

TRADUCIR LAS APORÍAS DE LO MODERNO: LA ESCUELA DE FRANKFURT Y LA ARGENTINA

Translating the Aporias of Modernity: the Frankfurt School and Argentina

LUIS IGNACIO GARCÍA*

luisggkm@gmail.com

Fecha de recepción: 10 de octubre de 2023

Fecha de aceptación: 23 de diciembre de 2023

RESUMEN

El “Instituto de Investigación Social”, cuyo círculo de teóricos se hará conocido en los años ’60 como “escuela de Frankfurt”, se fundó y se financió gracias a la fortuna del empresario de granos argentino Félix J. Weil. Este anclaje de la “teoría crítica” en la estructura colonial de lo moderno nunca fue tematizado por sus teóricos. Sin embargo, fueron ellos quienes revelaron el carácter aporético del desarrollo de la modernidad capitalista, modélicamente teorizado como la “dialéctica de la Ilustración”. En ella aguarda, latente, una teoría (pos)colonial de lo moderno como sistema-mundo que integra de manera asimétrica las modernidades “centrales” y las “periféricas”. Este trabajo estudia las relaciones entre la escuela de Frankfurt y la historia intelectual argentina, en tres grandes fases: (1) entre la fundación del Instituto en 1923 y la emergencia del peronismo en la Argentina; (2) entre el peronismo y la dictadura militar de 1976-1983; (3) en la posdictadura, hasta nuestros días. La hipótesis que preside todo el planteo es simple: recordar los orígenes argentinos de la escuela de Frankfurt es un modo de propiciar el “recuerdo de la naturaleza en el sujeto”, en este caso, en el propio sujeto de la teoría crítica.

Palabras clave: Escuela de Frankfurt, Argentina, recepción, traducción, poscolonialidad.

ABSTRACT

The “Institute for Social Research” was founded and maintained thanks to the fortune of the Argentine grain trader, Felix J. Weil. Its circle of theorists, known as the “Frankfurt School” since the 1960s, never thematized the anchoring of “critical theory” in the colonial structure of modernity. However, they did reveal the aporetic character of capitalist modernity's development,

* Universidad Nacional de Córdoba – CONICET (Argentina).

Este artículo es una versión ampliada de un *paper* presentado en el marco del I Congreso Nacional de Teoría Crítica, el cual tuvo lugar el 1, 2 y 3 de noviembre de 2023 en Buenos Aires.

and exemplarily theorized it as the “dialectic of the Enlightenment”, where a (post)colonial theory of the modern as a world-system asymmetrically integrating “central” and “peripheral” modernities is latent. This paper studies the relationship between the Frankfurt School and Argentine intellectual history in three main phases: (1) between the founding of the Institute in 1923 and the emergence of Peronism in Argentina; (2) between Peronism and the military dictatorship of 1976-1983; (3) in the post-dictatorship years up to the present day. The hypothesis that guides this work is simple: remembering the Argentine origins of the Frankfurt School is a way of promoting the “remembrance of nature within the subject”, which in this case is the subject of critical theory itself.

Keywords: Frankfurt School, Argentina, modernity, translation, postcoloniality.

1 INTRODUCCIÓN: TEORÍA CRÍTICA Y COLONIALIDAD

Sea que situemos el eje de gravitación de la denominada “escuela de Frankfurt” en la formulación de una “teoría crítica” de la sociedad, siempre situada y autoconsciente de su horizonte histórico de emergencia, o bien en la formulación de una “dialéctica de la Ilustración”, siempre atenta a la realización contradictoria de lo moderno, en ningún caso la apuesta teórica de la “escuela de Frankfurt” podría resultar indiferente a las formas y alternativas de su circulación internacional. Aun cuando sus teóricos no hayan tematizado de manera explícita el problema de la colonialidad, su esfuerzo teórico siempre se orientó a ofrecer una comprensión crítica de las formas expansionistas de dominación de la razón moderna y sus distintas manifestaciones.

Por lo tanto, el propio planteo de la pregunta por los vínculos entre la escuela de Frankfurt y la tradición intelectual de un país periférico, es decir, marginal respecto al desarrollo hegemónico de la modernidad capitalista, parece abrir, de manera ya no sólo teórica, la problemática frankfurtiana por excelencia: la modernidad es un proceso a la vez uno y desigual, sistémico y contradictorio. A ello nos conduce la propia dialéctica entre ilustración y mitología: el desarrollo de lo moderno es aporético, y lo es *constitutivamente*, y no sólo por contingencias de su realización. De allí que no haya modernidad “hegemónica” sin modernidades “periféricas”, y de allí que estas últimas no sean en realidad nada “marginal” sino la *verdad*

de las primeras, esto es, lo que debe permanecer *reprimido* de la modernidad oficial para que ésta logre autoconstituirse como tal.

Estamos ante un problema clásico de la circulación internacional del pensamiento emancipatorio, desde Marx hasta Derrida: ¿cómo pensar los vínculos entre una teoría europea acerca del descentramiento de Europa, y tradiciones intelectuales periféricas, descentradas de Europa, que utilizan en su desarrollo elementos anómalos de esa propia teoría europea? Haríamos mal si redujéramos los estudios de recepción a un estudio de las “influencias”. Por el contrario, esos estudios implican la escenificación de un dramático problema histórico, político y filosófico: ¿cuáles fueron las condiciones para que el mundo se constituyera como un sistema-mundo? ¿Qué violencias y asimetrías se pusieron en juego en la progresiva universalización de lo moderno, y de las formas de conceptualizarlo?

La *traducción* se vuelve la vía regia para acceder al lugar en el que las “aporías de lo moderno” se muestran como su curso normal, es decir, como *constitutivas*, y ya no como un desvío inesperado. Lo moderno es ese proceso dialéctico de *universalización diferenciada*, donde el avance progresivo del capital no implica un proceso de homogeneización, sino de *inclusión diferenciada y asincrónica* de los fragmentos de mundo en un único sistema-mundo con roles y posiciones asimétricas pero convergentes en una historia cada vez más “universal”.

Entonces, ¿cuál es nuestro objeto? Nuestro objeto es claramente polifacético: en primer lugar, sin dudas tenemos la referencia inicial de la “teoría crítica” como comprensión de la historia moderna y del desarrollo del capitalismo y sus crisis; en segundo lugar, asumimos la historia intelectual local no como una *tabula rasa* en la que se implanta lo foráneo, sino como el espacio irregular en el que distintos prismas locales desvían y resignifican el legado frankfurtiano, refutando su supuesta autoconsistencia (la transformación como condición de la transmisión); en tercer lugar, aparece como objeto más pertinente de nuestro interés el espacio de co-pertenencia entre la tradición local y la herencia de Frankfurt en un mismo plano de desarrollo asimétrico de una modernidad capitalista, jamás homogénea. En este tercer registro de nuestra mirada queda claro no sólo el absurdo de suponerle a la teoría crítica (o cualquier otro corpus “central”) una consistencia y coherencia internas, desligadas de la historia siempre violenta de su transmisión, sino también lo ridículo de suponer a las tradiciones locales como consistentes y coherentes sistemas de ideas o valores, constituidos en una mitológica anterioridad a su interacción con tradiciones supuestas como “foráneas”. Sólo asumiendo la pertenencia de

la cultura metropolitana y las culturas periféricas a un mismo sistema-mundo cultural podemos tematizar y visibilizar los sojuzgamientos y resistencias que se juegan en ese movimiento siempre asimétrico de las ideas en la modernidad.

Así, nuestro objeto parece tocarse con nuestro método. Y por doble vía: por un lado, porque la teoría frankfurtiana de lo moderno nos invita a comprender los desniveles de su dialéctica y las formas en que la totalización capitalista de la historia jamás implica homogeneidad y armonía sino tensiones, violencias y olvidos constitutivos de ese proceso de universalización; por otro lado, porque la historia misma de la escuela de Frankfurt se asienta sobre el sintomático olvido de su anclaje material en un paisaje supuestamente “periférico” de ese proceso de universalización del capital: la agricultura argentina.

