisora de la ideología vigente. Los pensadores de la escuela de Frankfort, por su parte, han observado que en la sociedad altamente tecnificada del capitalismo tardío, la familia como fábrica de ideologías ha quedado reducida al nivel del rudimentario artesano, y sustituida por la gran industria cultural de los medios de comunicación masiva. El niño sabe desde sus primeros años que no es del padre de quien debe aprender la manera de comportarse sino de los mensajes impartidos en todo momento por la radio, la televisión, el cine y las revistas ilustradas, mensajes que tienen como receptor y trasmisor a la barra de la esquina, a la agrupación deportiva o escolar.”<sup>538</sup> Así, al aislamiento y la soledad dados en la sociedad capitalista por la propia mercantilización de las relaciones, y la fantasmagórica sustitución de la relación social por el fetichismo de la

---

<sup>536</sup> Como dijera Adorno en *Prismas*: “Como hijos de la sociedad en el más literal de los sentidos, los hombres no se encuentran ya en principio en una relación dialéctica con ella, sino que coinciden sustancialmente con ella.” (*Prismas*, cit., p. 103) Dóciles exponentes de la totalidad social en la que queda absorbida toda antítesis, los individuos están ya no tanto sometidos al poder inmediato del todo, sino más bien ya preformados por él. Concepto *productivo* del poder que, como vemos, comienza a ser pensado por Sebreli desde matrices frankfurtianas antes que foucaultianas.

<sup>537</sup> Ya indicamos una análoga crítica a Reich desde Marcuse en *El beso de la mujer araña* de M. Puig.

<sup>538</sup> Sebreli, J. J., *Fútbol y masas*, cit., p. 124.

mercancía, se suma la desintegración de la institución familiar como resguardo normativo para mediar entre el individuo y la violencia del todo social. Así, ya todo está dispuesto para la directa asimilación del individuo a su medio social, la conversión del mundo de la sociedad mercantil en una nueva familia, e incluso la investidura de la mercancía con la ya deformada carga emotiva del ya mutilado sujeto. Se completa la explicación acerca de por qué el tránsito de la moral victoriana a la sociedad permisiva no puede ser comprendido como una extensión de la libertad, sino como todo lo contrario.

Sebreli conecta, asimismo, el análisis de la “desublimación represiva” con el del “fetichismo de la mercancía”, para mostrar que la presencia masiva de lo erótico, de la sensualidad del cuerpo, de la sexualidad, puede transformarse en lo contrario de lo que parece si se presenta bajo la “forma” mistificada de la mercancía, esa mística pagana de la sociedad capitalista. “En una sociedad basada en el principio del rendimiento, el cuerpo humano pierde su cualidad específica para transformarse también él en un factor más de la producción. El cuerpo se convierte en mercancía, es decir en un objeto cuyo valor de uso individual ha sido subordinado a su valor de cambio en el mercado.”<sup>539</sup> El cuerpo del deseo es puesto en función del cuerpo productivo. La difusión del deporte y del ideal de una vida “sana”, están puestos en función de esta regulación del cuerpo, agudamente diagnosticada por Adorno, a quien Sebreli cita: “El ideal higiénico es más riguroso que el ascetismo”.<sup>540</sup> El juego, el erotismo, el tiempo libre, y en general toda actividad aparentemente improductiva y asociada a la realización emancipada de lo humano, es reconducida a la senda de la maximización del beneficio desde el preciso momento en que su valor de cambio comienza a prevalecer sobre su valor de uso, es decir, desde el momento en que es convertida en mercancía. Citando al Marx de los *Grundrisse*, señala Sebreli que el fútbol puede ser incluido en aquel tipo de “servicio destinado a formar la fuerza de trabajo, a conservarla, a modificarla, etc., a especializarse, simplemente a mantenerla en buen estado (...) servicios que contribuyen a hacer valer una mercancía susceptible de ser vendida, la fuerza de trabajo, y que figuran entre los gastos de producción y de reproducción de esta fuerza.”<sup>541</sup> Por más que no parezca alterarse la actividad misma, aquella mutación la envuelve en un halo, el del fetichismo de la mercancía, que la sustrae de su núcleo humano, y la equipara a las formas cosificadas de trabajo enajenado. La extracción de la plusvalía amplía su campo de acción e influencia hasta esferas inimaginables para las épocas más salvajes de explotación capitalista.

Este es el sentido fundamental de la “desublimación represiva”, cuyo núcleo coincide con la enseñanza política fundamental del nazismo: en la era de las masas, el dominio no se

---

<sup>539</sup> *Ib.*, p. 83.

<sup>540</sup> *Ib.* (donde cita a Adorno, Th. W., *Intervenciones*, cit., p. 97).

<sup>541</sup> *Ib.*, p. 43.

puede arraigar en la represión de las fuerzas sociales, en su contención, sino en su permanente movilización, cuidadosamente maniobrada por los líderes de masas. La “desublimación represiva”, al operar este *quid pro quo*, se alza como uno de los pilares de las formas contemporáneas de dominación, pues es en virtud de sus mecanismos que se sella el conformismo contemporáneo y la aceptación gustosa del dominio por los propios dominados. La “desublimación represiva” es la garantía de la servidumbre voluntaria en una sociedad capitalista tecno-mediática.

Así desmonta Sebreli la idea de que el fútbol, junto a otros dispositivos de la industria cultural, pudiera funcionar como una práctica liberadora, tal como lo sugieren a coro los apologistas del “neocapitalismo” (en sorprendente consonancia con los intelectuales populistas, como luego veremos). Estas versiones suelen festejar el tránsito de la represiva moral victoriana a la sociedad permisiva del capitalismo tardío. Sebreli, por el contrario, busca tras las falaces liberaciones de las industrias del ocio, la cultura, o el espectáculo, formas *reduplicadas* de opresión. “El gran triunfo de la sociedad represiva está en transformar a los reprimidos en represores de sí mismos. (...) usar las catexis libidinales inconscientes para constituir instituciones sociales como el club deportivo”. Pues las fuerzas dominantes “no lograrían tal vez con tanta facilidad imponer sus fines, actuando por sí mismas, si no contaran con el apoyo del deseo inconsciente.”<sup>542</sup> Y remata con una cita de Guy Hocquenghem: “En el nivel colectivo, la sublimación en cuestión constituye el medio de transformar el deseo en deseo de represión”. El abandono de la moral victoriana no significa más que el paso *de la represión del deseo al mucho más eficaz deseo de la represión*. Esta es la visión de Sebreli del “mundo actual donde el totalitarismo triunfa sin violencia a través de la persuasión que emana de los aparatos de propaganda.”<sup>543</sup> De este modo se integra el itinerario crítico anterior en la preocupación que subyace a este libro, esto es, el intento de comprensión de la violencia dictatorial desencadenada en la Argentina de los años '70.

Finalmente ingresamos en un registro de crítica cultural, en el que Sebreli inscribe estos diagnósticos psico-sociales, fraguados en una articulación entre *La personalidad autoritaria* y los planteos de Marcuse. Después de todo, Sebreli no se compromete ni con el amplio trabajo empírico involucrado en un estudio como el de *La personalidad autoritaria* (algo que sí intentó, en cambio, Gino Germani), ni con el cotejo filosófico de la obra de Freud involucrado en *Eros y civilización*, sino que se mantiene en un registro que, a pesar de sus diferencias, resulta más fácilmente asociable con la labor ensayística de la obra de los frankfurtianos. De hecho, Sebreli hace funcionar los dispositivos psicoanalíticamente informados que hemos visto, en el seno de una crítica cultural de orientación materialista (y

---

<sup>542</sup> *Ib.*, p. 96.

<sup>543</sup> *Ib.*, p. 154.

con este epíteto nos referimos a la presencia del marxismo y el psicoanálisis), emparentada con la crítica cultural comprendida en el sentido específico en el que lo formulara paradigmáticamente Adorno en *Prismas*.

Ya desde el propio subtítulo de su libro, *Kulturkritik und Gesellschaft*, se ubicaba Adorno en una tensa relación con la *Kulturkritik* tradicional. Utiliza el término tradicional, pero lo arranca del nimbo del espiritualismo con el que frecuentemente se asoció para comprometerlo con las condiciones materiales de su propia posibilidad, expresadas en el otro término, *Gesellschaft*. Como modelo de crítica, esto fue lo que Sebrelí destacó de Adorno desde su primera referencia en su libro sobre Buenos Aires, lo cual nos anima a elaborar hipótesis acerca del modo en que el propio Sebrelí pudo concebir su propio trabajo crítico, y su propia relación con la tradición ensayística local. Cuando Adorno somete a crítica a la tradicional *Kulturkritik*, incapaz de hacerse cargo del arraigo material de la cultura, lo hace de un modo y con unos términos recontextualizables en los debates en la Argentina, con una larga tradición ensayística arraigada en las matrices de la misma *Kulturkritik* espiritualista criticada por Adorno. Cuando arremete contra “la cháchara sobre la crítica de la cultura”, contra la “sonora cháchara sobre la deshumanización”,<sup>544</sup> no sólo las caracterizaciones, sino las propias expresiones, crisis de la cultura, deshumanización de Occidente, etc., resultan explícitamente análogas a un estilo de crítica cultural típico de nuestra tradición ensayística, una analogía que a Sebrelí, que se sabe parte de esa tradición (como Adorno acaso de aquella otra), no pudo pasar desapercibida. Los ensayos de Adorno con los que trabajaba Sebrelí mantienen en alto el reclamo dialéctico-materialista de la imbricación entre cultura y sociedad. En esa encrucijada, Adorno se mide con los representantes más destacados de un modo de crítica respecto al cual ya se siente ajeno. De allí que tenga que polemizar con Spengler, Veblen o Huxley. No tan diferente era la necesidad de Sebrelí, y en general de la franja intelectual de la “nueva izquierda”, de comprometerse en una compulsión crítica con Mallea, Martínez Estrada o Murena, desde un análogo reclamo de anclar la crítica cultural en la crítica social.

Este movimiento se produce en el marco de un deslizamiento más general en virtud del cual se va dejando de lado el viejo tópico de la “crisis de la cultura”, de la “deshumanización de Occidente”, fraguado en el espiritualismo alemán o en sus versiones orteguianas, continuamente revisitado por la filosofía y el ensayismo argentinos desde los años ‘20.<sup>545</sup> Aunque conservando algunos rasgos de aquel otro tópico, sobre todo a través de ciertos núcleos teórico-ideológicos capaces de realizar ese tránsito (como el amplio campo semántico que rodea al concepto de “alienación”), un renovado horizonte de la crítica

<sup>544</sup> Adorno, Th. W., *Prismas*, cit., pp. 33 y 19, resp.

<sup>545</sup> Resulta oportuno recordar que aún el importante número de la revista *Imago Mundi* de 1956, esté enteramente dedicado al tópico de la “crisis de la cultura”.

cultural en la Argentina busca anclar esas problemáticas en el terreno de las contradicciones sociales. En la denuncia de la complicidad con la barbarie de los exaltadores del espíritu, de los tradicionales defensores de la “cultura” transformada en “valor”, se va desplazando el tópico de la “crisis de la cultura”, y va emergiendo cada vez con mayor consistencia el tópico de la “industria cultural”, que ya en su propia formulación se hace cargo del sustrato económico material concreto del proceso cultural. Aquí es donde el modelo ofrecido por la crítica cultural adorniana o marcusiana pudo resultar oportuno y enriquecedor, precisamente en la medida en que el proyecto de la nueva izquierda buscó un análogo equilibrio entre crítica cultural y teoría social, con análogas críticas a la derecha del espíritu abstracto cuanto a la izquierda del determinismo economicista. “Pero al mismo tiempo,” señalaba Adorno, “la teoría dialéctica –si no quiere degenerar en mero economicismo asumiendo la actitud que supone que la transformación del mundo se agota en el aumento de la producción– está obligada a recoger en sí misma la crítica cultural verdadera, facilitando de ese modo que la falsa llegue a conciencia de sí misma. Si la teoría dialéctica se desinteresa de la cultura como mero epifenómeno, contribuye a la difusión de la falsedad cultural, y, por tanto, a la reproducción del mal.”<sup>546</sup> Es comprensible que pasajes como éste, desde 1962 circulando en nuestro país, hayan ingresado en el caudal teórico crítico de los sectores de la nueva izquierda. Y lo hayan hecho con más impacto que los planteos más aporéticos de *Dialéctica del Iluminismo*, cuya radicalidad crítica la ha hecho siempre menos utilizable. *Prismas*, en cambio, ofrecía verdaderos *modelos de crítica*.

De lo que se trataba, entonces, en *Fútbol y masas*, era de estar en condiciones de mostrar que detrás del proceso cultural está el conflicto social, y viceversa, que el conflicto social tiene una dimensión cultural irreductible. Para el caso de este trabajo, eso significaba mostrar el arraigo del fútbol espectáculo en una etapa particular de desarrollo capitalista, en una sociedad dividida, pero a su vez, indicando el modo en que este fenómeno cultural, el fútbol, ofrece soportes fundamentales a la producción y reproducción de las modalidades de dominio típicas de esa sociedad. Aún más precisamente, el objetivo de este trabajo era mostrar el modo en que el fenómeno del “fútbol espectáculo” sólo puede comprenderse como fenómeno emergente de una sociedad de un capitalismo monopólico que por su propia naturaleza y por sus efectos a nivel psico-social, ha producido niveles cada vez más elevados de irracionalidad, de violencia y de autoritarismo. Pero al mismo tiempo debían mostrarse las formas en que el fenómeno del fútbol como espectáculo de masas, con todas sus reglas propias del mundo de la industria cultural, sustenta el fenómeno socio-político de la violencia y el autoritarismo imperantes en el capitalismo contemporáneo, y en particular, en la Argentina de la segunda mitad de los años 70. Este era el presupuesto implícito en la

---

<sup>546</sup> Adorno, Th. W., *Prismas*, cit., p. 21.

interdependencia planteada desde las primeras páginas de la introducción: “la estructura de la sociedad competitiva favorece la estructura de la personalidad autoritaria y prejuiciosa, y a la vez, (...) esta personalidad contribuye a la conservación de esta sociedad.”<sup>547</sup>

No otro sentido tiene el análisis de la cultura en términos de “fetichismo de la mercancía”, que estuvo presente entre las intenciones de Sebreli desde su libro sobre Buenos Aires. Pues lo que desde esa perspectiva se está recordando permanentemente es que la fantasmagoría de la mercancía (cultural, en este caso) es *una relación entre hombres que se ha olvidado de sí misma*. Atravesar el fetiche es dinamizar la rigidez de lo cosificado mostrando las fluidas relaciones sociales en las que echa sus raíces. La crítica consiste en confrontar los procesos cosificados con la relación social que los sostiene en su fantasmagórica existencia. Eso es precisamente lo que intenta Sebreli con el fútbol: “la comunicación emocional que se produce en el fútbol sirve para ocultar un mundo donde las tensiones sociales dividen brutalmente a los hombres (...). La industria cultural en general, y el fútbol en particular, han modificado profundamente las relaciones sociales, al ofrecer modelos para la sociedad, para todas las clases sin diferenciar, borrando en un nivel ideológico, las fronteras entre las clases y diluyendo la conciencia de las mismas.” Sebreli recupera nuevamente la misma cita de Edgar Morin, que ya había utilizado en sus otros libros, sobre la conversión de la sociedad de clases en un gran club de amigos, en manos de las alquimias psico-sociales de la industria cultural. E inmediatamente aplica estos presupuestos de homogeneización para denunciar nada menos que “la característica de conciliación de clase que tuvo el Mundial de Fútbol 78 en Argentina.”<sup>548</sup>

Ahora vemos que la denuncia del círculo vicioso entre los presupuestos sociales y los estragos individuales de los fenómenos de la industria de la cultura, está puesta al servicio del objetivo fundamental de reconducir esta denuncia a un registro más estrictamente político. La industria de la diversión no sólo cumple la función social de recuperación y mantenimiento de la fuerza de trabajo, sino fundamentalmente la función política de *despolitización de las masas*. Es en este registro fundamental (y al comienzo del apartado titulado precisamente “Fútbol y política”) que aparece una importante referencia a Adorno: “Cuando se quiere que el hombre tome gusto a la coacción (...) vale más llamarla con el nombre de libertad. Adorno ha observado que los expertos en estadística de opinión pública han revelado que los aficionados a la llamada ‘música popular’ que constituye junto con el deporte una de las formas de manipulación social se muestran singularmente despolitizados.”<sup>549</sup> Despolitización que, en Sebreli al igual que en Adorno, va acompañada de una “actividad” que por su intrínseca heteronomía es concebida como *pseudoactividad*, y

<sup>547</sup> Sebreli, J. J., *Fútbol y masas*, cit., p. 13.

<sup>548</sup> *Ib.*, p. 179.

<sup>549</sup> *Ib.*, p. 153.

que se relaciona con todas las expresiones de violencia en el fútbol: “El aislamiento y la soledad predisponen a la integración en el falso colectivismo del cuadro de fútbol, como la impotencia y la pasividad, para el activismo desenfrenado del hincha.”<sup>550</sup>

Pero detengámonos brevemente en la cita de Adorno. La referencia remite a “Sobre el carácter fetichista en la música y la regresión del oído”, incluido como ensayo de apertura de *Disonancias. Música en el mundo dirigido*, vertido al castellano en una edición española de 1966. Se trata nada menos que del famoso ensayo de 1938 con el que Adorno intentó responder a los acentos optimistas con que Benjamin había interpretado la cultura de masas en “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, de 1936. Que Sebrelí cite este trabajo precisamente (en dos momentos importantes del desarrollo de este último capítulo de su libro), contribuye a la comprensión de la orientación fuertemente *negativa* de su lectura de la cultura de masas. Una orientación que le costará a Sebrelí ser tan demonizado como Adorno entre los estudiosos de las culturas populares que en esos años comenzaban a abundar de la mano de la emergencia de los estudios de comunicación y cultura, que analizaremos en otro capítulo.<sup>551</sup>

En el pasaje referido por Sebrelí, Adorno destaca que el hecho que los consumidores de la industria de la cultura se muestren “singularmente despolitizados, no es consecuencia del azar. La posibilidad del refugio individual y de la seguridad personal, cuestionable como siempre, obstruye la mirada capaz de percibir la modificación del estado en el cual se quiere buscar refugio.” Y continúa inmediatamente: “En América se encuentran muchos de los llamados liberales y progresistas entre los abogados de la música ligera popular, que la clasifican y catalogan como democrática por excelencia, debido a la extensión universal de su influencia.”<sup>552</sup> Estamos aquí de lleno en el problema de la relación entre cultura de masas y política, uno de los ejes fundamentales de la discusión entre Adorno y Benjamin. Sebrelí, al igual que Adorno, rechazará sin concesiones la posibilidad (asumida, no sin condiciones, por Benjamin, pero casi incondicionalmente por ciertos intelectuales populistas de la Argentina de los '70) de una relación entre cultura de masas y política potencialmente emancipatoria. A esta altura del desarrollo, queda claro que al menos uno de los fenómenos característicos de la cultura de masas, como el fútbol, no puede tener más que un sentido político opresivo, *por más universal que sea su influencia*, como dijera Adorno. Sebrelí asume así su crítica de toda lectura en clave populista de izquierda de la cultura de masas, siguiendo el hilo de la contestación crítica de Adorno a Benjamin (aunque sin dar cuenta, ciertamente, de este debate, que seguramente le era desconocido).

<sup>550</sup> *Ib.*, p. 168.

<sup>551</sup> Una lectura fuertemente crítica de la interpretación de Sebrelí del fútbol puede hallarse en Alabarces, Pablo, “¿De la heteronomía a la continuidad? Las culturas populares en el espectáculo futbolístico”, en *Punto de Vista*, año XX, nº 57, Bs. As., abril de 1997.

<sup>552</sup> Adorno, Th. W., *Disonancias. Música en el mundo dirigido*, Madrid, Rialp, 1966, p. 61.

La siguiente cita del ensayo adorniano sobre el carácter fetichista de la música en el libro de Sebrelí va precisamente en la misma dirección, señalando la complicidad entre la cultura burguesa y la cultura de masas, a través del ejemplo del fútbol. Las posturas que pretenden ver en la cultura popular un potencial emancipatorio, una resistencia crítica contra la cultura de las clases dominantes, una puesta en jaque de las jerarquías y de las mistificaciones propias de la cultura del individualismo burgués, no alcanzan a reconocer, como lo observara Adorno en una famosa carta a Benjamin, que el “romanticismo anárquico” de lo popular no se opone verdaderamente al “romanticismo burgués” del individuo,<sup>553</sup> sino que en realidad, y por el contrario, vive de lo peor de este último. Y en el ensayo de 1938, agrega Adorno en su contestación crítica a los planteos benjaminianos: “Con ello, se lleva a cabo una crítica contra las ‘nuevas posibilidades’ en la audición regresiva. Podría sentirse la tentación de salvarla, como si se tratase de una forma de audición en la que el carácter ‘aurático’ de la obra de arte, los elementos de su aureola o apariencia externa ceden el terreno a lo puramente lúdico. Sea cual fuere la conducta que adopte con respecto al cine, la música de masas actual evidencia muy poco de tal progreso en el desencantamiento.”<sup>554</sup> Dejando abierta la pregunta para el caso del cine (en directa alusión a Benjamin), Adorno enlaza la desaturación estética a una reauratización industrial, la denuncia del fetichismo del arte burgués a la emergencia del fetichismo de la mercancía cultural de masas, mostrando que la demitificación operada por la incorporación de lo *lúdico* en la cultura de masas, es directamente remitificada por su inmediata funcionalización en el aparato productivo. De allí que Adorno afirme a continuación, en la cita recuperada por Sebrelí: “No en vano quisiera el deporte burgués saberse rígidamente separado del juego. Su ceñuda seriedad consiste en que, en lugar de guardar fidelidad al sueño de la libertad en el distanciamiento de los objetivos, toma a la acción del juego como deber entre los fines útiles y con ello borra de ella hasta la última huella de libertad.”<sup>555</sup>

Con estos presupuestos, Sebrelí denuncia a los intelectuales populistas que no podrían reconocer que su postura reafirma la situación de dependencia y mutilación del “pueblo” a quien dicen defender. Que la cultura “popular” no sea el terreno firme para el anclaje de prácticas de resistencia a la sociedad capitalista, sino, todo lo contrario, un producto industrial para el consumo masivo, se patentiza de manera cabal desde el momento en que incluso las clases acomodadas han comenzado a consumirla, observa Sebrelí. Tal es el sentido del fenómeno de lo *camp*, ese “dandismo para la época de la cultura de masas”, ese “snobismo al revés” que refuta la supuesta oposición entre las sencillas diversiones populares y los complejos refinamientos de las élites que argumentan

---

<sup>553</sup> Véase Adorno, Th. W. y Benjamin, W., *Correspondencia (1928-1940)*, Madrid, Trotta, p. 135.

<sup>554</sup> Adorno, Th. W., *Disonancias*, cit., p. 64.

<sup>555</sup> Sebrelí, J. J., *Fútbol y masas*, cit., p. 177 (cita a Adorno, *Disonancias*, cit., p. 64)

los populistas. “En la exaltación de esta ‘plebeyización’ de la cultura coinciden dos sectores de intelectuales tan distintos como los sofisticados *camp* por una parte, y los ingenuos populistas, por otra.”<sup>556</sup> Y Sebrelí cita largos pasajes en los que, curiosamente pero no por azar, pueden coincidir Eduardo Galeano y Beatriz Guido (paradigma del “medio pelo” para los populistas) en la exaltación plebeya de la cultura del fútbol. La industria cultural funciona, entonces, como la generalización y universalización de la impostura de clases que él ensayara en *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*. Ahora ya no se trata tanto de la aspiración de una clase a los valores de otra, sino a una simulación generalizada en la que todas las clases parecen converger en un punto de homogeneización social comandado por las grandes empresas de entretenimientos de masas, ahora también adoptados por las propias elites en la moda del *camp*, ese snobismo de lo cursi que en los '70 hiciera auge.

Y llegamos así a la determinación del rol del intelectual, que a lo largo de diversas reformulaciones y sinuosas afiliaciones políticas, llega a ser descrito en *Fútbol y masas* de la manera más próxima a la que prevaleció entre los frankfurtianos. En efecto, conforme a los términos en los que elaboró su crítica de los aspectos culturales del capitalismo tardío, desarrolló también su dura polémica con la intelectualidad populista, de la que incluso menciona el nombre de Eduardo Galeano, quien fuera director de una revista que hizo época en esta orientación, *Crisis*.<sup>557</sup> En su esfuerzo por buscar un lugar entre el aristocrático desprecio de las masas (que como vimos criticó desde *Buenos Aires*, y desde aquel entonces a partir de cierto recurso a Adorno) y la romántica exaltación de lo popular, Sebrelí arremetió contra el fuerte antiintelectualismo que impregnó a la intelectualidad latinoamericana de los 60 y 70: “Con una actitud neorromántica, estos populistas proclaman el derecho a ‘idolatrar’, a creer en los ídolos populares y en los mitos nacionales y acusan de frialdad de corazón a quienes se proponen desacralizar y desmistificar la vida cotidiana. No estamos lejos del menosprecio fascista por el intelectual a quien se pretende oponer un supuesto ‘pueblo’ ignorante pero sano. El pueblo es el opio del pueblo, decía Adorno. Bajo el populismo aunque ostente posiciones de izquierda, se puede descubrir un oculto pensamiento de derecha.”<sup>558</sup>

“La verdadera solidaridad con las masas no consiste en la admiración y el respeto por su indigente estado actual, sino por el contrario, en la negación de su realidad presente, de lo que las masas son, que no es lo que pueden y deben ser.” Una tal posición, señala Sebrelí con algo de complacencia pero acaso también con algo de resignación, implica

---

<sup>556</sup> *Ib.*, p. 147.

<sup>557</sup> La revista se editó entre 1973 y 1976, y llegó a tirar alrededor de cincuenta mil ejemplares en 1975. Véase *Revista crisis (1973-1976) antología*, Bernal, UNQuilmes, 2008, presentación y selección de María Sonderéguer. “En ella, los productos de la cultura ‘popular’ –que, definida como contrapuesta a la cultura ‘alta’ o de élites, cobra sentido en esta oposición– tales como el tango, las telenovelas, el circo, son legitimados del mismo modo que una literatura, un cine o un teatro ‘cultos’” (p. 18 de la presentación).

<sup>558</sup> Sebrelí, J. J., *Fútbol y masas*, cit., p. 149.

“ponerse en contra de las propias masas a quienes no les gusta que le digan que están engañadas, porque ese engaño es un consuelo, y prefieren la veneración beata de los populistas a la dura crítica de quienes intentan ayudarla a volverse concientes de sí misma, y a descubrir sus propios intereses.”<sup>559</sup> Sebreli pone al servicio de su crítica del fuerte antiintelectualismo de los intelectuales latinoamericanos de los años 70, la polémica adorniana contra el optimismo benjaminiano por el potencial emancipatorio del arte de masas. Sebreli, como Adorno, denunciaba “la ferviente autodenuncia de los intelectuales, que como menos pueden eliminar su alienación social respecto de las masas es allanándose y unificando su conciencia a la actual conciencia de las masas.”<sup>560</sup>

La polémica central de Sebreli en el campo intelectual deja de ser contra la “sociología científica”, llegando incluso a citar favorablemente a Germani, lo cual es índice de las transformaciones de los ejes del debate en una parte de la izquierda. La polémica pasa a concentrarse contra la izquierda populista, contra la “intelectualidad antiintelectualista”, y su secreto compromiso con la instalación de la irracionalidad, la violencia, y la predisposición al autoritarismo en nuestro país. *Fútbol y masas* testimonia ya una orientación hacia los tópicos del autoritarismo y la pregunta por la democracia que tanta pregnancia tendrán en los primeros años '80. Aunque este tránsito aún no ha sido realizado, y su pronunciado interés en la dimensión antiautoritaria de la obra de los frankfurtianos todavía encuentra un anclaje en una teoría social genéricamente marxista, no puede negarse que el desarrollo de la reflexión de Sebreli apunta en esa dirección, una que poco tiempo después ocupará masivamente a la izquierda antes “revolucionaria”.

Para terminar. Nunca encontramos en Sebreli una reflexión teórica autónoma acerca de los presupuestos y alcances de los planteos de Marcuse o Adorno (sus principales lecturas, aunque no falten los nombres de Horkheimer, Fromm, Benjamin o Neumann) a nivel propiamente teórico, sino siempre la utilización de algunos de sus motivos característicos en su trabajo concreto de escritura, que siempre consistió en el análisis ensayístico de diversos aspectos concretos de la realidad social argentina. Un “uso” cuya discrecionalidad algunas veces incluso hacía difícil de reconocer el pensamiento de los frankfurtianos, mostrando posibilidades de apropiación difíciles de concebir hoy (como cuando Sebreli leía en las reflexiones de Horkheimer sobre la “naturaleza” una posible legitimación teórica de su fugaz opción por la guerrilla rural). Con todo, nos adentramos ampliamente en sus trabajos porque, como en el resto de los casos estudiados, nos interesa mucho menos valorar la corrección o incorrección de la lectura que reconstruir los peculiares aparatos de lectura que en cada caso muestran una “escuela de Frankfurt” diferenciada. Los

---

<sup>559</sup> *Ib.*, p. 182.

<sup>560</sup> Adorno, Th. W., *Disonancias*, cit., p. 66.

distintos momentos de la producción de Sebrelí muestran un itinerario surcado por oscilaciones tanto teórico-ideológicas como políticas, que ciertamente determinaron un recorrido también sinuoso en su lectura de los frankfurtianos.

Con oscilaciones o continuidades, no puede dudarse de que encontramos en los quince años de la producción de Sebrelí que van de 1964 a 1981, una de los momentos más intensos de recepción de los frankfurtianos en clave de crítica cultural permeada de marxismo, delimitando el territorio característico de la recepción de los frankfurtianos en el contexto de la “nueva izquierda” en nuestro país.<sup>561</sup>

---

<sup>561</sup> Podríamos haber tomado algún otro ejemplo de recepción en este ámbito, como puede ser el caso de Miguel Grinberg en sus diversos emprendimientos contraculturales (en *Eco contemporáneo* editó *La sociedad carnívora* de Marcuse, con una introducción suya). Sin embargo, preferimos limitarnos a un caso que consideramos ejemplar, para que nuestra exposición no asumiera ramificaciones que en el privilegio de la exhaustividad total fueran en desmedro de la comprensión y del establecimiento de hipótesis más generales. Quede, sin embargo, esta nota, como testimonio de otros posibles itinerarios que dentro de la “nueva izquierda” realizaron lecturas frankfurtianas alternativas a la de Sebrelí (aunque, ciertamente, en ningún caso tan amplias como las de éste).

## CAPÍTULO 6

### LA FILOSOFÍA MARXISTA: UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN UTÓPICA

---

*El preconditionamiento de los individuos, su configuración como objetos de administración, parece ser un fenómeno universal. La idea de una forma diferente de razón y de libertad, contemplada tanto por el idealismo como por el materialismo dialéctico, se presenta de nuevo como utopía.*

H. Marcuse

*Marcuse, al igual que Kojève, reduce el escenario del proceso histórico universal, computando dentro de él sólo como factores decisivos a Estados Unidos, el Occidente europeo y la Unión Soviética. Este estrechamiento de la perspectiva histórica lleva a conclusiones parciales, sin asidero válido.*

C. Astrada

*Así como en la interpretación de la dialéctica, Marcuse retrocedió de Hegel a Heráclito, así también en la teoría crítica de la sociedad retrocedió de Marx y Engels a Fourier.*

M. Lombardi

#### I. Marxismo y filosofía

Abordaremos en el presente capítulo el tránsito de ciertos tópicos frankfurtianos por un ámbito del campo intelectual de la época que podemos englobar bajo el título de “filosofía marxista”. Lo nombramos de este modo en primer lugar porque sus propios actores proclaman enunciar desde una posición “marxista”, polemizando incluso con la deriva de los diversos revisionismos que llevaban el nombre de “nueva izquierda”, a la que denostaron explícitamente, apareciendo ellos como defensores de un marxismo auténtico. Eso explica el mote de “marxista”, pero además hablamos de *filosofía* marxista porque estos intelectuales presentaban sus argumentos en una clave ni ensayística ni sociológica ni literaria, sino intencionadamente filosófica. Como señala uno de los autores que trataremos, “[l]a filosofía nunca ha despertado tanto interés en las masas trabajadoras y dedicación entre los ideólogos de las clases en pugna, como en la actualidad.”<sup>562</sup> Además de circunscribir la especificidad filosófica de su interés, este pasaje tiene la virtud de recordarnos la fuerte ideologización de la política a la vez que la politización de la teoría en

---

<sup>562</sup> Lombardi, Miguel C., *Herbert Marcuse o la filosofía de la negación total*, Bs. As., Sílabo, 1970, p. 7.

nuestros años '70, como marco polémico de la recepción de los frankfurtianos en ese período.

Hemos agrupado con este doble criterio, “marxismo” y “filosofía”, los nombres de Carlos Astrada y de Miguel Lombardi. Es cierto que esta reunión puede parecer dudosa por el desequilibrio patente entre estas figuras intelectuales, uno de los más relevantes pensadores que dio la filosofía en nuestro país junto a un publicista del Partido Comunista Argentino (PCA). Pero más que la estatura filosófica comparativa de ambos, nos ha parecido relevante la análoga posición político-intelectual que asumen ante los planteos de la escuela de Frankfurt, que es en última instancia el criterio fundamental de nuestra investigación. Y conforme a este criterio, estos dos autores son la mejor muestra que pudimos relevar del modo en que cierta franja de la intelectualidad marxista formada años atrás no vio con buenos ojos el advenimiento de una ruidosa “nueva izquierda” y fustigó a sus pretendidos héroes intelectuales.<sup>563</sup> De allí que en ambos casos el pronunciamiento sobre la cuestión suceda principalmente en torno a los años de la agitación estudiantil del '68 (Astrada en un libro de 1969 y Lombardi en uno de 1970), acentuando su carácter de réplica polémica, y que también en ambos casos se privilegie como blanco principal al súbitamente célebre nombre de Herbert Marcuse –aunque en ambos casos la impugnación de Marcuse se impute por extensión a la totalidad de la escuela de Frankfurt y del “marxismo occidental”. En general, estos autores anticipan las sospechas que más tarde se harán famosas en los trabajos de Perry Anderson acerca de la deriva del denominado “marxismo occidental”.

Claro que si en el caso de Astrada esta sospecha se funda en su larga y compleja reconstrucción (llamativamente afín a la de los frankfurtianos) de una tradición hegelomarxista asentada en el distinguido linaje del idealismo alemán, en el caso de Lombardi se ampara en una dudosa defensa de “la ciencia marxista-leninista”. Así, en su compartida repulsa de la ideología de la nueva izquierda, cada uno construirá su propio contexto intelectual de lectura y crítica. Astrada, a pesar de todos los elementos en común con Marcuse, le opondrá el optimismo revolucionario de una dialéctica que no por anti-determinista resulta negativa, a la vez que situará su pensamiento en un contexto visualizado como de auge revolucionario en los países de la periferia del mundo capitalista avanzado. La crítica de Lombardi, por su parte, tiene la importancia de mostrar los esquemas doctrinarios del PCA en una época en la que este partido, si bien ha dejado de tener el ascendiente que tuviera décadas atrás, no deja de expresar la inercia doctrinaria de

---

<sup>563</sup> Ya en 1963, Carlos Astrada ironizaba: “Ciertos intérpretes de Marx y expositores del marxismo, últimamente representantes de la llamada *nouvelle gauche*, francesa (la que tiene mucho de '*nouvelle*', pero quizás no tanto de '*gauche*'), consideran que una cosa es la filosofía de Marx y otra el marxismo.” Y continúa con una crítica a Kostas Axelos (en Astrada, C., *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Bs. As., Devenir, 1963, p. 215)

una izquierda tradicional aún influyente en amplias capas de la militancia de la época. Así, contra Marcuse opondrá una dialéctica determinista aún fraguada en los postulados mecanicistas de la II Internacional, aproblemáticamente positiva, desde una defensa del rol histórico del partido frente a todo individualismo anárquico. Su libro, notablemente informado, tiene la virtud de mostrar, en negativo, todo lo que la escuela de Frankfurt significó como crítica de las izquierdas tradicionales.

Por último, ha de insistirse en que, a pesar de estas diferencias, ambos autores comparten sin embargo no sólo una visión negativa general de la temática frankfurtiana (permitiéndonos intuir el amplio arco de lectores argentinos de izquierda que también habrá resultado refractario a esta temática), sino la recurrencia de una serie de tópicos comunes de fuerte impronta filosófica: la importancia del problema de la *dialéctica*, una sutil temática filosófica de primer nivel teórico que sin embargo en aquella época adquiriría notorios ecos en la militancia (como en los cursos sobre dialéctica propiciados por un notable amigo de Carlos Astrada, Mario Roberto Santucho); la pregunta por la relación entre *razón y realidad*; el problema del vínculo entre *libertad y necesidad*, urgente tanto para un Astrada preocupado por el problema del destino y del “genius loci”, cuanto para un Lombardi convencido del rol emancipador del partido; el rechazo del *utopismo* como mero escapismo burgués, formulado en ambos casos con acentos engelsianos; la crítica del carácter meramente *negativo* de una dialéctica que insiste de manera nihilista en la conciencia desgraciada de una intelectualidad burguesa en decadencia; la consecuente crítica de la tendencia individualista *anárquica* de estas posiciones; la *voluntad de realidad*, para decirlo con palabras de Astrada, que lleva a una consideración menos crítica (o incluso apologética, en Lombardi) de los procesos socialistas efectivamente existentes; la sospecha acerca de los supuestos nuevos *sujetos* de la revolución. Con acentos, matices y objetivos distintos, ésta es sin embargo una agenda de problemas común que justifica tematizar estos dos autores bajo el mismo título de *marxismo y filosofía*.

## II. Carlos Astrada: la “revolución ininterrumpida” contra el “utopismo trascendente”

El caso de Carlos Astrada nos ofrece una situación paradójica, a contrapelo de lo que hemos podido observar en otros lectores de los teóricos de Frankfurt. Pues en los demás casos hemos intentado correlacionar dos momentos: la producción del autor estudiado *antes* o más allá del contacto con los frankfurtianos, y luego las modalidades del contacto con el corpus frankfurtiano a partir de la constatación empírica de una efectiva lectura de sus textos, presuponiendo siempre aquel itinerario previo como condición de posibilidad a la vez que como tamiz, como contexto de refracción insoslayable para la

comprensión de la específica modalidad de su “uso” de los frankfurtianos. Siempre este juego agónico: el horizonte teórico y problemático del autor estudiado entrando en relación, siempre polémica, con el horizonte teórico y problemático de los autores de Frankfurt. Y casi siempre pudimos constatar que un cierto paralelo previo del itinerario intelectual de ambos horizontes puestos en juego opera como condición de posibilidad del posterior encuentro de ambos en un cruce posible. En el caso de Astrada, podemos constatar ese paralelo previo acaso más intensamente que en otros casos, sólo que estas palmarias afinidades, al momento de concretarse en una lectura efectiva de la producción de los autores frankfurtianos, no redundaron en una confluencia, no funcionaron como condición de posibilidad de un enlace productivo en el momento del cruce, sino a la inversa, desembocaron en una ácida crítica de la totalidad del marxismo occidental. Como si la intensidad de los paralelos hiciese más urgente que nunca el planteo de esas pequeñas diferencias decisivas dentro del arco de la renovación del marxismo a la que se asistía en esos tiempos.

Como ya se sugirió, la polémica se planteará, no por azar, en torno a 1968, y, tampoco por azar, con Herbert Marcuse.<sup>564</sup> Por un lado, el nombre de Marcuse convoca el itinerario intelectual que dentro de la escuela de Frankfurt concita mayores paralelos con el itinerario de Astrada. Condiscípulo de Astrada en Alemania, trazará la misma parábola que va de la ontología fundamental heideggeriana hacia la dialéctica marxista, conservando sin embargo, intermitentemente, elementos de la primera para enriquecer los planteos de la segunda, todo en una cronología de casi los mismos años. Y, por otro lado, 1968 convoca además el momento culminante de la emergencia de una “nueva izquierda” a escala mundial encabezada por los estudiantes parisinos, que proclamaba el nombre de Marcuse como uno de sus más destacados ideólogos involuntarios. Una nueva izquierda que a pesar del impulso renovador del marxismo de Astrada, no contará sin embargo con su aprobación intelectual ni política. De manera que tenemos de entrada todos los elementos para la disputa: dos itinerarios similares –entre los cuales esas “pequeñas diferencias” estudiadas por Freud resultan tan decisivas–, y una situación histórico-política candente que reclama posicionamientos claros, algo que para ambos autores involucra toda la densidad reflexiva de una postura filosófica comprometida con la hora. Astrada conoce a su enemigo, sabe que

---

<sup>564</sup> El principal texto de Astrada sobre el tema es su libro (su último trabajo pensado como libro integral) *Dialéctica e historia. Hegel - Marx*, Bs. As., Juárez Editor, 1969, en la colección *Paideuma*, dirigida por Astrada mismo junto a Alfredo Llanos. Las reflexiones sobre Marcuse allí contenidas (que ocupan toda una tercera parte del libro y que, sintomáticamente, se encuentran muy destacadas en la contratapa del mismo como uno de sus principales aportes) fueron anticipadas en algunos ensayos publicados en la revista dirigida por Astrada y Llanos, *Kairós*: en el n° 4, de 1968, en “Realismo de la utopía”, y en el n° 5, también de 1968, en “Marcuse y la sofística contemporánea”. Estas reflexiones críticas fueron continuadas en el n° 7 de esa misma revista, de 1969, en “La negación en la dialéctica según Marcuse”. La polémica con las nuevas corrientes ocupó un lugar importante en los últimos años de su vida, como puede verse en el título de uno de sus últimos reportajes, “Carlos Astrada: Hegel y un arreglo de cuentas con Marcuse, Althusser y compañía” en *Confirmado* (año IV, n° 272, 2 de septiembre de 1970).

se parece demasiado a él mismo, y cincela su palabra pensando en lectores argentinos comprometidos con los procesos de cambio en el país y en el mundo.

Pues ¿cuál es el horizonte problemático construido por Astrada, el contexto de refracción con el que leerá críticamente la obra de Marcuse? Tras su estadía en la Alemania de fines de los años 20 con Husserl, Scheler y Heidegger, la deriva intelectual astradiana asume la incitación del último a un filosofar concreto que atraviese las mallas metafísicas de una larga tradición filosófica centrada en la construcción de sistemas, y, desde la modernidad, en la idealidad de un yo puro descarnado que aún opera en la fenomenología husserliana.<sup>565</sup> Así, Astrada se cuenta entre los primeros en percibir y explicitar la ruptura radical operada por *Sein und Zeit* en el contexto de la escuela fenomenológica de la cual emerge, y de ese quiebre hará el centro de uno de sus principales libros, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, de 1936.<sup>566</sup> Pero es esta misma exigencia de concreción del pensar (un *con-crescere* que implica un pensamiento que crece junto a la realidad histórica en la que se desenvuelve), la que ya desde sus inicios apunta para Astrada no sólo más allá del idealismo de la fenomenología husserliana hacia la ontología fundamental de Heidegger, sino también más allá de esta última hacia una filosofía de la *praxis* fraguada en un Marx humanista cada vez más asentado en el núcleo de la filosofía de su maestro Hegel: la dialéctica. Esta trayectoria puede adivinarse en fecha tan temprana como 1933, cuando Astrada pronuncia en el Colegio Libre de Estudios Superiores una conferencia titulada “Heidegger y Marx, la historia como posibilidad fundamental de la existencia” publicada luego como “La Historia como categoría del Ser social - Heidegger y Marx”,<sup>567</sup> y finalmente integrada en su *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, de 1970, bajo el título “La praxis en Heidegger y en Marx” (el hecho de que la vieja conferencia de 1933 quede integrada en su último libro publicado es un índice de la centralidad que tuvo, para el propio Astrada, como vertebradora de todo su itinerario intelectual). Allí se plantean los notables paralelos entre los dos pensadores, empeñados ambos en una ruptura resuelta “con los postulados filosóficos que mantuvo incólumes todo el idealismo moderno”,<sup>568</sup> pues ambos “[d]estruye[n] así la supremacía del yo, en torno a la cual se había centrado toda la filosofía moderna en sus grandes direcciones”.<sup>569</sup> Y ambos lo realizan en su afirmación del carácter pragmático de la emergencia de toda conciencia, de la prioridad del hombre existente concreto sobre todo sujeto teórico acósmico, sin mundo y

<sup>565</sup> Sobre el itinerario de Astrada debe consultarse el insoslayable trabajo de Guillermo David, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Bs. As., El cielo por asalto, 2004.

<sup>566</sup> Astrada, C., *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Bs. As., UBA, Fac. de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1936.

<sup>567</sup> En Astrada, C., *Ensayos filosóficos*, Bahía Blanca, Univ. Nac. del Sur, Dpto. de Humanidades, 1963.

<sup>568</sup> Astrada, C., *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Bs. As., Quadrata, 2005 [Juárez, 1970], p. 113.

<sup>569</sup> *Ib.*, p. 114.

abstracto. El carácter encarnado del “ser-en-el-mundo” se plantea en ambos pensadores en dos dimensiones que utilizará Astrada para trazar su paralelo: la *historicidad* y el ser-con o el *co-existir* como determinaciones fundamentales del hombre tanto para Marx como para Heidegger. Contra toda visión ahistórica del sujeto cognoscente, y contra toda “robinsonada” antropológica, ambos pensadores confluyen para Astrada en la formulación de la matriz de una *filosofía de la praxis*, una filosofía concreta centrada en la problemática de la *praxis*. Sin embargo, ya en 1933 Astrada señala su diferencia con el próximo devenir de la filosofía heideggeriana al indicar que, si la filosofía marxiana avanza del ser al tiempo, de la filosofía a su realización histórico-práctica, por el contrario la tendencia inmanente de la filosofía heideggeriana lleva el sentido inverso, del tiempo al ser, de la comprensión de la esfera pragmática y cotidiana de la existencia hacia un pensamiento del ser, del que más tarde Astrada impugnará sus tendencias místicas: “Pero, en Heidegger, la determinación del ser de la existencia humana en la esfera de la cotidianidad no es propósito último de su filosofar. La analítica de las estructuras de la existencia no es, para Heidegger, un *terminus ad quem*, sino una necesaria preparación para el planteamiento y discusión del problema ontológico, de la interrogación por el ser.”<sup>570</sup> Ya se anticipa, así, aquello que en otro de los ensayos que componen su último libro sobre Heidegger se diagnostica certeramente: “su ‘historicidad’ carece de historia”.<sup>571</sup> Si la “historicidad” heideggeriana apuntaba a reconocer que la temporalidad de la existencia formaba parte de la propia estructura ontológica del *Dasein*, sin embargo es preciso un pensar que a esta existencia estructuralmente temporalizada pueda darle un contenido histórico concreto, un camino opuesto al desarrollado por Heidegger después de *Ser y tiempo*, cada vez más preocupado por un “pensamiento del Ser”, y que Astrada recorrerá de la mano de un ahondamiento filosófico en el pensamiento de Marx. Producto de este ahondamiento será la larga saga de sus libros sobre la dialéctica y el marxismo: *Hegel y la dialéctica*, de 1956, *El marxismo y las escatologías*, de 1957, *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos*, de 1958, *Dialéctica y positivismo lógico*, de 1961, *La doble faz de la dialéctica*, de 1962, *Fenomenología y praxis*, de 1967, *La génesis de la dialéctica*, de 1968, y finalmente, *Dialéctica e historia*, de 1969.

Promediando este itinerario, tan similar en su desplazamiento general al de Marcuse, su fundamental libro sobre Nietzsche nos muestra cercanías con el arco completo de la escuela de Frankfurt, sobre todo si recordamos que se trata de un libro cuya primera edición, de 1945 (con el título *Nietzsche, profeta de una edad trágica*), forjada desde las matrices de un vitalismo fraguado aún en la filosofía de la existencia, fue ampliada en su segunda edición, de 1961 (bajo el título *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*), cuando

---

<sup>570</sup> *Ib.*, p. 114.

<sup>571</sup> *Ib.*, p. 46.

Astrada ya se encontraba en pleno desarrollo de su itinerario hegel-marxista. De modo que se trata de un libro que se tiende sobre el quiebre que atraviesa su recorrido, abarcándolo, y además lo hace bajo el signo de un pensador ante el que los frankfurtianos creyeron necesario hacer comparecer a la tradición marxista y su acaso involuntaria manera de continuar ciertos núcleos clave de la filosofía burguesa.

En su segunda edición, este libro nos ofrece el esfuerzo por comprender el desafío nietzscheano a la civilización occidental desde la matriz marxista-hegeliana de la crítica de la alienación y el fetichismo de la mercancía, operando un doble desplazamiento, típico también de los frankfurtianos: por un lado, el tópico de la “alienación” es puesto en un escenario civilizatorio mayor; por otro, la “voluntad de poder” es desplazada hacia un horizonte histórico-social concreto. Crítica de la civilización puesta en la perspectiva de una crítica del capitalismo y viceversa. Si a esto sumamos un cierto tono simmeliano acerca de los desajustes entre progreso técnico y progreso moral y la problemática de la inversión de fines y medios,<sup>572</sup> tenemos en éste, uno de los libros más personales de Astrada, un parentesco insoslayable con el meollo de la problemática frankfurtiana, sus fuentes y las alquimias teóricas con que ofrecieron su peculiar respuesta a la crisis del mundo contemporáneo. En el capítulo más explícito en cuanto a este tipo de operaciones, “Ethos de la obra personal y trabajo capitalista”, nos dice Astrada: “El decantado progreso de la ciencia y de la tecnología en el régimen capitalista, lejos de contribuir al enriquecimiento vital y a la elevación espiritual del hombre, del obrero, se resuelve en mecanización, en avasallante progreso material y en explotación.”<sup>573</sup> Astrada diagnostica “una religión de la técnica y una tecnocracia, paladina confesión de la nueva barbarie que ha hecho presa del hombre, para deshumanizarlo y disponer así de él como de un mero valor instrumental.”<sup>574</sup> La dialéctica de progreso y mecanización alienante, el fetichismo surgiendo de una civilización científico-técnica, la tecnocracia convertida en una nueva barbarie en la que el hombre se dispone a los designios de una mera racionalidad instrumental, tópicos centrales a los que Astrada llega por sendas similares a las de los frankfurtianos.

En la misma línea, su posterior polémica con el positivismo lógico desde una perspectiva dialéctica muestra igualmente fuertes analogías con la misma disputa emprendida repetida y recurrentemente por los frankfurtianos, e incluso en particular por Marcuse (cuyos principales hitos en su batalla dialéctica contra el positivismo, *Razón y revolución* y *El hombre unidimensional*, son precisamente los trabajos tematizados por

---

<sup>572</sup> No olvidemos que Astrada es el primer traductor de Simmel en la Argentina, vertiendo justamente el texto que despliega estos problemas: Simmel, G., *El conflicto de la cultura moderna*, Córdoba, 1923 (véase Esteban Vernik, “Nota sobre las ediciones de la obra de Simmel en la Argentina”, en González, H. (comp.), *Historia crítica de la sociología argentina*, cit.).

<sup>573</sup> Astrada, C., *Nietzsche*, Bs. As., Almagesto/Rescate, 1992 [1945/1961], p. 111.

<sup>574</sup> *Ib.*, p. 112.

Astrada, como veremos). Así, en *Dialéctica y positivismo lógico* se plantea esta temática largamente frankfurtiana, y los paralelos con esta tradición pueden reconocerse en que Astrada llega a citar a Ernst Bloch, como alguien que ha formulado con precisión el dictamen que preside su propia investigación: el positivismo lógico no pasa de la eufemística afirmación de la identidad  $A=A$ . Según Bloch, cita largamente Astrada, el positivismo lógico “es el arte de no pensar jamás dialécticamente, de no aprender a filosofar. Para ello convierte en lógica lo que no es más que logística, es decir, un recurso auxiliar abreviado de la exactitud lógico-formal, y eleva a verdad de última instancia la simple certeza revelada por los sentidos (de la que Hegel arranca en su análisis) ... Esta actitud ... rechaza desdeñosamente, como carente de sentido (*meaningless*) todo concepto que pretenda ser algo más que formalmente exacto, que aspire a ser materialmente verdadero.” Y continúa la larga cita: “Esta actitud hace estragos principalmente —refiere Bloch— en países como Austria, Polonia, recientemente también en los Estados Unidos, es decir, en países sin tradición filosófica propia...”<sup>575</sup> Con el último fragmento de la cita, Astrada legitima su propio diagnóstico acerca de la amenaza del neopositivismo en nuestro país.

Hasta aquí, como vemos, el paralelo con la deriva de Marcuse parece muy marcado. Ala izquierda de la filosofía de la existencia al igual que Astrada, Marcuse despliega por la misma época que aquél, un paralelo distanciamiento del heideggerianismo rumbo al materialismo dialéctico, igualmente lleno de pasajes secretos, titubeos y endeudamientos teóricos. Todo ello en el marco de un diagnóstico crítico de la civilización de cuño nietzscheano que no deja de polemizar con el cientificismo neopositivista, desde una perspectiva dialéctico-materialista.

Recuperemos algunos pasajes clave del itinerario de Marcuse. En 1928 escribe sus *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, plasmando el camino desde la fenomenología hacia el marxismo, igualmente fundado en la dialéctica hegeliana, como lo muestra su tesis de habilitación —dirigida por el propio Heidegger—, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, de 1932, ambos trabajos conocidos por Astrada. Con estos dos trabajos seminales de Marcuse tenemos el marco trazado por el arco que une y aleja la escuela fenomenológica del “materialismo histórico”, con un interés particular por el problema heideggeriano de la “historicidad”, troquelado por la tematización de la dialéctica hegeliana. Como señalara en su momento Adorno acerca de Marcuse, el distanciamiento respecto del maestro de la Selva Negra apunta al mismo problema que en Astrada: la de Heidegger sería una filosofía de lo “concreto” que atenta contra sus propias promesas, elevando el plexo pragmático de

---

<sup>575</sup> Astrada, C., *Dialéctica y positivismo lógico*, Bs. As., Devenir, 1964 [1961], pp. 47-48 (la cita de Bloch corresponde a su *El pensamiento de Hegel*, que Astrada cita de la versión alemana, *Die Selbsterkenntnis. Erläuterungen zu Hegel*).

constitución de la existencia a unos abstractos “existenciaros” incapaces de contenido histórico efectivo. En el segundo número de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, Adorno reseñó el trabajo de Marcuse sobre Hegel indicando que representaba un promisorio alejamiento de “‘el significado del ser’ hacia la amplitud del ser-en-el-mundo (*Seienden*), de la ontología fundamental hacia la filosofía de la historia, de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) hacia la historia.”<sup>576</sup> Este enfrentar la *historicidad* a la efectiva materialidad de la *historia* es idéntico movimiento al trazado por Astrada en su lento alejamiento de Heidegger: dudar de la efectiva “concreción” del pensar heideggeriano cada vez más vuelto un pensamiento del *Ser*.

En su tránsito decidido hacia el marxismo, posterior al quiebre con Heidegger y ligado directamente a su trabajo en el seno del *Institut* dirigido por Max Horkheimer, Marcuse “dejó de usar el marxismo como una filosofía positiva que respondiera a la interrogación de Heidegger sobre el ‘ser auténtico’ y comenzó a emplearlo como una metodología dialéctica, crítica, útil para explicar la historia, no la historicidad.”<sup>577</sup> En Astrada también puede verse ese tránsito que en un primer momento va de la “apatridad” de Heidegger a la “alienación” de Marx, sin todavía incursionar en Hegel, para luego avanzar hacia el nervio mismo de la filosofía hegeliana, “la dialéctica, que allende lo heurístico y metodológico es una perspectiva abierta sobre la estructura misma de lo real y la concreta vida del espíritu.”<sup>578</sup>

Al igual que en Astrada, en Marcuse este tránsito crítico halló en los *Manuscritos* de Marx de 1844 una llave privilegiada.<sup>579</sup> De ellos derivó Marcuse en primer lugar una lectura filosófica de Marx en la que los textos maduros no representan una superación de los textos juveniles, sino el consecuente desarrollo histórico-social de las premisas filosóficas acerca de la emancipación humana establecidas en los *Manuscritos*. Se abre desde esta perspectiva la posibilidad de un marxismo allende todo dogmatismo historicista, objetivista o científicista, atento a la problemática de la subjetividad y la emancipación y no sólo al despliegue de las fuerzas productivas. Una clave de lectura que lo unirá a Astrada en la secreta permanencia de la problemática existencial (en la clave de una antropología marxista antidogmática) en ambos. Y en segundo lugar, Marcuse (al menos hasta *Razón y revolución*) tomó de los *Manuscritos* la centralidad del *trabajo* como medio para la

<sup>576</sup> Th. Adorno, reseña de *Hegels Ontologie*, *ZfS*, I, 3 (1932), p. 410 (cit. en Jay, M., *La imaginación dialéctica*, cit., p. 63). El problema de lo “concreto” como problema de época fue magníficamente situado por Adorno en un artículo de ese mismo año, “La idea de la historia natural”, donde se impugna a la ontología heideggeriana señalando que “ese proyecto sigue anclado en *determinaciones generales*. El problema de la *contingencia* histórica no se puede dominar desde la categoría de la historicidad” (en Adorno, Th. W., *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 111).

<sup>577</sup> Jay, M., *La imaginación dialéctica*, cit., p. 136.

<sup>578</sup> Astrada, C., *Trabajo y alienación en la “Fenomenología” y en los “Manuscritos”*, Bs. As., Siglo XX, 1965 [2º ed. de *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos*, de 1958], p. 23.

<sup>579</sup> Recuérdese que Marcuse se contó entre los primeros comentaristas de los *Manuscritos*, publicando, muy poco después de la primera edición de los mismos, “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”, en *Die Gesellschaft*, IX, 8, (1932).

realización de lo humano, incluso como categoría ontológica, dada su eminente función antropógena. También en Astrada cumplirá el trabajo un lugar sistemático esencial.

Además de estos paralelos en cuanto al distanciamiento de Heidegger a partir de una fuerte recepción de la dialéctica hegeliana y del Marx “humanista”, debe señalarse lo siguiente: si la última etapa de la producción de Marcuse, –y en particular *El hombre unidimensional*–, “a veces ha sido considerada como un retorno a su período heideggeriano”,<sup>580</sup> sobre todo por el marcado acento en la problemática de la técnica, para cuyo abordaje vuelve a recurrir a los trabajos de Heidegger, del mismo modo puede reconocerse una cierta reconciliación tardía de Astrada con su gran maestro. Después de las fuertes críticas de sus trabajos de los '50 y '60, Astrada le dedica nada menos que su última obra, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, de 1970, una amplia recopilación de diversos textos en la que Astrada intenta reconocer en el propio Heidegger las simientes de su personal itinerario de trascendencia desde la filosofía existencial hacia una filosofía de la *praxis*, contra todas las interpretaciones mistificadoras o teístas de la obra del filósofo de Freiburg. Este último libro reconduce, así, “a sus posiciones sostenidas desde 1933 hasta 1952, en el que discute y liga las nociones marxistas de praxis y de lo a la mano de Heidegger.”<sup>581</sup>

De allí que resulte llamativo que Astrada vuelque toda su fuerza crítica sobre *Razón y revolución* de Marcuse, esa suerte de paralelo directo de su propio *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos*. En ambos casos se busca enlazar al marxismo con su fuente filosófica en el idealismo alemán y su afirmación del hombre como fin en sí y la libertad como su más alta meta, una perspectiva crítica del economicismo marxista que no acierta a reconocer el trasfondo filosófico humanista y libertario del pensamiento de Marx. En ambos casos encontramos una visión de la historia como progresiva realización de la razón en la realidad a través de la actividad humana concreta determinada como *praxis* revolucionaria, para visualizar allí nada menos que la realización y consumación de la filosofía. En palabras de Astrada: “Lo racional ha de buscar su realización –la liberación del hombre– en el terreno de los hechos, en la dimensión concreta del acaecer histórico, y mediante la práctica revolucionaria. De modo que la transición de Hegel a Marx es a la vez la ruptura del marxismo con el idealismo alemán. (...) Este fin del idealismo absoluto significa a la vez, en tal aspecto fundamental, la realización de la filosofía de Hegel, la que queda dialécticamente superada por Marx.”<sup>582</sup> En palabras de Marcuse: “Hegel había demostrado que las fuerzas materiales e intelectuales de la humanidad estaban ya lo bastante desarrolladas como para que la práctica social y política del hombre

<sup>580</sup> Jay, M., *La imaginación dialéctica*, cit., p. 129.

<sup>581</sup> David, G., *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, cit., p. 355.

<sup>582</sup> Astrada, C., *Trabajo y alienación en la “Fenomenología” y en los “Manuscritos”*, cit., pp. 76-77.

realizase la razón. La filosofía misma se aplicaba, así, directamente a la teoría y práctica social, no como una fuerza externa, sino como su heredera legítima. Si había de existir algún proceso más allá de esta filosofía, tendría que ser un avance más allá de la filosofía misma y, al mismo tiempo, más allá del orden social y político al que la filosofía había unido su destino.”<sup>583</sup>

Hasta aquí, entonces, los paralelos. Antes de detallar las críticas de Astrada a Marcuse apuntemos algunos rasgos del pensamiento del primero que, a pesar de lo indicado hasta aquí, lo apartan del itinerario político-intelectual del segundo, y quizás se hallen a la base de aquellas críticas.

En primer lugar habría que señalar que si el fuerte anti-sovietismo de Marcuse lo llevó incluso a colaborar con los servicios de inteligencia de los EEUU en la década del '40 (sobre lo cual Astrada no ahorra ironías),<sup>584</sup> en el caso de Astrada las críticas al régimen soviético son posteriores,<sup>585</sup> y, además, una vez rotas las esperanzas en la URSS encontrará un foco de orientación política en la República Popular China, a la que viaja en 1960. El escepticismo de los frankfurtianos respecto de todo “socialismo real” es ajeno al apoyo crítico que ofreció Astrada primero a la URSS y luego a China de Mao. Es previsible que esta divergencia política planteara distancias al momento de pensar la filosofía a la luz de los debates político-ideológicos del momento. Esta divergencia política con los frankfurtianos está presente en general en los lectores argentinos de izquierda de la época (como vimos en el caso de Sebrel y pronto veremos en el de Lombardi), y es índice de una diferencia importante entre el horizonte de expectativas de aquéllos y de estos.

Pero aún habría que indicar al menos dos diferencias de índole más propiamente intelectual. En primer lugar, la fuerte impronta del psicoanálisis freudiano en Marcuse resulta totalmente ajena al derrotero de Astrada. La aproximación de Astrada a la psicología no revistió la intensidad que sí tuvo en Marcuse. Pero además, Astrada casi no mostró interés en Freud, sino más bien en la psicología de la *Gestalt* (remontándose a la “totalidad psíquica” de Krüeger o a la “caracterología” de Kretschmer). Por el contrario, sabemos del fuerte impacto que significó para Marcuse el abordaje del psicoanálisis de Freud. Casi podría hablarse de un “segundo Marcuse” después de su libro *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*, de 1955, que es justamente el Marcuse que va a rechazar Astrada. Allí, además de fraguar la alquimia entre Eros y revolución, se encuentra también la lectura marcusiana del fuerte pesimismo civilizatorio del Freud de *El malestar de*

---

<sup>583</sup> Marcuse, H., *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1995, p. 253.

<sup>584</sup> Véase Astrada, C., *Dialéctica e historia*, cit., p. 113.

<sup>585</sup> Recién a partir de su viaje a la URSS, en 1956, pero fundamentalmente a partir de su polémica con Ernesto Giúdice sobre la teoría del reflejo, de 1957, Astrada planteará sus distancias con el PC. Véase David, G., *Carlos Astrada*, cit., pp. 265 ss.

*la cultura*, una visión decadente que contrastará con el optimismo puesto por Astrada en una filosofía naciente más allá de Europa.

Con esto último entronca otro rasgo de la especificidad del itinerario de Astrada que acaso señale la divergencia mayor con Marcuse. Nos referimos a la veta telúrica y mítica del pensamiento astradiano, orientado hacia la defensa de lo “indoamericano”. Al escribir sobre Marcuse, Astrada ya ha escrito *El mito gaucho* (1948) y *Tierra y figura* (1963), trabajos en los que reivindica un lugar privilegiado para la cultura argentina y en general para Latinoamérica (perspectiva ampliada al Tercer Mundo luego de su conversión al maoísmo a partir de 1960) en el relevo de Europa en las tareas de conducción de la historia planetaria que se avecina. Como afirmara luego de su viaje por Europa en 1952, “Europa atraviesa un momento de crisis de la cual juzgo que no podrá salir. Este es un síntoma de acabamiento de la tradición en el pensamiento europeo. (...) América no está afectada por esta crisis del pensamiento europeo. Aquí no se concibe una filosofía que no sea para la acción, en tanto que el destino que le cabe a la vieja Europa es meramente contemplativo”.<sup>586</sup> Culturas del Tercer Mundo en las que, además, encuentra Astrada una confirmación de aquella crítica de todo el idealismo occidental, de aquella dirección hacia la *praxis* que delineaba con los términos de lo más encumbrado de la filosofía (occidental) de su época: “Las culturas precolombinas y la cultura americana actual están determinadas por la tierra, y no por el espíritu como supuesto principio extravitral y extratelúrico.”<sup>587</sup> Astrada destaca el carácter encarnado e incluso instrumentalmente orientado del pensamiento como un rasgo de la inteligencia americana (en una tónica en la que no están ausentes resonancias heideggerianas). En otro ensayo de la época, “Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana”, afirma: “en lo atinente al influjo del último tramo del pensamiento *occidental* europeo, cabe señalar que su filosofía contemporánea, articulada en la ideología de una clase burguesa cuya tarea histórica está tocando a su fin, no puede ya ofrecer a la cultura latinoamericana ninguna ruta abierta hacia el futuro, que es la ruta que ella comienza a recorrer.”<sup>588</sup> Así, si el itinerario estrictamente filosófico de Astrada coincide en importantes tramos con el de Marcuse, su deriva mitopoiética, su filosofía de lo nacional, sí funciona como un importante contexto de refracción de aquel pensamiento. Para decirlo desde ya: ambos pensadores se encuentran en un parejo esfuerzo de renovación del marxismo indagando en las bases filosóficas hegelianas del mismo, no sin asumir ciertos aportes de la filosofía heideggeriana como filosofía de lo concreto y de la técnica. Pero si Marcuse lo hace –aunque hay que aclarar que sólo a partir de la posguerra– desde el pesimismo por el destino de la libertad en el capitalismo avanzado de las sociedades de la integración, la

<sup>586</sup> Cit. en David, G., *Carlos Astrada*, cit., pp. 228-229.

<sup>587</sup> Astrada, C., *Tierra y figura y otros escritos*, Bs. As., Las cuarenta, 2007 [1963], p. 21.

<sup>588</sup> *Ib.*, p. 148.

opulencia y el conformismo consumista, Astrada lo intenta desde el optimismo que crispaba como un imparable vendaval histórico los avatares de la política en los países del llamado Tercer Mundo.

Pasemos, entonces, a las críticas de Astrada. *Dialéctica e Historia. Hegel-Marx* se inicia planteando los ejes de su interrogación: “Hacia dónde va la actual y voraginosa sociedad industrial, cuáles son los posibles límites de la tecnología; qué destino tiene deparado la sociedad socialista en construcción –aparentemente escindida entre ‘tecnicismo’ y ‘utopismo’ [como veremos, esta oscilación será el núcleo mismo de su diagnóstico de la obra de Marcuse –LG]–, hacia qué dirección se encaminan los acontecimientos y qué posibles aperturas pueden darse en el orbe en apariencia concluso de la técnica”.<sup>589</sup> Veremos que en el intento de respuesta a estos problemas, la discusión con Marcuse ocupará un lugar central.

