

# Alicia Entel, Víctor Lenarduzzi y Diego Gerzovich

## La Escuela de Frankfurt en América Latina<sup>\*\*</sup>

Publicado en ENTEL, Alicia y otros. *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.

La prohibición de la imaginación teórica abre camino a la locura política.

M. Horkheimer y T Adorno

### 1. Acercamientos y acceso fragmentario

¿Qué relación podría plantearse entre la producción teórica de la Escuela de Frankfurt y el pensamiento latinoamericano? En especial, por un obvio lugar de interrogación: ¿Cuál ha sido su influencia e importancia en los “estudios de comunicación” y el “análisis cultural” más reciente? Existen versiones sobre el alto impacto que la Escuela de Frankfurt habría tenido en las reflexiones latinoamericanas sobre comunicación y cultura, en especial en un período clave de las posiciones críticas, como fueron los finales de los años sesenta y principios de los setenta. A pesar de ello, hemos señalado en otros trabajos (A. Entel, 1994; V. Lenarduzzi, 1998) la necesidad de tomar cierta distancia de tales aseveraciones, ya que en la historia del campo no existía una reconstrucción muy precisa de la recepción y los usos de esta (y otras) compleja configuración teórica. A su vez es preciso señalar que en la actualidad, los nombres “frankfurtianos” han vuelto a tener cierta popularidad entre las carreras de comunicación de la Argentina, dato que, por diversas razones, torna pertinente la inquietud por reconsiderar ciertos itinerarios de la reflexión. Particularmente, se vuelve relevante tener en cuenta lo complejo del proceso de incorporación y expansión de las ideas, y los límites y presiones que introducen las condiciones de producción teóricas, académicas, políticas, etc.

Cuando se hace referencia a la Escuela de Frankfurt y a la constitución del Instituto de Investigaciones Sociales, hay una primera cuestión evidente de la vinculación que ha tenido con América Latina, en especial con Argentina. El nombre Félix Weil se asocia de inmediato: hijo de un rico comerciante alemán instalado en la Argentina, que fuera el administrador de los fondos que su padre aportó para la formación del Instituto. Según relata Martin Jay, luego de la Semana de Trabajo Marxista, surgió la idea de crear un instituto: “Se dirigieron a Hermann Weil, padre de Félix, con el plan, y éste accedió a dar una dotación inicial que suministraría un ingreso anual de 120.000 marcos (el equivalente de unos 30.000 dólares después que la inflación hubo terminado). ( ... ) Las donaciones de Weil, aunque no fueran enormes, permitieron la creación y mantenimiento de una institución cuya independencia financiera demostró ser una gran ventaja a todo lo largo de su historia posterior (1991:32-33). La “renta de la tierra” argentina, que contribuyó a sostener las actividades de investigación, más allá de la anécdota, quizá proporciona una clave para interpretar lo que, en parte -en espacial en el país- se ha construido como versión predominante, aquello que se sobreentiende, cuando se habla de la Escuela de Frankfurt. Particularmente, porque la circulación en castellano de los textos de Marcuse, Horkheimer, Adorno y Benjamin, entre otros, estuvo ligada al proyecto cultural de importación y traducción sosteni-

---

<sup>\*\*</sup> Este apartado consiste en una aproximación a la recepción e interpretación de la Escuela de Frankfurt en los estudios latinoamericanos en comunicación. De ahí que hayamos preferido, antes que la exhaustividad y la extensión, señalar algunos momentos, textos y autores significativos.

do por la “renta del suelo”: la revista y la editorial Sur (de inmediato referenciada con Victoria Ocampo).

También existen otros datos significativos. Según se ha investigado en relación a la recepción de Benjamin, fue muy temprana en la Argentina cierta incorporación del autor a través de Luis Juan Guerrero, profesor argentino que estudió en Alemania y que hacia 1933 citaba a Benjamin como bibliografía (*El concepto de crítica de arte en el drama barroco alemán*) en su programa de la cátedra Estética de la Universidad de La Plata.