Quizá sea Brasil el país en el que más claramente se formuló una teoría de la dependencia ideológica, como sistema-mundo cultural, a partir de supuestos frankfurtianos (sobre todo adornianos) en la teoría de las “ideas fuera de lugar” de Roberto Schwarz. Pero Argentina es el punto ciego que da cuenta de las aporías de aquella teoría que reveló a lo moderno como aporía: Argentina es el revés oculto de aquella tradición intelectual que nos mostró el revés del proceso de modernización. Argentina nos recuerda que la “escuela de Frankfurt” está “fuera de lugar” en Frankfurt, y que sólo atravesando la superficie irregular de sus desplazamientos y traducciones podrá hacer de su *fuera-de-lugar* constitutivo un motivo de iluminación intelectual y política.¹

2 FÉLIX J. WEIL: EL FUNDADOR ARGENTINO DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL

Como es sabido, al menos desde su fundación, en 1923 y hasta su retorno a Alemania, en 1949, el *Instituto de Investigación Social* sólo fue posible gracias al conti-

¹ Véase Schwarz (1992). Franco Moretti ha integrado la teoría de Schwarz a su propio proyecto de una “literatura mundial” (Moretti 2000, 2021). Para una valoración próxima a la que nosotros proponemos de las relaciones entre teoría crítica y poscolonialismo, véase Vázquez Arroyo (2008). Eduardo Grüner propone una historia de la dialéctica entre ilustración europea y esclavitud latinoamericana, partiendo de supuestos frankfurtianos, en su monumental *La oscuridad y las luces*, donde leemos: “Cuando Adorno y Horkheimer, en su *Dialéctica de la Ilustración*, tienen la audacia teórica y el coraje ético de comparar al campo de concentración nazi con la fábrica capitalista, también incurrir en involuntario y disculpable pecado de eurocentrismo al no recurrir a lo que podría haber sido el más perfecto ejemplo de su tesis: la plantación esclavista americana, acabada condensación, (...) desde varios siglos antes, de ambos términos de su comparación” (Grüner, 2010: 49). Y nos preguntamos: ¿por qué disculpable?

nuo sostenimiento financiero que le otorgara la compañía cerealera argentina *Hermanos Weil*. Nada menos que en el prólogo a *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno señalan que los estudios que componen ese libro axial de la luego denominada escuela de Frankfurt “están relacionados de forma inmediata con investigaciones empíricas del Instituto de Investigación Social, fundación creada y sostenida por Félix Weil, sin la cual no sólo nuestros estudios, sino también una buena parte del trabajo teórico proseguido, a pesar de Hitler, por lo emigrados alemanes, no hubiera sido posible.” (2001: 57). Sin embargo, este reconocimiento de sus propias condiciones materiales, algo que en el programático ensayo de Horkheimer de 1937, “Teoría tradicional y teoría crítica”, se planteaba como ineludible para toda forma de “teoría crítica”, no superó el estadio de los agradecimientos y reconocimientos protocolares, sin llegar a convertirse en motivo *explícito* de reflexión teórico-política. Una omisión notoria y sintomática, desde el momento en que podría haberse integrado, de manera orgánica, como parte constitutiva de la dialéctica aporética de la modernidad, a la vez total y desigual, planteada modelícamente en *Dialéctica de la ilustración*.

Hermann Weil (1868-1927) fue un comerciante de granos que viajó en 1890 a la Argentina como empleado de una compañía de cereales holandesa, y que en 1898 fundó su propia empresa, Hermanos Weil & Cía., que en poco tiempo se convirtió en un emporio agroexportador de los más importantes de nuestro país. Cuando en 1907 viaja a Alemania, por razones de salud, se instaló en Frankfurt donde amplió su actividad económica incorporando la especulación en bienes raíces y el comercio de carne. A la vez, se convirtió, como consejero en materia económica, en uno de los grandes referentes de la política belicista del Kaiser, Guillermo II, sumándose a la propaganda de la ideología expansionista e imperial. “Después de la debacle social, política y económica que significó para Alemania el final de la Primera Guerra, Weil se desplazó hacia una actividad filantrópica que sin duda contribuyó a alterar la anterior imagen del consejero imperial.” (García y Vedda, 2010: 66) Su actividad como mecenas ya se había iniciado en la época de la guerra, financiando el “Instituto de Economía Internacional y Transporte Marítimo de Kiel”, por razones ligadas a sus propios intereses económicos. Fue en ese contexto que entabló relación con Kurt Albert Gerlach, profesor de extracción marxista y militante del ala izquierda de la socialdemocracia alemana. Fue con Gerlach con quien más adelante Félix, el hijo izquierdista de Hermann, emprenderá la funda-

ción de una institución para el estudio del marxismo, con dinero de un Weil debidamente benefactor de la ciudad de Frankfurt.²

Félix José Weil (1898-1975), nacido en la Argentina, se trasladó en 1907 a Alemania, donde realizó sus estudios, primeramente en el *Goethe-Gymnasium*, y más adelante en las universidades de Frankfurt y de Tubinga. Fue en esos años formativos en los que conoció a Leo Löwenthal, con quien iniciará su militancia estudiantil socialista, y a Friedrich Pollock y a Max Horkheimer, con quienes más adelante conducirá el famoso Instituto. Durante su formación universitaria fue impactado por la revolución rusa y por la revolución alemana de noviembre de 1918, que acompañó con entusiasmo. Fue entonces cuando inició su militancia estudiantil, siempre en el ala más radicalizada de las filas socialistas. En los primeros meses de 1919 conoció a dos figuras determinantes para su vida política, intelectual y militante: Karl Korsch y Clara Zetkin. Su tesis doctoral, titulada *Socialización. Tentativa de fundamentación conceptual, además de una crítica de los planes de socialización*, fue publicada en 1921 en la colección “Socialismo práctico”, editada por Korsch. Y será a través del hijo de Clara, Konstantin Zetkin, que se vinculará con los líderes de la Internacional Comunista. Así fue que en 1920 conoció a Grigori Zinóviev (en un congreso de la IC en Halle), quien le propuso, aprovechando su inminente viaje a la Argentina por los negocios de la empresa familiar, “desempeñar labores para el comité ejecutivo de la Comintern en Sudamérica” (Rapoport, 2014: 184). Producto de ese encargo es el estudio *El movimiento obrero en la argentina. Una contribución a su historia* (Weil, 1923), publicado en 1923 en el famoso “archivo Grünberg”, antecedente de la posterior *Zeitschrift für Sozialforschung* de Horkheimer. Es en el círculo de estas actividades políticas y relaciones intelectuales que impulsó, en 1923, y también financiada por la fortuna familiar, la famosa “Primera Semana de Trabajo Marxista”, en Geraberg, a la que asistieran figuras de su entorno intelectual y político, de la envergadura de Karl Korsch, Konstantin Zetkin, Friedrich Pollock, Richard Sorge, Georg Lukács o Karl Wittfogel. Este encuentro fue el antecedente más directo para la fundación de la *Sociedad para la Investigación Social*, que buscaba dar respaldo y continuidad a esa discusión intelectual sobre el marxismo y el movimiento obrero. Desde la plataforma institucional y financiera de la fundación creó, en 1923, el *Instituto de Investigación Social*. También de la semana de trabajo de 1923 surgió la relación de Weil con la editorial Malik, de la que se transformó

² Para la historia de la compañía Weil Hermanos, véase Rapoport (2014).

rápidamente en socio mayor, y donde publicó, en ese mismo año, el libro de Lukács discutido en el mítico encuentro de Geraberg: *Historia y consciencia de clase*.

Vemos que, además de su país de nacimiento y de radicación de la empresa familiar, Argentina fue objeto de su interés político-intelectual desde un inicio. Su trabajo sobre el movimiento obrero en la Argentina es uno de los más tempranos relevamientos de la situación de la clase trabajadora en nuestro país. Combina un abordaje cuantitativo que recopila muchas tablas, cifras y estadísticas, con experiencias directas del autor por su cercanía con los actores económicos y políticos de la Argentina, y con apreciaciones de una inmediatez fenomenológica que oscilan entre lo ensayístico y lo autobiográfico. El diagnóstico respecto a las alternativas del movimiento obrero en nuestro país no es muy alentador y no oculta las marcas eurocéntricas en su planteo. El estudio da cuenta de la historia del movimiento obrero en lo sindical y político, diagnosticando una debilidad determinada por tres razones fundamentales: la herencia anarquista del movimiento sindical argentino, de tendencia antipolítica; la fractura entre movimiento sindical y partidos políticos, socialista o comunista, devenidos en partidos pequeñoburgueses; y los límites de la industrialización de un “país capitalista joven”, inmaduro aún para dar lugar a una verdadera clase trabajadora urbana. Su marxismo, ya en este trabajo temprano, se mostraba bastante tradicional: Argentina debía industrializarse si quería desarrollar un movimiento obrero que aspirara a una transformación socialista del país.

Tras este primer hito de su interés por su país de nacimiento, es importante destacar la actividad política de Weil en la Argentina, que, concentrada entre los años 1934 y 1936, durante el gobierno conservador de Agustín P. Justo, cristalizó en la muy activa colaboración en la concepción, redacción, y difusión, como parte del denominado “grupo Pinedo”, de la primera ley de impuesto a la renta en nuestro país, una ley que, como Weil mismo anotará en sus memorias, estaba orientada “contra su propia casta” (Traine, 1994: 92). En el contexto de los efectos internacionales de la crisis del '29, Weil propiciará una versión de “economía dirigida” que, entre la “socialización” comunista que estudió en su tesis doctoral y las políticas keynesianas implementadas en occidente, cristalizará en su apuesta, reformista, por un impuesto a los réditos que supliera la brutal caída de los ingresos por exportaciones tras la gran depresión.³ “Yo quería hacer algo contra la clase de los

³ En el marco de los debates económicos dentro del Instituto, Weil se opuso a la teoría de Horkheimer y Pollock de un “Estado autoritario” que indiferenciaba el “capitalismo de Estado” del “socia-

terratenientes, los ‘latifundistas’. Ahí me vino la idea de que, en caso de que la Argentina careciera todavía de una ley de impuestos a los réditos, yo habría de moverme para su introducción.” (*apud* Rapoport, 2014, 315) El terrateniente marxista buscaba una resolución reformista para sus contradicciones.

