

Desde Frankfurt hasta el Sur. Noticias, traducciones, lecturas.

Victor Lenarduzzi.*

Docente e Investigador de la UBA y la UNER

I-INTRODUCCION.

No deja de ser sorprendente la comparación entre diferentes actitudes intelectuales. Cuando en una entrevista publicada bajo el título “Estructuralismo y postestructuralismo” Michel Foucault se refiere a la Escuela de Frankfurt¹, señala las dificultades que existieron para que se dieran un diálogo y un proceso de intercambio entre las perspectivas alemanas y francesas. Sostenía el filósofo francés que nadie le había mencionado en su momento a la mentada “escuela” y que, de haberla conocido a tiempo, se hubiese ahorrado una importante cantidad de trabajo. En este marco, las líneas de convergencia entre los textos de Frankfurt y las investigaciones de Foucault merecen ser señaladas (desde temáticas –el cuerpo, el poder, etc.- hasta relativas a enfoques – crítica de la totalidad, cuestión de la diferencia, etc.), pero también las importantes diferencias y distancias. Pero lo cierto es que Foucault reconoce una anticipación de sus intereses en aquellas reflexiones.

¿Qué pasó en América Latina? La actitud de los “pensadores” latinoamericanos –especialmente del campo de la comunicación- ha tendido a arribar a una conclusión diferente. Dijeron tener conocimiento de la “teoría crítica” muy tempranamente para luego agregar las limitaciones que esa fuente de inspiración teórica había dejado como lastre. Quizá porque lo que efectivamente sucedió, además del contacto fragmentario, fue que el “mediacentrismo” del campo impidió leer algo más en los fragmentos que se tomaron.

He aquí un lugar para un movimiento irónico o paradójico. Cuando Horkheimer y Adorno, en el prólogo que en 1947 escribieron para la *Dialéctica del Iluminismo*, señalaron con lucidez que “la prohibición de la imaginación teórica abre camino a la locura política” quizá no imaginaban que algún día parte de esa acusación recaería sobre ellos mismos. Al menos esto fue lo ocurrido en el campo de estudios de comunicación en América Latina. Ciertos textos muy difundidos a partir de los años 80 instalaron entre nosotros la idea de que allí no había ya mucho por buscar, que luego de ser inspiradores hacia fines de los 60 y principios de los 70, los de Frankfurt nos habían impedido pensar y sus escritos quedaron sospechados de cercenar la imaginación. Esta idea se decía y se dice con alta dosis de consenso. Ahora bien: ¿a qué respondía esta paradójica conclusión? La inquietud aparecía en un trabajo previo, cuando revisando trayectos fundamentales de la historia del campo quedaban en cuestión algunos lugares comunes, por ejemplo, que los setenta habían prestado sólo atención a la propiedad y los poderes de la emisión, que concebían a los sujetos de modo meramente pasivo, que una de las principales corrientes teóricas del momento fue la Escuela de Frankfurt.² ¿Cuánto de las reflexiones producidas en momentos fundacionales del campo había sido efectivamente inspirado en

* Licenciado en Comunicación Social. Magister en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural. Docente de la UNER y la UBA. Ha publicado los libros *Revista Comunicación y cultura. Itinerarios, ideas y pasiones*, Eudeba, 1998 y *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad* (en colab.), Eudeba, 1999.

Frankfurt? ¿Existieron las condiciones políticas y culturales para una efectiva apropiación de sus textos?

Una de las primeras ideas fuertes que nos interesa introducir tiene quizá un tono polémico: el consenso gestado en torno a la “improductividad” teórica de Frankfurt se ha basado en el acceso fragmentario, cuando no desconocimiento, que existió entre los latinoamericanos respecto de ella. Una segunda cuestión es la siguiente: las reconstrucciones de la historia del campo –por lo general- tienden a poner énfasis en el panorama antes que en el tratamiento acotado y específico. Esto, cuya utilidad es indudable, tiende sin embargo a consolidar supuestos y, por qué no decirlo, al tratamiento consagratorio y poco crítico de ciertos nombres y textos. Por lo tanto, se trata de volver a mirar algunos hitos de la trayectoria del campo. En ese recorrido se pueden rastrear algunas noticias sobre Frankfurt, los procesos de traducción (en el sentido literal de traducir un texto a otro idioma y en el más amplio de reelaboración sus conceptos) y una serie de lecturas desde posiciones y esquemas condicionantes.

2-NOTICIAS Y TRADUCCIONES.

Diversos datos como el financiamiento “argentino” vía Weil, el fallido intento de que Benjamin fuese profesor en Brasil, o los usos que ya en los treinta hizo Juan Luis Guerrero en su cátedra de la Universidad de la Plata, aportan a una historia de la relación entre Frankfurt y América Latina.³ Pero aquí nos interesa conocer como fue el uso efectivo de las obras de la corriente en el contexto del surgimiento y desarrollo del campo de la comunicación. Es pertinente, entonces, partir del marco de los años 60.

En 1965 se publicaron –traducidas al castellano- varias obras de autores que eran o habían sido miembros del Instituto: *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse (Joaquín Mortiz, México), *La personalidad autoritaria* en la que participó Adorno y cuyo prólogo era de Horkheimer (Proyección, Buenos Aires) y *El miedo a la libertad* de Erich Fromm (Paidós, Buenos Aires). Esta última, publicadada originalmente unos años después de que Fromm dejara el Instituto, aparecía en Buenos Aires con un Prefacio de Gino Germani, intelectual reconocido por el impulso innovador que dio a la Sociología en la Argentina. Para Germani, Fromm llegaba a la constitución –dando un nuevo matiz sociológico a la orientación psicoanalítica- de una “verdadera psicología social”. “En este campo la contribución de Fromm es muy significativa, pues el objeto de su análisis ha sido una sociedad altamente diferenciada, como la occidental, y su propósito el de desentrañar los procesos psicológicos de formación y modificación del carácter social de las distintas clases que la integran.” (G. Germani, 1989: 14). El interés de Germani, quien tuvo a su cargo además la traducción de la obra, parecía tener en su trasfondo –aunque no lo explicitara- una referencia a las experiencias políticas recientes en América Latina. “El análisis de Fromm confirma -...- lo que otros estudiosos han afirmado una y otra vez: 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. (...) Por lo pronto, y para limitarnos al aspecto psicológico, que es el que nos interesa aquí, la estabilidad y la expansión ulterior de la democracia dependen de la capacidad de autogobierno por parte de los ciudadanos, es decir, de su aptitud para asumir decisiones racionales en aquellas esferas en las cuales, en tiempos pasados, dominaba la tradición, la costumbre, o el prestigio y la fuerza de una autoridad exterior.” (Ibídem: 16-17). Lo que atrae a Germani es la posibilidad de interpretar las mediaciones que existen entre las ideologías y las configuraciones psicológicas de los individuos como una cuestión compleja.

La personalidad autoritaria, texto que se transformó en un clásico de la sociología, era acompañado por un prólogo de Eduardo Colombo. Significativamente, el texto se iniciaba con

una cita de Proudhon: “La humanidad tiene sus mártires y sus apóstatas: ¿a qué, repito, es preciso atribuir esta escisión?”. El prefacio situaba el conjunto de inquietudes y preocupaciones que habían llevado a las ciencias sociales a preguntarse por el “autoritarismo” y hacía referencia al carácter central del libro –inspirador de muchas investigaciones- más allá de las críticas y las objeciones metodológicas que se le habían hecho: “Pionera en este campo es la investigación del facismo potencial que se oculta bajo valores aparentemente democráticos y que fue publicada en 1950 bajo el título de *La personalidad autoritaria*, haciendo referencia a una de las variables más inclusivas que aparecía en el etnocentrismo, el antisemitismo y la discriminación política y religiosa.” (E. Colombo, 1965: 4). Sin embargo, en la lectura con que introduce Colombo al libro, tiende a primar su aporte como perspectiva “científica” ligada a la demostración empírica y apenas se sitúan los antecedentes y matrices teóricas de interrogación sobre el autoritarismo y el antisemitismo. Inscripto en el marco de una “teoría de la acción social”, el constructo “autoritarismo” queda presentado como un problema de “desorganización en la acción social”. “De ello podemos perfilar una definición general de autoritarismo que nos lleve al meollo del asunto; el autoritarismo, desde el punto de vista psicológico, es una tendencia general a colocarse en situaciones de dominación o sumisión frente a los otros como consecuencia básica de una inseguridad del yo. El sujeto autoritario «está dominado por el miedo de ser débil» (Adorno), y por el sentimiento de culpa; «el síntoma más importante de la derrota en la lucha por uno mismo es la conciencia culpable» (Fromm)”... (Ibídem: 5).⁴