Posteriormente, en sus escritos sobre arte y estética, Guerrero da cuenta de cierto conocimiento de uno de los textos más difundidos de Benjamin: “La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica” (ver G. Wamba Gaviña, 1993:201-204). Además existe una versión sobre una iniciativa de Erich Auerbach, que no prosperó, para que en los años treinta Benjamín se convirtiera en profesor de lengua y literatura en la Universidad de San Pablo (G. Pressler, 1993:233). Quien estuvo en contacto directo con América Latina, además de Weil, y que incluso publicó un texto titulado *The Argentine Riddle (El enigma argentino)*, fue Erich Fromm que residió más de dos décadas en México y estableció una escuela de psicoanálisis. Horkheimer, por otro lado, tenía parientes radicados en Brasil y Perú, con quienes mantenía intercambio epistolar; por ejemplo con su tío Hans (arqueólogo) dando cuenta de una mirada romántica hacia América Latina, por cierta imagen de naturaleza no corrompida.<sup>1</sup> Martin Traine reconstruyó, además, las iniciativas tendientes a la vinculación del Instituto con la Universidad de Buenos Aires, contacto que no prosperó, en parte, debido al clima imperante en la Argentina de los años treinta y al alejamiento de Weil de Buenos Aires.

Más allá de estos datos, lo que interesa es esbozar algunos de los modos en que la obra de Frankfurt fue teniendo un lugar entre los intelectuales latinoamericanos. 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, publicada 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.” (Ibidem: 16-17). No deja de ser significativo que Germani se pregunte por los modos de evitar los potenciales autoritarios y el

---

<sup>1</sup> Este tipo de relaciones y la mirada que los miembros del Instituto tenían hacia América Latina ha sido abordada por M. Traine (1994), en su estudio de las relaciones de la Escuela con el subcontinente.

rios y el desarrollo de la autonomía. El mundo intelectual había mostrado perplejidad e incluso rechazo ante los fenómenos desatados por los gobiernos populistas, sus matices autoritarios y las conductas de las masas que no respondían a lo que se preveía debían ser sus orientaciones ideológicas (una adhesión señalada como “irracional”). Muchos de los intérpretes académicos del populismo habían situado el fenómeno y sus rasgos autoritarios sosteniendo que, a partir de las transformaciones vividas en las décadas previas, las “masas disponibles” podían ser manipuladas por el estado, una elite o un líder. En alguna medida (según Murmis y Portantiero) parte de estas posiciones han contenido cierta inspiración de Fromm. Aquí es preciso destacar el énfasis que Germani pone en la “psicología social”; esto significa que las razones de esas experiencias histórico-políticas debían buscarse en la dimensión profunda de la conciencia social, intento llevado a cabo por los de Frankfurt, pero de una forma que se desplazara de una lectura centrada exclusivamente en los intereses. Tradiciones, valores, instituciones, etc. intervienen como fuerzas que modelan las formas de la conciencia y las opciones de los grupos no podían ser leídos como aciertos o errores en un cálculo político. Lo que parece atraer a Germani es la posibilidad de interpretar las mediaciones que existen entre las ideologías y las configuraciones psicológicas de los individuos como una cuestión relativamente compleja.<sup>2</sup> El libro de Fromm, además, ponía en conocimiento al lector acerca de la existencia -al menos por la referencia bibliográfica- de un conjunto de trabajos sobre la autoridad y la familia realizados por el instituto (Horkheimer, Marcuse, el propio Fromm) en la década del treinta.

*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<sup>a</sup>). 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)...” (Ibidem: 5). Pero a pesar de que el Instituto constituido en Alemania se había ocupado tempranamente del antisemitismo y del 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.

Es posible asociar la introducción de textos como *La personalidad autoritaria* y *El miedo a la libertad* con el impulso que cobró la sociología en la Argentina, a partir de la creación de esta carrera en la Universidad de Buenos Aires. Sin embargo, no estamos autorizados a afirmar algún tipo de impacto

---

<sup>2</sup> Agradecemos a Alejandro Blanco sus aportes, sugerencias y comentarios en torno a Gino Germani y sus vínculos con estos textos.

o influencia. A lo que se asiste en los años sesenta, como se verá enseguida, es más bien al inicio de la circulación de obras y artículos de los miembros de la escuela o de investigadores ligados a ella. Es indudable que esta década es un momento importante en la entrada en escena de la “teoría crítica”, pero parecería más una primera toma de contacto, un percatarse de la existencia de esos materiales.

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, No 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 obra de arte en...” con traducción de Enrique L. Revol (J. Aricó y M Leiras, 1991).