Para terminar de perfilar el alcance del lugar de la Argentina en los intereses de Weil, es de destacar que, tras su establecimiento en los Estados Unidos, publica en 1944 su único libro, dedicado a su país, *Argentine Riddle*. En el prólogo agradecerá a Friedrich Pollock, a A. R. L. Gurland y a Otto Kirchheimer, investigadores del Instituto, y firmará él mismo como miembro del “*Institute of Social Research, Columbia University, New York, June, 1944*” (Weil, 1944: xiii). El libro es un estudio muy documentado de la Argentina en vísperas de la irrupción del peronismo. Tiene un diagnóstico muy claro y una apuesta tajante: el diagnóstico es su crítica radical a la estructura agroexportadora del país, esto es, al *latifundio*, y al sujeto social beneficiario de esa estructura, el “*estanciero*”; y la apuesta del libro es la promoción de la industrialización como única vía para avanzar hacia la democracia argentina. Como vemos, vuelve su crítica a la clase terrateniente de la que él mismo formaba parte, junto al economicismo de su lectura marxista de la realidad argentina.

No pretendemos en este breve repaso dar cuenta de la complejidad de la vida y trayectoria de Felix Weil.⁴ Pero sí resulta pertinente, a los fines de este estudio, situar algunos de sus hitos más relevantes para dejar planteada la incógnita por su figura como un suelo inicial en el que formular la pregunta por las relaciones entre el Instituto de Investigación Social y la Argentina, tensadas entre los vínculos materiales y los intereses intelectuales, ambos tramados en esta figura excepcional. Félix Weil fue el millonario que vivió como tal, pero que abrazó la causa revolucionaria, y que fundó un Instituto que renovó completamente el estudio del marxismo en el siglo XX. Además, fue el rico terrateniente que ejerció la crítica, teórica y práctica, “contra su propia casta”, de la renta como fuerza parasitaria de esa economía, la argentina, en la que se asentó materialmente el *Instituto de Investigación Social*. Fue el fundador del *Instituto* frankfurtiano que siempre mantuvo como centro de sus

lismo de Estado”, en una nueva expresión tendencialmente integral y total de politización de la economía. Weil, más cerca de las tesis de Neumann y Kirchheimer o Gurland (estos dos últimos nombrados en los agradecimientos de su *Argentine Riddle*), concebía la economía nazi como esencialmente capitalista, y sostuvo la singularidad del régimen soviético de “economía dirigida”. De allí su receptividad a los debates del “New Deal” norteamericano, que funcionó de modelo de su lectura de la Argentina, y sobre el que publicó artículos en la revista del Instituto. Véase Rapoport, 2014: cap. VII, y Jay, 1974: cap. V.

⁴ Véase, para ello, además del trabajo de Rapoport (2014), el reciente libro de Gruber (2022).

intereses político-intelectuales al país donde nació. No quisiéramos cerrar esta primera sección con conclusiones, sino sólo con preguntas surgidas de esta trayectoria tan singular: ¿qué lugar deberíamos dar a Weil en la historia de las relaciones entre la “escuela de Frankfurt” y la Argentina? ¿El de fundador y financista, el de teórico e historiador, o el de todo ello fusionado en una figura fascinante y un episodio difícil de desmenuzar? ¿Podríamos negar la distancia teórica entre el marxismo crítico planteado por las figuras centrales del Instituto y el marxismo economicista de los trabajos de Weil sobre la Argentina? Y, sin embargo, ¿podríamos resistirnos a vincular las contradicciones de la figura de Félix Weil, rentista millonario y marxista, con las tensiones de la propia “escuela de Frankfurt” en relación a su concepto materialista de “teoría crítica” y su falta de tematización de sus propias condiciones materiales de existencia? La Argentina fue objeto recurrente de estudio de Weil, pero no de las figuras centrales del Instituto, y, sin embargo, ¿cómo negarnos a imaginar la crítica de la filosofía de la historia universal que el *Instituto* propició como una implícita (sintomática: dicha en lo no-dicho) asunción de las condiciones materiales de su propia emergencia, aún sin adoptar una configuración explícitamente poscolonial? Entre el marxismo mecanicista con el que Weil estudió a la Argentina, y marxismo crítico de una “escuela de Frankfurt”, incapaz, sin embargo, de reconocer y tematizar el lugar de la Argentina en su propia formulación, ¿no es el mismo objeto ausente el que se luce en ambos casos, siempre brillando como ausencia? Entre la ausencia de la Argentina en un texto (el de Weil) que le da lugar explícito pero niega su singularidad en una noción evolutiva de la historia universal, y la ausencia de la Argentina en un texto (el de la “teoría crítica”) que le da lugar implícito como el revés reprimido por la historia universal, ¿se abre el espacio para filtrar una lectura *sintomal* sobre las relaciones entre la escuela de Frankfurt y la Argentina, y, a través de ella, entre teoría crítica y colonialidad?⁵ Si ese margen se

⁵ “Althusser define su lectura sintomal, en suma, como aquella que *lee el silencio, lo no-dicho por un discurso, leyéndolo a través de otros discursos, otras obras y/o una teoría, que permiten reconstituir lo que el discurso leído sintomalmente dice de manera sintomática, diciéndolo sin decirlo.*” (Pavón-Cuéllar, 2019: 4) La lectura sintomal se esfuerza no sólo por reconstruir lo ausente del texto (en este caso, la presencia ausente de la Argentina en el texto de la teoría crítica), sino además por dar cuenta de *la estructura constituida por lo ausente y lo presente* (el sistema-mundo de la dialéctica de la modernización, que exige la represión del suelo colonial, incluso en las teorías críticas del capital). Porque no es una lectura que busque lo verdadero detrás de lo ideológico, sino mostrar “una estructura en la que se configuran las diversas relaciones entre lo verdadero y lo ideológico, pero también entre lo científico y lo político, lo teórico y lo práctico, lo pensable y lo actuable, aquello ya enunciado con palabras y aquello todavía solo susceptible de enunciación a través del silencio revelador y estruendoso de los actos.” (15)

abriera, creo que podrían emerger preguntas relevantes para el porvenir de la teoría crítica, y para su devenir global, como la siguiente: ¿traducimos nosotros, desde la Argentina, a la teoría crítica, o es la teoría crítica, ella misma, una *traducción teórica* (*sintomal*, no explicitada) de su relación material con el sistema-mundo que la hizo posible, y al que, no sin paradoja, ayudó a comprender y criticar? Porque, después de todo, una lectura que busca leer lo presente junto a lo ausente, ¿no sería un modo de leer también lo pendiente, lo que aún está por hacerse y pensarse en la teoría crítica, mostrando en lo presente lo reprimido y, por tanto, latente? Porque finalmente, recordar los orígenes argentinos de la escuela de Frankfurt ¿no es acaso un modo de propiciar ese “recuerdo de la naturaleza en el sujeto”, y, en este caso, en el propio sujeto de la teoría crítica?

3 ENTRE EL PERONISMO Y LA DICTADURA: LA IRRUPCIÓN DE LAS MASAS

El primer momento de los vínculos entre la escuela de Frankfurt y la Argentina lo ocupa, sin lugar a dudas, la fascinante figura de Félix Weil, su rol clave en la fundación y financiamiento del *Instituto*, y sus estudios sobre el movimiento obrero y sobre la economía argentina en vísperas del peronismo. Un segundo momento de este vínculo se trama justamente a partir de las implicancias del advenimiento del peronismo en la vida política y cultural del país, con su problema y su promesa fundamental: la irrupción de las masas y su compleja integración a la vida política. Entre los años '50 y los '70 se despliega la primera gran etapa de recepción, en la tradición intelectual argentina, del legado de la teoría crítica, al calor de un proceso de modernización socio-cultural y de progresiva radicalización política. Es muy interesante notar la diversidad de ámbitos intelectuales en los que ese legado se torna legible en Argentina, para nada limitados a los círculos del pensamiento o la política marxista: desde la “sociología científica” hasta la “nueva izquierda”, desde el ensayismo liberal hasta la izquierda revolucionaria, desde la estética académica hasta el Partido Comunista. A pesar de esta diversidad de ámbitos de recepción, hay una pregunta que insiste en esta época como marco de legibilidad –y prisma de refracción– de las reflexiones frankfurtianas: ¿cómo pensar la integración de las masas a la vida social, política y cultural en un país “capitalista joven” en proceso de modernización, entre la amenaza totalitaria y la promesa emancipatoria?