Existen incluso algunos anoticiamientos previos. Ya en 1961, Jaime Rest había publicado un artículo titulado “Sobre la situación del arte en la era tecnológica” en la Revista de la Universidad de Buenos Aires (quinta época, N° 2) y hacía referencia no sólo a Theodor Adorno y Walter Benjamin sino también a Richard Hoggart, representante de los llamados estudios culturales ingleses. Lo cierto es que si bien Rest sistematizaba algunos temas en torno a los medios masivos, la producción artística, etc. no conducía a una conclusión muy productiva al sostener, sobre la cultura de masas, que los medios son instrumentos (cuyos efectos dependen de sus usos), lo que en definitiva no presenta con precisión la impronta filosófica de que están hechos los planteos frankfurtianos. Por otro lado, según comentan José Aricó y Marcelo Leiras, si bien en los 60 Benjamin era desconocido, al menos alguna referencia había a través de la muy difundida *Historia social de la literatura y el arte*, de Arnold Hauser, que en su último capítulo (“Bajo el signo del cine”) lo citaba. La influencia de esta obra había llevado a un intento de publicación, por cierto frustrado, de la editorial Pasado y presente, de la “La obra de arte en...” con traducción de Enrique L. Revol (J. Aricó y M. Leiras, 1991). Pasado y presente, iniciativa creada por los llamados “gramscianos”, en la que Aricó es uno de los principales protagonistas, tiene al momento de crear la colección de cuadernos, un función de innovación del marxismo pero no cuenta entre sus referentes a la “Teoría Crítica”.⁵

Mientras tanto, en 1962 aparecía en España la traducción de *Prismas* de Adorno (Ariel), en Caracas había aparecido, en 1963, *Intervenciones* de Adorno editado por Monte Avila, la Universidad de Córdoba había publicado un breve texto del mismo autor titulado *Televisión y cultura de masas*, y Galerna el conocido volumen de Adorno y Morin *La industria cultural* (1967), que contribuyó al fragmentario acercamiento al pensamiento de Adorno sobre el tema. También en los años sesenta en Bogotá la revista Eco publicó algunos textos cortos de Benjamin y la biografía sobre el mismo autor escrita por Hannah Arendt.

Otros textos, de procedencia muy diferente a la anterior, contribuían a la difusión del pensamiento crítico a través de, por ejemplo, la revista *Sur*. En su número 275 de 1962, incluyó la traducción de un texto de Roberto Calasso sobre Adorno y su perspectiva en torno al movimiento surrealista (R. Calasso, 1962). En 1964 Horkheimer y Adorno eran mencionados

como exponentes de una nueva lectura de Hegel (R. Gutiérrez Girardot, 1964). Hacia la 1968, la revista adelanta en los números 308-10 y 315, aspectos de *Mínima moralía* y la *Dialéctica de la ilustración*, respectivamente. Evidentemente, Sur ya veía disputado su espacio de privilegio en el mundo cultural e intelectual argentino, y sin embargo seguía siendo, al igual que la editorial, un espacio en el que se producían procesos de “incorporación” de perspectivas filosóficas hasta el momento apenas conocidas.⁶

Quien ganaba popularidad internacional en publicaciones de divulgación más general (por ejemplo en Argentina en *Primera Plana*) era Herbert Marcuse, uno de los teóricos que quedó referenciado a los acontecimientos de protesta del mayo del 68 francés, aunque más que nada a través de consignas. Adorno, ganaba rechazo y silbidos de los estudiantes que no aceptaban la idea de que la filosofía no necesariamente debía ponerse al servicio de las causas revolucionarias. Y así como el mayo francés daba cuenta de un clima de movilización y protesta, en América Latina venía también en ascenso el clima de lucha política y propuestas liberadoras. Paradójicamente, en ese marco, quienes en la Argentina iban a ser los principales referentes de la reflexión crítica en el campo de la comunicación no fueron quienes se ocuparon de poner en circulación el pensamiento de la Escuela de Frankfurt. Como se adelantó, varios de los volúmenes más importantes de la corriente se tradujeron y publicaron en la editorial Sur (perteneciente a sectores oligárquicos). H. Murena, uno de los principales referentes del grupo, tradujo por primera vez en 1967 “La obra de arte en la era de su reproducción técnica” y dos años más tarde Carlos Nelson Coutinho se encargaba de la primera traducción del mismo texto aparecida en Brasil en la revista *Civilização Brasileira*; sin embargo, era un Benjamin que no se vinculaba con la Escuela de Frankfurt (K. Pressler, 1993). Hacia finales de la década, en la colección de “Estudios alemanes” de Sur se incluían versiones castellanas de textos fundamentales como *Cultura y sociedad* de H. Marcuse, *Filosofía de la nueva música* de T. Adorno, *Ensayos escogidos* de W. Benjamin, *Teoría y praxis* de Habermas. En 1969, año en el que murió Adorno, dos textos capitales también eran lanzados por la misma editorial: *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer y *Dialéctica del Iluminismo* de Horkheimer y Adorno (en ambos el traductor fue Murena, junto a Vogelmann en el primer caso). Este tarea de traducción pionera, no evitó que la editorial sostenida por la “renta de la tierra” y referente de la elite intelectual “oligárquica”, se observara con cierto prejuicio a partir de una asociación mecánica entre el dato económico y el proyecto cultural, obturando el acercamiento de la izquierda a la “teoría crítica”.

En Buenos Aires, lo que parece suceder con Frankfurt, más que la recepción y uso efectivo como inspiración, es la circulación de algunos de sus textos más importantes a partir de la traducción al castellano y la publicación. Sin embargo, este dato no alcanza para referirse a un impacto en la problematización de los temas que han caracterizado al campo de la comunicación. *Lenguajes*, la revista de la Asociación Argentina de Semiótica, publicó un capítulo de libro del brasileño Gabriel Cohn en su primer número (1974), que contenía, sobre todo, comentarios sobre Adorno. No había demasiados ecos de las perspectiva de Frankfurt en la revista *Comunicación y cultura* (en su etapa de los años 70, los cuatro primeros número fueron editados en Chile y Argentina), referenciada por lo general con posicionamientos críticos. Este último dato no queda desacreditado, pero sí es importante decir que sus fuentes de inspiración estuvieron centradas más en otras perspectivas de más evidente definición marxista, la teoría de la dependencia y cierta impronta semiológica. Los alemanes, recuerda Schmucler, no eran los más leídos por aquellos tiempos.⁷ También, siguiendo lo que ofrece como testimonio Beatriz Sarlo, hay que hablar de un tamiz, cuando no anteojeeras, en torno a la posibilidad de contacto con el material: los intelectuales de izquierda, enmarcados en una perspectiva marxista en la ya

Barthes era un elemento un tanto extraño, no eran propicios a acercarse a lecturas que no confirmaran la visión optimista y revolucionaria de la realidad que en los 70 modelaba su imaginario.⁸

Pero lo cierto es que, en ese contexto, la preocupación por las formas de dominación de los sistemas de medios se cristalizó en textos como *Para leer al Pato Donald* de Ariel Dorfman y Armand Mattelart o *Neocapitalismo y comunicación de masa* de Heriberto Muraro. El primero, transformado en un clásico de la época y con múltiples ediciones, no se aproxima a lo que el supuesto de la influencia frankfurtiana indicaría, si bien entre los trabajos realizados por el Centro de Estudios de la Realidad Nacional de la Universidad Católica de Chile se contaba al menos con referencias al tratamiento de la “industria cultural” frankfurtiano.⁹ El segundo, en cierta medida compartía con todo un vasto y variado conjunto de artículos el estar muy ligado a la descripción de las formas de propiedad de los medios. Muchos de ellos, por qué no decirlo, se limitaban a una introducción a la que se sumaban datos y listados sobre directorios, inversiones, etc. Pero más allá de los efectos de denuncia que produjeron, es preciso reconocer que su sustento teórico –cuando existía– distaba mucho de la mentada inspiración frankfurtiana. Más bien, insistimos, estaban inspirados por la teoría de la dependencia y por textos marxistas un tanto economicistas.