En primer lugar, Astrada intenta pensar el problema de la dialéctica como clave del problema de la libertad en el tránsito que va de la filosofía hegeliana a la realización y, por tanto, “superación” marxiana de la misma. Repasa, así, el problema de la “alienación” y de la libertad del hombre entendida como el difícil proceso histórico de rescate de la alienación a través de la *praxis* radical. Con este objetivo central, Astrada apuntará los rasgos principales de esta perspectiva hegel-marxista, dedicando especial atención a una crítica de las diversas versiones de la misma que circulaban asiduamente en la época y que resultaban, según su parecer, tergiversaciones ideológicamente orientadas a detener el imparable impulso dinamizador del planteo hegeliano-marxiano, domesticaciones morales de la fuerza subversiva de la dialéctica.<sup>590</sup> Su crítica barrerá finalmente con el arco completo del denominado “marxismo occidental”. Si la polémica más estrepitosa se dirige contra Marcuse,<sup>591</sup> una polémica paralela e igualmente dilatada se plantea en primer lugar contra Alexandre Kojève, cuyas famosas lecciones sobre la *Fenomenología* de Hegel tuvieron un

<sup>589</sup> Astrada, C., *Dialéctica e historia*, cit., p. 9.

<sup>590</sup> Poco antes de *Dialéctica e Historia*, en *Trabajo y alienación*, de 1965, Astrada planteaba ya una importante crítica a Erich Fromm (el Fromm posterior a *El miedo a la libertad*), incluyéndolo entre las apropiaciones en clave “humanista” de la doctrina de Marx. Desde el propio prólogo al libro se hacía eco de una serie de trabajos que en los últimos años “han enfocado principalmente el problema de la alienación, haciéndolo pivote de un intento de distorsión y adulteración de aspectos esenciales de la doctrina de Marx.” En este contexto denuncia el recientemente aparecido *Marx’s concept of man*, de Fromm (que ya hemos mencionado en otro contexto), en el que según Astrada, al igual que en los trabajos de Hyppolite y del padre Calvez, “se amputa toda la doctrina revolucionaria de Marx, a quien Fromm presenta como un socialista-ético y un humanitario preocupado únicamente del hombre genérico, sin nexo alguno con la subjetividad. Superar en éste la alienación moral sería lo que esencialmente se ha propuesto Marx.” (*Trabajo y alienación*, cit., pp. 9-10). Como luego veremos, también Lombardi pone en guardia respecto a la labilidad ideológica del concepto de “alienación”.

<sup>591</sup> Tal como se evidencia en el destacado de la contratapa que anuncia: “Un valioso aporte contenido en este libro es la crítica que Astrada formula contra Marcuse, el último ideólogo del neocapitalismo”, y luego; “En conexión con Marcuse, Astrada polemiza agudamente con el pensamiento europeo contemporáneo y revela la secreta angustia que corroe a los defensores de la vieja sociedad.”

rol principal en la constitución del marxismo occidental en Francia.<sup>592</sup> Astrada arremeterá contra la confusión de Kojève acerca del problema del “fin de la historia” en Hegel. El fin de la historia es en Hegel simplemente la expresión de la historia en tanto comprendida conceptualmente, una situación que en absoluto refuta todo el resto del planteo hegeliano, es decir, la afirmación del radical e intrínseco dinamismo de lo real mismo, nos dice Astrada. “Para Kojève, el ‘fin de la historia’ es su culminación definitiva y con ésta el acabamiento de las posibilidades creadoras del hombre.”<sup>593</sup> Después del hacer de Napoleón y del filosofar de Hegel, el devenir humano habría ingresado en una era “post-histórica” en la que *the American way of life* se habría impuesto como “eterno presente”.

Contra esta lectura, Astrada esgrimirá argumentos filosóficos e históricos que están a la base de su posterior crítica a Marcuse. Los primeros se centrarán en la concepción del tiempo de Hegel, en la que llega a polemizar con Heidegger, quien afirmara en *Ser y tiempo* que Hegel se mueve en la comprensión vulgar del tiempo. Astrada afirma que “[t]ambién en Hegel existe una diferencia entre un tiempo originario y un ‘tiempo del mundo’.”<sup>594</sup> A partir de esta distinción afirma que cuando el espíritu, como saber absoluto, sabe completamente lo que él es, entra en sí mismo y cancela el tiempo natural, el tiempo del mundo, cerrando su periplo finito, pero sin nunca pretender acabar con su dinamismo originario, con su periplo infinito, que lo arroja a un nuevo ciclo histórico que demandará en su momento una nueva comprensión conceptual de sí, estimulando el incesante advenir de nuevas figuras del espíritu. “Lo que ha pensado Hegel, al entregar al juicio de la posteridad su ‘sistema absoluto’ es que éste, como filosofía del espíritu, se reiterará circularmente en una ‘nueva existencia’, en un ‘nuevo mundo’, y que el espíritu desarrollará una nueva figura”.<sup>595</sup>

Los argumentos históricos intentarán mostrar la estrechez del juicio del “final de la historia”, y su ceguera para la historia universal como proceso planetario. Desde una perspectiva más amplia que la del conformismo post-histórico, Astrada ve otro panorama: “Lejos de haberse cerrado el ciclo de las revoluciones, asistimos a uno de guerras revolucionarias anticolonialistas, de imprevisible alcance. (...) Pueblos subdesarrollados y hambrientos se rebelan contra las ex-metrópolis ricas.”<sup>596</sup> Astrada destaca la “tempestad sobre Asia” y la convulsionada situación de Sudamérica, para señalar que una perspectiva dialéctica como la que él propone involucra un compromiso con la transformación radical de la situación de estos países, bajo la máxima hegeliana leída por Engels: “Todo lo que existe

---

<sup>592</sup> Alfredo Llanos, principal discípulo y colaborador de Astrada, editará luego algunas de las lecciones de Kojève en editorial Leviatán, bajo el título *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, y, significativamente, con la traducción de J. J. Sebrelli.

<sup>593</sup> Astrada, C., *Dialéctica e historia*, cit., p. 56.

<sup>594</sup> *Ib.*, p. 52.

<sup>595</sup> *Ib.*, p. 58.

<sup>596</sup> *Ib.*, p. 97.

merece perecer”.<sup>597</sup> Eso sería lo que estaría implícito en un verdadero compromiso con la dialéctica como presupuesto de una filosofía de la praxis.

Las críticas, entonces, apuntan a la homogeneización generalizadora de todas las culturas bajo el mismo manto del destino de la *técnica*, y al provincianismo eurocentrista que reduce el movimiento histórico al actual atolladero de los movimientos revolucionarios en los países dominantes del capitalismo tardío. Contra lo primero, rechaza la posibilidad de generalizar los argumentos sobre la sociedad opulenta a los países subdesarrollados, pues los apocalípticos rasgos de los hombres *post-históricos* (“unidimensionales”, podríamos agregar) no representan la totalidad de la historia planetaria actual, sino sólo una parcela acotada y dominante del capitalismo occidental: “son siempre una minoría los hombres satisfechos y ‘felices’, en trance de devenir ‘naturales’ (...), en comparación con el inmenso número de infralimentados y subdesarrollados, que abruman las estadísticas de las organizaciones.”<sup>598</sup> Puesto que no hay satisfacción definitiva, puesto que lo real no ha devenido racional, puesto que este no es ningún “mundo feliz”, sólo un hegelianismo filosóficamente fraudulento e ideológicamente regresivo puede creer que nos hallamos en una post-historia de conformismo tecnológico: “a los que adoptan tal posición, con flagrante prescindencia de lo que fundadamente se ha llamado el ‘genio nacional de las culturas’, ese tan módico argumento de lo post-histórico y del ‘eterno presente’ parece haberles sido sugerido por el común denominador de la técnica de los ámbitos industrializados.”<sup>599</sup> En esta crítica, dirigida en este momento a Kojève y más tarde a Marcuse, es interesante reconocer la manera en que en pleno debate sobre el sentido de la dialéctica en el mundo de la técnica, se inserta su visión telúrica del *genius loci*<sup>600</sup> (apoyada en ciertos aspectos del historicismo alemán), para dar apoyo a su posicionamiento de radicalización política que reclama de la dialéctica la fundamentación de una “revolución ininterrumpida”: si la dialéctica ha entrado en un atolladero en los países centrales, no podemos a partir de ello generalizar diagnósticos apocalípticos acerca del destino técnico de la historia humana en cuanto tal: “la historia se ha universalizado y ante su acaecer no cabe refugiarse en un provincianismo miope. Hoy la filosofía y las consideraciones filosófico-históricas tienen que habérselas con un pensamiento de dimensión planetaria”.<sup>601</sup>

Estas son las coordenadas desde donde realizará su crítica a Marcuse. Pues “Marcuse, al igual que Kojève, reduce el escenario del proceso histórico universal, computando dentro de él sólo como factores decisivos a Estados Unidos, el Occidente europeo y la Unión Soviética. Este estrechamiento de la perspectiva histórica lleva a

---

<sup>597</sup> *Ib.*, p. 98.

<sup>598</sup> *Ib.*, p. 57.

<sup>599</sup> *Ib.*

<sup>600</sup> Véase el desarrollo de esta noción en el *Prólogo a Tierra y Figura*, cit.

<sup>601</sup> Astrada, C., *Dialéctica e historia*, cit., p. 101.

conclusiones parcializadas, sin asidero válido.”<sup>602</sup> Conclusiones que afectan directamente el núcleo mismo de su concepción de la dialéctica. Pues si la dialéctica hegeliana era el horizonte filosófico desde el que podía pensarse la realización de la libertad del hombre en la historia a través del poder negativo de la razón –que en el pensamiento de Marx cobraba realidad efectiva en la centralidad de las ideas de *trabajo* y de *praxis* revolucionaria–, la perspectiva tecno-apocalíptica de Marcuse viene a detener esta dialéctica, proyectando las ideas de razón y libertad hacia un horizonte utópico. Así, la crítica de Astrada apunta principalmente contra el epílogo de 1954 de Marcuse a *Razón y revolución*. La siguiente cita de Marcuse condensa todos los elementos rechazados por Astrada: “El preconditionamiento de los individuos, su configuración como objetos de administración, parece ser un fenómeno universal. La idea de una forma diferente de Razón y de libertad, contemplada tanto por el idealismo como por el materialismo dialéctico, se presenta de nuevo como utopía.”<sup>603</sup> Si bien en otros lugares Marcuse se cuida de recordar que sus estudios sólo se refieren a la sociedad industrial norteamericana, y si bien Astrada desconoce que en más de un pasaje (incluso de los textos que él mismo analiza, como *El fin de la utopía*) Marcuse se refiere explícitamente a las alternativas del “Tercer Mundo”, no puede dejar de reconocerse que en pasajes como el arriba citado el destino técnico es considerado un fenómeno universal que ha venido a sellar la gruesa malla del dominio del capitalismo tecno-industrial, bajo cuya presión omnipotente ha liquidado las ideas de razón y de libertad, de manera que la dialéctica, ahora atascada, proyecta a un plano utópico sus promesas de realización. Ya tenemos aquí los dos ejes del diagnóstico crítico astradiano: una “dialéctica de la frustración” junto a un “utopismo trascendente”, ambos igualmente fundados en el provincianismo miope que sólo considera los avatares conformistas de las sociedades opulentas y tecno-dirigidas del capitalismo avanzado. “Se mantiene en vilo en el plano estratosférico de la negación de la negación, adornándola, mediante una endeble dialéctica de la frustración, con la aureola del viejo y perimido anarquismo. Ha dado, así, la espalda al proceso histórico real para erigir en canon del mismo un utopismo trascendente.”<sup>604</sup> Para Astrada no hay un “mundo administrado”, ni un “a-priori tecnológico”, sino, en todo caso, ciertas sociedades dominantes administradas opresivamente, en buena medida por un despliegue técnico nunca apriorístico sino políticamente determinado, que delata la decadencia de las sociedades capitalistas avanzadas, el fin, en todo caso, de esa historia. Tampoco hay una exaltada o “anárquica” libertad (que pudo seducir a los lectores de la “nueva izquierda”) proyectada en un horizonte utópico eternamente postergado, sino una concreta realización determinada históricamente

---

<sup>602</sup> *Ib.*, p. 114.

<sup>603</sup> Marcuse, H., *Razón y revolución*, cit., p. 414.

<sup>604</sup> Astrada, C., *Dialéctica e historia*, cit., p. 127.

por la dialéctica entre necesidad y libertad. No hay una “voluntad de utopía” blochiana, sino una muy concreta “*voluntad de realidad*”, enfatiza Astrada.

“En síntesis, centrándose en una concepción socialista, como él lo hace, escinde el socialismo en tecnicismo y utopismo. Fetichiza la negación de lo existente –del primado de lo tecnocrático– y por esta posición recae en una instancia que precisamente Marx ha superado. La *grosse Weigerung* respecto a lo existente de que enfáticamente habla es una errata. Sin decisión fundada en la libertad y en una meta racional no es posible ninguna *resistencia* o recusación operante.”<sup>605</sup>

Resulta interesante, sin embargo, que fuera de este núcleo temático propio del Marcuse de postguerra, Astrada celebra buena parte del trabajo anterior de Marcuse, incluido el propio extenso texto de *Razón y revolución*, originalmente publicado en 1941, y del cual Astrada critica su epílogo de 1954. Además de elogiar el esfuerzo de Marcuse en ese libro en la dirección de “la temporalización, mundanización de la filosofía enunciada por Marx en su *Disertación Doctoral*”,<sup>606</sup> Astrada reconoce que a él debemos “un aporte positivo en la investigación marxista, sobre todo en lo relativo a los primeros escritos de Marx, señaladamente los *Manuscritos de 1844*”,<sup>607</sup> e incluso elogia el temprano trabajo *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, de 1932, mostrando además una atenta lectura del itinerario marcusiano. A partir de ella realiza un sorprendente resumen del itinerario de Marcuse, aplicable punto por punto a su propio devenir intelectual: “Marcuse se anticipó varios años a la *melange* de hegelianismo y fenomenología de Sartre y Merleau-Ponty, y partiendo de las posiciones de Husserl y Heidegger, principalmente de la de este último, trató de integrarlas desde el punto de vista de la dialéctica materialista. Marcuse, discípulo de Heidegger e influido por Dilthey, establece un nexo entre la ontología existencial heideggeriana y el materialismo histórico, acentuando entre otros el aspecto de la praxis social.”<sup>608</sup> Un compañero de ruta demasiado similar a sí mismo como para no detenerse antes que nada en las diferencias. Y así, a pesar de aquel intento de articular heideggerianismo y marxismo, a pesar de las largas páginas de *Razón y revolución*, primará en la lectura de Astrada aquel breve epílogo del '54, además de ciertos aspectos de *El hombre unidimensional*, de 1964, y de *El final de la utopía*, de 1967.

Comprometido desde la filosofía con un tiempo de tempestades históricas y convulsiones políticas, que habría encontrado en los avatares del Tercer Mundo el ojo de su tormenta, Astrada impugna la plana mayor del marxismo occidental (Kojève, Bloch, Lukács, Sartre, Marcuse son los principales nombres que anota) por encontrarla enfrascada en una

---

<sup>605</sup> *Ib.*, pp. 132-133.

<sup>606</sup> *Ib.*, p. 115.

<sup>607</sup> *Ib.*, p. 137.

<sup>608</sup> *Ib.*, p. 115.

temática de epígonos: “profetismo, marxismo, utopismo, magia, misticismo, antropologismo solipsista.”<sup>609</sup> Astrada diagnostica un ocaso de la gran tradición del pensamiento europeo en el oscuro mesianismo apocalíptico de estos profetas del fin de la Europa pensante. Reivindica, por el contrario, la generación filosófica anterior, aquella con la que él mismo se formó, contra sus propios desesperados condiscípulos, la generación de Bergson, Scheler, Hartmann, Husserl y Heidegger, que, a pesar de sus divergencias, planteaban una problemática no carente de universalidad, nos dice. En particular el pensamiento de su maestro Heidegger, cuya posición “se abre hacia un pensamiento planetario (...), y preconiza, en el plano de una futura cultura universal, una síntesis de Oriente y Occidente, a través de una Europa renacida, es decir, que haya superado su actual decadencia.”<sup>610</sup> De allí que después de estas palabras el libro cierre con un capítulo titulado, con acentos maoístas, “La revolución ininterrumpida”. Astrada preconiza un Occidente abierto a un Oriente que bajo el signo de la Revolución China realice la revolución del Tercer Mundo sin la cual Europa, cuna de la revolución (y de la filosofía de la revolución), está destinada a su propia extinción histórico-cultural. Ese sería el urgente sentido de una dialéctica que no cesa en su convulsionar real y no utópico, ese sería el alto lugar de los países periféricos en el destino político y cultural de la historia de la humanidad.

### III. Miguel Lombardi: el “marxismo-leninismo” contra la “negación total”

El trabajo de Miguel C. Lombardi, *Herbert Marcuse o la filosofía de la negación total* es el primer libro íntegramente dedicado a alguno de los teóricos frankfurtianos en nuestro país. De este modo, podría decirse que este texto inaugura los trabajos de comentario sobre la escuela de Frankfurt en la Argentina, un tipo de trabajo ajeno aún a todos los autores anteriormente tematizados, quienes de distintas maneras utilizan, exploran o critican determinado aspecto de cierto autor, poniéndolo al servicio de los propios intereses intelectuales. Sin embargo, este comentario, a pesar de esta apariencia de texto expositivo sistemático y cuasi académico, viene a confirmar, en su anomalía, un rasgo fundamental de la lectura-escritura apropiadora característica de todos estos años, años previos a la fuerte academización de la intelectualidad argentina a partir de los '80: su *instrumentalidad*. En efecto, el texto articula una sucinta pero exhaustiva exposición, ordenada y bastante informada, de las distintas facetas del pensamiento marcusiano, pero con el explícito y deliberado interés polémico de contrarrestar y oponerse a la fuerte influencia ideológica que Marcuse venía teniendo esos años sobre todo entre las juventudes radicalizadas. Para toda

<sup>609</sup> *Ib.*, p. 138. Curiosa simbiosis con la que, sorprendentemente, Astrada anticipa aspectos importantes de parte de la recepción contemporánea de los frankfurtianos, en una clave representada, entre otros, por Michael Löwy.

<sup>610</sup> *Ib.*, p. 140.

esta época puede decirse que ni simpatizantes ni detractores tuvieron, al menos para el caso de la lectura de ciertos textos de cuño frankfurtiano, el ideal de la “fidelidad” de lectura como meta (que recién veremos aflorar al final del periodo estudiado). Aunque nosotros por nuestra parte podamos defender teóricamente la imposibilidad *a priori* de esa “fidelidad” (tal como lo intentamos plantear en la introducción), aquí observamos que además es explícitamente ajena a los objetivos de la lectura. Se trató en todos los casos de una “recepción” siempre polémica, orientada por el deliberado objetivo de sumar discursos en condiciones de avivar el debate y la disputa, y nunca de un esfuerzo por una equilibrada exposición de una importante contribución al pensamiento occidental (ni siquiera por parte de aquellos que creían en cierta neutralidad de la circulación de las ideas, como el colectivo editor de la colección “Estudios alemanes”). El primer libro de texto sistemático sobre la escuela de Frankfurt escrito en la Argentina es, así, un libelo polémico, una verdadera diatriba.

Miguel Lombardi fue un colaborador regular de *Cuadernos de Cultura*, órgano cultural del PCA, tanto de su primera como de su segunda época. Su libro se publica en una de las varias editoriales del PCA, en este caso la editorial *Sílaba*. Su crítica de Marcuse, de 1970, estaba ciertamente anunciada en las páginas de la revista, en diversos posicionamientos típicos de la época relativos al movimiento estudiantil, al debate sobre la relación Hegel-Marx, al problema de la dialéctica, etc., que incluyen críticas en la misma dirección luego sancionada por el libro de Lombardi: tergiversación del marxismo, anarquismo, utopismo, individualismo pequeñoburgués, infantilismo, etc., todas críticas destiladas en el viejo alambique del “marxismo-leninismo”.

El trabajo se abre con una introducción que deja planteado el tono que regirá la totalidad del texto. Parte allí de la postulación “del pensamiento de Marx, Engels y Lenin como culminación del desarrollo filosófico de la humanidad”<sup>611</sup> y la determinación de la “dialéctica materialista” como su núcleo central. De allí que su apología de la “ciencia marxista-leninista” se interese particularmente por la concepción de la dialéctica de sus tergiversadores. Antes de Marcuse, en esta introducción caen bajo una rápida crítica los nombres de Mondolfo, Sartre, Garaudy y Adorno. Es importante notar el modo, análogo al de Astrada, de englobar la crítica particular a Marcuse en el contexto más amplio de una crítica al marxismo occidental. Nos interesa en particular esta referencia inicial a Adorno, de quien cita sus *Tres estudios sobre Hegel* para denunciar la adulteración de la dialéctica a la que allí asistiríamos. “Un oponente de la dialéctica materialista –Theodoro W. Adorno– pretende ‘preparar un concepto modificado de la dialéctica’, porque ‘...los administradores de la dialéctica en su versión materialista –esa cháchara de pensamientos oficiales en el

---

<sup>611</sup> Lombardi, M., *Herbert Marcuse*, cit., p. 12.

bloque oriental— la han degradado a irreflexiva teoría de la simple copia'. Esta imputación tan malévola como gratuita, pasa por alto el hecho de que la dialéctica materialista (...) reconoce una función, aunque derivada, necesariamente activa y fecunda, a la conciencia humana."<sup>612</sup> Herbert Marcuse, "discípulo y colaborador" de Adorno, traza un giro igualmente idealista (mote equiparable al de *antisovietismo*, al que en última instancia pueden reducirse todas las críticas), y por tanto su amplia influencia en la teoría social occidental contemporánea cumple una función "objetivamente" regresiva y contrarrevolucionaria. De allí la importancia de una crítica exhaustiva.

De entrada se percibe los que serán los principales motivos de una *deslectura*, de un desencuentro más que de una crítica. Dos de los pilares políticos fundamentales de los frankfurtianos son la crítica marxista del régimen soviético y la conciencia del fracaso de la revolución en occidente. Dicho de otro modo, la vibración trágica del peculiar marxismo de los frankfurtianos parte de la amarga convicción de que el socialismo no se ha realizado aún en ningún régimen existente, y de que el capitalismo ha resultado ser mucho más vigoroso de lo que anunciaban los pronósticos catastrofistas más usuales del marxismo militante. Su sinuosa deriva parte de esta dura constatación y del reclamo de plantear una crítica a la altura de ese diagnóstico desolador, el cual no se propone adormecer la praxis, sino despertar la teoría. Más allá de los consabidos dogmatismos de los cuadros teóricos del PC, ¿cuánto diálogo podrán mantener los textos marcusianos con un intelectual que parte del reverso exacto de aquellos presupuestos, es decir, de la afirmación del vigor del socialismo realmente existente y de la debilidad de muerte del capitalismo contemporáneo?

El cuerpo del libro está articulado en cuatro partes: en la primera, "Fundamentos de la teoría marcusiana", se realiza una reconstrucción de los principales hitos de itinerario intelectual de Marcuse, partiendo de sus inicios existencialistas hasta llegar a su contacto con la teoría freudiana, pasando por la "escuela marxista de Francfort" y su peculiar reformulación del marxismo a la luz de una revisión de la dialéctica hegeliana. La segunda parte, "La metodología sociológica", seguramente lo peor del libro, es una muy pobre y dudosa defensa de una "metodología científica" fundada en "el marxismo leninismo", y un cotejo con los planteos marcusianos. La tercera parte, "Teoría crítica de la sociedad" es una evaluación crítica del efectivo análisis marcusiano de la sociedad, no carente de perspicacia y exhaustividad al momento de reconocer los principales tópicos de problema. La cuarta parte, "El sujeto de la revolución", discute uno de los aspectos más polémicos de la teoría crítica marcusiana —la integración de la clase obrera y la potencialidad de la "nueva izquierda"—, que además sitúa el último tramo del libro de lleno en el problema de la candente actualidad del proceso histórico de transformación.

---

<sup>612</sup> *Ib.*, p. 19 (Lombardi cita Adorno, Th. W., *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1969, p. 23).

La primera parte, entonces, destaca los principales aspectos del recorrido intelectual de Marcuse. En primer lugar, de “la influencia existencial” Lombardi destaca la herencia del “subjektivismo sin límites” y de la noción de existencia de Kierkegaard. En este contexto opone el criterio de la determinación individual de la existencia al de la praxis colectiva e históricamente acumulativa. Conecta la idea kierkegaardiana de un camino de salvación individual con la tradición del irracionalismo filosófico. Se opone así a la “fantasía metafísica del hombre aislado y total en su individualidad, del ‘ser interno’ ignorado por la conciencia, y opuesto al ser de la apariencia de la vida cotidiana.”<sup>613</sup> (No estamos demasiado lejos de las críticas adornianas a la “interioridad” kierkegaardiana.) Así, el concepto crítico fundamental de la analítica existencial heideggeriana de “existencia inauténtica” sería heredero legítimo de aquella tradición. El lastre de esta herencia en Marcuse lo visualiza Lombardi en un concepto individualista y ahistórico de la libertad (sin rozar las problemáticas de la historicidad ni del *mit-sein*, tan importantes en el marxismo existencial de Astrada). Ya desde aquí le opone a Marcuse la necesaria dialéctica de libertad y *necesidad* para poder pensar la viabilidad de una libertad verdaderamente concreta, una dialéctica que luego volverá a aparecer en su crítica al utopismo de Marcuse. Lombardi cita, pertinentemente, el siguiente pasaje de “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado”: “El sentido del existencialismo filosófico era recuperar, frente al sujeto ‘lógico’ y abstracto del idealismo racional, la concreción plena del sujeto histórico, es decir, suprimir el dominio inmovible del ‘ego cogito’ que se extiende desde Descartes hasta Husserl.”<sup>614</sup> A diferencia de Astrada, que a partir de este mismo núcleo (y con muy parecidas palabras) pensó en las posibles articulaciones entre existencialismo y marxismo, Lombardi simplemente le opone la prioridad cronológica y política de la concepción marxista del hombre histórico-social como primera y verdadera reacción contra la concepción abstracta del idealismo. El siguiente pasaje sintetiza su evaluación de la influencia existencial en Marcuse, y consecuentemente, su evaluación crítica de los existencialismos que por distintas vías habían dejado su marca en la historia intelectual de nuestro país de esas décadas: “La supresión de las alienaciones no puede ser el resultado de una imposible concreción existencial o anárquica de la libertad del hombre, sino de la supresión de la explotación de la clase trabajadora y la construcción de una sociedad comunista.”<sup>615</sup>

Luego evalúa el paso de Marcuse por la “escuela marxista de Francfort”, de cuyos miembros destacada los nombres de Horkheimer y Adorno. “El objetivo de esta escuela fue el de crear un supuesto marxismo, abierto a la crítica, y antidogmático, y para ello recurrieron a la exégesis de la filosofía hegeliana y a una nueva interpretación del

---

<sup>613</sup> *Ib.*, p. 26.

<sup>614</sup> *Ib.*, p. 29 (cita Marcuse, H., *Cultura y sociedad*, Bs. As., Sur, 1967, p. 37).

<sup>615</sup> *Ib.*, p. 28.

pensamiento de Marx.”<sup>616</sup> Esta dirección, señala Lombardi, condujo a un fuerte antisovietismo –que “los cegó hasta el punto de hacerles afirmar que el socialismo no existe en la URSS”–, a un desconocimiento del aporte de Lenin a la tradición teórica del marxismo, y a una desesperanzada falta de fe en el progreso humano –que les hace confundir la “barbarie” del ocaso del capitalismo con la del género humano en su abstracta generalidad. Hay que destacar el modo en que estas críticas se articulan en una lectura de la concepción de la dialéctica en los frankfurtianos, cuyo movimiento, para Lombardi, oscila en “un matemático vaivén mecanicista entre lo positivo y lo negativo”,<sup>617</sup> o también, en una “oposición polar infecunda”, que es interpretada como un regreso a la oposición heracliteana de los contrarios. Aunque los términos resulten poco apropiados por diversas razones, no deja de ser cierto que la problematización de la dialéctica y fundamentalmente la crítica de toda versión positiva de la misma, es el núcleo filosófico en el cual se amparan las críticas típicamente frankfurtianas a los socialismos reales (en los que un proletariado resuelto en comité central es el sujeto-objeto garante de la positividad de la dialéctica en la sociedad) y a los progresismos historicistas (en los que un espíritu absoluto, garante de la positividad de la dialéctica en la historia, resuelve el sufrimiento del mundo en una teodicea panlogista). “Al no comprender la *aufhebung* hegeliana, que expresa el proceso real del cambio cualitativo, Marcuse proyecta la sociedad futura, no sobre elementos ya dados de la vieja sociedad mediante un cambio dialéctico, sino sobre construcciones subjetivas y, por consiguiente, arbitrarias.”<sup>618</sup> Al resistirse al trámite idealistamente resuelto de la *Aufhebung* (*tour de force* especulativo) y demorarse, de modo consecuentemente materialista, en lo negativo, la dialéctica de la emancipación en los frankfurtianos sospecha de toda progresión evolutiva y más bien proyecta la transformación a un horizonte utópico al que siempre estuvieron abiertos. El tránsito en el que se opera esa transformación no asume el carácter lógico de la *Aufhebung*, sino más bien el carácter político –esto es, contingente y polémico, nunca lógico o metafísico– del “gran rechazo”, de un corte en el *continuum* de la represión. Lombardi reconoce con claridad que esta concepción de la dialéctica atenta contra el supuesto “materialismo” de su partido, amparado en la idea de una progresión necesaria de cada vez más amplias “superaciones” sociales e históricas, que no hacen más que confirmar, siempre una vez más, que la historia está de nuestro lado. Dudar de esto último, sospechar que acaso el problema ha sido precisamente pensar que la historia siempre estaba de nuestro lado y que la emancipación estaba metafísicamente garantizada, y hacerlo desde las propias entrañas de la voluntad de emancipación del marxismo, es toda la herejía de los frankfurtianos, que ningún PC está en condiciones de digerir. Sin la afirmación del

---

<sup>616</sup> *Ib.*, p. 30.

<sup>617</sup> *Ib.*, p. 31.

<sup>618</sup> *Ib.*, p. 47.

“desarrollo necesario de la sociedad”, nos dice Lombardi, se desconecta la libertad de la dura necesidad (esto es, de la organización disciplinaria del partido) y produce los monstruos más fantasiosos. “Es la imaginación desenfrenada la que reemplaza, entonces, a la dialéctica.”<sup>619</sup> Y tampoco en este reconocimiento de la prioridad de la imaginación yerra, después de todo, el diagnóstico de Lombardi acerca de los frankfurtianos.

Esta dialéctica convertida en aporética es adecuadamente reconocida por Lombardi en la *Dialéctica del Iluminismo*, en una de las primeras lecturas productivas de la luego famosa traducción de Murena. Ante la aporía de la ilustración –a saber, la afirmación simultánea de que “la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento iluminista” a la vez que ese mismo iluminismo lleva “el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier”<sup>620</sup>–, planteada explícitamente por Horkheimer y Adorno como una *petitio principii*, Lombardi historiza el problema y plantea que la Ilustración se convierte en dominio irracional sólo cuando la burguesía pierde su carácter revolucionario y comienza la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado. Se le escapa, así, toda la problemática típicamente frankfurtiana acerca de la dialéctica saber-poder, invisible para el marxismo tradicional. Un problema cuyo descuido dejó al marxismo atascado en una ingenuidad acrítica respecto de sus propias condiciones de enunciación. Permaneció en una concepción chatamente pedagogizante del saber como mecánicamente liberador, en el marco de un iluminismo ingenuo y una concepción mecanicista de la conciencia. De allí que Lombardi no esté en condiciones de oír el diagnóstico acaso más radical contenido en el libro que criticaba, aunque tenga la lucidez suficiente como para seleccionar ese pasaje decisivo y someterlo a la consideración crítica de sus camaradas: según Lombardi “es totalmente inconsistente la afirmación [de Horkheimer y Adorno –LG] de que ‘el socialismo ha conservado demasiado rígidamente la herencia de la filosofía burguesa’.”<sup>621</sup> Las vastas implicancias de esta breve cita de la *Dialéctica del Iluminismo* sólo fueron pensadas, y sólo por la izquierda más abierta y avanzada de nuestro país, recién a fines de los años 70, y bajo la enorme presión del colapso del movimiento emancipatorio y de la mayor barbarie de la que fue capaz la Argentina.<sup>622</sup> Lombardi simplemente responde, consecuente con su concepción acumulativa de la dialéctica, que el marxismo abreva, entre otras fuentes, en la herencia de la filosofía burguesa de la ilustración, y critica el irracionalismo latente en estas críticas de Horkheimer y Adorno, dejando escapar el núcleo de la crítica de éstos: la pregunta acerca de cuánto del enemigo portamos en nuestra propia concepción de la emancipación y su proceso, cuánto

<sup>619</sup> *Ib.*, p. 40.

<sup>620</sup> Horkheimer, M., y Adorno, Th., *Dialéctica del Iluminismo*, Bs. As., Sur, 1970, p. 9.

<sup>621</sup> Lombardi, M., *Herbert Marcuse*, cit., p. 32 (el pasaje de Horkheimer y Adorno corresponde a *Dialéctica del Iluminismo*, cit., p. 58).

<sup>622</sup> Pensamos básicamente en las polémicas de la revista *Controversia*, editada por intelectuales argentinos en el exilio mexicano.

de filosofía burguesa persiste involuntaria y –lo más peligroso– inadvertidamente en la filosofía marxista, y junto a ello el reclamo perentorio, para el planteo de una verdadera y consecuente filosofía de la emancipación, de reconocer los puntos clave de esa pesada herencia: el productivismo industrialista, el ascetismo disciplinario, la moral del trabajo, el pragmatismo político, la racionalidad meramente instrumental, la consecuente confusión entre fines y medios, una precaria y mecanicista concepción de la conciencia en términos de teoría del reflejo, y una consecuente concepción mecanicista del rol del Estado y la cultura, el determinismo economicista, el primado de las fuerzas productivas y los procesos objetivos en detrimento del rol de la subjetividad, el dualismo metafísico entre estructura y superestructura, el historicismo determinista, la desatención de aspectos centrales de una vida emancipada, etc. Todos estos aspectos, típicos de un liberalismo burgués tradicional, aún presentes no sólo en el marxismo sino muchas veces en el propio Marx, condensan una demasiado onerosa deuda con la filosofía burguesa que pone en jaque la viabilidad de la realización de la emancipación humana anunciada ciertamente en la propia obra de Marx. Nada de esto es un problema para Lombardi, aunque su agudo olfato de crítico-censor, alcanza para tocar aquellos puntos clave en los que se destilaba el veneno crítico para el que la izquierda había generado demasiados anticuerpos, pero que ya en este tipo de trabajos comienza a inocularse en su monolítico cuerpo ideológico, y que en poco tiempo comenzaría a corroer las certezas en el marxismo vernáculo.

Una de las formas de comenzar a plantear este tipo de críticas, estos puntos ciegos del marxismo, fue el esfuerzo de los frankfurtianos –convertido en difundida moda intelectual en los sesenta, otro motivo para el PC para arremeter en su contra– por incorporar el psicoanálisis a la teoría social, por hacer comparecer al marxismo ante el tribunal de una sofisticada teoría de la conciencia. Ello tiene, sobre todo en el caso de Marcuse, dos implicancias fundamentales, una en la dirección de la comprensión de la dominación, otra en la dirección de la apertura de la emancipación. Pensar más allá de una teoría homogénea del yo en la dirección del sujeto dividido de Freud nos permite comprender, por un lado, todos los mecanismos de “identificación” o de introyección del dominio (que están a la base de toda la problemática de la “servidumbre voluntaria”), incomprensibles desde una antropología racionalista, una dimensión que está a la base de las posteriores postulaciones de Marcuse acerca de la “integración” del proletariado. En segundo lugar, este sujeto descentrado de la idealista tiranía de la función conciente y racional del yo (otra de las inadvertidas herencias burguesas) permite pensar en el potencial subversivo de otros registros del sujeto, como las dimensiones estética y erótica. Lombardi apenas vislumbra la problemática del inconsciente, oponiendo a Freud las afirmaciones de una “psicología científica” (léase soviética) amparada en una teoría del reflejo y una psicología del yo. A

pesar de ello, puede reconocer aquellos dos aspectos centrales de la recepción del psicoanálisis freudiano en Marcuse ya mencionados. Y los rechazará a ambos. El problema de la “identificación” es transformado en un problema crasamente intelectualista de “corrección” de la percepción,<sup>623</sup> y la temática del *deseo* es rechazada en la ideología represiva, puritana y homofóbica característica de los PC. Lombardi manifiesta su rechazo del ideal estético-erótico marcusiano en un párrafo que a la vez que desconoce un concepto tan central en Marcuse como el de “desublimación represiva”, es una buena muestra del puritanismo moral imperante en su partido (y seguimos contando las onerosas herencias de la filosofía burguesa): “Una sociedad, no menos, sino nada represiva en materia sexual, la ofreció la Alemania nazi, cuyo régimen desató las más bajas pasiones en los individuos, y donde la promiscuidad sexual –no sólo tolerada, sino impulsada oficialmente– llevó a prácticas degradantes y a perversiones inconcebibles.”<sup>624</sup> Con esta ironía macabra (fácilmente tematizable desde el propio Marcuse como ejemplo de *desublimación represiva*) despacha Lombardi el reclamo epocal de ligar Eros y revolución.

Resulta curioso comprobar que Lombardi se muestra próximo al revisionismo neofreudiano –que tanto había interesado a Gino Germani– al acentuar la prioridad de la conciencia sobre el inconsciente, al postular una psicología del yo, al privilegiar las relaciones sociales históricas por sobre los instintos en la determinación de las acciones humanas (“los instintos no constituyen la determinación fundamental del comportamiento humano”), al criticar explícitamente el carácter estático de la naturaleza de los instintos según Freud y su postulación de fuerzas “arcaicas”, al censurar su consecuente pesimismo civilizatorio y su desconfianza en las emancipaciones aparentes. Es curioso lo que este parentesco involuntario con los neofreudianos pueda estar sugiriendo no sólo acerca de la ideología comunista sino también acerca de los planteos neofreudianos mismos. En cualquier caso, es igualmente cierto que sus planteos no se acercan a la complejidad que podría tener la teoría de un Erich Fromm, y sus referencias se limitan a manuales soviéticos de “psicología científica”.

Hasta aquí, entonces, la evaluación de las principales corrientes intelectuales en las que abrevó el pensamiento marcusiano: existencialismo heideggeriano, marxismo crítico, psicoanálisis (criticando así, a la vez, las corrientes en las que abrevó la propia “nueva izquierda”). En la segunda parte de su trabajo, Lombardi aborda “la metodología sociológica” desde los rudimentos más módicos de un empirismo vulgar (cuyas expresiones clave son “la esencia de un objeto”, “la relación de causa a efecto”, “la verdad objetiva”, “las leyes sociales”, “la ciencia marxista-leninista”). Por lo tanto sólo nos interesa esta parte porque allí

---

<sup>623</sup> *Ib.*, p. 52.

<sup>624</sup> *Ib.*, p. 58.

se esbozan algunos argumentos que trazan con toda nitidez la frontera entre un marxismo crítico y una mera jerga dogmática. Nos referimos al *determinismo* que se afirma en lo social y en lo histórico. En lo social, repitiendo, cien años más tarde, el pronóstico marxiano de la progresiva simplificación social y polarización de las clases. “La tendencia social que prima en esta sociedad es un antagonismo creciente entre burgueses y proletarios, a despecho de las *reformas* que pueden obtenerse mediante las luchas parciales; y no la tendencia a la integración social o a la colaboración entre las clases como proclaman los ideólogos de la burguesía.”<sup>625</sup> Esta perspectiva será fundamental para luego continuar sosteniendo al proletariado como único sujeto verdadero de la transformación social. En lo histórico, el determinismo es aún más fácil de reconocer en términos de un fatalismo para el cual no puede negarse que “la desaparición del capitalismo y su sustitución por el socialismo sea necesaria, inevitable y producto de una legalidad específica.”<sup>626</sup> En el contexto de este mecanicismo es esperable que resulte incomprensible para Lombardi que para Marcuse “no exist[a] aún el socialismo sobre la tierra”<sup>627</sup>, lo cual no viene sino a demostrar una vez más lo errado de la “metodología sociológica” de Marcuse: se niega a ver la realidad de las cosas y proyecta especulativamente hacia un horizonte utópico la problemática de la futura sociedad.

La tercera parte quizás sea la más importante pues allí evalúa la “teoría crítica de la sociedad” producto de aquellas influencias teóricas “burguesas” y esta metodología sociológica “especulativa”. Lo que Marcuse desarrollaría es una visión *desdiferenciadora* (como más tarde criticará Habermas en Horkheimer y Adorno) de la realidad social que aplanar el sentido de la explotación capitalista y mistifica el sentido de la resistencia a la misma. Recae, en virtud de su mala dialéctica negativa, en una mecánica oscilación entre una visión apocalíptica y un optimismo infundado, atenaza al hombre contemporáneo entre el poder omnímodo de una técnica que lo integra y fagocita todo, y el reclamo de un “gran rechazo” que signifique un quiebre total con la totalidad de lo real. Como vemos, esta crítica, quizás el núcleo del libro, no es muy diferente a la crítica sugerida por Carlos Astrada: “su teoría crítica se debate entre la necesidad de ‘hacer estallar la sociedad’ y las formulaciones de que la sociedad tecnológica posee la terrible capacidad de mantener una conciencia unidimensional que impide el advenimiento de un cambio cualitativo.”<sup>628</sup> Podría decirse que este es el diagnóstico definitivo de la “filosofía marxista” más clásica acerca de la temática frankfurtiana en el inicio de nuestros años '70.

---

<sup>625</sup> *Ib.*, p. 66.

<sup>626</sup> *Ib.*, p. 68.

<sup>627</sup> *Ib.*, p. 74.

<sup>628</sup> *Ib.*, p. 85.

En efecto, antes que nada, Lombardi señala que uno de los pilares de la teoría crítica de Marcuse consiste en hipostasiar la técnica. En la línea del pesimismo civilizatorio de la “escuela marxista de Francfort” y de la teoría de la civilización de Freud, “Marcuse convierte el aparato tecnológico en un sistema independiente de las clases sociales, en un monstruo que devora la libertad del hombre”,<sup>629</sup> viéndose llevada la problemática de la emancipación desde el ámbito político-social específico hacia un registro antropológico general y difuso. De hecho, Marcuse bregará por una “nueva antropología”, para la cual la emancipación consiste mucho más en la creación del “hombre nuevo” que en la organización de la clase obrera.<sup>630</sup> Pero antes de esta discusión acerca del “sujeto”, Lombardi destaca que este énfasis tecnológico pone en el centro de las preocupaciones de la “teoría crítica de la sociedad” la categoría de “sociedad industrial”, una categoría que engloba indistintamente tanto a la sociedad capitalista como a la sociedad socialista contemporáneas. Aquí Lombardi señala un singular punto de contacto posible, un inesperado vínculo subterráneo, entre el antisovietismo de la “teoría crítica” y los planteos de las teorías estructural-funcionalistas de la “modernización”. En ambos casos encontramos una teoría de la “convergencia” de capitalismo y socialismo como sistemas socio-políticos que evolucionarían hasta adquirir formas similares de organización social en base a los logros de la era tecnológica. “La convergencia es una tesis en la que culmina la idea de que todas las sociedades comprendidas en la categoría de sociedad industrial, han recorrido las mismas etapas del crecimiento económico, como afirma el economista norteamericano W. Rostow.”<sup>631</sup> Aunque ciertamente no encontramos en los frankfurtianos el planteo de etapas de desarrollo, ni mucho menos el determinismo que suele impregnar las teorías de la modernización respecto del cumplimiento sucesivo de estas etapas, sí hallamos esta desdiferenciación entre los grandes modelos de sociedad en disputa durante la guerra fría en base a un mismo criterio del despliegue técnico del “mundo administrado”. Aunque, hay que aclararlo, con signo invertido: si los desarrollistas veían allí el camino hacia la felicidad y a prosperidad de la sociedad, los frankfurtianos veían en ese aplanamiento técnico “unidimensional” el más sofisticado sistema de dominación jamás desarrollado. En cualquier caso es cierto que para ambas tradiciones la sociedad contemporánea tiende a diluir las diferencias en un mismo destino técnico de las diversas formaciones sociales. Asistimos acaso a los pasajes más lúcidos del libro, en los que Lombardi apunta con sagacidad un riesgo real de la teoría de Marcuse, consistente en una autonomización de la dinámica de las fuerzas objetivas y objetivadoras del tecno-capitalismo a expensas de las concretas redes de relaciones sociales que lo sostienen. Aunque con esto contradiga el determinismo histórico antes

---

<sup>629</sup> *Ib.*, p. 79.

<sup>630</sup> Véase Marcuse, H., *El fin de la utopía*, Bs. As., Siglo XXI, 1969, p. 5.

<sup>631</sup> Lombardi, M., *Herbert Marcuse*, cit., p. 81.

sostenido, no deja de ser oportuno el señalamiento de que “[l]a función del ‘aparato tecnológico’ está determinada por el carácter de las relaciones sociales.”<sup>632</sup> El carácter diferenciado de las relaciones sociales que están a la base del despliegue de la “sociedad industrial” es lo que exige una diferenciación entre capitalismo y socialismo. Claro que lo que Marcuse quiere indicar es, precisamente, que la burocratización de lo social, la racionalización de cada rincón de la actividad humana, el poder cada vez mayor del aparato tecnológico, la fuerza represiva de la propaganda y de los medios masivos, determinan formas parejamente opresivas en el dominio de las relaciones sociales, se planteen éstas en una economía de mercado o en una colectivizada. De allí que el planteo típicamente marcusiano, pero tan de época, del problema de la “alienación”, haya operado como un dispositivo crítico no sólo de la explotación capitalista sino también de la opresión estalinista. De allí que el concepto de “alienación” sea tan característico de estas décadas de “desestalinización” de la izquierda mundial.

Aquí resulta oportuna una digresión de Lombardi acerca del sentido del problema de la “alienación” en las disputas ideológicas de la época, pues nos da la pauta de la masiva difusión de esta temática y del modo en que podría ser tematizada desde diversas vertientes ideológicas. Próximo a la ya citada crítica de Astrada, señala Lombardi: “En nuestros días el concepto de alienación ha adquirido carácter polémico. (...) [U]na interpretación amplia y abstracta, desprovista de un enfoque histórico y clasista de los fenómenos de la alienación, conduce irremediamente a borrar los límites entre la ideología burguesa y la ideología comunista.”<sup>633</sup> El PC no ve con buenos ojos el auge de los textos juveniles de Marx, de esos *Manuscritos* que durante tanto tiempo permanecieron inéditos, y de los que Marcuse fue uno de sus primeros intérpretes. Sin desdeñarlos, destaca su estado embrionario y preparatorio, y envía a la culminación de sus planteos en *El Capital*. Pero lo interesante es el modo en que alerta acerca de un fenómeno muy real en la época, esto es, la apropiabilidad de la problemática de la “alienación” por parte de orientaciones ideológicas contrapuestas. La elasticidad de este concepto parece permitirle circular entre posturas cristianas personalistas, sociologías atentas al problema de la “anomia”, pasando por el existencialismo heideggeriano o el sartreano, el socialismo liberal de un Mondolfo o un Fromm, hasta las diversas corrientes más o menos marxistas de la “nueva izquierda” (como el propio Sebrelli). Contra esto advierte Lombardi, viendo con claridad que para sus fines, este concepto resulta ser demasiado volátil y tornadizo.

Con aquella visión desdiferenciadora de la “sociedad industrial” y este diagnóstico volátil de la “alienación” que aquélla produce, nos dice Lombardi, es lógico que nos

---

<sup>632</sup> *Ib.*, p. 90.

<sup>633</sup> *Ib.*, p. 93.

encontremos ante una deficitaria concepción de la emancipación. Regresan aquí las críticas del “anarquismo” marcusiano, su falta de perspectiva estratégica, su ceguera ante el problema de la organización, todo lo cual en términos filosóficos nos remite nuevamente a la incompreensión marcusiana de la dialéctica entre libertad y necesidad, y al supuesto idealismo consistente en negar toda necesidad. Lombardi critica el reclamo marcusiano de una “nueva antropología” que otorgue un nuevo fundamento biológico a la revolución, una liberación de los impulsos sin la cual ningún programa de abolición de la propiedad privada estaría en condiciones de disputar la movilización libidinal operada por la sociedad industrial avanzada. Y allí tenemos un pasaje notable, que señala un riesgo real de la concepción marcusiana: “Marcuse concibe la calidad de la nueva sociedad como una consecuencia de la alta capacidad productiva del aparato tecnológico sometido al control de los productores inmediatos –sin modificación de las relaciones de producción– factor de carácter técnico; y de la supresión de las represiones, la liberación de los instintos –el triunfo de Eros sobre Tánatos– factor de carácter biológico. Las causas de la transformación social habría que buscarlas, entonces, en la utilización del aparato tecnológico y en la naturaleza biológica del hombre; no en la materialidad social y en la legalidad que la gobierna.”<sup>634</sup> Entre la técnica y la biología, se diluye la materialidad social, se disuelve la política. Creemos que si bien Marcuse se esfuerza precisamente por una politización de la técnica y de la libido, se trata de un riesgo de neutralización en la teoría marcusiana agudamente destacado por Lombardi.

En la misma dirección, y contra ciertas insinuaciones utópicas de Marcuse contra el trabajo en cuanto tal, o de su equiparación fourieriana con el juego, Lombardi insiste en que no se trata de abolir el trabajo, sino sólo el trabajo *alienado*. Lejos del anti-productivismo presente de los frankfurtianos, Lombardi afirma que la humanidad jamás podrá prescindir del trabajo socialmente necesario. El “socialismo libertario” que postulaba Marcuse,<sup>635</sup> radicalmente ajeno al programa del PC, planteaba una “confluencia entre rebelión política y rebelión moral-sexual”<sup>636</sup> en la que no tenían cabida las consignas leninistas acerca del proceso revolucionario. La organización de la emancipación no podía tener como medios ni la organización centralizada, ni el Partido, ni el Estado transitorio, ni la dictadura del proletariado. El espontaneísmo latente en los desarrollos de Marcuse, que remite a su espartaquismo de juventud, irritan a Lombardi: “Esta concepción anarquista, que desconoce la necesidad de la organización disciplinada del proletariado antes de la revolución y

---

<sup>634</sup> *Ib.*, pp. 101-102.

<sup>635</sup> Véase por ejemplo, Marcuse, H., *La sociedad carnívora*, cit., pp. 86, 95, 97, 114.

<sup>636</sup> Marcuse, H., *El fin de la utopía*, cit., pp. 50, 55.

después de ella, para construir la nueva sociedad, corresponde a etapas primitivas del movimiento obrero.”<sup>637</sup>

De allí que podamos resumir la parábola de la detenida crítica de Lombardi a la “teoría crítica de la sociedad” de Marcuse, que se remonta al problema de la dialéctica y avanza hasta la cuestión de la sociedad futura, en la siguiente cita: “Así como en la interpretación de la dialéctica, Marcuse retrocedió de Hegel a Heráclito, así también en la teoría crítica de la sociedad retrocedió de Marx y Engels a Fourier”.<sup>638</sup> Un pasaje sorprendente en el que condensa, aunque de manera extrema, la tendencia latente en el pensamiento de los frankfurtianos: contra una dialéctica positiva (aunque desde dentro de la propia dialéctica), contra un marxismo represivo (aunque desde dentro del marxismo), en la dirección de lo que Martín Jay consagró como una “imaginación dialéctica”.

En la cuarta parte Lombardi aborda el problema de “el sujeto de la revolución”, que involucra una impugnación general a la “nueva izquierda”, un señalamiento de los límites de la rebelión estudiantil y una reafirmación de la centralidad excluyente de la clase obrera en el proceso de transformación social, y, por tanto, un rechazo de la tesis marcusiana de la “integración” del proletariado. Sólo nos detendremos a señalar dos aspectos de su formulación: la determinación estrictamente sociológica del sujeto político y la afirmación del carácter necesariamente disciplinario de la organización política. Estos dos aspectos característicos del leninismo (es justamente en estas páginas donde Lombardi recurre al famoso opúsculo de Lenin *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*)<sup>639</sup> se enfrentan con vigor a toda la nueva izquierda en general y con las teorías de Marcuse en particular (enfrentamiento que seguramente podríamos extender al resto de los frankfurtianos). Aspectos que delimitan una concepción de la militancia que ciertamente impregnaba amplias capas de la izquierda argentina de la época, más allá de la esfera de influencia del PC.

En cuanto a la determinación socio-económica, y no política, del sujeto político, Lombardi es muy claro: “El marxismo-leninismo ha definido el carácter de integrante de una clase social por el lugar que ocupa en el proceso de producción”.<sup>640</sup> Y como la clase tiene, en este contexto ideológico, una directa traducción política, entonces la politicidad del sujeto

---

<sup>637</sup> Lombardi, M., *Herbert Marcuse*, cit., p. 97.

<sup>638</sup> *Ib.*, p. 98.

<sup>639</sup> Marcuse había dicho en una conferencia a los jóvenes (en un texto que por otra parte Lombardi conocía): “Aquellos que denuncian especialmente a los jóvenes de la Nueva Izquierda –estos que pelean por el gran rechazo, estos que no se conforman con el fetichismo ni con los conceptos fetichistas de la Vieja Izquierda y de los Viejos Liberales– aquellos que los denuncian como radicales infantiles, intelectuales snobs y que al denunciarlos invocan el famoso panfleto de Lenin; les sugiero a ustedes que se trata de una falsificación histórica. Lenin se arrojó contra los radicales que enfrentaban un partido de fuertes masas revolucionarias. Semejante partido masivo revolucionario hoy no existe aquí. El Partido Comunista se ha vuelto y se vuelve un partido del orden, como así se define a sí mismo.” (Marcuse, H., *La sociedad carnívora*, cit., pp. 97-98)

<sup>640</sup> Lombardi, M., *Herbert Marcuse*, cit., p. 127.

político está determinada precisamente por “el lugar que ocupa en el proceso de producción”. Es decir, y aquí nos encontramos con uno de los puntos débiles de la teoría política marxista en general, tenemos que el sujeto político no se constituye políticamente, sino socio-económicamente. Contra esta idea tradicional, Marcuse postuló en su momento un concepto totalmente diferente: el origen *político* del sujeto político. Se trata de un grave problema de la teoría política marxista que sólo fue desarrollado en el contexto de la izquierda una década más tarde, ejemplarmente –aunque con una orientación distinta– en los trabajos de Ernesto Laclau. Atendamos al siguiente pasaje: “Los portadores sociales de la transformación –y esto es ortodoxia marxista– sólo se forman en el proceso mismo de transformación, y no puede contarse siempre con la situación afortunada y relativamente fácil de que estas fuerzas revolucionarias existan y estén listas, en cierto modo *ready made*, al iniciarse el movimiento revolucionario.”<sup>641</sup> La idea fundamental de que el sujeto de la transformación se constituye en el propio proceso de transformación abre la reflexión política a la contingencia efectiva de lo político, más allá de todo determinismo sociológico o económico, y abre también la perspectiva de una teoría ya no clasista del sujeto político. A todo esto nos hemos acostumbrado a partir de los años '80, pero en aquellos finales de los '60 resultaba manifiestamente herético, y potencialmente renovador. Esta perspectiva le permitió a Marcuse incitar a sus lectores a estar atentos a la efectiva materialidad contingente del proceso de transformación, despojándose de toda determinación *a priori*. De allí su apertura a los movimientos estudiantiles, contraculturales, de liberación sexual, de liberación nacional, etc., anticipando toda la temática de los “nuevos movimientos sociales” característica de fines de los '70. Es precisamente esta apertura el objeto del reproche de Lombardi: Marcuse tiene un “concepto antropológico, y no clasista, de la revolución”.<sup>642</sup>

Si no estamos atentos a la efectiva materialidad de la resistencia, entonces la resistencia tiene que ser forzosamente creada por profesionales de la revolución. Hay una conexión intrínseca entre el determinismo clasista y el concepto leninista de Partido. Así, en segundo lugar, Marcuse se opuso explícitamente a la idea leninista del Partido, y en particular, al carácter disciplinario de la organización política, basado en una escisión (idealista-burguesa) entre elites dirigentes y masas proletarias (lo que no es sino expresión de otros rasgos escasamente marxistas de los partidos leninistas, como la ruptura de la unidad de teoría y praxis, la aproximación a una teoría mecanicista de la conciencia, etc.). El concepto antropológico, y no clasista, de la revolución, criticado por Lombardi, se convierte en un concepto libertario y anti-leninista de la transformación social. Citando famosos pasajes del mentado opúsculo de Lenin, afirma Lombardi del tránsito de la sociedad capitalista a la sociedad socialista “que es imposible su realización sin la ‘centralización

<sup>641</sup> Marcuse, H., *El fin de la utopía*, cit., p. 4.

<sup>642</sup> Lombardi, M., *Herbert Marcuse*, cit., p. 133.

incondicional y la disciplina más severa del proletariado', y sin la dictadura de éste."<sup>643</sup> La ambigüedad fatal entre el genitivo subjetivo y el genitivo objetivo de esta última frase determina buena parte de la tragedia de la izquierda en el siglo XX, signada por las férreas palabras de Lenin: la revolución no se hubiese sostenido "sin la disciplina rigurosísima, verdaderamente férrea, de nuestro partido, sin el apoyo total e incondicional que le presta toda la masa de la clase obrera". El *revolucionarismo pequeñoburgués*, esa rebeldía anárquica, romántica y confusa, se cierne sobre el infantilismo marcusiano de pretender unir Eros y revolución. "Nada hay más contrario a esas condiciones que la teoría política de Marcuse: espontaneidad, falta de organización y disciplina, individualismo stirneriano."<sup>644</sup>

Es interesante reconocer que en buena parte de las lecturas argentinas, los miembros de la escuela de Frankfurt no fueron visualizados primeramente como marxistas, ni por los intelectuales no marxistas –como Germani o los del grupo *Sur*– ni por los marxistas –como lo acabamos de ver. Incluso aquellos que le imprimieron un aliento subversivo a las lecturas de los frankfurtianos, aquellos incluidos de algún modo en la denominada "nueva izquierda", no estaban interesados tanto en la herencia marxista cuanto en la crítica que estos autores supieron realizar del marxismo tradicional desde la propia izquierda. Esto no es del todo ajeno a la recepción internacional de sus ideas, donde siempre aparecieron, al menos, como marxistas *heterodoxos*. Pero también está involucrada en esta imagen aparentemente anómala la operación de desajuste siempre presente en un proceso de recepción, que no sin frecuencia nos trae sorpresas y nos obliga a indagar en los lugares menos evidentes.

Carlos Astrada es refractario a todo determinismo esquemático (sea en un registro histórico o social) y a toda teoría del conocimiento en términos de "reflejo", en la medida en que su marxismo recorrió un itinerario de crítica y enriquecimiento similar al de los propios frankfurtianos, que lo aproxima, a pesar suyo, a las posiciones de aquéllos. Pero su énfasis en los procesos emancipatorios del Tercer Mundo lo aleja notablemente del pesimismo civilizatorio de los frankfurtianos. Por su parte, Lombardi es ajeno a todo telurismo nacional o americanista como el de Astrada, pero es por el contrario su marxismo-leninismo el que le obtura toda posibilidad de entrever la problemática planteada por estos autores. Con todo, su lectura no deja de tener la lucidez de saber poner sobre la mesa los puntos más álgidos de la crítica frankfurtiana de la izquierda tradicional, y sobre ellos plantear su crítica rotunda.

En Astrada, su itinerario anterior había ya trazado las bases de un marxismo renovado que se orientaba en una dirección próxima a la de los teóricos de Frankfurt (y sobre todo del propio Marcuse, principal objeto de su crítica), pero ciertas diferencias

---

<sup>643</sup> *Ib.*, p. 130.

<sup>644</sup> *Ib.*, p. 134.

teóricas acentuadas por los posicionamientos políticos del momento hicieron que a la hora de establecer un diálogo con estos autores se encontrara en una vereda teórico-política opuesta. Esa es su paradoja. En Lombardi, un dogmatismo marxista-leninista lo cierra a la comprensión de la problemática frankfurtiana, pero no le impide sin embargo reconocer los puntos centrales en los que esa problemática pretende quebrar los fundamentos teórico-políticos de aquel dogmatismo. Ese es su singular movimiento.

En los dos casos podemos reconocer dos cuestiones importantes: en primer lugar, y de la manera más notoria, que los intelectuales que explícitamente pretendían llamarse marxistas en un sentido más o menos clásico fueron refractarios a los planteos de la escuela de Frankfurt, incluidos en una generalizada crítica al arco completo del “marxismo occidental” y de la “nueva izquierda”. Pero en segundo lugar, podemos decir asimismo que el vivo interés demostrado por estos severos críticos demuestra a su vez la importancia y difusión que habían adquirido las tesis frankfurtianas ya en esos años. En negativo, muestra la importancia que tuvieron los frankfurtianos como uno de los estratos teórico-ideológicos de la conformación de una “nueva izquierda” en la Argentina.

## CAPÍTULO 7

### CULTURA Y COMUNICACIÓN DE MASAS: MISERIAS Y POTENCIALIDADES DE LA “INDUSTRIA CULTURAL”

---

*La lucha contra la cultura de masas no puede llevarse adelante sino mostrando el vínculo que hay entre la cultura masificada y la persistencia de la injusticia social.*

M. Horkheimer

*El no-funcionamiento de la televisión y de los medios similares podría empezar a lograr, así, lo que las contradicciones inherentes del capitalismo no logran: la desintegración del sistema.*

H. Marcuse

*En resumen, es posible afirmar que los nuevos medios de difusión nos benefician con valiosos y ponderables instrumentos para la creación artística y para la educación, al mismo tiempo que suscitan un clima angustioso, motivado por el atisbo de los males que puede ocasionar la sistemática perversión de tan eficaces dispositivos. A causa de la ambigüedad que entraña esta situación, debemos enfrentar terribles interrogantes.*

J. Rest

En el presente capítulo abordaremos un conjunto de textos en el que podremos reconocer la intersección entre el itinerario de la recepción de los teóricos frankfurtianos que venimos trazando, y los primeros pasos en la conformación de un campo de investigación que sólo más tarde fue delimitado como tal: los estudios de “comunicación y cultura”, la investigación en “comunicación social” (que en estos momentos iniciales, como veremos, no revestían un estatuto claramente diferenciado respecto de otros estudios, fundamentalmente de la crítica literaria). Nos encontraremos, como es previsible (y como ha sucedido en diversos capítulos de esta investigación), con un recorte específico (e incluso bastante limitado) del corpus frankfurtiano, y con una puesta en contexto también muy particular. Son este recorte y contextualización específicos los que justifican tematizar este caso particular en un capítulo aislado. Para su tratamiento nos concentraremos en ciertos tramos del itinerario intelectual de Jaime Rest, de Enrique Luis Revol y de Heriberto Muraro.

Como veremos, aunque se justifique analizarlo por separado, ciertos rasgos de este momento “comunicológico” de la recepción frankfurtiana en la Argentina lo sitúan en proximidad con otros de los tramos ya estudiados. Así, el Benjamin con el que Guerrero

trazó la dirección “operatoria” de su *Estética* es, precisamente, el Benjamin que será recuperado por alguno de estos teóricos, el de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, y con intereses similares a los de Guerrero, a saber, auscultar los latidos de formas novedosas y emancipadas de lo comunitario en la revolucionaria relación entre arte, técnica y masas. Sin embargo, el contexto teórico en el que ingresa Benjamin en la *Estética* de Guerrero es un contexto muy diferente al que construye, por ejemplo, Rest (por otro lado, discípulo de Guerrero), que diseña un marco teórico y una trama de preguntas que prepara una agenda de problemas que serán centrales en los años siguientes, mientras que la agenda de Guerrero (Heidegger, Malraux, la guerra, el ocaso de los dioses), parece haber quedado en un pasado intelectual que poco a poco va siendo desplazado por otro horizonte de preguntas. Asimismo, no puede desconocerse que Gino Germani se preocupó por los problemas de la sociedad de masas, e incluso tematizó el problema de la “opinión pública” y su profunda transformación en el marco de las sociedades contemporáneas, que pusieron en jaque toda interpretación racionalista e ilustrada de la misma.<sup>645</sup> Sin embargo, a Germani nunca le interesaron los problemas de una sociología de la cultura como la que se comienza a perfilar en estos itinerarios, y su recepción de los frankfurtianos fue sensible al proyecto de una “psicología social” en clave frommiana, sin interesarse específicamente por sus proyecciones en la dirección de una teoría de la cultura. En la tradición del “ensayo de interpretación” comienzan a aparecer algunos problemas característicos de los debates sobre “comunicación de masas”,<sup>646</sup> e incluso podrían rastrearse allí las simientes de las posturas que, desde esos incipientes debates, comenzarán a denominarse “apocalípticas”, esto es, posturas que acentúan el lado oscuro de los *mass media*. Con todo, intervenciones como las de Murena realizan estos planteos en el marco de bibliografías y cuestionamientos anclados en un estilo de interrogación aún próximo a las viejas temáticas de la crisis de la cultura, del declive de occidente, etc. Temáticas que en los estudios de comunicación comienzan a ser desplazadas a favor del trabajo concreto con los artefactos de la cultura tal como ésta se mostró después de su supervivencia –para bien o para mal– tras aquellas “crisis civilizatorias” sombríamente anunciadas por la ensayística. Asimismo, sobre todo en sus variaciones más ideologizadas como las de Heriberto Muraro, estos nuevos abordajes muestran paralelos con los esfuerzos de la “nueva izquierda” por ofrecer una mirada crítica del proceso ideológico en las sociedades capitalistas avanzadas. La recepción de los frankfurtianos por parte de Sebrelí iba, como vimos, en esa dirección, y su eje se situaba en la utilización de un concepto amplio de “industria cultural” para mostrar los mecanismos de

<sup>645</sup> Véase Germani, G., “Surgimiento y crisis de la opinión pública”, incluido en Blanco, A. (selección de textos y estudio preliminar), *Gino Germani: la renovación intelectual de la sociología*, cit.

<sup>646</sup> Véanse los pasajes pertinentes de *La cabeza de Goliath*, de Martínez Estrada, o toda la reflexión sobre la técnica de *Homo atomicus*, de Murena.

dominio alojados en diversas formas capilares de socialización cotidiana, inadvertidamente atravesadas de disputas políticas y sutiles sometimientos que debían ser tematizados con firmeza, y con un aparato conceptual adecuado. Incluso parte del contexto teórico en el que ingresan los frankfurtianos es común: E. Morin, P. Baran y P. Sweezy, Ch. W. Mills, D. Riesman, etc. Pero a pesar de ello, el incipiente campo de los estudios de comunicación precisa un capítulo aparte porque –además de una pretensión de uso más riguroso y controlado de teorías y conceptos, que va a distanciar a esta fracción de la tradición ensayística, y la proyectará incluso hacia propuestas de investigación empíricamente orientadas– su agenda de problemas tampoco coincidió con la de la nueva izquierda, o al menos con la fracción de la misma representada por Sebreli. ¿Cuáles fueron, entonces, los interrogantes y las discusiones característicos de este incipiente sector del campo intelectual argentino?