3.1 *Arte, técnica y masas: Luis Juan Guerrero, Walter Benjamin y la integración de las masas a la vida estética*

En el año 1936, y por causa de algunos procesos judiciales abiertos que concernían directamente a las finanzas del Instituto, “decidió la gerencia –esto es M. Horkheimer y F. Pollock–, enviar a F. Neumann a Buenos Aires, para resolver en defensa de F. Weil ciertos pleitos pendientes.” (Traine, 1994: 76) Franz Neumann, el autor del *Behemoth*, era además abogado, y su estancia en la Argentina por los pleitos de la familia Weil se prolongó más de lo previsto. De allí que aprovechara su estadía para establecer contactos con la Facultad de Filosofía, cuyo Instituto de Filosofía en ese momento estaba dirigido por Luis Juan Guerrero (1899-1957). Las tratativas, que Neumann debatió personalmente con Guerrero, versaron sobre dos asuntos principales: por un lado, sobre las posibilidades de inserción laboral para intelectuales emigrados alemanes en la Argentina y, por otro, sobre la posibilidad de una colaboración de Guerrero en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la famosa revista del Instituto. En una carta del 8 de septiembre de 1936, Max Horkheimer le escribe a Guerrero: “El Dr. Neumann me ha manifestado su disposición de publicar en nuestra Revista un informe 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 (...).” (*apud* Traine, 1994: 78). Aunque la participación de Guerrero en la revista no llegó a concretarse, podemos sin embargo suponer que date de ese mismo año, 1936, el contacto de Guerrero con la Revista del Instituto, que acababa de publicar ese mismo año, en su número V, el luego famoso ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, que ocupará un lugar de mucha importancia en la futura *Estética operatoria*, de tres gruesos tomos.⁶

⁶ *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 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*, editados en Bs. As. por Losada, los dos primeros tomos en 1956, y el tercero, póstumo, en 1967, al cuidado de Ofelia Ravaschino de Vázquez.

Es importante señalar que, si bien la *Estética* se publica recién en 1956, su gestación tuvo lugar en los largos años de su labor docente en la cátedra de Estética, desde la década de 1940, y a lo largo de toda la historia del primer peronismo. Lo más destacable de su lectura creativa de los frankfurtianos es el modo en que ella le sirve a Guerrero como medio para contrarrestar el clima espiritualista y marcadamente heideggeriano que impregnaba una época de la filosofía argentina, de los años '30 y '40, signada por el tópico de la “crisis de la cultura”.

Para simplificar al máximo este “uso”, debe señalarse la presencia de Marcuse, Adorno y Benjamin en sus desarrollos. De Marcuse y Adorno, sin embargo, la presencia es más bien aislada y marginal. Sin embargo, Benjamin ocupará un lugar determinante en la orientación general de su planteo, al inicio del primer tomo y al final del último.⁷ Benjamin, de quien se cita el “siempre recordado ensayo” (Guerrero, 1967: 238) sobre el arte en la época de su reproductibilidad técnica, determina tres movimientos fundamentales de su estética: la asunción de la radical desacralización del arte; la postura positiva ante la irrupción de la técnica en el arte; el tránsito de una fundamentación estético-metafísica a una fundamentación eminentemente política del proceso cultural. Esta postura *posaurática* (crítica respecto a la heideggeriana invocación de la función metafísica y restitutiva del arte en la época del abandono de los dioses), *positiva ante la técnica* (en una época en que hegemónicamente se visualizaba a la irrupción de la técnica como “deshumanización del arte”), y fuertemente *democratizadora* (en una época en la que la élite intelectual tendía a aceptar los presupuestos regresivos de *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset), se gestó al calor de un intenso diálogo con la estética materialista benjaminiana. El resultado fue una ambiciosa teoría crítica de la cultura, con la que Guerrero pensó las formas de integración de las masas a la vida estética en la Argentina.

⁷ Referencias directas o indirectas al ensayo de Benjamin *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée* (siempre se trata de la primera edición publicada en versión francesa de Pierre Klossowski, citada por Guerrero de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, V, 1, 1936), se encuentran en Guerrero 1956a: 66-69, 74-75; Guerrero 1956b: 40, 46; Guerrero 1967: 231-233, 238.

3.2 Antifascismo y ciencias sociales: Gino Germani, Erich Fromm y el proyecto interdisciplinario de una ciencia del hombre unificada

Casi en simultáneo con la elaboración de la estética materialista de Guerrero, se produce la lectura que Gino Germani (1911-1979) hace de otros aspectos de los aportes de los frankfurtianos. Germani fue un exiliado de la Italia fascista que, como los teóricos de Frankfurt en Norteamérica o José Medina Echavarría en México, formó parte de una generación de intelectuales exiliados de la Europa totalitaria, que se involucrarán, cada cual con su perfil, en la renovación de las humanidades y las ciencias sociales de toda América, desde EEUU hasta la Argentina.

Como se sabe, Germani ocupó un lugar muy destacado en la “modernización” de las ciencias sociales en la Argentina, sobre todo a partir del derrocamiento del peronismo, cuando pasa a jugar un rol muy destacado en el campo intelectual argentino. Su figura quedó asociada al programa de una “sociología científica”, de corte neopositivista, en contraste con el pensamiento social local anterior, de tendencia ensayística. Lo que con frecuencia se desconoce (y que desentona con la visión heredada de Germani como sociólogo funcionalista) es que en la gestación de su proyecto intelectual, desarrollada entre los años '40 y primeros '50, Germani incorpora aspectos centrales del proyecto interdisciplinario de una ciencia social con sentido emancipatorio que se formulara en el *Instituto de Investigación Social* en la década de 1930. De allí que, entre los teóricos del Instituto, quien le interesó particularmente a Germani fue Erich Fromm, principal responsable de la elaboración de ese proyecto interdisciplinario, en buena medida por su pionera incorporación del psicoanálisis en la teoría social.⁸ El indicio más significativo de este encuentro es, sin dudas, la edición, traducción, e introducción, por parte de Germani en 1947, de *Escape from freedom*, de Erich Fromm, de 1941, vertido como *El miedo a la libertad*. Es imposible exagerar la importancia de este libro para la totalidad del itinerario de Germani, su propia versión de la *dialéctica de la ilustración*. En el prólogo que Germani redacta para su versión castellana se reconocen las tres dimensiones fundamentales del interés de Germani por ciertos planteos de la escuela de Frankfurt, que se remontan a desarrollos previos, y que se seguirán desplegando en su obra posterior (en la que se incorporan referencias a otras obras y autores de esta tradición): en primer lugar, en la formulación de los presupuestos filosóficos

⁸ A pesar de su ruptura con el Instituto a partir del año 1939, su presencia fue decisiva a lo largo de toda la década del 30. Véase Wiggershaus, 2010: 265ss.

de un “racionalismo ampliado” que preside todo su planteo (irreductible a una mera autocomprensión positivista); en segundo lugar, en su proyecto interdisciplinario para las ciencias humanas, y en particular en la idea de una “psicología social”; en tercer lugar, en una profunda conciencia de las aporías del desarrollo de la modernidad histórica.

Esta perspectiva quedó plasmada en estudios empíricos concretos, que fueron muy influyentes en el porvenir de la sociología en nuestro país. Antes que nada, en su propia lectura del peronismo, un hito determinante de buena parte de la discusión posterior sobre el tema, “La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo”, publicado inicialmente en 1956 en *Cursos y Conferencias* (la revista del Colegio Libre de Estudios Superiores, la misma institución en la que dictó sus conferencias Félix Weil en la década del '30), y luego incorporado a su clásico *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, de 1964. En el texto del '56, publicado apenas un año después del golpe de estado que derrocó a Perón, 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. 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, de manera recurrente, el mencionado libro de 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, mucho antes del inicio de la recepción internacional de la teoría crítica: “Desde los clásicos estudios dirigidos por Horkheimer en Alemania en el período prenazista, estos análisis han alcanzado gran desarrollo. Recordemos, además del citado libro de Fromm, la importante serie sobre *The Authoritarian Personality*” (Germani, 1964: 336). Tres son los rasgos fundamentales de la apropiación de Germani de la teoría crítica para leer al peronismo: (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 consciente 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 de libertad y sujeción. (b) Por otro lado, resulta pertinente sugerir la presencia 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, con la que Germani lee el peronismo. Pero produciendo una *inversión* del diagnóstico de Fromm, inversión determinada por las particularidades de la realidad argentina y del movimiento peronista. El problema moderno es que la libertad negativa absorbió a la libertad positiva, mientras que en la lectura germaniana del peronismo el problema 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” (*ibid.*: 325s), históricamente negada, es decir, la importancia de ese movimiento político radicaría de haber otorgado la vivencia de una libertad positiva, una libertad *para* la autoafirmación positiva de la valía personal de los desclasados. El problema es que esa libertad positiva carece de su equilibrio negativo, en algún sentido al revés que en Europa y sus totalitarismos: la paradoja del peronismo sería 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 (y que excluye de este movimiento la soledad y el aislamiento característico del proceso de desintegración social de los países más desarrollados). (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” (*ibid.*: 324)⁹ prestada por las clases medias bajas en el fascismo y nazismo. La “personalidad autoritaria” y su característica “*impermeabilidad a la experiencia*” 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’” (*ibid.*: 326)¹⁰, de modo que

⁹ Germani cita allí *El miedo a la libertad*, de Fromm, donde se desarrolla este concepto.