En el caso de *Neocapitalismo y comunicación de masa*, hay bastante más que lo recién dicho. Este libro de Muraro apareció en 1974 (Eudeba) y recibió el premio “Scalabrini Ortiz” dirigido a fomentar las investigaciones sobre las formas de la dependencia en los campos económico, cultural y político. En esa oportunidad la distinción fue compartida con *La dominación imperialista en la Argentina* de Carlos Vilas y *Dependencia y empresas multinacionales* de Salvador Lozada. Si bien Muraro se centraba en el desarrollo histórico de la televisión no lo reducía a la descripción y la acumulación de datos. Para el autor, además de describir el sistema macroeconómico que incluye a los medios, había que incluir las relaciones de fuerza y los conflictos de la época contemporánea. En la introducción, manifestaba sus deudas con Barán, Sweezy y Furtado en lo que hacía a la dimensión económica y con Adorno y Horkheimer en cuanto al análisis ideológico.

Heriberto Muraro dedicaba el tercer capítulo a la “Teoría de la manipulación comunicacional”. Muraro revisaba las tesis de un autor como Marcuse y las contraponía con investigaciones empíricas como las de Paul Lazarfeld. Una preocupación que atraviesa la reflexión del autor tiene que ver con las posibilidades de manipulación de las opciones políticas. Según se describe, los autores de la Teoría Crítica describen a la sociedad casi de modo orwelliano y apenas quedarían márgenes de opción para los individuos. Por otra parte, Muraro sostiene que Marcuse plantea a los medios masivos como el “instrumento básico de unificación” del sistema capitalista: “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.” (H. Muraro, 1974: 101).

Probablemente, era otro horizonte el que condicionaba notablemente el modo de interpretar el texto. Y esa interpretación es reduccionista, aunque esto no vuelve infalible al libro de Marcuse. A la idea de manipulación *adjudicada* a Marcuse, se le contraponen casos en los que la opción de voto o el cambio de una actitud no se daría de modo directo. Uno de los ejemplos utilizados por Muraro es la proscripción del peronismo que no logró desactivar esa identidad aunque los medios difundieron mensajes con ese fin. Lo que sucede es que la pretensión de *El hombre*

unidimensional alude a otra constelación de problemas. Aquí es conveniente que hable el propio Marcuse: “la sociedad industrial avanzada confronta la crítica con una situación que parece privarla de sus mismas bases. El progreso técnico, extendido hasta ser todo un sistema de dominación y coordinación, crea formas de vida (y de poder) que parecen reconciliar las fuerzas que se oponen al sistema y derrotar o refutar toda protesta en nombre de las perspectivas históricas de liberación del esfuerzo y la dominación. La sociedad contemporánea parece ser capaz de contener el cambio social, un cambio cualitativo que establecería instituciones esencialmente diferentes, una nueva dirección de proceso productivo, nuevas formas de la existencia humana.” (H. Marcuse, 1969: 22). Marcuse explicita además que la tendencia a la absorción de la protesta y la del potencial de ruptura, le llevaron a moverse entre dos hipótesis contradictorias. Lo cierto es que más allá de las objeciones que formula Muraro sostiene que la ideología del neocapitalismo es la de la “administración total” y considera que el concepto de manipulación tiene una gran fertilidad como reaseguro contra una “sociología de la comunicación empirista y acrítica”. Justamente, buena parte de los textos latinoamericanos estaban en estas épocas más preocupados en esta última cuestión, es decir, cuestionar e incluso desacreditar la investigación norteamericana de corte “estructural-funcionalista” a pesar de que no siempre pudieron desprenderse de sus supuestos y metodologías.

3-LECTURAS PIONERAS (BRASIL Y VENEZUELA).

Otro espacio de recepción de Frankfurt –en un tono un tanto diferente- fue Brasil. En 1967 Leandro Konder publicó el libro *Los marxistas y el arte*, que contenía referencias al pensamiento de distintos autores, entre ellos, Benjamin, Gramsci y Brecht. Posteriormente, 1969, apareció *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin* de José Guilherme Merquior. El libro sostenía que tanto Adorno como Marcuse, habían tendido a construir una perspectiva pesimista, mientras que de Benjamin rescata un elemento de esperanza, diferente de la “dialéctica negativa”. Un contexto de censura y los exilios impuestos por la dictadura dificultaron el debate intelectual, pero no impidieron cierto acceso a algunas traducciones. Mas tarde la editorial Abril Cultural incluyó en su colección “Los pensadores” un volumen sobre la Escuela de Frankfurt que incluía a Benjamin, Horkheimer, Adorno y Marcuse. Además, se publicaron dos textos significativos de Flavio Kothe: *Para leer Benjamin*, aparecido en 1976 y *Benjamin e Adorno. Confrontos*, en 1978. En San Pablo se editó el libro *Sociologia da comunicação. Teoria e ideologia*, que era la tesis doctoral de Gabriel Cohn. El brasileño, que había compilado el volumen *Comunicação e indústria cultural* (1967) incluyendo allí a Adorno, ha llevado a cabo un notable esfuerzo latinoamericano por teorizar en el campo de la comunicación. Para Cohn, la inspiración marxista de Adorno es evidente y retoma sus orientaciones de un modo que bien podría desafiar a ciertas perspectivas de investigación actuales: “O essencial, nesse contexto, é que a análise, tanto da dimensão social quanto da cultural, se articula em torno das condições específicas de uma sociedade centra na produção de mercadorias e, por essa via, toma-se a própria *mercadoria* como ponto de partida. (...) A premissa, conforme à inspiração dessa análise, é a de que a mercadoria representa, por detrás de sua aparência de coisa fungível, uma determinada constelação de relações sociais, que remete a uma forma determinada de *dominação* (e aí entram as *classes* como elemento fundamental) Aplicando-se esse raciocínio à área dos produtos culturais, temos a consequência, de fundamental importância, de que a experiência imediata do consumo desses bens não tem valor explicativo, de vez que corresponde à incorporação pelos sujeitos dos resultados cristalizados de um conjunto de relações sociais, que precisamente estão ocultas pelo caráter mercantil desses bens.” (G. Cohn, 1973: 131). Cohn considera la crítica de la ideología una dimensión fundamental en el análisis de la producción cultural. Pero toma una prudente distancia de las propuestas de “inspiración althusseriana” como la de Poulantzas que

tiende a referirse a la ideología en términos de “estructura”, incluso en términos “transhistóricos”. Para Adorno, al contrario, “a localização e a caracterização histórica do fenômeno são fundamentais. Não se trata de procurar a ideologia no plano do sujeito, ou qualificá-la, a partir do exterior, como «falsa consciência», mas de apanhar, através de uma crítica imanente das suas manifestações, as condições históricas da sua produção e reprodução” (Ibídem: 151-2).¹⁰

La ideología es una “aparência socialmente determinada”: ¿cómo analizarla? No se le pueden adjudicar atributos desde afuera sino a partir de los elementos constitutivos, para que, parafraseando a Adorno y Horkheimer, el objeto no se escape al no ser construido por el concepto: “A análise apanha de modo imanente o modo pelo qual relações de produção historicamente definidas se cristalizam no produto. No estudo de produtos culturais, a categoria básica a ser usada não é a de *comunicação*, que se refere à relação entre o sujeito e seus receptores, mas a de *mediação*, que é inerente ao próprio objeto, e suscita a questão de «como aspectos estruturais, posições, ideologias e tudo o mais da sociedade se impõe à própria obra de arte». Em suma, não se trata de saber o lugar da arte na sociedade, mas «como a sociedade se objetiva na própria obra de arte.” (Ibídem: 154)