Otros textos, de procedencia muy diferente a la anterior, contribuían a la difusión del pensamiento crítico a través de, por ejemplo, la revista *Sur* que, en su número 275 de 1962, incluyó un texto sobre Adorno y, en 1968, en los números 308-10 y 315, aspectos de *Mínima Moralía* y la *Dialéctica del Iluminismo*, respectivamente. 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.

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. Se suele mencionar que en el mayo se hablaba de las tres M: Marx, Mao y Marcuse. Pero como ha señalado Goldman, esto no quiere decir que los estudiantes fueran marcuseanos en el sentido de que fuesen conocedores de la obra de Marcuse, más allá de que allí estuvieran formuladas teóricamente sus aspiraciones. 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* (dirigida entre otros por Victoria Ocampo, H. Murena y

Ernesto Garzón Valdés) se incluían versiones castellanas de textos fundamentales como *Cultura y sociedad* de H. Marcuse, *Filosofía de la nueva música* de T Adorno, *Ensayos escogidos*<sup>3</sup> 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). Esta 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. No había demasiados ecos de la perspectiva de Frankfurt en la revista *Comunicación y cultura* (en su etapa de los años ‘70, los cuatro primeros números 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. 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 sé bien por qué. Creo que por razones de hiperpolitización. Todo eso era sospechoso, porque no se adhería claramente a posiciones revolucionarias”. *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.

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. 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 cen-

---

<sup>3</sup> La selección no incluía "La obra de arte" ...pero sí otros textos como "Sobre algunos temas en Baudelaire" y "Tesis de filosofía de la historia".

traba 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”.<sup>4</sup> 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.

El otro punto en cuestión es para Muraro la teoría de las pseudonecesidades de Marcuse que debería haberse puesto en términos de una teoría de las “pseudosatisfacciones”.

---

<sup>4</sup> “En realidad, lo que necesitamos es una teoría histórica de los medios de comunicación de masa que nos permita explicar de manera sistemática en qué condiciones los hombres son convencidos o persuadidos por ésta y en qué condiciones logran escapar a sus demandas. Esta teoría debería tomar en cuenta la estructura del sistema monopolista y de las estructuras políticas y sociales de carácter popular que puedan oponerse a las maniobras de los grupos dirigentes. En última instancia, el problema básico es relacionar la eficacia de los mensajes emitidos y sus contenidos con la conciencia nacional y de clase de la población de un país o grupo de países determinados.” (H. Muraro, 1974:101-102)

El argumento que se ofrece sobre el autor es que se maneja con una definición estrecha de las necesidades a las que, además, identificaría con los bienes que supuestamente las satisfacen. “En este sentido los publicitarios de Madison Avenue han demostrado tener mejor olfato que el filósofo: ellos saben que la campaña de venta de un auto, para ser eficaz, debe prometer al cliente potencial algo más que un buen artefacto, por ejemplo, una relación sexual «fácil» con el sexo opuesto o una imagen más gratificante de sí mismo. Cada acto de compra nos remite no sólo al posible conformismo político de los individuos sino también a una nebulosa de necesidades por conocer y desarrollar, cuyo estado larvario es el secreto mismo del porqué son manipulables. Esto no sólo vale para el hombre de cuello blanco «enajenado» sino también para las masas mismas, aún las, más desposeídas, que son las que más nos interesan desde un punto de vista democrático.” (Ibidem: 119-120)<sup>5</sup> Sin embargo, este juicio hecho sobre el autor de *Eros y civilización* -la mención de esta obra no es casual- traduce mucho más el conocimiento parcelado sobre las orientaciones de la Escuela que existía hasta el momento.

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, Garrisci 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. Más 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. En el horizonte de sus reflexiones están presentes autores como Georg Lukács, Karl Mannheim, Lucien Goldman, Jean Piaget, Theodor Adorno y Louis Althusser, por mencionar algunos. Cohn sostiene que un análisis radical (es decir, aquel que va hacia las raíces) debe comprender cómo se han configurado las relaciones entre sociedad y cultura en la vida contemporánea. La idea de “masa” no es considerada pertinente para describir científicamente la realidad sino que de lo que hay que hablar -recordando a Williams, Gorz y, sobre todo, Adorno- es de las clases, ya que la idea de masa responde a un modo de dominio.