¹⁰ Germani cita *The Authoritarian Personality*, donde se desarrolla este concepto como uno de los rasgos clave del tipo autoritario.

tampoco puede hablarse de irracionalidad de la acción del mismo modo que en las masas fascistas o nacionalsocialistas.

En Germani puede verse 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 (no la revolución marxista, pero sí 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.

3.3. Traducción y mesianismo: Héctor A. Murena, los “Estudios Alemanes” y el ensayo de interpretación

Guerrero y Germani marcan en la Argentina el momento de una recepción de la teoría crítica *previa* a su constitución como “escuela de Frankfurt” tras el retorno de sus principales figuras a Alemania, y *previa* también al inicio de la recepción internacional en los años '60, al calor de la revuelta estudiantil. Y lo hacen abriendo el arco completo de esta tradición, desde la teoría materialista de la cultura (en Guerrero), hasta la teoría social interdisciplinaria (en Germani). En los años '60 la recepción argentina comienza a parecerse a la circulación internacional, con algunos rasgos precursores.

Héctor Álvarez Murena (1923-1975) tuvo un rol protagónico en la primera traducción de un corpus muy completo de la teoría crítica, y a la vez desarrolló una teoría mesiánica de la cultura como traducción de nítidas raíces benjaminianas, y de efectos disruptivos en el contexto de una cultura política cada vez más capturada por el espiral de la violencia. Pertenecía a la franja liberal de la cultura nucleada en la emblemática revista *Sur*, dirigida desde 1931 por Victoria Ocampo, que incluyera entre sus miembros más conspicuos a Jorge Luis Borges, Manuel Mujica Lainez, Adolfo Bioy Casares, Silvina Ocampo, entre tantos otros. Fue en el marco de la editorial de esa revista que Murena, junto a Ernesto Garzón Valdéz y a Rafael Gutiérrez Girardot llevaron adelante desde mediados de los años '60 la colección “Estudios Alemanes”, cuyo objetivo era dar a conocer lo más destacado de la producción intelectual alemana de su tiempo. Allí se publicó, en traducciones directas del alemán, *Filosofía de la nueva música* de Th. W. Adorno (1966), *Teoría y praxis* de J. Habermas (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). 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 nueva paradoja de la recepción argentina de la teoría crítica se manifiesta en que la temprana traducción, precursora a nivel internacional, de sus títulos más importantes estuvo a cargo de la intelectualidad liberal ligada a la oligarquía terrateniente, y no de intelectuales vinculados al marxismo. Una paradoja que no hace más que replicar la paradoja de los orígenes (materiales) de la escuela de Frankfurt en la empresa agroexportadora de Félix Weil. Y en términos ideológicos, se comprende que los componentes anti-totalitarios y de defensa del individuo, presentes en los libros traducidos por *Sur*, hayan podido resonar en esta franja intelectual.

De hecho, esta resonancia dio frutos intensos en la obra personal de Murena, traductor del volumen de los escritos de Benjamin, que incluía, entre otros, sus ensayos sobre el lenguaje y sobre la traducción. Murena, heredero de la tradición del “ensayo de interpretación nacional”, que venía de escribir libros sobre el lugar de América en el nihilismo contemporáneo (en *El pecado original de América*, de 1954), sobre el impacto de las nuevas técnicas, la amenaza atómica y la carrera espacial (en *Homo Atomicus*, de 1961), escribe, en plena vorágine de la violencia política, un libro que representa una apropiación de la teoría benjaminiana de la traducción. Murena, traductor del ensayo benjaminiano sobre la traducción, hace de esa operación de desplazamiento indefinido del sentido el corazón de una apuesta cultural a contramano con el proceso de radicalización política de su tiempo. *La metáfora y lo sagrado* se publica en 1973, en un momento en que la violencia había capturado a buena parte del arco político. En él, propone a la vez una teoría de la metáfora, como tarea de la poesía y el arte, y una teoría de la traducción, como tarea y fracaso interminables. 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 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 totali-

zante que Murena veía construirse a su alrededor, por derecha y por izquierda, opone una teoría de la cultura como traducción, como transmutación, como movimiento constitutivamente finito, pero deseoso de redención.

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 de la pretendida transparencia de la “concepción burguesa de la lengua” que reduce el lenguaje a mero medio de comunicación (o de agitación, en la concepción militante de la lengua de esos años). El trabajo(-fracaso) del auténtico traductor está orientado, según este Murena lector de Benjamin, por esta verdad fundamental de la traducción: “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.” (Murena, 2002: 447) 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”. 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, irre recuperable 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 latente, que es nuestra sola forma de preservar esa Unidad a la que no conocemos más que por su sombra.” (ibíd.: 453)

Murena lee su presente histórico político como la construcción de una Babel total. Opone a la fantasía de una lengua total, sea revolucionaria o fascista, las potencialidades destotalizadoras del arte y la traducción.

3.4 *Marxismo y modernismo: Juan José Sebreli, Carlos Astrada, Ricardo Piglia y la “nueva izquierda”*

El campo de la denominada “nueva izquierda”, en sintonía con la nueva izquierda internacional de los *sixties*, estuvo determinado, en la Argentina, por dos opera-

ciones fundamentales y específicas: por un lado, una relectura del peronismo que rompiera la equivalencia entre peronismo y fascismo que pregonaban el comunismo y el socialismo oficiales, por el otro, una renovación teórica del marxismo a contrapelo de la línea oficial del partido comunista. Sólo referiremos tres casos en los que la presencia de la escuela de Frankfurt se moduló de manera relevante en el campo de esta nueva izquierda argentina.

Juan José Sebreli (1930-) fue un representante paradigmático de la nueva izquierda en la Argentina. Su proyecto intelectual se propuso incorporar la renovación que del marxismo se venía produciendo en todo occidente, incorporando problemas y desplazamientos propios de lo que luego se conoció como “marxismo occidental”, primeramente desde Sartre y pronto desde la escuela de Frankfurt. Lo más característico de su producción fue el modo en que integró aspectos sustanciales de la crítica cultural frankfurtiana para desplegar, en sus muy leídos libros de los años '60 y '70, una visión crítica de los efectos que el proceso de acelerada modernización social y cultural, desencadenado a partir del peronismo, estaba teniendo en la vida cotidiana de los argentinos, sobre todo de sus clases medias y populares. En libros que se convirtieron en *best sellers* de los *sixties* argentinos, como *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación* (de 1964), analizaba, con un trasfondo de sociología crítica, en un registro ensayístico y desde un apego a problemas concretos de la vida cotidiana, las formas de “alienación” que la modernidad capitalista implicaba en un país periférico. En 1970 publica *Mar del Plata, el ocio represivo*, proponiéndose como objeto la ciudad balnearia que se había convertido en la meca del turismo argentino, y las formas compensatorias que el turismo tenía en la producción capitalista, incorporando elementos del freudomarxismo de Marcuse, y centralmente su categoría de “desublimación represiva”, para pensar la manera en que la libertad podía convertirse en un dispositivo de dominación. Un año más tarde, en 1971, participa de la fundación del Frente de Liberación Homosexual, la primera organización política en su tipo, que tuvo un importante trasfondo marcuseano y freudomarxista. Y en 1981, ya durante la dictadura militar iniciada en 1976, publica *Fútbol y masas*, una crítica del fútbol como manipulación de masas, a partir de los postulados de la “industria cultural”, y en la estela de los efectos del mundial de fútbol de 1978, y su ominosa relación con el terrorismo de estado. A través de Sebreli ingresaba a nuestro país una crítica cultural izquierdista, de raigambre explícitamente frankfurtiana, de mucha difusión pública, que colocó como problema fundamental la crítica de la industria cultural como emergente político

más preocupante del proceso acelerado de modernización social. Lo curioso es que este fuerte ingreso de la problemática de la “industria cultural” se desplegaba como parte de esa misma industria cultural en proceso de expansión que se criticaba.