De todos modos, y quizá porque el campo aun estaba en constitución, los textos brasileiros no parecen haber tenido la misma circulación que otros, aun cuando varios fueron pioneros en un abordaje más acabado de los autores de la corriente.¹¹ En este marco, si parecen haber encontrado mayor eco, los textos venezolanos, pioneros también, pero quizá un tanto más esquemáticos. En Venezuela, más específicamente en Caracas, la editorial Monte Avila publicó un conjunto de ensayos de Adorno titulado *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*, en 1963. En ese mismo año Antonio Pasquali –quien ha quedado referenciado como uno de los pioneros del trabajo con la escuela en el campo de la comunicación- dio a conocer su *Comunicación y cultura de masas* a través de la misma editorial. Hacia 1967, Pasquali publicó también *Un aparato singular. Análisis de un día de TV en Caracas*. Sin embargo, en 1963, entre Pasquali y Adorno (y en general el conjunto de los de Frankfurt) había en ese momento un desencuentro. Fue recién hacia 1970, cuando luego del gran eco del libro, se produjo una reedición en la que Pasquali puso en juego a los “frankfurtianos”. Pero en los relatos sobre la historia del campo se suele mencionar este texto como una de las pioneras influencias frankfurtianas que el propio libro desmiente.

Pasquali abordaba problemas conceptuales de la comunicación y de la cultura de masas y tenía una marcada impronta filosófica. Heidegger, Marx, Lukács, Sartre, Merleau-Ponty y Scheler - también Kafka- eran algunos de los filósofos que citaba como inspiradores para pensar aspectos teóricos básicos del problema elegido. En su segunda edición, el autor escribió un “Prefacio” en el que se refería con cierto detenimiento (unas 27 páginas) a los nuevos desarrollos sobre la comunicación que no había conocido al momento de la aparición original. Por una parte lamenta el hecho de no haber tenido contacto con “la *Crítica de la razón dialéctica*, que me hubieran confirmado, desde un ángulo más amplio, la *destrucción de la reciprocidad*, la *relación unívoca de ausencia*, la *mera receptividad como impotencia*, la conversión del receptor en *objeto reificado inerte*, la *soledad en común* del hombre masa y otras características de una *praxis* definida en el presente contexto como masificante, enmudecedora y alocutoria.” (A. Pasquali, 1976: 13). En términos similares se había referido Pasquali en su texto al caracterizar la situación de masificación y al tratar los problemas de definición de la comunicación, la información, etc. Pero lo importante, y en lo que se detenía, era en la Escuela de Frankfurt: “Por encima de todo, empero, el período que examinamos se ha visto acaparado, digámoslo así, por una filosofía social de corte totalmente heterodoxo y de alto voltaje revolucionario: la llamada *Teoría Crítica de la Sociedad*.” (Ibídem: 18). Según Pasquali ha sido iluminador el

descubrimiento, sobre todo de Marcuse, en primer lugar de *El hombre unidimensional*, que abrió las puertas de acceso al resto de la escuela. También consideraba capitales los ensayos escritos entre 1933 y 1938 incluidos en *Cultura y sociedad*. La importancia de Frankfurt venía de la mano de la siguiente situación: “Lo que primero acude a la mente es que a sus autores debemos el uso de fórmulas hoy estereotípicas como “sociedad industrial avanzada”, “industria cultural”, “sublimación no represiva”, “gran rechazo”, etc., y tal vez el tono de elevada polémica, rebosante de contagiosa y demoledora mordacidad, con que Horkheimer y Adorno estigmatizaron, en su *Dialéctica del Iluminismo*, la «industria cultural, o el iluminismo como mistificación masiva».” (Ibídem: 19). El autor sostenía, que más allá de este ensayo, no sería apropiado afirmar que los “filósofos sociales” se hayan dedicado exhaustivamente a la comunicación masiva o que lo hayan visto como una “prioridad”. Sin embargo, sería expresión de prejuicio o ignorancia no considerar este nuevo marco teórico y metodológico a partir del “pensamiento negativo”.

Para Pasquali las “otras” filosofías, con la excepción del marxismo, asumen como su célebre principio el “dejar las cosas como están”. Por eso, su principio máximo y omnicomprendible (extensible, pues de lo científico-natural a lo social) es el de la «obediencia a la realidad dada», a lo cual opone la teoría crítica su antiprincipio negativo: «lo que es, no puede ser verdad». “Una de las más resaltantes consecuencias de tales premisas fundamentales –consecuencia que ha detenido más de un impulso admirativo- es la que pudiera llamarse el «discurso contra la técnica»; no contra la técnica en sí, bien entendido, y ni siquiera contra muchos de sus productos, sino contra su total y masiva instrumentalización y mediatización” (Ibídem: 23).¹²

Pasquali cita a Adorno y Horkheimer (especialmente en lo que hace a la filosofía y sus potenciales de “negación”), pero sobre todo quien está muy presente en el horizonte de las evaluaciones es Marcuse, que en alguna medida se hacía más permeable para el contexto de época, era menos pesimista y más accesible. Pasquali tiene como tesis el que el modo de comunicación determina el tipo de estructura social; dice que la teoría crítica no confirma esto directamente pero sí sus consecuencias. “El que haya leído este mínimo compendio en clave de «comunicación», o mejor aún, el que conozca las obras de nuestros autores, habrá constatado cuán fértil y renovado trasfondo conceptual ofrece la teoría crítica a un análisis de la información social, y habrá inferido la expresa posición de esa teoría al respecto. Los medios masivos son la punta de lanza de una tecnología que es la expresión suprema de la razón instrumental y represiva. Ellos han sido acaparados –no importa el sistema- por la «industria cultural» (...); por una industria encargada de desempeñar con eficiencia una función vital en el respectivo sistema: la de mantener el equilibrio homeostático entre amos y súbditos. (...) Ella es el centro propulsor de los condicionamientos globales, de la moral del éxito, de los mitos del bienestar y del consumismo.” (Ibídem: 29-30)¹³

En 1970 se publicó *Comprender la comunicación*, también de Pasquali. Allí el capítulo IX se titulaba “Releyendo a Marcuse” e incluía un apartado “Elogio de la Escuela de Frankfurt” valorando, especialmente, el hecho de la misma no considerara a la teoría como propaganda ni directamente ligada a la acción, términos quizá poco comunes en ese contexto histórico. Antes que lo que consideraba sus franjas marginales (Benjamin, Fromm, Kracauer y otros), para Pasquali el “meollo” estaba en Adorno, Horkheimer y Marcuse: “Para quienes se ocupan de la fundamentación teórica de las Comunicaciones, Frankfurt es una obligada estación de tránsito y reflexión. A sus principales autores debemos, sépase o no, casi todos los argumentos críticos que hoy pasan por lugares comunes, y un descubrimiento destinado a marcar época: el de que la libre y competitiva *industria cultural* (fórmula por ellos acuñada) reproduce, *mutatis mutandis*, los esquemas de la manipulación autoritaria teorizados y practicados por Goebbels.” (A. Pasquali, 1990: 226).

Pasquali consideraba que la bibliografía frankfurtiana era toda “una mina aún inexplorada” que ahora estaba al alcance de los investigadores latinoamericanos en comunicación. Nuevamente, su referente central era Marcuse, especialmente *El hombre unidimensional* (pero no sólo este texto, también *Eros y civilización* y *Cultura y sociedad*) al que proponía leer en clave “utópica” – con el filtro de *Ideología y utopía* de Mannheim-, horizonte de liberación hacia el que debían orientarse las sociedades latinoamericanas. Según Pasquali la utopía en Marcuse era por un lado negatividad (crítica de lo existente) y, por otro, positividad, en tanto “elaboración de un nuevo ideal revolucionario”. Además, ensayaba un cruce con la crítica de la dependencia: “Por específicas y bien conocidas razones, América Latina es hoy uno de los principales escenarios mundiales de la dialéctica dependencia-independencia, lo que la convierte de hecho en uno de los más importantes campos de confrontación entre la razón instrumental, iluminista y de dominación, y la razón crítica, ética y libertadora.” (Ibídem: 246).