Para Cohn, la inspiración marxista de Adorno es evidente y retorna sus orientaciones de un modo que bien podría desafiar a ciertas perspectivas de investigación actuales: “Lo esencial, en ese contexto, es que el análisis tanto de la dimensión social como de la cultural se articula alrededor de las condiciones específicas de una sociedad centrada en la producción de mercancías y, con este criterio, se toma la propia mercancía como punto de partida. (...) Según se desprende de ese análisis, la premisa es que la mercancía, por debajo de su apariencia de cosa precedera, representa una determinada constelación de relaciones sociales que remite a una forma determinada de *dominación* (y ahí entran las *clases* como

---

<sup>5</sup> Muraro apelaba a la capacidad de resistencia que podían tener las masas: “Enzensberger señaló al respecto que el conocido lema de Mac Luhan, el medio es el mensaje, tiene la virtud de resumir en una sola frase el fenómeno de la incapacidad de las clases dominantes para articular un mensaje que pueda ser mínimamente convincente para las masas. Para este autor, si los monopolios defienden hoy con uñas y dientes el control del aparato de comunicaciones, esto se debe más a su temor de lo que las organizaciones populares podrían hacer con ellos que al beneficio político que éste les reditúa” (Ibidem: 139).

elemento fundamental). Aplicando este razonamiento al área de los productos culturales, llegamos a la conclusión, de fundamental importancia, de que la experiencia inmediata del consumo de esos bienes no tiene valor explicativo, como que corresponde a la incorporación por los sujetos de los resultados cristalizados de un conjunto de relaciones sociales, que, precisamente, están ocultas por el carácter mercantil de dichos bienes” (G. Cohn, 1974:17). 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 “tranhistóricos”. Para Adorno, al contrario, “la localización y la caracterización histórica específica del fenómeno son fundamentales. No se trata de buscar la ideología en el plano del sujeto, o calificarla a partir de lo exterior como «falsa conciencia», sino de obtener a través de una crítica inmanente de sus manifestaciones las condiciones históricas de su producción y reproducción” (Ibídem:39).

Cuando se esgrime la objeción, hacia la teoría crítica, que ésta trabaja sobre la base de la conciencia en el plano del sujeto, Cohn sostiene que esa objeción puede ser invalidada: “una premisa básica de este enfoque es que la conciencia social es el producto de una configuración económico-social históricamente dada que produce, a su vez, sus propios sujetos concretos. Sin esa premisa no se podría concebir la construcción del concepto de industria cultural (Ibidem: 40). La ideología es una “aparición 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: “El análisis protege de modo inmanente el modo por el cual las relaciones de producción históricamente definidas se cristalizan en el producto. En el estudio de productos culturales, la categoría básica por utilizarse no es la de comunicación, que se refiere a la relación entre el sujeto y sus receptores, sino la de mediación, que es inherente al objeto mismo y suscita la cuestión de «cómo aspectos estructurales, posiciones, ideología y todo lo demás de la sociedad se impone a la misma obra de arte»” (Ibidem: 41).

## 2. El “Eje” Venezuela

Mientras tanto, otro eje de recepción -cuya importancia es indudable estaba situado en Venezuela, más específicamente en Caracas. Allí, como habíamos mencionado, 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.<sup>6</sup> 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” (Ibidem: 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»” (Ibidem: 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” (Ibidem: 23).<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Pasquali se refería también a las obras de McLuhan, que en aquellos tiempos “estaban aún por venir”; obras a las que considera importantes aunque esto no significa su adhesión, al contrario formulaba múltiples objeciones si se acepta porque representa las posiciones del “otro lado”. Una síntesis de su opinión: “Lamentablemente, el elegante esfuerzo por escapar al Escila de la idiotez tecnológica no le ha impedido naufragar en el Caribdis de la idiotez sociológica”. Las tesis de McLuhan fingían “negar las funciones de control social del instrumento comunicativo (y el concretísimo uso por parte de sus amos), para que instrumento y sistema puedan funcionar imperturbados y perpetuarse”. Por otro lado, menciona a autores como Barthes, Moles, Eco, Klapper y otros que contribuyeron a perfeccionar los parámetros de análisis de los problemas de “una realidad práctico-tecnológica de la que siempre hay que partir: la explosión cuantitativa del poder informativo” (A. Pasquali, 1976:15-16).

<sup>7</sup> “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).

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 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.” (Ibidem: 29-30)

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).