En Carlos Astrada (1894-1970) encontramos, en los mismos años que Sebreli, una recepción muy crítica de Marcuse, desde una perspectiva “indoamericana” y tercermundista. Un diferendo que resulta especialmente interesante porque Astrada tuvo un itinerario intelectual muy similar al de Marcuse: formado con Scheler y Heidegger en la Alemania de los años '20, a partir de los años '30 inicia un esfuerzo por integrar la ontología fundamental heideggeriana a la dialéctica marxista, con la misma atención a los aspectos filosóficos del joven Marx. Sin embargo, el encuentro de Astrada con Marcuse se dará en los álgidos años '60, cuando, a los ojos del argentino, se produce un desajuste sustancial entre la crítica del “marxismo occidental” a la sociedad consumista de masas, una temática finalmente epigonal y eurocéntrica, frente a la convulsionada situación en el tercer mundo. “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.” (Astrada, 1969: 97) 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. “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 parcializadas, sin asidero válido.” (*ibid.*: 114) La perspectiva tecno-apocalíptica de Marcuse detiene la dialéctica histórica, proyectando las ideas de razón y libertad hacia un horizonte meramente *utópico*. Si bien en distintos 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 Marcuse el destino técnico es considerado un fenómeno universal que ha venido a sellar la gruesa malla del dominio tecno-industrial del capitalismo, 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. Astrada sintetiza: 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. “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.” (*ibid.*: 132s)

Ricardo Piglia (1941-2017) fue un narrador fundamental de fin de siglo, y también un teórico de relevancia que, en los años de la radicalización política escribió sobre los vínculos entre revolución política y revolución artística. Lejos del perfil intelectual de Sebrelli, y tentado, al igual que Astrada, por los signos provenientes de la revolución cultural China, su actividad se desarrolló en los círculos de la vanguardia intelectual radicalizada. En ese marco Piglia planteó, en los mismos años que H. M. Enzensberger o el movimiento estudiantil en Alemania, la crítica a la “escuela de Frankfurt” desde los parámetros de una *estética de la producción* planteada desde Benjamin y Brecht. En los años en que nos acercábamos a la catástrofe política del golpe militar de 1976, Piglia encontró en la estética de la producción una posición que permitía no sólo criticar las estéticas idealistas de las posturas liberales, sino fundamentalmente encontrar un lugar por fuera de las opciones más usuales de la izquierda cultural de su tiempo: o bien las estéticas del realismo socialista o bien la toma de las armas como única alternativa para emprender la politización de la cultura. En tiempos de lucha armada, la estética de la producción de Benjamin y Brecht le permitió pensar un tipo de politización de la cultura que evitara la opción de las armas. Heredera de la concepción sartreana del “compromiso”, siempre subjetivo, la opción de las armas era una consecuencia del concepto pequeñoburgués de la cultura en cuanto separada de la producción social, y como determinada por la voluntad individual de un sujeto aislado. Por el contrario, la estética de la producción permite pensar la vanguardia artística como el desarrollo inmanente de la técnica estética: si el arte es una rama de la producción, la práctica estética en cuanto tal (y no en su negación armada) es un escenario de la lucha de clases (Piglia, 1972, 1975).

El 24 de marzo de 1976 se produce el último golpe militar en nuestro país, que dio inicio a la dictadura más sangrienta de todo el siglo XX. Su objetivo era claro:

aniquilar las fuerzas sociales revolucionarias que se habían ido gestando y organizando entre los años '50 y '70, y su difusión en amplias capas de las clases medias y populares, todo ello como efecto de la irrupción del peronismo y de su posterior proscripción. El cometido fue cumplido por una dictadura que implantó un régimen de terror, asesinato y desaparición de personas inédito en nuestra historia. Ricardo Piglia publica en 1980, aún bajo el terrorismo de estado, una de las principales novelas de la dictadura, *Respiración artificial*. Esa novela da cuenta del tránsito del escenario tumultuoso y las aspiraciones revolucionarias de los '70 hacia el "mundo de Auschwitz" (Piglia, 2001: 199) como escenario metonímico de los campos de concentración en la Argentina. Y la figura será menos Brecht que Kafka, "el artista que hace equilibrio sobre el alambre de púas de los campos de concentración" (*ibid.*: 194). Benjamin, entre Brecht y Kafka, será una figura esencial para los intelectuales marxistas de estos años, por su capacidad de mediar entre los entusiasmos revolucionarios y la lúcida consciencia de la catástrofe. "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." (Piglia, 2000: 103)

4 EN POSDICTADURA: DERROTA, MODERNIDAD Y MEMORIA

La dictadura militar se sostuvo de 1976 a 1983. A pesar de que terminó muy deslegitimada, su cometido había sido cumplido: se derrotó al movimiento popular revolucionario que agitó al país en los años '70, y se instalaron las bases de la economía neoliberal que condicionará el rumbo del país en el futuro.

En ese contexto, la presencia de la escuela de Frankfurt desplazó marcadamente su eje. Si entre el peronismo y la dictadura, en las décadas del '50 al '70, la pregunta clave era cómo pensar la incorporación de las masas a la vida política y cultural, ahora la interrogación se desplaza. La preocupación será cómo pensar la derrota de la revolución, la experiencia concentracionaria y la necesidad de elaborar marcos sociales para una memoria del horror que articule el mandato fundamental de época: el "*Nunca más*"¹¹.

¹¹ "Nunca más" fue el título de un muy importante y difundido informe elaborado por la *Comisión Nacional por la Desaparición de Personas* en 1984, que revelaba y articulaba por primera vez los rasgos fundamentales de la operatoria del terrorismo de estado.

Una de las tareas fundamentales para la izquierda intelectual de ese tiempo fue la de rearticular el ideal socialista con la práctica de la democracia, un valor marginal durante las luchas revolucionarias de los '70. En ese contexto, el aporte de la segunda generación de la escuela de Frankfurt, podría haber tenido una relevancia que sin embargo no tuvo, pues salvo algunas excepciones, la “democratización” del socialismo se pensó desde otras matrices intelectuales (Weber, Gramsci, Lefort, incluso Carl Schmitt, pero no Habermas). La presencia frankfurtiana más relevante en esta etapa fue la de Adorno y Benjamin, y por varias razones: 1. la proximidad entre el “nunca más” argentino y el imperativo categórico adorniano de que Auschwitz no se repita; 2. la necesidad de mediar entre la derrota de la revolución y la sobrevivencia de un marxismo *en tono menor*; 3. la posibilidad de articular la emergencia de los estudios culturales de la época con la memoria del materialismo marxista de las décadas anteriores; 4. la importancia de estos pensadores para construir una cultura de la memoria a la altura del horror que habíamos vivido.

4.1 *Un marxismo de la adversidad: derrota de la revolución y teoría crítica*

En primer lugar, entonces, la escuela de Frankfurt funcionó como un modo de salvar el marxismo en la era de la crisis terminal de sus versiones tradicionales. El ángel benjaminiano de la historia sobrevuela las noches melancólicas de una izquierda que elabora su “derrota”, es decir, el difícil proceso de asumir la complicidad de sus propios ideales “revolucionarios” con la filosofía de la historia del capital. Los intelectuales que llegan a Benjamin en esos años lo hacen intentando descubrir en su excéntrico marxismo al enano jorobado que vuelva a dar vida a un materialismo histórico que parecía haberse convertido en un autómata incapaz de abordar críticamente el presente del “fin de los grandes relatos”. José Sazbón (1937-2009) lo ha dicho con su usual sobriedad, destacando en Benjamin “su sombría certidumbre de la precariedad del canon ilustrado en una época de barbarie triunfante”, una barbarie que nuestro país había conocido dolorosamente. Y remata: “Se diseña así un marxismo de la adversidad, abismalmente consciente de los espejismos que generaron su parálisis y de las servidumbres que fomentaron su impotencia.” (Sazbón, 2009: 287).

Un “marxismo de la adversidad” cuya formulación teórica más acabada y provocadora sin dudas se encuentra en *El otro Marx*, de Oscar del Barco (1928-), publicado primeramente en 1983, aún durante su exilio mexicano, poco tiempo antes de su regreso a la Argentina. El libro está significativamente dedicado “a las cen-

zas”, y propone una relectura radical del legado de Marx como crítica del capital a la vez que como destrucción de la metafísica, es decir, un marxismo que “cortó amarras con el dogmatismo del Saber” (Del Barco, 1983: 7). La apuesta general de del Barco es imposible de resumir en este marco, pero podríamos referenciarlo entre el Rancière de *La lección de Althusser* y los esfuerzos contemporáneos de la “nueva crítica del valor”, en una misma apuesta general: comprender que la “crítica de la economía política” implica una *crítica categorial* que rompe con la *forma teórica* de la economía política en cuanto tal. La crítica del capital debe ser, a la vez, crítica del *concepto*. De otro modo, el marxismo queda condenado a reproducir las formas de dominación de la ciencia burguesa (y de las jerarquías del Partido, amparadas justamente en la oposición entre ciencia e ideología, entre concepto y realidad). Es allí donde del Barco movilizará aspectos sustanciales del singular marxismo de Adorno y su crítica del concepto en *Dialéctica negativa*, en alianza con los planteos de Alfred Schmidt y de Alfred Sohn-Rethel sobre las condiciones sociales de la “formación de la teoría”: “Adorno desarrolla con vehemencia la idea de la constitución social de la identidad, por una parte y, por otra, de lo que al poner la identidad queda como trasfondo, tan poderoso que es lo otro absolutizado, o lo heterogéneo; en la misma página lo menciona a Alfred Sohn-Rethel diciendo que ha sido ‘el primero en llamar la atención sobre el hecho de que en ella, en la actividad universal y necesaria del espíritu, se oculta necesariamente el trabajo social’ y agrega: ‘una vez que se sale del círculo mágico de la filosofía de la identidad, el sujeto trascendental es descifrable como la sociedad inconsciente de sí’; se sumerge así la problemática, el fundamento, en la violencia descarnada (‘el espíritu presente en lo más íntimo que su estable dominio más que ser espiritual tiene su *ultima ratio* en la violencia física de que dispone’) que escinde el trabajo en espiritual y corporal y lo oculta en la apoteosis del intelecto puro” (Del Barco, 1983: 167). El “marxismo de la adversidad” de los intelectuales que atravesaban la experiencia de la dictadura, la derrota y el exilio, era un marxismo que buscaba exponerse a la intemperie de una crisis de la razón que rompiera con las inercias dogmáticas y metafísicas del marxismo tradicional. Un marxismo que supiera ver en la violencia concentracionaria la “violencia física” del “pensamiento identificante” (166). Un marxismo de “*las cenizas*”.