Limitándonos a aquellos aspectos del debate en los que los planteos frankfurtianos dejaron oír sus ecos, o que al menos se superponen con la agenda por ellos planteada, debemos mencionar, antes que nada, el propio uso del concepto, recuperado con más o menos rigor, de “industria cultural” como el modo cada vez más recurrente de aludir al objeto específico de este tipo de estudios. La expresión, aunque no incluyera una elaboración conceptual del todo fiel a su formulación por parte de Horkheimer y Adorno, habilitaba una consideración unitaria (como “sistema” se dirá más tarde) de una serie de fenómenos que sólo años después se articularon con coherencia como objeto característico de un campo de estudios. Pues el tópico de la “industria cultural” incluía en su órbita a toda una serie compleja de registros articulados conjuntamente. En primer lugar, y en un nivel económico, planteaba la temática de la comercialización del arte, de la literatura industrializada, y en general, abría de manera decidida para la reflexión crítica esa zona de contaminaciones entre arte y mercado, una zona de la realidad cultural que si bien ya tenía en nuestro país un siglo de existencia concreta, no fue considerada objeto digno de análisis teórico, en muchos casos despreciada por su carácter vergonzante. En este sentido, comienza a realizarse un deslizamiento desde la crítica estética (sobre todo literaria, como veremos) centrada en el esquivo concepto de *gusto* hacia una crítica cada vez más *sociológicamente* orientada, preocupada por las concretas condiciones materiales (sociales, técnicas y económicas) del proceso cultural. En un registro técnico, la “industria cultural” remitía a la conflictiva irrupción de las nuevas tecnologías en el ámbito de las artes y de la cultura en general, con toda una gama de problemas específicos, desde los referidos a la relación entre arte y sociedad industrial, hasta los suscitados por el surgimiento de artes ellas mismas industriales, como el cine. En un registro político, la “industria cultural” aludía a un *locus* clásico en los orígenes de estos estudios, esto es, al problema de la “manipulación”, un problema también de

múltiples aristas, las cuales remitían tanto a la posibilidad de elaboración de un discurso explícitamente *político* acerca de los medios –crítico de las versiones neutralistas y meramente empiristas de la *communication research* norteamericana–, como a las dificultades para visibilizar los procesos de resistencia, crítica y resignificación alojados, al menos potencialmente, en los procesos de *recepción*. Incluso las críticas al concepto de “manipulación” se hicieron posibles sobre el telón de fondo tendido por los problemas alojados en ese concepto. En un registro sociológico, la tematización de la “industria cultural” remitía a “las modificaciones de la estructura sociológica del auditorio”,<sup>647</sup> que en términos concretos se refieren a la pregunta por la situación del arte en la “sociedad de masas”, y por las transformaciones en las relaciones entre lo culto y lo popular en ese nuevo contexto. Toda esta serie de problemáticas podían ser tematizadas de manera articulada y sistemática gracias al universo unitario planteado por el concepto de “industria cultural”. Finalmente, la contraposición propuesta por Umberto Eco entre “apocalípticos e integrados” en un exitoso libro de la época, aunque polarizó el campo de un modo demasiado maniqueo (maniqueísmo que ciertamente tuvo sus efectos negativos para la recepción de los frankfurtianos, acaso principalmente de Adorno, rápidamente estigmatizado como “apocalíptico”), dio un primer marco de referencia para orientarse en el campo, entre las posturas extremas posibles en cada uno de los tópicos antes referidos.

Como vemos, se trata de todo un panorama de problemas específico, que en aspectos sustanciales se conecta con los planteos de teoría del arte y de crítica cultural de los frankfurtianos. Conexión que por lo general no implicó una recepción amplia y pormenorizada, pero que sin embargo estuvo a la base tanto de la constitución de la identidad intelectual del campo, el planteo algunos de sus problemas principales, así como del posterior desarrollo, ya más pormenorizado, de esta herencia frankfurtiana.<sup>648</sup>

Esbozaremos en este capítulo algunos rasgos de los momentos iniciales de constitución de este universo de problemas comunes. Nuestra hipótesis es que debemos considerar el incipiente campo de los estudios sobre comunicación como otra de las puertas de entrada del corpus frankfurtiano en nuestro país.

---

<sup>647</sup> Adorno, Th. W., *Televisión y cultura de masas*, Córdoba, Eudecor, tr. E. L. Revol, 1966, p. 14.

<sup>648</sup> En su muy influyente *De los medios a las mediaciones* (Bogotá, Convenio Andrés Bello, 1998 -1 ed. 1987), Jesús Martín-Barbero instala la discusión entre Adorno y Benjamin (o al menos una versión simplificada de la misma) como el “debate de fondo” en la historia de este campo de estudios. Véase el apartado “Benjamin versus Adorno o el debate de fondo”, de la primera parte del mencionado libro. Otro ejemplo del modo en que el impacto de los planteos frankfurtianos persistió en este campo de estudios es el libro de Entel, A., Lenarduzzi, V. y Gerzovich, D., *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*, Bs. As., Eudeba, 1999.

## I. Jaime Rest: arte, técnica y masas

Cuando Jorge B. Rivera realiza su reconstrucción histórica del campo de “la investigación en comunicación social en la Argentina”,<sup>649</sup> se destacan tres cuestiones de importancia para nuestro desarrollo, que convergen para situar a la figura de Jaime Rest como el primer episodio a tematizar en este capítulo “comunicacional”. En efecto, por un lado, Rivera señala que sólo a principios de los años '60 pueden reconocerse los inicios de una reflexión teórica sobre los medios de comunicación de masas en nuestro país. A pesar de la larga historia de la industria cultural argentina, cuyos albores se remontan al último cuarto del siglo XIX y que implicaron una incorporación comparativamente temprana de avances tecnológicos vinculados a los medios masivos (cine, industria de grabación, radio, etc.), Rivera destaca un defasaje respecto de los inicios de la reflexión teórica en torno a esos fenómenos de nuestra cultura. Se trata propiamente de un desajuste no sólo en países periféricos, sino también propio de las usinas teóricas metropolitanas, que antes de los años '60 sólo supieron ofrecer los desarrollos del funcionalismo norteamericano y la *communications research*, que respondían a la preocupación creciente de los centros de poder político y económico por el fenómeno de los medios masivos con investigaciones empíricas destinadas a cuantificar el “impacto” de los medios en el público, sin una tematización teórico-ideológica más amplia sobre la problemática, su historia, sus implicancias y consecuencias sociales. Los inicios de la reflexión teórica en nuestro país coinciden con los inicios de la renovación de estos estudios a nivel internacional, de la superación de la orientación marcada por la tradición positivista de la escuela de Chicago, en la dirección de una integración teórica más ambiciosa. *Mitologías* (1957), de R. Barthes, *El espíritu del tiempo* (1962), de E. Morin, o *Apocalípticos e integrados* (1964), de U. Eco, son algunos de los indicios más influyentes de esta transformación, a los que Rivera suma, un poco vagamente, las contribuciones “de T. W. Adorno, que completan el cuadro de aportes críticos de la Escuela de Frankfurt”.<sup>650</sup> Para terminar de localizar los años '60 como inicio cronológico de desarrollo de estos estudios, habría que sumar a esta renovación en el contexto internacional, el notable crecimiento que en nuestro país mostró por esos años la televisión, junto al inicio de las actividades en nuestro medio (entre 1959 y 1961) de dos institutos dedicados a la investigación de *ratings* televisivos (IPSA e IVA).

En segundo lugar, es significativo que Rivera, en una de las primeras reconstrucciones históricas del campo, destaque como “aportes precursores” del desarrollo incipiente de estos estudios no tanto la recientemente fundada carrera de Sociología, sino ciertos aportes individuales de estudiosos de las humanidades: un ensayo de José Enrique

---

<sup>649</sup> Rivera, J. B., *La investigación en comunicación social en la Argentina*, Bs. As., Puntosur, 1987.

<sup>650</sup> *Ib.*, p. 25.

Miguens, y en particular, un largo artículo de Jaime Rest, ambos de 1961. Ya no tenemos sólo un inicio cronológico, sino que podemos comenzar a apoyarnos en algunos nombres. Pero inmediatamente queda claro en la reconstrucción de Rivera que el enfoque de Miguens apenas representa una mirada sobre un tópico nuevo, pero a partir de los más convencionales posicionamientos en clave liberal-elitista del grupo Sur, con una fuerte persistencia de los motivos orteguianos de *La rebelión de las masas*. Mientras que el trabajo de Rest se muestra como una apertura a nuevas perspectivas de análisis, inéditas hasta el momento en nuestro país.

Finalmente, y en tercer lugar, aún siguiendo la reconstrucción de Rivera, podemos ya saber que en el artículo de Rest, "Situación del arte en la era tecnológica", "se sintetizan las principales tesis e hipótesis básicas elaboradas por autores como Vence Packard, Walter Benjamin, Richar [sic] Hoggart".<sup>651</sup> Queda entonces claro que nuestro punto de partida será el mentado artículo de Jaime Rest, que luce muy prometedor para nuestros intereses: uno de los principales antecedentes del campo en la reconstrucción de Rivera,<sup>652</sup> inscribe como una de sus fuentes de inspiración a los trabajos de Walter Benjamin.

Jaime Rest (1927-1979) fue antes que nada un gran estudioso de la literatura inglesa. Profesor asociado en la cátedra de Literatura Inglesa de Jorge Luis Borges, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, escribió *El teatro inglés* (1968), *Conceptos de literatura moderna* (1979), compiló *Poesía inglesa del siglo XIX* (1979) y otros volúmenes. Su interés por la literatura nacional cristalizó en trabajos sobre Borges, como *El laberinto del universo: Borges y el pensamiento nominalista* (1976), o uno de los trabajos todavía hoy más relevantes sobre el ensayo argentino, *El cuarto en el recoveco* (póstumo, 1982). Colaboró regularmente en la revista *Sur*, aunque la diversidad de revistas en las que también participó (desde *Imago Mundi* hasta *Punto de Vista*, pasando por *Los Libros*, *Marcha*, *Crisis* o *Buenos Aires Literaria*, además de publicaciones más académicas) dan la impresión de un intelectual de intereses y colocación múltiples, de amplio reconocimiento en su época. Aunque su actividad específicamente académica circulara por andariveles más tradicionales, el artículo que a nosotros nos interesa no fue la expresión aislada de un asunto ajeno a sus intereses, sino más bien la primera cristalización de un interés que luego se proyectará principalmente en un breve pero importante libro sobre *Literatura y cultura de masas*<sup>653</sup> (que aunque haya sido editado como libro es más breve que el extenso artículo

---

<sup>651</sup> *Ib.*, p. 31.

<sup>652</sup> Véase también Entel, A., Lenarduzzi, V. y Gerzovich, D., *Escuela de Frankfurt*, cit., p. 206.

<sup>653</sup> Rest, J., *Literatura y cultura de masas*, Bs. As., CEAL, 1967. También habría que mencionar sus *Notas para una estilística del arrabal* (1965). Recientemente se han reeditado conjuntamente el artículo "Situación del arte en la era tecnológica" y el libro *Literatura y cultura de masas* en un único volumen bajo el título *Arte, literatura y cultura popular*, Norma, Bs. As., 2006. Signo del modo en que estos trabajos continúan teniendo una actualidad teórica, además de que resultan útiles para ocupar el lugar de textos "fundadores" del campo de los estudios de comunicación social. Desde otro registro de intereses, ligado más a la recuperación de la tradición ensayística

anterior). Y en un registro material concreto, estuvo a cargo de la dirección de *Capítulo Universal*, la historia literaria publicada por el Centro Editor de América Latina, esto es, un emprendimiento que en los hechos representó uno de los más logrados ensayos, ideado por Boris Spivakow, de llevar la literatura en un público masificado (es decir, un emprendimiento editorial que podría haber sido incluido como objeto de sus propias reflexiones teórico-críticas).

El artículo de Rest "Situación del arte en la era tecnológica"<sup>654</sup> apareció en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* en un número dedicado a las relaciones entre cultura, ciencia y técnica. La publicación, comprometida en el proceso de modernización de la cultura característico de esos años, estaba bajo la dirección de José Luis Romero. Algo de la mirada de "larga duración" del eminente historiador de la cultura está presente en los alcances del artículo de Rest, que pretende diagnosticar transformaciones de largo alcance en las formas de la cultura a partir de transformaciones técnicas que se remontan a la propia invención de la imprenta. Ya desde su propio título ("Situación del arte en la era tecnológica") parece un careo con el famoso trabajo benjaminiano ("La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica"): la pregunta por la situación del arte en el marco de una transformación epocal atravesada por la irrupción de la técnica en su pretendidamente inviolable y sagrado círculo. Que en ambos casos se hable de era o época (*époque*, *Zeitalter*) da la medida de la importancia de la transformación apuntada: se ha abierto una nueva era para el arte, y estas perspectivas intentan estar a su altura. Con todo, no puede exagerarse la presencia efectiva de Benjamin en el texto, que más bien resulta bastante exigua, y no del todo consecuente. Una cierta necesidad de precursores tiende a idealizar en nuestro presente el artículo de Rest como fundador de un campo de estudios, despojándolo de su complejidad e historicidad, y exaltando la utilización de bibliografías innovadoras, entre ellas, la de Benjamin. Su nombre, aunque cumple un rol importante en la economía del texto, está mediado por otros nombres poco recordados (centralmente, el propio Guerrero, aunque también Malraux o Hauser), y parece más bien una mención menor al lado de la repetida aparición de otras referencias más consolidadas como los clásicos de P. Lazarsfeld y R. Merton, o los influyentes y renovadores trabajos de Marshall McLuhan.

Con esta salvedad, entonces, podemos situar la presencia de Benjamin en tres niveles: en la referencia directa a su nombre, en referencias indirectas a través de otros autores o conceptualizaciones a él asociadas, y en la orientación general del trabajo. En cuanto a la referencia directa, es apenas una, que remite a "L'oeuvre d'art à l'époque de sa

---

argentina que a los estudios de comunicación, se han reeditado algunos de sus ensayos en Rest, J., *Hipótesis y ensayos argentinos*, Las Cuarenta, Bs. As., 2008.

<sup>654</sup> J. Rest, "Situación del arte en la era tecnológica", en *RUBA*, quinta época, año VI, núm. 2, abril-junio 1961, pp. 297-338.

reproduction mécanisée”. En cuanto a los autores y conceptualizaciones asociados, debemos mencionar antes que nada al propio Luis Juan Guerrero, cuyas elaboraciones en torno a los efectos de la reproductibilidad mecánica en el arte delimitan el contexto más específico de la recepción de Benjamin en Rest. Es por ello que inmediatamente aparece también en Rest el nombre de André Malraux, y su idea de “museo imaginario” (totalmente ausente en las lecturas en clave “comunicológica”), que ya hemos trabajado al analizar la obra de Guerrero. Además de estos dos nombres, es oportuno recordar al menos dos autores más, que, presentes en el ensayo de Rest, envuelven la presencia benjaminiana y orientan su problemática característica: por un lado, Arnold Hauser, que en la última sección de su influyente *Historia social de la literatura y del arte* utilizaba el famoso ensayo de Benjamin para señalar al cine como el arte del porvenir; por otro lado, Siegfried Kracauer, que ofrece, con su *Theory of film* un contexto hospitalario para la presencia benjaminiana (aunque ciertamente su nombre no aparece asociado a Benjamin por Rest, a pesar de la amistad y afinidad intelectual que unió a ambos). Finalmente, decimos que la presencia de Benjamin es adecuada a la orientación general del trabajo, y a dos niveles: en el nivel más general, por la orientación a la vez estética e histórico-social del abordaje (una orientación que no podemos, sin embargo, afirmar que necesariamente provenga de Benjamin, sino sólo que es acorde a ella); en un nivel más particular, por el modo en que se desglosan las consecuencias de la “reproduction mécanisée” del arte (y aquí debemos decir que el impacto de la perspectiva benjaminiana es reconocible en su especificidad, aunque siempre bajo la mediación de Guerrero).

A lo largo del trabajo prima en su diagnóstico el tono cauteloso de quien sabe de las polarizaciones en que ya se juega el debate, y que intenta una mirada ecuánime del asunto. Si bien esa actitud podría asociarse al estilo liberal de los buenos modales en la república de las letras característico del eclecticismo consensualista de la revista *Sur*, que disuelve las aristas agudas y las rispideces políticas de los debates intelectuales, no menos cierto sería decir que quizás precisamente en virtud de esa actitud el texto de Rest tiene la enorme virtud de abrir la problemática de la relación entre cultura y “comunicación de masas” en toda su complejidad, mostrando la multiplicidad de problemas en juego, dejando planteadas las cuestiones que agitarán al campo durante décadas. El artículo se desarrolla en el arco que se tensa entre las dimensiones *estéticas* y las dimensiones *sociológicas* del problema, tanto en cuanto al objeto cuanto al propio método. De este modo, su implícito programa de investigación anticipa ciertas versiones de “sociologías de la cultura” que se desarrollaron más tarde en nuestro país, y que serán asilo generoso de las próximas estaciones del paso de los planteos benjaminianos o adornianos por nuestra historia intelectual (pensamos principalmente en el espacio que se abre con la revista *Punto de Vista* –que analizaremos

en nuestro último capítulo—, y en la que, no es ocioso recordarlo, Rest publica su último artículo muy poco antes de morir, precisamente sobre problemas de la cultura masificada, y en particular sobre la historieta de Jules Feiffer).

El trabajo consta de tres partes y una conclusión. En la primera parte (“Producción artística y difusión mecanizada”) se traza el planteo general del problema: “existe un conjunto de recursos técnicos que en poco más o menos cuarenta años ha modificado por completo los vehículos específicos de difusión cultural y ha creado, por ende, objetivos y problemas nuevos: un nuevo nivel de educación medio, nuevos arquetipos de comportamiento colectivo, nuevos campos artísticos, nuevos símbolos de prestigio social y una gama íntegra de cuestiones que jamás se habían presentado con anterioridad.”<sup>655</sup> Entre las más álgidas de estas cuestiones, se presenta la pregunta por los efectos específicamente estéticos de la mediación técnica en la producción y recepción del arte, así como la pregunta por la transformación del objeto estético en mercancía como consecuencia de su reproducción masiva. Es este tipo de problemas el que “hace que el arte se vincule estrechamente a la ‘comunicación de masas’”,<sup>656</sup> entrecomilla Rest. Mucho antes de que los estudios de comunicación social se instituyeran como un campo separado, Rest señala que es el propio devenir del arte, su actualidad “en la era tecnológica”, la que obliga al crítico de *arte* a preguntarse por la *comunicación de masas*, dos esferas no necesariamente pero sí históricamente vinculadas. Este puente tendido entre arte y comunicación de masas es muy importante por diversas razones: en primer lugar, traza los contornos de una indagación *histórica* acerca del lugar y la función del arte, que está dispuesta a reconocer transformaciones de largo alcance de su “situación” en la sociedad (un estilo de indagación ligado quizás a la influencia que sobre Rest ejercieran José Luis Romero o Luis Juan Guerrero, ambos maestros suyos). En segundo lugar, el reconocimiento de esta *oscilación* entre arte y comunicación de masas mantiene el planteo de Rest en el horizonte específico del planteo de Benjamin en “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, equidistante tanto de posiciones que de algún modo intentan preservar el lugar del arte como lugar de lo sagrado en la sociedad moderna (como pudimos ver que sucedía en el caso de Murena), cuanto de un estudio de la comunicación totalmente desprovisto de toda consideración de los problemas tradicionales de la historia del arte (como sucede muchas veces en la formación actual del “comunicador social”), pues tampoco Benjamin se interesó por las posibilidades de la reproducción masiva en sí, sino siempre en su relación con la “obra de arte” y sus efectos sobre la historia de la *aisthesis*, de la sensibilidad.

---

<sup>655</sup> *Ib.*, p. 299.

<sup>656</sup> *Ib.*, p. 300.

Una vez realizado el planteo general del problema, Rest delimita, con un deliberado gesto de ecuanimidad, los potenciales y los riesgos que se guarecen en esta nueva edad del arte, atravesada por las nuevas tecnologías y por la masificación. Si la famosa clasificación que Umberto Eco realizará tres años más tarde polarizará el campo en términos excluyentes y casi caricaturescos (con efectos que para nuestro tema se traducen, por ejemplo, en la caricaturesca oposición entre Adorno y Benjamin), la de Rest es una cuidadosa topografía del nuevo territorio en el que se despliega el arte, un mapa en el cual las potencialidades y los peligros habitan en *una y la misma escena epocal de la cultura*. No otra era la ambigua posición de Benjamin, muchas veces aplanada en una supuesta defensa casi festiva de la cultura tecnológica en lecturas posteriores (sobre todo en contextos “comunicológicos”). En Rest, la nueva situación del arte abre posibilidades impensadas en términos de difusión democratizadora de la cultura y de esclarecimiento de la “opinión pública” (a diferencia de un Guerrero próximo al peronismo, que hablaba positivamente de las *masas*, Rest prefiere utilizar el ilustrado concepto de “opinión pública”). Pero al mismo tiempo, y por la aplicación de las mismas técnicas, esta nueva situación del arte muestra su cara más siniestra en su utilización como “vehículo de propaganda –ya sea comercial o política”: comercial, reduciendo al mínimo la calidad estética en función exclusiva de los dictados de las leyes de la oferta y la demanda; política, estimulando y encauzando las reacciones psíquicas más profundas de las masas con fines totalitarios.<sup>657</sup> Como lo expresa Rest en su temprana referencia a *The uses of literacy* de Richard Hoggart, la alfabetización masiva, la masificación de la cultura, fue acompañada muchas veces de un envilecimiento de los materiales culturales que “pueden convertirse en una verdadera droga que crea un hábito de malsana pasividad y que estimula la pereza mental, al punto de entorpecer la voluntad y el espíritu crítico, circunstancia que fácilmente transforma al individuo en instrumento indefenso de cualquier designio vituperable.”<sup>658</sup> Muchos de los que olvidan la pulsación dramática del texto benjaminiano lo hacen también con los claroscuros del texto de Rest.<sup>659</sup>

---

<sup>657</sup> De hecho, y a pesar de sus precursoras críticas a los modernismos elitistas y pesimistas como el de Dwight McDonald, Rest ya se había mostrado preocupado por el lugar políticamente regresivo de la demagogia y los peligros de la propaganda como características intrínsecas a la “sociedad de masas” en su ensayo “Emotividad verbal y totalitarismo” (en *Sur*, n. 255, 1958), donde analiza, por ejemplo, el sentido demagógico de la expresión “democracia popular”, señalando que el segundo término agrega al primero un condimento conceptual y políticamente innecesario pero que resulta “halagüeña para la masa”, de manera que se presta como ejemplo de una “estilística del engaño”. Los parámetros políticos de sus análisis siempre fueron de corte liberal (primado de la racionalidad frente a la “emotividad”, defensa de la “opinión pública” frente a la “masa”, concepción pedagógica más que propiamente política del potencial positivo de la cultura de masas, etc.), a pesar de que retrospectivamente se le haya otorgado el lugar de lugarteniente de lo “popular” en la república de las letras.

<sup>658</sup> Rest, J., “Situación del arte en la era tecnológica”, cit., p. 307.

<sup>659</sup> Un ejemplo característico de este aplanamiento es el título de la reedición ya mencionada de sus principales trabajos sobre el tema: *Arte, literatura y cultura popular*. El editor aclara: “En relación con el reemplazo, en el título de este libro, de *cultura de masas* por *cultura popular*, argumentamos a su favor partiendo de que el término *masas* está demasiado contaminado a esta altura por el prejuicio que lo vincula a la industria cultural, definida esta negativamente.” (cit., p. 19) (No debe pasársenos por alto el sentido unilateralmente negativo con que ha quedado estigmatizado, ya como evidencia, aún hoy el “apocalíptico” concepto de “industria cultural”.) Esta referencia da la impresión, falsa, de que Rest no hubiese dicho nunca nada “negativo” acerca de esa

A partir de este planteo general, Rest abordará el problema en dos registros, uno sociológico y otro propiamente estético. Y antes de pasar a ello, destaca el contraste entre los “significativos progresos” de los estudios sociológicos (donde puede mencionar a R. Merton, a P. Lazarsfeld, o el famoso volumen compilado por B. Rosenberg y D. M. White), y los escasos trabajos que han abordado el problema desde una perspectiva propiamente estética. Es éste el lugar de la referencia directa a Benjamin. “Son pocos los investigadores que, desde un punto de vista estético, han encarado con suficiente autoridad las mudanzas sufridas por el campo artístico a causa del progreso técnico; en tal sentido, una de las contribuciones más destacadas es la que hizo André Malraux al acuñar el concepto de ‘museo imaginario’, que permite circunscribir con bastante eficacia cuanto se refiere a la reproducción mecánica de obras de arte y a las consecuencias que ello trae aparejado.” En este preciso lugar envía Rest a una nota a pie de página en la que remite a *Les voix du silence*, de André Malraux, y agrega: “También debe mencionarse el trabajo de Walter Benjamin, ‘L’oeuvre d’art à l’époque de sa reproduction mécanisée’, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, v. 1 (1936), pág. 45. Para una esclarecedora *mise au point* de la cuestión, consúltese Luis Juan Guerrero, *Revelación y acogimiento de la obra de arte* (Buenos Aires, 1956), ‘Historial’”. De este modo, Rest recupera explícitamente las coordenadas planteadas por Guerrero para leer el trabajo benjaminiano: la relación con Malraux y la manera en que la “reproducción mecánica” debe ser entendida como condición de la constitución de un ámbito enteramente nuevo para la experiencia estética actual, el “museo imaginario”. Esta constelación Guerrero-Benjamin-Malraux es, según Rest, en 1961, el único antecedente teórico relevante para estudiar, desde una perspectiva específicamente estética, la situación del arte en la nueva era de la técnica y las masas.

De este modo, el desarrollo del artículo se plantea en dos secciones ulteriores, abocadas cada una de ellas a las principales facetas del problema: “una consiste en la relación de arte y sociedad, como consecuencia del vasto influjo que la actividad creadora puede ejercer a causa de su difusión por medios mecánicos; la otra debe centrarse en la honda mudanza sufrida por el campo estético, en razón del impacto que el avance científico ocasionó en el quehacer artístico.”<sup>660</sup> La nueva situación del arte presenta no sólo un nuevo

---

industria de la cultura. Como se parte del supuesto de que Rest es el primero en hablar con decisión *positivamente* de la cultura “de masas” –ahora “popular” (lo que no es siempre falso para el caso de Rest, pero sí incompleto)–, entonces se aplanan la vibración oscilante del planteo de Rest, en lo conceptual (“popular” era en Rest más bien lo popular pre-moderno y no urbano, lo “folklórico”, mientras que la “cultura de masas” aludía a una cultura popular específicamente moderna y urbana) y sobre todo en lo histórico (en los años en que escribe Rest son centrales los debates sobre la “cultura de masas”, con sus múltiples remisiones a la herencia orteguiana aún presente, al impacto de los estudios de la sociología norteamericana y la *communications research*, a lo que Germani planteaba en la misma época sobre ella, a los debates sobre el peronismo en clave de “irrupción de las masas”, etc.), y se proyecta retrospectivamente sobre Rest una lectura de la cultura de masas que es la de los editores, deseosos, pareciera, de que los “orígenes” de la disciplina respondan a sus propias perspectivas actuales, políticamente correctas con lo, ahora, “popular”.

<sup>660</sup> Rest, J., “Situación del arte en la era tecnológica”, cit., p. 308.

escenario para la cultura misma, la vida cultural, y la experiencia estética, sino también nuevas exigencias para los análisis de la cultura, que (insistimos sobre ello porque acaso sea la innovación principal de Rest: más que lo que dice, el nuevo aparato de lectura) en Rest se presentan totalmente renovados, disuelta toda crítica del gusto,<sup>661</sup> y en dirección hacia una compleja sociología de la cultura, que no descuide la situación específicamente estética del arte en el mundo contemporáneo.

En la segunda parte (“Alcance social de la difusión mecanizada”) se realiza un planteo materialista según el cual el devenir de la cultura no puede ser abstraído de los medios materiales concretos a través de los cuales ella circula. Para ello se remonta a la historia de la imprenta y muestra las enormes transformaciones involucradas en “la repercusión de la palabra impresa”. La especificidad de nuestro tiempo estaría dada por el carácter *industrial* de la difusión del arte y la cultura, que se rige por tanto según las mismas exigencias que imperan en las diversas empresas manufactureras, y que permite elaborar en gran escala productos destinados a un consumo masivo y en progresiva aceleración. La posibilidad de ampliar de manera antes inimaginable el público, tanto cuantitativa como cualitativamente, y la aparición de nuevas técnicas de difusión como la radio, la televisión, el cine, etc., se cuentan entre sus principales consecuencias. Es interesante comprobar que Rest se apoya aún en el Ortega de *La rebelión de las masas* (que criticará más tarde) para señalar que, junto al aumento de la población, el avance de la instrucción popular y el moderno concepto democrático, destacados por el filósofo español como rasgos centrales del “hecho de las aglomeraciones”, Rest agrega que “en este proceso ningún acicate ha sido tan significativo como el perfeccionamiento tecnológico”, determinante para el surgimiento de “lo que ha dado en llamarse ‘cultura de masas’”.<sup>662</sup>

Este nuevo escenario ha tenido efectos totalmente “revolucionarios” en la relación entre arte y sociedad. Para indagar estos efectos, Rest recupera el famoso episodio de la transmisión radial de *The War of the Worlds*, a cargo de una compañía dirigida por Orson Welles, en 1938, que produjo una ola de pánico colectivo entre los oyentes, y que fue uno de los detonantes más impactantes de los estudios interesados en “el influjo de la difusión mecánica”,<sup>663</sup> característicos de la *communications research* representada paradigmáticamente por P. Lazarsfeld. Es ante este clásico *locus* de la reflexión sobre los medios que Rest plantea su propia postura acerca del problema característico de la “manipulación”. Pareciera que el ejemplo de *The War of the Worlds* “es más que suficiente para sostener la premisa de que los modernos vehículos de difusión tienen una incidencia

---

<sup>661</sup> J. King muestra el primado de este tipo de abordajes de “crítica del gusto” en el estilo crítico más difundido en la revista *Sur*, en la que por otra parte Rest también colaboró. Véase King, J., *Sur*, cit.

<sup>662</sup> Rest, J., “Situación del arte en la era tecnológica”, cit., p. 311.

<sup>663</sup> *Ib.*, p. 316.

decisiva en la vida del hombre medio actual. Sin embargo, antes de admitir definitivamente la magnitud de este influjo conviene circunscribir sus verdaderos alcances. Debe tenerse presente que los vehículos mecánicos de difusión poseen un incalculable poder para orientar la opinión, pero sólo en la medida en que seduzcan al público ofreciéndole lo que éste apetece”.<sup>664</sup> Aquí aparecen con toda claridad los problemas que estarán en la agenda de los estudios de comunicación por muchos años: la cuestión del “impacto” de los medios, su efectivo “poder” de sugestión sobre las masas, junto a la duda acerca de su omnipotencia, duda planteada desde la perspectiva de la *recepción* de los productos culturales, perspectiva que plantea el problema de los deseos y las “necesidades” del público, que parecen remitir, en la cita, a un fondo no manipulable sino en todo caso con el que los grandes medios deben negociar. “De acuerdo con este razonamiento, todo impacto debe medirse en función del público que lo recibe”.<sup>665</sup> Esta dimensión de la *recepción* será el eje a través del cual estudios posteriores (como el de H. Muraro que luego analizaremos) problematizarán el uso indiscriminado de la categoría de “manipulación” para pensar las relaciones entre los medios y la política. Se plantea entonces el lugar de la difusión industrializada de la cultura como el lugar en el que se despliega una *dialéctica* (la palabra no es de Rest) en la que se negocia la tensión entre los medios masivos de comunicación (sintomáticamente no aparecen en Rest los *propietarios* de esos medios –problema central en Muraro, por ejemplo) y las “aspiraciones insatisfechas” de las masas. Es en la energía liberada por esta dialéctica entre técnica y masas que se activa la constitución de una verdadera *mitología moderna*: “desde un punto de vista creativo, la radio, el cine, la televisión y la tira cómica han permitido configurar una nueva mitología cuyos héroes más populares –Carlitos, Marilyn Monroe, Brigitte Bardot, el pato Donald, Tarzán, el chiquito Abner– infunden corporeidad a confusas imágenes arquetípicas que permanecían ocultas en las profundidades psíquicas del hombre anónimo actual.”<sup>666</sup> El tópico de la relación entre cultura de masas y mitología, planteada en clave moderna debido al carácter *técnico* de aquella cultura, esta aparentemente asombrosa relación característicamente moderna entre mito y tecnología, sin dudas fue uno de los grandes temas de los frankfurtianos y en particular de Benjamin, y si bien es un tema que circulaba a través de otros autores recurrentes en estos debates, algunos de ellos, como E. Morin o R. Barthes no están presentes en este trabajo de Rest, sino recién en *Literatura y cultura de masas*, de 1967. En todo caso, aparece aquí repetidas veces un Marshall McLuhan entusiasta de las nuevas

---

<sup>664</sup> *Ib.*

<sup>665</sup> *Ib.*, p. 322.

<sup>666</sup> *Ib.*, p. 320.

formas tecnológicas de la cultura y atento a “the magical dreamworld of the audience”,<sup>667</sup> pero en el que está completamente ausente la conciencia, tan presente en Rest o en Benjamin, de las profundas ambigüedades de este mundo de sueños. (Asimismo, el mito como cuestión central en la sociedad contemporánea será un eje clave de la lectura de E. L. Revol, como veremos.)

La tercera parte del trabajo (“Consecuencias estéticas de la difusión mecanizada”) es, como ya dijimos, aquella en la que se tematiza la dimensión específicamente estética de la situación del arte en la era tecnológica. A pesar de su interés por la dimensión sociológica del problema, Rest insiste en la importancia de reconocer que la técnica no ha afectado al arte sólo desde fuera sino que ha transformado sus propiedades inmanentes. Y es quizás en este ámbito donde Rest se muestra más optimista y celebra con gusto el advenimiento casi explosivo de nuevas técnicas, formas, temas, materiales, actitudes, etc., para el arte contemporáneo. Acaso uno de los aspectos más interesantes del artículo sea precisamente el catálogo de nuevas formas del arte que encontramos en él, y que excede en mucho la más obvia referencia a la radio, el cine y la televisión. El artículo recupera y somete a análisis crítico expresiones tan poco convencionales en su época como la historieta (que “en algunas ocasiones ha llegado a constituirse en verdadero arte”<sup>668</sup>), las *horror comics*, las fotonovelas, los *best sellers*, la novela policial, la *série noir*, la *science fiction*, el teleteatro, los guiones cinematográficos como piezas literarias, llegando a evaluar el carácter artístico del “diseño industrial”,<sup>669</sup> e incluso, casi provocativamente (sobre todo teniendo en cuenta que se trata de un académico respetado, de un colaborador de *Sur*, de un artículo en una revista universitaria, etc.), a destacar el valor estético de los afiches publicitarios (“el *affiche*, por ejemplo, es un recurso netamente publicitario y, pese a ello, a menudo cuenta con un positivo valor estético”<sup>670</sup>), tensando las posibilidades de lectura en 1961.

Dando un orden a las múltiples y proliferantes consecuencias de la técnica en un registro propiamente artístico, resume Rest (también en esto muy próximo a Guerrero): “Los mecanismos originados en la tecnología moderna cuyo funcionamiento incide directamente en las artes tradicionales pueden obrar de dos maneras básicas: o bien su repercusión modifica la actividad creadora del artista actual o, en caso contrario, su intervención permite difundir las obras de arte ya existentes.”<sup>671</sup> En cuanto a lo primero, Rest recupera un ejemplo trabajado por Benjamin, aunque no lo cite en el trabajo: los efectos de la cámara

---

<sup>667</sup> En el trabajo de Rest aparece el ensayo de McLuhan “Sight, Sound, and the Fury”, incluido en la compilación de Rosemberg y White (*Mass culture*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1960), y disponible ahora también en internet.

<sup>668</sup> Rest, J., “Situación del arte en la era tecnológica”, cit., p. 308.

<sup>669</sup> *Ib.*, p. 327 (veremos que el diseño industrial estará también entre los intereses de E. L. Revol, sobre todo en su labor como traductor).

<sup>670</sup> *Ib.*, p. 302.

<sup>671</sup> *Ib.*, p. 328.

cinematográfica en la actividad del tradicional actor teatral. Aunque no hable de disolución del aura del actor, aparece claramente la descripción de esa transformación, en virtud de la cual “los vehículos mecánicos de difusión lo ponen [al actor –LG] frente a un grupo de técnicos y de mecanismos, en lugar de comunicarlo –como sucede en el teatro– con un auditorio cuyas reacciones espontáneas pueden verificarse en forma directa e inmediata”.<sup>672</sup> También señala el impacto que la fotografía tuvo en la pintura, eximiéndola de su precedente función documental y permitiéndole ingresar en una etapa puramente experimental. Sin embargo, señala Rest, “el aporte más significativo que hasta el presente hizo la tecnología a las artes tradicionales consiste en haber estimulado la difusión y el conocimiento de las obras ya existentes, con el auxilio de vehículos mecánicos que posibilitan la reproducción multiejemplar y la distribución en gran escala del objeto estético.”<sup>673</sup> Reproducción y distribución que están a la base del “museo imaginario” de André Malraux, que aparece nuevamente ligado a una referencia a la *Estética* de Luis Juan Guerrero, en la que, nos dice Rest, “se enumeran diversos aspectos del influjo ejercido por el ‘museo imaginario’ en la sensibilidad estética.” Y efectivamente, esta importante sección del estudio de Rest sigue de cerca el desarrollo de Guerrero que ya hemos reseñado. Señala la transformación decisiva que tanto para el aficionado como para el especialista implica la posibilidad de acceder, gracias a algo ya tan habitual en nuestra experiencia como la reproducción de imágenes en un libro de arte, a una vasta congregación de materiales que en el pasado ni las élites más encumbradas habrían podido soñar ver a lo largo de su vida. “En consecuencia, un objeto estético único adquiere ubicuidad y logra situarse en las cercanías de creaciones a las que no podría allegarse de otro modo”.<sup>674</sup> Rest amplía la idea de “museo imaginario” en una doble dirección, pues no sólo pueden reproducirse imágenes fotográficas sino también imágenes en movimiento y sonidos. De allí el valor pedagógico que le asigna al “film sobre arte”, y la importancia que reconoce a las grabaciones en discos fonográficos. Ampliado en su radio de acción, este “museo imaginario” audiovisual es para Rest la consecuencia más impactante de la reproducción mecánica sobre las artes tradicionales. Aún dentro de este ámbito de análisis, debe reconocerse que aunque Rest es enfático en cuanto a la radicalidad del “cambio en la sensibilidad estética” que el “museo imaginario” involucra, sin embargo, no lleva las consecuencias de ello al extremo que lo llevó Benjamin, un extremo al que Guerrero sí estuvo dispuesto a llegar. Ello puede ser visto en dos aspectos: por un lado, mientras para Rest “toda reproducción sólo nos trasmite la obra en la medida forzosamente imperfecta en que ésta ha podido ser trasladada más allá de su presencia efectiva”, tanto para Benjamin como para Guerrero ello no implica

---

<sup>672</sup> *Ib.*, p. 326. Benjamin había dicho: “Lo peculiar del rodaje en el estudio cinematográfico es que los aparatos ocupan el lugar del público” (Benjamin, W., *Discursos interrumpidos I*, cit., p. 36).

<sup>673</sup> *Ib.*, p. 329.

<sup>674</sup> *Ib.*

necesariamente una *imperfeción* sino que hay un valor propio del fragmento, del *torso*, que no depende del valor aparentemente insustituible del original; en segundo lugar, no hallamos en Rest un cuestionamiento radical del concepto tradicional de “autenticidad” (según Guerrero) o “aura” (según Benjamin) en el arte, a pesar de disponer de los elementos suficientes para dar ese paso.

Esto último quizás quede más claro al analizar el último desarrollo de esta parte del artículo. Allí analiza Rest ya no las consecuencias de la técnica para el arte tradicional, sino más bien para la apertura de campos artísticos nuevos, enteramente determinados por las nuevas técnicas. A pesar de lo renovador del artículo, Rest impone aquí condiciones muy tradicionales para reconocer la *artisticidad* de las técnicas: “para que se reconozca el carácter de ámbito artístico independiente a un dispositivo tecnológico es necesario que sus creaciones específicas respondan a las exigencias indispensables que debe satisfacer todo objeto estético: autonomía, unidad formal perfecta, trascendencia significativa.”<sup>675</sup> Ni la politicidad del arte, que vulneraría su autonomía, ni la valoración del fragmento o el torso, que rompería su unidad formal, ni la “recepción en la distracción”, que ofende su “trascendencia significativa”, son consecuencias admitidas por Rest, a pesar de estar todas ellas presentes no sólo en Benjamin sino también en su maestro Guerrero. Pareciera que Rest permanece en un registro análogo al de un Malraux, admitiendo la reproducción técnica, pero manteniendo ciertos principios básicos del arte burgués como dique de contención ante consecuencias indeseadas de la irrupción de las masas y la técnica en el arte contemporáneo. Benjamin decía que cuando en el siglo XIX se debatía si la fotografía era o no arte, la pregunta estaba mal planteada, pues de lo que se trataba era más bien de preguntarse qué transformaciones había sufrido el propio concepto del arte tras la irrupción de la fotografía. Por momentos, Rest parece dejarse llevar por la primera pregunta, a expensas de la cuestión decisiva, la segunda, que sin embargo se insinúa a todo lo largo de su ensayo.

En ese sentido, el único arte técnico en condiciones de superar la prueba de autonomía, unidad y trascendencia es, para Rest, el cine, con cuya entusiasta tematización cierra esta parte de su artículo. “Pese a las reticencias de algunos críticos, es quizá el único de los dispositivos aportados por la tecnología actual que fuera de toda duda ya puede ser considerado un arte en sí mismo. Sus obras más recordadas responden satisfactoriamente a las exigencias de autonomía, unidad formal y trascendencia significativa que caracterizan el objeto estético.”<sup>676</sup> Además, es el arte técnico que más estudios teóricos ha concitado, lo que permite ya tener una mirada más adecuada y matizada. Recuperando el Kracauer de

---

<sup>675</sup> *Ib.*, p. 331.

<sup>676</sup> *Ib.*, p. 332.

*Theory of film* (1960) y remitiendo al final del libro de A. Hauser *The Social History of Art* (1959),<sup>677</sup> “The film age”, en el que Hauser recupera el famoso artículo de Benjamin, Rest concluye situando al cine no sólo como arte igualmente valedero que los tradicionales, sino en una posición privilegiada para expresar las condiciones de la vida contemporánea: el cine “ha respondido eficazmente a las concepciones temporales de Bergson (...); en su época muda, se prestó sobremanera para la relación época exclusivamente centrada en la imagen de masas humanas en movimiento (...); participó en igualdad de condiciones, junto a las artes tradicionales, en el apogeo del superrealismo y de corrientes afines (...); finalmente, el problema existencial en un período de valores inestables –tal como el nuestro, en la posguerra de 1945– ha encontrado eco en el cine a través de Ingmar Bergman, de Robert Bresson, de Michelangelo Antonioni (...)”.<sup>678</sup>

En la conclusión, Rest inscribe todos estos efectos de la tecnología en el marco de lo que ya hacía décadas se tematizaba como la “crisis contemporánea” (sea de la cultura, de occidente, o de la modernidad, dependiendo de la radicalidad y del marco teórico del planteo) entendida como un proceso generalizado de cambio acelerado y de rumbo incierto. En ese marco, Rest indica que en sí mismos, estos dispositivos mecánicos no son peligrosos ni dejan de serlo, “son meros instrumentos cuyos efectos positivos o negativos dependen, exclusivamente, del empleo que se les dé; la cuestión consiste en que son sumamente eficaces”.<sup>679</sup> ¿De qué depende, entonces, ese *empleo*? Rest apuesta aquí a la posibilidad de que una adecuada socialización de estos mecanismos difusores conduzca a una acción pedagógica más racional. Sólo la utopía de una acción pedagógica racional puede impedir un uso destructivo de estos medios masivos. ¿Pero cómo pensarla si precisamente son esos medios quienes han ocupado el lugar de maestros de las masas contemporáneas? La pregunta marxiana por el educador de los educadores, ¿cómo podría ser planteada en el contexto de los *mass media* contemporáneos, que han liquidado sistemáticamente toda esfera que pretenda mantener sus pretensiones pedagógicas tradicionales (como la familia, por ejemplo, tal como ya lo habían señalado los propios frankfurtianos)? Seguramente la conciencia de la fragilidad de su respuesta final haya hecho que la palabra final de Rest fuese la de la ambigüedad: “En resumen, es posible afirmar que los nuevos medios de difusión nos benefician con valiosos y ponderables instrumentos para la creación artística y para la educación, al mismo tiempo que suscitan un clima angustioso, motivado por el atisbo de los males que puede ocasionar la sistemática perversión de tan

---

<sup>677</sup> Que desde su temprana traducción al castellano (Hauser, A., *Historia social de la literatura y del arte*, Madrid, Guadarrama, 1961, con múltiples reediciones posteriores) ha tenido una muy amplia influencia en nuestro país.

<sup>678</sup> Rest, J., “Situación del arte en la era tecnológica”, cit., p. 334.

<sup>679</sup> *Ib.*, p. 336.

eficaces dispositivos. A causa de la ambigüedad que entraña esta situación, debemos enfrentar terribles interrogantes”.<sup>680</sup>

De este modo, y más allá de los límites de la recepción de Benjamin por parte de Rest, su artículo tiene la doble virtud de plantear una agenda completa de los principales problemas de la “comunicación de masas”, y de inscribir la problemática benjaminiana adecuadamente en ese universo de problemas, sea a través de la referencia directa a Benjamin, sea a través de otros autores que se apropiaron de su temática, como Malraux, Hauser o Guerrero.

En *Literatura y cultura de masas* se desarrollan los principales planteos de “Situación del arte en la era tecnológica”, aunque con dos principales diferencias: en primer lugar, la temática se restringe al ámbito más acotado de lo literario, y en segundo lugar, el planteo deja ver que los escasos seis años que median entre una y otra publicación fueron de intensa discusión acerca de estos tópicos. En este libro Rest ya no meramente expone un problema, sino que discute con posiciones al parecer consolidadas, algo que no sucedía en el primer artículo y que da cuenta del desarrollo acelerado de los debates en el campo durante esos años. El clásico ensayo de Dwight MacDonald (“Avant-garde and Kitsch”) cuya crítica ocupa un lugar central en este nuevo libro era seguramente conocido ya por Rest, que trabaja en el artículo de 1961 con la compilación *Mass Culture*, en la que se incluye el trabajo de MacDonald. Sin embargo, entonces no consideró necesario el debate con los “diagnósticos pesimistas” que será precisamente el eje de su libro de 1967. Un deslizamiento que puede verificarse también en la referencia crítica –desde la primera página del estudio– a Ortega y Gasset, que en el primer artículo aparecía más bien como referencia autorizada.

En el texto se reponen algunos de los desarrollos principales del artículo del '61, entre ellos el impacto en la cultura de la mecanización originada en el avance científico-técnico, y la consecuente ampliación del mercado de consumidores en dimensiones antes inimaginables. Pero ahora el acento estará puesto en la “vasta marea de democratización”<sup>681</sup> involucrada en este proceso, un aspecto del asunto no tan presente en el estudio anterior, y que sería precisamente el proceso que los adversarios más acérrimos de la “cultura de masas” han omitido prolijamente. Aunque Rest vuelve sobre el tópico de la ambigüedad (“Esta naturaleza ambigua del fenómeno estudiado invita, con excesiva facilidad, a ejercitar el utopismo –sea positivo o negativo”; mientras que Rest sostiene que “sólo pretendemos buscar cierto equilibrio estimativo”<sup>682</sup>) el acento polémico de este trabajo está claramente

---

<sup>680</sup> *Ib.*, p. 337.

<sup>681</sup> Rest, J., *Literatura y cultura de masas*, cit., p. 9.

<sup>682</sup> *Ib.*, p. 14.

puesto contra los pesimismos apresurados, criticados como formas encubiertas de elitismo político-cultural. “No es posible ni lícito desconocer que este proceso entraña aspectos negativos (...); no obstante, se trata de un hecho conectado con un proceso básicamente propicio y, sin lugar a dudas, irreversible que ha permitido reconocer los derechos de sectores mayoritarios, con anterioridad marginados”.<sup>683</sup> Aunque la postura de fondo, asentada ya en “Situación del arte en la era tecnológica”, no cambie, el clima del debate pareciera obligarle a acentuar uno de los aspectos más que el otro.

Más allá de reponer los impactos de la mecanización desarrollados en el artículo anterior (el cual aparece como referencia en el libro), el trabajo se interna en el despliegue de otras problemáticas que nos conducirían lejos de nuestro objetivo. En todo caso, podemos destacar la ampliación del sistema de referencias, y la persistencia de ciertas temáticas de importancia para nosotros. En efecto, aparecen alusiones importantes para nuestro interés, antes ausentes, como la de Leo Lowenthal y su importante trabajo sobre “cultura popular”,<sup>684</sup> o la del largo ensayo de Adorno sobre *Televisión y cultura de masas*, traducido por E. L. Revol, sobre el que luego volveremos.<sup>685</sup> Además, el trabajo se enriquece incorporando nombres centrales en los debates posteriores, como Edgar Morin, Raymond Williams, Roland Barthes o el ya mencionado Richard Hoggart.

En cuanto a las temáticas quisiéramos destacar la persistencia del tópico del mito, que ya vimos aparecer en el trabajo anterior, y que en este libro lo conduce progresivamente a una revisión crítica del concepto tradicional de “cultura” en un sentido próximo a los frankfurtianos, y de mucha importancia para el devenir de la temática de la “comunicación social”. Una revisión crítica que avanza, al menos tendencialmente, desde una definición más tradicional de la “cultura” como el conjunto de los productos más elevados del arte y el pensamiento de las élites de una comunidad en una época determinada, a un concepto ampliado de cultura, casi antropológico, como la expresión de las formas de vida, los “mitos” y la “sensibilidad” de una época. En su memorable análisis del personaje de Ian Fleming, James Bond, Rest afirma: “el impacto logrado es pleno porque se trata de un mito que responde a las necesidades de nuestra época. Lo cual debe servirnos de advertencia: quizá las creaciones de la ‘cultura de masas’ deban ser examinadas con esquemas de la antropología, más bien que con instrumentos de la crítica literaria o de la sociología.”<sup>686</sup> Y remite allí a los trabajos precursores que en este sentido realizaron Roland Barthes (*Mythologies*) y Edgar Morin (*L’esprit du temps* y *Les stars*). Pero nosotros sabemos que

---

<sup>683</sup> *Ib.*, p. 10.

<sup>684</sup> Lowenthal, L., “Historical perspectives of popular culture” (citado del ya mencionado volumen de Rosemberg y White, y luego incluido en Muraro, H. (introd. notas y selecc.), *La comunicación de masas*, Bs. As., CEAL, 1977), un estudio en el que explícitamente se remite al trabajo colectivo del Instituto de Investigación Social.

<sup>685</sup> Rest, J., *Literatura y cultura de masas*, cit., pp. 13 y 55 resp.

<sup>686</sup> *Ib.*, p. 44.

también Benjamin en “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” realiza una reposición de la idea griega tradicional de la estética como *aisthesis* o “sensibilidad”, y que Horkheimer y Adorno se vieron llevados a consideraciones antropológicas en la *Dialéctica de la ilustración*, en ambos casos con el presupuesto de una crítica del concepto tradicional de cultura ante las transformaciones revolucionarias suscitadas por la “cultura de masas” y su peculiar dialéctica de técnica y mito.

En consonancia con estos planteos, el último apartado del libro (“La misión actual del humanista”) apela a un concepto dinámico de “humanismo” según el cual, si “*humani nihil a me alienum puto*”,<sup>687</sup> entonces el humanista no puede ser un mero lugarteniente del pasado cultural en un presente de crisis social y caos cultural, sino que debe saber estar a la altura de las transformaciones de su época. Es de desatacar el modo en que Roland Barthes aparece, en este temprano año '67, como modelo de este tipo de intelectual abierto a la problemática contemporánea.

Benjamin, Lowenthal o Adorno, puestos a dialogar con Hauser, Hoggart, Morin, Williams o Barthes, con el objetivo de transformar el concepto tradicional de cultura y de ampliar sus alcances hasta que esté en condiciones de incorporar las transformaciones acarreadas por el desarrollo técnico y la irrupción de las masas, ambos fenómenos concomitantes; un programa de indagación estética atento a la dimensión socio-antropológica, un sistema de referencias amplio, coherente y renovador, y, sobre todo, una actitud ante la cultura a la vez exigente e irreverente (esa suerte de modernismo crítico que rompe con las rigideces del modernismo, pero que se resiste a ser considerado un posmodernismo *avant-la-léttre*): todo ello sitúa estas intervenciones de Rest en un lugar privilegiado no sólo de la génesis de los estudios en “comunicación social”. Para nuestro recorrido, no sólo se están abriendo las puertas del ingreso de los frankfrutianos por la senda de la “comunicación”, sino que se prepara también el terreno de la última estación de nuestro recorrido, ese sector del campo intelectual que a fines de los '70 confluirá en la revista *Punto de Vista*, y cuyos intereses no se limitan a la “comunicación de masas”, sino que avanzan hacia la elaboración de un programa de sociología de la cultura de amplia influencia aún hasta nuestros días. Rest publicó en la revista *Los libros* (antecedente de aquella),<sup>688</sup> y llegó a publicar tres intervenciones en los siete primeros números de *Punto de Vista*. La última de ellas, completada días antes de su muerte, es un curioso documento,

---

<sup>687</sup> *Ib.*, p. 54.

<sup>688</sup> José Luis de Diego reconoce la presencia de Rest en *Los Libros*, junto a la de E. Pezzoni, como la de “dos críticos atípicos en la revista” (de Diego, J. L., *¿Quién de nosotros escribirá el Facundo? Intelectuales y escritores en la Argentina (1970-1986)*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2001, p. 98). Ese carácter atípico lo convierte en una de esas fascinantes figuras de pasaje entre zonas culturales antagónicas y aparentemente inconciliables (figuras fundamentales para la renovación crítica de las tradiciones intelectuales a lo largo de la historia de pensamiento marxista). Algo similar sucedió, como luego veremos, con la figura de Enrique Luis Revol.

característico del solapamiento de tiempos de que está hecha la cultura. En su análisis de la historieta de Jules Feiffer,<sup>689</sup> aparecen conceptos que ya se irán dejando de lado, como “cultura de masas” o “alienación”, y una única referencia teórica que es la del ya anacrónico David Riesman de *La muchedumbre solitaria* (que tanto impacto había tenido en los años '60, pero que luego fue totalmente borrado desde estos mismos últimos años setenta), para elogiar el trabajo de Feiffer y destacar que sus personajes son individuos fagocitados en un “conjunto multitudinario de figuras alienadas”. *Punto de Vista* será uno de los emprendimientos culturales que renovarían la escena y construirán las pautas del debate intelectual desde los '80. Pero, como vemos, su labor se enraíza en figuras del pasado, como la de Rest, que nutriéndose de una tradición que se remonta a Luis Juan Guerrero o José Luis Romero, dejó planteadas las líneas maestras y los apoyos bibliográficos de proyectos posteriores. Así como él mismo seleccionó parte del legado de Guerrero en su recepción de Benjamin (Benjamin junto a Malraux y Hauser), del mismo modo el programa de *Punto de Vista* es, al menos en parte, un recorte posible del legado de Rest: Benjamin y Adorno leídos junto a Hoggart, Williams y Barthes, en el horizonte de una renovación en una dirección socio-antropológica de los estudios culturales.

## II. Enrique Luis Revol: cultura moderna, industrialización y mito

Curiosamente, es otro hombre de letras, y en particular, especialista en letras inglesas, quien por esos mismos años realiza lecturas y operaciones análogas a las de Rest, orientadas a abrir la crítica literaria a una crítica cultural que incluía ya una agenda de problemas que luego será característica de los estudios de comunicación de masas. Enrique Luis Revol (1923-1988) desarrolló su actividad vinculado principalmente a la literatura moderna. Fue profesor de Literatura Inglesa y Francesa en la Universidad Nacional de Córdoba entre 1956 y 1982, fue profesor visitante en diversas universidades de Sudamérica, Estados Unidos y Canadá. Cultivó la poesía, la narración y sobre todo el ensayo, género en el que se destacó principalmente.<sup>690</sup> Los títulos más destacados de esta labor crítica acaso sean *Pensamiento arcaico y poesía moderna* (Assandri, 1960), *Caminos del exceso: William Blake y el Marqués de Sade* (UNC, 1964), *La tradición imaginaria de Joyce a Borges* (UNC, 1971), o *Literatura inglesa del siglo XX* (Columba, 1973). Se desempeñó como traductor profesional. Viajó por las capitales culturales de la época y mantuvo contacto con las principales personalidades del campo. Escribió, como Rest, en la revista *Sur*, también en la *Revista de Occidente*, en la puertorriqueña *La Torre*, etc. Fue colaborador regular en el

<sup>689</sup> J. Rest, “Jules Feiffer, un Aristófanes de la sociedad de consumo”, *Punto de Vista*, año 2, nº 7, nov. 1979.

<sup>690</sup> Casi no existe bibliografía sobre Revol. Puede consultarse una contextualización en Oviedo, Antonio, “Una vanguardia intempestiva: Córdoba”, en Susana Cella (dir.), *La irrupción de la crítica* (Tomo 11 de la *Historia crítica de la literatura argentina*), cit.

suplemento literario de *La Nación*, a pesar de lo cual escribió también para órganos de la nueva izquierda de los años sesenta como *Hoy en la Cultura* o, incluso con cierta regularidad, en la etapa cordobesa de la hoy ya mítica *Pasado y Presente* (en un tipo de deslizamiento político-cultural que no eran, como hemos visto con Murena, Sebreli o Rest, inusuales en la época). Perteneció a un círculo de sociabilidad intelectual importante en la Córdoba de los años 40 y 50, que en el café “L’Aiglon” reunía a intelectuales, poetas, traductores como el propio Revol, Jorge Celis, Agustín Oscar Larrauri, Luis Marcelo Massola, los hermanos Alfredo y Emilio Terzaga, o el ya mencionado Héctor Raurich.<sup>691</sup> Arte, pensamiento y política se enlazaban en el círculo intelectual de Revol, que aunque mantenía fuertes lazos con Buenos Aires y con las metrópolis culturales, ostenta las marcas del ámbito provinciano de su inscripción (de hecho casi todos los trabajos que analizaremos fueron publicados en editoriales o revistas cordobesas, excepto *Mitos, letras y masas*, editado en Tucumán).

Asociado a su interés en la literatura moderna aparecen una serie de registros que lo aproximarán a algunos aspectos de los planteos de los frankfurtianos. Siempre atento a las condiciones históricas y sociales de la emergencia de la literatura moderna, sus temas y técnicas, Revol desarrolló en una serie de trabajos una reflexión acerca de la relación entre arte y “sociedad de masas” que lo aproximaron a diversas facetas del tópico de la “industria cultural”, y a la relación entre la cultura y la vida urbana. No debemos olvidar que Revol fue traductor voraz de literatura sobre arte, arquitectura, urbanismo y diseño para la editorial Infinito.<sup>692</sup> Por otra parte, su sostenido interés en la literatura simbolista y surrealista, además de su admiración por los planteos de Mircea Eliade y C. G. Jung, lo mantuvieron alerta al fenómeno de la persistencia del mito en las secularizadas culturas urbanas modernas. Sin dudas, su interés por los frankfurtianos (ciertamente enlazado a otras fuentes de mayor peso en su ensayística) se abre en la intersección de estas dos temáticas centrales de su obra crítica: la relación entre arte y sociedad de masas, por un lado, y la relación entre modernidad y mito, por otro. Buena parte de los trabajos dedicados a estas temáticas fueron reunidos en un volumen de 1966, titulado precisamente *Mitos, letras y*

---

<sup>691</sup> Sobre la relación de Raurich con Córdoba, y en particular con Emilio Terzaga, véase Sebreli, J. J., *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, cit., p. 400: “En 1940, cuando la tuberculosis lo obligó [a Raurich –LG] a pasar largas temporadas de descanso en las sierras, formó un grupo en la ciudad de Córdoba, que se reunía en la confitería L’Aiglon –sitio rememorado por Juan Filloy en una de sus novelas–, y del que participaban Alfredo y Emilio Terzaga, estudiosos de la literatura y la filosofía, Esteban Rey, que luego militaría en la izquierda nacional, Tristán Maroff, novelista y político boliviano, el poeta Luis Marcelo Masola, Jorge Celis, Francisco Cancro, Oscar Larraur.” Sobre el círculo de L’Aiglon puede verse también el estudio preliminar de Eugenia Cabral a la versión de Agustín Larrauri de S. Mallarmé, *Un golpe de dados*, Córdoba, Babel, 2008.

<sup>692</sup> Entre los innumerables títulos traducidos por Revol para esa editorial se cuentan Lewis Mumford, *La ciudad en la historia: sus orígenes, transformaciones y perspectivas*, 2 v. (1966); id., *Frank Lloyd Wright y otros escritos* (1959); Le Corbusier, *La ciudad del futuro* (1962); id., *Cómo concebir el urbanismo*, (1967); Herbert Read, *Arte e industria: principios del diseño industrial*, 2 v. (1961); id., *El arte ahora: de Reynolds a Paul Klee* (1973); id., *Las raíces del arte: aspectos sociales del arte en una era industrial*, (1971); id., *La décima Musa. Ensayos de crítica* (1972); Kevin Lynch, *La imagen de la ciudad* (1966); Susanne Langer, *Los problemas del arte: diez conferencias filosóficas* (1966); y de particular importancia para nuestro desarrollo, Rudolf Arnheim, *El cine como arte* (1971).

*masas*. Sin embargo, como veremos, esta dimensión de su trabajo persistió largamente en su itinerario, y puede rastrearse en una serie de indicios que, aunque difusos, dan cuenta de una reflexión sostenida que da relieve a la dispersa presencia de los frankfurtianos en su labor, tanto de crítico como de traductor.

En 1960 aparece un primer libro que anticipa el nervio más intenso de intereses de Revol: *Pensamiento arcaico y poesía moderna*. Literatura moderna y mito se articulan desde el propio título, y un tercer elemento, la sociedad, aparece en el desarrollo mismo del libro, como clave de resolución de sus principales problemas. El libro se propone pensar el derrotero de la poesía simbolista desde de Nerval hasta Rimbaud, y la reposición de su impulso en el movimiento surrealista, como un modo de señalar el deseo de mito de la civilización moderna, la necesidad de formas colectivas de simbolización en una época signada por una cultura individualista y científico-técnica. Revol entiende, a pesar de su recurrente apelación al pensamiento de C. G. Jung, que esta necesidad no redundaría en un mero regreso a formas del pasado o arquetipos arcaicos,<sup>693</sup> sino que configura formas específicamente modernas del mito, entendido en el sentido profano del primado de la imaginación, frente al pensamiento formal, en su capacidad para el conocimiento de las “correspondencias” entre el hombre y el mundo que lo rodea, cercenadas en la modernidad científica. De allí su delimitación de la “modernidad” de la poesía de de Nerval, Baudelaire, Mallarmé y Rimbaud en cuatro notas características: “Su material propio es el sueño. Su fondo, la ciudad. La situación en que se halla el poeta es la soledad. Y la acción que emprende, abierta o furtivamente, es la rebelión.”<sup>694</sup> La poesía moderna tramada en las complejas relaciones entre sueño, ciudad, soledad y rebelión: claves de lectura análogas al Benjamin lector de Baudelaire.

El análisis de estos cuatro autores, tan horrorizados como fascinados por la vorágine de la experiencia urbana moderna como la figura ambigua del “dandy”, nos dice Revol, instala la tónica típicamente *moderna* del “simbolismo” de estos autores, además de mostrar el sustrato material sobre el que se montó su rebelión y su sueño. La tercera parte del libro, dedicada a “la experiencia surrealista” y titulada “Hacia una cultura de la imaginación”, se esfuerza por presentar al surrealismo como el intento maravilloso, aunque finalmente fallido, de hacer frente al cansancio cultural de occidente, valiéndose de las energías liberadas por ese mismo proceso de agotamiento (y puestas de manifiesto por “los grandes hallazgos de la psicología analítica”). Es en este sentido que afirma que “*el surrealismo trata de establecer una nueva cultura, una cultura de la imaginación, en el interior de una cultura*

---

<sup>693</sup> Esta oscilación entre una recepción positiva de Jung y una crítica historizadora remite ya al gesto benjaminiano ante las “imágenes arcaicas” y el “inconsciente colectivo” en su trabajo sobre los *Passages*.

<sup>694</sup> Revol, E. L., *Pensamiento arcaico y poesía moderna*, Córdoba, Assandri, 1960, p. 34.

*senil*.<sup>695</sup> Una suerte de reencantamiento consciente, de religión immanente, de mito moderno, donde el misterio se entrecruza con lo cotidiano, donde el poeta puede ser la comunidad entera, la utopía surrealista fracasó finalmente –magnífico fracaso– en su inadecuada apreciación del contexto material en el que pretendía arraigar: “hubiera bastado que Breton admitiera que el ‘acto’ surrealista deber ser posterior al ‘acto’ socialista, pues sólo tras éste podrá desplegarse la imaginación sin peligro alguno”.<sup>696</sup> El último párrafo del libro enuncia el mismo veredicto que busca enlazar la utopía de una “cultura de la imaginación” –sin la cual la civilización moderna parece orientarse definitivamente hacia *The Waste Land* anunciada por Eliot (y recordada por Revol)– con una transformación de las condiciones materiales que haga históricamente posible que el surrealismo sea no sólo un hermoso sueño sino también la posibilidad de una cultura emancipada. “El surrealismo ha postulado una sociedad en la que cada cual viva a la altura de la imaginación; una sociedad que, basada en la imaginación, sea propiamente humana, enteramente humana, por ser propiamente y enteramente imaginativa. A más de treinta años del primer manifiesto surrealista también puede verse, empero, que este gran proyecto de una cultura de la imaginación tiene que permanecer relegado entre las utopías, tratándose quizás de la mayor utopía concebida por el hombre moderno, hasta tanto se modifiquen, previamente, las bases socio-económicas de nuestra civilización.”<sup>697</sup>

Desde esta perspectiva, cuando aborde la problemática de la cultura de masas, sus problemas y perspectivas, aparecerá este enlace entre el reclamo de formas simbólicas que estén en condiciones de articular colectivamente la experiencia fragmentada de lo moderno, y la crítica social que descubre en el sustrato material de la cultura las paradojas del incumplimiento de sus promesas. De allí que la cultura de masas trace para Revol el ambiguo derrotero que oscila entre la creación de mitos liberadores, símbolos aglutinadores de una revolución en el “inconsciente colectivo”, a la medida de la experiencia contemporánea, y la más abyecta manipulación política de las masas. No nos llamará la atención, tras el despliegue de todos estos tópicos, la aparición, entre sus referencias, de los ensayos de Benjamin sobre Baudelaire, pocos años más tarde.

Pero la primera aparición de literatura frankfurtiana en la escritura de Revol se da en 1961, el mismo año de aparición del trabajo de Rest analizado en el apartado anterior, y en el marco de una iniciativa similar: una institución universitaria que, en pleno proceso de modernización cultural posterior al peronismo (que tuvo en la Universidad a uno de sus principales promotores, como ya lo vimos en el capítulo sobre Germani), impulsa ensayos de reflexión acerca del impacto de la modernización en las artes y la cultura. En este caso

---

<sup>695</sup> *Ib.*, p. 80.