En un texto que publicó en 1971, *Teoría y práctica de la ideología*, Silva retomaba parte de lo que había elaborado previamente en *La plusvalía ideológica*. Siguiendo a Eduardo Santoro sostenía que los efectos de la comunicación colectiva debían analizarse como el resultado de la interacción de los siguientes factores: medio, mensaje, personalidad y aspectos situacionales. Al referirse al factor personalidad Silva decía que “el receptor se convierte en lo que hemos llamado *un productor de plusvalía ideológica*, productor de adhesión no conciente al sistema y, por tanto, de justificación irreal e incremento real de la extracción de plusvalía material. En el subdesarrollo, se une a esas representaciones elementales la no menos elemental representación de la dependencia material e ideológica como forma «natural» de existencia de nuestros países”. (L. Silva, 1971: 197).

En el conjunto de ese libro Silva desarrollaba aspectos centrales de las concepciones sobre la ideología y sus funciones en la vida social. El quinto apartado del texto se llamaba “El sueño insomne. Ideas sobre televisión, subdesarrollo, ideología”. Hay otro dato significativo. El mismo llevaba de inmediato un agregado que decía “en homenaje a Teodoro Adorno”. Uno de los objetivos centrales se refiere a su intento por explicar el subdesarrollo desde una perspectiva teórica que, a su vez, sea capaz de dar cuenta de la ideología del subdesarrollo y del “fenómeno de la alienación ideológica como expresión de la dependencia, y por tanto como co-autor de esa dependencia.” (Ibídem:152). Los medios masivos serían –para Silva- un instrumento aún más eficaz que el sistema educativo y el sistema religioso en su función de perpetuar la dependencia en las cabezas de los neocolonizados. Uno de los grandes problemas a trabajar era el de una “sociedad hipnotizada por la televisión y otros factores análogos” (Ibídem: 153) La alienación ha sido construida, en gran medida, por la ideología que inculcan los medios masivos en los países dependientes. A través de distintas acciones, concepciones, etc., se fue configurando lo que para Silva debe nombrarse “*la ideología del subdesarrollo latinoamericano*”.¹⁴

La televisión, que para este autor era el “punto neurálgico” de la industria cultural, tenía que ser tratada como un eje principal, era *imprescindible* hablar de ella. Dos razones eran esgrimidas por Silva: por una parte, la televisión constituye una “especie de concentración, en un solo punto, de todos los otros medios de comunicación”; por otro, en el capitalismo, la televisión es “*la más genuina expresión ideológica del sistema*.” (Ibídem: 169). Precisamente aquí Silva apela al concepto acuñado por Horkheimer y Adorno, “industria cultural”, para describir el lugar de los medios en las sociedades actuales. Sin embargo, se propone llevar el concepto hacia un horizonte, según Silva, más preciso. De lo que hay que hablar es de “*industria ideológica*”, ya que remarcaría el verdadero sentido de las tesis de Horkheimer y Adorno. También estaba presente la caracterización que Löwenthal había hecho de la industria cultural como “psicoanálisis al revés”, es decir, una suerte de terapia que en lugar de ser liberadora generaba

represión. La incorporación de estas ideas apuntaba a dar fundamentos a la concepción en la que insiste Silva, según la cual la sustracción de la plusvalía material necesitaba de la “sustracción de la plusvalía ideológica en el taller mismo de producción de la vida síquica de cada individuo.” Pero lo traducía a términos un tanto simplistas y conductistas: “La televisión es, en este sentido, lo que los reflexólogos llaman un «refuerzo» constante para un condicionamiento lo más perfecto posible.” (Ibídem: 172). Una teoría del subdesarrollo, en tanto posibilidad de interpretación crítica de las sociedades latinoamericanas, necesitaba –para Silva- de una teoría especial de los medios de comunicación situados en relación al rasgo básico del subdesarrollo: *la dependencia*. “La televisión de nuestros países –y la venezolana en primerísimo lugar- es perfecta expresión de la dependencia económica y de la penetración ideológica. Estos fenómenos van unidos y, en rigor, forman parte de un solo gran fenómeno” (Ibídem: 179).

4-CRITICAS Y ABANDONOS.

Luego de experiencias de exilio, movimientos derrotados ya sin posibilidad de recomposición y trágicas dictaduras en buena parte de América Latina, hacia principios de los 80 y durante el transcurso de esa década comenzaron las transiciones hacia procesos de democratización que, más allá de sus matices en cada país, tuvieron un lugar de importancia en las reflexiones del campo comunicacional.¹⁵ Nuevos temas se abrían paso y con ellos también se apelaba a nuevos horizontes teóricos. Michel Foucault, Michel de Certeau, un Bourdieu más alejado de *La reproducción*, Gramsci releído en clave democrática, los estudios culturales ingleses. Posiciones como las del Althusser de los “aparatos ideológicos de Estado”, que habían generado más adeptos que herejes, eran cuestionadas hasta el hartazgo y dejadas a un lado. Se abandonaba (¿?) también la Escuela de Frankfurt para dar espacio a la nueva Teoría Crítica a través de Jürgen Habermas y su compleja y erudita –aunque mucho menos implacable- *Teoría de la acción comunicativa*. Es obvio que en el contexto mencionado había necesidad de evaluar, revisar e innovar en torno a los saberes producidos..

En ese marco, las lecturas sobre Marcuse, Adorno y Horkheimer, especialmente los dos últimos, quedaron inscriptas en ese tipo de planteos que rehuyen a asumir desde dentro de una perspectiva teórica su complejidad conceptual, su variedad temática y su potencial como marco para formular nuevas problematizaciones. De ello daba cuenta el criterio utilizado en buena parte de los textos dedicados a revisar paradigmas con la idea de poner en evidencia sus “alcances y límites”. La cantidad de textos y artículos panorámicos que sintetizaban una suerte de “estado del arte” de las teorías quizá sea ni accesible ni abarcable ya que en cada país y cada universidad se han escrito textos en ese tono. Sin embargo han contribuido a sedimentar en el sentido común la percepción de “agotamiento”. Hasta cierto punto un rasgo que reúne a las distintas evaluaciones y “puestas al día” es poner especial énfasis en los límites de la Escuela de Frankfurt y, tal vez por lo que de esa crítica tiene de interpelación para el investigador, adjudican a los pensadores alemanes mucho de aquello que debería ser revisado en la propia historia intelectual del campo de la comunicación en América Latina. Sólo a modo de ejemplo mencionamos el libro de Mabel Piccini y Ana María Nethol, *Introducción a la pedagogía de la comunicación*, editado por primera vez en 1984 (hay una edición posterior). Partiendo del clásico ensayo sobre la “industria cultural” –aunque tomado de una compilación que lo extrae de su marco textual- sostienen que las reflexiones de Horkheimer y Adorno “tienen una importancia sustancial dentro del área de estudio de las industrias culturales y del papel que los medios de comunicación colectiva desempeñan en las sociedades contemporáneas. Sin duda alguna, representa un salto cualitativo con respecto a las que hemos denominado teorías del control social a las que enfrenta, en su mismo terreno, con una visión antagónica del lugar que ocupan los fenómenos culturales en la vida y la reproducción de las formaciones sociales capitalistas.”

(M. Piccini y A. Nethol, 1990: 34). Paralelamente, la idea que atraviesa la exposición es la de que la perspectiva tiene “aspectos discutibles que es preciso revisar”. Entre esos aspectos se incluyen la tesis de que la industria cultural –cuya “singularidad” debería ser pluralizada– constituye un “sistema” tendiente a la uniformidad y la standarización, la capacidad generalizada de manipulación de la misma, el énfasis en la alienación colectiva y la pobreza simbólica de los objetos culturales en relación al arte burgués. Sin ánimos apologéticos, lo cierto es que si se cuestionan los ejes sugeridos por las autoras no se pueden retener aquellos aspectos que ellas mismas consideran de “importancia sustancial”.