Amigo y compañero de ruta de Oscar del Barco, José María Aricó (1931-1991) fue una figura fundamental para el marxismo argentino y latinoamericano. Es conocido antes que nada por su vasta labor político-intelectual en los años '60 y '70,

por su lectura de Antonio Gramsci, su dirección de su revista *Pasado y Presente*, o su monumental edición de la Biblioteca de Pensamiento Socialista. Pero tras la experiencia de la dictadura militar, la relación de Aricó con Walter Benjamin se tornará cada vez más central. Y no deja de encerrar cierta paradoja: Aricó fue de los pocos en estos años que insistirán marcadamente en la dimensión marxista del pensamiento benjaminiano, pero a la vez su descubrimiento de Benjamin se produce los mismos años en que su intervención política se compromete con la recuperación del socialismo revisionista y socialdemócrata que Benjamin tanto criticara, y que en la Argentina fue un modo de recuperar los marcos de la vida política democrática tras el terrorismo de estado. Aricó será quien recogerá del modo más ejemplar en nuestro país el reclamo benjaminiano de un rescate de la tradición de los oprimidos, para su programa de una historia del marxismo latinoamericano que comienza a plantear desde fines de los años '70, con sus trabajos sobre José Carlos Mariátegui. De hecho, entre los papeles para una reedición de su fundamental libro *Marx y América Latina* dice: “Leer a Marx desde una *perspectiva gramsciana-benjaminiana*” (*apud* Cortés, 2011: 4). Cuando en 1990, poco antes de su muerte, prepara un suplemento especial sobre Benjamin para *La ciudad futura*, la revista que él mismo dirigía, incluyendo textos de y sobre Benjamin, Aricó titula su nota de presentación “Walter Benjamin, el aguafiestas”, dando cuenta certera del sentido de la presencia de Benjamin entre intelectuales de izquierda. “Cuando la ‘caza al marxista’ -ese nuevo fantasma que recorre el mundo- amenaza ser un modo burdo y trivial de disfrazar la incapacidad del pensamiento crítico para volverse práctica transformadora, rescatar el carácter militante de la crítica benjaminiana sigue siendo un modo de cuestionar la aceptación indiscriminada de lo existente. Un modo, en fin, de ser también, como él, un aguafiestas.” Además, de incluirá un fragmento de *Walter Benjamin, o marxismo do melancolía*, del brasilero Leandro Konder, que marca el sentido de su presencia en las posdictaduras latinoamericanas: un marxismo de la melancolía.¹²

4.2 Modernidades en disputa: lecturas encontradas

Habían pasado ya los tiempos en que Sartre había podido sostener que el marxismo era “el horizonte insuperable de nuestro tiempo”. El marxismo ingresa en una reflexión más amplia acerca de la razón y de la modernidad, en cuyo marco el marxismo pasaba a representar una “teoría finita”, como sostuvo Althusser. En ese

¹² Una relación explorada posteriormente por Enzo Traverso en su *Melancolía de izquierda* (2018).

contexto los intereses de los intelectuales de izquierda comienzan a virar hacia un intento de comprensión de la *modernidad como experiencia*. Eran tiempos en los que el debate “modernidad/posmodernidad” estaba al orden del día y la pregunta por formas no hegemónicas de modernidad comenzaban a plantearse. Libros como *Viena Fin-de-Siècle* de Carl Schorske o *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, de Marshall Berman, serán el marco en el que ingresarán aspectos de la escuela de Frankfurt ligados a la teoría de la modernidad y a sus apropiaciones de parte de los estudios culturales.

En este zócalo común, sin embargo, las intervenciones en estos años se polarizan entre dos tendencias encontradas. Siguiendo y desarrollando una apreciación de Beatriz Sarlo sobre la recepción de Benjamin, que dividió a sus lectores entre “comentaristas y partidarios” (Sarlo, 2000: 71ss), podemos sugerir que las lecturas de los frankfurtianos en estos años se polarizan entre los dos campos político-intelectuales en que se fracturaba el espacio político en cuanto tal. Por un lado, las apropiaciones más ligadas a la intelectualidad progresista y socialdemócrata, una apropiación modernista, heredera de una reflexión sobre las vanguardias y proyectada hacia una teoría de la experiencia urbana. Por otro lado, las apropiaciones más ligadas a la intelectualidad populista y peronista, en clave de crítica de la modernidad, heredera de una lectura teológica de lo moderno, comprometida con los componentes románticos de la experiencia y de sus imposibilidades. Esta fractura está bien representada por las diferencias entre el grupo de la revista *Punto de Vista*, dirigida por Beatriz Sarlo, y en la que participaron figuras como Adrián Gorelik, Anahí Ballent o Federico Monjeau, y el grupo de la revista *Confines*, dirigida por Nicolás Casullo y en la que participaron Ricardo Forster, Alejandro Kaufman o Ana Amado. El impulso modernista de *Punto de Vista* cristaliza y se exagera en la revista *Lulú* (titulada así por la ópera de Alban Berg, y editada entre los años 1991 y 1992), dirigida por Monjeau, una revista de musicología marcadamente adorniana cuya defensa del altomodernismo marcará una época. El impulso romantizante de *Confines* cristaliza en el libro *W. Benjamin – Th. W. Adorno: el ensayo como filosofía*, de Ricardo Forster, de 1991. Estas dos líneas de lectura son anticipatorias no sólo de la recepción posterior de la escuela de Frankfurt, sino también del propio devenir de una franja importante de la historia intelectual argentina de los últimos años, reflejando dos actitudes diversas ante la Argentina posdictatorial: por un lado, el espacio democrático-progresista, anclado en una defensa del modernismo estético y de la ilustración filosófica, de *Punto de Vista*, y por otro, la crítica cultural

negativa, el ensayismo antiprogresista, de tintes romantizantes, sensible a la dimensión no iluminista de lo moderno, a lo religioso y lo mítico, y a la dimensión no racional de lo político, que en los años 90 encuentra un espacio en la revista *Confines* (luego *Pensamiento de los confines*), con el propio Forster, además de Nicolás Casullo y Alejandro Kaufman como principales animadores.

Pero tampoco pueden perderse de vista los fuertes puntos de contacto entre ambas lecturas, que dan cuenta de un zócalo ideológico de época: por un lado, el eje de la recepción es el problema de lo moderno y la ciudad, Schorske y Berman son referencias indiscutidas; por otro, la dimensión marxista, apenas si aparece en esta etapa de recepción. Pues, en efecto, el anti-progresismo de Forster no repone el “materialismo histórico” benjaminiano, sino la dialéctica de catástrofe y redención, ese “mesianismo” que, si en los años 90 lo lleva a través del descubrimiento del judaísmo y del “anticapitalismo romántico”, en la década siguiente aproxima a Forster a los “populismos” latinoamericanos, ajenos al progresismo democrático-iluminista de sus contrincantes. Y a su vez, si los ensayistas de *Punto de Vista* recuerdan, con justicia, la proximidad de Adorno y Benjamin con el ímpetu tecnológico y modernizador de la vanguardia histórica, no lo hacen, como aquellos, vinculando ese modernismo intrínsecamente con los intereses emancipatorios de su singular marxismo.

En este contexto de discusión se realiza en octubre de 1992, en el Goethe-Institut de Buenos Aires y a instancias de Nicolás Casullo, un simposio internacional sobre Walter Benjamin, con motivo del centenario de su nacimiento. A partir del congreso se publicó un importante volumen que reúne los trabajos presentados (VVAA, 1993). La importancia de este encuentro, en el que participaron especialistas de Europa y de la región, es difícil de exagerar, y termina de instalar al nombre de Walter Benjamin como el más influyente de esta tradición entre nosotros en estos años.

4.3 Benjamin en la ESMA: memoria, experiencia, excepción

Por ello quisiéramos terminar nuestro recorrido señalando la arena de discusiones sobre la “memoria” como el ámbito más álgido, en lo teórico y en lo político, de la herencia frankfurtiana del último tiempo. Discusiones que se intensificaron después de mediados de los años '90, y, sobre todo, desde los primeros años del siglo XXI, cuando, con la anulación de las leyes del perdón y la recuperación de los campos de concentración como espacios de memoria por parte del presidente

Néstor Kirchner, se iniciara un verdadero auge de la “cultura de la memoria” en nuestro país. En los años de la recuperación de los centros clandestinos de detención y de la reapertura de los juicios contra los genocidas, la “memoria” signa la más reciente recepción de la escuela de Frankfurt en nuestro país.