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 que 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 en las consideradas 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 *Ideolo-*

gía y utopía de Mannheim-<sup>8</sup> 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” (Ibidem: 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. Se refería a la teoría marxista, a las elaboraciones de Karl Mannheim y a las propuestas de “fin de las ideologías». Nos parece especialmente relevante destacar lo referido a la teoría marxista de ideología. Es importante la caracterización de ciertas ideas como metáforas y su sorpresa ante tanta bibliografía sobre nociones que ni siquiera están demasiado desarrolladas en Marx como si fueran las centrales. Allí Silva cuestionaba el uso rígido de la metáfora base/superestructura, la idea de “reflejo”, y especificaba interpretaciones y usos del concepto. Silva sostenía -de modo un tanto esquemático- que hay dos tipos de elementos que componen la ideología: los elementos políticos, científicos y artísticos, que en ciertas condiciones pueden no ser ideológicos, y los elementos jurídicos, morales y religiosos, que son ideológicos por definición (Ibidem: 47 y ss).

Silva destaca que lo que han desarrollado Adorno, Horkheimer y Marcuse, sería, más que Althusser (si bien lo valora), lo que se aproxima más a la visión original de Marx sobre la ideología y la versión más adecuada para la situación del siglo XX. «Cuando Marcuse nos dice: *Today the ideology is in the process of production itself*<sup>9</sup> no hace sino enunciar correctamente la teoría marxista de la ideología, como algo no separado de la estructura social sino inmanente a ella, producido por ella y actuando en su interior. Cuando, por ejemplo, el Estado aplica la ideología jurídica de la propiedad privada para justificar la acumulación de riqueza en pocas manos y la distribución desigual, ¿no se trata acaso de una ideología actuando en y desde la estructura social?” (Ibidem: 35)

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 Theodor 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” (Ibidem: 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

<sup>8</sup> Mannheim distinguía la ideología, que tendía a operar como sostenedora del orden existente, de la utopía, que tendía a intervenir en un sentido crítico y de transformación.

<sup>9</sup> La cita pertenece a *El hombre unidimensional*.

“sociedad hipnotizada por la televisión y otros factores análogos” (Ibidem: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”. “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 consciente de la energía psíquica de las gentes pasa a formar parte del capital ideológico imperialista, a sustentarlo, a preservarlo y a perpetuarlo.” (Ibidem: 164)

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” (Ibidem: 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 está presente entre las reflexiones del venezolano 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” (Ibidem: 172).<sup>10</sup>

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.” (Ibidem: 179) Silva, además, reivindicaba a los investigadores como André Gunder Frank, Fernando Carmona, Theotonio dos Santos, Darcy Ribeiro y Fernando Henrique Cardoso, quienes habían contribuido a la gestación de una ciencia social revolucionaria que ya tenía influencia en la vida política de América Latina.

---

<sup>10</sup> “La televisión constituye así, como la industria cultural toda, un medio específico de producción ideológica que funciona como último y poderoso aliado -en el terreno de las conciencias, y en la medida en que el sistema maneja científicamente los hilos de las 'motivaciones' irracionales de las gentes- de la explotación y la dominación capitalistas. La explotación inmaterial a que contribuye la televisión engendra sumisión, esclavitud inconsciente y lealtad hacia el sistema de explotación inmaterial. El rasgo característico de aquella primera explotación es no ser consciente (en los que la sufren, aunque sí en los que la inducen). Sus factores determinantes en primera instancia son las instituciones de la industria cultural -la televisión a la cabeza- y en última instancia el sistema mismo de producción material.” (L. Silva, 1971: 175-176).