Años más tarde, en 1992, Armand Mattelart –que aunque no es latinoamericano, ha sido un importante referente del desarrollo del campo en América Latina– esgrimía la misma línea argumental para reprobar, en parte, lo que Horkheimer y Adorno sostenían. En especial nos resulta significativo destacar el inicio de la siguiente cita, cuya tesis es objetable: “La unión que establecen entre la tecnología, la cultura y el poder y la economía no se analiza en sí: sólo está ahí para aclarar lo que consideran como la degradación del papel filosófico-existencial de la cultura como experiencia auténtica. (...) La noción de industria cultural sirve, pues, de contraste a una cierta sacralización del arte y de la alta cultura, más que a elucidar la industrialización de la cultura y, no digamos, su internacionalización. De ahí que resulte una tesis abusivamente generalizante.” (A. Mattelart, 1996: 271). Quizá una de las expresiones mejor logradas fue de Aníbal Ford en su *Navegaciones* cuando elige denominar “adornismo”¹⁶ a ciertas miradas, y no porque aborde a Adorno, sino porque sintetiza en un solo término una idea que se volvió sentido común en torno a lo que la perspectiva de Frankfurt significa.¹⁷

El clima o ánimo hacia la teoría crítica que ganaba terreno indicaba la no conveniencia de sus presupuestos, su agotamiento. Quien puso énfasis en ello y quizá con más éxito del deseado fue Jesús Martín Barbero, paradójicamente, cuando lo que intentaba hacer era renovar las posibilidades de la crítica. Ya a principios de los ochenta, en un artículo titulado “Memoria narrativa e industria cultural” publicado en *Comunicación y cultura*, Martín Barbero sostenía que la cultura de masa solía ser enfocada desde el modelo “culto”. Siguiendo a Mattelart y Piemme, sugiere que Adorno y Horkheimer atacarían a la cultura de masas porque atentaba contra cierta sacralización del arte. “Es decir que mirada desde el modelo culto la cultura de masa tiende a ser vista únicamente como el resultado del proceso de industrialización mercantil (...) *impidiendo así comprender y plantearse los efectos estructurales del capitalismo sobre la cultura.*” (J. Martín Barbero, 1983: 60, subrayado nuestro). La contundencia del juicio no deja de ser sorprendente en tanto vuelve a ser enfatizado al momento de abordar la problemática de la recepción –especialmente entre los sectores populares y concluir que las “estéticas aristocráticas” han visto en el goce algo de lo cual sospechar. “Es más, para Adorno y demás compañeros de la Escuela de Francfort la verdadera lectura empieza allí donde termina el goce. Quizá esa *negatividad* tenga no poco que ver con su pesimismo apocalíptico y su incapacidad para atisbar las contradicciones que atraviesa la cultura de masa.” (Ibídem: 66). En este sentido, cabe recordar que en los años 60 sería clave la aparición del libro de Umberto Eco *Apocalípticos e integrados*, ya que esa dicotomía se constituyó (e incluso sigue operando) como una de las claves de acceso –también esquematizada, más allá de Eco– a las perspectivas de análisis de la cultura contemporánea, en especial en relación a los medios de comunicación. La idea de “pesimismo apocalíptico” aparenta tener un parentesco con ella. La atribución a priori de un carácter globalmente apocalíptico y pesimista para referirse al pensamiento de Frankfurt ha terminado por obturar la posibilidad de distinguir momentos específicos de sus reflexiones e investigaciones y de acceder a las razones y argumentos que le han dado sentido a la idea de “negatividad”, ampliamente rechazada sin rebatir sus fundamentos. A su vez, el tratamiento unitario del conjunto

de pensadores, aspecto que la no muy acertada denominación “escuela” estimula, también ha desconocido diferencias y matices significativos.

El remate de esta posición fue dado en el libro de Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía* (1987), que constituyó una instancia de síntesis de mucho de lo que se venía desarrollando en el campo. Quizá este haya sido uno de los textos más leídos entre quienes se interesan por estudiar la comunicación en América Latina e, indudablemente, su publicación fue una importante puesta al día y un programa de posibles nuevos itinerarios. Pero no sería desacertado decir que el mismo, que constituía un importante punto de partida, más que generar debate pasó a ser casi inobjetable, y no sólo en torno al asunto que nos convoca. En una variada revisión teórica que atraviesa diferentes posiciones, Martín Barbero llega a Frankfurt con la idea de una fuerte implicación con América Latina, tanto en el debate de la escuela, como en un debate con ella. A pesar de considerarla menos permeable al uso instrumentalista de otras perspectivas de izquierda, su lectura dice tener un “innegable sabor a ajuste de cuentas, sobre todo con el pensamiento de Adorno, que es el que ha tenido entre nosotros mayor penetración y continuidad” (J. Martín Barbero, 1987: 49). Lo que le objeta a Adorno y Horkheimer no deja de estar a tono con lo que sostenían Piccini y Nethol, llegando a asociar a Adorno con los aspectos más reaccionarios de Ortega y Gasset en una exposición de la *Teoría estética* que en la selección de citas y sus cortes revela una estrategia de lectura cuyo objetivo es atribuirle unilateral y globalmente un carácter aristocrático.¹⁸

A partir de allí la alternativa para Martín Barbero está en los textos de Walter Benjamin.¹⁹ A diferencia de otros comentaristas latinoamericanos, no reduce a Benjamin a su trabajo sobre la obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica, si bien pone énfasis en él. Están presentes además la idea de experiencia, las transformaciones de la vida urbana, etc. Lo que se si hace es distinguir tanto a Benjamin de Adorno y la Escuela de Frankfurt que la lectura deja de lado las posibles y productivas conexiones existentes, especialmente, entre el pensamiento de Benjamin y el de Adorno con sus debates incluidos. “El debate de fondo” entre ambos queda en Martín Barbero en una suerte de dicotomía sin puentes. Pero uno de los ejes centrales que da sentido a la lectura es sostener que con Adorno “lo popular” se vuelve impensable y esta posibilidad reside en Benjamin. El comentario no mercería objeciones, salvo que la búsqueda de una “teoría” sobre las culturas populares en Adorno es un emprendimiento que de entrada no tentaría a nadie. Sobre este punto nos permitimos una digresión. Cuando en los años ochenta se revisaron las miradas sobre lo popular, en especial sobre los formas en que los sectores subalternos se vinculan con la cultura de masas, reaparecían ocultos tras *mediaciones, identidades, tácticas y lecturas activas*, supuestos y aproximaciones similares a los estudios sobre “usos y gratificaciones” de la sociología norteamericana contra la cual una década antes se había combatido; y no sólo se eso, se había proclamado una victoria sobre ella. A su vez, resulta errado atribuir un desconocimiento por parte de los frankfurtianos de que existen satisfacción y goce en torno a los consumos culturales; lo que ellos hacían eran denunciar no sólo la falsedad de los modos de solución de las necesidades individuales y colectivas sino también los mecanismos a través de los cuales esas necesidades eran modeladas por la misma racionalidad que después iba a darles una satisfacción tramposa.

Pero lo central en su eje de lectura pasa por otra cuestión. Es la estrategia que propone como hipótesis el alto impacto y continuidad del pensamiento de Adorno entre nosotros. Aunque, ahora bien, a confesión de parte, relevo de pruebas. Cuando en otro trabajo²⁰ el propio Martín Barbero exponga la configuración de las principales temáticas y conceptos que fueron configurando aspectos del campo en los años setenta, en ningún momento da cuenta de la presencia de Adorno. Si ha estado en esa década, y muy presente, la inquietud por las culturas populares que alto impacto del pensamiento adorniano debía estar, al mismo tiempo, obturando. Quizá este juicio hecho sobre el

texto de Martín Barbero pueda resultar injusto. Sin embargo, el ajuste de cuenta debía hacerse con aquello que los propios latinoamericanos habían pensado, para señalar los límites y posibilidades que se abrían a partir de ciertos nudos problemáticos de la historia intelectual. Y aquí es preciso decir que actualmente se están dando lecturas un poco más detenidas que aquellas que se hicieron antes, incluso por razones de acceso y posibilidades de intercambio, probablemente hoy existan mejores condiciones para hacer esas lecturas sin las urgencias de la militancia.