<sup>696</sup> *Ib.*, p. 84.

<sup>697</sup> *Ib.*, p. 93.

es la Universidad Nacional de Córdoba, que edita dos volúmenes dedicados, como anuncian sus respectivos títulos, a *La educación y las ciencias en la sociedad de masas* y *Las artes en la sociedad de masas*, ambos bajo la indicación general de “Grandes problemas contemporáneos”, y editados por la propia UNC. En el segundo volumen se incluye el ensayo de Revol “Cine y sociedad”,<sup>698</sup> un tópico que será tan recurrente en su producción como en la de Rest. Allí encontramos una serie de motivos, además de un contexto discursivo (tramado en diálogo con A. Hauser, E. Morin, S. Kracauer o H. Read), afín a la problemática frankfurtiana. En primer lugar, el cine es determinado como el arte más adecuado a la era de las masas, tanto estética cuanto antropológicamente. De allí que recupere el influyente planteo final del libro ya mencionado de Arnold Hauser (marcado por el planteo de Benjamin): “se está diciendo –con Arnold Hauser– que la nuestra es ‘la época del cine’, tan categóricamente como se habla de una época del gótico.”<sup>699</sup> ¿Qué hace del cine el arte de la era de las masas? El cine se adecua más ajustadamente que cualquier arte del pasado a la experiencia de las masas, a la experiencia de las grandes aglomeraciones urbanas, que Revol piensa a partir de tres rasgos fundamentales: la complejidad, la velocidad y el aislamiento. De lo abigarrado e intrincado de la sociedad actual, el cine da cuenta a través de la técnica del *montaje*,<sup>700</sup> que traspone a nivel estético lo fragmentado y disperso de la experiencia moderna (la narrativa, ante la misma situación de caos, debió retraerse del realismo decimonónico hacia la realidad psíquica del individuo, como en los vastos esfuerzos introspectivos de Joyce o de Proust). El montaje es “tiempo concentrado”, nos dice Revol, que comunica al hombre de hoy, sometido a horarios y apremios múltiples, cierta sensación de su propia unidad. De este modo, a su vez, el cine se amolda a la velocidad cada vez más acelerada impuesta por la “neotécnica” a la sociedad de masas, superando la lentitud del pensamiento discursivo para acomodarse, con el flujo de imágenes, al reclamo de la velocidad de la sensación inmediata. Mucho antes de que se hablara de una cultura de la imagen, decía Revol: “Ya estamos, pues, en el seno de una civilización visual, no conceptual, y lo que el hombre de hoy necesita es, más que nada, una organización visual de la realidad en que se halla inmerso.”<sup>701</sup> La imagen puede organizar la experiencia y orientar la conducta de manera más eficaz en un mundo en permanente aceleración. Por último, ante la experiencia del aislamiento característica de las grandes aglomeraciones urbanas, el cine ofrece nuevas formas simbólicas vinculantes, que están en condiciones de superar “la creciente laicización”, la “ausencia de mitos”, con los que esta sociedad hiperracionalizada desarticula el significado de la experiencia moderna. “La magia

<sup>698</sup> Además, C. M. Franchisena trata “La música en la sociedad de masas”, E. Tedeschi “La arquitectura en la sociedad de masas”, y A. Waismann “La plástica y la sociedad de masas”.

<sup>699</sup> Revol, E. L., “Cine y sociedad”, en VVAA, *Las artes en la sociedad de masas*, Córdoba, UNC, 1961, p. 34.

<sup>700</sup> *Ib.*, pp. 39 y 49.

<sup>701</sup> *Ib.*, p. 45.

del cine” es tomada por Revol al pie de la letra, y sugiere un lazo con sus reflexiones en el libro sobre simbolismo y surrealismo. Citando a Edgar Morin, nos dice que “el cine opera una especie de resurrección de la visión arcaica del mundo al recuperar la superposición casi exacta de la percepción práctica y la visión mágica”.<sup>702</sup> “El cine es de esencia surrealista”, recuerda Revol, pues es el arte que de manera más intensa ha planteado su parentesco con el sueño (recupera a S. Kracauer, H. von Hofmannsthal y a S. Langer para apoyar este juicio). El cine se dirige ante todo a los elementos pre-lógicos de la psique, esto es, a los estratos profundos de la imaginación (una interpelación que se ve acentuada por un instrumento de reencantamiento particularmente apreciado por Revol: la oscuridad de la sala de proyecciones, que recuerda la oscuridad de las míticas cuevas de Lascaux). Pero si el cine es “el sustituto de los sueños”, como decía Hofmannsthal, ya no es el sueño individual del paseante solitario, sino el sueño industrializado de las masas. Revol destaca el paralelismo entre el surgimiento del cine y el desarrollo de la psicología jungiana: “coincidentalmente con las investigaciones psicoanalíticas (en particular con el trabajo de la escuela jungiana sobre los arquetipos del inconsciente colectivo) que ponen en evidencia que las imágenes oníricas no son tan ‘originales’, tan privativas de cada durmiente en particular, aparece un arte que con todo derecho puede ser llamado el del sueño colectivizado”.<sup>703</sup> De aquí la enorme actualidad y el ambiguo poder del cine. El cine puede ser tanto agente de la hipnosis colectiva de los totalitarismos o de los monopolios económicos de la sociedad de masas, como también la promesa renovada de realización de esa “cultura de la imaginación” anunciada por el surrealismo.

Tras reconocer este enlazamiento múltiple de la sociedad de masas con el cine, en el momento fundamental de realizar la evaluación crítica de ese vínculo, aparece una referencia a Th. W. Adorno. “Este medio artístico, que sería el medio por excelencia de una nueva cultura –ahora de una cultura de dimensiones planetarias–, que serviría para elevar al hombre, realmente reducido a masa, a una nueva condición popular –constituyendo ahora un pueblo de dimensiones planetarias–, sólo sirve por el momento para mantener al hombre en un estado de estancamiento. Lo que constituiría la herramienta principal de una transformación es utilizado casi única y exclusivamente para mantener un estado de deformación.” Y allí remite al trabajo de Adorno, citándolo: “La maldición de la cultura de masas contemporánea parece ser su adhesión a la ideología casi intacta de la primitiva sociedad de clase media, en tanto que las vidas de sus consumidores están completamente fuera de tono con dicha ideología.” Y continúa su cita: “tanto menos se cree realmente en el mensaje y tanto menos está en armonía con la existencia real de los espectadores, tanto

---

<sup>702</sup> *Ib.*, p. 51.

<sup>703</sup> *Ib.*, p. 57.

más categóricamente se lo mantiene en la cultura contemporánea.”<sup>704</sup> Adorno aparece, entonces, en Revol, para afirmar dos cosas: en primer lugar, un medio que podría cumplir un decisivo rol transformador es utilizado en sentido regresivo, y, en segundo lugar, ello sucede por el conflicto velado entre la ideología de esos medios y las condiciones sociales de sus consumidores. Como señala Adorno en ese mismo trabajo, “La anterior cultura popular mantenía cierto equilibrio entre su ideología social y las condiciones sociales concretas en que vivían sus consumidores.”<sup>705</sup> En nuestra época, por el contrario, cuanto más desarticulado y escindido se encuentra el público de los actuales medios para las masas, mejor logran estos medios su “integración”, nos dice Adorno, *en medio y gracias a esas escisiones sociales irresueltas*, valiéndose así de ellas (de la impotencia que generan en la “muchedumbre solitaria” –Adorno recupera aquí a D. Riesman) y reafirmandolas (al cubrirlas con el velo de una ideología homogeneizadora). Vemos el modo en que se articula en Adorno, y en su recepción por Revol (tal como lo vimos ya para el caso de Sebrelí), una conceptualización en clave de *masas* con una en clave de *clases*. A pesar de no poder ser considerado un intelectual de izquierdas, su recepción de los frankfurtianos nunca descuidó su matriz marxista.

Así puede reconocerse en el próximo trabajo que analizaremos. Se trata de una nota crítica acerca del escritor italiano Ellémire Zolla, aparecida en 1963 en el número 1 de la revista cordobesa *Pasado y Presente*, hoy considerada uno de los hitos fundamentales en la emergencia de una “nueva izquierda” en nuestro país. Este trabajo resulta, a pesar de su brevedad, tan curioso como significativo. Revol no era, ya fue dicho, un intelectual de izquierdas, pero participaba de un círculo de intelectuales de avanzada con intereses estético-políticos que, en ciertos tramos de relevancia, podían coincidir con los de la nueva izquierda en formación (como Murena, Rest, etc.).

Hallamos en “Ellémire Zolla, crítico de las masas” una imprevista y extemporánea defensa de Adorno y Horkheimer contra la recepción “reaccionaria”, dice Revol, que de ellos haría el crítico italiano en el volumen traducido por *Sur* en 1960 como *Antropología negativa*.<sup>706</sup> Italia fue el país más prontamente receptivo a la producción de los frankfurtianos, desde la temprana traducción de Adorno por Renato Solmi en 1954,<sup>707</sup> pasando por trabajos como los del propio Zolla, la recepción por el “Grupo 63”, la edición de

---

<sup>704</sup> *Ib.*, p. 60. Se trata del trabajo de Adorno que luego traducirá el propio Revol para una colección dirigida por José Aricó en Eudecor: “Television and the Patterns of Mass Culture” (*Quarterly of Film, Radio and Television*, vol. 8, 1954). En la versión castellana del propio Revol (Th. W. Adorno, *Televisión y cultura de masas*, Eudecor, Córdoba, 1966), esas citas se encuentran en pp. 17 y 19.

<sup>705</sup> Th. W. Adorno, *Televisión y cultura de masas*, cit., p. 17.

<sup>706</sup> Ya hemos mencionado este libro, cuando sugerimos una analogía con la ensayística de Murena, en el capítulo correspondiente.

<sup>707</sup> Véase Clementi, G. B., “La escuela de Frankfurt en Italia (1954-1999)”, en A. Blanc y J.-M. Vincent, *La recepción de la escuela de Frankfurt*, cit.

la revista *Angelus Novus* (desde 1964 bajo la dirección de M. Cacciari y C. De Michelis), hasta la traducción de la obra completa de Benjamin desde principios de los '80, en editorial Einaudi y de la mano de Giorgio Agamben. Por lo cual, estuvo muchas veces en la consideración de quienes leían a los frankfurtianos, como polo de triangulación de la recepción (desde Murena, que tradujo, como Renato Solmi, "Dialéctica del *iluminismo*" y seguramente leyó con atención a Zolla, pasando por Piglia, que leyó un Benjamin revolucionario a través de Edoardo Sanguinetti, hasta el propio José Aricó, que leyó productivamente la muy temprana traducción del libro de los *Passages*, a cuidado de Agamben, ya en 1986). Pero además, como es sabido, Italia era la fuente principal de los debates ideológicos planteados por *Pasado y Presente*, por la importancia no sólo de Antonio Gramsci sino de toda la orientación teórica del PCI para la revista mediterránea. De manera que esta breve nota crítica testimonia un punto preciso en que los frankfurtianos podrían haber sido leídos por esta franja de la intelectualidad radicalizada de los sesentas. Y lo hace en la dirección de esa radicalización, pues interpela a Zolla –curiosamente para un colaborador de La Nación–, desde un análisis de clase marcadamente marxista. En el libro de Zolla campea la crítica de Horkheimer a la razón instrumental, los ensayos adornianos sobre literatura, también sus *Minima Moralia* (recién traducidas al italiano por R. Solmi), los ensayos de Benjamin sobre Baudelaire y sobre la obra de arte, pero todo ello se encuentra articulado en una crítica puramente negativa de "la masa", cuyo pernicioso imperio en la sociedad contemporánea ha configurado los perfiles de una verdadera "antropología negativa", que Zolla evalúa desde los buenos viejos tiempos del individualismo burgués. Revol da cuenta tanto de la fuerte presencia frankfurtiana, cuanto del carácter regresivo de la recepción de Zolla al apuntar: "A Zolla se lo incluye en la orientación crítica de la sociología actual cuyo más eminente representante es Theodor W. Adorno. Sin embargo, parece bastante inaceptable esta aproximación al gran estudioso alemán. Si la sombra de Rousseau acompaña constantemente a Zolla en su exploración del siglo veinte, también puede decirse que su pensamiento entero, en lo que tiene de básico, gira en torno a aquella oposición entre civilización industrial y cosificación, por una parte, y vida primitiva y plenitud humana, por la otra, que ya trazó Aldous Huxley, hace unos treinta años, en la primera de sus utopías, 'Brave New World'. Y acaso nadie ha llevado a cabo una refutación más contundente de la noción huxleyana que Adorno, precisamente."<sup>708</sup> Revol se refiere, naturalmente, al ensayo de Adorno sobre Huxley incluido en *Prismas* ("Aldous Huxley y la utopía", de 1942), traducido al español un año antes que la presente nota. Si *Apocalípticos e integrados*, de 1964, parece haber sido escrito en sordina contra el "apocalíptico" Zolla de *Eclissi dell'intellettuale*, entonces Revol parece trazar un gesto análogo al de U. Eco, sólo

---

<sup>708</sup> Revol, E. L., "Elemire Zolla, crítico de las masas", en *Pasado y Presente*, Córdoba, nº 1, 1963, p. 96.

que por remisión a los pasajes más intransigentemente marxistas de Adorno y Horkheimer. En Zolla encontramos, nos dice Revol, “el repertorio habitual y tan fácilmente rebatible de la crítica no revolucionaria (y, por lo tanto, necesariamente reaccionaria) a las **mores** predominantes en la sociedad occidental contemporánea, a saber: esterilidad espiritual, horror a la verdadera creación, indiferencia en las relaciones interpersonales, nivelación por lo más bajo, mecanización de la vida y tiranía del reloj.” Muchos de los motivos que el propio Revol tematizó en su ensayo sobre el cine. Pero en esta suerte de inquieto dandy provinciano latió siempre una vena materialista, rebelde aunque oscilante, desde la que, acorde a los aires de politización que comenzaban a correr, llega a equiparar “crítica no revolucionaria” con crítica “necesariamente reaccionaria”, él que no tuvo militancia política ni proclamó en sus escritos más que una revolución “de la imaginación”. De este modo, viene a plantear Revol, a pesar de su sofisticación retórica Zolla no va más allá de Ortega, reclamando por los valores perdidos e inculcando por esa pérdida a las propias masas ignoras. Produce una crítica aguda, pero socialmente insostenible. Zolla, a pesar de su afán denunciatorio, “no parece cumplir en ningún momento con lo que es el requisito en el crítico cultural: la máxima amplitud de perspectiva histórica, es decir, la conciencia de una evolución humana continua. Buena parte de lo que él afirma es justo, pero lo explica en términos que resultan de una inequívoca estirpe reaccionaria. ‘La lucha contra la cultura de masas no puede llevarse adelante sino mostrando el vínculo que hay entre la cultura masificada y la persistencia de la injusticia social’ –ha escrito Horkheimer; y la desatención a este concepto tan fundamental es lo que en general desequilibra la labor indagatoria de Zolla, cuyas principales tesis resultan por tanto puramente negativas.”<sup>709</sup> Resulta curiosa la dura crítica de Revol, cuando Zolla podía representar una crítica radical, ciertamente no marxista, de la sociedad contemporánea, con ciertos ribetes mitologizantes, que seguramente sedujeron a Murena, pero que también podrían haber tentado a Revol, teniendo en cuenta la orientación de su obra previa. Sin embargo, esa suerte de surrealismo materialista presente desde su primer libro parece mantener el fiel de su balanza crítica en el punto de equilibrio entre la utopía de una expansión de la imaginación (postulable desde una crítica más tradicionalista) y la preocupación por sus condiciones materiales.

Acaso a esta oscilación se deba que el vínculo de Revol con la experiencia de la revista declaradamente marxista *Pasado y Presente* no fuera tan episódico como podría suponerse. Publicó, además del artículo en cuestión, otros dos artículos más, esta vez

---

<sup>709</sup> *Ib.*, p. 97. La cita de Horkheimer es seguramente indirecta, pues está incluida por el propio Adorno en el mismo ensayo de Adorno sobre Huxley al que Revol ya se había referido, una de las piezas más notables y políticamente radicales de Adorno. Encontramos el pasaje en Adorno, Th. W., *Prismas*, cit., p. 114. Es la famosa cita en la que Horkheimer seguidamente sostiene: “Lo que hay que aclarar no es que la goma de mascar perjudique a la metafísica, sino que la goma de mascar es metafísica”.

extensos y sustanciales, en sendos números de la revista.<sup>710</sup> En todos los casos se trataba de contribuciones que daban espesor filosófico-antropológico a la línea más política de colaboraciones locales a la revista, en una orientación marxista “humanista” (que ya hemos visto que en la época operaba como “significante vacío” que permitía articular posiciones de otro modo difíciles de comunicar) convergente con la orientación general de la revista. Pero eso no fue todo, pues el vínculo con *Pasado y Presente* no se limitó a estas contribuciones, sino que Revol participó activamente de uno de los emprendimientos editoriales que antecedieron y estuvieron a la base de la posterior edición de los *Cuadernos de Pasado y Presente*.<sup>711</sup> Y, lo que es más significativo para nosotros, traduciendo trabajos de los frankfurtianos. En efecto, José Aricó, principal propiciador de la experiencia de *Pasado y Presente*, dirigió en 1966, en la editorial Eudecor, una colección titulada “Arte y sociedad” de la que sólo pudimos rastrear dos números. El primero, *La bella y la bestia: ensayo sobre lo feo*, de Herbert Read, conocido tanto por su vasta producción sobre arte, cuanto por su militante anarquismo. La traducción corrió por cuenta de Revol. El segundo número de esa colección fue *Televisión y cultura de masas*, el ya citado trabajo de Adorno, cuya postulación para la edición seguramente habrá corrido por parte del propio Revol, a pesar de la dirección de Aricó, puesto que es aquél quien ya utilizaba ese trabajo de Adorno en su ensayo de 1961. El libro no incluye una introducción de los editores, aunque hay indicaciones editoriales marginales que marcan el nombre de Adorno con las notas del debate sobre la comunicación de masas, señalándolo como “uno de los iniciadores del estudio científico de la cultura industrializada y de los medios para las masas.”<sup>712</sup> Y muy probablemente haya sido en esta colección donde se pensó la frustrada edición de la traducción de Revol de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”,<sup>713</sup> según las indicaciones de Aricó muchos años después. En un pasaje revelador del modo en que un contexto lingüístico determinado (en este caso el impacto del libro de Hauser) habilita cierto tipo de lecturas, y que muestra el temprano interés del propio José Aricó por Benjamin –una de las predilecciones de sus últimos años–, recordaba Aricó en 1990: “Fue la influencia de la lectura de Hauser la que condujo a que en los inicios de los sesenta, la editorial Pasado y

---

<sup>710</sup> “Trabajo, símbolo y evolución humana”, en *PyP* n° 2-3, 1963, y “Fausto y Hamlet, prototipos de la conciencia moderna”, en *PyP* n° 5-6, 1964.

<sup>711</sup> Nos referimos a las editoriales Eudecor, Garfio, o más tarde Signos, pequeños emprendimientos que estuvieron a la base de los otros más visibles. Véase Burgos, R., *Los gramscianos argentinos*, cit., pp. 149 ss.

<sup>712</sup> Es en la contratapa del libro que se lee: “Theodor Wisengrund Adorno, el eminente investigador de ‘La Personalidad Autoritaria’ [que, como ya vimos, Proyección acababa de editar un año antes, en 1965 –LG] y actualmente presidente de la Sociedad Alemana de Sociología, ha sido uno de los iniciadores del estudio científico de la cultura industrializada y de los medios para las masas. El trabajo que presentamos en este volumen es ya un clásico en ese dominio por su rigor analítico así como por la riqueza de sus conclusiones. Adorno sabe desmontar magistralmente los móviles preconcientes de las series televisivas y descubre los factores irracionales, a veces indiscutiblemente perniciosos, que actúan en el más popular entretenimiento familiar de nuestra época.” De este modo, se presenta a Adorno como un precursor de la sociología de la comunicación.

<sup>713</sup> No pudimos saber si la traducción misma ya estaba lista en ese entonces y se frustró la edición, o si tampoco la traducción llegó a realizarse.

Presente intentara el proyecto frustrado de la edición de '*La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*', traducida por Enrique L. Revol.<sup>714</sup> Revol fue –pareciera que podríamos concluir a partir de estas evidencias– el inadvertido frankfurtiano entre los “gramscianos argentinos”. La historia política de la izquierda siguió más bien una senda gramsciana, pero la complejidad de esta historia sólo puede reponerse si recorremos itinerarios trancos, aislados o perdidos, como el de la vena frankfurtiana de Revol. Recuperar las alternativas de lo que no fue es un ejercicio dialéctico que permite reinscribir la contingencia de lo que sí fue, y no tanto un ejercicio de historia contrafáctica.

En 1966 aparece en Tucumán, en los *Cuadernos de Humanitas* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT (una colección en la que publicaron otros importantes intelectuales de la época, varios de ellos del interior, como Carlos Astrada, Miguel Ángel Virasoro, o Alberto Rougés), una colección de ensayos de E. L. Revol bajo el título *Mitos, letras y masas*, que condensa en esas tres palabras el variado espectro de sus intereses, que venimos desglosando. Ya desde el prólogo hallamos una visión más tradicional de las masas: “las masas: esclarecidas a medias por una enseñanza implacablemente racionalista y utilitaria, por eso mismo reacias a los valores propiamente espirituales de lo mítico que se dan en la gran literatura de nuestro tiempo, en tanto que recaen, una y otra vez, en los moldes caducos de los para-mitos decimonónicos y aceptan, en vez de impulsos más legítimamente místicos, pseudo-místicos racistas o monótonos ‘milenios’ laicos.”<sup>715</sup> Son estos mitos negativos, ideologías caducas de la burguesía decimonónica, los que había denunciado Adorno en su ensayo sobre la TV (que Rest vuelve a citar aquí) como material ideológicamente reactivo respecto de las posibilidades del medio. Y junto a Adorno, aparece ahora, más que la radicalidad marxista que vimos antes, el entusiasmo tecno-mesiánico de Marshall McLuhan (no del todo ausente de los trabajos de Rest), y su propuesta de “una auténtica toma del poder por los poetas” como vía de solucionar los males de “las mal llamadas ‘comunicaciones para las masas’”: poner a los poetas en las torres de control de esos medios para la masificación puede convertirlos, como a Shakespeare o Lope ayer, en los alquimistas de la transfiguración de la *masa* amorfa en *pueblo* autoconciente.

---

<sup>714</sup> Aricó, J. y Leiras, M., “Benjamin en español”, en *La ciudad futura*, nº 25-26, 1990-1991, p. 21 (en el contexto de un dossier dedicado a Benjamin a los 50 años de su muerte). La referencia a “la editorial Pasado y Presente” “en los inicios de los sesenta” resulta un tanto imprecisa ya que la misma sólo comienza su labor en el año 1968. De allí que pensemos que se refieren más bien a estos proyectos previos, como el de Eudecor, de 1966, ligada ciertamente a la labor de *Pasado y Presente*, pero no a los *Cuadernos* en particular. Otra imprecisión es la que registra Raúl Burgos, cuando afirma que Eudecor publica, además del libro de Adorno, “*El hombre y la bestia*, de Gelbard Right” (Burgos, p. 152), cuando se trata de *La bella y la bestia*, de Herbert Read, lo cual no pasaría de ser un detalle erudito de no ser por tres cuestiones: el anarquismo de Read (Proyección publicó cinco títulos suyos), que le da un sentido político a la edición de sus trabajos; la importancia decisiva que cobra en Read la relación arte-sociedad-industria (como en el Adorno de Eudecor o en el planeado Benjamin); la importancia decisiva de Read para Revol, quien traduce al menos cinco libros de Read (entre los que se cuentan los dos volúmenes de *Arte e industria* para editorial Infinito, además del título de Eudecor), y que probablemente haya encontrado en Read una confirmación de su lectura en clave jungiana de la cultura de masas.

<sup>715</sup> Revol, E. L., *Mitos, letras y masas*, Tucumán, UNT, Cuadernos de Humanitas, 1966, p. II.

En ese contexto, aparecen aún dos referencias más a Walter Benjamin, situadas en los dos puntos extremos entre los que se tensan los diversos ensayos, a saber, las dos transformaciones paradigmáticas de las artes en la era de las masas: el *cine* como arte técnico de masas por excelencia, y el “*monólogo interior*” como espacio de repliegue de la literatura ante una realidad histórica que no está ya en condiciones técnicas de aprehender con los viejos medios decimonónicos. En un extremo, entonces, en “El escritor y el cine” aparece el Benjamin de “L’oeuvre d’art à l’époque de sa reproduction mécanisée”, y en el otro extremo, en “Teoría del monólogo interior” aparece el Benjamin de “Ueber einige Motive bei Baudelaire”. En el primer trabajo reformula Revol una serie de argumentos ya presentes en su ensayo de 1961, mostrando nuevamente la relación entre cine y masas y en particular entre las técnicas del cine y la psicología de las masas urbanas. En ese punto radica la *necesidad* del cine y la pertinencia del *dictum* de Hauser: “si una técnica como la del montaje está en germen en los grandes autores realistas del siglo XIX [se refiere a la indicación de Eisenstein de que el montaje de Griffith ya está presente en la novela de Dickens –LG] es porque ya ellos sienten su necesidad a fin de manipular estéticamente toda la vastedad y complejidad de las vidas de sus personajes en esos primeros conglomerados urbanos mastodónticos que son Londres o París en sus días. Conviene tener presente, además, que esos narradores se declaran –implícita o explícitamente– impotentes para manipular las situaciones en que intervienen en primera instancia las masas.”<sup>716</sup> Allí es donde aparece Walter Benjamin, señalando al cine como el arte que por primera vez está en condiciones de mostrar las masas en movimiento, en su propia vida, algo para lo cual la novela no está preparada. Mientras el novelista no puede evitar individualizar a sus personajes, el cine permite, en un *travelling* por ejemplo, la mirada “niveladora” exigida por una gran movilización de masas. “Ya Walter Benjamin, en su famoso ensayo ‘L’oeuvre d’art à l’époque de sa reproduction mécanisée’ (*Zeitschrift für Sozialforschung*, tomo V, París, 1936) –que, como se sabe, ejerció tan marcada influencia en el pensamiento estético de M. André Malraux–, advertía, al menos en parte, la importancia del cine para la representación de las masas. Resulta curioso que el gran crítico alemán no señalara igualmente la importancia del cine para la representación de estados psicopáticos, sobre todo si se tiene en cuenta que el cine alemán de la década del veinte se especializó –con Wiene, Lang, Murnau y Pabst– en las perversiones psíquicas y la demencia.”<sup>717</sup> Aunque a decir verdad, Benjamin no dejó de destacar las formas patológicas que puede adquirir la re-auratización del arte técnico (en la estrella de cine, en el dictador totalitario). Pero más interesante resulta destacar la asociación de Benjamin con Malraux (que ya está presente desde Guerrero, pero que se plantea por primera vez como relación de “influencia” del alemán sobre el

---

<sup>716</sup> *Ib.*, p. 50.

<sup>717</sup> *Ib.*, p. 51.

francés), además de la amalgama característica entre cine y masas, y la perspectiva implícita de articulación entre arte y política. Además, llama la atención el uso de ciertas expresiones (“famoso ensayo”, “como se sabe”, “gran crítico alemán”) que parecieran remitir a una consagración general de Benjamin difícil de imaginar en 1966. ¿O es que ya circulaba tanto como para que esas expresiones no fueran sólo manifestación de pedantería?

En el otro extremo, la narrativa contemporánea se ha refugiado en el “monólogo interior”, en la “corriente de conciencia” como resguardo de un tipo de experiencia no dañada por la vorágine de la vida urbana de las masas. La vulneración de las formas tradicionales de experiencia es lo que está a la base de esa radicalización del sentido de la individualidad presente en la literatura de vanguardia del siglo XX, sobre todo en Joyce y Proust: “el monólogo interior es realmente inexplicable sin estos fenómenos propios del mundo moderno, y entre sí tan ligados, que son la extrema agudización del individualismo – por así decirlo, la hipertrofia del individuo– y la colosal concentración urbana, las ‘megalópolis’ y su secuela inevitable en la sociedad de masas”.<sup>718</sup> Se trata, nos dice Revol, de la reacción espontánea en quienes no quieren dejarse arrastrar por el torbellino, como aquel premonitorio “hombre de la multitud” que imaginó Poe. Necesita de la sociedad de masas, la presupone, ostenta vestigios de su cercenamiento, pero busca sin embargo integrar su experiencia con una lógica ciertamente diversa a la de la totalización de la novela realista. El psicoanálisis, Bergson, aparecen en Revol como testimonios de este esfuerzo por dar una respuesta a la fragmentación de la experiencia, la disgregación de la conciencia: “la conciencia del hombre actual se encuentra cargada de tantísimas experiencias variadas, disímiles y hasta opuestas (y todas ellas casi siempre incompletas) que para mantener la ilación de la propia vida hace falta algo así como una constante vuelta sobre uno mismo.”<sup>719</sup> En este contexto, Benjamin aparece apenas como el nombre de la confluencia entre una teoría de la experiencia moderna como *conmoción* (la palabra *shock* no es utilizada por Revol), y la teoría de la memoria como *memoire involontaire* en Marcel Proust: “en la realidad vital de cualquier individuo no todos los datos de la experiencia tienen igual importancia. La vida humana es selectiva de recuerdos y tiende necesariamente a trazarse ciertos esquemas para la conducta.”<sup>720</sup> Muy bien lo sabía, por ejemplo, ese gran memorioso que fue Marcel Proust, cuando en *Sodome et Gomorre* nos dice: ‘Les images choisies par le souvenir sont aussi arbitraires, aussi étroites, aussi insaisissables, que celles que l’imagination avait formées et la réalité détruites.’<sup>721</sup>

<sup>718</sup> *Ib.*, p. 78.

<sup>719</sup> *Ib.*, p. 89.

<sup>720</sup> Aquí aparece, módica, la nota: “Cfr. Benjamin, W.: ‘Ueber einige motive bei Baudelaire’ (1939), reproducido en sus *Schriften*, 1955”.

<sup>721</sup> Revol, E. L. *Mitos, letras y masas*, cit., p. 86. Es en este contexto que puede enmarcarse otra referencia fugaz en Revol, E. L., *La tradición imaginaria. De Joyce a Borges*, Córdoba, Teuco, 1971, en el ensayo “Consideraciones sobre la novela”, de 1962, p. 66: “La gran lírica es, por lo común, de escaso valor como

La última aparición de los frankfurtianos en la obra de Revol la hallamos en una reunión de ensayos curiosamente titulada *Bajo el signo de acuario*, de 1972. Aunque se trata de la misma referencia a Adorno, en un contexto similar al del prólogo de *Mitos, letras y masas*. Sólo que en un el contexto de este libro vemos resurgir con más fuerza que nunca ese talante psico-antropológico que siempre mantuvo a la ensayística de Revol próxima a una reflexión acerca del mito. Desde el título del libro, vemos el acento neo-espiritualista – atravesado de lecturas de Jung y Blake, de Mumford y el surrealismo, de E. Newmann y del Huxley de *Las puertas de la percepción*– que busca en el nuevo movimiento juvenil, en el hippismo o en la moda por la astrología, un aval para su entusiasmo antirracionalista (que parece confluir en sus motivos con el contemporáneo *beat* Miguel Grinberg, lector de Marcuse y entusiasta de Thomas Merton). Se trata de *ganar las fuerzas de la ebriedad para la revolución*, había dicho Benjamin del surrealismo. No lejos de un tal objetivo está este escrutador del mito moderno, este estudioso de Baudelaire y del surrealismo, este crítico de la sociedad de masas a la vez que entusiasta de la ebriedad de una cultura de la imaginación. En Revol la revolución es fundamentalmente la de las fuerzas del inconsciente colectivo jungiano que, como en Benjamin, fue un concepto problemático que convivió en tensa relación con un singular materialismo histórico, en dirección a una teoría del “despertar” no del todo ajena a la reflexión de Revol: “Como compensación por la bancarrota de nuestro canon cultural y nuestros valores permanentes, tanto el individuo como el grupo están experimentando un despertar del inconsciente colectivo.”<sup>722</sup>

Revol articuló su acotada recepción de Adorno y Benjamin en un contexto atravesado por el interés en las letras, y en dirección a la formulación de una nueva mitología, una “cultura de la imaginación” en la era de las masas. Aquellos nombres entraron, entonces, en un contexto que incluyó los nombres de A. Hauser (central, como venimos viendo, en muchos argentinos que tematizaron el problema del cine y que se aproximaron a través suyo a Benjamin), E. Morin (y su reflexión sobre la dimensión onírica de la cultura de masas), S. Kracauer (y sus trabajos sobre el cine), R. Arnheim (cuyo trabajo sobre cine tradujo Revol), Elémire Zolla (uno de los primeros críticos “frankfurtianos” italianos de la sociedad de masas), Marshall McLuhan (que habilitaba articular optimismo técnico y elitismo cultural), C. G. Jung (que interesó a Revol por su teoría del “inconsciente colectivo” como reveladora de la dimensión psico-social en la que la cultura de masas echa sus raíces). De este modo, Revol contribuyó desde su colocación en el ámbito de las letras,

---

documento para el historiador (a menos que este sepa hilar muy fino, según lo hace ejemplarmente Walter Benjamin en su célebre ensayo *Sobre algunos motivos en Baudelaire*) y, en cambio, las grandes novelas (...) constituyen para él inagotables fuentes de información sobre el estilo de vida de una época. (...) Como ya en 1920 lo indicaba Lukacs en esa *Theorie des Romans* que mal que le pese, sigue siendo su mejor libro, este género sólo es viable en el seno de una sociedad laica, esto es, de una sociedad que ha apartado la vista de la Eternidad para prestar atención a la hora que le marca el reloj.”

<sup>722</sup> Revol, E. L. *Bajo el signo de acuario*, Córdoba, UNC, 1972, p. 61.

a instalar la agenda de la “comunicación de masas” a partir de tópicos más tradicionales de la crítica artística.

### III. Heriberto Muraro: neocapitalismo y comunicación de masas

Es recién en este tercer apartado cuando podemos reconocer un producto ya totalmente fraguado en las matrices disciplinares, los nudos teóricos y los ejes de discusión característicos de lo que aún hoy entendemos por estudios de comunicación social. Y también aquí reconocemos una presencia de peso de las reflexiones de Adorno, Horkheimer y Marcuse, sea entusiasta o críticamente, lo cual vuelve a ser muestra de la presencia de los frankfurtianos en los primeros trazos de este campo del saber.

Trataremos en esta sección el trabajo de Heriberto Muraro. Heriberto Muraro nació en Buenos Aires en 1937. Tuvo inicialmente una formación artística bajo la influencia de su padre. Cursó la carrera de Arquitectura durante tres años. En consonancia con la efervescencia política que signó a la época y a nuestro país, en los años '70 abandonó arquitectura e ingresó en la entonces joven carrera de Sociología. Estudió ciencias sociales, militó en el movimiento universitario, fue periodista y se dedicó a investigar temas de sociología de la comunicación. Fue profesor de la carrera de Ciencias de la Comunicación de la UBA durante 20 años. Actualmente dirige *TeleSurvey* –una reconocida consultora en opinión pública (que podría ser analizada críticamente con las categorías por él mismo elaboradas hace más de treinta años)– y es asesor de dirigentes políticos y gobernadores.

De su producción trabajaremos básicamente con *Neocapitalismo y comunicación de masas*, de 1974, editado por Eudeba, y ganador del “Gran premio de ensayo Raúl Scalabrini Ortiz”, un premio dirigido a fomentar investigaciones sobre la “dependencia” en lo cultural, lo político, lo económico (con un jurado integrado por Arturo Jauretche, Rodolfo Puiggrós, Arturo Sampay, Ernesto Villanueva y Rogelio García Lupo). Fue uno de los libros sistemáticamente prohibidos y destruidos durante la dictadura militar, y se convirtió pronto en una de las referencias de los estudios críticos de comunicación social en nuestro país.

La presencia de los frankfurtianos en este trabajo es de importancia, explícitamente señalada por Muraro, aunque bastante imprecisa y fragmentaria, sobre todo teniendo en cuenta la importancia que él mismo le otorga al comienzo de su libro. Allí confiesa su “gran deuda intelectual” con P. Baran, P. Sweezy y C. Furtado en el área económica, y con Theodor Adorno y Max Horkheimer “en todo lo referente al análisis ideológico de nuestra época”. Y si tenemos en cuenta que el objetivo teórico fundamental del libro es, según la misma introducción, aportar a la construcción de una “teoría de la ideología del orden

monopolístico”, entonces puede decirse que los frankfurtianos son la principal deuda precisamente en lo tocante al objeto fundamental del libro. De Adorno y Horkheimer utilizará *Dialéctica del iluminismo*, en la edición de Sur, y el volumen, también conjunto, editado por Proteo, *La sociedad. Lecciones de sociología*. Aún en la introducción, Muraro subraya finalmente su deuda con “el poeta y genial crítico de la sociedad actual, Hans M. Enzensberger, en todo lo referente a la refutación de la teoría ‘ingenua’ de la manipulación y de las pseudonecesidades.” Destacamos esta última referencia, pues el trabajo de Enzensberger con el que trabaja es el famoso *Elementos para una teoría de los medios de comunicación*, esto es, ese breve texto en el que Enzensberger construye una influyente crítica de las posturas “apocalípticas”, una crítica que remite de manera explícita a los planteos de Bertolt Brecht y sobre todo Walter Benjamin<sup>723</sup> (una constelación teórica que veremos funcionar explícitamente en el próximo capítulo). Aunque a esto último no lo mencione Muraro en ningún momento, debe decirse que cuando se valga de los planteos de Enzensberger para criticar a Marcuse, el “debate de fondo” sería, fundamentalmente, de Benjamin con Marcuse.

Además de Adorno y Horkheimer, aparecen ampliamente en el libro algunos trabajos de Leo Lowenthal y sobre todo *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse. Todos aparecen bajo la rúbrica de la “sociología crítica”, junto a C. W. Mills o P. Baran, dando cuenta de que la pertenencia disciplinar del discurso de Muraro remite a la sociología, y en particular a la disputa que las orientaciones “críticas” o “marxistas” –según vimos en el capítulo 2– comienzan a mantener con la orientación hegemónica del campo, desde mediados de los años 60, tras el auge del proyecto de Germani en torno a los años 50 y principios de los 60. Como vemos, la temática de los *mass media* atravesó transversalmente una serie de campos del saber que iban al menos, según venimos viendo, de la crítica literaria hasta la sociología.

Bajo estas advocaciones,<sup>724</sup> el diálogo crítico con los frankfurtianos se desarrolla en los dos capítulos centrales del libro, el capítulo segundo, “El marco ideológico: valores centrales del neocapitalismo”, y el tercero, “Teoría de la manipulación comunicacional”, que ocupan casi la mitad de la totalidad del libro. El “neocapitalismo” (un término que ya había aparecido en Sebrelí) era caracterizado en esos años como una nueva forma de capitalismo

---

<sup>723</sup> Dice, por ejemplo, Enzensberger: “with a single great exception, that of Walter Benjamin (and in his footsteps Brecht), marxists have not understood the consciousness industry and have been aware only of its bourgeois-capitalist dark side and not of its socialist possibilities.” (en *Constituents of a Theory of the Media* (1970), disponible en internet)

<sup>724</sup> Advocaciones que omiten, de manera sorprendente, e indicadora quizás de la labilidad del campo “comunicacional” en estos años, uno de los más difundidos trabajos que intentaban operaciones similares a las del libro de Muraro, y que también partían de una amplia bibliografía frankfurtiana. Nos referimos al libro de Antonio Pasquali, *Comunicación y cultura de masas* (Caracas, Monte Ávila, 1990), que ya desde su segunda edición de 1970 incluía una larga introducción que inscribía su exhaustivo análisis de la TV venezolana en los marcos de la “teoría crítica”. El libro de Muraro no incluye ninguna referencia a este precursor trabajo.

monopólico surgido tras la segunda posguerra, cuando las metas de expansión imperialista llegaron a sus últimas fronteras, de modo que “[e]l crecimiento extensivo deja ahora paso al desarrollo ‘hacia adentro’ de los monopolios.”<sup>725</sup> En el centro de este nuevo orden se alza la gran corporación, inscrita, a su vez, dentro de vastos conglomerados transnacionales. Esta nueva matriz de organización del sistema capitalista trae consigo toda una nueva gama de valores, ideales y modelos de personalidad, para cuyo diagnóstico se valdrá Muraro de los aportes frankfurtianos.

Antes que nada, el “neocapitalismo” presupuso un proceso de “concentración y racionalización” en lo económico que extendió el ideal de burocratización como modelo de todas las estructuras sociales, estatales, culturales, o políticas. “El resultado de dicho proceso es un sistema de *regimentación total* (o integración total) del sistema capitalista; un nuevo orden con respecto al cual el fascismo alemán fue apenas un esbozo, un predecesor, necesariamente imperfecto y cargado de ‘prejuicios’ ideológicos provenientes de la etapa anterior del sistema monopólico.”<sup>726</sup> El acento en la capacidad totalizadora de la racionalización burocrática, la asociación de ésta con el ensayo fascista, señalado a su vez como génesis, torpe aún, de la más sofisticada “integración total” lograda por régimen neocapitalista actual, instalan una tónica frankfurtiana en los dos primeros capítulos del libro. Allí la preocupación principal es el modo en que el despliegue arrasador de los medios de comunicación masivos condiciona una neutralización de la participación social y política de la población, y en particular de las clases medias, cuyas energías políticas vacantes son absorbidas por el nuevo ideal del consumo. El razonamiento asocia el presupuesto sociológico de la concentración y racionalización económica, con el diagnóstico propio de la sociología de la comunicación de un avance arrasador de la industrialización de la comunicación, para finalmente arribar a argumentos psico-sociales acerca de la interiorización de las nuevas normas sociales en los individuos a través de la obstinada tarea mediadora de las industrias de la cultura. “La necesidad de manipular las conciencias de los sujetos (con el fin principal de neutralizar cualquier tendencia a la rebelión), es decir de controlar la ‘interioridad’ de los individuos a fin de obtener su pasividad o neutralidad política es otro lado o aspecto de lo que antes llamáramos el ‘crecimiento hacia dentro’ del neocapitalismo cuya culminación corresponde, sin lugar a dudas, a la moderna industria cultural.”<sup>727</sup>

De allí surge lo que Muraro denomina en uno de los subtítulos, con expresión adorniana, “El sistema de la administración total”: “La ideología dominante del neocapitalismo es la ideología de la ‘administración total’, es decir una concepción

---

<sup>725</sup> Muraro, H., *Neocapitalismo y comunicación de masa*, Bs. As., Eudeba, 1974, p. 22.

<sup>726</sup> *Ib.*, pp. 27-28.

<sup>727</sup> *Ib.*, p. 42.

burocrático-manipuladora del mundo.”<sup>728</sup> Esta concepción presupone una nueva meta fundamental del nuevo capitalismo, preocupado ya no tanto por la expansión productiva, sino ahora por la perpetuación de la expansión ya conseguida, por la mantención del *statu quo*, que plantea como objetivo capital la integración total de la sociedad, el sellado de toda fisura ideológica que pudiera representar un riesgo al imperio omnímodo del capital monopolista. “A diferencia del viejo capitalismo, que ponía el énfasis en los valores de la lucha material por la existencia, el progreso individual y la expansión del mercado, el neocapitalismo reposa, debido a que la conquista extensiva ha terminado para éste y más bien se trata de no retroceder más que de avanzar, en las fuerzas motivacionales que Galbraith denominara de ‘adaptación’ e ‘identificación’ con el sistema.”<sup>729</sup>

El énfasis valorativo puesto por el neocapitalismo en la administración, entendida como la manipulación de símbolos con la meta última del control, ha determinado el auge de la cibernética como ideal de saber y de proceder. “La manipulación de símbolos es sinónimo de lo que ahora llamamos *ciencias de la información* o *informática*, disciplina que es la más característica del neocapitalismo y que, en realidad, sirve hoy como metodología de todas las ciencias.”<sup>730</sup> Muraro se refiere aquí a la *información* en sentido amplio, como el nuevo canon del saber contemporáneo, y analiza las consecuencias que a diversos niveles tiene esta nueva matriz de organización de la vida. Como el Marcuse de *El hombre unidimensional*, Muraro analiza la manera en que la “racionalidad instrumental”<sup>731</sup> determina un opresivo cierre del discurso cuando se disemina por los más diversos registros de la vida social, desde las ciencias sociales hasta las nuevas industrias informáticas. Este es el lugar de la crítica de la sociología “desarrollista” en tres grandes niveles: su determinismo histórico, su desatención del problema de la dependencia, y su pretensión de neutralidad valorativa (aunque no mencione a Germani es evidente que su proyecto caía bajo esta crítica). Este es también el lugar del análisis del auge de las tecnologías informáticas. Todo bajo la rúbrica del imperio omnímodo de la racionalidad instrumental. Una racionalidad del cálculo que transforma la ciencia política en cibernética, que rechaza pensar el poder y se limita a un “análisis ingenieril” de los procedimientos técnicos, en el que el político es sustituido por el “ingeniero social”, una racionalidad que en la “industria de las computadoras” (realización máxima de la utopía del cálculo) ya comienza a realizarse como industria rectora del futuro. Con los adelantos y las promesas comerciales de esta nueva industria se cierra el círculo que enlaza las “ciencias de la información”, el ideal de administración total como aplicación de la racionalidad instrumental a todas las esferas de lo social, y la monopolización de la economía que cada vez menos puede prescindir de la

---

<sup>728</sup> *Ib.*, p. 63.

<sup>729</sup> *Ib.*, p. 42.

<sup>730</sup> *Ib.*, p. 47.

<sup>731</sup> *Ib.*, p. 46.

eficiencia para el cálculo y la capacidad de almacenamiento de datos que ofrece la industria informática. En una línea claramente frankfurtiana, Muraro amplía la topografía del “mundo administrado” incluyendo la revolución informática que se avecinaba.

En este contexto de consumación epistémica (a través de la cibernética), política (a través del ideal del ideal de la administración o planificación total) e industrial (a través de los promisorios adelantos de la “industria de los computadores”) de la racionalidad del cálculo, se articula el mito de la sociedad de consumo. Muraro señala que así como el interés por la producción es reemplazado por el interés por la administración, correlativamente, el valor motivacional del trabajo, la empresa independiente y el ahorro individual, es desplazado por la incitación al consumo. Y es aquí donde reside el sustrato más inmediato de la “ideología” neocapitalista.

El “mito de la sociedad de consumo”, a pesar de ocultar que la mayoría de la humanidad continúa en la miseria, se ha instalado como ideología y ha creado nuevos hábitos de vida y de recreación. La mercancía, y sobre todo la mercancía técnica como la que funciona como soporte de los medios de comunicación, nunca circula sola, sino acompañada de las reglas de su uso. Allí es donde se cumple el objetivo fundamental del mito de consumo, esto es, promoviendo la compra de un nuevo tipo de bienes de dudosa funcionalidad social. La creación de necesidades nuevas, condición de la creación de nuevos mercados, tiene a su vez como condición de posibilidad la “industrialización de las conciencias, particularmente a través de la publicidad y de la comunicación de masas.”<sup>732</sup> Muraro recupera ampliamente los análisis de Leo Lowenthal acerca de los “modelos sociales” de la cultura de masas,<sup>733</sup> para mostrar que la transformación radical de valores en el tránsito hacia la sociedad neocapitalista involucró una transformación de los modelos de éxito, modelos de identificación que regulan la conducta y cuyo implacable predominio hubiese sido imposible sin la mediación de la “comunicación de masas”. Acompañando de este modo los procesos de transformación estructural de la economía capitalista (consecuencia a la vez que legitimación, índice a la vez que factor), los medios masivos construyen “el pasaje de una ideología que valoriza el trabajo independiente y la competencia a otra que pone el acento en la administración (simbolizada por el ejecutivo), la manipulación (el ‘experto’) o el consumo (la actriz-estrella).”<sup>734</sup>

---

<sup>732</sup> *Ib.*, p. 53.

<sup>733</sup> Muraro comenta largamente un trabajo de Lowenthal aparecido inicialmente en P. Lazarsfeld, *Radio research, 1942-1943*, NY, 1944. Muraro no menciona su título pero se trata de “Biographies in Popular Magazines” (puede conseguirse más fácilmente en Peters, J. D. y Simonson, P. (eds.), *Mass communication and American Social Thought: Key Texts 1919-1968*, Rowman & Littlefield, Oxford, 2004, pp. 188-205). Luego cita también el famoso trabajo de Lowenthal incluido en la compilación de Rosemberg y White, “Historical Perspectives of Popular Culture”, que el propio Muraro incluirá en una compilación preparada por él mismo tres años más tarde en Muraro, H. (introd. notas y selecc.), *La comunicación de masas*, cit.

<sup>734</sup> Muraro, H., *Neocapitalismo y comunicación de masa*, cit., p. 56.

Leo Lowenthal representa no sólo un análisis crítico de la comunicación masiva y de la sociedad de consumo en tanto que crítico del desarrollo y la transformación del capitalismo monopolista, sino específicamente, un estilo de investigación empírica teóricamente orientada, próximo a la actitud de investigación de Muraro. El trabajo de Lowenthal incorpora amplios análisis empíricos de materiales de los medios de masas (en este caso revistas populares), recursos estadísticos (tablas de porcentajes y progresiones históricas), hipótesis empíricas (el paso de los “ídolos de la producción” a los “ídolos del consumo”), etc., que guardaban afinidad con un crítico local formado profesionalmente en la carrera de sociología fundada por Gino Germani, y que de hecho pretendía un análisis cuantitativo del desarrollo de la TV en la Argentina (incluido en los últimos capítulos del libro). Los trabajos de Lowenthal formaron parte de las principales compilaciones sobre comunicación de masas, características de la época,<sup>735</sup> de manera que estuvo también presente entre las lecturas de quienes inicialmente se preocuparon de estos temas, como Rest y de Revol. Muraro recupera de Lowenthal sus análisis de las biografías en revistas populares norteamericanas, que coincidían con unas de las líneas de investigación del Instituto de Investigación Social consistente en evaluar las condiciones y consecuencias del ocaso del individuo autónomo emprendedor. Lowenthal diagnosticaba un tránsito de los “ídolos de la producción” a los “líderes del consumo”, como modelos sociales, situando la transición en 1929, “cuando el problema social básico fue consumir los bienes más que producirlos.”<sup>736</sup> Lo que interesó a Muraro es este tránsito de los activos empresarios individualistas a los sumisos “ejecutivos” u “hombres-organización” que sólo pueden desarrollar su “carrera” en el marco de las estructuras dadas, y los efectos de estos nuevos patrones de conducta al ser difundidos como modelos de personalidad sobre el resto de las esferas sociales.

En lo siguiente, Muraro hará una evaluación crítica de lo que denomina la “teoría de la manipulación comunicacional”, y es bajo esta crítica que caerá el planteo de Marcuse. Es importante, antes de ingresar en ello, reconocer de entrada que lo ya reseñado del libro ya nos da la pauta de que Muraro ha hecho un uso intenso y multifacético de la idea de manipulación, de neutralización de las energías políticas, de sumisión a patrones de conducta, etc., de manera que su crítica a la idea de “manipulación” se va a limitar a sus expresiones hiperbólicas, no a su núcleo crítico fundamental.

En ese marco, entonces, nos dice: “El concepto de ‘manipulación’ ha sido hasta ahora el instrumento teórico básico de la sociología crítica de la comunicación de masa. Los

---

<sup>735</sup> Lowenthal está presente tanto en la más difundida compilación a nivel internacional (la de Rosemberg y White ya mencionada), cuanto en una importante para todo el ámbito hispanohablante (VVAA, *La industria de la cultura*, Madrid, Alberto Corazón, 1969), e incluso en nuestro país, en la ya citada compilación del propio Muraro.

<sup>736</sup> Muraro, H., *Neocapitalismo y comunicación de masa*, cit., p. 57.

trabajos de C. W. Mills, Paul M. Baran, Theodor Adorno, Max Horkheimer y H. Marcuse descansan, en efecto, sobre la tesis de que los medios, en las modernas sociedades neocapitalistas, son sistemáticamente empleados por los monopolios para reforzar el *status quo*, es decir, para ‘divertir’ (en el sentido original de ‘desviar’) a los individuos de toda consideración política de su sociedad.”<sup>737</sup> Como muestra de ello, recupera los planteos de C. W. Mills, P. Baran y de H. Marcuse. De este último cita *El hombre unidimensional*, y en particular su teoría de las “pseudonecesidades”, como buen ejemplo de la teoría de la manipulación, pues a través de ella Marcuse muestra que poderes externos sobre los que el individuo no tiene ningún control determinan no tanto la represión de los deseos o necesidades del individuo, sino la producción misma de sus deseos y necesidades, de manera que el parámetro mismo de la vida feliz es maniobrado, gracias a la mediación de la comunicación de masas, desde el interior mismo del individuo.<sup>738</sup> “Para este autor la manipulación de los medios es tan importante que la mera supresión de la publicidad y la comunicación de masa en general podrían provocar, *por sí misma*, la destrucción del sistema monopolista.”<sup>739</sup> Y allí cita el famoso pasaje de *El hombre unidimensional* (que figura entre los epígrafes de nuestro capítulo), donde Marcuse postula que si la TV y los medios son la principal argamasa con la que el neocapitalismo logra su “integración total”, entonces la interrupción de su función mediadora podría conducir a la desintegración del sistema, es decir, a aquello que las propias contradicciones del sistema no han logrado. Aunque el propio Muraro haya hablado por su propia cuenta de necesidades producidas por los medios, hay ciertos excesos de esta misma idea que serán el principal objeto de denuncia de este capítulo, como ahora pasamos a ver.

En efecto, su planteo se mantendrá en la oscilación entre la conservación de la idea de manipulación, puesto que es la manera de mantener el debate sobre los medios en un registro político (“parece difícil prescindir de ella sin recaer en una actitud acrítica frente a la comunicación de masas”, nos dice); y por otra parte, su reformulación en el sentido de restringir sus pretensiones de omnipotencia (política y explicativa), puesto que el concepto de manipulación “tiene el inconveniente de atribuir, cuando se lo emplea como clave de la estructura ideológica de nuestra época, un carácter omnipotente a la comunicación de masas, como si los medios fueran fuerzas independientes capaces de modificar y triturar a su antojo toda forma colectiva de la conciencia nacional o de clase.”<sup>740</sup> (Es aquí donde recupera los ya mencionados planteos de H. M. Enzensberger.)

---

<sup>737</sup> *Ib.*, p. 73.

<sup>738</sup> Para ello también recupera algunas de las lecciones de sociología de Adorno, donde se plasma el núcleo de la teoría psico-social de Adorno: “La socialización afecta con vigor al individuo ... no tanto desde afuera, sino invistiendo al individuo en su propia interioridad.” (*Ib.*, p. 95 –la cita de Adorno corresponde al ya citado trabajo de Adorno y Horkheimer, *La sociedad: lecciones de sociología*, Bs. As., Proteo, 1971, p. 38)

<sup>739</sup> *Ib.*, p. 77.

<sup>740</sup> *Ib.*, p. 96.

De la larga lista de argumentos con que intenta elaborar una versión matizada de la idea de “manipulación” se destacan dos para nuestros intereses. En primer lugar, el señalamiento de que históricamente, el poder de los medios no ha sido tan omnímodo como las versiones más apocalípticas (de derecha o de izquierda) lo han presentado. Y para ello Muraro esgrime el ejemplo de los estudios empíricos de Lazarsfeld, y sobre todo la experiencia histórica argentina de los últimos 18 años (es decir, a partir de la caída del peronismo), la que demuestra que a pesar del empeño de los medios monopólicos por torcer la opinión popular, ésta se ha mantenido al margen de ello. En una implícita reivindicación de la historia de la “resistencia” peronista desde las claves de los conceptos de la sociología de la comunicación, Muraro muestra la persistencia de formas no vulneradas de la experiencia, de grupos de opinión no erosionados, y de canales primarios de comunicación aún operantes, que obligan a revisar el diagnóstico de la sociología clásica europea (en gran medida heredado por los frankfurtianos a través de Lukács) que señalaba con insistencia la progresiva desintegración de las relaciones interpersonales en la sociedad urbana industrial, y la aparición de nuevas formas de control social remoto e impersonal. Sin admitir la subsistencia de ciertos lazos primarios en la experiencia de la comunicación, se torna inexplicable, nos dice Muraro, la persistencia del movimiento peronista a pesar de su sistemática proscripción. De este modo, Muraro insertaba un argumento que iba contra el pesimismo civilizatorio de Adorno o de Marcuse, tanto como del optimismo de los “neofreudianos” como Fromm, cuyo compartido diagnóstico de la sociedad contemporánea radicaba centralmente en las ideas del “aislamiento”, la “soledad”, etc., de las masas urbanas, esa “muchedumbre solitaria”.

El segundo argumento apuntaba en dirección similar, pues igualmente se resistía a ver en el “receptor” de los *mass media* un vacío receptáculo a disposición del programador de los medios, y postulaba la necesidad de indagar no sólo la perversión del “emisor”, sino también las diversas estrategias del radioescucha, del televidente, etc., que a pesar de negociar en desigualdad de condiciones, su “yo” no está raptado *a priori* por los medios, sino que les ofrece –aún– resistencia. Este tipo de argumentaciones que acentúan la dimensión *activa* de la constitución de los sujetos populares, son características de las orientaciones populistas que comienzan a tener fuerte presencia en los estudios de comunicación, y de las que no es ajena el propio trabajo de Muraro (premiado por un jurado compuesto, entre otros, por Arturo Jauretche, Rodolfo Puiggrós o Arturo Sampay). Se señala, entonces, que para que los medios puedan crear falsas satisfacciones, deben anclarlas sin embargo en necesidades verdaderas, por más que aquéllas representen un *ersatz* de éstas. El problema no sería la falsedad de la necesidad, sino la falsedad de su satisfacción. De ese modo plantea Muraro una mucho menos pesimista teoría del yo, pues pone así un coto a la

colonización del núcleo de sus deseos y necesidades. Y de ese modo, también, se abre una no apocalíptica teoría de los medios y de la propia manipulación. La diversificación de las necesidades en la sociedad de consumo no es falsa por lo que promete, sino por lo que no cumple. “La teoría de las pseudonecesidades de Marcuse hubiera sido mucho más crítica y certera si éste la hubiera formulado como una teoría de las ‘pseudosatisfacciones’, es decir, de las satisfacciones parciales, dislocadas, de los apetitos materiales y afectivos de las masas.”<sup>741</sup>

Pero en este punto, Muraro cree necesario advertir acerca del peligro simétricamente opuesto: “Así como hemos desestimado la teoría de los medios todopoderosos, también creemos necesario refutar a las nuevas teorías que, haciendo un viraje de 180 grados, propagan la tesis de su general ineficacia”.<sup>742</sup> Estos desarrollos plantean un momento característico del debate sobre los medios, en el cual se trataba de avanzar más allá de “apocalípticos e integrados”, por la vía de una teoría de la *recepción*, que estuviese en condiciones de dar cuenta de la diversidad de la experiencia de los públicos, sobre los que inciden, con todo su poder cada vez más concentrado, los medios de comunicación masiva. Es transitando este estrecho desfiladero que Muraro se anima a aventurar, en uno de los pasajes más entusiastas de un libro que había comenzado muy pesimista: “Esta redefinición del concepto de ‘manipulación’ nos permitirá, por otra parte, no cerrar los ojos a las consecuencias revolucionarias que puede tener en el futuro la difusión de los medios de comunicación de masa”.<sup>743</sup> En este cierre de su discusión sobre el concepto de manipulación no podemos dejar de ver la presencia benjaminiana mediada en el trabajo de Enzensberger.

De este modo, el análisis de Muraro recupera aspectos sustanciales de una “teoría crítica” de la comunicación de masas. En particular, mantiene el concepto de manipulación, sin el cual parece disolverse el impulso crítico de los estudios de comunicación; mantiene la referencia a la totalidad social, frente a toda perspectiva neutralizante del funcionalismo sociológico; mantiene la idea de la “administración total” como ideal de la ideología neocapitalista, esto es, comparte el diagnóstico de la capacidad integradora de los medios en medio de la desarticulación de la sociedad neocapitalista; recupera la idea de la socialización cada vez más cerrada del individuo, que va de la internalización de la norma a la repetición del estereotipo. Sin embargo, en un planteo en el que se enlazan las críticas benjaminianas de Enzensberger con las posturas nacional-populares que defienden una

---

<sup>741</sup> *Ib.*, p. 119.

<sup>742</sup> *Ib.*, p. 138.

<sup>743</sup> *Ib.*, p. 117.

“liberación nacional de la comunicación”,<sup>744</sup> Muraro matiza la crítica negativa de los frankfurtianos afirmando el rol activo del receptor del mensaje, en una suerte de dialéctica de la comunicación de masas, que se tensiona entre el enorme poder de los monopolios de la comunicación –acrecentado por la propia dinámica estructural de la economía neocapitalista–, y la resistencia crítica de las masas que no se limitan a ser la materia inerte de una manipulación sin fricción, sino siempre uno de los polos de una tensión insuprimible hasta en la más cerrada “administración total” de la vida. Esta posición dialéctica de recepción y crítica de la idea de manipulación (y de la imposición de necesidades) permite la doble operación (típica del discurso populista antiimperialista) de denunciar la “penetración ideológica” (que articula conceptualmente a partir de las teorías de la “manipulación”), y a la vez destacar la capacidad popular de transfiguración del mensaje y de exigir su propia lógica de comunicación, su propia modulación de los valores sociales (que articula básicamente a partir de los planteos del benjaminiano Enzensberger).

Orientándonos ya hacia nuestro último capítulo, recordemos finamente que Muraro realiza una antología sobre *La comunicación de masas*, para el CEAL, en 1977. Allí se incluyen textos de Leo Lowenthal, E. Morin, P. Lazarsfeld y otros, con una introducción del propio Muraro, titulada “Comunicación y teoría sociológica”, que continúa los desarrollos generales de *Neocapitalismo y comunicación de masa*. Esta antología es reseñada muy favorablemente en el primer número de la revista *Punto de Vista*, en 1978. En una nota sin firma se dice: “Dos puntos polémicos de la introducción serán retomados por algunos de los textos incluidos en el volumen: ‘no hay significación sino en la expresión de lo histórico’, aseveración que plantea su disidencia con la ortodoxia estructuralista; y, relacionado con esto, una crítica a la concepción que hace de los medios los más poderosos (e imbatibles) agentes de conformación ideológica.”<sup>745</sup> Y cierra con estas palabras: “En suma, apocalípticos e integrados encontraron en *La comunicación de masas* argumentos y discusiones que ponen a foco una problemática sobre la que, en los últimos diez años, se construyeron buenas denuncias, cuestionables teorías y poco compartibles defensas.”<sup>746</sup>

---

<sup>744</sup> Había dicho Muraro: “La teoría de Marcuse acerca de los medios como instrumento básico de unificación del sistema resulta, en este sentido, inaceptable y parcial. El sistema de dominación neocapitalista es una unidad institucional, económica e ideológica; su supervivencia depende no sólo del control de los medios sino también, ante todo, de la existencia de sistemas o aparatos de represión física y de los beneficios económicos que producen y distribuyen en las metrópolis las actividades de explotación del trabajo en las áreas neocoloniales.” *Ib.*, p. 101.

<sup>745</sup> *Punto de Vista*, nº 1, 1978, p. 32.

<sup>746</sup> No quisiéramos cerrar este capítulo sin incluir una muy rápida referencia a un importante artículo, fuertemente marcado por Adorno, del brasileño Gabriel Cohn aparecido en el mismo año que el libro de Muraro, en el número inaugural de la revista (argentina) *Lenguajes*: Cohn, G., “Teoría e ideología en sociología de la comunicación”, *Lenguajes. Revista de lingüística y semiología. Publicación de la asociación argentina de Semiótica*, año 1, nº 1, abril de 1974 (se trata de un capítulo del libro de Cohn, *Sociologia da comunicação. Teoria e ideologia*, San Pablo, 1973). Como en el caso de Rafael Gutiérrez Girardot en Colombia o Antonio Pasquali en Venezuela, el de Gabriel Cohn en Brasil (un país con una muy fuerte tradición frankfurtiana) se integra en un mapa latinoamericano de lecturas de la teoría crítica que aquí no podemos reconstruir sino apenas aludir en los aspectos en que se liga a la recepción argentina. El caso de Cohn es singular pues su trabajo abre las páginas

## CAPÍTULO 8

### LITERATURA Y SOCIEDAD: EL MARXISMO MODERNISTA ENTRE LA RADICALIZACIÓN Y LA BARBARIE

---

*Porque la lucha revolucionaria no se juega entre el capitalismo y el espíritu, sino entre el capitalismo y el proletariado.*

W. Benjamin

*(...) se trata de definir al escritor como un productor desposeído de sus medios de producción cuyas tareas (políticas, ideológicas, literarias) son también sociales y están ligadas orgánicamente con la lucha revolucionaria.*

R. Piglia

*Adorno invierte, como un espejo, el cuestionamiento de Lukács por el abandono de las formas épicas de la novela. La virtud de escritores como Kafka, Joyce o Musil, radicaría justamente en ese abandono, en tanto no harían sino denunciar que la posibilidad misma de narrar se halla comprometida en el "mundo administrado".*

C. Altamirano y B. Sarlo

---

del primer número de una publicación de la Asociación Argentina de Semiótica, dirigidas ambas por Eliseo Verón, que siempre se había mostrado refractario a los planteos frankfurtianos. El trabajo de Cohn es una notable reconstrucción de las principales posturas en torno al problema de la ideología, que recupera un vasto y documentado espectro de teóricos (empezando por Adorno, y pasando por Popper, Piaget, Althusser, el propio Verón, Poulantzas, Marcuse, Goldmann, Bourdieu, etc.) y que culmina con un brillante cotejo crítico de las orientaciones de tipo "estructural" con aquellas ancladas en una filosofía de la conciencia (que nos reenvía a la mucho más rudimentaria formulación del problema en el debate de 1966 entre Verón y Sebrelí). Para dar una idea del registro de Cohn, nos permitimos la siguiente larga cita: "El diálogo entre esas posiciones diferentes – llamémoslas por lo que cada una enfatiza 'estructural' y 'crítica'– está dificultado no sólo por distinciones conceptuales de base (por ejemplo, acerca de la validez o no del concepto de conciencia social) sino, sobre todo, porque tales diferencias reflejan modalidades contrastantes de ver lo social. Desde el punto de vista estructural, esa concepción crítica sucumbe al 'historicismo', es decir, opera con premisas de raíz 'hegeliana' según las cuales la historia es considerada como la simple progresión en el tiempo de totalidades compuestas por elementos equivalentes, cuya dinámica interna está dada por el pasaje 'dialéctico' de la 'esencia' hacia la 'existencia'. En consecuencia, se confiere primacía en el análisis a la categoría de 'sujeto de la historia', dentro del marco de una dialéctica sujeto-objeto. Desde el punto de vista crítico, a su vez, la concepción 'estructural' falla precisamente porque descuida la dimensión histórica de su objeto; de modo que es plausible atribuirle la idea de que la tendencia del análisis estructural en el sentido de construir teorías *genéricas* acerca de diversas 'instancias' de la categoría mayor, Modo de Producción, y de concebir como su tarea la de construir una Teoría del Modo de Producción, implica una extrapolación de las condiciones definidas en que ella opera. Aplicado al caso del análisis de la *ideología*, esto significa que la misma concepción de la posibilidad de construir una teoría general de ese fenómeno refleja precisamente la generalidad concreta de éste en la sociedad contemporánea." (*Ib.*, p. 39) Verón, el "estructuralista", inicia su revista con el balance acerca de las relaciones entre estructuralismo y marxismo "dialéctico" por parte de un muy sutil adorniano (editor, por otra parte, de la versión portuguesa de *Conducta, estructura y comunicación*, de Verón). Los trabajos de Cohn, un capítulo importante de la recepción de los frankfurtianos Latinoamérica, se cuentan sin dudas entre lo mejor que se haya escrito sobre el tema.