### 3. Hacia la clausura

Probablemente, la observación con que se finalizaba el apartado anterior proporcione cierto sentido a la aproximación de los estudiosos latinoamericanos con la Escuela de Frankfurt. Pensamiento en más de una oportunidad cargado de sospechas, quizá no sea el referente central al momento de reconstruir el discurso de denuncia y tono combativo que caracterizó a los intelectuales entre los sesenta y, por lo menos, la primera mitad de los setenta. Aun con los esfuerzos de Cohn, Silva y Pasquali, entre otros, que contribuyeron a la difusión de la escuela, no todos los investigadores tenían la misma familiaridad con los autores.<sup>11</sup> Más bien, el pensamiento de Adorno, Marcuse y Horkheimer, ha quedado cargado a posteriori en la cuenta de las posiciones críticas de América Latina, configuradas mucho más al calor de un marxismo un tanto convencional o clásico, cuando no -sobre todo en la vulgata- a través de los textos más directamente combativos pero también teóricamente más llanos. No faltaban las influencias más innovadoras a través de las reflexiones de Grarrisci sobre la cultura o el análisis ideológico de impronta semiológica francesa. Pero también hubo un alto -quizá demasiado- impacto de las tesis de Althusser en torno a los modos de funcionamiento de los “aparatos ideológicos de Estado” tomadas en un sentido demasiado lineal y propicio al discurso de barricada que tendía a impregnar la época. Esta última versión, cuyos límites luego fueron señalados hasta el cansancio, tuvo en su momento muchos más adeptos que herejes.

Lo cierto es que sobre ese fondo en el que estallaron las más variadas inquietudes por los nuevos fenómenos culturales, con poca frecuencia se encuentra de modo directo la influencia frankfurtiana que tanto se ha señalado. Entre los primeros acercamientos -que, lo reconozcan o no, tienen mucho de parcializado- y la posibilidad de una reflexión serena y profunda en torno a los problemas que la “teoría crítica” venía a plantear, no sólo mediaron prejuicios intelectuales o tradiciones de pensamiento diferentes, sino también condiciones políticas poco propicias para una efectiva incorporación. En este marco, lo más apropiado sería referirse a un contacto fragmentario con los textos de la Escuela de Frankfurt o, directamente, mediado por algunos intelectuales que intentaron difundir algunas de sus ideas. Lo “fragmentario” no alude a la falta de apropiación de un conjunto unitario y cerrado, ya que Frankfurt no responde a esa caracterización. Lo que intentamos situar son las escasas posibilidades que aún existían para poder ubicar el espectro de textos frankfurtianos en las constelaciones filosóficas en que están inscritos. Existe un supuesto básico, instalado con muy fuerte consenso, y es el que afirma la existencia de una suerte de momento frankfurtiano en los estudios latinoamericanos de comunicación. Identificado con un período situado entre fines de los ‘60 y principios de los ‘70, ese momento estaría asociado a las intervenciones críticas de diversos intelectuales en torno a temáticas tales como la manipulación ideológica, la dominación económica y cultural imperialista, la denuncia y las consignas en pro de la transformación social y la liberación incentivadas por experiencias de movilización popular y lucha colectiva. Allí estaban presentes algunas líneas generales de quienes contribuyeron a divulgar el pensamiento de la Escuela, pero afirmar un “momento frankfurtiano” resulta excesivo. Un poco más tarde, cuando se señalaron los lastres -sin negar los logros- que dejaron los setenta sobre las aproximaciones a los procesos culturales contemporáneos de América Latina se incluyó a la Escuela de Frankfurt y cada vez más fue sospechada de elitismo y pesimismo. La pesada carga de los setenta tenía, obviamente, consecuencias más funestas que el trato ligero con una tradición de pensamiento: la derrota de los movimientos

---

<sup>11</sup> Incluso en los intentos de aportar a la divulgación de la Escuela se produjeron algunas esquematizaciones (listados de temas, selecciones de textos, jerarquías entre autores o reducciones a denominadores comunes, etc.) que quedaron instalados como la propia voz de la corriente.

populares y las dictaduras militares que desactivaron el sentido de “radicalidad” que configuraban los momentos que le precedieron.

Ya en las transiciones a procesos de democratización, en la década posterior, la interpretación de las experiencias autoritarias fue mucho más permeable al pensamiento de Foucault, aun cuando la teoría crítica podía aportar mucho a comprender esta cuestión. Frankfurt pasaría a formar parte del segmentado patrimonio básico de la formación de comunicadores, pero quien ganaría protagonismo de aquí en más sería Walter Benjamin, quizá el único de ellos leído como un pensador en vigencia, especialmente por lo que le separaba de la escuela. Aunque en el caso de Chile, por ejemplo, la extensión de la dictadura pinochetista, no sólo había alejado del país a importantes intelectuales sino que también postergó el acceso a las obras de Walter Benjamin, que de a poco fueron incorporándose a la bibliografía de “teoría literaria” (ver L. Morales, 1993). En una continuidad con muchos puntos centrales revisados -denominada “segunda teoría crítica”- tendría una importante acogida la “teoría de la acción comunicativa” de Jürgen Habermas, compleja y erudita sin lugar a dudas pero, a nuestro juicio, menos radicalizada que la primera teoría crítica que intenta superar.