En el campo de la comunicación en los años ochenta las tensiones los investigadores inclinaron la balanza hacia Benjamin, si bien la Escuela de Frankfurt sigue considerándose una perspectiva básica del campo aunque *ya sin vigencia*. También el merecido reconocimiento de la figura “trágica” dio lugar la continuidad de su traducción al castellano y el portugués como también a ensayos, homenajes, seminarios.²¹ Ahora bien, más allá de esto, si existió en los setenta cierta vulgata en torno a Adorno y Horkheimer, en los ochenta y los noventa también circula una vulgata del pensamiento de Benjamin, más allá de las destacables excepciones. Quizá se trate de un modo de recepción blanda, como ha referido Eduardo Subirats en la “Introducción” de *Para una crítica de la violencia*. Sea como “poeta de los pasajes”, “explorador romantizante de las modernas metrópolis industriales” o “visionario” de las lógicas de la cultura de masas, lo que suele circular es una versión “estetizada” de Benjamin que tiende a producir discursos “estetizantes” de no muy claro valor crítico. Y en lo que se “enseña” de él en las cátedras de comunicación, pareciera convalidarse la imagen de una figura excéntrica sólo interesada por fragmentos y rarezas, casi sin preguntas acerca de la marcha del mundo.

Nuevamente, el problema no es Benjamin, sino su recepción y, sobre todo, los “usos”. Entre los estudiosos de la comunicación, “La obra de arte en la era de su reproducción técnica” (y algunos otros textos como, por ejemplo, “Breve historia de la fotografía”) suele ser a la obra de Benjamin lo que “Iluminismo como mistificación de masas” a la de Horkheimer y Adorno. Difícilmente se ponga énfasis en las “Tesis de filosofía de la historia”, que en algún sentido, quizá nos acercaría de nuevo, peligrosamente, a la *Dialéctica del Iluminismo* y el conjunto de problemas que más allá de los debates y tensiones, de nuestro acuerdo o no con las diferentes posiciones, dan cuenta de que la importancia de Benjamin, Adorno, Horkheimer, Marcuse o Löwenthal, radica no tanto en sus aciertos o errores (ambos están presentes en todos ellos) sino en señalar un conjunto de problemas (muchos de ellos apremiantes) y de modos del pensamiento que merecen ser considerados por la reflexión teórica, más aún cuando pretende tener carácter de crítica y evitar prohibirse la imaginación.

BIBLIOGRAFIA.

- ALTAMIRANO, C. y SARLO, B., *Literatura/sociedad*, Hachette, Buenos Aires, 1983.
- _____, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Ariel, Buenos Aires, 1997 (1ª ed: 1983).
- ARICO, J., *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Puntosur, Buenos Aires, 1988.
- ARICO, J. y LEIRAS, M., “Benjamin en español”, en Suplemento/9: “Walter Benjamin, el aguafiestas”, *La ciudad futura*, Nº 25-26, Buenos Aires, 1990-91.
- AAVV, *Ideología y medios de comunicación*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- AAVV, *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Alianza, Buenos Aires, 1993.
- CALASSO, R., “Theodor Adorno, el surrealismo y el «mana»”, en *Sur*, Nº 275, marzo-abril, 1962.
- COHN, G., “Teoría e ideología en sociología de la comunicación”, en *Lenguajes*, Nº 1, Buenos Aires, 1974.
- _____, G., *Sociologia da comunicação. Teoria e ideologia*, Livraria Pioneira, Sao Paulo, 1973.
- COLOMBO, E., “Prefacio”, en Adorno y otros, *La personalidad autoritaria*, Proyección, Buenos Aires, 1965.
- ENTEL, A., *Teorías de la comunicación. Cuadros de época y pasiones de sujetos*, Hernandarias, Buenos Aires, 1994.
- ENTEL, A., LENARDUZZI, V. y GERZOVICH, D., *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.
- A. FORD, *Navegaciones*, Amorrortu, Buenos Aires, 1994.
- R. FUENTES NAVARRO, *Un campo cargado de futuro. El estudio de la comunicación en América Latina*, CONEICC, México, 1992.

- N. GARCIA CANCLINI, "Culturas híbridas. El espacio comunicacional como problema interdisciplinario", en *Telos*, N° 19, Fundesco, Madrid, 1989.
- GERMANI, G., "Prefacio a la edición castellana", en *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, 1989.
- GUILHERME MERQUIOR, J. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1969.
- GUTIERREZ GIRARDOT, R., "Hegel y lo trágico. Notas sobre la génesis política de su filosofía especulativa", en *Sur*, N° 287, marzo-abril, 1964.
- JAY, M., *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Buenos Aires, 1991.
- LENARDUZZI, V., *Revista Comunicación y cultura. Itinerarios, ideas y pasiones*, Eudeba, Buenos Aires, 1998.
- _____, "Contra el «adornismo»", en *Constelaciones*, N°1, Fundación Walter Benjamin, Buenos Aires, 2000.
- MARCUSE, M., *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1968.
- MARTIN BARBERO, J., "Retos a la investigación en comunicación en América Latina", en *Comunicación y cultura* N° 9, UAM, México, 1983.
- _____, "Memoria narrativa e industria cultural", en *Comunicación y cultura*, N° 10, UAM, 1983^a.
- _____, *De los medios a las mediaciones*, Gustavo Gili, Barcelona, 1987.
- _____, *Procesos de comunicación y matrices de cultura*, Gustavo Gili, 1990.
- _____, "Mis encuentros con Walter Benjamin", en *Constelaciones*, N°1, Fundación Walter Benjamin, Buenos Aires, 2000.
- MURARO, H., *Neoliberalismo y comunicación de masa*, Eudeba, Buenos Aires, 1974.
- MATELART, A., *La comunicación-mundo, Siglo XXI*, México, 1996.
- PASQUALI, A., *Comunicación y cultura de masas*, Monte Avila, Caracas, 1963.
- _____, *Comprender la comunicación*, Monte Avila, Caracas, 1970.
- PICCINI, M. y NETHOL, A., *Introducción a la pedagogía de la comunicación*, Trillas, México, 1990. (1ª ed: 1984)
- PRESSLER, G., "El perfil de los hechos. Sobre la recepción de Walter Benjamin en el Brasil", en *Sobre Walter Benjamin*, Alianza, Buenos Aires, 1993.
- SANTAGADA, M., *De certezas e ilusiones. Trayectos de investigación latinoamericana en comunicación*, Eudeba, Buenos Aires, 2000.
- SILVA, L., *Teoría y práctica de la ideología*, Nuestro tiempo, 1971.
- TRAINE, M., "Los vínculos de «Instituto de investigaciones sociales» de Frankfurt con la Universidad de Buenos Aires en los años 30", en *Cuadernos de filosofía*, N° 40, 1994.
- WAMBA GAVIÑA, G., "La recepción de Walter Benjamin en la Argentina", en *Sobre Walter Benjamin*, Alianza, Buenos Aires, 1993.

NOTAS.

¹ Vamos a utilizar por comodidad, a pesar de las objeciones que se pueden hacer a la denominación, "Escuela de Frankfurt" para referirnos al conjunto de los pensadores, más allá de las diversas diferencias que puedan tener entre sí.

² Tuvimos la oportunidad de cuestionar estos y otros tópicos en nuestro *Revista Comunicación y Cultura. Itinerarios, ideas y pasiones*, Eudeba, 1998.

³ Sobre las cuestiones mencionadas ver M. Jay (1991) M. Traine (199), K. Pressler (1992) y G. Wamba Gaviña (1992)

⁴ Pero a pesar de que el Instituto constituido en Alemania se había ocupado tempranamente del antisemitismo y el autoritarismo y existían marcos conceptuales previos, el prólogo de Colombo no aporta datos en ese sentido ni contribuye a una apertura hacia la obra de los filósofos alemanes.