Abordaremos en este último capítulo una franja de la intelectualidad de izquierdas que inicia su itinerario en torno a fines de los años sesenta y principios de los setenta, y que más tarde, a partir de los años ochenta, conformará uno de los espacios más gravitantes de la cultura argentina. Una franja de intelectuales ligados a dos zonas ya tematizadas en este estudio: por un lado, a la “nueva izquierda” inaugurada en la experiencia de *Contorno*, con la que tendrán una relación fluida aunque no sin diferencias: en todo caso llevarán el programa de articulación de marxismo y modernismo a un nivel de radicalización y de consecuencia mayor que el de Sebrelí; por otro lado, a las primeras elaboraciones sobre los lazos entre “cultura y comunicación”, sobre los modos en que los medios de comunicación (y las formas literarias a ellos asociadas, como el folletín, la novela policial, etc.) han venido erosionando y desestructurando las tradicionales jerarquías culturales. Para decirlo rápidamente, nos referimos a la parábola que condujo de la experiencia de la revista *Los Libros* a la primera etapa de la revista *Punto de Vista*. Más en particular, y entre todos los involucrados en ambas revistas, nos atenderemos principalmente a las figuras de Ricardo Piglia, Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, no porque hayan constituido un bloque homogéneo, sino sencillamente porque han sido quienes, en el periplo que nos proponemos recorrer, han mostrado cierto interés por formulaciones teórico-críticas de los frankfurtianos, y más en particular, de Benjamin y Adorno, y han sabido inscribir ese interés en el marco de los debates más amplios de aquellos años.

Se trata de un grupo de intelectuales y escritores que recortó el ámbito de sus intereses en torno a los problemas de la literatura y de su relación con lo político y lo social. Este recorte abre un espacio aún no explorado en el presente estudio. Además, es un grupo que trazó de manera bastante representativa el movimiento que fue de la progresiva radicalización política de los setenta, pasando por la derrota y el exilio, al esfuerzo por comprender el horror dictatorial, para convertirse luego en uno de los espacios más destacados de elaboración ideológica y cultural de cara a los nuevos tiempos “democráticos” que se abrían.

Interrumpimos nuestro recorrido con este último capítulo en el que se aborda la presencia de ciertos tramos de las elaboraciones de los frankfurtianos en registros en los que aún no habían aparecido. Nos referimos en sentido amplio al campo literario, y más en particular al de la crítica literaria, que sólo había aparecido de manera tangencial en el capítulo anterior. Dentro de ese universo, Piglia, Altamirano y Sarlo serán quienes entre los años sesentas y setentas, y los primeros ochentas, incluirán tramos relevantes de los planteos frankfurtianos para desplegar sus estrategias críticas. En los tres casos, la presencia de los frankfurtianos tendrá el sentido general de otorgar espesor teórico a la fundamentación de una concepción materialista de la cultura y de la literatura, que adoptará

en cada uno de ellos, y en virtud de la vertiginosa aceleración histórica a la que se asistía en nuestros setentas, acentuaciones diferenciadas. Para decirlo de modo esquemático, esta presencia pasará de estar a la base de una “estética de la producción” (elaborada principalmente por Piglia) puesta en función del proceso revolucionario, a la formulación de una “sociología de la cultura” (diseñada básicamente por Altamirano y Sarlo) mucho menos radicalizada en sus pretensiones políticas, formulada en el difícil proceso de desvanecimiento del ideal “revolucionario” y de reconfiguración del sentido de la labor intelectual. Con todo, una concepción marcadamente materialista de la cultura tiende fuertes lazos entre estos dos momentos que se tensan entre los primeros setentas y los primeros ochenta. En el medio, entre estas dos elaboraciones, intentaremos “dar cuenta” del horror dictatorial de una manera anómala: desde la perspectiva oblicua que habilita lo literario, leyendo una de las novelas(-ensayo) más influyentes de la dictadura, *Respiración artificial*, justamente de Ricardo Piglia.

Dividimos, entonces, el capítulo en tres momentos: un primer momento centrado en los debates que agitaron a cierta fracción de la crítica en los primeros setenta, y que provenían por lo menos de los años sesentas (años en los que, de hecho, inician su actividad los intelectuales a los que aquí nos referimos); un segundo momento en el que intentaremos reconocer una serie de torsiones a las que ese sector de la izquierda intelectual se vio llevado a partir del quiebre implicado por la dictadura militar, un verdadero abismo del sentido que desafió toda certeza ya no sólo de la militancia de izquierdas sino incluso del propio proceso civilizatorio en cuanto tal; y finalmente, concluiremos con un tercer momento en el que esta misma fracción de la intelectualidad formula los presupuestos teórico-críticos fundamentales de una operación intelectual de amplios y duraderos efectos en el campo intelectual argentino en general (y no sólo en las letras), en el que la “orientación sociológica” para la crítica cultural que en esos años diseñaban estos intelectuales continúa mostrando sus efectos aún hasta nuestros días. Cada uno de estos momentos acentuará aspectos diversos de la herencia frankfurtiana. Al reponerlos apuntamos a complejizar la trama ideológica de una época. Al igual que en el resto del presente estudio, procuramos evadir la tentación teleologista de postular el último momento como la meta de los restantes, algo que amenaza particularmente en el caso de una época tan convulsionada como la que nos toca abordar.

### **I. Compromiso y vanguardia: estética y política en los setentas**

En primer lugar, entonces, intentaremos mostrar el modo en que Ricardo Piglia recupera algunos aspectos de la producción de Adorno y de Benjamin en el contexto de sus

estrategias intelectuales, que se forjan en los primeros setentas, con algunos antecedentes en los años sesentas, y que permanecerán como núcleo fundamental de su postura al menos hasta el final del período de nuestro estudio, de una manera notablemente consecuente (y que contrasta en parte con las revisiones más notorias que ensayaron sus compañeros de ruta Altamirano y Sarlo). Estas estrategias se desarrollaron tanto en su trabajo crítico cuanto en su trabajo editorial, del que habremos de mencionar algunos aspectos en particular.

En una importante entrevista de 1985, encontramos un pasaje en el que Piglia inscribe el nombre de Walter Benjamin desde los inicios de su itinerario intelectual, en una imagen que Piglia reiterará varias veces como la matriz fundamental de su trabajo crítico. Refiriéndose a la revista *Literatura y sociedad*, cuyo único número dirigió él mismo a fines de 1965, decía Piglia que “la revista era un intento de intervenir en el debate de la izquierda, enfrentar la tradición de Lukács y el realismo, empezar a hacer entrar los problemas que planteaban Brecht, Benjamin, la tradición de la vanguardia rusa de los años 20, Tretiakov, Tinianov, Lissitsky.”<sup>747</sup> Tendremos que matizar esta imagen retrospectiva (sobre todo porque en realidad Benjamin no es mencionado por Piglia en sus trabajos hasta los años setentas) pero esta cita inicial señala adecuada y sucintamente la construcción crítica que Piglia fue forjando desde fines de los sesentas, cuya progresiva construcción intentaremos analizar en este apartado. En el Piglia de los primeros años setentas ingresa Benjamin en una constelación intelectual fundamental para el propio periplo intelectual benjaminiano, en el que sin embargo en nuestro país sólo aparece en este momento, y al calor de los debates acerca del “escritor revolucionario”. Se trata de la constelación que asocia el nombre de Benjamin a Bertolt Brecht y a la vanguardia rusa de los años 20.<sup>748</sup> Como lo ha repetido la crítica benjaminiana desde Adorno, se trata de la constelación a través de la cual Benjamin más se aproximó al marxismo militante de su época, es decir, una constelación que ya a primera vista parece adecuada a la fuerte politización de la intelectualidad de esos años. Pero ¿cómo construye Piglia esta constelación? ¿En qué contexto y con qué alcances? ¿Con qué objetivos? Comencemos, entonces, desde el principio.

“Literatura y sociedad”<sup>749</sup> es el título del editorial con que Piglia abre la revista homónima en 1965. Aunque un tanto lejano de la época que a nosotros nos interesa, nos sirve para introducirnos, a través suyo, en el universo de inquietudes y debates en torno al

---

<sup>747</sup> Piglia, R., “Novela y utopía”, entrevista de Carlos Dámaso Martínez, *La Razón*, 15 de sept. de 1985, incluida en *Crítica y ficción*, Bs. As., Planeta/Seix Barral, 2000 [1986].

<sup>748</sup> Sobre esta constelación intelectual, hoy un tanto descuidada por la crítica benjaminiana, pueden consultarse los trabajos recientes de Erdmut Wizisla, *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*, Bs. As., Paidós, 2007, para la relación con Brecht, y de Detlev Schöttker, *Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1999, para la relación con el constructivismo ruso.

<sup>749</sup> Piglia, R., “Literatura y sociedad”, en *Literatura y sociedad*, Bs. As., n° 1, 1965.

“escritor revolucionario” característico de los años 60.<sup>750</sup> Ya el título instala las coordenadas en las que se tensiona el debate: las relaciones entre “literatura y sociedad”, entre estética y política, entre cultura y revolución. En el marco de esta problemática general, un editorial que comienza afirmando que “los intelectuales de izquierda somos inofensivos”, se plantea como tarea fundamental la búsqueda de eficacia política para el trabajo intelectual, la incorporación de la cultura en el proceso político. Más aún para una izquierda que aún se halla procesando el desencuentro histórico con las masas peronistas. Un tipo de inquietud que inaugura la generación de *Contorno* y que ya vimos operando, de cierto modo, en Juan José Sebreli. Piglia afirmaba en el editorial de 1965: “Para nosotros (generación definida por el peronismo), se trata de inscribirnos en lo real, superar la falsa conciencia.”<sup>751</sup> La pregunta que a partir de este planteo general será el asunto capital de la crítica de Piglia en los años que sigan es la clave de nuestro desarrollo: ¿cómo lograr esta inscripción en lo real? ¿Cómo pensar un lazo con los procesos históricos desde la asunción de una identidad *intelectual*? El despliegue de la respuesta a esta pregunta es la que a lo largo de los años irá reclamando las voces antes citadas de Brecht, Benjamin y la vanguardia rusa. Por ahora, el editorial ofrece algunas claves que sólo apuntan en esa dirección: rechaza la vieja idea de “reflejo” como modo de ligar la literatura al decurso histórico, a la vez que rechaza el ideal de *autonomía* del intelectual burgués (confirmando la hipótesis de una progresiva invasión de lo político en todas las esferas): “Negamos la facilidad de justificar una estática separación, una fractura entre política y cultura que permita recluirse en un (ilusorio) campo específico.”<sup>752</sup> Quedan así planteados el Escila y el Caribdis de la tarea: construir una teoría de la literatura que, rechazando la autonomía, no recaiga sin embargo en la teoría del reflejo, que rechazando el espiritualismo liberal, se distancie asimismo de los mandatos objetivistas de las normativas estéticas del realismo socialista y sus múltiples herencias. Aún no es mucho, pero ya marca un camino. Un camino que se precisa un poco más en la siguiente cita del mismo editorial: “Es luchando por una nueva cultura y no violentando los ‘**contenidos**’ o alieanando a la literatura en la inmediatez de lo político como podemos responder a la realidad de nuestro tiempo.”<sup>753</sup> A pesar de lo genérico del planteo en este texto inicial del derrotero de Piglia,<sup>754</sup> no pueden dejar de verse elementos fundamentales de

---

<sup>750</sup> Sobre este tópico, véase Gilman, Claudia, *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Siglo XXI Editores Argentina, Bs. As., 2003.

<sup>751</sup> Piglia, R., “Literatura y sociedad”, en *Literatura y sociedad*, cit., p. 9.

<sup>752</sup> *Ib.*, p. 8.

<sup>753</sup> *Ib.*, p. 11.

<sup>754</sup> Constatable, por ejemplo, en la convivencia de elementos que luego serán deslindados, en una cita como la que sigue: “Porque lo esencial del marxismo es analizar la realidad sin aislarla de su proceso de formación, ni de sus relaciones con el sujeto que la conoce, ni del contenido general de la totalización en la cual se inscribe.” (*Ib.*, p. 9) Anclar la realidad en su proceso de formación (no dice “producción”, como luego) será el criterio fundamental en los setenta, pero los motivos del “sujeto” y de la “totalización”, característicos en Sartre, desaparecerán a medida que Piglia se apropia de la estética de la producción de Brecht.

sus intervenciones posteriores: la doble exigencia de, por un lado, enlazar la literatura con el proceso social y la lucha política, pero, por otro lado, hacerlo de una manera *no inmediata*.

Además de este editorial, el contenido de la revista también está mostrando el inicio de la construcción de Piglia, ese sostenido esfuerzo por “enfrentar la tradición de Lukács y el realismo” a través de un hilo que enlaza la vanguardia alemana y rusa. En primer lugar, el número incluye un dossier sobre “crítica literaria e ideología” que reúne textos de Lukács, Della Volpe, Goldmann,<sup>755</sup> y trabajos sobre Sartre y Gramsci, ofreciendo un amplio estado de la cuestión con los nombres más citados de los debates estéticos de esos años. Resulta notable que ya en esta fecha encontremos en la revista una amplia tematización de Bertolt Brecht, en dos artículos incluidos en una sección titulada, significativamente, “Teatro, Cine, TV”, firmados nada menos que por Sartre y H. Lefebvre. Sobre todo en el artículo de Lefebvre, “Chaplin, Brecht y la vida cotidiana”, encontramos temáticas fundamentales del encuentro entre Brecht y Benjamin (aunque sin ninguna mención a este último): la importancia del cine y de las nuevas tecnologías, la centralidad de la “mirada extranjera” y del *Verfremdungseffekt* en el “teatro épico”, la consecuente ruptura de la continuidad del teatro clásico, la “revolución democrática” de un teatro orientado a las masas. Con todo, puede verse en ambos trabajos el modo en que Brecht ingresa en las claves típicamente *humanistas* de las lecturas marxistas de los sesentas, que ya vimos funcionar intensamente en Sebrelli y otros, y que más tarde serán explícitamente rechazadas por Piglia. Ya las firmas remiten a dos nombres decisivos para la difusión internacional de ese marxismo humanista. En 1965 Brecht aparece aún en el registro del marxismo del “compromiso” y de la “alienación”. Escribe Lefebvre: “Tal es quizá la dialéctica del ‘Verfremdungseffekt’. El espectador debería **desalienarse** en y por la conciencia de la alienación.”<sup>756</sup> Momento inicial, *Literatura y sociedad* plantea sólo los términos del problema y las primeras pistas de su solución.

Debido a la situación abierta por el golpe de estado de Onganía en 1966, *Literatura y sociedad* no llega a su segundo número. Tras esta experiencia, la actividad crítica de Piglia se despliega en el trabajo editorial junto al editor Jorge Álvarez (ya a partir de 1965), y en una serie de revistas, de las cuales nos interesará fundamentalmente *Los Libros*, aunque no puede dejar de mencionarse su participación en la *Revista de problemas del tercer mundo*, en sus dos números de 1968, que marca su mayor aproximación a la generación de

---

<sup>755</sup> El trabajo de Goldmann, “La estructura significativa” (traducido por Emilio Renzi, seudónimo, como se sabe, de Ricardo Piglia), es el mismo que luego será incluido en la compilación de Altamirano y Sarlo de idéntico título que esta revista, *Literatura y sociedad* (Bs. As., CEAL, 1977), aunque esta vez sin ninguna referencia al traductor.

<sup>756</sup> Lefebvre, H., “Chaplin, Brecht y la vida cotidiana”, en *Literatura y sociedad*, cit., p. 84.

*Contorno* (participa del consejo de redacción junto a R. Cossa, A. Rivera, J. Rivera, L. Rozitchner, R. Sciarreta, F. Urondo, los hermanos Viñas y R. Walsh).<sup>757</sup>

En los diversos capítulos de este trabajo hemos intentado analizar, en la medida de lo posible en el marco de un estudio de este tipo, actividades no tradicionalmente consideradas como intelectuales a la par de la producción de textos, ensayando un registro de escritura en el que ambas actividades pudieran ser analizadas en un mismo plano histórico-intelectual. En particular, hemos analizado, aunque sea de manera superficial, el trabajo editorial como un trabajo intelectual con la misma importancia (y a veces con efectos culturales incluso más duraderos) que la concepción de un texto teórico: para un estudio de “recepción” ambas actividades forman parte de *un mismo circuito* de selección-traducción-difusión-lectura-producción.

Es en este sentido que, en el caso de Piglia, debemos mencionar al menos dos trabajos de importancia para nuestro interés. Se trata de dos libros publicados en Tiempo Contemporáneo, una de las editoriales satélites de Jorge Álvarez (junto a Galerna, De la Flor, y Carlos Pérez), de la que Piglia fue director editorial desde su creación, en 1968, además de director de varias de sus colecciones (su emprendimiento más recordado es sin dudas la edición de la “serie negra” en la misma editorial a partir de 1968).<sup>758</sup> En primer lugar debemos mencionar *Realismo: ¿mito, doctrina o tendencia histórica?*, un volumen compilado y editado en la “colección números” de la editorial Tiempo Contemporáneo, en 1969, es decir, en tiempos en que Piglia tenía una activa labor en la editorial (aunque no aparecen datos del editor o director de la colección, podemos al menos suponer, por la temática y los autores editados, que Piglia fue su editor). Allí se incluían una entrevista a G. Lukács y trabajos de Th. Adorno, E. Fischer, R. Barthes y R. Jakobson sobre el problema del realismo. De este volumen nos interesan dos aspectos: en primer lugar, el planteo del realismo como problema característico de los escritores “de izquierda” en los sesentas y setentas. Tal como se expresa en la contratapa del libro: “El realismo (señalaba hace poco en Tel Quel uno de los más lúcidos exponentes de la nueva vanguardia, el italiano Eduardo [sic] Sanguinetti), con su claro fundamento ideológico y político, es el problema a partir del cual se ubica, hoy, todo el problema estético.” Resulta significativa la red de relaciones

---

<sup>757</sup> Una cronología de su vida, junto a una amplia bibliografía de y sobre Piglia, puede encontrarse en Fonet, J. (ed.), *Ricardo Piglia. Valoración múltiple*, Bogotá, Casas de las Américas, 2000, que además incluye una amplia variedad de ensayos sobre su obra.

<sup>758</sup> No es ocioso recordar que Sebeli publica dos de los libros que nosotros analizamos en el capítulo 5 en la “colección mundo actual”, de Tiempo Contemporáneo: *La cuestión judía en la Argentina*, de 1968, y *Mar del plata, el ocio represivo*, de 1970 (que además de ser su aproximación más intensiva a los frankfurtianos es también, como vimos, uno de sus libros más próximos al maoísmo). La relación que puede sugerirse de Piglia con Sebeli es doble: por un lado, representa para Piglia el diálogo con la generación contornista, pero también un ejemplo de la constelación trotskista-maoísta antiestalinista de la izquierda intelectual. Debemos recordar que tempranamente Piglia entrevista a Sebeli en un número de la *Revista de la Liberación* (dirigida por José Spreoni), en la que participa como secretario de redacción entre 1963 y 1964, poco antes de emprender *Literatura y sociedad*.

planteada en esta sucinta nota, pues quien afirma la centralidad del *realismo* es, paradójicamente, “uno de los más lúcidos exponentes de la nueva *vanguardia*” (italiana), Edoardo Sanguinetti (sobre el que luego volveremos), es decir, indica ya que el careo entre realismo y vanguardia era el eje del debate. Y no es irrelevante que se destaque que eso fue afirmado en *Tel Quel*, la revista, también vanguardista, que estaba realizando en Francia una fuerte renovación de la crítica literaria de izquierdas desde una simpatía política inicialmente hacia el marxismo y luego hacia el maoísmo, y que precisamente por estas características será emparentada con la argentina *Los Libros*, de la que participó activamente Piglia. Desde cierta proximidad con la neovanguardia italiana, en el horizonte del estructuralismo marxista-maoísta de *Tel Quel*, se afirma la importancia de discutir el “realismo”.

Claro que en este contexto, “realismo”, más que a una estética particular, aludía a un terreno en disputa, esto es, al problema general acerca de cómo tramitar las relaciones entre literatura y política, como puede colegirse a partir del segundo motivo de nuestro interés en este libro. Pues en segundo lugar, entonces, nos interesa de este volumen que comentamos el modo en que bajo el mismo paraguas del “realismo” se plantea el contrapunto entre perspectivas más objetivistas y perspectivas más experimentales, o en los términos de la época, entre “realismo y vanguardia”,<sup>759</sup> encarnado en la contraposición, muy relevante para nosotros, entre Lukács y Adorno, que firman el primero y el segundo textos de esta compilación, respectivamente. La de Lukács es una entrevista de 1963, en la que, a pesar de rechazar el “realismo socialista”, continúa afirmando que “Todo gran arte, repito, desde Homero en adelante, es realista, en cuanto es un reflejo de la realidad”,<sup>760</sup> de modo que por más nuevas adjetivaciones que se adosen al “realismo” seguía pensando en términos de “reflejo”. Además, Lukács insiste en esta entrevista en sus juicios negativos de representantes fundamentales de la vanguardia, como Beckett.<sup>761</sup> El de Adorno es su principal y más explícito trabajo polémico sobre Lukács: “Lukács y el equívoco del realismo”, un ensayo de 1958 que luego se incluyó en *Noten zur Literatur II* (en castellano sólo aparecerá nuevamente en fecha muy reciente).<sup>762</sup> En su trabajo, el segundo y más largo del volumen (que asume claramente el lugar de la réplica al primero de Lukács), Adorno señala que a pesar de los esfuerzos de Lukács en *Contra el realismo mal entendido* (de 1958) por matizar y adjetivar el “realismo”, su teoría continúa siendo fuertemente reaccionaria y

<sup>759</sup> Sobre la tensión entre realismo y vanguardia puede consultarse Gilman, C., *Entre la pluma y el fusil*, cit., sobre todo cap. 8.

<sup>760</sup> Lukács, G., “Realismo: ¿experiencia socialista o naturalismo burocrático?”, en VVAA, *Realismo: ¿mito, doctrina o tendencia histórica?*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1969, p. 11.

<sup>761</sup> *Ib.*, p. 20.

<sup>762</sup> En Adorno, Th. W., *Notas sobre literatura*, Akal, Madrid, 2003, como “Reconciliación extorsionada. Sobre *Contra el realismo mal entendido* de Lukács”. La versión de Tiempo Contemporáneo, a cargo de Andrés Vera Segovia, tiene breves cortes al final de algunos párrafos, acaso por razones de extensión exigidas por la colección (se trata, incluso así, del trabajo más extenso de la compilación).

finalmente burguesa, contra sus propias intenciones. “El núcleo de la teoría sigue siendo, en todo caso, dogmático. Toda la literatura moderna, en cuanto se aparta de la fórmula de un realismo –ya sea crítico, ya sea socialista–, queda rechazada y marcada sin vacilar con el sello infamante de decadentismo (...) Lukács, mediante los conceptos de decadencia y de vanguardia, para él sinónimos, mide por el mismo rasero cosas heterogéneas: no sólo Proust, Kafka, Joyce y Beckett, sino también Benn, Jünger y, tal vez, incluso Heidegger; y por lo que a los teóricos se refiere, a Benjamín [sic] y a mí mismo.”<sup>763</sup> Así, Adorno contribuye aquí a cincelar los perfiles de la disputa de Piglia: enfrentarse a la tradición de Lukács y el realismo. Y Adorno desliza, del lado anti-lukacsiano, el nombre de Walter Benjamin, junto al suyo propio. Pero además, aparece también en el trabajo de Adorno toda una serie de motivos que serán de mucha relevancia para todas las ofensivas contra el realismo paradigmáticamente defendido por el filósofo húngaro: antes que nada, la importancia de la *mediación* para evaluar la politicidad de una obra;<sup>764</sup> la asunción de la *forma* como el registro privilegiado de la convergencia del arte con la realidad;<sup>765</sup> la denuncia de la ceguera de Lukács para reconocer la importancia (y, centralmente, la *historicidad*) de las *técnicas* literarias;<sup>766</sup> la crítica a la idea lukacsiana de “perspectiva” de la obra como mera estilización de la agitación propagandística, de la “tendencia artificialmente injertada”;<sup>767</sup> la denuncia de que el realismo lukacsiano “ofrece sólo escorias pantanosas y muertas en las formas artísticas burguesas”,<sup>768</sup> que sólo puede sostenerse, como el realismo burgués, en la positividad de la realidad que se pretende “reflejar”; la consecuente crítica de toda noción de “reflejo”,<sup>769</sup> que presupone una “reconciliación forzada” con una realidad presupuesta como socialismo realizado: la unión soviética.<sup>770</sup> Anti-realismo, mediación, forma, técnica, anti-sovietismo. Muchos de estos motivos reaparecerán en la crítica de Piglia. Sin embargo, Adorno no será un autor visitado por Piglia en su futura labor crítica. Puede sugerirse que más allá de estos motivos (de hecho, muy emparentados con el tipo de crítica con el que Brecht se opuso a Lukács) hay una vena central de la argumentación de Adorno que quizás haya sido una de las razones por las cuales nunca fue un autor al que Piglia recurriera en sus trabajos: la afirmación de que la politicidad (*negativa*) del arte está dada precisamente por la *autonomía* de la obra: “El arte no conoce a la realidad en tanto que la reproduce fotográficamente o de un modo ‘perspectivista’, sino en cuanto que expresa en virtud de su

<sup>763</sup> Adorno, Th. W., “Lukács y el equívoco del realismo”, en VVAA, *Realismo: ¿mito, doctrina o tendencia histórica?*, cit., p. 45.

<sup>764</sup> *Ib.*, p. 50.

<sup>765</sup> *Ib.*, p. 51.

<sup>766</sup> *Ib.*, p. 55.

<sup>767</sup> *Ib.*, p. 59.

<sup>768</sup> *Ib.*, p. 60.

<sup>769</sup> *Ib.*, p. 84.

<sup>770</sup> *Ib.*, pp. 41 y 85.

constitución autónoma lo que queda velado por la figura empírica de la realidad.”<sup>771</sup> Autonomía y negatividad son los rasgos del arte de vanguardia en los que para Adorno radica la politicidad de la obra. Piglia, aunque convergente con muchas de las críticas adornianas a Lukács, no podrá sin embargo coincidir con algunos de los presupuestos más fuertes de la estética adorniana. Como ya dijimos, así como rechazó insistentemente el realismo, también rechazó la autonomía estética. La tensión entre marxismo y modernismo se modulará en Piglia en mayor sintonía con el Benjamin brechtiano que Adorno criticó, precisamente, desde la afirmación de la autonomía de la obra de arte y la dinámica de su propia historia inmanente.

El otro libro que quisiéramos destacar del trabajo editorial de Piglia es *Por una vanguardia revolucionaria*, de Edoardo Sanguinetti, publicado en 1972 en el marco de la colección “Trabajo Crítico” dirigida por Piglia para Tiempo Contemporáneo.<sup>772</sup> En los distintos capítulos hemos intentado dar cuenta de las complejas operaciones de mediación y de triangulación a través de las cuales llega a ser leído el corpus objeto de recepción (operaciones particularmente visibles en los emprendimientos editoriales). En Italia ya había aparecido como foco de triangulación en otras oportunidades (Murena, Revol). En este caso, la “neovanguardia italiana” del “grupo 63” (que incluía a Sanguinetti, Umberto Eco, Nanni Balestrini, Elio Pagliani, etc.) involucra ya por su propia denominación toda una orientación en el debate sobre las relaciones entre estética y política. Una orientación decididamente experimentalista que ponía el acento crítico en la renovación formal más que en la politización los contenidos. Escritores que insistieron en que el “compromiso” (respecto de cuya formulación sartreana siempre mostraron recelos) de la literatura radica mucho más en el reclamo de ruptura que en las exigencias de comunicabilidad, y para quienes la negación del sistema social implica para el escritor la tarea de desmontaje de la ideología operante en el propio lenguaje, a través del quiebre de las convenciones naturalizadas que habilitan la comunicación. La revista *Los Libros* ya había publicado un elogioso artículo sobre *El juego de la oca*, de Sanguinetti, en 1970, en el que se destaca el paralelo del “grupo 63” con *Tel Quel*, la crítica a la estética idealista de Croce y la importancia de la *forma* y de las *técnicas* como dispositivos fundamentales para “desmontar las complicadas mistificaciones enquistadas en el lenguaje cotidiano.”<sup>773</sup>

El volumen que reseñamos incluía tres trabajos de Sanguinetti: “Vanguardia, sociedad, compromiso”, la entrevista “Por una vanguardia revolucionaria” (traducido por Diana Guerrero, hija de Luis Juan Guerrero), y “Sociología de la vanguardia” (traducido por

<sup>771</sup> *Ib.*, p. 57.

<sup>772</sup> En la solapa este ejemplar aparece promocionada la “colección mundo actual”, en la que aparecen los libros de Sebrelí antes referidos, al parecer los de más éxito de la colección, según las anotaciones “(agotado)” para *La cuestión judía en la Argentina* y “(3º edic.)” para *Mar del Plata, el ocio represivo*.

<sup>773</sup> De Brassi, Juan Carlos, “La neovanguardia italiana”, en *Los libros*, nº 8, mayo de 1970.

Emilio Renzi, es decir, Ricardo Piglia). Este libro, conectado con el anterior sobre el realismo,<sup>774</sup> resulta relevante para nuestros intereses en la medida en que insiste en el problema de las relaciones entre literatura y política, desde una postura explícitamente “vanguardista”, de manera que lo que en el volumen anterior aparecía, en el marco de un intento de ofrecer un estado de la cuestión, sólo sugerido (en el contrapunto de Adorno contra Lukács, pero también en la inclusión de Barthes o de Jakobson), en este libro se explicita claramente: los problemas del “realismo” sólo se resuelven desde una postura de “vanguardia revolucionaria”. Dice Sanguinetti: “Pienso que en resumen las razones de ser de la vanguardia son las de una mejor posibilidad de realismo.”<sup>775</sup> Pero además, como lo han señalado los comentaristas de la “neovanguardia italiana”<sup>776</sup> y como se ve claramente en el texto, esta postura es fundamentada por Sanguinetti a partir de una recurrente apelación a los planteos de Adorno y de Benjamin.<sup>777</sup> Para no extendernos en las múltiples alusiones a ambos autores, sólo transcribimos el paso en el que Sanguinetti recupera los planteos de Benjamin para definir nada menos que su propio concepto de “vanguardia”: “La etimología estructural –en el sentido marxista de la palabra– del fenómeno de la vanguardia ha sido perfectamente señalada por Walter Benjamin en uno de sus estudios sobre Baudelaire, cuando describe la situación de éste en el mercado literario: la prostitución ineluctable del poeta con respecto al mercado en tanto que instancia objetiva, y con respecto al producto artístico en tanto que mercancía.”<sup>778</sup> Sanguinetti señala que hay un momento heroico y un momento cínico en la vanguardia: ella se levanta contra la mercantilización estética, aunque finalmente no puede dejar de precipitarse en ella. El pasaje de Benjamin es famoso: “Baudelaire sabía lo que de verdad pasaba con el literato: se dirige al mercado como un gándul; y piensa que para echar un vistazo, pero en realidad va para encontrar un comprador.”<sup>779</sup> La relación de la vanguardia con el mercado es tan intensa porque ella es, de algún modo, su producto. Pero su más alta posibilidad es, precisamente, poner en descubierto la naturaleza efectiva del proceso de producción cultural orientado por el mercado, desde dentro de la propia escritura. Por tanto, “[a]quello que expresa la vanguardia es pues, de modo privilegiado, una verdad general de carácter social, y ya no,

<sup>774</sup> Al punto que podemos encontrar en él (Sanguinetti, E., *Por una vanguardia revolucionaria*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1972, p. 54) la ya citada referencia de contratapa del volumen sobre el realismo.

<sup>775</sup> Sanguinetti, E., *Por una vanguardia revolucionaria*, cit., p. 55.

<sup>776</sup> Véase, por ejemplo, Blanco de García, T., *La nueva vanguardia italiana*, UNC, Córdoba, 1972.

<sup>777</sup> El propio Piglia señala ese lazo años después: “Siguiendo en esto algunas hipótesis de Benjamin, el crítico italiano Eduardo Sanguinetti ha escrito algunas ideas muy interesantes sobre este punto: para escapar al mercado la vanguardia va a parar al museo y que la dialéctica entre mercado y museo es una dialéctica que forma parte de la tradición de la vanguardia y que en realidad eso es la vanguardia.” En Piglia, R., “Conversación en Princeton”, de 1998, incluida en *Crítica y ficción*, cit., p. 234.

<sup>778</sup> Sanguinetti, E., *Por una vanguardia revolucionaria*, cit., pp. 83-84.

<sup>779</sup> Benjamin, W., “El París del Segundo Imperio en Baudelaire”, en *Poesía y capitalismo*, Taurus, Madrid, 1998 [1972], p. 47. Este es, precisamente el concepto de “vanguardia” que Beatriz Sarlo utilizará luego en su famoso trabajo sobre la revista *Martín Fierro*, de 1982, “Vanguardia y criollismo: la aventura de *Martín Fierro*” (en Altamirano, C. y Sarlo, B., *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Ariel, Bs. As., 1997. Véanse pp. 226 y ss.), sobre el que luego volveremos.

simplemente, una verdad particular de carácter estético.”<sup>780</sup> El rol de la vanguardia es “la destrucción de esa contemplación desinteresada que es, según la notable tesis de Adorno en su ensayo sobre la *Missa solemnis* de Beethoven, la neutralización total del hecho estético”.<sup>781</sup> Contra la neutralización mercantil, contra la sublimación del museo, la vanguardia, que no hubiese podido surgir sin ellos, lucha por denunciarlos y romper con el continuum de dominio que ellos se encargan de ocultar: “Yo estoy convencido por el contrario de que la historia procede por golpes violentos y rápidos. Nosotros hablamos de tradición y patrimonio cultural; Benjamin tiene razón cuando dice que ‘son los trofeos arrastrados detrás del carro de los vencedores’.”<sup>782</sup> Sanguinetti viene a sugerir, de la mano de Adorno y Benjamin, que la tarea de una literatura “de izquierda”, como decía Piglia en el ’65, consiste en denunciar la “neutralización” que a través del mercado o del museo decreta el divorcio entre cultura y política. Y agrega Sanguinetti que la idea de “compromiso” no hace sino consolidar esa escisión: el sacrificio de la cultura en aras de la política no hace sino consolidar esa escisión. Contra esa idea enarbola la “vanguardia”, como única alternativa contra la neutralización: “Rechazar la degradante autonomía que se le ofrece, no significa aceptar, con estoico arrepentimiento, una heteronomía penitencial, sino que significa suprimir, desde el principio, la equívoca alternativa configurada de este modo.”<sup>783</sup> En Latinoamérica el peso de esa “heteronomía penitencial” configuró el característico “antiintelectualismo” de nuestros politizados años sesenta y setenta, en gran medida fraguado en las teorías del “compromiso” precisamente, de vastas consecuencias para la intelectualidad de izquierdas de nuestros países.<sup>784</sup> Piglia intenta, por estas vías, entonces, plantear caminos alternativos a los que hegemónicamente se ofrecían a los escritores de esos años: el pasaje a la política podía dejar intacta la escisión entre cultura y política, en la que radicaba el verdadero origen de la neutralización. Recuperando las palabras de Sanguinetti podríamos decir que contra la neutralización mercantil-museística no podemos luchar con una análoga neutralización político-instrumental. Porque –y este es el hilo que enlaza los nombres de Sanguinetti, Benjamin y Piglia– la neutralización no es sólo la escisión de lo cultural sublimado sobre el proceso social, sino también la unilateralización de lo político, y la consecuente desactivación de las virtualidades políticas de lo literario mismo.

Mientras tanto, ya desde 1969 aparecía la revista *Los Libros*, en la que Piglia ocupó un lugar destacado desde el principio, y donde se fraguó la red de relaciones que varios años después cristalizará en el lanzamiento de la revista *Punto de Vista* en 1978, esto es, la relación entre Piglia, Altamirano y Sarlo. La importancia de esta publicación, dirigida

---

<sup>780</sup> Sanguinetti, E., *Por una vanguardia revolucionaria*, cit., p. 18.

<sup>781</sup> *Ib.*, p. 90.

<sup>782</sup> *Ib.*, p. 69.

<sup>783</sup> *Ib.*, p. 31.

<sup>784</sup> Véase el citado trabajo de Claudia Gilman.

inicialmente por Héctor Schmucler, para la renovación de la crítica en nuestro país, ha sido ya probadamente señalada.<sup>785</sup> Aunque recién en el número 23 de la revista (de noviembre de 1971) aparece un Consejo de Dirección integrado por el propio Schmucler, Carlos Altamirano y Piglia, la participación de este último comenzó con el primer número de la revista. A partir del número 25 (de marzo de 1972) se suma al Consejo de Dirección, entre otros, Beatriz Sarlo. El número 29 (de marzo-abril de 1973), finalmente, marca un punto de inflexión hacia una segunda etapa, que llegará hasta el número 44 de enero-febrero de 1976. Schmucler abandona entonces la revista, Altamirano, Piglia y Sarlo pasan a ser sus directores, y se inicia una creciente politización de sus artículos en una línea de izquierda revolucionaria identificada con el maoísmo. Es en el marco de esta experiencia intelectual decisiva en que encontramos los planteos más claros y contundentes de Piglia en la dirección de los interrogantes que venimos abriendo.

En efecto, la centralidad que aquellos ejes que Piglia planteaba desde *Literatura y sociedad* y su labor editorial (y que luego trasladará a sus ensayos críticos) adquieren en la labor colectiva de *Los Libros*, puede reconocerse en la pertinencia de esos mismos ejes para desglosar los debates estético-políticos más candentes de esos años, como el largamente discutido caso de las conflictivas relaciones entre el escritor cubano Heberto Padilla y el estado cubano, que funcionó como condensación y laboratorio de los debates acerca del “escritor revolucionario” en Latinoamérica, e incluso en Europa. En una nota colectiva publicada en el número 20, de junio de 1971, de *Los Libros* (en cuya redacción debemos suponer que participó Piglia, aunque no se mencione en realidad ningún nombre) se daba cuenta del “caso Padilla”, procurando escapar de posiciones “liberales” y “populistas”. Allí se afirmaba: “se estableció –al menos entre los escritores– una solución de continuidad entre los actos políticos y los actos literarios”.<sup>786</sup> El eje de la postura de *Los Libros* se establece, precisamente, en torno a la necesidad de diagnosticar críticamente esa dicotomía, la misma dicotomía que criticaba Sanguinetti. A lo largo de las diversas intervenciones en torno al “caso”, decía la revista, “aparecían como revolucionarios todos aquellos que expresaran verbalmente su adhesión política a Cuba, sin que se comprometiera con esa definición las formas de su producción intelectual.” Frente a esa escisión, *Los Libros* propone una alternativa centrada en el problema de la *producción* (medular en Piglia, como enseguida veremos), en condiciones de superar tanto el mesianismo liberal del intelectual libre, cuanto el populismo de las apelaciones demagógicas al sentido común, que desde la posición del intelectual “comprometido” dictaminan sus decretos antiintelectualistas: ni aislamiento burgués en la torre del espíritu, ni disolución

<sup>785</sup> Véase Panesi, Jorge, “La crítica argentina y el discurso de la dependencia” [1985], en *Críticas*, Bs. As., Norma, 2000; y De Diego, José Luis, *¿Quién de nosotros escribirá el Facundo? Intelectuales y escritores en la Argentina (1970-1986)*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2001.

<sup>786</sup> “Puntos de partida para una discusión”, en *Los Libros*, Bs. As., n° 20, junio de 1971.

popular-demagógica de la especificidad intelectual. “Una definición revolucionaria del intelectual debe concebirlo con su especificidad, en el seno de las masas.” En *Los Libros* ya se vislumbraban los riesgos que para la actividad intelectual involucraba cierto modo de concebir la relación entre cultura y politización que se resolviera en la afirmación unilateral de la segunda a costa de la primera. Frente a eso, queda planteada en la revista la falsedad de toda forma de politización que se ampare en la dicotomía, típicamente “burguesa”, entre cultura y política, sea por una moral del espíritu “creador” que disuelva la política sublimando la labor del escritor, sea por una politización mal entendida que disuelva el sentido específico de la cultura y su potencial político. En buena medida, el eje Brecht-Benjamin opera en la labor crítica de Piglia de esos años precisamente en la dirección de articular críticamente el espacio en el que esta postura sea posible.

La primera expresión del *brechtianismo* de Piglia podemos constatarla en “Mao Tse-Tung. Práctica estética y lucha de clases”,<sup>787</sup> un artículo publicado en *Los Libros* en 1972. Allí encontramos una primera formulación de toda una estética de la producción de base brechtiana que se mantendrá en Piglia a lo largo del periodo. Si bien el artículo es una amplia reseña de las *Charlas en el foro de Yenán sobre arte y literatura*, de Mao, la matriz con la que lo lee es explícitamente brechtiana, en la que se introducen algunos elementos de los “formalistas” rusos. Es desde esta matriz que evalúa los planteos de la revolución cultural china.

El trabajo se abre con un epígrafe de Brecht: “El arte es una práctica social, con sus características específicas, y su propia historia: una práctica entre otras, conectada con otras.” Esta cita inicial plantea la tónica materialista que impregna todo el artículo, esto es, la exigencia de inscribir el arte en el proceso social de producción. Como se decía en un importante libro sobre Brecht publicado en una de las editoriales satélites de Jorge Álvarez en 1969: “después de un largo período de olvido de la tesis del arte como rama de la producción por parte de los pensadores marxistas de este siglo, es Brecht quien va a tomarla otra vez en consideración.”<sup>788</sup> En efecto, en su contienda contra toda estética idealista a la vez que contra toda estética realista, Piglia se apropiará del núcleo de la *estética de la producción* de Brecht y, luego, de su elaboración por parte de Benjamin. Es en este registro que encontraremos la respuesta más elaborada de Piglia a los interrogantes de

---

<sup>787</sup> Piglia, R., “Mao Tse-Tung. Práctica estética y lucha de clases”, en *Los Libros*, Bs. As., nº 25, marzo de 1972.

<sup>788</sup> Posada, Francisco, *Lukács, Brecht y la situación actual del realismo socialista*, Bs. As., Galerna, 1969, p. 254. (Se trata de la misma editorial –incluso la misma colección– que antes había editado Th. Adorno y Edgar Morin, *La industria cultural*, Bs. As., Galerna, tr. Susana Constante, 1967.) Este trabajo del colombiano Posada se cuenta entre lo más relevante que se había escrito en latinoamérica sobre el tema (y fue reseñado por J. Lafforgue en *Los Libros* –nº 2, agosto de 1969). El libro menciona algunas veces a Benjamin, como cuando afirma que “Deben exceptuarse [de la debilidad usual de los aportes marxistas a la sociología del arte –LG] casos como el de Arnold Hauser e, independientes de su base filosófica, algunos textos de Gramsci y Walter Benjamin, entre los autores más famosos.” (p. 268) Nuevamente, el nombre de Benjamin aparece asociado al de Hauser, como ya lo hemos visto más de una vez.

su época, una respuesta que podemos deslindar en tres momentos: la crítica de la estética idealista, la crítica de las estéticas realistas, y el planteo de los aspectos propios de una estética de la producción.

En primer lugar, entonces, contra toda estética idealista, la estética de la producción sostiene que la capacidad del arte para contribuir a cambiar las relaciones sociales dadas no deriva de ninguna posición supuestamente privilegiada por encima del tumulto del mundo diario, sino precisamente de lo opuesto: de la posición del arte como parte de las fuerzas productivas de la sociedad. El primer paso, entonces, de una adecuada “politización” del arte, reclama estrategias que estén en condiciones de explicitar los propios procesos de producción de la obra, en consonancia con la insistencia de los formalistas rusos en el carácter siempre “artificial” de la obra como “construcción”. Así como la obra deja de ser un producto acabado y pasa a ser un momento en un proceso productivo, el artista, consecuentemente, deja de ser un espíritu inspirado y pasa a ser el operador de una serie de técnicas de producción. “En la estética idealista, como ha dicho Brecht citando una frase clásica, ‘el producto se emancipa de la producción, se borran las huellas de su origen’. Se trata de una operación destinada tanto a suprimir el hecho mismo de la producción (en beneficio de una metafísica de la ‘creación’ y del artista inspirado) como a diluir la presencia de la demanda social y de las condiciones de producción.”<sup>789</sup> El artista deja de ser una personalidad creadora y pasa a ser *productor* (como habían dicho Benjamin y Tretiakov), la obra deja de ser una realización del espíritu y pasa a ser un momento del proceso productivo. La cultura, por tanto, deja de ser la flor del espíritu y pasa a ser otro ámbito más en el que se tramitan las relaciones sociales. Pero si el arte es instancia de la producción material, entonces es por sí mismo “escenario de la lucha de clases”. Por sí mismo, y no porque esté *referido* a la política, como si ella fuese externa al arte.

De aquí, en segundo lugar, la crítica a las estéticas “realistas”: “la oposición compromiso/realismo socialista, encerró durante años el problema de la articulación entre literatura y revolución en una trampa sin salida.”<sup>790</sup> La trampa consistió, sencillamente, en haber repetido los presupuestos de una estética burguesa (en el “realismo”), apenas agregándole opiniones políticas izquierdistas (con el supuesto “compromiso”). En cuanto al “realismo”, Piglia es contundente y sagaz: “En general el debate marxista sobre la poética del realismo socialista (más allá de las críticas a la resolución administrativa y la imposición burocrática de una estética normativa) ha girado bizantinamente sobre un adjetivo.” Aunque el rechazo del realismo “socialista” haya sido bastante generalizado, para Piglia “crítico”, “fantástico”, “maravilloso”, “abierto”, “sin fronteras” (y con este catálogo incluye, pasando por

---

<sup>789</sup> Piglia, R. “Mao Tse-Tung. Práctica estética y lucha de clases”, cit., p. 22.

<sup>790</sup> *Ib.*, p. 23.

Fisher y Garaudy, desde Lukács hasta el *boom* latinoamericano, acaso los dos enemigos principales de Piglia) son meros adjetivos que no logran desprenderse de viejos prejuicios realistas, nacidos de la lectura de las opiniones literarias de Marx, opiniones que a menudo “corresponden al mundo ideológico de un burgués culto del siglo XIX fascinado por cierta forma de novela burguesa y por el clasicismo.” Con discusiones bizantinas acerca de un adjetivo nunca se logrará una ruptura con el arte burgués, sino sólo un arte burgués politizado –externamente– en sentido socialista. “En esto Mao se opone frontalmente (aquí también de acuerdo con Brecht) a la corriente dualista o pluralista del marxismo, es decir, en esencia a lo que quería Trotski [y también Lukács –LG]: ‘política proletaria, arte burgués.’” En última instancia, los debates en torno al realismo, por sutilmente adjetivado que esté, no logran una verdadera ruptura (mucho más promisoría en las posturas de “vanguardia”) con las formas artísticas del pasado. Piglia busca otro tipo de anclajes en la estética marxista que sorteen las aporías del realismo. Resulta significativa la recuperación de “la definición que diera Eisenstein cuando en 1925 declaraba: ‘Yo no soy realista, soy materialista’.”<sup>791</sup> El realismo era, como lo demostraba la postura lukacsiana, el bote de salvataje de la vieja ideología del humanismo burgués, la conexión aún viva con el idealismo del “hombre” que ha de ser salvado de los embates “alienantes” de la sociedad capitalista, en un anticapitalismo que, como ya hemos podido ver en este estudio, podía operar de puente entre posturas radicalizadas y liberales defensas de la integridad del individuo, todas mezcladas en un mismo rechazo de la “alienación”. Puentes ideológicos que asocian esta constelación ideológica al reformismo de los partidos comunistas influenciados por el PCUS, bajo cuya férula operó, a pesar de todas las distancias, Lukács. El realismo está tan lejos de una transformación en el arte, como la unión soviética de la transformación de las estructuras de poder. Anti-realismo significaba –para buena parte del maoísmo en auge en esos años– *anti-sovietismo*, y viceversa.

De lo que se trata, entonces, no es de imponer adjetivos, sino de discutir “el problema de la nueva función del arte”. Con la idea de la “nueva función” del arte Piglia enlaza el concepto de los formalistas rusos de “función” con la idea brechtiana de la *Umfunktionierung* del arte, su “transformación funcional”, luego retomada por Benjamin. En cualquiera de los dos casos, la “función” desustantiviza el debate, lo desplaza del problema de los *contenidos* ideológicos, y lo inscribe en el problema de las *funciones*, las *relaciones* sociales involucradas en el proceso cultural.

Ligada a su crítica del “realismo” se sitúa la crítica de Piglia al “compromiso”, crítica que seguramente habrá resultado acaso más disonante que su crítica al realismo, teniendo en cuenta el enorme peso que la teoría sartreana del compromiso tuvo como modo de

---

<sup>791</sup> *Ib.*, p. 25.

tramitar las relaciones del escritor con la política, desde los tiempos de *Contorno*, en nuestro país. Si la crítica al “realismo” lo distanciaba de las orientaciones comunistas, la crítica al “compromiso” sin dudas figura entre los aspectos de mayor distanciamiento con la generación de la “nueva izquierda” sesentista, de *Contorno* a *El escarabajo de oro*, de los hermanos Viñas a Abelardo Castillo, y la idea más espontánea de politización como la simple preocupación por los problemas sociales y su simple plasmación en lo literario, como ingenua responsabilidad ética del escritor, como mera opinión política de izquierda. Contra esta idea, Piglia aboga por una transformación que, antes que nada, rompa las fronteras entre cultura y política. Si el “compromiso” es una extensión de la cultura hacia la política, la politización buscada por Piglia implica una ruptura radical de la separación entre cultura y política: “Mao desacredita todo voluntarismo del sujeto (a la manera del compromiso sartreano) y echa las bases de una definición de las relaciones entre literatura y revolución en términos de una práctica específica que mantiene con la ideología y la política lazos propios en el interior de la estructura social.”<sup>792</sup> La defensa de la *especificidad* de la práctica literaria es un argumento central en la economía del texto. Si el arte es una rama de la producción material de la sociedad, deja de ser autónomo a la vez que pasa a tener un sentido político inmanente. Este corolario decisivo de la estética de la producción ocupa un lugar particularmente sensible, pues le permite intervenir en el debate acerca de la violencia revolucionaria, y sugerir perspectivas como la siguiente, que nos permitimos transcribir *in extenso* por su actualidad en los debates contemporáneos acerca de la violencia política en los sesentas: “Mao Tse-Tung, fundador del partido comunista de China y estratega de la guerra popular prolongada, tiene respecto al papel de la literatura en la revolución, una posición a menudo más ‘pacífica’ que la de muchos intelectuales pequeñoburgueses dispuestos a certificar la muerte de la palabra y el reinado indiscutible de los ‘hechos’, todas las veces que sea necesario discutir la inserción concreta del intelectual en la lucha política. La oposición palabras/hechos, encierra una contradicción más profunda entre cultura/política con la que en general se intenta reprimir el antagonismo entre una cultura revolucionaria y una cultura burguesa, que hace de la práctica específica también el escenario de la lucha de clases.”<sup>793</sup> La absoluta centralidad que la idea de “compromiso” en general, y en particular el *Qué es la literatura* de Sartre, habían tenido para la generación inmediatamente anterior, es desplazado en un gesto pletórico de significados, entre los que debemos distinguir al menos: a) la denuncia del compromiso como perpetuación de lo más propiamente burgués de la cultura, esto es, su escisión de lo político; b) el señalamiento de que el “compromiso”, como mala politización, está abriendo (año 1972) las vías de una violenta ideología pequeñoburguesa dispuesta a liquidar las palabras en los hechos, a disolver la práctica

---

<sup>792</sup> *Ib.*, p. 23.

<sup>793</sup> *Ib.*, p. 25.

estética en la militancia política (no olvidemos que Piglia conoció de cerca los dilemas e itinerarios de Walsh y de Urondo, con quienes trabajó en la *Revista de Problemas del Tercer Mundo*); c) al afinar la práctica estética como “rama de la producción”, defiende la *especificidad* de lo literario sin recaer por ello en el rechazado concepto de *autonomía*. “La eficacia estética garantiza el efecto social”,<sup>794</sup> dice Piglia, dando una respuesta a su interrogante de 1965 acerca de *cómo* articular cultura y política: la “vanguardia” (en el sentido de la experimentación de la literatura con sus propias técnicas constructivas, consideradas ahora ellas mismas como fuerzas productivas) queda legitimada como arte *social* en el mismo momento en que es preservada de toda crítica de esteticismo pasatista gracias a su anclaje material como “rama de la producción”.

Llegamos, en tercer lugar, a los aspectos propios de una estética de la producción. Como lo planteara con toda claridad Benjamin, de lo que se trata es de superar el estéril “por una parte, por otra parte”<sup>795</sup> que ha regido los debates: por una parte se debe exigir la tendencia correcta y por otra parte se está en el derecho de esperar calidad de dicha ejecución. La separación entre “tendencia” y “calidad” no hace sino sancionar la dicotomía entre contenido y forma. Y el propio Benjamin ofrece el marco más genérico para una respuesta: “antes de preguntar: ¿en qué relación está una obra literaria para con las condiciones de producción de la época?, preguntaría: ¿cómo está en ellas? Pregunta que apunta inmediatamente a la función que tiene la obra dentro de las condiciones literarias de producción de un tiempo. Con otras palabras, apunta inmediatamente a la *técnica* literaria de las obras.”<sup>796</sup> Si la literatura es considerada una rama de la producción material, sus técnicas no son sino una rama de las fuerzas productivas de la sociedad, de manera que dicho concepto de técnica ofrece el punto de arranque dialéctico desde el cual superar la estéril contraposición entre forma y contenido, entre literatura y política: las técnicas son las formas de lo social histórico dentro de lo literario, así como lo social es inherente a los propios procedimientos literarios. Estamos de lleno en uno de los núcleos del famoso debate sobre el realismo que enfrentó a Brecht y Lukács, y la contrapuesta recepción de las vanguardias estéticas del siglo XX. Piglia lo vincula además con los planteos del propio Mao, quien reconocería no sólo el papel decisivo de las “técnicas de expresión”, sino también la relativa autonomía de estas técnicas. “En esto Mao está otra vez cerca de Brecht: las ‘viejas’ formas se pueden aislar como nivel relativamente independiente, remodelarlas, convertirlas en instrumentos de producción, hacerles perder su carga feudal o burguesa a partir de una

---

<sup>794</sup> *Ib.*, p. 23. En su crítica al concepto de “tendencia” había dicho Benjamin: “Quisiera mostrarles que la tendencia de una obra literaria sólo podrá concordar políticamente, si literariamente concuerda también” (Benjamin, W., “El autor como productor”, en *Tentativas sobre Brecht*, Taurus, Madrid, 1998 [1975], p. 118)

<sup>795</sup> Benjamin, W., “El autor como productor”, cit., p. 117.

<sup>796</sup> *Ib.*, p. 119.

función distinta en la estructura.”<sup>797</sup> De manera que junto al reconocimiento del lugar central de las técnicas, despreciada por las estéticas idealistas, se destaca el tópico brechtiano de la “transformación funcional”, esto es, de la posibilidad de reapropiación crítica de formas y técnicas del arte burgués, de modo que se da cabida a todos los aportes técnico-formales no sólo de las vanguardias, sino incluso de los nuevos medios de comunicación, como la radio o el cine, en la medida en que se pueda discutir la cuestión, ya mencionada, de su *función*. “En orden a la modificación de formas e instrumentos de producción en el sentido de una inteligencia progresista –y por ello interesada en liberar los medios productivos, y por ello al servicio de la lucha de clases– ha acuñado Brecht el concepto de transformación funcional.”<sup>798</sup> Para Benjamin, la centralidad de la técnica en Brecht no apunta sencillamente a pertrechar el aparato de producción sino además a modificarlo, *refuncionalizarlo*, en un sentido socialista.<sup>799</sup> Con este presupuesto, no hay estética normativa alguna, no podemos establecer a priori qué medios serán útiles a las luchas presentes o futuras. Así, por ejemplo, las técnicas del folletín o de la novela policial, de la radio o del cine, asociadas a formas nacidas de la mercantilización o de la mecanización de la cultura (enemigos declarados de la estética humanista lukacsiana), pueden sin embargo ser “refuncionalizadas” en un sentido crítico.<sup>800</sup>

Finalmente, de las cuestiones que aparecen en el texto reseñado debemos aún mencionar un aspecto de relevancia en el debate de la estética brechtiana contra el realismo de corte lukacsiano: el “carácter popular” del arte político. La popularidad no puede limitarse a la accesibilidad y la comunicación inmediatas, sobre todo porque ello presupondría el carácter inmutable o natural de las convenciones de la comunicación social. Como si el

<sup>797</sup> Piglia, R., “Mao Tse-Tung. Práctica estética y lucha de clases”, cit., p. 24.

<sup>798</sup> Benjamin, W., “El autor como productor”, cit., p. 125. Sobre la *Umfunktionierung* puede verse también el citado libro de Posada, *Lukács, Brecht y la situación actual del realismo socialista*, cit., pp. 40, 263, 291, etc.

<sup>799</sup> Brecht enumera: “Monólogo interior (Joyce), disociación de elementos (Döblin, Dos Passos), estilo asociativo (Joyce, Döblin), montaje de actualidades (Dos Passos), distanciamiento (Kafka).” E indica: “En estos trabajos están también representadas, en cierta medida, fuerzas de producción. Precisamente los escritores socialistas pueden llegar a conocer en estos documentos de la desesperación valiosos elementos técnicos de alta perfección.” (Brecht, B., *El compromiso en literatura y en arte*, Barcelona, Península, 1984 [1973], p. 267).

<sup>800</sup> La cuestión de la novela policial es otro de los hilos que enlazan a Piglia con Brecht y con Benjamin. Piglia ve elementos brechtianos en los novelistas norteamericanos que edita en su famosa “serie negra” en *Tiempo Contemporáneo*: “una especie de versión entretenida de Bertolt Brecht. Sin tener nada de Brecht –salvo, quizá, Hammet– estos autores deben, creo, ser sometidos a una lectura brechtiana” (entrevista a Piglia en Lafforgue, J. y Rivera, J., “La morgue está de fiesta”. *Literatura policial en la argentina*, revista *Crisis*, nº 33, enero de 1976, incluida en Sonderéguer, M. (selecc. y presentación), *Revista Crisis*, cit., p. 438). Por su parte, Brecht ha tematizado explícitamente la novela policial en sus escritos sobre arte y literatura (véase Brecht, B., *El compromiso en literatura y en arte*, cit., pp. 31 ss, 341 ss). Un tópico que estuvo entre los temas de debate entre Benjamin y Brecht, que hasta llegaron a planear la redacción compartida de una novela policial (véase E. Wizisla, *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*, cit., pp. 94 ss.). Acaso producto de esos proyectos comunes, Benjamin ha escrito notas esenciales sobre la posible función *social* de la novela policial, que Piglia difícilmente no haya leído, pues se encuentran en las *Tentativas sobre Brecht* (cit., p. 112-113): “La novela de crímenes, que en su tiempo primero tanto ha hecho por la psicología como un Dostojewski, se pone a disposición de la crítica social en el ápice de su evolución. (...) A Dostojewski le importaba la psicología; ponía de bulto la porción de crimen que hay en los hombres. A Brecht le importa la política; pone de bulto la porción de crimen que hay en los negocios. Orden jurídico burgués y delito, posiciones contrarias según la regla de juego de la novela de crímenes. El procedimiento de Brecht consiste en mantener la técnica sobremanera desarrollada de las novelas de crímenes, pero dando de lado las reglas de juego.” ¿No es éste el sentido del policial en Piglia?

realismo decimonónico fuese naturalmente transparente, casi como si él mismo no fuese ninguna técnica, ninguna mediación, sino mero “reflejo” espontáneo y natural de lo real. Por el contrario, esas reglas de comunicabilidad cambian, de manera que también cambiarán los criterios de “popularidad” en el arte. En cualquier caso, el “carácter popular” es un espacio en disputa (una afirmación que resulta fundamental para una estética que se pretende permeable a la experimentación vanguardista a la vez que con un anclaje en las masas). Como dijera agudamente Brecht, no existe únicamente el *ser popular*, sino también el *hacerse popular*.<sup>801</sup> En esa dirección lee Piglia el concepto maoísta de *pueblo* y su derivación en una dialéctica entre elevación y popularización del *público*. Una estética materialista implicaba tener en cuenta tanto las *condiciones de producción* (el arte como rama de la producción) cuanto la *demanda social* (el lugar del público y del consumo). Pero esta demanda es, como las propias técnicas de producción, *histórica*, nunca estática ni homogénea: “No existe un público dado sino un incesante trabajo de elevación/popularización/elevación que va abriendo a la vez los códigos de desciframiento y las condiciones de producción.”<sup>802</sup> La *historicidad* de las técnicas y de la lectura de las obras, la insistencia característicamente benjaminiana en la historicidad de las formas de la sensibilidad en general, están sin dudas entre los presupuestos fundamentales de la estética de la producción, y de su enfrentamiento a toda estética normativa, como la lukacsiana.

Tenemos, entonces: a) el arte como rama de la producción, contra la separación entre estética y política implícita tanto en la noción de autonomía cuanto en la de “compromiso”; b) la importancia de las técnicas artísticas como el lugar donde se torna indiscernible el registro de la “forma” y del “contenido” social, pues ellas mismas son fuerzas productivas que forman parte del sistema de producción social; c) la cuestión de la “función estética” y de la *Umfunktionierung*, rechazando toda relación sustantiva y estática entre técnica y función social (regresiva o revolucionaria); d) la historización de las convenciones y por tanto del carácter “popular” del arte, cuya incesante movilidad va dando lugar a nuevas reglas tanto de recepción como de producción de las obras. Todos estos aspectos remiten al mismo postulado central de esta estética: el arte como práctica, como parte del proceso histórico de producción: “es en la producción donde se funda justamente la ‘diferencia’ de la teoría marxista”.<sup>803</sup> Y culmina Piglia su artículo inscribiendo a Mao en la tradición marxista que a partir de este momento hasta el final del periodo de este estudio (digamos, hasta *Crítica y ficción* al menos) será su matriz crítica fundamental, incluso después del entusiasmo maoísta:<sup>804</sup> “La gran revolución cultural proletaria es el momento material de una

<sup>801</sup> Brecht, B., *El compromiso en literatura y en arte*, cit., p. 241.

<sup>802</sup> Piglia, R., “Mao Tse-Tung. Práctica estética y lucha de clases”, cit., p. 24.

<sup>803</sup> *Ib.*, p. 25.

<sup>804</sup> Aunque no pretendemos menospreciar el lugar del maoísmo en la intelectualidad de la época (no olvidemos que ya vimos la presencia del maoísmo en Sebrelí y en Astrada), que en el caso del grupo que analizamos tuvo

reflexión práctica sobre la cultura y la ideología que al tener en cuenta el carácter antagónico de la contradicción entre el arte revolucionario y el arte burgués se instala en la mejor tradición de la estética marxista: la que nació en las luchas de la revolución de octubre con Tretiakov, Lissitsky, Meyerhold, Tinianov, para culminar en la obra de Brecht.”<sup>805</sup>

En febrero de 1975 publica Piglia en el número 22 de la revista *Crisis* una breve selección de escritos de Brecht y un ensayo sobre Brecht de Bernard Dort, traducido por el propio Piglia.<sup>806</sup> El ensayo de Dort incluye una importante referencia a “El autor como productor”, de Benjamin (precisamente los pasajes sobre la “transformación funcional”), y Piglia inserta una nota propia que remite a “Walter Benjamin, *Bertolt Brecht. Ensayos y conversaciones*, Montevideo, Arca, 1970.”<sup>807</sup> El dato es de relevancia. Aunque no pudimos dar con esa edición, ella da cuenta de una circulación rioplatense de los ensayos benjaminianos en cinco años anterior a la edición de Taurus, de 1975, lo cual si bien no es mucho tiempo, sin embargo, teniendo en cuenta el escenario político que se abre a principios de 1976, es probable que la edición de Taurus no hubiese podido tener un impacto de importancia. Por otra parte, el ensayo de Dort asocia la definición de Brecht del arte como práctica social humana con algunos aspectos del formalismo ruso, en particular con las consideraciones de Tinianov sobre la “evolución literaria” y sobre las “funciones de la serie literaria en relación con las series sociales próximas”.<sup>808</sup>

De este modo, ya tenemos todos los elementos de lo que aparecía en las entrevistas de *Crítica y ficción* como la matriz crítica fundamental de Piglia en esos años: Brecht, Benjamin y los formalistas rusos. Pero si estos elementos aún aparecían de manera dispersa, es en un importante ensayo de 1975 en el que cristalizan como clave operativa de

---

implicancias no sólo ideológicas, como puede comprobarse cuando recordamos que los primeros números de la revista *Punto de Vista* fueron financiados por Vanguardia Comunista (véase Sarlo, B., “*Punto de Vista: una revista en dictadura y en democracia*”, en Sosnowski, S. (ed.), *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas*, cit.), y que dos de sus máximos dirigentes figuran nada menos que en la dedicatoria de *Respiración artificial*: Elías (Semán) y Rubén (Kristkauský), ambos desaparecidos por la dictadura en 1978.

<sup>805</sup> R. Piglia, “Mao Tse-Tung. Práctica estética y lucha de clases”, cit., p. 25. Allí mismo, en nota, destaca Piglia que “[l]a publicación de los tres tomos de escritos de Brecht sobre arte y literatura (edición francesa L’Arche 1971) es sin duda el acontecimiento más importante de la estética marxista desde la aparición de los cuadernos de Antonio Gramsci (de quien el pensamiento de B. B. se encuentra, por otra parte, en la antítesis).”

<sup>806</sup> Resulta un tanto curiosa la participación de Piglia en un proyecto como *Crisis*, tan lejano al registro de *Los Libros*. Pero aunque no parece haber compartido la orientación populista y antiintelectualista de una revista fraguada en las matrices de la izquierda nacional, sin embargo no podía dejar de compartir (aunque por razones más brechtianas que jauretcheanas) la crítica y redefinición, características de la revista, de las jerarquías culturales y simbólicas, y su reivindicación de géneros menores o populares, como la novela policial (como ya vimos, además de esta selección de Brecht, Piglia participa de la revista en una entrevista sobre el género policial, en la que, coherentemente, remite también a Brecht).

<sup>807</sup> Sonderéguer, M. (selecc. y presentación), *Revista Crisis*, cit., p. 388.