En Argentina, sin embargo, puede destacarse a un núcleo de intelectuales que expresó sus inquietudes en la revista *Punto de Vista* (aparecida en 1978 y dirigida por Beatriz Sarlo), que actualmente es una de las publicaciones culturales más reconocidas del país. En torno a esa publicación se produjeron una serie de aportaciones a la crítica cultural; especialmente nos interesa destacar la incorporación de las reflexiones y perspectivas de los «estudios culturales ingleses» (Hoggart, Williams, etc.). A principios de los ‘80, Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, de miembros centrales del grupo, publicaron *Literatura / sociedad*. El texto abordaba distintos aspectos sobre el texto literario, el campo intelectual y la literatura, la problemática del autor y la de la lectura, etc., revisando autores como Bajtin, Williams, Bourdieu, Krísteva y Sartre, para mencionar algunos. El libro incluía además un conjunto de apéndices con análisis de textos literarios y uno dedicado a “Las estéticas sociológicas”, referido a las perspectivas estéticas desarrolladas por Lukács, Goldmann, Galvano della Volpe y Adorno. Quizá éste sea uno de los casos en el que el tratamiento de la obra de Adorno muestra un acercamiento, que sí bien no pretende ser exhaustivo, es capaz de exponer la complejidad de sus líneas generales evitando la esquematización. Bajo el título “La estética de la negatividad”, Altamirano y Sarlo toman la precaución de advertir sobre las dificultades de ofrecer una mirada global y sintética, ya que hay que inscribir a Adorno, además de en su propia y extensa obra, en la constelación intelectual de la Escuela de Frankfurt. El punto de partida es un aforismo de *Mínima Moralia*: “En un texto filosófico todas las frases debieran estar a la misma distancia del centro”. Para los autores el centro de los escritos de Adorno sobre arte y literatura “es la situación problemática del arte en la sociedad contemporánea. Hacia este punto convergen las reflexiones sobre el presente, los análisis concretos de obras determinadas, así como las consideraciones sobre el pasado y la historia del arte. (...) Pero el ciclo histórico de la modernidad es sobre todo su último capítulo, el de la sociedad occidental contemporánea, el que ha atraído de manera dominante las preocupaciones teóricas de Adorno, especialmente después de la experiencia traumática del nazismo, el monstrum horrendum, junto con el stalinismo, para todos los pensadores de la Escuela de Frankfurt” (C Altamirano y B. Sarlo, 1983:144). Al encontrarse en una relación de diferencia<sup>12</sup> respecto de la sociedad y en virtud de su status autónomo -entendido históricamente- aporta un elemento de resistencia, de negatividad. Y agregan: “si reniega de la autonomía buscando una comunicación directa con el mundo social, como proponen los partidarios del arte social o comprometido, la obra de arte se pliega al lenguaje falsamente inmediato del mercado o al lenguaje autoritario de las burocracias. Son los estereo-

---

<sup>12</sup> Los autores también incluyen en su exposición el rechazo de Adorno a la búsqueda del sentido en la totalidad, aspecto que también sería central para interpretar la estética de la negatividad.

tipos de la industria cultural o los clisés de partido los que toman la palabra. Negándose a la comunicación inmediata y afirmando sus autonomía por medio de la elaboración formal, la obra de arte se resiste a ser integrada pacíficamente en el universo de las mercancías” (Ibidem: 147). Altamirano y Sarlo sitúan, además, la afinidad que existe entre los problemas abordados por la estética adorniana y las «poéticas de las vanguardias literarias del siglo XX” dado el énfasis puesto en la experimentación, el rechazo de la tradición y la búsqueda de “lo nuevo” como motores del desarrollo estético. “En ese sentido, Adorno invierte, como un espejo, el cuestionamiento de Lukács por el abandono de las formas épicas de la novela. La virtud de escritores como Kafka, Joyce o Musil, radicaría justamente en ese abandono, en tanto no harían sino denunciar que la posibilidad misma de narrar se halla comprometida en el «mundo administrado»” (Ibidem: 149)