⁵ Sobre la experiencia de *Pasado y presente* en los años 60 remitimos a J. Aricó (1988).

⁶ Aspectos del contexto intelectual de la época en O. Terán (1991), el capítulo 4 "Destellos de modernidad y pérdida de hegemonía de Sur".

⁷ Según recordaba Schmucler: "los de Frankfurt eran poco conocidos. Yo creo que por ignorancia. Si bien en Argentina es la primera edición que hay de Sur, yo creo que había un prejuicio –en la Argentina por lo menos-, un prejuicio tal vez populista. Adorno era como mala palabra. (...) El que la sacara Sur y lo tradujera Murena era también un problema. (...) Sí estaba lo de Pasquali. Yo tengo aquella primera edición, subrayada de aquella época, uno de los pocos libros que me quedaron de ese momento. Pero no había la voluntad, no se conocía. (...) No se bien por qué. Creo que por razones de hiperpolitización. Todo eso era sospechoso, porque no se adhería claramente a posiciones revolucionarias." Esta entrevista a Schmucler está incluida como Anexo en V. Lenarduzzi (1998).

⁸ Entrevista a Beatriz Sarlo, Buenos Aires, noviembre de 1999.

⁹ Remitimos a AAVV (1973), un compilación de trabajos del CEREN, en especial al de Jesús Martín Giménez, "Para entender los medios: medios de comunicación y relaciones sociales".

¹⁰ Cuando se esgrime la objeción hacia la teoría crítica que esta trabaja sobre la base de la conciencia en el plano del sujeto, Cohn sostiene que esa objeción puede ser invalidada ya que "uma premissa básica desse enfoque é a de que a consciência social é um *produto* de uma configuração econômico-social historicamente dada, e que ela produz, por sua vez, os seus próprios sujeitos concretos. Sem essa premissa nao se poderia conceber a construção do conceito de *indústria cultural*." (G. Cohn, 1973: 153).

¹¹ Especialmente esto ha sido así en el caso de Gabriel Cohn. Pudimos confirmar esta apreciación al exponer esta investigación y dialogar con investigadores brasileiros de varias universidades, quienes, justamente, nos señalaban lo importante que era la figura de Cohn como pionero en Brasil y lo poco que circularon sus textos en ese mismo país.

¹² "El nuestro es un "universo totalitario de la racionalidad tecnológica" que se ha vuelto paulatinamente incuestionable por haber inculcado una moral egoísta y del éxito en un mundo repleto de vistosos pseudoéxitos, del supuesto bienestar y de opaca satisfacción. La técnica es buena en sí, pudiera llegar a ser una bendición para la humanidad o cuando menos acelerar el

advenimiento de una más humana sociedad posttecnológica (tesis del último Marcuse); en lo concreto histórico-social, ella es el brazo armado de la alienación, su más plástico, integrador y eficaz instrumento. Ella ha debilitado, por ejemplo, la posición negativa de la clase trabajadora, que ya no se siente encarnando «*la contradicción viviente a la sociedad constituida*» (a lo cual debería añadirse que el bienestar mal repartido está produciendo la explotación del proletariado pobre por parte del proletariado aburguesado de los países industrializados). Ella tiende a reducir el hombre a instrumento, cosa, medio, consumidor, fetichista, y ha sido capaz de sentar las bases para perpetuarse, bajo la bandera positivista del orden y del progreso.”(A. Pasquali, 1976: 23-24)

¹³ También el venezolano Ludovico Silva publicó en 1970 un libro titulado *La plusvalía ideológica*, denominación que incluía la categoría central que el autor desarrollaba. Categoría o idea, si se acepta, un poco extraña en la conjunción de ambos términos, pero que en realidad traslada un concepto a otro marco en el que quizá no sea del todo productivo. El prólogo fue escrito por Juan Nuño y sintetizaba de este modo el concepto: “El «constructo intelectual» de *plusvalía ideológica*, creado por Ludovico Silva, trata de describir una situación y de denunciar las consecuencias que de aquella se derivan. Lo que encubre la *plusvalía ideológica* es lo que Adorno llamaría «industria cultural», propia de las sociedades avanzadas; industria que tiende al control masivo de las conciencias mediante procedimientos tecnológicos de difusión de ideas. Lo que Ludovico Silva agrega al estudio de semejante mecanismo productor de una determinada cultura es el esquema marxista de la teoría del valor: si, en el orden de las producciones materiales, la base generativa del capitalismo es el excedente del valor-trabajo, del que se obtiene el margen de beneficio, y a partir del cual se produce la explotación material y la enajenación social, asimismo (es el razonamiento de Silva), en el orden cultural, que ha pasado a ser una expresión industrial autosuficiente, ha de registrarse el correspondiente fenómeno de plusvalía” (citado por Fuentes Navarro, 1992).

¹⁴ “El sistema de la dependencia actuaba sabiamente: junto a la enajenación material fue formando en las mentes la enajenación ideológica: gran reservorio ideal de lealtades hacia el sistema mismo, capital ideológico siempre dispuesto a traicionar cualquier impulso subversivo y siempre al servicio del capital material. Junto a la plusvalía material que era extraída de la fuerza de trabajo, el sistema de la dependencia fue formando progresivamente un mecanismo de producción de *plusvalía ideológica*, mediante el cual la parte no conciente de la energía psíquica de las gentes pasa a formar parte del capital ideológico imperialista, a sustentarlo, a preservarlo y a perpetuarlo.” (Ibidem: 164).

¹⁵ Otro itinerario, que tiene que ver más con la crítica literaria puede rastrearse en los textos de Sarlo y Altamirano (1983; 1997), tanto teóricos como de análisis específicos, que aquí no vamos a abordar. De todos modos, de acuerdo a la entrevista que realizamos con B. Sarlo, los textos frankfurtianos fueron parte de sus lecturas y revisiones durante la dictadura militar y no previos.

¹⁶ Ford escribía que la apuesta consistía en “analizar la constitución y la historia de los medios desde sus conflictos internos y no sólo desde el punto de vista de los intelectuales agredidos por ella (el «adornismo»); es decir, como señala Barbero, «ver la constitución de lo masivo por fuera del chantaje culturalista que los convierte inevitablemente en procesos de degradación cultural»...” (A. Ford, 1994: 156). En este sentido, resulta un argumento sumamente débil atribuir una posición teórica a una predisposición casi de tipo psicológica (“intelectuales agredidos por...”).

¹⁷ Ideas similares también fueron sostenidas por García Canclini ¿Quién le objetaría la siguiente afirmación sobre los lastres de los años 70?: “La suma de la influencia frankfurtiana en la caracterización de los medios más el marxismo de manual más la espesa politización de la problemática comunicacional lleva a ver el poder cultural como atributo de un sistema monopólico que, administrado por las transnacionales, la burguesía nacional y los Estados, impondría los valores dominantes a las clases subalternas” (N. García Canclini, 1989: 16).

¹⁸ Hemos trabajado más detenidamente sobre la lectura de Martín Barbero en V. Lenarduzzi (2000).

¹⁹ Resulta sugestivo el modo en que J. Martín Barbero hace el relato de su relación con los textos de Benjamin, ver J. Martín Barbero (2000).

²⁰ Nos referimos al capítulo “Lugar de partida: El debate latinoamericano en el inicio de los años setenta”, en *Procesos de comunicación y matrices de cultura* (1990)

²¹ Sólo a modo de ejemplo se pueden mencionar en Argentina a la revista *Babel* y *La ciudad futura* y los suplementos culturales de los diarios *Clarín*, *Página/12* y *Sur*, que incluso aportaron alguna traducción de textos breves. También se puede mencionar el seminario promovido en Brasil por el Instituto Goethe de Sao Paulo en 1990 (“Siete preguntas a Walter Benjamin”) publicado luego como dossier en la revista de la USP (nº 15) y el organizado por la sede Buenos Aires del mismo instituto en 1992 en Argentina, reproducido en *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana* (1993). En ambas oportunidades participaron especialistas latinoamericanos y europeos de reconocida trayectoria.