<sup>808</sup> Piglia remite en nota a la edición castellana de *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, Bs. As., Signos, 1970. En cuanto a esta remisión pueden destacarse dos cuestiones de interés para nuestro recorrido: en primer lugar, Piglia publicó en el volumen ya comentado sobre el realismo un importante ensayo de Roman Jakobson de esta famosa compilación realizada en francés por Tzvetan Todorov en 1965. Además, Beatriz Sarlo realiza en 1971 una selección del volumen editado en Signos para una edición del Centro Editor de América Latina, titulada *Antología del formalismo ruso*. Con esto queremos destacar la importancia que los formalistas rusos adquirieron en esos años entre los intelectuales trabajados en este capítulo.

lectura ya consolidada. En efecto, casi al mismo tiempo en que se publica el ensayo de Dort en *Crisis*, aparece en el número 40 de la revista *Los Libros*, de marzo-abril de 1975, el artículo “Notas sobre Brecht”. Dando cuenta de la aparición en castellano de los *Escritos sobre literatura y arte* de Brecht, traducidos como *El compromiso en literatura y arte*, Piglia elabora una de las formulaciones más acabadas de sus reflexiones críticas en aquellos años. Se trata de una nueva formulación de lo ya planteado en su –tan brechtiano– ensayo sobre Mao, más completa y ya sin ninguna mención a Mao.

Reaparece, nuevamente en primer lugar, la crítica a toda estética idealista, a la creencia romántica en el misterio de la “creación artística”. Vuelve a destacar que la cultura ocupa un lugar en el proceso material de producción, de manera que la “función social” del arte está definida no por las ilusiones ideológicas sino por la producción de mercancías. Y aquí destaca, muy benjaminianamente, el costado “positivo” de esta posición del arte en el capitalismo. Como en el elogio de las tareas revolucionarias de la burguesía en el *Manifiesto Comunista*, Piglia destaca que la mercantilización de la cultura contribuye a disolver toda superstición romántica del arte como pura espiritualización ajena a los procesos objetivos, económicos y técnicos, independiente de la mácula de heteronomía por ellos representada. “El momento ‘positivo’ de la situación está en que, de hecho, se borra el aura romántica, espiritualizada que rodea y encubre el trabajo artístico. La ilusión de un artista libre y desinteresado que elabora ‘espontáneamente’ sus obras para un público de iguales está sometida a la prueba de realidad de los aparatos culturales.”<sup>809</sup> Para nosotros, esta recuperación de la temática benjaminiana de los efectos “positivos” de la disolución del aura resulta relevante, pues viene a establecer, en el texto de Piglia, una clara frontera entre Benjamin y sus compañeros del Instituto de Investigación Social. Piglia señala explícitamente que si admitimos el valor crítico de la disolución del aura debemos enfrentarnos a todo rápido pesimismo respecto de los desarrollos de la “industria cultural”: “la producción literaria debe ser redefinida constantemente sin admitir una ‘esencia’ del arte. Esquiva de este modo el error idealista de cierta crítica de izquierda –a la manera de Adorno y la escuela de Frankfurt– que en su rechazo de ‘la industria cultural’ recae en un humanismo fatalista y aristocrático.”<sup>810</sup> La crítica de Piglia a los frankfurtianos se inscribe en la crítica (ya frecuente en los setentas) a los marxismos neohumanistas que, para sus críticos, recaerían en la ilusión “idealista” de concebir al arte como una cualidad “humana” inmutable y ahistórica que sería preciso preservar de la degradación a que la somete la voracidad de los aparatos culturales. Y entonces, tenemos que el Benjamin brechtiano de Piglia es un Benjamin explícitamente “anti-frankfurtiano”. Aunque la complejidad de esa relación (del debate entre Benjamin y Adorno) no sea abordada por Piglia, ciertamente, en

<sup>809</sup> Piglia, R., “Notas sobre Brecht”, en *Los Libros*, Bs. As., nº 40, marzo-abril de 1975, p. 6.

<sup>810</sup> *Ib.*, p. 7.

un artículo que tiene otro objetivo, nos da una idea del tipo de coordenadas en que se inscribían estos nombres, coordenadas similares a las que se trazaban en los incipientes estudios sobre “comunicación y cultura”, como vimos en el capítulo anterior. Sin embargo, a Piglia no le interesa la disputa entre “apocalípticos e integrados”, sino la afirmación de una estética de la producción en condiciones de dar cuenta de la *materialidad*, y consecuentemente, de la *historicidad* de la práctica estética. Si el arte deja de ser un territorio autónomo, una actividad compensatoria independiente de las inclemencias de lo social, el ámbito impoluto en el que podría realizarse la humanidad del hombre al margen de las enajenaciones de la sociedad capitalista, y pasa, por el contrario, a hacerse cargo de su puesto (su *función*, dirá Piglia, próximo en eso a los formalistas) junto a otras prácticas sociales en la lucha de clases, entonces, al mismo tiempo que recobra su *materialidad*, escamoteada en la estética idealista, asume también su radical *historicidad*, negada en toda defensa “humanista” del “espíritu”: el arte deja de ser el lugarteniente de la inmutable esencia del hombre y pasa a ser una práctica cuya especificidad está puesta en función de la transformación histórica de las relaciones sociales. Si la literatura es una “serie” junto a otras “series”, entonces el problema de su “evolución” se torna inteligible. Es en este punto fundamental en el que el Iuri Tinianov de la “evolución literaria” aparece junto al Benjamin de “El autor como productor”: “Es en la relación entre esa práctica específica y las otras prácticas sociales (económica, ideológica, política) donde Brecht encuentra históricamente el cambio de función del arte. Como había planteado Walter Benjamin: ‘En lugar de preguntarse cuál es la posición de una obra *en relación* con las condiciones de producción de una época, hay que preguntarse cuál es su posición *en el interior* de esas condiciones de producción. Esta pregunta afronta directamente *la función* que tiene una obra en el interior de esas relaciones de producción’.”<sup>811</sup>

Todos estos rasgos apuntan a consolidar el esbozo de una estética de la producción ya planteado en el texto sobre Mao. Al igual que entonces, plantea Piglia también aquí la crítica, simétrica de la anterior, al “subjetivismo voluntarista de la teoría sartreana del compromiso”, por lo que lamenta el desafortunado título con que vertieron los españoles el original alemán (sencillamente *Schriften zur Literatur und Kunst*). Contra la idea de una resistencia solitaria que exaspera el momento subjetivo y moralizante de la “elección” y el “compromiso”, que tanto impacto tuvo en los escritores izquierdistas en nuestro país, Piglia va a insistir nuevamente en el momento social y objetivo de la práctica literaria, aunque ahora el tono es más marcadamente benjaminiano, al destacar la centralidad de considerar al *autor como productor*. “se trata de definir al escritor como un productor desposeído de sus

<sup>811</sup> *Ib.*, p. 7 (cursivas de Piglia). Piglia remite, no a la edición uruguaya ya citada, sino a “Walter Benjamin, *Essaies sur Bertolt Brecht*, Maspero, 1969”, lo cual nos permite suponer la posibilidad de que haya leído a Benjamin desde 1969, es decir, incluso antes de la edición francesa de los escritos sobre arte y literatura de Brecht, que tanto impacto tuvieron en su ensayística.

medios de producción cuyas tareas (políticas, ideológicas, literarias) son también sociales y están ligadas orgánicamente con la lucha revolucionaria.”<sup>812</sup> Y si recordamos que en Benjamin la idea del escritor como productor proviene explícitamente de un autor central de la vanguardia rusa, Sergei Tretiakov, que distinguía del escritor meramente “informativo” al *escritor operante*, el círculo entre Brecht, Benjamin y la vanguardia rusa se vuelve a cerrar, con bastante coherencia, en el planteo de Piglia. Pues esta recepción de la vanguardia rusa por Benjamin pasa precisamente por el punto que más le interesa a Piglia, esto es, la disolución de la separación entre tendencia política y técnica literaria. Como decía Benjamin: “Este escritor operante da el ejemplo más tangible de la dependencia funcional en la que, siempre y en todas las situaciones, están la tendencia política correcta y la técnica literaria progresiva.”<sup>813</sup> El “escritor como productor” del que habla Piglia es el que no hace ni propaganda, ni mero experimentalismo pasatista, sino aquel que, sabiéndose en plena disputa por los medios de producción culturales, hace de su propia posición en el interior de esas relaciones sociales de producción la clave de una escritura politizada en la propia especificidad de lo literario. El escritor *operante* es aquel que libra una lucha por el control de los aparatos que regulan la producción cultural (periódicos, editoriales, teatros, etc.) y por las técnicas estéticas que también son por sí mismas ramas específicas de las fuerzas productivas sociales (montaje, monólogo interior, distanciamiento, etc.).

Y así entramos en el último registro del artículo, en el que Piglia explicita y radicaliza su crítica de la estética lukacsiana (iniciada cautelosamente en *Literatura y sociedad*) a partir de famosa polémica con Brecht sobre el realismo en los años treinta. El rechazo del realismo (en cuya tematización viene trabajando Piglia desde la edición del volumen sobre el tema) se desprende con toda claridad a partir de lo ya dicho: si la literatura es un frente particular de la lucha de clases por derecho propio, entonces también en el interior de ese campo es preciso definir una posición revolucionaria, una lucha específica contra los modos de representación naturalizados, contra los presupuestos de la retórica burguesa, desmontando las convenciones y los códigos lingüísticos impuestos como naturales por las clases dominantes. “Lukacs resume su posición en una disyuntiva imperiosa: ¿Kafka o Thomas Mann? y Brecht opta sin dudar por Kafka.”<sup>814</sup> Luego volveremos sobre el lugar simbólico fundamental que ocupará Kafka en *Respiración artificial*, donde no habrán de olvidarse sus reflexiones críticas de estos años anteriores. Por ahora debemos destacar una serie de aspectos que Piglia extrae de este debate sobre el realismo: a) una postura de ruptura respecto a la tradición cultural burguesa, contra el reformismo que denuncia en Lukács, un reformismo literario que se correspondería con el reformismo de su línea

---

<sup>812</sup> Piglia, R., “Notas sobre Brecht”, cit., p. 8.

<sup>813</sup> Benjamin, W., “El autor como productor”, cit., p. 120.

<sup>814</sup> Piglia, R., “Notas sobre Brecht”, cit., p. 8.

soviética a nivel político. Del mismo modo, un anti-sovietismo como el del Piglia maoísta debe corresponderse con una postura de ruptura en lo cultural;<sup>815</sup> b) una crítica de la naturalización de las *técnicas* del “realismo” decimonónico, y una consecuente *historización* de los criterios del “efecto realista”, es decir, de la eficacia del arte para dar cuenta e incidir en lo real: “el verosímil que excluye o retiene el ‘efecto realista’ varía según las clases y las épocas”;<sup>816</sup> c) una consecuente recepción positiva de la experimentación y la vanguardia, en la que también viene trabajando Piglia desde antes: “las innovaciones de los escritores de vanguardia no son (como para Lukacs) ‘irracionales’, arbitrarias”.<sup>817</sup> d) una tematización de las *técnicas* como lugar de fusión de forma (literatura, experimentación) y contenido (política). En este cuarto punto central es que vuelve a aparecer Benjamin. “Para Brecht la ciencia y la técnica influyen directamente en este proceso y sirven de puente entre la práctica estética y las fuerzas productivas. Basta ver el modo en que (siguiendo en esto a Walter Benjamin) piensa la influencia de lo mass media o de los métodos de reproducción mecánica, del psicoanálisis o de la dialéctica materialista en el desarrollo de la producción artística.”<sup>818</sup> Si resta un “realismo” tras estas operaciones, nada tendrá de “reflejo”, sino que será aquel capaz de producir *otra* realidad. “Esta otra realidad es ‘artificial’, construida, tiene leyes propias y exhibe sus convenciones.”<sup>819</sup> Nuevamente los conceptos claves de los formalistas rusos (*artificio*, desde Shklovsky, *construcción*, desde Tinianov y la vanguardia constructivista en general) asociados al impulso materialista de Brecht y Benjamin: una práctica estética radical es aquella que está en condiciones de dar cuenta de sus propias condiciones materiales (económicas y técnicas) de producción, a través de la explicitación del carácter “construido” o “artificial” (una palabra que dejará su marca en la novelística pigliana) de la obra, contra todo ilusionismo mimético.

Esta postura no fue sólo una forma de posicionarse teórica o ideológicamente, sino que tenía claros efectos en el trabajo crítico concreto, un trabajo crítico que, como ha sido reconocido, tuvo efectos muy influyentes sobre todo en los años ochentas, y en el campo de influencia de la revista *Punto de Vista*. Para no extender demasiado este apartado recordaremos sólo el caso de la influyente lectura de Piglia de Roberto Arlt, enteramente asentada sobre los presupuestos fundamentales de su estética de la producción. En la misma época que hemos trabajado se publica, también en *Los Libros*, “Roberto Arlt: una crítica de la economía literaria”. La primera frase del ensayo sostiene que “Arlt se hace cargo de las condiciones de producción de su literatura.” En efecto, aparece nuevamente la

---

<sup>815</sup> No debemos olvidar que las “Conversaciones con Brecht” incluidas en los ensayos sobre Brecht de Benjamin encontramos algunas de las expresiones más polémicamente anti-soviéticas de Brecht, transcritas por Benjamin. Véase Benjamin, W., *Tentativas sobre Brecht*, cit., pp. 146-152.

<sup>816</sup> Piglia, R., “Notas sobre Brecht”, cit., p. 9.

<sup>817</sup> *Ib.*

<sup>818</sup> *Ib.*

<sup>819</sup> *Ib.*

crítica de la “lectura liberal” (en el nombre de José Bianco), cuyo rasgo inconfundible es el de borrar las huellas de las relaciones de producción, el mercado y la lucha de clases, sublimando la literatura como “creación” y la crítica como cuestión de “gusto”. Contra ello, Arlt hace entrar, violentamente, el interés económico en el recinto supuestamente desinteresado, puro y neutro, accesible para todos sin distinción de clase, de la lectura gratuita, de la cultura en su sentido liberal-compensatorio. En términos de las condiciones económicas: la centralidad del *dinero* o la insistente metáfora del *robo*; en términos de las condiciones técnicas: la técnica de las *citas*, el tópico de las (malas) *traducciones*, la importancia de la *parodia* (y de la cita como parodia), son todos síntomas, transgresiones a nivel ideológico y lingüístico, que aparecen como operaciones características de aquella irrupción violenta (operaciones que estarán muy presentes en la propia narrativa de Piglia). Se apunta en todos los casos a subvertir un código de lectura, a desnaturalizarlo, a mostrar su marca de clase, dejando ver, de distintas formas, que detrás de toda apropiación “espiritual” hay, como en la apropiación económica, una marca de violencia, un espacio de lucha política. Esta “crítica de la economía literaria” (que en tanto paráfrasis de la “crítica de la economía política” de Marx muestra nuevamente que si la literatura es una *rama de la producción*, entonces su crítica no es sino una *rama de la crítica de la economía política*) es posible porque “en la práctica de su escritura, Arlt propone una teoría de la literatura donde un espacio de lectura y ciertas condiciones de producción son exhibidos.”<sup>820</sup> Vemos toda una serie de elementos de la estética de la producción de Piglia como la base fundamental de su recuperación de Roberto Arlt. El texto culmina en la dirección de una generalización de la estética de la producción en términos de una teoría de la *traducción* como tramitación apócrifa de la dependencia cultural, que luego será tan importante en *Respiración artificial*: “Condiciones de producción, códigos de lectura, es esta relación la que ahora es preciso reconstruir para encontrar –en el pasaje de la traducción a la legibilidad– el nudo de esa situación particular a partir del cual se ordena el sistema literario en Argentina: la dependencia.” Arlt, extranjero de la literatura argentina, trastoca las relaciones dominantes en el sistema literario análogamente a como la traducción desbarata las formas dominantes de circulación internacional de los significados. En ambos casos, la apropiación fraudulenta funciona como canon.

Si además se recuerda el modo en que muchos de los escritores que participaron de *Los Libros* enlazaron íntimamente su labor crítica con su labor literaria, entonces no nos sorprenderá encontrar la presencia de la dupla Brecht-Benjamin en la primera *nouvelle* de Piglia, *Nombre Falso*. Ya ha sido observado que los escritores-críticos de *Los Libros* (como Piglia, L. Gusmán, G. García, O. Lamborghini) “alternan sus lugares como críticos y

---

<sup>820</sup> R. Piglia, “Roberto Arlt: una crítica de la economía literaria”, en *Los Libros*, Bs. As., nº 29, marzo-abril de 1973, p. 23.

fabricantes de ficción”, de modo que “[e]n este momento es cuando salen los primeros brotes del injerto teoría-ficción”.<sup>821</sup> En el próximo apartado trataremos uno de los ejemplos más paradigmáticos de ese injerto. Ahora quisiéramos referirnos rápidamente a la presencia de esta matriz brechtiana-benjaminiana en la figuración literaria de *Nombre Falso*. El eje sobre el que gravita todo el relato es la determinación económica de las relaciones literarias. Se trata de la *propiedad* de un cuento inédito de Roberto Arlt, y el relato explora las distintas alternativas de esta relación entre propiedad y literatura, con todas las figuras sintomáticas de ese cruce: la mercantilización, el folletín, la prostitución, el plagio, el robo, con un efecto paródico generalizado orientado a desmontar la ideología de la literatura como el espacio neutro del desinterés. El nombre de Brecht no aparece citado, pero sí se *roba* (pues no se da cuenta de su *propiedad*) una famosa cita de la *Ópera de los tres centavos* (que por otra parte luego será epígrafe de *Plata quemada*, esta vez legalizado pues aparece junto al nombre de su *propietario*), y se la adjudica a Roberto Arlt: “¿Qué es robar un banco comparado con fundarlo?”<sup>822</sup> Esta legitimación del *robo* (a través, precisamente de la *cita-robo* de Brecht),<sup>823</sup> con todas sus consecuencias y resonancias en la poética pigliana de lo apócrifo, como modo violento de revelar las condiciones de producción capitalistas (condiciones *económicas*: la violencia de fundar un banco se revela en la irrupción del robo; condiciones *literarias*: la violencia de escribir un libro se revela en la irrupción del plagio, la cita, la parodia) inscribe la figuración literaria en el registro teórico-crítico de la “crítica de la economía literaria” con la que Piglia venía trabajando ya desde hace años. El nombre de Benjamin sí aparece citado, en un momento en que la crítica irrumpe en el relato ficcional: “Piglia” acaba de dar con *Luba*, el relato inédito perdido de Arlt, y anota en la fiebre de su excitación: “(a) La imposibilidad de salvarse y el encierro: el lugar arltiano. (b) La mujer como döppelgänger y como espejo invertido. (c) La prostituta: el cuerpo que circula entre los hombres. Como un relato (a cambio de dinero). (d) Ver el trabajo de Walter Benjamin: anarquismo y bohemia artística (en *Discursos interrumpidos* 36 y ss), El prostíbulo como espacio de la literatura.”<sup>824</sup> Para ordenar sus pensamientos sobre Arlt, “Piglia” cita a Benjamin, y lo cita *mal*, pues sabemos que el tópico de la relación entre bohemia y anarquismo, entre literatura y prostitución se plantea en “El París del Segundo Imperio en Baudelaire”, y no en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, que es el

<sup>821</sup> Panesi, J., “La crítica argentina y el discurso de la dependencia”, cit., pp. 35 y 36. Véase también de Diego, J. L., *¿Quién de nosotros escribirá el Facundo?*, cit., p. 102, donde destaca en estos escritores “la inclusión en el terreno de la ficción de estrategias propias de la escritura crítica”.

<sup>822</sup> Piglia, R., *Nombre falso*, Bs. As., Seix Barral, 1997 [1975], p. 95.

<sup>823</sup> En una concepción de la *cita* cara a Benjamin: “En mi trabajo, las citas son como salteadores de caminos que irrumpen armados y despojan de su convicción al ocioso paseante.” (Benjamin, W., *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987, pp. 85-86.

<sup>824</sup> Piglia, R., *Nombre falso*, cit., p. 125. Véase “NR. 13”, las deslumbrantes trece tesis sobre libros y prostitutas de Benjamin, en *Dirección única*, cit., pp. 47-48. *Einbahnstrasse*, uno de los trabajos más fuertemente constructivistas de Benjamin, hubiese ingresado de lleno en estos debates de los años setentas, de haber tenido traducción castellana entonces.

sitio donde conduce la referencia de Piglia (aunque la falsa remisión es de por sí indicativa: el texto sobre la obra de arte es un núcleo fundamental de la recepción marxista de Benjamin por Piglia). *Luba* debería ser leído a partir de Benjamin, pues es Benjamin quien plantea con toda claridad la relación entre bohemia, anarquismo, mercado y prostitución. Este ensayo benjaminiano (precisamente aquél que suscitó la reacción crítica de Adorno en un debate memorable) se liga con Brecht no sólo por su acentuación marcadamente materialista (blanco de las críticas de Adorno) sino también por su registro plebeyo, en el que se enlazan figuras marginales, “asociales”, “toda la ralea de gentes equívocas”,<sup>825</sup> como claves del proceso literario: las relaciones entre la bohemia y los conspiradores profesionales, entre el escritor y el trapero, entre el poeta y la prostituta. Un enlazamiento plebeyo entre literatura y mercado en el que Piglia pudo encontrar una entonación arltiana. De este modo, Benjamin ingresa ya no sólo como referente crítico, sino incluso como figuración crítico-literaria en uno de los más relevantes experimentos de la ficción argentina de aquellos años. Este juego de disolución de fronteras entre crítica y ficción seguirá siendo decisivo en el itinerario de Piglia, no sólo en el caso evidente y programático de *Crítica y ficción*, sino también en el emblemático de *Respiración artificial*.

Para terminar, recordemos sólo que en 1980 (cinco años antes de la cita con que comenzamos este apartado, y año de publicación de *Respiración artificial*) se publica una entrevista a Piglia titulada “Parodia y propiedad”. Refiriéndose a las “tendencias más productivas de la crítica moderna”, y después de indicar algunos nombres, concluye Piglia con una formulación en la que se enlazan de manera paradigmática los elementos que a lo largo de más de una década fue articulando en su trabajo crítico, y que articula las distintas cuestiones que venimos trabajando, por lo que nos permitimos citar *in extenso*: “Por fin, y ésa es la dirección que realmente me interesa, Walter Benjamin y Bertolt Brecht. Por lo pronto, para poner como ejemplo un trabajo notable, *La obra de arte en la época de la reproducción mecánica*, de Benjamin es un desarrollo muy consecuente de las hipótesis de Tinianov. En el fondo lo que hace Benjamin es mostrar de qué modo la serie extraliteraria, extraartística digamos mejor, determina el cambio de función. Por último yo creo que la teoría y la práctica de Brecht son una de las grandes herencias que la práctica de la vanguardia soviética de los años 20, de la cual las teorías de Tinianov son una síntesis, le ha dejado a la literatura. Brecht retiene lo mejor de la experiencia de la vanguardia soviética, Tinianov y Tretiakov en primer lugar, y es uno de los pocos, el otro es Benjamin, que la continúa en los años duros de la década del 30 y 40. De allí que la polémica entre Brecht y Lukács es en el fondo la polémica entre dos tradiciones. Brecht, Tinianov y la vanguardia

---

<sup>825</sup> Benjamin, W., “El París del Segundo Imperio en Baudelaire”, cit., p. 23.

soviética por un lado, Lukács, Gorki y el realismo por otro.”<sup>826</sup> De ese modo se articulan los diversos hilos que el trabajo crítico de Piglia cultivó desde el inicio de su itinerario intelectual, su manera de plantear el debate, sus preferencias, sus nudos teóricos. El Benjamin marxista (que, en la lectura de Piglia, va desde sus trabajos sobre Brecht hasta los dedicados a Baudelaire, pasando por su concepción crítica de la transformación funcional del arte en la época de su reproductibilidad técnica) ocupa, queda dicho, un lugar central en esa sólida trama, una trama no carente de efectos de amplios alcances en la crítica argentina de los años siguientes.

## II. Artificio, cita, exilio: la cultura ante la barbarie

Intentaremos tematizar en este apartado algunos aspectos de la recepción de los frankfurtianos durante la dictadura militar, aquellos aspectos que tuvieron precisamente a la experiencia dictatorial como marca. Para ello nos centraremos principalmente en *Respiración artificial*, de Ricardo Piglia. Nos atrevemos a un fugaz deslizamiento a un registro literario (en una tesis en la que ya operan multiplicidad de registros discursivos), en parte por tratarse de una escritura que exacerba el gesto de fusión entre ficción y crítica que ya vimos operando en tramos anteriores del itinerario de Piglia, y que permite leerla como ensayo novelado o novela filosófica. En parte también por el gran impacto que tuvo esta novela en los años sucesivos y que la convirtió en ejemplo paradigmático de “reflexión literaria” acerca de lo ocurrido. Pero más relevante para permitirnos este deslizamiento resulta algo que señalara Beatriz Sarlo, justamente en torno a las novelas de la dictadura: “Enfrentada con los límites (el sufrimiento exasperado, la muerte), la literatura despliega un discurso significativo para la sociedad, porque, justamente, no hay muchos otros discursos que puedan trabajar como el arte, en un mundo laico y abandonado por los dioses, sobre los límites extremos.”<sup>827</sup>

Si el debate sobre el realismo mantuvo agitadas las aguas entre los escritores de izquierdas de los sesentas y primeros setentas, la experiencia del horror dictatorial pareció poner en jaque definitivo los parámetros realistas de representación y reclamar formas sofisticadas de enfrentamiento a un “real” traumático que evadía en su desmesura todo intento de referencialidad directa.<sup>828</sup> Pues lo que se estaba mostrando de manera inusitada en la historia de nuestro país era la ruptura radical de todo sentido, el derrumbamiento de la

<sup>826</sup> Piglia, R., “Parodia y propiedad”, entrevista de Mónica Tamborenea y Alan Pauls, *Lecturas críticas*, año 1, nº 1, dic. de 1980, incluida en Piglia, R., *Crítica y ficción*, cit., p. 74.

<sup>827</sup> Sarlo, B., “Política, ideología y figuración literaria”, en D. Balderston (et al.), *Ficción y política. La narrativa argentina durante el proceso militar*, Bs. As., Alianza, 1987, p. 35.

<sup>828</sup> Véase Balderston, D. (et al.), *Ficción y política*, cit., y de Diego, J. L., ¿Quién de nosotros escribirá el Facundo?, cit., cap. VII.

experiencia de la historia como experiencia de sentido. Como lo sugiere el epígrafe de Eliot que preside *Respiración artificial*: *We had the experience but missed the meaning, an approach to the meaning restores the experience*. El problema de la experiencia (y su pobreza o pérdida) remiten desde el principio al problema de la narración. La experiencia en bruto, la experiencia del horror, perdida para el sentido, puede ser recuperada desde una aproximación a ese sentido perdido, al sentido de la propia pérdida. Como en el Benjamin de “El narrador”, en *Respiración artificial* se parte del establecimiento de un lazo estrecho entre crisis de la experiencia y crisis de la narración.<sup>829</sup> La primera frase de la novela es una pregunta devastadora, que refleja una incertidumbre ausente en las décadas anteriores – seguras del sentido de la historia, por dramático que fuese–, y que subtiende la inquietud de todo el relato: “¿Hay una historia?”<sup>830</sup> La violencia política, el horror, opera en la historia como un agujero que nos permite vislumbrar un fragmento de su reverso. Del reverso de la historia entendida como relato cerrado, acabado y total. Del reverso en el que se pagan los platos rotos de la historia como cadena de victorias. Este agujero produce un desajuste en el cual la historia deja de aparecer como lugar de realización del hombre y se convierte en pesadilla. Muestra sus opacidades. Titubean sus sentidos. Hay en *Respiración artificial* una disolución de las visiones totalizadoras de la historia, que se habían desplegado en la Argentina, sea en su versión liberal tradicional, en su versión revisionista, o en su versión marxista.<sup>831</sup> “¿Hay una historia?” Si hay una historia, está en el relato mismo. Si aún hay una historia es bajo la forma de la ficción. Pero no en el sentido de un mero reenvío hacia el mundo de la figuración, el reino de lo imaginario, sino como asunción radical del espacio de vacilación que se abre ante la pregunta: “¿cómo narrar los hechos reales?”, la pregunta que repiquetea insistentemente a lo largo de la novela, como una obsesión. El intento de respuesta a esta pregunta que el despliegue de la novela en cuanto tal ensaya, nos sugiere que cuando la historia, tal como venía siendo comprendida, es dislocada en su inteligibilidad por la violencia del acontecimiento traumático, es la ficción quien puede relevarla en su cometido de narrar los “hechos reales”. Es la propia lógica histórica la que ha de leerse con la perversa “técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas”,<sup>832</sup> que es el canon de la ficción para Piglia. Lo dislocado de la historia remite a un desplazamiento del lenguaje, y viceversa.

Pero lo interesante es que en el caso de Piglia esta torsión del relato sobre sus propias condiciones de producción como presupuesto de su relación con un “real” miméticamente inaccesible, sólo abordable desde y en la propia *construcción* narrativa

<sup>829</sup> Véase Benjamin, W., “El narrador”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 2001.

<sup>830</sup> Piglia, R., *Respiración artificial*, Planeta, Bs. As., 2001 [1980], p. 9.

<sup>831</sup> Sobre esto puede verse Halperin Dongui, T., “El presente transforma el pasado: el impacto del reciente terror en la imagen de la historia reciente”, en D. Balderston (et al.), *Ficción y política*, cit.

<sup>832</sup> Piglia, R., *Respiración artificial*, cit., p. 117.

(artificial), es una operación que se viene desplegando desde los años sesentas, tal como lo hemos podido ver en la sección anterior. La reiterada interrogación de *Respiración artificial*, “¿cómo narrar los hechos reales?”, con un tono que oscila entre lo irónico y lo dramático, recupera viejas discusiones en torno al tópico del realismo. Como lo ha indicado de Diego refiriéndose a *Punto de Vista*: “la crisis del canon realista de representación es anterior a la irrupción de la dictadura, pero los críticos de *Punto de Vista* quisieron leer en esos textos – en esas novelas– que se resistían a la ilusión mimética, estrategias de posicionamiento ante la omnipresencia del discurso autoritario. La crisis del realismo no es una *consecuencia*, un *efecto* o una *réplica* de la traumática experiencia que implicó la dictadura militar”,<sup>833</sup> sino más bien una convicción ya elaborada desde la época de *Los Libros*. Y en el caso de Piglia, es algo que pudimos ver esbozado desde los inicios de su itinerario. Podemos reconocerlo ya en un análisis de la propia idea de *artificio*, inscripta en el título de la novela. La escritura como *artificio* desnaturalizador es un tópico central ya desde su temprana lectura de los formalistas rusos, y consolidada con su convicción marxiana (brechtiano-benjaminiana) acerca de la importancia, para toda escritura que se pretenda crítica, de la explicitación de sus propias condiciones materiales (económicas y técnicas) de producción, la puesta al desnudo de los procedimientos, algo que ocupa buena parte de la estructura cifrada de *Respiración artificial*. Además, reconocemos en la *artificialidad* del título el tópico de la artificiosidad mimética de nuestra cultura, que entronca con una temática que Piglia había ya sugerido desde las propias matrices de su estética de la producción en términos de la situación de *dependencia* y del potencial crítico de la *traducción* como lógica de la distorsión.

Ahora bien, a pesar de las continuidades con los debates sobre el realismo de los sesentas y setentas, no pueden dejar de advertirse una serie de deslizamientos que pueden asociarse al contexto del terror dictatorial y a la derrota de los movimientos populares que alcanzaran su clímax de movilización y radicalización pocos años antes. Y a esto también lo podemos reconocer desde el propio título de la novela. Pues si atendemos al nivel más superficial e inmediato de su significación, “respiración artificial” es, antes que nada, lo que precisa un cuerpo (político) agonizante. La derrota y el terror son tópicos centrales en la novela difícilmente articulables en los años anteriores. Su irrupción marca los límites de la continuidad destacada por de Diego. O en todo caso podríamos matizar su afirmación sugiriendo que si el distanciamiento del canon realista de representación es anterior a la irrupción de la dictadura, como de hecho lo hemos podido reconocer, acaso haya sido precisamente esa anticipación la que los ubicó en un lugar tan destacado del campo

---

<sup>833</sup> De Diego, J. L., *¿Quién de nosotros escribirá el Facundo?*, cit., 151.

intelectual de esos años y los que siguieron, tanto a través de la influyente novela de Piglia cuanto a través de la labor crítica de *Punto de Vista*.<sup>834</sup>

De este modo, en esta sección intentaremos reconocer la forma en que Piglia tramita estos desplazamientos en el contexto de ciertas continuidades. Para nuestra temática, resulta importante destacar que a esos desplazamientos los realiza a través de tópicos que de manera más o menos velada se asocian a motivos típicamente benjaminianos e incluso, como veremos, “frankfurtianos”.

Como en otros relatos escritos durante este período, *Respiración artificial* plantea un doble orden de preguntas: sobre la historia que cuenta y sobre las modalidades empleadas para contarla. Y hallamos, en ambos niveles, discontinuidades importantes y continuidades profundas. Para decirlo de modo esquemático: en cuanto a la historia que se cuenta, se pasa de las alternativas de la “revolución” a la irrupción del “mundo de Auschwitz”,<sup>835</sup> un deslizamiento en el que si se opaca la temática de la lucha de clases, tan pregnante en textos anteriores, se radicaliza sin embargo la toma de partido por los vencidos de la historia, se universaliza la denuncia de los oprimidos en la denuncia del “murmullo enfermizo de la historia”, del registro histórico-político se desplaza a un círculo concéntrico más amplio (que no excluye sino que incluye el anterior) que podríamos llamar histórico-civilizatorio. En cuanto a lo segundo, al modo de contar esa historia, el acento pasa de Brecht a Kafka, aunque nada se pierda en el tránsito, y aunque ese tránsito esté habilitado desde antes (Piglia ya había dicho que entre Mann y Kafka, como modelos literarios, Brecht optaba “sin dudar por Kafka”, estableciendo puentes que luego él mismo utilizará). Dentro del mismo registro de una estética tan alejada del idealismo burgués y del sentimentalismo romántico como del realismo vulgar o crítico, dentro del mismo registro de una estética atravesada por la asunción de las técnicas de “distanciamiento”, no puede negarse sin embargo que si la crítica de Kafka al “mundo administrado” puede asemejarse a la crítica de Brecht, la esperanza abrigada por Kafka se cubre de una espesa bruma de antinomismo paradójico que no existía en el optimismo ilustrado, pedagógico y revolucionario de Brecht. Benjamin, entre Brecht y Kafka, entre la revolución y el mesianismo, entre la pedagogía proletaria y la parábola judía, reaparece en una cita de Piglia de la posdictadura como cifra de pasaje: “No tengo confianza en nada ni soy un hombre optimista, pero justamente por eso creo que hay que aspirar a la utopía y a la revolución. Sólo por amor a los desesperados conservamos todavía la esperanza, solía decir un amigo de Brecht.”<sup>836</sup>

---

<sup>834</sup> Donde, como se sabe, se publicó un anticipo de la novela de Piglia (en el número 3 de julio de 1978) bajo el título “La prolijidad de lo real”.

<sup>835</sup> Piglia, R., *Respiración artificial*, cit., p. 199.

<sup>836</sup> Piglia, R., “Novela y utopía”, entrevista de Carlos Dámaso Martínez, 1985, cit., incluida en *Crítica y ficción*, cit., p. 103.

Evidentemente, ambos desplazamientos aproximan a Piglia a un espacio en el que la temática benjaminiana confluye con la temática frankfurtiana en general, en la cual un marxismo alejado de la ortodoxia pone en el centro del debate el problema de Auschwitz y para ello extrema sus aproximaciones a un modernismo estético en el que Kafka ocupó, ciertamente, un lugar central. El primer desplazamiento es el que plantea el escenario de la “tragedia del mundo moderno”<sup>837</sup> en la siniestra reversibilidad de racionalismo y terror, utopía e infierno, planteada en la segunda parte de la novela –titulada no por azar “Descartes”– por el polaco Tardewski. Ya José Sazbón en una temprana reseña de la novela, de 1981, publicada precisamente en *Punto de Vista*, reconoció “la diatriba *frankfurtiana* de Tardewski (el racionalismo, precursor del fascismo)”.<sup>838</sup> El segundo desplazamiento representa la exigencia de pensar otras figuras de la razón y de la narración, el esfuerzo por responder a aquella tragedia a partir de una teoría del lenguaje como perpetua desapropiación, que si encuentra en la extranjería de Kafka su metáfora máxima, se despliega sin embargo en una visión de la cultura como *cita* entre culturas que a través de Benjamin puede encontrar puntos de apoyo en la construcción brechtiana anterior. Pero vayamos por partes.

En cuanto a lo primero, que preside la totalidad de la segunda parte de la novela desde su propio título, “Descartes”, representa quizás el principal desplazamiento respecto de la temática pigliana anterior. Como se sabe, esta segunda parte culmina en el relato por parte del erudito fracasado Tardewski, a Emilio Renzi, de un descubrimiento terrible habilitado por una azarosa *intercalación* en su búsqueda bibliográfica para una investigación filosófica en el *archivo* del British Museum. La “perversa intercalación” entre *Hippias* y *Hitler* llevó al polaco (interesado en la relación entre Heidegger y los presocráticos, esa fuente del logos occidental) a la insospechada lectura de *Mein Kampf*. Y allí se produjo la súbita revelación: “lo que comprendí de inmediato fue que *Mein Kampf* era una suerte de reverso perfecto o de apócrifa continuación del *Discurso del método*”, pues llevaba hasta sus últimas consecuencias el punto de partida de Descartes, “la hipótesis de que la duda no existe, no debe existir, no tiene derecho a existir y que la duda no es otra cosa que el signo de debilidad de un pensamiento y no la condición necesaria de su rigor”.<sup>839</sup> Hay una dimensión de este planteo que aún podemos leer en continuidad con su lectura polémica de Lukács. A nivel literario, los frankfurtianos contribuyeron en Piglia a fundamentar una crítica radical del realismo y el planteo de una estética alternativa. Ahora, a nivel filosófico, aparece esta “diatriba *frankfurtiana*” como crítica radical del diagnóstico lukacsiano de la “destrucción de la razón” en manos del irracionalismo romántico (que se asocia a la crítica de las vanguardias, herederas precisamente de ese irracionalismo, como el expresionismo tachado

---

<sup>837</sup> Piglia, R., *Respiración artificial*, cit., p. 179.

<sup>838</sup> Sazbón, J., “La reflexión literaria”, en *Punto de Vista*, nº 11, 1981, p. 41 (cursiva de Sazbón).

<sup>839</sup> Piglia, R., *Respiración artificial*, cit., p. 177.

de fascista por Lukács), y el planteo alternativo de una verdadera *dialéctica* del racionalismo iluminista que dio a luz, *por sí mismo*, la máxima barbarie. De hecho, el propio Tardewski lo explicita: “Me opongo con esto, por supuesto, como usted habrá notado enseguida, a la tesis sostenida por Georg Lukacs en su libro *El asalto a la razón* para quien *Mi lucha* y el nazismo no son más que la realización de la tendencia irracionalista de la filosofía alemana que se inicia con Nietzsche y Schopenhauer. Para mí, en cambio, *Mi lucha* es la razón burguesa llevada a su límite más extremo y coherente.”<sup>840</sup>

Pero una lectura tal se aleja también, hay que señalar, del acento pedagógico e ilustrado del impulso revolucionario de Brecht. De modo que a pesar de aquella posible línea de continuidad anti-lukacsiana, puede reconocerse también un punto de ruptura en el que podría leerse incluso, en sordina, un gesto autocrítico: “Pasamos de los sueños románticos a los velorios infernales. (...) [E]l discurso luminoso de la razón se ha fragmentado en los murmullos despedazados de las víctimas nocturnas”.<sup>841</sup> Si a ello sumamos los reclamos de Marcelo Maggi de que “[h]ay que hacer la historia de las derrotas”,<sup>842</sup> podemos leer entre líneas el gesto de autocrítica o autoexamen de una generación que sólo con la dictadura parece haber advertido la dialéctica de una modernidad que parecía dispuesta a todo para realizar lo peor de sí misma. *Dialéctica de la Ilustración* en la que el propio marxismo quedaba atrapado como última y acaso más extrema promesa de *emancipación por medio del dominio*. La lectura *perversa* de la ficción como *lógica de lo intersticial* le muestra al polaco Tardewski, nada menos que en el British Museum, una *perversa* intercalación, una *cita* ominosa. En el mismo *archivo* en el que un filósofo alemán descubría un siglo antes el punto ciego de la perversión capitalista, en ese mismo archivo se guardaba un descubrimiento aún más dramático (habilitado ciertamente gracias a la brechtiana *interrupción* o *intercalación*), escrito como un palimpsesto sobre el descubrimiento anterior. Este filósofo polaco, ya no hegeliano sino wittgensteiniano, encuentra, por puro azar, una imprevista intercalación en el inquieto archivo del British Museum. Podríamos decir que Tardewski, como Horkheimer y Adorno en su famoso libro, *cita* el descubrimiento de Marx. Esto es, lo arranca de su contexto de origen, lo disloca desde sus aporías intrínsecas, para *actualizarlo* en un presente que lo reclama desde un peligro terminal. El *peligro* de ese presente convoca de manera dramática ese pasado en el que se hallaba ya crípticamente cifrado. Aplicación péfida de la lógica del anacronismo deliberado y las atribuciones erróneas. Una lógica y una política de la ficción, que permite leer el palimpsesto marxiano alojado en el inquieto *archivo* del British Museum: el *cogito* es

---

<sup>840</sup> *Ib.*, p. 178.

<sup>841</sup> *Ib.*, p. 180.

<sup>842</sup> *Ib.*, p. 13.

el asesino.<sup>843</sup> “¿No está allí condensada la tragedia del mundo moderno? Es totalmente lógico, dijo, que cuando el filósofo se levanta de su sillón, después de haberse convencido de que es el propietario exclusivo de la verdad más allá de toda duda, lo que hace es tomar uno de esos leños encendidos y dedicarse a incendiar con el fuego de su razón el mundo entero. Sucedió cuatrocientos años después pero era lógico, era una consecuencia inevitable. Si al menos se hubiera mantenido *sentado*”.<sup>844</sup> ¿Profunda autocritica de una generación que no se había hecho cargo del reverso ominoso de su propio sueño? Pero si una fatal astucia del sueño –esto es, la astucia de la historia– enlazó utopía y terror en la realización de la razón como infierno, eso no significa que no pueda pensarse un punto de fuga que desate la aporía de la Ilustración. Tal es la sugerencia filosófica más fuerte de la novela: una razón, un relato que no sea sólo repetición de lo mismo. “El sueño de esa razón produce monstruos. En el fondo, fíjese usted, yo soy un racionalista, creo en la razón, no piense que me he puesto a la moda de estos días en que se predicán las virtudes de la irracionalidad. Pero esa razón nos llevó directo a *Mi lucha*.”<sup>845</sup>

En la búsqueda de una razón *otra* es que volvemos sobre la propia construcción del texto, sobre sus propias condiciones de producción, que el texto, consecuente con los planteos del Piglia de los setentas, explícita, a pesar de (e incluso en virtud de) su opacidad. Pues esa opacidad no es otra cosa que el complejo sistema de cifras que se ofrece al desciframiento del lector. Y el cifrado del texto se trama en la lógica de la *cita*. Aquí es donde retomamos el segundo orden de problemas, esto es, el *modo* en que se cuenta aquella historia. Una de las primeras indicaciones sobre el problema, al inicio de la novela, es una muy importante carta de Marcelo Maggi a su sobrino Emilio Renzi, en la que le habla, precisamente, de Tardewski, el del descubrimiento “frankfurtiano”, del que dice Maggi: “Su ilusión es escribir un libro enteramente hecho de citas.”<sup>846</sup> A pesar de que diversos comentarios lo asocian a la importancia de la cita en Borges (Sazbón recupera un famoso pasaje de su “Utopía de un hombre que está cansado”), no podemos dejar de ver el paralelo con Benjamin, con su propia teoría de la cita y con su realización (fracasada) de la ilusión de Tardewski en su inconcluso proyecto de los *Passages* de París. En cuanto a esto último, ya circulaba en español el famoso ensayo de Adorno sobre Benjamin en el que se señalaba: “La intención de Benjamin era renunciar a toda interpretación manifiesta y hacer que las significaciones se impusieran simplemente por el *montage* contrastado del material. (...) Literalmente entendía Benjamin la frase de la *Einbahnstrasse* según la cual las citas de sus trabajos son como bandidos que saltan al camino para robar al lector sus convicciones. Para

---

<sup>843</sup> *Ib.*, p. 179.

<sup>844</sup> *Ib.*

<sup>845</sup> *Ib.*, p. 181.

<sup>846</sup> *Ib.*, p. 14.

coronar el antisubjetivismo, la obra entera tenía que constar de citas.<sup>847</sup> Un pasaje citado asimismo en la introducción de Jesús Aguirre a *Poesía y capitalismo*,<sup>848</sup> uno de los libros benjaminianos con los que hemos visto que Piglia contó. Un pasaje en el que, además de la idea vanguardista del montaje chocante del material (tan presente en la estructura de *Respiración artificial*) opuesta al “subjetivismo” de la interpretación, además de la equiparación entre cita y robo (de tantos efectos en la lectura pigliana de Arlt), aparecía literalmente la idea del libro “enteramente hecho de citas”. Resulta tentadora la hipótesis de que Piglia se entrega, en esa descripción inicial de Tardewski, al delicado arte de citar sin comillas, legitimado hace años en su “crítica de la economía literaria”.

Pero debemos agregar que uno de los lugares en los que el propio Benjamin despliega su particular teoría de la cita es, además de *Einbahnstrasse*, el conjunto de sus ensayos sobre Brecht, el territorio de mayor aproximación de Piglia a Benjamin. Y podríamos decir que estamos en el corazón mismo del vínculo que unió a Benjamin y Brecht. Pues la *cita* benjaminiana (que luego ocupará lugares decisivos nada menos que en sus tesis sobre el concepto de historia) ocupa el lugar de la *interrupción* brechtiana, precisamente aquello que distancia definitivamente el “teatro épico” del teatro tradicional, aquello que rompe con la *continuidad* de la obra y con la *identificación* del público, es decir, con la *ilusión naturalista* y la *catarsis*, pilares del teatro aristotélico que Brecht destruye con el recurso a la interrupción del flujo dramático lineal (mediante el montaje de escenas discontinuas, interpolaciones de cine, canciones, carteles informativos, etc.). Una “interrupción” que si en Brecht indica el corte con el flujo continuo de la ideología burguesa en el arte, en Benjamin significará el corte con el *continuum* del dominio burgués en la historia. La “cita”, la “interrupción”, como vemos, no tiene el sentido meramente discursivo de la “intertextualidad”, sino un sentido político que tanto en Brecht como en Benjamin traducía y precisaba nada menos que el lugar de la revolución (en el teatro y la educación del proletariado, en la historia y la memoria de los oprimidos). (No podemos olvidar que el medular concepto de “dialéctica en suspenso” aparece inicialmente en los ensayos benjaminianos sobre el sentido de la “interrupción” en el teatro épico.) En la segunda versión del artículo *¿Qué es el teatro épico?*, bajo el título “La interrupción”, señalando la ruptura con el teatro aristotélico y con la idea central de catarsis como exoneración de las pasiones por medio de la compenetración con la suerte conmovedora del héroe, destaca Benjamin: “Ese descubrimiento (extrañamiento) de situaciones se realiza por medio de la interrupción del proceso de la acción.” Y pocas líneas después, en el siguiente título (“El gesto que se cita”), agrega: “Permítasenos ir más allá y reflexionar acerca de que la interrupción es uno de los

<sup>847</sup> Adorno, Th. W., *Prismas*, cit., p. 256.

<sup>848</sup> Aguirre, J., “Walter Benjamin: fantasmagoría y objetividad”, prólogo a Benjamin, W., *Poesía y capitalismo*, cit., p. 18.

procedimientos de forma fundamentales. Alcanza mucho más lejos del término de arte. Es la base de la cita (para entresacar sólo uno de sus aspectos). Citar un texto implica interrumpir su contexto. Por eso es más que comprensible que el teatro épico, armado sobre la interrupción, sea citable en un sentido específico.”<sup>849</sup>

La lógica de la cita como desvío o como encuentro siempre frustrado, como contaminación de lo dispar y ruptura de la continuidad de lo mismo, organiza una serie de procedimientos claves de la novela de Piglia: la parodia, la alusión indirecta, el montaje de elementos dispares (“montaje de textos”<sup>850</sup>), la cita siempre postergada entre tío y sobrino (“¿Pensaste que nunca nos vimos, que no nos conocemos, que ésta es en realidad una *cita* entre dos desconocidos?”<sup>851</sup>), la propia “intercalación perversa” a la que nos referimos antes (que *desviando* la lógica burocrática del *archivo*, muestra las –ominosas– condiciones de posibilidad del propio archivo), la artificialidad apócrifa de la cultura argentina (que se inicia con una *cita* mal hecha en el Facundo de Sarmiento), etc.

No es un azar entonces que también aparezca en la novela, en el largo diálogo final entre Tardewski y Renzi, una reflexión explícita acerca del distanciamiento brechtiano (en uno de esos injertos de crítica en la ficción que operan, precisamente, como esa puesta al desnudo de los procedimientos exigida por la estética de la producción): “Hay un término ruso, usted debe conocerlo, me dice, ya que por lo que he sabido le interesan los formalistas, el término, en fin, es *ostranenie*. Sí, le digo, me interesa, claro, pienso que es de ahí de donde Brecht tomó el concepto de distanciamiento. (...) Brecht conoció bien la teoría de los formalistas y toda la experiencia de la vanguardia rusa de los años 20, le digo, a través de Sergio Tretiakov, un tipo realmente notable; fue él quien inventó la teoría de la *literatura fakta*, es decir, eso que después ha circulado mucho, la literatura debe trabajar con el documento crudo, con el montaje de textos, con la técnica del reportaje. (...) Interesante, dijo Tardewski. Pero retomando lo que le decía, esa forma de mirar afuera, a distancia, en otro lugar y poder así ver la realidad más allá del velo de los hábitos, de las costumbres.”<sup>852</sup>

El tópico del distanciamiento nos conduce, finalmente, al último punto de *Respiración artificial* en que quisiéramos detenernos: la temática del exilio y la utopía. Enrique Ossorio, ese alter ego de J. B. Alberdi cuyo itinerario persigue el historiador Marcelo Maggi, se propone, ya en el exilio, escribir una novela utópica, poniendo de manifiesto relaciones intrínsecas entre exilio y utopía: “¿qué es el exilio sino una forma de la utopía? El desterrado es el hombre utópico por excelencia, (...) vive en la constante nostalgia de futuro”.<sup>853</sup> Y

<sup>849</sup> Benjamin, W., “Qué es el teatro épico” (segunda versión), en *Tentativas sobre Brecht*, cit., pp. 36 y 37.

<sup>850</sup> Piglia, R., *Respiración artificial*, cit., p. 144.

<sup>851</sup> *Ib.*, pp. 81-82 (cursivas de Piglia).

<sup>852</sup> *Ib.*, pp. 143.144.

<sup>853</sup> *Ib.*, p. 26.

cuando Ossorio mismo, en su propia escritura, manifiesta su deseo utópico, dice: “narraré aquí lo que imagino será el porvenir de la nación. Estoy en una posición inmejorable: desligado de todo, fuera del tiempo, un extranjero, tejido por la trama del destierro”.<sup>854</sup> Ossorio toma la utopía en toda su literalidad y la entiende como no-lugar, como sustracción, como resquicio de la historia, como umbral. Utopía es la demora, y nunca una plenitud. “¿Qué es la utopía? ¿El lugar perfecto? No se trata de eso. Antes que nada, para mí, el exilio es la utopía. *No hay tal lugar*. El destierro, el éxodo, un espacio suspendido en el tiempo, entre dos tiempos”.<sup>855</sup> El título y el epígrafe de la novela utópica que planea escribir Ossorio nos dan nuevas y paradójicas pistas. El título es *1979*, en una evidente alusión al *1984* de Orwell, no sólo por el paralelo entre el género utópico y el título referido a una fecha futura, sino porque el horror que aquella fecha suscita en la Argentina refiere directamente al carácter *contra*-utópico de la versión orwelliana del género. La equiparación entre utopía y exilio acentúa la idea de la crítica negativa del presente desde el distanciamiento. El epígrafe de la novela utópica es una muestra extrema de la ironía de los juegos paródicos de Piglia: “*Cada época sueña la anterior*. Jules Michelet”.<sup>856</sup> Manifestación de la *cita* como estrategia de lectura perversa: Michelet no dice *Cada época sueña la anterior*, sino “*Cada época sueña la siguiente*” (*Chaque époque rêve la suivante*). Por un lado, la cita, como siempre, es una cita mal hecha: es desvío, descontextualización y robo. Por otro, se trata seguramente de la cita de una cita, vale decir, la cita del epígrafe que Benjamin inscribe en el centro de la sección utópica (“*Fourier o los pasajes*”) de su *exposé* de 1935 del proyecto de los *Passages*.<sup>857</sup> Piglia *cita mal una cita de Benjamin*. Pero en esa falla, en esa mala traducción, se muestra algo que en el original benjaminiano estaba sólo latente, en su literalidad silenciado y acallado, esto es, el peso fatídico de la utopía como proyección deseante en el texto de la historia. Si en la utopía (negativa, no lo olvidemos) cada época sueña no con la siguiente sino con la anterior, es porque la utopía, ella misma como cita, guarda una ambigüedad abismal. Pues la utopía puede suscitar, como indica Benjamin, esas imágenes desiderativas en las que la colectividad busca suprimir la miseria del presente, retrotrayendo la fantasía imaginativa, “que recibe su impulso de lo nuevo hasta lo más primitivo”, nos dice Benjamin, para luego aclarar, sorprendentemente fiel a la *mala* traducción de Ossorio, que “En el sueño en que a cada época se le aparece en imágenes la que sigue, se presenta la última desposada con elementos de la protohistoria, es decir de una sociedad sin clases”<sup>858</sup>. Pero esta utopía que se alimenta de imágenes de la protohistoria puede también, y por su propia estructura circular, transfigurarse en la

---

<sup>854</sup> *Ib.*, p. 62.

<sup>855</sup> *Ib.*, p. 69.

<sup>856</sup> *Ib.*, p. 72.

<sup>857</sup> Benjamin, W., *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Taurus, Madrid, p. 175.

<sup>858</sup> *Ib.*

realización del infierno, el infierno de la repetición. Si en la utopía de Ossorio cada época sueña la *anterior* es porque su realización, 1979, es no ya el sueño de un deseo histórico, sino la pesadilla del siniestro retorno de lo mismo: la dictadura. No deja de adivinarse en estos deslizamientos una reflexión autocrítica de una generación, y un proyecto político, en crisis.<sup>859</sup>

Dialéctica de ilustración y terror, lógica de la cita, exilio y utopía. Benjamin y la “diatriba *frankfurtiana*” parecen ingresar en *Respiración artificial* por estos carriles, tan centrales en la economía de la novela. No resulta curioso, entonces, que también en este texto aparezca el nombre de Benjamin, así como el de Adorno. En el caso de “Benjamin”, aparece al pasar, pero en un lugar de importancia, asociado al “descubrimiento” siniestro de Tardewski, que en su largo diálogo final con Renzi recuerda las circunstancias y consecuencias de la “perversa intercalación” entre razón y exterminio: “Yo recibí *Mein Kampf* de Hitler en una excelente y muy rigurosa edición crítica, prologada y anotada por un historiador alemán, Joachim Kluge, que en ese momento vivía exiliado en Dinamarca y era amigo, dicho sea de paso, de Walter Benjamin. Esa edición, precisamente, fue la que hizo de mí lo que soy, dijo Tardewski.”<sup>860</sup> Como se sabe, el alemán amigo de Benjamin exiliado en Dinamarca era Brecht, de modo que en esta mención pasajera resuenan las lecturas conjuntas de Brecht y Benjamin hechas por Piglia desde hace años. La mención de Adorno también se sitúa en la conversación final entre Tardewski y Renzi, en momentos en que Tardewski relata a Renzi una conversación con Bartolomé Marconi, en la que este último intentaba hablar de los cuartetos de Beethoven y para ello preguntó: “¿Usted ha leído el *Doktor Faustus*? Me preguntó Marconi, dice Tardewski. No, le contesté, no me gusta Mann, prefiero a Kafka, pero he leído, me cuenta Tardewski que le contestó a Marconi esa noche, en el club cuando él le preguntó si había leído el *Doktor Faustus* de Thomas Mann, los ensayos sobre música de Adorno, así que lo comprendo perfectamente.” De modo que, a pesar de la dialéctica de la ilustración narrada *sub specie litteraria*, en la novela el nombre de Adorno parece mostrar el estigma de su asociación con Mann, y por tanto con las

---

<sup>859</sup> La novela viene a decir algo indecible pocos años antes en el discurso intelectual de las izquierdas, advierte acerca de la dinámica ambigua de la utopía, al inscribir un escenario pesadillesco para los sueños utópicos de emancipación, mostrando su reverso siempre latente: “La utopía atroz de un mundo convertido en una inmensa colonia penitenciaria” (*ib.*, p. 193). El sueño entrapa en una dialéctica atroz utopía y pesadilla, si no sabemos sumergirlo en lo que Benjamin tematizó como la dialéctica del despertar, una dialéctica que en cuanto tal es *dialéctica histórica*. Eso parece plantear el profesor Maggi, la noche antes de ausentarse: “¿Cómo podríamos soportar el presente, el horror del presente, si no supiéramos que se trata de un presente histórico?” (*ib.*, p. 174). Despertar es disolver el mito en el espacio de la historia. “La historia es el único lugar donde consigo aliviarme de esta pesadilla de la que trato de despertar” (*ib.*, p. 15). Este historiador kafkiano es el que se detiene a escuchar, el que “sabe escuchar” la perversa intercalación, el “murmullo enfermizo de la historia” (*ib.*, p. 195), el “*entre*” que ata la utopía y la pesadilla en la deriva onírica de un presente ominoso. Escuchando ese enfermizo murmullo prepara un “despertar” que no sea un despertar *de* la historia (como en Joyce, anota Piglia), sino un despertar *a* la historia. Y que tampoco sea un mero disipador de ensueños, sino que sepa recuperar la potencia deseante del sueño. “Aprovechar los elementos oníricos al despertar es el canon de la dialéctica”, dice Benjamin. Su consigna parece ser: *despertar del sueño, pero sin traicionarlo*.

<sup>860</sup> *ib.*, p. 184.

preferencias de Lukács, es decir, confinado nuevamente del lado de las estéticas idealistas, por más izquierdistas que se declaren.

Antes de terminar esta sección, quisiéramos señalar que Piglia no está solo en estas lecturas que asocian a los frankfurtianos a cierto intento de lectura crítica del horror dictatorial. Quisiéramos referirnos a dos casos de relevancia. En primer lugar, a un ensayo de Raúl Beceyro publicado en *Punto de Vista* en noviembre de 1980, en el que con el ambicioso título de “El proyecto de Benjamin”, da cuenta de algunos aspectos de los planteos benjaminianos que culminan en la afirmación del carácter inasimilable de una obra escrita bajo el signo del *exilio*. Primero se afirma la apuesta benjaminiana por el ensayo (entendido en un sentido explícitamente adorniano), planteada como la apuesta por una excentricidad en la que se mantuvo a lo largo de todo su itinerario. Luego, se pregunta por las razones de una cierta “moda Benjamin”, que registra ya en 1980, y que endilga a la capacidad voraz de apropiación de la “industria cultural”. Pues, marcado por el *exilio*, el “proyecto de Benjamin”, como su proyecto de “los pasajes parisinos”, está signado por la desmesura, la inconclusión, la inapropiabilidad.

Por un lado, resulta curioso el modo en que ya podía hablarse, quizás por primera vez, de una “moda” de un autor que encontrará el pico más alto de su difusión en las humanidades recién diez años más tarde, en torno a las conmemoraciones por los cincuenta años de su muerte. Y ello resulta interesante, pues Beceyro pone de manifiesto algunos aspectos que nosotros pudimos reconocer en el capítulo sobre comunicación y cultura, recuperando la crítica adorniana de la “industria cultural”.<sup>861</sup> Después de acentuar el carácter excéntrico, marginal, extemporáneo de la ensayística de Benjamin, señala: “Podría entonces sorprender el hecho de que actualmente, en los escritos sobre la fotografía o sobre los medios de comunicación de masas (denominación apologética de lo que con mucha mayor precisión Adorno definió como ‘industria cultural’, para destruir de una buena vez la ilusión que hace ver, en esa manipulación de las masas, los rasgos de un ‘arte popular’), podría sorprender que exista una ‘moda Benjamin’ (...). Este hecho (la tentativa de la industria cultural por hacer suyo a Benjamin) puede tener una doble interpretación. Por un lado hay en el trabajo de Benjamin un elemento ‘anacrónico’ (...) y que puede ser aprovechado en esta tentativa de recuperación. Efectivamente, Benjamin no acentúa los peligros de la propia industria cultural, hace casi como si la industria cultural no existiera (y en verdad sólo algunos años después, y gracias sobre todo a Adorno, la industria cultural empieza a ser delimitada teóricamente). Pero este ‘anacronismo’ de Benjamin sólo puede ser utilizado en esta empresa de recuperación porque la industria cultural es capaz, con la más evidente

---

<sup>861</sup> Beceyro ya se había ocupado de las relaciones entre arte y política en Adorno en un curioso ensayo en que comparaba su perspectiva nada menos que con la de Trotsky. Véase Beceyro, R., “Trotsky y Adorno”, en *Zona Tórrida. Revista de cultura de la Universidad de Carabobo*, 9, 1976.

mala fe, de tomar de Benjamin algunos detalles, y descartar el resto.” Ese resto descartado afecta a los elementos centrales de su reflexión, que en este trabajo aparecen, en sintonía con el Piglia de *Respiración artificial*, asociados a la esfera de experiencias abiertas en el “mundo de Auschwitz”: “El exilio fue, para los alemanes contemporáneos a Benjamin, una dura prueba que pocos soportaron sin claudicar. Los otros ‘murieron de hambre o se volvieron locos’ (como dice Adorno en ‘Minima Moralia’). Muchos años antes el propio Benjamin había caracterizado el exilio, y también el exilio interior, la marginalidad absoluta dentro del propio país, que es para muchos el equivalente (también duro, y cuya salida más frecuente es también la locura o la muerte de hambre) del exilio”. Y luego incluye una cita de la correspondencia de Benjamin que concluye con las siguientes palabras: “*Aun si mi deber fuese de permanecer aquí [en Alemania] este deber no podría ser cumplido aquí mismo. Esta es la perspectiva en la que se sitúa para mí el problema de la emigración.*”<sup>862</sup> La alusión indirecta a la condición propia en esta referencia al exilio y al “exilio interior” a través de Benjamin tiene que haber resultado evidente en esos duros tiempos. En este ensayo de Beceyro encontramos la alusión a una primera “moda Benjamin”, un consecuente debate acerca de su legado, una equilibrada evaluación de la polémica entre Adorno y Benjamin sobre las industrias de la cultura, una reivindicación del Benjamin marginal a partir de una marcada acentuación del tópico del exilio.

Próximo a esta lectura, y desde una revista del exilio muy cercana a *Punto de Vista*, Oscar Terán escribe un artículo desolado, “Algún marxismo, ciertas morales, otras muertes”, en el último número de la revista *Controversia*, de agosto de 1981, en una tónica muy similar a la de Beceyro, aunque ahora no desde el exilio interno, sino desde su exilio mexicano. Crepuscular, puntuado por epígrafes de Foucault, Wittgenstein y Kafka, comienza el texto del siguiente modo: “El conocido *Angelus Novus* de Walter Benjamin puebla las noches sin pasión de los exilios: sobre un universo en ruinas, el ángel de la historia pretende descender –los ojos desorbitados, el rostro espantado– para paliar los desastres del pasado, pero un viento irresistible que llamamos Progreso lo aleja sin remedio (rumbo a otras catástrofes) de aquel escenario devastado. Por eso lo que en el fondo está en cuestión no es si estos hombres de la crisis que somos nosotros pueden formular un llamado a la esperanza que nadie les reclama, sino, al menos pueden articular una mínima comprensión de la realidad sin reiterar los viejos esquemas que produjimos –y nos produjeron– en la década sublime y mentirosa de los sesentas.”<sup>863</sup> En parte como en Piglia, hallamos un pensamiento de las

<sup>862</sup> Beceyro, R., “El proyecto de Benjamin”, en *Punto de Vista*, nº 10, nov. de 1980, p. 23.

<sup>863</sup> Terán, O., “Algún marxismo, ciertas morales, otras muertes”, *Controversia*, México, nº 14, agosto de 1981 (el mismo número en el que Antonio Marimón reseña *Respiración artificial*), p. 17. Resulta sintomático que en su último libro (*Historia de las ideas en la Argentina*, cit.) Terán recupere la famosa imagen benjaminiana, citándola como epígrafe de su último capítulo, dedicado justamente a la dictadura y sus antecedentes (“Lección 10. Violencia política, terrorismo estatal y cultura (1970-1980)”).

ruinas que se articula con un gesto de revisión y autocrítica. Y en la misma tónica: “Adorno decía que después de Auschwitz toda la cultura alemana no valía ni una cagada de perro. Aun aceptando la diversidad considerable de las respectivas barbaries –pero ¿cómo *cuantificarlas?*– quisiera preguntarme: qué valen ciertos valores, costumbres y orgullos nacionales después de La Perla y los demás campos de tortura y exterminio argentinos.”<sup>864</sup> No sorprenderá, en este contexto, que más tarde, un importante artículo de Carlos Altamirano sobre el juicio a las juntas publicado en *Punto de Vista* comience con la famosa cita de Adorno: “La exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas en la educación.”<sup>865</sup>

Estamos, entonces, en una estación de la lectura de los frankfurtianos que es una de las que más vigencia ha adquirido en los últimos años en nuestro país, con el auge de los debates sobre la violencia política, el terrorismo de estado y la memoria: leer a los frankfurtianos desde el horizonte de “la cultura después de Auschwitz” y toda la red de problemas que se tejen en torno a él. Prestamos principal atención a la figuración literaria de Piglia porque, aunque allí la presencia de Benjamin o los frankfurtianos es esquiva y elusiva, encontramos sin embargo no sólo la referencia aislada a ciertos tópicos benjaminianos o frankfurtianos, sino además una verdadera traducción de la temática de la barbarie pensada por aquéllos, y el esbozo de una teoría de la cultura fraguada en las matrices brechtiano-benjaminianas del robo, la cita y la traducción, como posible respuesta a la barbarie (¿en una sorpresiva afinidad con el último Murena?). Por un lado, un diagnóstico de la racionalidad convertida en maquinaria de exterminio por la eliminación de la “duda” y la diferencia. La cultura después de La Perla sabe que no vale ni una cagada de perro. Pero por otro lado, si Tardewski destacaba –muy frankfurtianamente, por otro lado– que “El sueño de esa razón produce monstruos”, de manera que podrían pensarse *otras* formas de la razón y la cultura que no fuesen sólo una trampa más de la barbarie, el programa escriturario implícito en la novela de Piglia –paradigmáticamente condensado en la idea de *cita*, pero ramificado en las estrategias de la parodia, el montaje, la interrupción, el apócrifo, etc.– opone la proliferación del desvío, el fraude y de la diferencia como núcleo de la propia lógica de la razón, la literatura y la apropiación (así como antes cita y robo habían funcionado como módulos críticos contra el sistema dominante de producción). Así pueden exponerse, entonces, las continuidades y diferencias con el momento anterior analizado en el primer apartado de este capítulo.

---

<sup>864</sup> *Ib.*, p. 18.

<sup>865</sup> Altamirano, C., “Sobre el juicio a las juntas militares”, *Punto de Vista*, nº 24, agosto-octubre de 1985. Así comenzaba el famoso artículo “La educación después de Auschwitz”, incluido en Adorno, Th. W., *Consignas*, Bs. As., Amorrortu, 1973.