En este contexto, el centro de interés es claramente Walter Benjamin. Y ya no será ni el Benjamin vanguardista de Piglia, ni el Benjamin teórico de lo moderno de Sarlo, ni el Benjamin marxista de Aricó. El interés se centra, más bien, en el Benjamin teórico de la experiencia y, más en particular, del ocaso de la experiencia. Ahora, Benjamin ya no entra en sintonía con las ciudades de Schorske o Berman, ni con las tradiciones de Marx o la escuela de Frankfurt, ni mucho menos con los viejos tópicos de Sartre o Brecht. Benjamin dialoga con Giorgio Agamben o Paul Ricoeur, con Andreas Huyssen o Georges Didi-Huberman. Ya no se recuperan tanto los textos sobre Baudelaire, ni la fisognomía urbana de los *Passagen*, sino trabajos como “El narrador” o “Experiencia y pobreza”, y si las tesis “Sobre el concepto de historia” pudieron ser leídas como un manifiesto de marxismo crítico, ahora son mucho más una melancólica teoría de la rememoración. Desaparecen el *flâneur* y el París del Segundo Imperio y emergen los conceptos de *ruina*, “*mémoire involontaire*”, y la problemática de Auschwitz. En este contexto cobran nueva legitimidad los tópicos del Benjamin judío.

En octubre de 2010 tuvo lugar un simposio titulado “Recordando a Walter Benjamin. Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria”, en la ex-ESMA (Escuela de Mecánica de la Armada), el campo de concentración y exterminio más grande de la última dictadura militar, recuperado para los organismos de derechos humanos en 2004, por decisión del presidente Néstor Kirchner. Si el simposio, en pleno auge del desarrollo de los juicios contra los genocidas, vino a consolidar la centralidad de Benjamin en los debates sobre la memoria en la Argentina, un episodio dramático hizo irrumpir la historia en nuestro encuentro: la sorpresiva muerte de Néstor Kirchner en medio de las fechas del simposio obligó a reprogramar todas las actividades, con sus cientos de participantes de todo el mundo, aplazándolas en dos días, e impregnando de manera decisiva el despliegue de nuestras subsiguientes discusiones. En 2013 se publicó un libro con una selección de intervenciones del Simposio. El título, impactante y elocuente, muestra el ingreso decidido de esta tradición en nuestra historia política mayor: *Walter Benjamin en la ex Esma* (Jozami, Kaufman y Vedda, 2013)

5 CODA

Estudiar el proceso del devenir global de la “teoría crítica” es, para ella, una ocasión para redimirse de su eurocentrismo residual y encontrarse con las verdades reprimidas por su propia dialéctica de la ilustración. En su contacto con las “periferias” del capitalismo, dialectizamos la dialéctica de la ilustración, avanzando desde una reflexión autocrítica de las aporías de la historia europea hacia una teoría del sistema-mundo que *provincializa* Europa (haciendo visible, a la vez, su posición dominante).¹³ Poner en vínculo el legado de la teoría crítica con las historias periféricas, de las que la “historia universal” se alimentó, voraz, para autoconstituirse, no es sino seguir el camino real del movimiento conceptual que la “escuela de Frankfurt” tanto ayudó a entender. La “historia universal negativa” es el nombre de un sistema-mundo en el que se articulan la unidad de la historia de la universalización capitalista (la llamada “historia universal”, a secas), con las violentas asimetrías que esa universalización impone y en las que se apoya (de allí que sea historia universal “*negativa*”). Necesitamos tanto la identidad como la diferencia, porque el poder circula sólo *entre* ellas. Por eso, esa historia debe ser contada y desmentida a la vez. “La historia universal ha de construirse y negarse. La afirmación de un plan universal hacia lo mejor que se manifestaría en la historia y la cohesión sería cínica después de las catástrofes y a la vista de las futuras. Pero no por eso se ha de negar la unidad que suelda los momentos discontinuos, caóticamente desperdigados, y las fases de la historia de la dominación de la naturaleza, que progresa en la de los hombres y acaba en la de la naturaleza interior.” (Adorno, 2005: 294s) Dominación de la naturaleza, sí, y de aquellos que fueron obligados a ocupar el lugar subordinado de lo “natural”: mujeres, animales, pueblos no europeos, territorios. El “recuerdo de la naturaleza” no invita a una rememoración idílica del paisaje, sino a contar la historia desde las víctimas del capital: mujeres, animales, pueblos no modernos, territorios. La pregunta por las relaciones entre teoría crítica y las culturas no centrales, “no-idénticas”, ofrecerá el capítulo metodológico de esa historia universal negativa.

¹³ Es interesante encontrar en Chakrabarty, nada menos que al inicio de su *Provincializing Europe*, la misma “*petitio principii*” de la que parte *Dialéctica de la Ilustración*: “Modern social critiques of caste, oppressions of women, lack of rights for labor and subaltern classes in India, and so on -and, in fact, the very critique of colonialism itself- are unthinkable except as a legacy, partially, of how Enlightenment Europe was appropriated in the subcontinent.” (Chakrabarty, 2000: 4).

REFERENCIAS

- ADORNO, Th. W. (2005): *Dialéctica negativa*, Madrid: Akal.
- ARICÓ, J. M. (ed.) (1990-1991): *Walter Benjamin, el aguafiestas*, suplemento/9, en *La ciudad futura*, n° 25-26.
- ASTRADA, C. (1969): *Dialéctica e historia. Hegel - Marx*, Bs. As.: Juárez Editor.
- CHAKRABARTY, D. (2000): *Provincializing Europe: Post Colonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- CORTÉS, M. (2011): “Entre Benjamin y Schmitt: el rompecabezas de José Aricó para pensar América Latina”, en *Nómadas*, especial América Latina, 2011.
- DEL BARCO, O. (1983): *El otro Marx*, México: Universidad Autónoma de Sinaloa.
- FORSTER, R. (1991): *W. Benjamin – Th. W. Adorno: el ensayo como filosofía*, Bs. As.: Nueva Visión.
- GARCÍA, L. I. (2013): *Modernidad, cultura y crítica. La escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*: Córdoba: UNC.
- GARCÍA, L. I. y Vedda, M. (2010): “Los tempranos vínculos entre el Instituto de Investigación Social de Frankfurt y la Argentina”, en *Anuario Argentino de Germanística*, Anejo II, 2010: 65-77.
- GERMANI, G. (1964): *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Bs. As.: Paidós.
- GRUBER, H.-P. (2022): “*Aus der Art geschlagen*”. *Eine politische Biographie von Felix Weil (1898-1975)*, Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- GRÜNER, E. (2010): *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Bs. As.: Edhasa.
- GUERRERO, L. J. (1956a): *Estética operatoria en sus tres direcciones, I. Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*, Bs. As.: Losada.
- GUERRERO, L. J. (1956b): *Estética operatoria en sus tres direcciones, II. Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas*, Bs. As.: Losada.
- GUERRERO, L. J. (1967): *Estética operatoria en sus tres direcciones, III. Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas*, Bs. As.: Losada.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th. W. (2001): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta.
- JAY, M. (1974): *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid: Taurus.
- JOZAMI, E., KAUFMAN, A., & VEDDA, M. (2013): *Walter Benjamin en la ex ESMA*. Bs. As.: Prometeo.
- MORETTI, F. (2021): “A New Intuition”, *New Left Review*, 131.
- MORETTI, F. (2000): “Conjectures on World Literature”, *New Left Review*, 1.
- MURENA, H. A. (2002): *Visiones de Babel*, México: FCE.

- PAVÓN-CUÉLLAR, D. (2019): “Medio siglo de lectura sintomal: el método althusseriano, su vigencia y sus extravíos en el tiempo”, *Demarcaciones*, 7: 1-22.
- PIGLIA, R. (1972): “Mao Tse-Tung. Práctica estética y lucha de clases”, *Los Libros*, 25.
- PIGLIA, R. (1975): “Notas sobre Brecht”, *Los Libros*, 40.
- PIGLIA, R. (2001 [1980]): *Respiración artificial*, Bs. As.: Planeta.
- PIGLIA, R. (2000 [1986]): *Crítica y ficción*, Bs. As.: Planeta.
- RAPOPORT, M. (2014): *Bolchevique de salón. Vida de Félix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*, Bs. As.: Debate.
- SARLO, B. (2000): *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, Bs. As.: FCE.
- SAZBÓN, J. (2009): *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Bs. As.: UNQ.
- SCHWARZ, R. (1992): *Misplaced ideas. Essays on Brazilian Culture*, London/New York: Verso.
- TRAINE, M. (1994): “Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen”. *Die Frankfurter Schule und Lateinamerika*, Aachen: Concordia, Verlag der Augustinus-Buchhandlung.
- TRAVERSO, E. (2018): *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*, México: FCE.
- VÁZQUEZ ARROYO, A. (2008): “Universal history disavowed: on critical theory and postcolonialism”, *Postcolonial Studies*, v. 11, n. 4, pp. 451-473.
- VVAA (1993): *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Bs. As.: Alianza/Goethe-Institut.
- WEIL, F. (1944): *Argentine Riddle*, New York: The John Day Company.
- WEIL, F. (1923): *Die Arbeiterbewegung in Argentinien*, Leipzig: Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung.
- WIGGERSHAUS, R. (1995): *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*, Cambridge: The MIT Press.