### III. El programa de una sociología de la cultura en el tránsito hacia una nueva etapa

Sin hacer del tópico de la derrota su eje, surgió simultáneamente al movimiento anterior, una lectura que también tendrá sus efectos de largo alcance. Nos referimos a la construcción de un proyecto de sociología de la cultura que Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo elaboran durante los años de la dictadura. Con la tematización de la inscripción de los frankfurtianos en este proyecto terminamos nuestro estudio.

En el año 1978 comienza a aparecer *Punto de Vista*, una revista que tendrá una gravitación decisiva en la cultura argentina, con mayor o menor intensidad en sus diversas etapas, hasta su muy reciente desaparición. En ella se dio cierta continuidad, en el marco de la profunda ruptura implicada por la dictadura, al espacio intelectual inaugurado por *Los Libros*. En ella se vuelven a reunir, como equipo de dirección, los directores de la segunda etapa de *Los Libros*, Piglia, Altamirano y Sarlo. Pero si el movimiento trazado por *Los Libros* fue, como ya dijimos, el de una progresiva radicalización política, *Punto de Vista*, desde sus comienzos en las oscuras condiciones impuestas al mundo cultural por el autodenominado “Proceso de Reorganización Nacional”, buscó generar y legitimar un espacio de autonomía (un “punto de vista”) tanto respecto del poder político cuanto de la academia y de los medios de comunicación. En la búsqueda de este espacio resultó fundamental la labor conjunta realizada por Altamirano y Sarlo durante el período, incluso desde antes de la fundación de la revista. Esa labor conjunta cristalizó en cuatro libros firmados por ambos, *Literatura y sociedad* (una compilación de trabajos de Lukács, Goldmann, Escarpit, Hauser, Levin, Daiches y Bourdieu, con introducción de los argentinos), de 1977, *Conceptos de sociología literaria*, de 1980, *Literatura/sociedad*, de 1983 y *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, del mismo año. En ellos se trazan una serie de operaciones atravesadas por un notable afán programático (presente incluso en el género de los trabajos: una compilación-antología de textos fundamentales, un léxico de terminología técnica, una ambiciosa sistematización de los problemas y una primera tentativa de aplicación del programa teórico a la cultura local). Afán programático firme y consecuente, que implicaba la determinación de diseñar un módulo de lectura coherente, flexible y con capacidad de reproducción en el campo de la sociología literaria y, más en general, de una sociología de los procesos culturales, siempre orientado particularmente a la cultura argentina. Un módulo de lectura en cuyo vigor puede reconocerse uno de los pilares fundamentales de la eficacia y perdurabilidad del proyecto de *Punto de Vista* en general, y cuyos efectos pueden reconocerse aún hoy, cuando la revista acaba de cerrarse después de treinta años de activa intervención.

El lugar de los frankfurtianos en esta operación es similar al que ocuparon en los planteos críticos de Piglia, esto es, el lugar de a) una estética marcada en lo político-

ideológico por la herencia *marxista*, b) una orientación *materialista* que obligaba a la crítica a ahondar en el lazo entre arte y sociedad, c) una recepción positiva de la *avantgarde* que abría el espacio de una estética marxista y materialista, pero ni “realista” en lo estético ni “determinista” en lo sociológico, d) una importante lectura de los “formalistas rusos” que también hacía hincapié en los aspectos histórico-sociales de sus planteos. En el marco de estas fuertes coincidencias (apuntaladas además, como queda dicho, en muy intensas experiencias compartidas de revistas, militancia y fracasos), sin embargo, se muestran también ciertos contrastes importantes, que se desprenden de las diferencias entre ambos planteos críticos, y que se proyectaron a su vez en diferentes posturas político-culturales en los años del fin de la dictadura y de la recuperación democrática (cuando, de hecho, Piglia se aparta de *Punto de Vista*). En efecto, en el trabajo de Altamirano y Sarlo de fines de los setentas y principios de los ochentas podemos reconocer una serie de diferencias respecto del planteo crítico que Piglia trazó desde los primeros setentas: a) el lugar central que la *revolución* ocupaba en un planteo que hacía de la cultura una rama más de la producción y por tanto partícipe directo en la lucha de clases, no aparece en los trabajos de Altamirano y Sarlo, más interesados en marcar la autonomía (relativa) del “campo intelectual” (no por azar son los años en que este concepto comienza a hacer fortuna entre nosotros);<sup>866</sup> b) por lo tanto, la “estética de la producción” y la centralidad de Brecht se disuelven en un planteo flexible y abierto a una mayor diversidad de aportes (aunque siempre dentro de una matriz genéricamente marxista) en los que más bien Pierre Bourdieu o Raymond Williams ocuparán el centro del dispositivo de lectura; c) la enérgica polémica anti-lukacsiana (que en Piglia trazaba un panorama de la crítica tensado entre dos corrientes enfrentadas e irreconciliables) deja lugar a una perspectiva más matizada, con una intención, aunque no ecléctica, sí deliberadamente sinóptica o panorámica (explícita en la labor antológica de *Literatura y sociedad*) que no podía soslayar el enorme impacto de los planteos lukacsianos en los debates estéticos del siglo XX; d) el “formalismo ruso” es para Altamirano y Sarlo menos “la vanguardia rusa del 20” reivindicada por Piglia que un conjunto coherente de herramientas teóricas importantes para dar sistematicidad al dispositivo de lectura. Estas divergencias, para lo que a nosotros nos interesa, implicaron fundamentalmente una atención más detenida en la estética de Adorno y en su relación con la herencia lukacsiana, además de un descentramiento de Brecht y por tanto una lectura de Benjamin desligada de su relación con el dramaturgo y con la vanguardia rusa (esto es, fuera del complejo de “El autor como productor” y de la temática de la lucha de clases).

En este marco de continuidades y divergencias, *Literatura y sociedad*, de 1977, es el primer producto de este trabajo conjunto de Altamirano y Sarlo. El libro se aproxima a la

---

<sup>866</sup> Véase Martínez, Ana Teresa, “Lecturas y lectores de Bourdieu en la Argentina”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, n° 11, 2007, pp. 11-30.

revista dirigida por Piglia en 1965 no sólo por la homonimia de sus títulos. El núcleo de la problematización sigue siendo la pregunta por los vínculos entre labor literaria y realidad social, aunque ahora aparece en primer plano no tanto la búsqueda de eficacia política del escritor o el intelectual, sino más bien la construcción de un instrumental teórico-crítico adecuado, complejo y controlable, en condiciones de dar cuenta de una interrelación que, como ya dijimos, mantenga la especificidad de lo social-político y la de lo literario, y los enlace, en todo caso, en una *tensión* productiva pero problemática, sobre la que pivotará el proyecto de *Punto de Vista*. La búsqueda de Altamirano y Sarlo, que se despliega junto a una nueva concepción del lugar del intelectual que emergía en esos años, se condensa paradigmáticamente en el siguiente pasaje: “Referirnos a las relaciones entre literatura y sociedad nos remite a las implicaciones mutuas trazadas por una teoría de la sociedad que ubique y ponga en correlación las producciones culturales con la totalidad social: una teoría que explique los fenómenos culturales como hechos típicamente interrelacionados aunque, y aquí reside la cuestión a resolver, también relativamente autónomos.”<sup>867</sup> Dos cuestiones importantes: en primer lugar, estamos ante un proyecto que, aunque se formule en sede literaria, excede la crítica literaria y se proyecta hacia una ambiciosa sociología de la cultura; en segundo lugar, queda claro que la búsqueda de una autonomía relativa será “la cuestión a resolver” en el marco de ese proyecto. Si lo primero se enlaza con los proyectos totalizantes (se utiliza aún la palabra) de las décadas anteriores, lo segundo parece ser una pauta de quiebre, sobre todo cuando es formulada por quienes fueran directores de una revista, *Los Libros*, que hasta un año antes de la edición de esta antología había planteado una politización radical de la cultura. Estas operaciones permitirán comprender la importancia del Adorno de *Teoría estética*, preocupado por la relación entre autonomía y heteronomía del arte, y de un Benjamin que ya no será el Benjamin compañero de ruta de la lucha revolucionaria, sino el Benjamin de la mirada fina y sutil sobre el proceso literario en un contexto capitalista.

Aparecen nombres fundamentales de la etapa anterior, y sus debates característicos. Así, se publica el fundamental *¿Narrar o describir?*, uno de los textos claves de Lukács en el debate sobre el realismo y de su crítica del naturalismo y del “formalismo” por su “inhumano” descriptivismo. También se incluye un trabajo de Goldmann, el discípulo de Lukács de enorme influencia en los sesentas y setentas (y tan olvidado a partir de los ochenta). El mismo trabajo y la misma traducción que apareciera, como ya dijimos, en 1965 en la revista de Piglia (el nombre del traductor, Emilio Renzi, es decir Piglia, no se incluye en la compilación de Altamirano y Sarlo), en donde se plantea la noción de “estructura significativa” como el nexo entre práctica estética y sociedad. También editan un trabajo de

---

<sup>867</sup> Altamirano, C. y Sarlo, B. (introducción, notas y selección), *Literatura y sociedad*, Bs. As., CEAL, 1977, p. 11 (de la introducción).

Arnold Hauser, influyente defensor de una *historia social* del arte, tempranamente leído en nuestro país, como ya hemos visto. Pero también aparecen algunos nombres nuevos, como el de Pierre Bourdieu, de quien publican un fragmento de “Disposición estética y competencia artística”. La inclusión de Robert Escarpit también señala en la dirección de una orientación menos comprometida filosóficamente que las de Lukács o Goldmann (o también Sartre), y más abierta a una actitud sociológica y empirista.

Si pensamos la labor de estos años como una labor de tránsito entre los debates de los sesentas y setentas y el nuevo panorama que se abre a partir de los primeros ochentas, ya este texto inicial resulta ejemplar. Sin embargo, de los frankfurtianos aparece aquí apenas *Notas de literatura* de Adorno en la bibliografía (donde también se incluye el comentado libro de Edoardo Sanguinetti editado por Piglia, *Para una vanguardia revolucionaria*). Recién en el léxico de 1980 podremos ver aparecer sus aportes.

*Conceptos de sociología literaria* continúa la labor iniciada en *Literatura y sociedad*. Como antología primero, y ahora como diccionario de terminología técnica,<sup>868</sup> los dos trabajos muestran desde su propio género la actitud fundadora de un aparato de lectura con capacidad reproductiva a futuro. La unidad de ambos textos puede reconocerse en que el léxico incluye “conceptos” que se corresponden de modo directo con los autores incluidos antes en la antología. Así sucede con Lukács (con entradas como las de “Conciencia posible”, “Tipicidad”, “Ideología”, etc.), Goldmann (“Estructura significativa”, “Visión del mundo”), Bourdieu (“Campo intelectual”), a los que también se suma una presencia más fuerte del “formalismo ruso”, sobre todo del Tinianov en fuga de todo formalismo que le interesaba a Piglia (“Función”, “Serie” o “Sistema”), y el ingreso de Raymond Williams (“Estructura de sentimiento”, “Tradición”, “Cultura”, etc.), que ya había dejado su marca en *Punto de Vista*.<sup>869</sup> Es en este marco que aparece básicamente Adorno, aunque se explicitan tanto las deudas con Lukács cuanto su pertenencia al círculo más amplio de la “escuela de Frankfurt”. Y aparece en tres artículos: “Ideología”, “Mercado” y “Niveles de estilo”, aunque sólo en el segundo encontramos una tematización amplia. Con todo, la aparición en los otros dos resulta de importancia. “Ideología” es uno de los dos conceptos estructurales del léxico, junto al de “Cultura”, según se subraya en el prefacio de los propios autores.<sup>870</sup> En la entrada correspondiente se examinan en una primera larga parte “dos enfoques de la cuestión que han tenido particular eco en el estudio sociológico de la literatura”, que podemos rubricar, según los rótulos de los sesenta, como estructuralismo y filosofías de la

<sup>868</sup> En una actitud que se ha proyectado hasta nuestros días, con la edición, bajo la dirección de Altamirano, de un nuevo léxico: *Términos críticos de sociología de la cultura*, Bs. As., Paidós, 2002.

<sup>869</sup> Véase Sarlo, B., “Raymond Williams y Richard Hoggart: sobre cultura y sociedad”, *Punto de Vista*, nº 6, julio 1979; de un tiempo después, Altamirano, C., “Raymond Williams: proposiciones para una teoría social de la cultura”, *Punto de Vista*, nº 11, marzo 1981.

<sup>870</sup> Altamirano, C. y Sarlo, B., *Conceptos de sociología literaria*, Bs. As., CEAL, 1980, p. 10.

consciencia. De manera que primero se analiza la postura de Althusser y luego la de Lukács. Los puntos de partida de Lukács, se nos dice, “se hallan en los análisis de Marx sobre los efectos fetichistas de la producción de mercancías (...). Aunque esos análisis son susceptibles de lecturas diversas, y diversas lecturas han sido practicadas efectivamente, la más influyente fue la propuesta por Lukács en *Historia y consciencia de clase*. (...) [E]l libro hizo su propio camino y constituye un punto de referencia esencial para comprender el pensamiento de algunos importantes teóricos de la sociología de la cultura como Lucien Goldmann o Theodor Adorno.” De esta tradición se destacan aportes fundamentales para la construcción de una perspectiva sociológica de la cultura asentada en una orientación marxista. “La fetichización de la mercancía radica en el hecho de que los productos del trabajo humano, cuando adoptan la forma de mercancía, encubren la relación social de producción que tienen como base y las cualidades que provienen de su condición de producto del trabajo tienen la apariencia de atributos naturales de la cosa.” Tales planteos estarían a la base de la categoría lukacsiana de *cosificación*, central para caracterizar la forma de conciencia propia de la sociedad burguesa. El racionalismo abstracto como forma ideológica dominante del mundo social burgués tiene su matriz material y formal en la estructura de la mercancía. Este planteo diferiría de los planteos althusserianos en que Lukács no opone a la conciencia cosificada la figura de la ciencia (ella misma producto de la cosificación) sino otra forma de conciencia capaz de pensar la realidad social como una totalidad concreta y dinámica. Sin embargo, señalan Altamirano y Sarlo, “la dialéctica de la conciencia (alienada/auténtica) que preside su enfoque, y la nostalgia, asociada a esa dialéctica, de un universo social transparente y original, no constituyen las mejores premisas para el análisis empírico, histórico y social de las formaciones ideológicas.”

A partir de este planteo genérico, en el que ya quedó incluido el nombre de Adorno, es que se aborda la sección dedicada a los frankfurtianos en la entrada “Mercado”. El artículo distingue dos perspectivas principales que han abordado el problema de la conversión de la literatura en mercancía en la sociedad moderna capitalista. Por un lado, las perspectivas más empíricas o sociológicas, en la que aparecen los nombres de Williams o Bourdieu, y por otro, una perspectiva más bien filosófica, en la que “pueden englobarse todos los trabajos inspirados en la problemática de la llamada ‘escuela de Frankfurt’ (Marcuse, Horkheimer, Habermas) y, sobre todo, en los planteos de aquel de sus representantes que más ha tematizado la situación del arte en la sociedad capitalista contemporánea: Theodor W. Adorno.” En los análisis de Adorno, el carácter mercantil del arte bajo el capitalismo ocupa un lugar central. Altamirano y Sarlo destacan la herencia lukacsiana tanto en la asunción de la “mercancía” como modelo estructurador de las conductas y las formas sociales, cuanto en la tentativa de “sociologizar” algunas categorías

de la filosofía hegeliana. Lo relevante para los objetivos de los argentinos es que una vez puesto el centro de atención en la *reificación* y en particular en la *consciencia reificada*, el campo de la *cultura* se constituye en un área privilegiada de análisis para comprender los mecanismos a través de los cuales se reproduce una sociedad basada en la universalización de la producción de mercancías. Pues en Adorno la universalización de la forma mercancía afecta no sólo las relaciones sociales sino la propia estructura de la subjetividad. El acento en esto último constituye el fundamento del pesimismo cultural adorniano: la conciencia reificada, en Adorno, no remite a una *clase*, como todavía sucedía en Lukács, sino a la sociedad como un *todo*. El principio del intercambio de equivalentes arraiga en la propia subjetividad de los individuos, de modo que entre la dinámica mercantil de lo social y su duplicación ideológica se sella la gruesa malla de una “sociedad total”. La industria encargada de producir esa identificación es la “industria cultural”. Producidos, distribuidos y consumidos como mercancías, los productos de la industria cultural tienen como objetivo fundamental “la irradiación de una cultura media cuyo efecto es el conformismo y la identificación con lo que existe.” En relación a esta visión de la industria cultural se comprende la actitud positiva de Adorno respecto de la vanguardia literaria, tan diversa a la de Lukács, como ya hemos visto a partir del libro sobre el realismo editado por Piglia. Altamirano y Sarlo destacan, precisamente, ese contrapunto entre Lukács y Adorno, pues a pesar de la asunción adorniana de algunos núcleos de importancia del primer marxismo lukacsiano, la divergencia con su posterior evolución fue muy marcada. Para Adorno, la virtud de los autores de vanguardia puede cotejarse con claridad a partir de su visión de la industria cultural: “Al negarse a toda comunicación inmediata, sus obras [las de los escritores de vanguardia –LG] ponen de manifiesto el predominio de lo mediato y la falsedad de una comunicación espontánea entre los hombres sólo vinculados entre sí por los lazos reificadores del mercado. Adorno invierte, como un espejo podría decirse, el cuestionamiento de Lukács por el abandono de las formas épicas de la novela; la virtud de esos escritores radicaría justamente allí, en tanto no harían sino denunciar que la posibilidad misma de narrar se halla comprometida por el capitalismo.” Este pasaje, recuperado de manera casi textual más tarde en *Liteartura/sociedad*, de 1983, señala un doble punto de convergencia con Piglia: por un lado, la centralidad del quiebre entre el realismo lukacsiano y las estéticas de vanguardia (como lo venía destacando Piglia desde hacía años), y por otro, la relevancia de esas estéticas anti-realistas para dar cuenta de la crisis de la narración en el “mundo administrado” (algo que está a la base del experimento de *Respiración artificial*). También próximos a la ya referida crítica de Piglia a Adorno, Altamirano y Sarlo concluyen su artículo destacando “la afinidad de su perspectiva [la de Adorno –LG] con la de la protesta romántica frente a la prosa de la vida burguesa”. De allí que no sorprenda que en la última referencia a Adorno en el léxico, en la entrada “Niveles de estilo”, su nombre

aparezca asociado al de Dwight MacDonald y a su tan famoso como criticado (como ya lo vimos en el caso de Rest) “Masscult & Midcult”, y a su crítica por parte de U. Eco: “Eco señala adecuadamente que la posición de MacDonald (como la de Adorno) es tributaria de un gusto aristocrático y de un rechazo también aristocrático, de la ampliación del público.”

Por último, en la bibliografía, que también cumple el rol de fijación de un marco de referencia bibliográfico fundamental, encontramos mucho más material que en *Literatura y sociedad*. Ahora podemos hallar *Prismas y Notas de literatura*, de Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, de Adorno y Horkheimer (en edición de Sur), el volumen *Industria cultural y sociedad de masas*, que incluye a Bell, Adorno, Shils, MacDonald, Merton, Lazarsfeld y Horkheimer, el volumen sobre el realismo editado en Tiempo Contemporáneo, además de *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi*, de Marzio Vacatello, y el ya mencionado artículo del brasileño Gabriel Cohn, “Teoría e ideología en sociología de la comunicación”, aparecida en el número 1 de la revista *Lenguajes*.

*Literatura/Sociedad* representa un notable esfuerzo de síntesis y sistematización del programa del que venimos hablando, y su desarrollo se apoya, en gran medida, en la labor de los libros anteriores aunque la lleva a un nivel mayor y más coherente de conceptualización y articulación. Nos volvemos a topar de lleno con un eje central del presente capítulo: las relaciones entre literatura y sociedad, cuya mutua interrelación es acentuada y radicalizada en este trabajo al eliminar la “y”, que podría dar a pensar en dos entidades autosubsistentes que mantienen relaciones externas, y reemplazarla por una problemática barra. Con este presupuesto, que ya ha dejado muy atrás toda esquemática relación entre estructura y superestructura, se propone una “perspectiva sociológica” en la que confluyen múltiples líneas de investigación, muchas de las cuales comenzaron a ser sistematizadas en los dos trabajos anteriores. El resultado es un conglomerado múltiple y coherente, aunque no totalizador, de perspectivas sobre el texto, la ideología, los sujetos productores y lectores, las instituciones y la historia literaria, que aspira no a una estética normativa sino “construir hipótesis controlables sobre aspectos significativos del proceso literario”.<sup>871</sup> En esto consiste la primera mitad del libro, que acaso por este gesto pluralista y antinormativista se separa de la exposición de algunas “líneas clásicas” de las “estéticas sociológicas”, incluida en un primer apéndice del libro. Allí aparecen exposiciones ajustadas, aunque bastante exhaustivas, de cuatro autores a los que, bajo el calificativo de *clásicos*, pareciera rendírsele un respetuoso homenaje y a la vez dejarlos un tanto de lado a favor de perspectivas más novedosas, menos filosóficas y más “controlables”, como las que aparecen en el desarrollo anterior. Los cuatro autores son Lukács, Adorno, Goldmann y Galvano della Volpe. Justifican el tratamiento conjunto de estos nombres indicando la

---

<sup>871</sup> Altamirano, C. y Sarlo, B., *Literatura/Sociedad*, Bs. As., Edicial, 1993 [1983], p. 12.

enorme influencia de todos ellos en el debate estético del siglo XX, el carácter inescindible que en ellos adquieren las dimensiones de lo social y lo estético, el sesgo normativo que en sus elaboraciones se puede reconocer, y finalmente el que todos asumen el legado teórico de Marx, “pero a través de una lectura fuertemente filosófica de este patrimonio”, aclaran y se distancian Altamirano y Sarlo.

La exposición de Adorno, ya rubricado como “clásico”, resulta inusual en nuestro recorrido, y marca también el tránsito a una nueva etapa de lectura y apropiación. Asistimos a un tránsito que va de una historia de instrumentalización más o menos rápida a un estudio más pormenorizado, un tránsito acorde a los tiempos de fuerte despolitización y de transición a otro modo de concebir las relaciones entre intelectuales y política. Este artículo sobre Adorno representa la primera exposición rigurosa y sistemática, aunque breve, de uno de los autores de Frankfurt (muy diversa en su modo de aproximación a la exposición también sinóptica de Miguel Lombardi).

El artículo sobre Adorno, “Adorno: la estética de la negatividad”,<sup>872</sup> se apoya en las líneas generales ya planteadas en la entrada “Mercado” del léxico sobre sociología literaria. Desde un comienzo, se atiende más particularmente a su inscripción en la escuela de Frankfurt.<sup>873</sup> Se destaca la dificultad de articular una exposición general de una estética que se planteó explícitamente como anti-sistemática, que adoptara la “forma paratáctica” del *ensayo*, resistente a toda organización sistemática y jerárquica del material. Ya desde los aspectos formales del “modo de exposición” se revela la resistencia adorniana a toda lógica de dominio. Luego se señala que “[e]l centro del pensamiento estético de Adorno es la situación problemática del arte en la sociedad contemporánea”. Una situación derivada de la concepción adorniana de la sociedad contemporánea. De modo que se recupera rápidamente el diagnóstico del tránsito de la era del liberalismo y la libre competencia a la era del capitalismo tardío, signado por el nazismo y el stalinismo. Para dar cuenta de la visión adorniana del “mundo administrado” se recuerda la doble influencia, no sólo de Lukács, sino también de Max Weber. De este último asume Adorno no sólo el vínculo entre capitalismo y racionalización burocrática “sino también mucho de su visión trágica sobre el destino de la modernidad occidental.” Es en relación a la acentuación de esta visión trágica que Altamirano y Sarlo destacan particularmente las divergencias con los planteos lukacsianos, no sólo los del Lukács “realista”, sino también de *Historia y consciencia de*

---

<sup>872</sup> *Ib.*, pp. 143-149.

<sup>873</sup> Incluso en nota se explicitan algunos rasgos esenciales del grupo, además de una indicación bibliográfica de importancia: “Aparte de Adorno, los nombres más conspicuos de la Escuela de Frankfurt, fundada en 1923, son los de Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Leo Lowenthal y, en una colocación más bien excéntrica respecto de ella, Walter Benjamin. Todos ellos emigraron de Alemania después de la instalación del nazismo y, excepto Benjamin, se radicaron en Estados Unidos, de donde únicamente Adorno y Horkheimer retornarían en la posguerra. La historia más completa de este grupo de intelectuales de que se dispone hasta hoy es la de Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974.”

clase. Pues Adorno rechaza dos piezas claves de la construcción de ese trabajo fundador: la idea de “totalidad” como portadora de sentido (en el “mundo administrado” el todo es lo falso, recuerdan Altamirano y Sarlo), y la concepción del proletariado como sujeto-objeto del proceso histórico. “La revolución ha fracasado (la sociedad soviética no ha hecho más que realizar bajo formas brutales las tendencias burocráticas y autoritarias ya inscriptas en las estructuras de la sociedad capitalista)”, afirman los argentinos –en el registro de una melancolía revolucionaria cuya lógica presentaba elementos muy convergentes con el proceso de revisión de la izquierda intelectual argentina de esos años. A partir de estos elementos es que se plantea el carácter *negativo* y *paradojal* de la estética de Adorno, núcleo de la exposición que glosamos. *Negativo* porque la sociedad “reconciliada” a la que alude el potencial crítico del arte no existe ni existen en el presente las premisas prácticas para su emergencia. *Paradojal* porque, como consecuencia de lo anterior, el anclaje social del arte auténtico sólo puede afirmarse en su carácter autónomo (el carácter *negativo* de la utopía del arte lo aleja de toda realidad dada), y a su vez, el potencial crítico de su autonomía sólo tiene sentido como irrupción crítica en lo social. “El arte es algo social, escribe Adorno, sobre todo por su oposición a la sociedad, oposición que adquiere sólo cuando se hace autónomo”. En la insistencia en el doble carácter de la obra de arte, instancia autónoma y hecho social, vemos el interés principal de Altamirano y Sarlo por Adorno, pues a la vez que afirma el lazo inextricable entre arte y sociedad (que los argentinos intentan tramar *more sociológico*), retiene una relativa autonomía de la obra (autonomía relativa que ellos tematizarán en términos de “campo intelectual”), además de asignarle una potencialidad política crítica decisiva al arte refractario a todo canon realista de representación (potencialidad que los críticos argentinos destacarán en la literatura sobre la dictadura y, en particular, en la poética de Piglia). De este modo Adorno permitiría un doble deslinde: contra la fetichización de la autonomía en el programa del *l’art pour l’art*, ciego a las condiciones materiales de la existencia del arte, a la vez que contra los partidarios del arte social o comprometido, para quienes “la obra de arte se pliega al lenguaje falsamente inmediato del mercado o al lenguaje autoritario de las burocracias políticas”, señalan los argentinos.

Consecuente con estos planteos, Adorno cifra el “contenido de verdad” de la obra, lo que “dice” sobre el mundo, en su “ley formal”, en su propia configuración inmanente y no en sus “contenidos”. Negándose a la comunicación inmediata y afirmando su autonomía por medio de la elaboración formal, la obra de arte se resiste a ser integrada pacíficamente en el universo de las mercancías. De allí, finalmente, la recepción positiva de las vanguardias, contra Lukács. Altamirano y Sarlo concluyen, nuevamente: “Adorno invierte, como un espejo, el cuestionamiento de Lukács por el abandono de las formas épicas de la novela. La

virtud de escritores como Kafka, Joyce o Musil, radicaría justamente en ese abandono, en tanto no harían sino denunciar que la posibilidad misma de narrar se halla comprometida en el 'mundo administrado'."

La bibliografía de *Literatura/Sociedad* amplía aún más las referencias frankfurtianas. Tenemos cuatro libros de Adorno (*Prismas*, *Notas de literatura*, *Teoría estética*, *Minima Moralia*) y dos de Adorno junto a Horkheimer (*Dialéctica del iluminismo*, y *Sociológica*), además del ya referido volumen sobre el realismo editado en *Tiempo Contemporáneo*; *Poesía y capitalismo*, de Benjamin; *Storia e critica dell'opinione pubblica*, de Habermas; *Letteratura, cultura popolare e società*, de Leo Lowenthal; además de la bibliografía secundaria: *Theodor Adorno: arte, ideología y teoría del arte*, de Marc Jimenez (editado en Bs. As. por Amorrortu en 1977), *Guida alla scuola di Francoforte*, de Pierre Zima, *Marxism and Form* de Frederic Jameson, además del libro de Edoardo Sanguinetti sobre la vanguardia editado en *Tiempo Contemporáneo* (el libro de Martin Jay no vuelve a aparecer en la bibliografía, aunque fuera citado antes en nota). Además de una presencia más amplia que en los trabajos anteriores, podemos también comprobar a partir de esta lista que la triangulación italiana también aquí ha dejado su marca.

Para terminar, quisiéramos hacer una referencia a ciertos trabajos empíricos en los que Altamirano y Sarlo dejan ver algo de la marca frankfurtiana en su propia lectura del texto argentino. *Ensayos argentinos. De sarmiento a la vanguardia* es un libro publicado también en 1983, compuesto por trabajos que ya habían sido publicados entre 1979 y 1983 (incluso uno de ellos "Una vida ejemplar: La estrategia de *Recuerdos de provincia*", aparece también como uno de los apéndices de *Literatura/Sociedad*, apuntalando la idea de la unidad de estos cuatro libros que venimos analizando). Este trabajo, de mucha importancia para los desarrollos posteriores de historia intelectual y literaria argentina, se inicia con una referencia a Adorno y su idea de "constelación" desde el Prólogo. Allí, Altamirano sugiere que los ensayos del libro son producto de una búsqueda (que no es otra que la que venimos reconstruyendo) a dos planos, teórico y empírico, y destaca la mutua determinación de estos dos niveles, de modo que estos trabajos "empíricos" no serían mera aplicación de la construcción conceptual de los otros trabajos, sino que a su vez determinaron un permanente reajuste y recomposición de los postulados teóricos. Notablemente, esta defensa del trabajo con el material, frente al carácter "demasiado sistemático" de conceptos como *campo intelectual*, asume entonación adorniana. Como si la mirada *ensayística* adorniana otorgase flexibilidad y dinamismo a los aportes de la última sociología francesa, como en el ensayo de Sarlo sobre la vanguardia martinfierrista, donde se trataba de "pensar y analizar la vanguardia argentina de los años veinte con ayuda del concepto de campo intelectual, pero, para no dejar escapar lo más específico del objeto, rodearlo, reunir en

torno a él la constelación de rasgos que lo constituyeron como fenómeno particular y no mera realización local de las poéticas europeas de esos años. (...) La idea de rodear al objeto, de insistir empleando diferentes claves –aquí estoy casi repitiendo a Theodor W. Adorno-, se nos impuso también a propósito de *Recuerdos de provincia*.<sup>874</sup>

Más allá de esta referencia inicial, encontraremos al Benjamin lector de las vanguardias en el citado ensayo de Sarlo. Allí aparecerá Benjamin en una misma “constelación” con el libro ya comentado de Edoardo Sanguinetti sobre la vanguardia, esto es, en el esfuerzo por definir a la vanguardia histórica y por comprender la compleja relación entre vanguardia y mercado. Aparecen citados los trabajos de Benjamin sobre el surrealismo y sobre Baudelaire. En el primero encuentra Sarlo una definición clara del radicalismo de la vanguardia europea, en virtud de la cual, según Benjamin, “se ha hecho saltar desde dentro el ámbito de la creación literaria en cuanto que un círculo de hombres en estrecha unión ha empujado la ‘vida literaria’ hasta los límites extremos de lo posible.”<sup>875</sup> Es esta definición la que emplea Sarlo para trazar, en contraste con ella, su perfil de una vanguardia *moderatista*, como lo fue la argentina de los años 20. Para hacer ello destaca que no puede pensarse la vanguardia sin referirla al espacio socio-cultural del cual emerge y con el cual rompe. Y aquí es donde el trabajo de Benjamin sobre Baudelaire resulta iluminador de las relaciones de la literatura con su medio, en el contexto de una sociedad capitalista. “La vanguardia se concibe a sí misma como la verdad estética que, oponiéndose a la ‘verdad’ mercantil está en condiciones de poner en descubierto la naturaleza real de la producción para el mercado. Su relación con el mercado es tan intensa porque la vanguardia es también, de algún modo, su producto.” Y continúa, glosando a Benjamin: “cuando el escritor siente a la vez la fascinación y la competencia del mercado, lo rechaza como espacio de consagración pero, secretamente, espera su juicio.”<sup>876</sup> Y después de una cita de Benjamin, lee la actitud de la vanguardia argentina frente al mercado a partir de esta tensión. Los escritores de *Martín Fierro* mostrarán, en su rechazo de la mercantilización de la literatura (típicamente vanguardista, según Benjamin), una forma mediada de afirmación (clasista) en la competencia por el público en el mercado artístico a través de la ideología del “desinterés” (la otra cara de la vanguardia, según Benjamin).

Hasta aquí el trabajo conjunto de Altamirano y Sarlo. Podemos ver que una persistente, aunque más bien limitada, presencia frankfurtiana impregna la labor que emprendieron durante los años de la dictadura y a partir de la cual tramaron un dispositivo de lectura de los procesos culturales de amplia influencia en nuestro país. En la

<sup>874</sup> Altamirano, C. y Sarlo, B., *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, cit., pp. 13-14.

<sup>875</sup> Benjamin, W., “El surrealismo. La última instantánea del pensamiento europeo”, en *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1971, p. 44 (cit. en Sarlo, B., “Vanguardia y criollismo: la aventura de *Martín Fierro*”, cit., p. 212).

<sup>876</sup> Sarlo, B., “Vanguardia y criollismo: la aventura de *Martín Fierro*”, cit., p. 229.

“constelación” teórica en la que se fraguó ese dispositivo estuvieron presentes aquellos aspectos de la estética adorniana y de la crítica benjaminiana que aportaran a la comprensión de la relación entre cultura y sociedad en un contexto capitalista, esto es, la problemática relación entre arte y mercado. Esta influyente constelación no estuvo ausente tampoco de los trabajos los que intentaron leer renovadoramente la historia literaria e intelectual argentina.

Para terminar, un artículo de Sarlo sobre la literatura durante la dictadura militar, en donde se despliegan ciertos aspectos importantes de aquel dispositivo de lectura, nos permite volver este capítulo sobre sí mismo, sobre sus distintos temas y niveles. Pues “Política, ideología y figuración literaria”<sup>877</sup> es acaso el trabajo más adorniano de Sarlo, en el que utiliza una matriz fuertemente atravesada por la problemática de la *Dialéctica de la ilustración* para pensar la narrativa argentina durante la dictadura, y particularmente *Respiración artificial*, de Ricardo Piglia. Una crítica atenta a los planteos frankfurtianos pone en juego ese instrumental crítico para analizar una novela en la que se ensaya una “diatriba frankfurtiana” para pensar, justamente, el trágico paso de la historia política de nuestro país por la experiencia sobre la que gravitó el interés de los frankfurtianos: el horror administrado.

El primer apartado del artículo, sobre “la función de la literatura en un proceso de construcción de sentidos”, está encabezado por un epígrafe de *Dialéctica de la ilustración*: “Toda reificación es un olvido”, señalando una de las direcciones que tomará luego, y aún en nuestros días, la recepción de los frankfurtianos: la relación entre terror estatal y memoria. En efecto, Sarlo da cuenta de una “cultura del miedo” impuesta por la represión administrada durante la última dictadura militar, frente a la cual el olvido y el silencio fueron la reacción defensiva más generalizada, como forma de represión internalizada. “Tomando la definición ya clásica de Adorno y Horkheimer, podría decirse que la Argentina padeció la reificación que supone el olvido. En consecuencia, la reconstrucción de lo vivido se presentó como modalidad básica de un proceso de comprensión que hiciera posible reconstruir el pasado y su experiencia.”<sup>878</sup> En primer lugar, entonces, la literatura como proceso crítico contra la reificación supone una resistencia contra el olvido. Escritura y memoria se enlazan en la lucha contra la continuidad del exterminio.

Para ello, Sarlo destaca un aspecto central de la tradición frankfurtiana: la relación entre el arte y la verdad. “Sin duda, estas reflexiones conducen a pensar acerca del contenido de verdad, para decirlo con la expresión de Adorno, o del carácter cognitivo de la

---

<sup>877</sup> Sarlo, B., “Política, ideología y figuración literaria”, en D. Balderston (et al.), *Ficción y política. La narrativa argentina durante el proceso militar*, cit. El trabajo es de 1986, más allá del límite de nuestra periodización. De cualquier modo, la porosidad histórica de procesos nunca taxativamente delimitables impide una periodización demasiado precisa.

<sup>878</sup> *Ib.*, pp. 32-33.

obra de arte. Tanto para Adorno como, desde otra perspectiva, para Williams, este rasgo es propio del impulso crítico de la modernidad y, en el caso del primero, de la vanguardia.<sup>879</sup> Y si recordamos que para Adorno (también según Altamirano y Sarlo) el “contenido de verdad” de la obra no se afirmaba en el “contenido” o la “tendencia” ideológica de la obra, sino en su propia configuración formal, se comprende que Sarlo busque esa *verdad* de la literatura de la dictadura no tanto en lo dicho sino en el *modo* en que se decía, en el gesto (característico de la vanguardia) autorreflexivo sobre sus propios procedimientos. La *crítica del presente* involucrada en las novelas de la dictadura se basa en que “la literatura buscó las modalidades más oblicuas (y no sólo a causa de la censura) para colocarse en una relación significativa respecto del presente y comenzar a construir un sentido de la masa caótica de experiencias escindidas de sus explicaciones colectivas.”<sup>880</sup> La literatura se constituye como discurso crítico al configurarse bajo la forma de la elipsis, la alusión y la figuración, en tanto que estrategias (nunca “realistas”) para el ejercicio de una perspectiva sobre “la diferencia”. Y resulta altamente significativo para nosotros que esta estrategia sea planteada por Sarlo en los términos de la tensión entre autonomía y heteronomía que ya vimos planteada en *Literatura/Sociedad*: “Considerada desde esta perspectiva, la literatura diseña su lugar en un proceso de simbolización y construye la particular relación de autonomía-heteronomía que es uno de los rasgos centrales de la práctica artística, de su significación social y su potencial de invención y modelización. Especialmente en un período donde se había suprimido ‘la heterogeneidad en nombre de la identidad’, la literatura parecía en condiciones de proponer una ‘restauración de la diferencia y de la no identidad’.”<sup>881</sup> Sarlo lee la literatura argentina desde una estética negativa que afirma su eficacia política desde los dispositivos formales de la vanguardia, y en la indisoluble tensión entre la obra como instancia autónoma a la vez que como hecho social. El arte puede ser, en medio de la opresión dictatorial, abogado de lo “no idéntico”.

De allí que el apartado titulado “El saber del texto”, en el que se despliegan problemas fundamentales de la representación estética, comience con dos epígrafes de Adorno, un fragmento de una carta a Ernst Krenek y el famoso final de *Minima Moralia*: “La cuestión social sólo puede ser planteada significativamente sobre la base de la cuestión de la calidad estética. Dicho de otro modo, la sociología no debería preguntarse cómo funciona la música sino cómo se coloca respecto de las antinomias sociales fundamentales, si se propone gobernarlas, dejarlas estar o, incluso, escamotearlas. Y esta pregunta conduce hacia lo que es inmanente en la forma de la obra misma.” Y luego: “Deben proponerse perspectivas que desplacen y extrañen el mundo, revelen su ser, con sus escollos y sus

---

<sup>879</sup> *Ib.*, pp. 33-34.

<sup>880</sup> *Ib.*, p. 34.

<sup>881</sup> *Ib.*, p. 34 (las citas del texto son de Jay, M., *Adorno*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1984, p. 68).

fisuras, tan distorsionado y pobre como aparecerá, algún día, a la luz mesiánica. Ganar tales perspectivas, sin veleidad ni violencia, a partir de un contacto sentido con los objetos: tal es la tarea del pensamiento.” El objetivo de estas dos citas parece claro: por un lado, el carácter social del arte es remitido a la *inmanencia* de la obra y sus medios de producción, y no a su relación referencial con la realidad social; por otro, se cuestiona una idea *total* del sentido, el cual es más bien buscado en lo dislocado de los fragmentos, como en la noción benjaminiana de “alegoría”. Ambas referencias confluyen en una crítica del paradigma realista de representación, que según Sarlo es uno de los rasgos más extendidos de las novelas del período. Se trata de narraciones que debilitan la idea de una relación necesaria y única entre el orden de lo representado y el orden de la representación, de manera que son ficciones en las que los medios y las formas de su interrogación pasan a primer plano. El horror de la experiencia que se intentaría narrar tiene una complejidad que se resiste a toda ilusión mimética, referencial o totalizante de sentido. “Menos que nunca era posible recurrir a un Sentido, a un núcleo único de explicación, que pudiera hacerse cargo de esta realidad opaca y desordenada. Para decirlo con Walter Benjamin, las formas de la alegoría, o la intención alegórica, podían tener la capacidad de ‘extinguir la apariencia’: organizar restos de sentido, fragmentos de certidumbres dispersas por el viento de la historia, atravesar la superficie de lo real precisamente porque esa superficie es incomprendible según los instrumentos intelectuales que hasta el momento se le habían aplicado”.<sup>882</sup> Más que de la simbolización de un sentido, se trataría de la alegorización de su pérdida. “Y, para volver a las citas que encabezan estas notas, la literatura propone su contenido de verdad bajo la forma de la figuración. No reconstruye una totalidad a partir de los *disiecta membra* de la sociedad (empresa quizás imposible), pero sí propone cursos de explicación, constelaciones de sentido, que plantean lecturas diferentes y alternativas del orden de lo real, según una pluralidad de regímenes discursivos y de estrategias de ciframiento.”<sup>883</sup>

A partir de estos presupuestos marcadamente adornianos-benjaminianos –en los que Sarlo se ha metido de lleno con reflexiones filosóficas que, al parecer, reclamaba el propio objeto–, se propone analizar una serie de novelas, la primera de las cuales es *Respiración artificial*. Nos parece interesante destacar el modo en que Sarlo encuentra una doble dimensión en la novela, una (auto)crítica y negativa y otra en la que se sugieren alternativas positivas cifradas en una concepción de la cultura como defensa de lo *no-idéntico*. En

---

<sup>882</sup> *Ib.*, p. 45 (Sarlo no cita el libro sobre el barroco, donde Benjamin formula inicialmente su teoría de la alegoría, sino “Central Park” –en la versión de *New German Critique*–, donde Benjamin intenta una actualización de la alegoría para pensar la poesía de Baudelaire). Años más tarde, Idelber Avelar utilizará la categoría benjaminiana de “alegoría”, tal como la formulara Benjamin en su *Trauerspielbuch*, para pensar la narrativa de la dictadura y de la posdictadura (Avelar, I., *Alegorías de la derrota: la ficción posdictatorial y el trabajo del duelo*, Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, 2000) y también la narrativa de Piglia en particular (en “Alegorías de lo apócrifo: Ricardo Piglia, duelo y traducción”, incluido en Fomet, J. (ed.), *Ricardo Piglia. Valoración múltiple*, cit.).

<sup>883</sup> *Ib.*, p. 46.

*Respiración artificial*, nos dice Sarlo, “Algo ha estallado, las cadenas de significados no cierran, las explicaciones son siempre versiones de la historia. (...) Si esto es el presente, la historia es, también para Piglia, la posibilidad de relatar las derrotas: historia de los vencidos”.<sup>884</sup> Pero a pesar de la imagen de un estallido en la inteligibilidad de la historia, *Respiración artificial* es una novela que, nos dice Sarlo, “intenta ordenar”. Y en ese esfuerzo ocupa un lugar de importancia “la fundación de la literatura argentina sobre la traducción y la cita”,<sup>885</sup> como también nosotros lo señaláramos en su momento rastreando el hilo benjaminiano que tramaba en la novela.

Vemos, entonces, que a partir de los años de la dictadura y del inicio de la “transición democrática”, los frankfurtianos ingresan de un modo particular, y su imagen se refracta en un doble contexto, histórico-político a la vez que teórico-crítico. El primero, histórico-político, determinó un ingreso de estas lecturas que desplazó el tópico de la “revolución” que tanta pregnancia tuviera pocos años antes, a la vez que comenzó a activar una serie de tópicos asociados a la temática de la “memoria”, y dio continuidad, bajo nuevas formas, a viejos tópicos como el de la crítica del régimen realista de representación. En cuanto al contexto teórico, quienes más notoriamente leyeron a los frankfurtianos en esta época inscribieron sus aportes en la construcción de un módulo de lectura de los procesos culturales materialista y sociológicamente orientado, abierto a diversidad de fuentes teóricas que incluían centralmente a Williams, Bourdieu y otras, articuladas con cierta flexibilidad en torno a un modelo de análisis cultural de efectos perdurables. Ambas contextualizaciones redundaron en una recepción culturalista de los frankfurtianos, que destacó sus aportes estéticos, seleccionó los nombres de Adorno y Benjamin, y los ubicó en un lugar expectable, no siempre central, del debate cultural argentino de esos años. Años de posdictadura y duelo, de ingreso (un tanto tardío) del debate modernidad/posmodernidad, de incipiente difusión de los estudios culturales.

---

<sup>884</sup> *Ib.*, p. 48.

<sup>885</sup> *Ib.*, p. 49.

## CONCLUSIONES

---

Después de este largo y variado itinerario, trazaremos en estas páginas finales una mirada conjunta y retrospectiva que recupere los aspectos más destacados de cada momento de nuestro desarrollo y que ensaye una consideración global que permita visualizar la unidad de las diversas partes. Para lograr eso, deslindaremos nuestras conclusiones en dos registros diferenciados. En primer lugar, nos referiremos a aquellos aspectos relacionados con los problemas de la “recepción” en general, de la lectura, de los cruces culturales, etc., y con el modo en que estos problemas impactaron en nuestro trabajo. En segundo lugar, tematizaremos el registro de las problemáticas frankfurtianas y el sentido de la marcha efectiva de su recepción creativa en tramos importantes de la historia intelectual de nuestro país en el período abordado.

### I.

Habiendo ya completado nuestro recorrido podemos sostener que las consideraciones teórico-metodológicas planteadas en nuestra introducción se han visto confirmadas, pero también ampliadas y complejizadas por el trabajo efectivo con el material. Nunca pretendimos sustituir el estudio sistemático de la escuela de Frankfurt, o afirmar que la escuela de Frankfurt es *sólo* un fenómeno de recepción, pero planteamos con claridad que si nos proponemos estudiar el proceso histórico de su supervivencia en diversos ámbitos culturales, entonces el criterio de “verdad”, “fidelidad” o “corrección” pasa necesariamente a un segundo plano, e ingresamos en un territorio de una complejidad interpretativa mayor. Es como si nuestra mirada pasase de concentrarse en el “objeto” a interesarse por la *lente*. En un sentido fuerte, pero que aquí no pretendemos desarrollar, esta puesta en primer plano de las *mediaciones* que determinan la lectura de un corpus teórico, del *prisma* que a la vez que permite transmitir el sentido también lo desvía, es una operación crítica que podría plantearse a cualquier práctica de lectura. Los estudios de “recepción” sólo vienen a agudizar la mirada crítica sobre un fenómeno propio del acto de lectura en cuanto tal: no hay lectura transparente, no hay acceso directo al sentido, nunca nos relacionamos de manera directa con un texto. Esta opacidad, esta red de mediaciones, presente en toda transmisión de significados, se radicaliza en el caso de los estudios de recepción y se propone como objeto privilegiado de estudio. Planteado desde esta perspectiva, un estudio de este tipo representa una crítica en acto de toda concepción ingenua de la lectura, de la transmisión cultural, y también del propio “texto”. Si en la introducción realizamos este planteo en términos de una reflexión teórica, en el desarrollo de

los diversos capítulos pusimos esta perspectiva en funcionamiento. Creemos haber podido demostrar que, desde esa perspectiva, la historia intelectual argentina puede leerse provechosamente en un cotejo crítico con las corrientes del pensamiento que impactaron sobre ella, a la vez que estas corrientes habrán de ser leídas en un cotejo crítico con los debates propios de la historia intelectual local. Si de aquí se desprende que la historia intelectual argentina no podría comprenderse como un fenómeno autosubsistente o autosuficiente, asimismo se sigue que las corrientes dominantes del pensamiento occidental deben renunciar a su pretendida soberanía de sentido al ingresar en el sistema de referencias de otra tradición cultural. Los estudios de recepción son una invitación a pensar eso *otro* que habita a la cultura cuando la entendemos como proceso histórico. Y con ello no nos referimos sólo a las culturas periféricas atravesadas por lo “otro” de las tradiciones intelectuales hegemónicas que impactan sobre ellas, sino también al desvío, la diferencia que no puede dejar de inscribirse en ese discurso dominante cuando es hablado por otro. Los estudios de recepción se proponen como un estimulante laboratorio para aquellos que creen en la búsqueda del conocimiento por la comprensión de la alteridad. E insistimos: esto no es la afirmación ingenua y armonizadora del diálogo cultural, que en última instancia sólo redundaría en la recomendación de resignación pos-colonial a aceptar la irrestricta circulación de mercancías culturales de un mercado globalizado. En cada caso lo que nos ha interesado es el carácter *no-irrestricto* de esa circulación, el carácter siempre *mediado*, las múltiples operaciones de *marcado* simbólico que a la vez que permiten la supervivencia de un discurso, lo declinan según parámetros de sentido divergentes a su sentido “original”. Para decirlo de otro modo: en nuestro estudio, no sólo la historia intelectual argentina fue atravesada por un permanente cotejo con tradiciones ajenas, sino que la propia “escuela de Frankfurt” estudiada en cada capítulo fue un discurso en cada caso *otro*. En la desapareja confrontación entre la frágil unidad de un nombre, “escuela de Frankfurt”, y la pesada red de problemas, interrogaciones y debates que convoca la historia intelectual argentina del siglo XX, no es raro que esta última haya decidido en cada caso *qué* “escuela de Frankfurt” resultaba pertinente para encarar sus propias incertidumbres, abriendo allí una brecha, una *distancia crítica* que nosotros construimos como objeto específico de estudio. Un estudio de recepción orientado de este modo pone de relieve esa *distancia*, y en ella cifra la potencia crítica de su concepto de cultura. Crítica, como dijimos en la introducción, de una noción sustancialista de lo “nacional” –como esencia de una identidad cultural obtenible “por substracción” de todo lo “ajeno”–, tanto cuanto de una noción ingenuamente “cosmopolita” que finalmente naturaliza la unidad de las tradiciones dominantes, sustancializándola en una universalidad incontaminada, sin atender a la red de mediaciones que quiebran esa universalidad, realizándola como experiencia siempre *singular* de la cultura.

Más en particular, el trabajo concreto con nuestro material implicó un ir más allá de la unidad del “texto” en los sentidos apuntados por nuestra introducción. En primer lugar, frente al “textualismo integral” propio, según Martin Jay, de la vieja “historia de *ideas*”, ya desde el propio título de nuestro trabajo ensayamos una lectura que atravesara la inmediatez del texto enlazando su sentido a los contextos lingüísticos en los que interviene: el corpus teórico de la “escuela de Frankfurt” fue leído en el conjunto de variaciones prismáticas que fueron construyendo y deconstruyendo el corpus “repcionado” según las alternativas cambiantes del campo intelectual en cada caso receptor. El texto de la “escuela de Frankfurt” fue determinado desde el comienzo como un texto abierto y múltiple. En este sentido específico, la nuestra no fue una historia de “ideas”, puesto que estas “ideas” fueron contaminadas con una dimensión que iba más allá de la reconstrucción de su contenido semántico. Desde el comienzo, nuestro estudio apuntaba en la dirección de la “historización” de las “ideas” sugerida por la “historia intelectual”.

Luego, el reclamo de la “escuela de Cambridge” de inscribir la intervención intelectual estudiada en el “contexto lingüístico” en el que opera, nos condujo, en cada capítulo, a dar cuenta (en la medida de lo necesario en cada caso) del horizonte de significaciones disponibles en la época como condición para comprender la “intención”, como decía Skinner, del autor en cada caso estudiado, el contexto en que encuadra su discusión y los interlocutores contemporáneos, y por tanto, los alcances conservadores o transformadores de su planteo. Por ejemplo, en el contexto del difundido heideggerianismo que impregnaba los círculos filosóficos de la primera mitad de siglo en nuestro país, la productiva lectura de Walter Benjamin por parte de Luis Juan Guerrero resultaba en una clara ruptura del “contexto lingüístico” en que Guerrero inscribió su intervención estético-filosófica. O bien: en la reconstrucción de las intervenciones de la “sociología científica”, del “ensayismo” y de la “nueva izquierda”, resultó particularmente relevante para la comprensión de cada uno de esos espacios, mostrar el complejo sistema de remisiones mutuas entre estos actores, revelar el modo en que las polémicas que los separaban operaba como un marco fundamental para comprender *qué* “escuela de Frankfurt” interesó principalmente a cada uno de esos espacios. O bien: en el “contexto” de un marxismo “humanista” cada vez más diseminado por espectros ideológicos diversos, resulta comprensible la aparentemente desproporcionada polémica con la “nueva izquierda” por parte de un Carlos Astrada muy próximo en otros sentidos a la renovación del marxismo operada por los frankfurtianos. O bien: el fuerte pesimismo con que asumió inicialmente el campo intelectual el advenimiento de una cultura “de masas” es el marco adecuado para medir la lucidez de los equilibrados planteos de Jaime Rest acerca de la “industria cultural”. O bien: los debates entre “compromiso” y “revolución”, entre “realismo” y “vanguardia”, que ocuparon a los escritores

de izquierda a lo largo y ancho de Latinoamérica durante los años sesenta y setenta delimitan el contexto contemporáneo de discusiones sin las cuales no se comprende la especificidad del planteo de Ricardo Piglia, que intentaba ir más allá de esa doble alternativa a través de una “estética de la producción”, a la vez “vanguardista” y “comprometida” con el proceso revolucionario. La escuela de Cambridge pedía comprender el pasado intelectual en los términos puestos en juego en ese mismo pasado, y toda una dimensión de nuestro trabajo mostró la pertinencia metodológica de ese planteo.

En tercer lugar, el campo intelectual argentino fue también para nosotros *contexto de recepción* de la “escuela de Frankfurt”, es decir, instancia mediadora de un *proceso histórico* de “concretización” de sentido. Al atender a este registro problemático, nuestro planteo ya no se limitó a explicitar el contexto sincrónico en el que intervenía cada autor, sino que además se esforzó en articular el proceso diacrónico de modificación histórica de los módulos de comprensión, adentrándonos en la historia de interpretaciones locales de la “escuela de Frankfurt”. La “posteridad” de la “escuela de Frankfurt” se cifra en el proceso histórico de producción-lectura-producción renovada, que desencadena un proceso práctico-comunicativo que la tradición hermenéutica contribuyó a delimitar como objeto de estudio específico. Reformulando una cita de H. R. Jauss que figura en nuestra introducción, podemos decir que la historia intelectual es un proceso de recepción y producción cultural que se realiza en la actualización de textos por el lector receptor, por el crítico reflexionante y por el propio escritor nuevamente productor. Estas mediaciones ciertamente *desvían* el sentido, pero a su vez están a la base de la posibilidad misma de su transmisión. Este planteo es en cierta medida complementario al de los historiadores de Cambridge, pero si en el historicismo de estos se acentúa lo que nos aleja definitivamente de nuestro pasado intelectual, “contextualizándolo” en sus propios términos (y por tanto haciéndonos conscientes del carácter finito y relativo de nuestras posturas intelectuales o valorativas actuales), la hermenéutica acentúa aquello que nos continúa vinculando a ese pasado. Si para los primeros los contextos lingüísticos de cada caso son los que sancionan la distancia entre el presente y el pasado, para la hermenéutica esos contextos son los que mediatizan un proceso vivo de transmisión cultural a través del desvío, en el que aún nos hallamos comprometidos. De allí la posibilidad de pensar en la “simultaneidad de lo anacrónico”, esto es, en la convivencia de registros intelectuales que provienen de épocas diferentes, y que van articulando un “concepto” o una “tradición” como una textura vetada por capas de sentido sedimentadas, y cuya comprensión requiere el desglose de los diversos niveles acumulados de significación. Así comprendimos la “escuela de Frankfurt”: no un texto, sino una textura estratificada de *vetas* de sentido que se fueron acumulando en cada interpretación que de ella se ofreció. Claro que este anclaje de conceptos o teorías en sus

contextos de recepción involucra una puesta en valor de lo que sin estas precauciones teóricas podrían considerarse simples “errores”, “incorrecciones”, “descontextualizaciones”, “anacronismos”, es decir, implica una teoría de la verdad aún más flexible e historizada que la sugerida por el historicismo skinneriano. La “recepción” es un proceso eminentemente *activo y productivo*, que nos sugiere que la verdad del proceso cultural, en todo caso, se aloja en el remolino de sentido que se agita *entre* el “horizonte de expectativas” implicado en la obra y el “horizonte de experiencia” suplido por el receptor. La alusión de Jausss a la recuperación del “malentendido creativo” por parte de Harold Bloom nos muestra que la “verdad” de una lectura no se juega en la “corrección” positivista, sino en una *actualización* histórica capaz de renovar el proceso del sentido. En cada uno de los capítulos fuimos testigos de una reconfiguración de sentido implicado por este proceso de recepción, transformación que llevaba la supervivencia de la escuela de Frankfurt hacia uno de sus horizontes posibles.

En cuarto lugar, la postulación consecuente de nuestra perspectiva nos condujo a asumir la crítica deconstructiva (y borgeana) de las nociones de texto y contexto. Si podemos afirmar que el sentido es un proceso histórico es porque el sentido es siempre un proceso en falta, porque no hay cierre del texto sobre sí mismo, porque el texto es un sistema de significación nunca totalizable, que por su propia contingencia inherente se abre, y remite a los procesos –contingentes– de producción de significados. Si el texto es *citabile*, nos decía Derrida, es porque puede romper con todo contexto dado, engendrando indefinidamente nuevos contextos. De este modo, no hay un suelo original en el que el texto coincidiría consigo mismo, sino que el propio texto remite, por su finitud constitutiva, a los múltiples contextos en que pudiera encontrar una estabilización, siempre precaria, de su significación. Partimos de la indicación de que no hay lectura transparente, y un despliegue de esa indicación tiende por sí mismo a llevarnos a la idea de que no hay texto transparente. La opacidad no se debe (sólo) a la lectura, sino que está presupuesta por la propia estructura *iterativa* del sentido, de la escritura. Creímos hallar, desde nuestra introducción, en ciertas indicaciones de la deconstrucción, una teoría del texto complementaria a las otras corrientes con las que pensamos la “historia intelectual”, pues según aquella es la propia inmanencia del texto, sus propias fracturas internas, las que nos conducen a buscar una estabilización de sentido en los contextos, de producción y recepción. Esta concepción del texto ha funcionado a lo largo de trabajo como presupuesto que nos permitiera pensar más allá de la idea de “texto definitivo”, como lo dijera Borges, y entregarnos a la historia de interpretaciones como una historia de por sí legítima, no derivativa. Consideramos que ir más allá del modelo de “original” y “copia”, de “fuentes” e “influencias”, era el modo más coherente de abrir un espacio de legitimidad para nuestro estudio. Los textos de Adorno,

Marcuse, Benjamin, etc., no fueron a lo largo de nuestra investigación parámetros normativos para la construcción de nuestro relato, sino espacios de litigio del sentido. Para decirlo de algún modo: no hay un suelo originario en el que los textos de Benjamin adquieran su sentido pleno, y las diferencias entre Adorno, Brecht, Scholem y Guerrero, a la hora de leer los textos benjaminianos, como lo sugerimos en su momento, son sólo diferencias de grado, pues todos se manejan en un mismo espacio polémico, no saturable, de lectura y reescritura.

Asimismo, las perspectivas abiertas por un cierto “giro material” en la historia intelectual de las últimas décadas fueron el marco en el que pudimos dar una fundamentación ulterior a la propia problemática de la recepción: desde esta renovada orientación se nos recomendaba atender a las alternativas y azares de la difusión más que al “origen” de las “ideas”, más al consumo que a la producción. Pero fundamentalmente, nos permitió plantear como objeto de análisis, con cierta coherencia metodológica, la labor editorial de algunos de los intelectuales aquí tratados. Una labor que si bien no fue considerada por sí misma, tampoco fue abordada como mero apéndice de la labor “propiamente” intelectual. Analizamos los casos en los que la labor editorial fuera articulable con una producción intelectual sobre los mismos autores o tópicos, en un esfuerzo por equilibrar “estudio de difusión” y “análisis del discurso”, como lo planteara Robert Darnton en nuestra introducción. Se destaca, claramente, el capítulo enteramente dedicado al mayor emprendimiento de traducción y edición de los frankfurtianos en nuestro país por parte de un grupo de intelectuales asociados a la editorial *Sur*. Sin embargo, no dejamos de tematizar también los aportes en esta dirección de Gino Germani, Ricardo Piglia, Heriberto Muraro, y algunos otros casos menores, que se inscriben con todo derecho en un mismo continuo de lectura-traducción-edición-difusión-interpretación-producción renovada. Los estudios de recepción se proponen como objeto la unidad global de esta serie, por lo que cada uno de sus momentos reclama con los mismos derechos la debida atención.

Finalmente, no dejamos de inscribir estos planteos en una tradición ensayística latinoamericana que desde hace tiempo viene formulando, aunque en un lenguaje literario que no es el que elegimos para nuestro trabajo, hipótesis fuertes acerca de estos temas, que convergen en aspectos centrales de lo que planteamos a partir de los debates contemporáneos sobre historia intelectual. Antes que nada, en el esbozo de una teoría crítica de la cultura, que *historiza* el proceso cultural como proceso siempre *relacional*, y reclama la legitimidad de la producción intelectual de espacios culturales periféricos. Aunque no nos comprometimos con las versiones más exaltadas que postulaban las “ventajas del atraso”, intentamos sin embargo, leer el *desvío* de la “recepción” como la marca de la diferencia, como la inscripción de una distancia crítica, y en ese sentido, como testimonio de

no-subordinación en el contexto de una circulación internacional *asimétrica* de las “ideas”. Que esa insubordinación sucediera o no dependió en cada caso de la lucidez de cada una de las lecturas propuestas y no de una esencia de *lo latinoamericano*, como podría pensarse desde cierta lectura esencialista de los planteos, a nuestro modo de ver, fundamentalmente *desapropiadores* de la antropofagia, del barroco o del escepticismo borgeano. Planteos que abrían el marco donde pensar estos problemas fuera de las viejas dicotomías entre “nacionalismo” y “cosmopolitismo”.

Quisiéramos agregar algunos aspectos más que continúan ampliando y complejizando nuestro planteo inicial. En cuanto al “contexto lingüístico” en el que situar la “intención” del autor estudiado, podemos plantear lo siguiente. Como pudo leerse en estas páginas, el “contexto” que en cada caso reconstruimos no era sólo el horizonte de significaciones disponibles en una época en un ámbito acotado de la producción social de discursos. En cada capítulo encontramos un “contexto” primeramente conformado por el tejido discursivo, pergeñado por el propio autor, en el que se inscribía inicialmente el aporte de los frankfurtianos. Por ejemplo, el “contexto” heideggeriano y malrauxiano en la *Estética* de Guerrero es el contexto más inmediato en el que ingresa el aporte de Benjamin. O bien, el proyecto de una “sociología científica” es el contexto que Germani construye para leer a los frankfurtianos. O bien, el marxismo hegeliano de cuño francés es en Sebrelí un registro próximo al de los frankfurtianos, aunque no idéntico, y que opera como el más inmediato “contexto lingüístico” de su lectura de aquellos. O bien, el marxismo de Bertolt Brecht en el caso de Piglia, o luego el marxismo culturalista inglés en el programa de Altamirano y Sarlo. En todos los casos, estos son “contextos” –lingüísticos, teóricos, conceptuales– delimitables en el propio texto que analiza el estudioso de la recepción, y sin cuya explicitación resultaría impropcedente toda contextualización ulterior. Ciertamente desde allí se puede avanzar hacia marcos más amplios que también hay que desglosar, y que tienden hacia el reclamo (*no saturable*, aclara Derrida) de reconstruir el sistema de las significaciones disponibles en una época dada. Por ejemplo, el modo en que la “sociología científica” polemizaba con formas no estandarizadas del saber social de larga tradición en la argentina, e intentaba así –si ampliamos aún más el radio de contextualización– dar una explicación del autoritarismo moderno y del peronismo argentino en particular. O bien, el modo en que el planteo de Piglia polemizaba con formas consolidadas de comprensión del “compromiso” intelectual, y –si avanzamos más– participaba así del proceso de radicalización política de la intelectualidad de izquierda de esos años. O bien, finalmente, el modo en que el marxismo culturalista de Altamirano y Sarlo se integraba en un proceso de reformulación del rol intelectual a la luz de la estrepitosa derrota involucrada por la dictadura militar. En cualquier caso, nuestro trabajo demostró que se hace necesaria la explicitación de un primer nivel de contextualización en

el propio entramado conceptual diseñado por el autor-receptor estudiado. Esto nos ofrece un concepto más sofisticado de “contexto”: en nuestro caso, no es “la Argentina”, o si lo es, lo es de un modo muy mediado. “Argentina” como contexto puede no ser otra cosa que *un modo de leer*. Por ejemplo, el modo de leer simultáneamente una diversidad de fuentes europeas, ancladas en una hegemonía de la cultura alemana, y con una fuerte voluntad de cruzarlas productivamente entre sí, puede acaso ser el sentido de “Argentina” para el caso de un intelectual argentino de la primera mitad del siglo XX como Luis Juan Guerrero. Incluso si ni siquiera mencionáramos la relación de Guerrero con el peronismo, aquél sería ya un “contexto” que marca una singularidad de lectura difícil de producir en otra situación, y que renueva la producción de los frankfurtianos en una dirección específica.

Por otro lado, en cuanto a nuestra propuesta inicial de reconstruir una “historia de interpretaciones” según las claves hermenéuticas de la “estética de la recepción”, quisiéramos agregar lo siguiente. No siempre las “lecturas sucesivas” se sedimentaban una sobre otra, sino que sencillamente transcurrían sin comunicación entre sí, y por tanto sin un proceso de enriquecimiento acumulativo. Sólo en algunos pocos casos (como el de Guerrero y Rest, o menos relevante, el de Germani y Colombo, o de modo menos directo para nuestro tema, Martínez Estrada y Murena, o Raurich y Sebrelí, o también Piglia y Altamirano-Sarlo) encontramos una continuidad en el proceso de lectura y recepción creativa. Esto nos sugiere un llamado de atención: la “recepción” es siempre una experiencia enriquecedora y genéricamente crítica, excepto cuando, por regirse por los ritmos de las modas y no por el *tempo* del pensar (en el que un paradigma se agota por razones internas, y no porque haya surgido una nueva corriente más “actualizada”), implica una dinámica de cortes abruptos sucesivos, no dictados por la propia dinámica de la historia intelectual local, que nos hacen volver siempre a un punto cero, sin que se hayan desplegado todos los problemas y las posibilidades de una estación intelectual, e impidiendo entonces un despliegue verdaderamente histórico. Por nuestra parte, nuestro regreso sobre las lecturas e interpretaciones realizadas sobre un corpus teórico que nos interesa hoy para pensar nuestra actualidad, intenta restañar este déficit, poniendo de relieve el espesor de una historia de discusiones que puede dialogar productivamente con nuestro presente de diversos modos, una reconstrucción que puede interesar particularmente a los agentes de la recepción actual de la escuela de Frankfurt. Intentamos la recuperación de un capítulo de la historia de la crítica en la Argentina que diera mayor peso y relieve a una actualidad intelectual indigente. Desde esta perspectiva, decía José Aricó, nada está perdido para siempre, y el rescate de algunos textos, figuras y discusiones olvidadas apuntaba para nosotros en esta dirección.

Por último, otro de los aspectos ligados a la problemática de nuestra introducción, pero que no podían aparecer en ella, es el imprevisto catálogo de aportes argentinos al debate sobre la “recepción” y sobre las “ideas fuera de lugar” que fue apareciendo a lo largo de nuestra reconstrucción. Una presencia que, sin habernos propuesto destacarla especialmente, no dejó de aparecer en casi ningún capítulo. Luis Juan Guerrero leyó la teoría de la recepción implícita en Benjamin a través del concepto del “Museo Imaginario” de Malraux, y planteó el círculo del proceso estético en sus tres momentos de contemplación-requerimiento-producción-nueva contemplación, etc. (análogo al que planteara Jauss entre lectura-crítica-producción-nueva lectura, etc.), y le dedicó un tercio de su voluminosa *Estética* al problema de las “demandas” estéticas por parte de una comunidad. Gino Germani tematizó el problema en términos de “efectos de demostración” y “efectos de fusión”, con los que pensó la contaminación o el cortocircuito entre aspectos modernos y tradicionales de la acción social, la difusión de pautas de comportamiento “modernas” en sociedades predominantemente “tradicionales”. Murena representó sin lugar a dudas un verdadero clímax en el que se operaba una suerte de torsión autorreflexiva del proceso por nosotros estudiado: Murena *tradujo* la teoría benjaminiana de la traducción en un doble sentido: *tradujo* sus principales ensayos sobre el lenguaje, y produjo su propia versión de una concepción traslaticia de la cultura fuertemente impregnada por las tesis benjaminianas. Tampoco Carlos Astrada dejó de plantear hipótesis relativas a este problema, y desde cierta entonación entre nacionalista y tercermundista, rechazó tajantemente la “recepción” de teóricos clave del “marxismo occidental” por motivos que enlazaban razones teóricas y políticas. Los estudios de comunicación incluyeron desde un comienzo el problema de la “recepción” como un problema propio, y fue el tópico con el que Heriberto Muraro intentó una lectura crítica del pesimismo frankfurtiano acerca de la “industria cultural”: la “recepción” refuta toda hipótesis simplista acerca de la “manipulación” comunicacional. Finalmente, Ricardo Piglia hizo de la recepción en el desvío, de la *mala traducción*, un canon de comprensión de la cultura argentina, un dispositivo de comprensión crítica de una “identidad” atravesada de paródicas adulteraciones, y sus compañeros Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo fueron de los primeros en difundir en nuestro país los problemas teóricos específicos de una “estética de la recepción” en el sentido de la Escuela de Costanza, incluyendo sus aportes en el diseño de su particular sociología de la cultura. Vemos que de un modo u otro, el problema de la recepción ha sido un verdadero *topos* de la reflexión crítica en nuestro país, cuyas diversas formulaciones ensanchan nuestra comprensión inicial del problema.

Para concluir podemos afirmar, entonces, que nuestro trabajo puso a prueba una historia intelectual que, informada por los aportes del “giro lingüístico” y los del “giro

material”, y enraizada en una larga saga de la ensayística latinoamericana, se mostró altamente productiva para pensar la práctica de una teoría crítica de la cultura.

## II.

Para terminar, plantaremos algunas indicaciones acerca de los aspectos sustantivos de la recepción de los frankfurtianos en la Argentina. En primer lugar, habría que decir que se trató, en el período abordado, de una recepción no muy dilatada, ni en extensión ni en intensidad, al menos relativamente, si la comparamos con otras experiencias de recepción, como la de Ortega y Gasset, o de Heidegger, o de Sartre, cada cual en su momento. A pesar de ello, podemos comenzar realizando dos constataciones de importancia: en primer lugar, en términos comparativos con la recepción a nivel internacional, la recepción argentina estuvo entre las más tempranas. Sirva como muestra de ello el contacto de Luis Juan Guerrero con el Instituto dirigido por Horkheimer ya en 1936, o bien las precursoras traducciones castellanas en editorial *Sur*, sólo anticipadas por las versiones italianas, algunos años anteriores. Pero además, y en segundo lugar, hemos podido ver a diversos planteos y autores de la escuela de Frankfurt inmiscuyéndose en las más variadas áreas del campo intelectual argentino, en un arco ideológico que fue desde una izquierda liberal hasta las orientaciones más radicalizadas de los años setentas, y en una diversidad disciplinaria que fue desde la estética filosófica hasta la sociología científica, pasando por el ensayismo, la crítica cultural, los estudios de comunicación, la teoría literaria. De allí que tuviéramos que reponer los itinerarios de buena parte de los principales actores de la historia intelectual argentina del siglo XX. Esperamos que el resultado haya sido provechoso tanto para leer a los frankfurtianos con un conjunto muy particular de lentes que configuraron imágenes siempre cambiantes de lo que podíamos entender por “escuela de Frankfurt” antes de recorrer este itinerario, cuanto para leer a los argentinos con un prisma, el de los textos de la “teoría crítica”, que aspiraba a tender un delgado hilo con el que hilvanar retazos dispares de una posible tradición crítica del pensamiento local.

Retazos que se iban tramando sobre el telón de fondo de ciertas constelaciones históricas clave que pueden pensarse como habilitando y condicionando las afinidades entre algunos intelectuales argentinos y los intelectuales de Frankfurt. En primer lugar, *la Argentina de los años '30*, de la primera gran crisis del proyecto de la generación del '80, dio el marco a una intelectualidad “antipositivista” y preocupada por lo que se denominaba la “crisis de la cultura”. Una primera forma del contacto estudiado estuvo marcada por el signo de la “crisis de la cultura”. Aquí puede inscribirse principalmente a Guerrero, aunque también en este clima histórico-intelectual se iniciaron tanto Carlos Astrada como Gino Germani (y

acaso Héctor A. Murena pueda ser considerado un agente residual de este primer clima de ideas en un contexto posterior). En segundo lugar, *el peronismo* como versión argentina del “autoritarismo” que los frankfurtianos leyeron no sólo en el nacionalsocialismo sino en la propia “sociedad de masas” norteamericana. Esta experiencia marca una segunda estación histórica de la llegada de los frankfurtianos al campo intelectual argentino. Germani, Murena o Sebrelí participan de él. En tercer lugar, los años de *modernización cultural y radicalización política*, en torno a las décadas de los '60 y '70, involucraron una importante renovación de los saberes, y fueron también los años dorados para el marxismo, y para una recepción que acentuara los aspectos marxistas de la teoría crítica. De este horizonte de experiencias participan tanto la sociología de Germani como el freudo-marxismo de Sebrelí, o los primeros estudios sobre comunicación social. Pero también es en este marco comprensible que hayan proliferado lecturas frankfurtianas en las claves de la “nueva izquierda”, las críticas de los “filósofos marxistas”, así como la teoría radicalizada del arte de Ricardo Piglia. Finalmente, los años de *la dictadura* fueron los años en que empieza a leerse con mayor vigor a la escuela de Frankfurt como teoría de la cultura “después de Auschwitz”. En este marco pudimos leer principalmente *Respiración artificial*, y los primeros pasos de la revista *Punto de Vista*.

En este horizonte general podemos delinear una mirada más precisa de nuestros resultados. En Luis Juan Guerrero vimos un primer contacto personal e institucional con los directivos del *Instituto de Investigaciones Sociales* radicado en Nueva York, una tentativa finalmente frustrada de colaboración con la *Zeitschrift für Sozialforschung*, y finalmente una productiva utilización de ciertos aspectos de la producción de Adorno, Marcuse y fundamentalmente Benjamin en sus indagaciones estéticas. La vida intelectual de Guerrero transcurrió en una más bien silenciosa labor docente antes de la publicación de su *Estética*, de modo que podemos suponer una difusión previa de los resultados allí cristalizados en sus largos años de enseñanza universitaria. Para sintetizar al máximo, Guerrero se vale del más tarde famoso artículo de Benjamin publicado en francés en la revista del Instituto para plantear una orientación decididamente materialista y comunitaria del proceso estético. Leer a Guerrero con Benjamin nos permitió adentrarnos en una de las piezas más curiosas que ofreció la cultura filosófica argentina de la primera mitad del siglo XX, casi inexplorada y desconocida. Leer a Benjamin con Guerrero nos instaló en un terreno inhabitual de discusión que permitió destacar aspectos importantes del planteo benjaminiano. El cruce entre el horizonte de expectativas contenido en el texto benjaminiano con el horizonte de experiencia de un profesor argentino de filosofía y de estética de los años 40 y 50 dio por resultado un debate, apenas disimulado, entre posturas estéticas (la heideggeriana y la benjaminiana) fuertemente polémicas entre sí, y ofreció con esa polémica una lectura

posible del sentido de *la irrupción de las masas en la vida estética*, en el siglo XX en general, pero no sin alusiones al siglo XX argentino en particular. Una lectura no heideggeriana sino benjaminiana de la modernidad y de la técnica le permitió a Guerrero un diagnóstico positivo de los procesos a los que asistía la cultura del siglo XX y su aproximación a las masas. En esa dirección se orienta su “estética operatoria”.

En el terreno de la “sociología científica” la conexión con esa versión particular de la teoría crítica que fue el primer Erich Fromm nos permitió contribuir a matizar las lecturas convencionales de aquel programa intelectual, en dos registros fundamentales: el proyecto interdisciplinario y la teoría de la modernidad. En el primer nivel, encontramos en Germani la formulación del programa de una ciencia social preocupada por el equilibrio entre teoría e investigación, permeada por el psicoanálisis, interesada en el trabajo en equipo y la colaboración interdisciplinaria en un marco de integración metodológica, y orientada por un explícito interés práctico-emancipatorio (aunque de raigambre no marxista sino de un socialismo liberal), al cual han de someterse los momentos analíticos e interpretativos de las ciencias. Es decir, encontramos en Germani una aproximación a los planteos del Instituto en tanto *teoría crítica de la sociedad*. En el segundo nivel, pudimos comprobar la presencia a lo largo de los principales hitos de la labor teórica de Germani de una teoría de la modernidad ni teleológica, ni determinista, ni autotransparente, como se ha reiterado con frecuencia, sino consciente de las aporías del cumplimiento de lo moderno, y fundamentalmente de sus consecuencias políticas: autoritarismo, fascismo, totalitarismo, el reverso, según Germani, de lo prometido por la propia modernidad (un registro de lectura antiautoritaria que también tuvo su momento anarquista en nuestro país, como pudimos ver sobre todo en el caso de la recepción de *La personalidad autoritaria*). Leer a Germani con Fromm nos permitió trazar una mirada menos simplista del proyecto del sociólogo. Pero a su vez, de la mano de Germani pudimos volver sobre los planteos de uno de los teóricos fundamentales de la primera década del Instituto bajo dirección de Horkheimer, su papel en la introducción del psicoanálisis en la teoría social, su debate con la ortodoxia freudiana, y su propia *Dialéctica de la ilustración* formulada con acentos más optimistas que los de sus compañeros de ruta en su *Escape from freedom*. Allí, un proyecto interdisciplinario de teoría social, el esbozo de un “socialismo democrático” y el enlace entre ambos momentos en el compromiso con la “planificación democrática” hicieron del libro de 1941 no sólo uno de los libros de texto de la flamante carrera de sociología, sino también uno de los libros más leídos de esos años.

El notable emprendimiento editorial de los “Estudios Alemanes” editados en *Sur* desde 1965, nos permitió dar cuenta de aspectos centrados en las condiciones materiales de la recepción, pero también (dada la perspectiva adoptada desde la introducción) esbozar algunas hipótesis intelectuales más generales tanto acerca de *Sur* cuanto acerca de los

frankfurtianos. En cuanto a los aspectos materiales de la recepción, pudimos reconstruir la experiencia de “Estudios Alemanes” en el período que nos interesaba, y sugerir también una red internacional de edición y traducción castellana de obras de los frankfurtianos. Si bien la traducción no es esencial para un proceso de recepción de tradiciones intelectuales extranjeras (piénsese en Guerrero), su realización sin dudas determina un nuevo nivel en el proceso, marcado doblemente por el desplazamiento cultural que implica el traslado a otra lengua, y por la evidente posibilidad de una difusión mucho más amplia. En cuanto a *Sur*, nos permitió no sólo confirmar, como ya fuera dicho, el carácter ecléctico del grupo, sino también la posibilidad de pensar en una confluencia con los tópicos liberales anti-autoritarios de los frankfurtianos. Finalmente, que el mayor emprendimiento editorial de los frankfurtianos en la argentina haya corrido por cuenta de los círculos intelectuales de la “oligarquía liberal” no deja de hablarnos, indirectamente, de la propia escuela de Frankfurt, que nunca fue del todo ajena a los valores de la burguesía liberal –a pesar de sus elaboraciones marxistas heterodoxas–, y cuyas teorías no están diseñadas para desencadenar efectos de militancia, que era el registro en el que comenzaba a concentrarse la izquierda intelectual de esos años.

En el marco de la tradición, de larga prosapia en Argentina y Latinoamérica, del “ensayo de interpretación”, tuvimos la ocasión de reconocer la presencia de la veta de la escuela de Frankfurt en tanto crítica de la civilización. Si bien nos concentramos en la figura de Murena, pudimos rastrear ya desde Martínez Estrada una serie de tópicos propios de una *Kulturkritik* no marxista, pero en condiciones de plantear una visión crítica sobre la técnica, la relación entre cultura y civilización, la dialéctica entre civilización y barbarie, etc. En el caso de Murena, protagonista fundamental de las traducciones tratadas en el capítulo anterior, pudimos observar un itinerario en tres grandes momentos: una filosofía de la historia de acentos apocalíptico-modernistas; una crítica de la civilización científico-técnica; una teoría de la cultura como traducción. Leer a Murena con Adorno, Horkheimer y Benjamin nos permitió reponer los trazos de una crítica cultural fuertemente estigmatizada por una larga tradición de interpretación en clave “telúrica”. Ni siquiera en su más “telúrico” libro, *El pecado original de América*, deja de mostrarse una orientación crítica de las filosofías de la historia y el esbozo de una crítica civilizatoria que sus próximos trabajos desarrollaron extensamente, ante una indiferencia cada vez mayor y en el marco de un declive de la influencia del “ensayo de interpretación”. Nuestra singular lente nos permitió vislumbrar con más claridad cuál era el “anacronismo” de Murena: su crítica contra el “sistema”, la “tecnocracia” y el *engagement* intentaba hacer ver las aporías de las izquierdas militantes. Ya fuera de toda posibilidad de diálogo con su convulsionada época, en su última deriva ensayística esbozó

los trazos de una teoría de la traducción de cuño benjaminiano como testimonio de una alternativa posible al mundo administrado.

Más esperable era que en el multifacético espectro de la “nueva izquierda” haya habido una recepción favorable al marxismo heterodoxo de los frankfurtianos. Y de hecho fue en uno de los principales referentes de la “nueva izquierda” de aquellos años, Juan José Sebreli, que encontramos una importante acogida a la teoría crítica. Aunque en los términos más bien impresionistas de la vieja tradición ensayística (de la que renegó pero nunca dejó de ser deudor), Sebreli repone los trazos de una crítica cultural marxista que se propone ir más allá de la vieja izquierda poniendo en el centro de la discusión los aspectos culturales y psicológicos de la dominación y, correlativamente, de la emancipación. Su relación con la contracultura de la época se reconoce tanto por su atención a los tópicos de la “vida cotidiana”, la “industria cultural”, etc., cuanto por su tematización del trasfondo sexual de la política y la militancia. Aquí pudimos verlo próximo a ciertos tramos de la novelística de Manuel Puig y su análoga reivindicación de la articulación marcusiana de “Eros y revolución”. Leer a los frankfurtianos con la “nueva izquierda” argentina nos permitió recordar el talante sensualista y el acento puesto en la “felicidad” por la “teoría crítica” desde sus comienzos. Asimismo, nos mostró el modo en que cierta teoría no represiva de la subjetividad funcionaba ya en el freudomarxismo de Marcuse. Y también nos permitió destacar la acentuación marxista de la ensayística de Adorno.

En diálogo con el momento anterior, los “filósofos marxistas” explicitaron sus suspicacias hacia una “nueva izquierda” que flexibilizaba los parámetros ideológicos del marxismo hasta aproximarlos a los de un socialismo liberal “humanista”. Tanto Carlos Astrada como Miguel Lombardi rechazaron el concepto negativo de “razón” que funcionaba en la teoría crítica. No pudieron aceptar el rechazo de una dialéctica positiva, ni la proyección utópica de la realización del comunismo. A pesar de las diferentes lecturas, tanto el optimismo tercermundista de Astrada cuanto el marxismo-leninismo de Lombardi los conducían a diagnósticos menos pesimistas acerca de las alternativas de cambio en el “mundo administrado”, y por tanto, a diagnosticar la improcedencia histórica de una “nueva” izquierda. Leer a Astrada con Marcuse nos permitió mostrar que no siempre una trayectoria previa similar (como la de un compartido punto de partida heideggeriano y una paralela formulación de un marxismo crítico) conduce a un encuentro productivo en el momento de recepción. Por su parte, leer a los frankfurtianos con Lombardi nos permitió explicitar con bastante claridad los múltiples aspectos y críticas con los que los primeros se alejaron de la izquierda tradicional.

En la difusa conformación de un ámbito de estudios sobre la comunicación de masas pudimos reconocer también la presencia de los frankfurtianos. Aunque muchas veces

sufrieran la estigmatización de “apocalípticos” en el marco de un debate pobremente polarizado, los aportes de Benjamin, Adorno o Lowenthal tuvieron un lugar de importancia en los primeros pasos de la conformación de este campo de estudios. Con los tópicos de la “industria cultural”, los avances técnicos, la estandarización y mercantilización de la cultura, la “manipulación” de las conciencias, la distinción entre “popular” y “masivo”, la configuración de una mitología moderna a través de los medios, etc., se plantearon los trazos generales de la primera agenda de discusión de estos estudios en la región.

Finalmente, el ámbito de la crítica literaria también incorporó aspectos de la problemática frankfurtiana en su agitada agenda de debates. Aquí privilegiamos el tratamiento de Ricardo Piglia y pudimos mostrar el planteo de una inquietud inicial, que recorrerá todo el período, por las relaciones entre “literatura y sociedad”, y luego la paulatina configuración de una respuesta posible a esa problemática. Aquí la figura central será Brecht, pero en ella convergerán los aportes tanto de la “vanguardia rusa del ‘20” cuanto de Walter Benjamin. Aquí, leer a Benjamin con Piglia nos permitió rescatar un Benjamin escasamente recordado después del colapso del marxismo en los años '80, el Benjamin brechtiano, que tanta importancia tiene para comprender su producción de madurez, y centralmente su *Passagenwerk*. Pero a su vez, leer a Piglia con Benjamin nos permitió pensar los vasos comunicantes entre la estética radical de los '70 y la estrategia de *Respiración artificial*: la oscilación que llevaba de la “revolución” a la “tragedia del mundo moderno”, de Brecht a Kafka, era la tensión misma en la que se tendía la radicalidad benjaminiana. Benjamin pudo funcionar como plataforma giratoria para una izquierda intelectual que pasaba de la exaltación revolucionaria a un duelo del que no parece salir aún. En una dirección análoga, la estética de Adorno es leída por Altamirano y Sarlo como una estética capaz de hacerse cargo de la aporética situación del arte en el “mundo administrado”.

En fin: una teoría del arte en la época de la técnica y las masas, en clave benjaminiana; un programa interdisciplinario, de cuño frommiano, de articulación entre sociología y psicoanálisis, orientado a la comprensión de las realizaciones anómalas de lo moderno; una crítica de amplios alcances de la civilización científico-técnica y una elaboración de una teoría de la cultura como *traducción*, en sentido benjaminiano; una crítica cultural marxista, fraguada en la ensayística de Adorno y el psicoanálisis heterodoxo de Marcuse, que se propuso ir más allá del marxismo tradicional, atendiendo a los insidiosos procesos de dominio político-cultural, menos visibles que la simple explotación económica; una filosofía marxista fuertemente comprometida con los procesos de radicalización política que se vivían en esos años, que se resistió a aceptar el acento antinómico de la dialéctica y utópico de la política según los frankfurtianos, en una verdadera crítica de la razón utópica;

una teoría crítica de la “comunicación de masas” que planteó los grandes temas que luego darán la matriz a un campo de estudios específico, evaluando críticamente las miserias y las posibilidades de la nueva situación; una “estética de la producción” brechtiano-benjaminiana que sentó las bases de la superación de la dicotomía que dividía las aguas entre compromiso y vanguardia; una teoría de la cultura después de Auschwitz; una crítica cultural materialista plural y flexible, asentada en los clásicos del marxismo occidental. No parece poco. Aunque hayamos encontrado escasos estudios exhaustivos, pocas apropiaciones conceptualmente densas, o contadas exposiciones panorámicas, los planteos de la teoría crítica se inmiscuyeron de diversos modos en múltiples ámbitos, disciplinarios e ideológicos, de la historia intelectual estudiada, interviniendo e injertándose productivamente en los principales debates de las diversas épocas tematizadas. Podemos entonces concluir sosteniendo que la escuela de Frankfurt ha ocupado un lugar de relevancia en tramos muy representativos de la historia intelectual argentina del siglo XX. Para condensar un recorrido complejo y múltiple: en la tematización del horizonte histórico de lo *moderno*, en un registro problemático centrado en la dimensión genérica de la *cultura* y en una orientación pluralmente *crítica*, un largo capítulo de la historia intelectual argentina moduló entonaciones frankfurtianas y propuso una apropiación creativa de la teoría crítica.

Llegamos así al final de este trabajo. A pesar de los titubeos teórico-metodológicos, a pesar de las dificultades de un registro de escritura tensionado por tantos jaloneos, una esperanza nos mantuvo con entusiasta obstinación: contribuir al debate sobre las tradiciones críticas de pensamiento en nuestro país. A pesar de lo gris y dudoso de la tarea, a pesar de lo olvidado de algunos autores, o de lo marginal de la reflexión de otros, intentamos ser fieles al epígrafe que preside este trabajo, con el que José Aricó indicaba, con acentos benjaminianos, una tarea que quisimos, en la medida de nuestras fuerzas, asumir: *La tarea entonces no puede ser otra que arrancar el pasado de la tradición en la que las ideologías dominantes lo han aprisionado. Desde esta perspectiva nunca nada se ha perdido para siempre; quien esté dispuesto a hacer saltar el continuum de la historia no puede aceptar la trivial creencia en el progreso de la cultura.*

## BIBLIOGRAFÍA

---

Debido a la diversidad bibliográfica involucrada en este trabajo, preferimos organizarla por capítulos, para que resulte más útil y manejable. Cuando las referencias se repiten en más de un capítulo, como muchas veces sucede, o bien la repetimos (algo que intentamos hacer la menor cantidad de veces), o bien la omitimos del capítulo en el que la referencia es menos relevante, o bien la pasamos a la “bibliografía general”. De la bibliografía de y sobre los frankfurtianos no incluimos más que lo que en cada caso demandó nuestro objeto. Al final, agregamos un listado de las obras de la escuela de Frankfurt editadas en la Argentina durante el período estudiado.

### BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Blanc, A. y Vincent, J.-M., *La recepción de la escuela de Frankfurt*, Bs. As., Nueva Visión, 2006.
- Cella, S. (comp.), *La irrupción de la crítica. Historia crítica de la literatura argentina* (dir. por Noé Jitrik), vol. 10, Bs. As., Emecé, 1999.
- García, L. I., “La modernidad en disputa. La escuela de Frankfurt en la Argentina”, en Biagini, H. y Roig, A. (dirs.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo II: Obrerismo, vanguardia, justicia social*, Bs. As., Biblos, 2006.
- González, H. (comp.), *Historia crítica de la sociología argentina*, Bs. As., Colihue, 2000.
- Jay, M., *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1974.
- Sarlo, B., *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Bs. As., Ariel, 2001.
- Sigal, S., *Intelectuales y poder en Argentina. La década del sesenta*, Bs. As., Siglo XXI, 2002.
- Tarcus, H., “El corpus marxista”, en Cella, S. (comp.), *La irrupción de la crítica*, cit.
- Terán, O., *Nuestros años sesentas. La formación de una nueva izquierda intelectual argentina 1956-1966*, Bs. As., El cielo por asalto, 1993.
- Terán, O., “Ideas e intelectuales en la Argentina, 1880-1980”, en id. (coord.), *Ideas en el siglo*, Bs. As., Siglo XXI, 2004.
- Terán, O., *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Bs. As., Siglo XXI, 2008.
- Wiggershaus, R., *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1995.

## BIBLIOGRAFÍA DE LA INTRODUCCIÓN

- Abensour, M., *La Théorie Critique: un pensée de l'exil?*, en *Archives de Philosophie* 45, 1982.
- Aricó, J. M., *Marx y América Latina*, Bs. As., Catálogos, 1988 [1980].
- Aricó, J. M., *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1988.
- Aricó, J. y Leiras, M., "Benjamin en español", en *La ciudad futura*, nº 25-26, 1990-1991.
- Bacci, C., "La fortuna argentina de Hannah Arendt", en el dossier "La historia intelectual y el problema de la recepción", en *Políticas de la Memoria. Anuario de Investigación e Información del CeDInCI*, nº 8/9, verano 2009.
- Blanco, A., "Ideología, cultura y política: la «Escuela de Frankfurt» en la obra de Gino Germani", en *Prismas. Revista de historia intelectual*, Bs. As., UNQ, nº 3, 1999.
- Borges, J. L., "Pierre Menard, autor del Quijote", en *Ficciones*, incluido en id., *Obras Completas I*, Bs. As., Emecé, 1996.
- Borges, J. L., "El escritor argentino y la tradición", en *Discusión*, incluido en id., *Obras Completas I*, cit.,
- Bourdieu, P., "Las condiciones sociales de la circulación de las ideas", en id., *Intelectuales, política y poder*, Bs. As., Eudeba, 1999.
- Burgos, R., *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, Siglo XXI, Bs. As., 2004.
- Burke, P., "La historia intelectual en la era del giro cultural", *Prismas. Revista de historia intelectual*, UNQ, nº 11, 2007.
- Caimari, L., "Infinito particular: lo cultural como archivo", *Prismas. Revista de historia intelectual*, UNQ, nº 11, 2007.
- Canavese, M., "A la orilla porteña del Sena. Para un estudio de la recepción local de Foucault", en el dossier "La historia intelectual y el problema de la recepción", en *Políticas de la Memoria. Anuario de Investigación e Información del CeDInCI*, nº 8/9, verano 2009.
- Chartier, R., *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Bs. As., Manantial, 1996.
- Chiampi, I., "El neobarroco en América Latina y la visión pesimista de la historia", en VVAA, *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Bs. As., Alianza/Goethe-Institut, 1993.
- Darnton, R., "'Francia, se te rebalsa el café'. De la historia del libro a la historia de la comunicación.", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 100, nº 1, 1993.
- De Campos, H., "De la razón antropofágica: diálogo y diferencia en la cultura brasileña", en *Vuelta*, nº 68, julio 1982.

- Derrida, J., "Firma, acontecimiento, contexto", en id., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.
- Dotti, J., *Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo*, Bs. As., Puntosur, 1990.
- Dotti, J., *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario, Homo Sapiens, 2000.
- Eisenbach, H. R.: *Millonario, agitador y doctorante*, en la revista *Espacios de crítica y producción*, Fac. de Fil. y Letras, UBA, nº 15, dic. 1994-mar. 1995.
- Entel, A., Lenarduzzi, V., Gerzovich, J., *La escuela de Frankfurt. Razón, arte, libertad*, Bs. As., Eudeba, 1999.
- Forster, R., "Lecturas de Benjamin: entre el anacronismo y la actualidad", en Buchenhorst, R. y Vedda, M. (eds.), *Observaciones urbanas: Walter Benjamin y las nuevas ciudades*, Bs. As., Gorla, 2008.
- García, L. I., "Devorar, repetir, fusionar. La crítica entre culturas", en *Las ciencias sociales y humanas en Córdoba* (formato CD), Córdoba, UNC, 2007.
- García, L. I., "Ideas, contextos, historia. Problemas de historia intelectual", en Agüero, G., Urtubey, L. y Vera Murúa, D., (eds.), *Conceptos, creencias y racionalidad*, Córdoba, Brujas, Córdoba, 2008.
- García, L. I., "La historia intelectual en los confines de la filosofía", ponencia presentada en las "V Jornadas de Filosofía Teórica: ¿Filosofía teórica, metafilosofía o postfilosofía?", mayo 2008, Córdoba.
- García, L. I., respuesta a la "Encuesta sobre el concepto de recepción" incluida en el *dossier* "La historia intelectual y el problema de la recepción", en *Políticas de la Memoria. Anuario de Investigación e Información del CeDInCI*, nº 8/9, verano 2009.
- Gerling, V. E., "Sobre la infidelidad del original. Huellas de una teoría postestructural de la traducción en la obra de Jorge Luis Borges", en Feierstein, L. R. y Gerling, V. E., *Traducción y poder. Sobre marginados, infieles, hermeneutas y exiliados*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2008.
- González, H., *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Bs. As., Colihue, 1999.
- Grafton, A., "La historia de las ideas. Preceptos y prácticas, 1950-2000 y más allá", en *Prismas*, Revista de historia intelectual, nº 11, 2007.
- Jáuregui, C. A., *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2008.
- Jauss, H. R., "La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria", en *La literatura como provocación*, Barcelona, Península, 1976.
- Jauss, H. R., "Estética de la recepción y comunicación literaria", en *Punto de Vista*, nº 12, Bs. As., 1981.

- Jay, M., *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Bs. As., Paidós, 2003.
- Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Lezama Lima, J., *La expresión americana*, México, FCE, 1993.
- Lovejoy, A., "Reflexiones sobre la historia de las ideas", en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, Bs. As., UNQ, n° 4, 2000.
- Mayoral, J. A. (comp.), *Estética de la recepción*, Madrid, Arco/Libros, 1987.
- Palti, E. J., "*Giro lingüístico*" e historia intelectual, Bs. As., UNQ, 1998.
- Palti, E. J., "Lugares y no lugares de las ideas en América Latina", incluido como apéndice de id., *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Bs. As., Siglo XXI, 2007.
- Pressler, G. K., *Benjamin, Brasil: a recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005: um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira*, São Paulo, Annablume, 2006.
- Rezende de Carvalho, M. A., "Notas sobre ideas, autores y experiencia social", *Prismas. Revista de historia intelectual*, UNQ, n° 11, 2007.
- Richard, N., "Periferias culturales y descentramientos postmodernos (marginalidad latinoamericana y recompaginación de los márgenes)", en *Punto de Vista*, n° 40, julio-sept. 1991.
- Richter, M., "Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichtliche Grundbegriffe", *History and Theory*, vol. 29, n. 1, feb. 1990.
- Roig, A. A., *Los krausistas argentinos*, Puebla, Cajica, 1969.
- Romano Sued, S., "El otro de la traducción: Juan María Gutiérrez, Héctor Murena y Jorge Luis Borges, modelos americanos de traducción y crítica", en *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, Caracas, n° 24, 2004.
- Romano Sued, S., *Consuelo de lenguaje. Problemáticas de traducción*, Córdoba, Alción, 2007.
- Santiago, S., "El entrelugar del discurso latinoamericano" [1971], en Amante, A. y Garramuño, F., *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*, Bs. As., Biblos, 2000.
- Sazbón, J., Presentación a Dotti, J., *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, Bs. As., Fac. de Filosofía y Letras, UBA, 1992.
- Schwartz, J., *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, México, FCE, 2002.
- Schwarz, R., "Las ideas fuera de lugar" [1973], en Amante, A. y Garramuño, F., *Absurdo Brasil*, cit.
- Skinner, Q., "Significado y comprensión en la historia de las ideas" [1969], en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, UNQuilmes, n° 4, 2000.

- Speranza, G., *Fuera de campo. Literatura y arte argentinos después de Duchamp*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- Tarcus, Horacio, *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Bs. As., Siglo XXI, 2007.
- Traine, M., “Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen”. *Die Frankfurter Schule und Lateinamerika*, Aachen, Concordia, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1994.
- Traine, M., *Los vínculos del “Instituto de investigaciones sociales” de Frankfurt con la Universidad de Buenos Aires en los años ’30*, en Cuadernos de filosofía, Instituto de Fil., Fac. de Fil. y Letras, UBA, nº 40, 1994.
- Traine, M., *El enigma de Felix: Argentina*, en revista *Espacios de crítica y producción*, Fac. de Fil. y Letras, UBA, nº 16, julio-agosto, 1995.
- Wamba Gaviña, G., “La recepción de Walter Benjamin en la Argentina”, en VVAA, *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, cit.
- Wellmer, A., “El significado de la Escuela de Frankfurt hoy”, en id., *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madridm Cátedra, 1996.

#### **BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 1**

- Albizu, E., *Verdades del Arte*, Bs. As., Jorge Baudino Ediciones, 2000.
- Benjamin, W., “L’oeuvre d’art à l’époque de sa reproduction mécanisée”, en *Gesammelte Schriften*, I. Bd., 2. Teil, Hrsg. von R. Tiedeman und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, ss. 709-739.
- Brugger, I., Guerrero, L. J. y Romero, F., *Filosofía alemana en español*, Bs. As., UBA, 1942.
- David, G., *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Bs. As., El cielo por asalto, 2004.
- Guerrero, L. J., “Torso de la vida estética actual”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (al cuidado de L. J. Guerrero), Mendoza, 1949
- Guerrero, L. J., *Estética operatoria en sus tres direcciones, I. Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*, Bs. As., Losada, 1956.
- Guerrero, L. J., *Estética operatoria en sus tres direcciones, II. Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas*, Bs. As., Losada, 1957
- Guerrero, L. J., *Estética operatoria en sus tres direcciones, III. Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas*, Bs. As., Losada, 1967.
- Heidegger, M, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998.
- Jauss, H. R., “El lector como instancia de una nueva historia de la literatura”, en Mayoral, J. A. (comp.), *Estética de la recepción*, cit.
- Michaud, Y., *El arte en estado gaseoso. Ensayo sobre el triunfo de la estética*, México, FCE, 2007.

- Romero, F., "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina" [1948], en *Sobre la filosofía en América*, Bs. As., Raigal, 1952.
- Schaeffer, J.-M., *El arte de la edad moderna. La estética y la filosofía del arte desde el siglo XVIII hasta nuestros días*, Venezuela, Monte Ávila, 1999.
- Schaeffer, J.-M., "La teoría especulativa del arte", tr. Ricardo Ibarlucía, mimeo.
- Traine, M., *Los vínculos del "Instituto de investigaciones sociales" de Frankfurt con la Universidad de Buenos Aires en los años '30*, en Cuadernos de filosofía, Instituto de Fil., Fac. de Fil. y Letras, UBA, nº 40, 1994.

## BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 2

- Adorno, Th., "Justificación de la filosofía", incluido en *Filosofía y superstición*, Madrid, Alianza/Taurus, 1972.
- Adorno, Th., *Consignas*, Bs. As., Amorrortu, 1973.
- Adorno, Th., *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Ackerman, N. y Jahoda, M., *Psicoanálisis del antisemitismo*, Bs. As., Paidós (col. Psicología Social y Sociología), 1954, tr. Julio Garber.
- Adorno, Th. *et alii*, *La personalidad autoritaria*, Bs. As., Proyección, tr. Dora y Aída Cymbler, pról. Eduardo Colombo, 1965.
- Bell, D., *Las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial*, Madrid, Alianza, 1984.
- Benhabib, S., "La crítica de la razón instrumental", en S. Zizek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Bs. As. 2003.
- Berman, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
- Blanco, A., "Gino Germani: las ciencias del hombre y el proyecto de una voluntad política ilustrada", en *Punto de Vista*, nº 62, 1998.
- Blanco, A., "Ideología, cultura y política: la «Escuela de Frankfurt» en la obra de Gino Germani", en *Prismas*, Revista de historia intelectual, UNQ, nº 3, Bs. As., 1999.
- Blanco, A., "Los proyectos editoriales de Gino Germani y los orígenes intelectuales de la sociología", *Desarrollo económico*, vol. 43, nº 169, 2003.
- Blanco, A., *Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en la Argentina*, Bs. As., Siglo XXI, 2006.
- Blanco, A. (selección de textos y estudio preliminar), *Gino Germani: la renovación intelectual de la sociología*, Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 2006.
- Bobbio, N., "¿Podrá sobrevivir la democracia?", en VVAA, *Los límites de la democracia*, Bs. As., Clacso, vol. 1., 1985.
- Colombo, E., "Prólogo a la edición en castellano" de Adorno, Th. W. (et alii), *La personalidad autoritaria*, cit.

- Colombo, E., "Tiempo revolucionario y tiempo utópico", en *El Rodaballo*, año IV, nº 8, otoño-invierno 1998.
- Delich, F., *Crítica y autocrítica de la razón extraviada. Veinticinco años de sociología*, Caracas, El Cid Editor, 1977.
- Fromm, E., *El miedo a la libertad*, Bs. As., Paidós, 1947.
- Fromm, E., *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE, 1962.
- Fromm, E. y otros, *Humanismo socialista*, Bs. As., Paidós (col. Psicología Social y Sociología), tr. Eduardo Goligorsky, 1966.
- Fromm, E., *La crisis del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1984.
- García, L. I., "Las ciencias del hombre y la dialéctica de la modernidad en Gino Germani", en Brunsteins, P. y Testa, A. (eds.), *Conocimiento, normatividad y acción*, UNC, Córdoba, 2007.
- Germani, A., *Gino Germani. Del antifascismo a la sociología*, Bs. As., Taurus, 2004
- Germani, G., "Prefacio a la edición castellana" a E. Fromm, *El miedo a la libertad*, cit.
- Germani, G., recensión a *Fondamenti logici della scienza y Limiti e possibilità della scienza*, en *Cultura Italiana*, año I, nº 2-3, abril/julio de 1948
- Germani, G., *Estructura social de la Argentina: análisis estadístico*, Bs. As., Raigal, 1955.
- Germani, G., *La sociología científica*, México, UNAM, 1956.
- Germani, G. y Graciarena, J. (selecc.), *Antología. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Bs. As.: Departamento de Sociología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1961.
- Germani, G., "Antisemitismo ideológico y antisemitismo tradicional", *Cuadernos de Comentario* nº 1, Bs. As., 1963.
- Germani, G., *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Bs. As., Paidós, 1964.
- Germani, G., *La sociología en América Latina. Problemas y perspectivas*, Bs. As., Eudeba, 1964
- Germani, G., *Estudios sobre sociología y psicología social*, Bs. As., Paidós, 1966.
- Germani, G., "Hacia una teoría del fascismo. Las interpretaciones cambiantes del totalitarismo", *Revista Mexicana de Sociología*, año XXX, vol. XXX, nº 1, enero-marzo 1968.
- Germani, G., "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna", en VVAA, *Los límites de la democracia*, Bs. As., Clacso, vol. 1, 1985.
- Germani, G., *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*, Bs. As., Temas, 2003.
- Horkheimer, M., *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos, 1999.
- Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2001.

- Horowitz, I., "Modernización, antimodernización y estructura social: reconsiderando a Gino Germani en el contexto actual", en Jorrat, Jorge y Sautu, Ruth (comps.): *Después de Germani: Exploraciones sobre estructura social en la Argentina*, Bs. As., Paidós, 1992.
- Horowitz, I., "Gino Germani: el espíritu de la práctica sociológica", en Germani, A., *Gino Germani. Del antifascismo a la sociología*, cit.
- Jorrat, J. y Sautu, R. (comps.): *Después de Germani: Exploraciones sobre estructura social en la Argentina*, Bs. As., Paidós, 1992.
- Mannheim, K., *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Bs. As., Leviatán, 1984.
- Neiburg, F., *Los intelectuales y la invención del peronismo. Estudios de antropología social y cultural*, Bs. As., Alianza, 1998.
- Neiburg, F. y Plotkin, M. (comps.), *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*, Bs. As., Paidós, 2004.
- Neumann, F., *Behemoth: pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, México, FCE, 1943.
- Neumann, F., *El estado democrático y el estado autoritario. Ensayos sobre teoría política y legal* (comp. y prefacio de H. Marcuse), Bs. As., Paidós (col. Psicología Social y Sociología), tr. M. Reilly de Fayard y C. A. Fayard, 1968.
- Nun, J., reseña a *Sociología de la modernización*, en *Los Libros*, nº 8, mayo de 1970.
- Parera Denno, A. [seud. de Milcíades Peña], "Gino Germani sobre C. W. Mills o las enojosas reflexiones de la paja seca ante el fuego", en *Fichas de investigación económica y social*, año II, nº 2, 1964.
- Riesman, D. (y otros), *La muchedumbre solitaria: un estudio sobre la transformación del carácter norteamericano*, Bs. As., Paidós (col. Psicología Social y Sociología), tr. Noemí Rosenblatt, 1964.
- Stuart Hughes, H., *The Sea Change. The Migration on Social Thought, 1930-1965*.
- Therborn, G., "¿Existen verdaderamente (amenazas contra) las democracias?", en *VVAA, Los límites de la democracia*, cit
- Verón, E., *Imperialismo, lucha de clases y conocimiento. (Veinticinco años de sociología en la Argentina)*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1974.
- Wertz, N., *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1995.

### BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 3

- Adorno, Th. W., *Filosofía de la nueva música*, Bs. As., Sur, tr. Alberto Luis Bixio, 1966.
- Benjamin, W., *Ensayos escogidos*, Bs. As., Sur, tr. H. A. Murena, 1967.
- Calasso, R., "T. W. Adorno, el surrealismo y el 'maná'", *Sur* nº 275, marzo-abril de 1962.

- Castro Nogueira, L., "La recepción de la Escuela de Frankfurt en España", en Blanc, A. y Vincent, J.-M., *La recepción de la escuela de Frankfurt*, Bs. As., Nueva Visión, 2006.
- Clemente, G. B., "La escuela de Frankfurt en Italia (1954-1999)", en Blanc, A. y Vincent, J.-M., *La recepción de la escuela de Frankfurt*, cit.
- García, L. I., "La escuela de Frankfurt en Sur. Condiciones y derivaciones de un incidente editorial", en *Sociedad. Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA*, nº 27, UBA/Prometeo, 2008.
- Garzón Valdés, E., *El velo de la ilusión. Apuntes sobre una vida argentina y su realidad política*, Bs. As., Sudamericana, 2000.
- Gutiérrez Girardot, "Fin da arte e perda da aura (Hegel e W. Benjamin)", en *Tempo Brasileiro*, 40, 1975, luego incluido en *Horas de estudio*, Bogotá, 1976.
- Gutiérrez Girardot, Rafael, "Walter Benjamin y sus afinidades electivas", en *Quimera*, nº 9-10, 1980.
- Habermas, J., *Teoría y praxis*, Bs. As., Sur, tr. D. J. Vogelmann, 1966.
- Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Bs. As., Sur, tr. H. A. Murena y D. J. Vogelmann, 1969.
- Horkheimer, M., *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, Bs. As., Sur, tr. H. A. Murena y D. J. Vogelmann, 1970.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica del iluminismo*, Bs. As., Sur, tr. H. A. Murena, 1970.
- Jaramillo Agudelo, Darío, "Mito y Eco, dos revistas colombianas", en S. Sosnowski, *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas*, Bs. As., Alianza, 1999.
- King, J. (1989), *Sur. Estudio de la revista literaria argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura. 1931-1970*, FCE, México.
- Marcuse, H., *Cultura y sociedad*, Bs. As., Sur, tr. E. Bulygin y Ernesto Garzón Valdés, 1967.
- Panesi, Jorge, "Cultura, crítica y pedagogía en la Argentina: *Sur / Contorno*" [1985], en *íd. Críticas*, Bs. As., Norma, 2000.
- Paz, Juan Carlos, "Bach y la música de hoy", *Sur* nº 17, feb. 1936.
- Paz, Juan Carlos, *Arnold Schönberg o el fin de la era tonal*, Bs. As., Nueva Visión, 1958.
- Rodríguez Bustamante, N., "Marcuse y la nueva izquierda", *Sur*, nº 313, julio-agosto 1968.
- Sarlo, Beatriz, *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, Bs. As., FCE, 2000.
- Savater, F., "Ángeles decapitados. La desertización cultural bajo el franquismo" en *Claves para la razón práctica*, nº 59, en-feb 1996.
- Verón, E., "Ideología de Marcuse", en *Los libros*, nº 3, setiembre 1969.
- Zolla, E., *Antropología negativa*, Bs. As., Sur, 1960.

#### BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 4

- Benjamin, W., *Ensayos escogidos*, Bs. As., Sur, tr. H. A. Murena, 1967.
- Benjamin, W., “El carácter destructivo”, en id., *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.
- Cella, S., “Panorama de la crítica”, incluido en id. (comp.) *La irrupción de la crítica (Historia crítica de la literatura argentina*, dir. por Noé Jitrik, tomo 10), Emecé, Bs. As., 1999.
- Correas, C., “Murena y la vida pecaminosa”, en *Contorno*, nº 2, mayo 1954.
- Cristóforo, A., “Murena, un crítico en soledad”, en Cella, S. (comp.), *Historia crítica de la literatura argentina*, cit.
- Cristóforo, A., “Murena, entre el cuerpo y la promesa”, en [http://www.bazaramericano.com/resenas/articulos/cristofaro\\_murena.htm](http://www.bazaramericano.com/resenas/articulos/cristofaro_murena.htm).
- Djament, L., *La vacilación afortunada. H. A. Murena: un intelectual subversivo*, Bs. As., Colihue, 2007.
- Estrin, L., “Héctor Álvarez Murena: el secreto claro”, en N. Rosa (ed.), *Historia del ensayo argentino. Intervenciones, coaliciones, interferencias*, Bs. As., Alianza, 2003.
- Forster, R., “De batallas y olvidos: el retorno de los setenta”, en *Confines*, Bs. As., FCE, nº 14, junio de 2004.
- Gagnebin, J. M., “El original y el otro”, en V.V.A.A., *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, cit.
- Galiazo, E., “Siempre en el límite”, en dossier sobre “la recepción de Nietzsche en la Argentina” en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, año 2, nº 2, primavera de 2002.
- García, L. I., “Murena, un crítico en soledad”, en Galfione, V. y Santucho, M. (comps.), *Política y soledad (Cuadernos de Nombres 5)*, Brujas, Córdoba, 2008.
- García Pinto, J., “Otro veto de Murena”, en *Sur*, nº 183, enero 1950.
- Lida, R., “Dos o tres Murenas”, en *La anunciación*, año 1, nº 1, Bs. As., enero 1989.
- Löwy, M., *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Bs. As., El cielo por asalto, 1997.
- Martínez Estrada, E., *Análisis funcional de la cultura [1960]*, Bs. As., CEAL, 1992.
- Martínez Estrada, E., *Radiografía de la pampa [1933]*, Bs. As., Losada, 2001.
- Masotta, O., “Las ciento y una”, en *Centro*, nº 6, sept. 1953.
- Masotta, O., “Denuncias sin testigo”, en *Contorno*, nº 3, sept. 1954.
- Mattoni, S., “Murena y la exégesis del ensayo como profecía”, en *Nombres*, Córdoba, año IX, nº 13-14, 1999.
- Mosès, Stephan, *El ángel de la historia*, Madrid, Cátedra, 1997.
- Murena, H. A., *El pecado original de América [1964]*, Bs. As., Sudamericana, 1965.
- Murena, H. A., *Homo atomicus*, Bs. As., Sur, 1961.

- Murena, H. A., *El nombre secreto*, Caracas, Monte Ávila, 1969.
- Murena, H. A., *Folisofía*, Bs. As., Eudeba, 1998.
- Murena, H. A., *Polispuercón*, Bs. As., Corregidor, 2001.
- Murena, H. A., *Ensayos sobre subversión* [1962], Barcelona, Octaedro, 2002.
- Murena, H. A., *Visiones de Babel*, México, FCE, 2002.
- Murena, H. A., *Polispuercón* [1970], Bs. As., Corregidor, 2001.
- Rest, Jaime, "Martínez Estrada y la interpretación ontológica", en id., *El cuarto en el recoveco*, Bs. As., CEAL, 1982.
- Rodríguez Monegal, E., *El juicio de los parricidas*, Bs. As., Decaulión, 1956.
- Roig, Arturo Andrés, "Las ontologías contemporáneas y el problema de nuestra historicidad", incluido en id., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.
- Rozitchner, León, "A propósito de *El Juez*, de H. A. Murena", en *Centro*, nº 8, julio 1954.
- Saítta, Sylvia, "Modos de pensar lo social. Ensayo y sociedad en la Argentina (1930-1965)", incluido en Neiburg, F. y Plotkin, M., *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*, Paidós, Bs. As., 2004.
- Savino, Hugo, "Murena, la palabra injusta", en *Innombrable*, nº 1, Bs. As., nov. 1985.
- Schmucler, H., "H. A. Murena", en *La Caja*, nº 10, Bs. As., nov.-dic. 1994.
- Sebreli, J. J., *Las señales de la memoria*, Bs. As., Sudamericana, 1987.
- Steiner, G., *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción* [1975], México, FCE, 1995.
- Terán, O., *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo. Derivas de la "cultura científica"*, Bs. As., FCE, 2000.
- Viola Soto, C., "A propósito de Murena y *El pecado original de América*", en *Sur*, nº 231, nov.-dic. 1954.
- Viñas, D., "Nosotros y ellos. David Viñas habla sobre Contorno", en *Punto de Vista*, nº 13, nov. de 1981.
- Weinberg, L. "Ezequiel Martínez Estrada: la interpretación y la institución de sentido de la sociedad argentina", en *Prismas*, Revista de historia intelectual, nº 5, 2001.

## BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 5

- Adorno, Th. W. *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962.
- Adorno, Th. W., *Disonancias. Música en el mundo dirigido*, Madrid, Rialp, 1966.
- Adorno, Th. A., "¿Qué significa renovar el pasado?", en *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*, Caracas, Monteávilva, 1969.
- Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.
- Adorno, Th. y Horkheimer, M., *La sociedad*, Bs. As., Proteo (tr. Floreal Mazía y Irene Cusien), 1969.

- Alabarces, P., “¿De la heteronomía a la continuidad? Las culturas populares en el espectáculo futbolístico”, en *Punto de Vista*, año XX, nº 57, Bs. As., abril de 1997.
- Altamirano, C., “La pequeña burguesía, una clase en el purgatorio”, en id., *Peronismo y cultura de izquierda*, Bs. As., Temas, 2001.
- Anderson, P., *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 1979.
- Balderston, D., “Sexualidad y revolución: en torno a las notas de *El beso de la mujer araña*”, en Puig, M., *El beso de la mujer araña*, ed. crítica de Amícola, J. y Panesi, J., Col. Archivos, 2002
- Del Barco, O., “El Pensamiento Salvaje de C. Levi-Strauss”, en *Pasado y presente*, año II, nº 7-8, Córdoba, octubre 1964-marzo 1965.
- Gilman, C., *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Bs. As., Siglo XXI Editores Argentina, 2003.
- Lunn, E., *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Brecht, Benjamin y Adorno*, México, FCE, 1986.
- Marcuse, H., *Cultura y sociedad*, Bs. As., Sur, tr. E. Bulygin y Ernesto Garzón Valdés, 1967.
- Marcuse, H., *Eros y civilización*, Madrid, Sarpe, 1983.
- Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Paneta-Agostini, 1993
- Masotta, O., “Roberto Arlt, yo mismo”, en *Consciencia y estructura*, Bs. As., Jorge Álvarez, 1968.
- Prieto, A., “Estructuralismo y después”, en *Punto de Vista*, nº 34, Bs. As., 1989.
- Puig, Manuel, *El beso de la mujer araña*, Bs. As., Planeta/Booket, 2008.
- Raurich, Héctor, *Notas para la actualidad de Hegel y Marx*, Bs. As., Marymar, 1968.
- Sebreli, J. J., *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, Siglo Veinte, Bs. As., 1964.
- Sebreli, J. J., “Verón: la ciencia oficial contra el marxismo”, en id., *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, Bs. As., Sudamericana, 1997.
- Sebreli, J. J., *Mar del Plata, el ocio represivo*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1970.
- Sebreli, J. J., *La cuestión judía en la Argentina*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1973.
- Sebreli, J. J., *Tercer mundo, mito burgués*, Bs. As., Siglo Veinte, 1975.
- Sebreli, J. J., *Fútbol y masa*, Bs. As., Galerna, 1981.
- Sebreli, J. J., *Los deseos imaginarios del peronismo*, Bs. As., Legasa, 1983.
- Sebreli, J. J., *Las señales de la memoria. Diálogos con Orfilia Polemann*, Bs. As., Sudamericana, 1987.
- Sebreli, J. J., *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, Bs. As., Sudamericana, 1997.
- Tortti, María Cristina, “Protesta social y ‘Nueva Izquierda’ en la Argentina del GAN”, en Pucciarelli, A., *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*, Bs. As., Eudeba, 1999.

- Verón, E., "Sebreli: muerte y transfiguración del análisis marxista", en *Conducta, estructura y comunicación*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1972.
- Verón, E., "Ideología de Marcuse", en *Los Libros*, Bs. As., septiembre 1969.
- Viñas, David, "Nosotros y ellos. David Viñas habla sobre Contorno", en *Punto de Vista*, n. 13, nov. de 1981.
- Vinnai, G., *El fútbol como ideología*, Bs. As., Siglo XXI, 1974
- VVAA, *Testigos de China*, Bs. As., Carlos Pérez, 1968.

#### **BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 6**

- Astrada, C., *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Bs. As., UBA, Instituto de Filosofía, 1936.
- Astrada, C., *Nietzsche* [1945/1961], Bs. As., Almagesto-Rescate, 1992.
- Astrada, C., *Dialéctica y positivismo lógico* [1961], Bs. As., Devenir, 1964.
- Astrada, C., *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Bs. As., Devenir, 1963.
- Astrada, C., *Tierra y figura y otros escritos* [1963], Bs. As., Las cuarenta, 2007.
- Astrada, C., *Trabajo y alienación en la "Fenomenología" y en los "Manuscritos"*, Bs. As., Siglo XX, 1965.
- Astrada, C., "Realismo de la utopía", en *Kairós*, nº 4, 1968.
- Astrada, C., "Marcuse y la sofística contemporánea", en *Kairós*, nº 5, 1968.
- Astrada, C., "La negación en la dialéctica según Marcuse", en *Kairós*, nº 7, 1969.
- Astrada, C., *Dialéctica e historia. Hegel - Marx*, Bs. As., Juárez Editor, 1969.
- Astrada, C., "Carlos Astrada: Hegel y un arreglo de cuentas con Marcuse, Althusser y compañía" en *Confirmado*, año IV, nº 272, 2 de septiembre de 1970.
- Astrada, C., *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* [1970], Bs. As., Quadrata, 2005.
- David, G., *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Bs. As., El cielo por asalto, 2004.
- Lombardi, M. C., *Herbert Marcuse o la filosofía de la negación total*, Bs. As., Sílabo, 1970.
- Marcuse, H., *La sociedad carnívora*, Bs. As., Eco Contemporáneo, tr. Miguel Grinberg, 1969.
- Marcuse, H., *El fin de la utopía*, Bs. As., Siglo XXI, 1969.
- Marcuse, H., *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1995.
- Simmel, G., *El conflicto de la cultura moderna*, Córdoba, tr. Carlos Astrada, 1923.
- Vernik, Esteban, "Nota sobre las ediciones de la obra de Simmel en la Argentina", en González, H. (comp.), *Historia crítica de la sociología argentina*, cit.

#### **BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 7**

- Adorno, Th. W., *Televisión y cultura de masas*, Eudecor, Córdoba, tr. E. L. Revol, 1966

- Aricó, J. y Leiras, M., "Benjamin en español", en *La ciudad futura*, nº 25-26, 1990-1991,
- Cohn, G., "Teoría e ideología en sociología de la comunicación", *Lenguajes. Revista de lingüística y semiología. Publicación de la asociación argentina de Semiótica*, año 1, nº 1, abril de 1974.
- Entel, A., Lenarduzzi, V., Gerzovich, J., *La escuela de Frankfurt. Razón, arte, libertad*, Bs. As., Eudeba, 1999.
- Enzensberger, H. M., *Constituents of a Theory of the Media* (1970), disponible en internet.
- Hauser, A., *Historia social de la literatura y del arte*, Madrid, Guadarrama, 1961.
- Lowenthal, L., "Biographies in Popular Magazines", en Peters, J. D. y Simonson, P. (eds.), *Mass communication and American Social Thought: Key Texts 1919-1968*, Rowman & Littlefield, Oxford, 2004.
- Lowenthal, L., "Perspectivas históricas de la cultura popular", en Muraro, H., *La comunicación de masas*, Bs. As., CEAL, 1978.
- Martín-Barbero, J., *De los medios a las mediaciones*, Convenio Andrés Bello, Bogotá, 1998 (1º ed. 1987)
- McLuhan, M., "Sight, Sound, and the Fury", en Rosemberg, B. y White, D. M., *Mass culture*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1960.
- Muraro, H., *Neocapitalismo y comunicación de masa*, Eudeba, Bs. As., 1974.
- Muraro, H., *La comunicación de masas*, cit.
- Oviedo, A., "Una vanguardia intempestiva: Córdoba", en Susana Cella (dir.), *La irrupción de la crítica*
- Pasquali, A., *Comunicación y cultura de masas* [1970], Caracas, Monte Ávila, 1990.
- Peters, J. D. y Simonson, P. (eds.), *Mass communication and American Social Thought: Key Texts 1919-1968*, Rowman & Littlefield, Oxford.
- Rest, J., "Situación del arte en la era tecnológica", en *RUBA*, quinta época, año VI, núm. 2, abril-junio 1961, pp. 297-338.
- Rest, J., *Literatura y cultura de masas*, Bs. As., CEAL, 1967.
- Rest, J., *Arte, literatura y cultura popular*, Norma, Bs. As., 2006.
- Rest, J., "Jules Feiffer, un Aristófanes de la sociedad de consumo", *Punto de vista*, año 2, nº 7, nov. 1979.
- Revol, E. L., *Pensamiento arcaico y poesía moderna*, Assandri, Córdoba, 1960.
- Revol, E. L., "Cine y sociedad", en VVAA, *Las artes en la cultura de masas*, UNC, Córdoba, 1961.
- Revol, E. L., "Elemire Zolla, crítico de las masas", en *Pasado y Presente*, 1, 1963.
- Revol, E. L., *Mitos, letras y masas*, Universidad Nacional de Tucumán, Cuadernos de Humanitas, 1966.
- Revol, E. L., *La tradición imaginaria. De Joyce a Borges*, Córdoba, Teuco, 1971

Revol, E. L., *Bajo el signo de acuario*, UNC, Córdoba, 1972.

Rivera, J. B., *La investigación en comunicación social en la Argentina*, Bs. As., Puntosur, 1987.

Rosemberg, B. y White, D. M., *Mass culture*, cit.

VVAA, *La industria de la cultura*, Alberto Corazón, Madrid, 1969.

## BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 8

Adorno, Th. W., "Lukács y el equívoco del realismo", en VVAA, *Realismo: ¿mito, doctrina o tendencia histórica?*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1969.

Altamirano, C., "Raymond Williams: proposiciones para una teoría social de la cultura", *Punto de Vista*, nº 11, marzo 1981.

Altamirano, C., "Sobre el juicio a las juntas militares", *Punto de Vista*, nº 24, agosto-octubre de 1985.

Altamirano, C. y Sarlo, B. (introd., notas y selecc.), *Literatura y sociedad*, Bs. As., CEAL, 1977.

Altamirano, C. y Sarlo, B., *Conceptos de sociología literaria*, Bs. As., CEAL, 1980.

Altamirano, C. y Sarlo, B., *Literatura/ sociedad*, Bs. As., Edicial, 1981

Altamirano, C. y Sarlo, B., *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia [1983]*, Bs. As., Ariel, 1997.

Avelar, I., *Alegorías de la derrota: la ficción posdictatorial y el trabajo del duelo*, Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, 2000.

Balderston, D., et al., *Ficción y política. La narrativa argentina durante el proceso militar*, Bs. As., Alianza, 1987.

Beceyro, R., "Trotsky y Adorno", en *Zona Tórrida. Revista de cultura de la Universidad de Carabobo*, 9, 1976.

Beceyro, R., "El proyecto de Benjamin", en *Punto de Vista*, nº 10, nov. de 1980.

Benjamin, W., *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1971.

Benjamin, W., *Tentativas sobre Brecht*, Taurus, Madrid, 1998

Benjamin, W., *Poesía y capitalismo*, Taurus, Madrid, 1998.

Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 2001.

Brecht, B., *El compromiso en literatura y en arte*, Barcelona, Península, 1984.

De Diego, J. L., *¿Quién de nosotros escribirá el Facundo? Intelectuales y escritores en la Argentina (1970-1986)*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2001.

Fornet, J. (ed.), *Ricardo Piglia. Valoración múltiple*, Bogotá, Casas de las Américas, 2000

Gilman, C., *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Bs. As., Siglo XXI, 2003.

- Halperín Donghi, T., "El presente transforma el pasado: el impacto del reciente terror en la imagen de la historia argentina" en Balderston, D. (et al.), *Ficción y política*, cit.
- Lefebvre, H., "Chaplin, Brecht y la vida cotidiana", en *Literatura y sociedad*, Bs. As., nº 1, 1965.
- Lukács, G., "Realismo: ¿experiencia socialista o naturalismo burocrático?", en VVAA, *Realismo: ¿mito, doctrina o tendencia histórica?*, cit.
- Martínez, A. T., "Lecturas y lectores de Bourdieu en la Argentina", *Prismas. Revista de historia intelectual*, nº 11, 2007.
- Panesi, J., "La crítica argentina y el discurso de la dependencia" [1985], en *Críticas*, Bs. As., Norma, 2000
- Piglia, R., "Literatura y sociedad", en *Literatura y sociedad*, Bs. As., nº 1, 1965.
- Piglia, R., "Mao Tse-Tung. Práctica estética y lucha de clases", en *Los Libros*, nº 25, marzo 1972.
- Piglia, R., "Roberto Arlt: una crítica de la economía literaria", en *Los Libros*, nº 29, marzo-abril 1973.
- Piglia, R., "Brecht, la producción del arte y de la gloria", en revista *Crisis*, 22, febrero de 1975.
- Piglia, R., "Notas sobre Brecht", en *Los Libros*, nº 40, marzo-abril 1975.
- Piglia, R., *Nombre falso* [1975], Bs. As.: Seix Barral, 1994.
- Piglia, R., *Respiración artificial* [1980], Planeta, Bs. As., 2001.
- Piglia, R., *Crítica y ficción* [1986], Planeta, Bs. As., 2000.
- Posada, F., *Lukács, Brecht y la situación actual del realismo socialista*, Bs. As., Galerna, 1969.
- Sanguinetti, E., *Por una vanguardia revolucionaria*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1972.
- Sarlo, B., "Raymond Williams y Richard Hoggart: sobre cultura y sociedad", *Punto de Vista*, nº 6, julio 1979.
- Sarlo, B., "Política, ideología y figuración literaria", en D. Balderston (et al.), *Ficción y política*, cit.
- Sarlo, B., "Punto de Vista: una revista en dictadura y en democracia", en Sosnowski, S. (ed.), *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas*, cit.
- Sazbón, J., "La reflexión literaria", en *Punto de vista*, nº 11, 1981.
- Speranza, G., *Fuera de campo. Literatura y arte argentinos después de Duchamp*, Anagrama, Bs. As., 2006.
- Sonderéguer, M. (presentación y selecc.), *Revista crisis (1973-1976) antología*, Bernal, UNQuilmes, 2008.
- Terán, O., "Algún marxismo, ciertas morales, otras muertes", *Controversia*, México, nº 14, agosto de 1981.
- Wizisla, E., *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*, Bs. As., Paidós, 2007.

**EDICIONES ARGENTINAS DE ESCRITOS DE LA ESCUELA DE FRANKFURT HASTA 1983**

- Ackerman, N. y Jahoda, M., *Psicoanálisis del antisemitismo*, Bs. As., Paidós (col. Psicología Social y Sociología), 1954, tr. Julio Garber.
- Adorno, Th. W., *Filosofía de la nueva música*, Bs. As., Sur, tr. A. L. Bixio, 1966.
- \_\_\_, *Consignas*, Bs. As., Amorrortu, tr. Ramón Bilbao, 1973.
- \_\_\_, et alii: *La personalidad autoritaria*, Proyección, tr. Dora y Aída Cymbler, pról. Eduardo Colombo, Bs. As., 1965.
- \_\_\_, y Horkheimer, M.: *La sociedad*, Bs. As., Proteo, tr. Floreal Mazía y Irene Cusien, 1969.
- \_\_\_, y Morin, E.: *La industria cultural*, Bs. As., Galerna, tr. Susana Constante, 1967.
- Benjamin, W., *Ensayos escogidos*, Bs. As., Sur, tr. H. A. Murena, 1967.
- \_\_\_, *Reflexiones sobre niños, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación*, Bs. As., Nueva Visión, tr. Juan J. Thomas, 1974.
- Fromm, E., *El miedo a la libertad*, Bs. As., Paidós, tr. y pról. G. Germani, 1947.
- \_\_\_, Marcuse, H., Bloch, E., y otros, *Humanismo socialista*, Bs. As., Paidós (col. Psicología Social y Sociología), 1966, tr. Eduardo Goligorsky.
- Habermas, J., *Teoría y praxis: ensayos de filosofía social*, Bs. As., Sur, tr. D. Vogelmann, 1966.
- Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Bs. As., Sur, tr. H. A. Murena, 1969.
- \_\_\_, *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, Bs. As., Sur, tr. H. A. Murena y D. Vogelmann, 1970.
- \_\_\_, *Teoría Crítica*, Bs. As., Amorrortu, tr. Edgardo Albizu y Carlos Luis, 1974.
- \_\_\_, y Adorno, Th., *Dialéctica del iluminismo*, Bs. As., Sur, tr. H. A. Murena, 1969.
- Lukacs, G., Adorno, Th., y otros, *Realismo: ¿mito, doctrina o tendencia histórica?*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo (colección a cargo de Ricardo Piglia), 1969.
- Marcuse, H., *Cultura y sociedad*, Bs. As., Sur, tr. E. Bulygin y E. Garzón Valdés, 1967.
- \_\_\_, *Marcuse polémico*, Bs. As., Jorge Álvarez, 1968.
- \_\_\_, *La sociedad industrial y el marxismo*, Bs. As., Quintaria, selecc. y tr. Alberto José Massolo, 1969.
- \_\_\_, *Marx y el trabajo alienado*, Bs. As., Carlos Pérez, tr. Marcelo Pérez Rivas, 1969.
- \_\_\_, *Ensayo sobre la liberación*, Bs. As., Gutiérrez, 1969.
- \_\_\_, *La sociedad carnívora*, Bs. As., Eco Contemporáneo, tr. Miguel Grinberg, 1969.
- \_\_\_, *Discusión con los marxistas*, Bs. As., Proceso, 1970.
- \_\_\_, y otros, *Ecología y revolución*, Bs. As., Nueva Visión, 1975.
- Neumann, F., *El estado democrático y el estado autoritario. Ensayos sobre teoría política y legal* (comp. y prefacio de H. Marcuse), Bs. As., Paidós (col. Psicología Social y Sociología), 1968, tr. M. Reilly de Fayard y C. A. Fayard.