Por otro lado, también Sarlo encuentra inspiración en Benjamin al momento de indagar sobre la vanguardia literaria en la Argentina de los años veinte en “Vanguardia y criollismo: la aventura de Martín Fierro”. Este artículo fue publicado por primera vez en Lima en 1982 y al año siguiente apareció en la compilación *Ensayos argentinos* de Sarlo y Altamirano. Sarlo trabaja sobre el modo de intervención en el campo intelectual argentino que produce la aparición, en 1924, de la revista *Martín Fierro*. Ese modo de intervención es la “ruptura estética” de la vanguardia. Apelando a Benjamin, Sarlo sostiene que “la vanguardia europea propuso un modelo radical de ruptura: alcanzó los límites de lo literario, forzándolos hacia fuera” (en Altamirano y Sarlo, 1997: 212). Si la radicalidad es el rasgo central que ha caracterizado a la vanguardia europea, lo que Sarlo interroga es cuál sería el modo de definir a la vanguardia argentina. En parte, esa definición está dada por su diferencia con Europa: la “ruptura martinfierrista” es de “carácter mó dico” y su programa es “cauteloso” y esto se interpreta volviendo sobre la configuración histórico-cultural de las dos primeras décadas del siglo. Hacia el final Sarlo sintetiza: “Afirmación de la novedad como valor y remisión a una tradición cultural preexistente, reivindicación de lo «característicarriente argentino» y perspectiva cosmopolita. Con estos elementos se construye ese compuesto ideológico-estético que es el martinfierrismo y, en general, la vanguardia del veinte” (Ibidem: 253).<sup>13</sup>

Pero la tónica predominante sería otra. Las lecturas sobre Marcuse, Adorno y Horkheimer, especialmente los dos últimos, comenzaron a apuntar decididamente a quedar 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 da 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”. Si bien esto no podría formularse más que como una intuición, los abordajes hechos parecen 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. En este tipo de clave se produce la lectura de Mabel Piccini y Ana María Net hol en su *Introducción a la pedagogía de la comunicación*, editado por primera vez en 1984. Si bien es uno de esos textos que sólo pretende hacer una introducción al campo (en cada país, en cada universidad, existen textos y artículos de este tipo) es un ejemplo de cómo se ha contribuido a sedimentar en el sentido común el tipo de enfoque que objetamos. El primer procedimiento es el de descontextualización del ensayo sobre la “industria cultural” incluido en *Dialéctica del Iluminismo*, pues éste es tomado de una compilación. Sostienen que las reflexiones de Horkheimer y Adorno “tienen una importancia sus-

---

<sup>13</sup> También es necesario decir que Sarlo y Altamirano, cuyas contribuciones son ampliamente valoradas en el campo comunicacional, pueden ser caracterizados de modo mucho más adecuado -más allá de las ya débiles fronteras entre disciplinas- por su pertenencia a la crítica literaria, la historia intelectual y el análisis cultural.

tancial 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 capitalista” (M. Picciní 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 incluye 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 apoloéticos, 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”. Así, por ejemplo, por un lado, objetar la idea de “sistema” sería desconocer las premisas materiales de la producción industrial de la cultural y, por otro, lo que generalmente se atribuye como “concepción de la manipulación” a Frankfárt es más deudor de la llamada “teoría de la dependencia”.<sup>14</sup> 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 argumentar 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).

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)<sup>15</sup> 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 Frankfurt, 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” (Ibidem: 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

---

<sup>14</sup> Esto no quiere decir que en *Dialéctica del Iluminismo* no se incluya un concepto de manipulación, pero su complejidad y el horizonte filosófico en el que es desarrollado, dista mucho de lo que se entendía en los setenta como manipulación a partir de las atribuciones sobre la sociedad que daría la propiedad de los medios masivos.

<sup>15</sup> El destacado es nuestro.

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 la Escuela 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,<sup>16</sup> 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.

A partir de allí la alternativa para Martín Barbero está en los textos de Walter Benjamin. 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 sí 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 merecería objeciones, salvo que la búsqueda de una “teoría” sobre las culturas populares en Adorno es un emprendimiento que, de entrada, no tentaría a nadie.<sup>17</sup> 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

---

<sup>16</sup> “Entre *La dialéctica de la razón*, obra de Adorno y Horkheimer, en la que se integra el capítulo sobre la producción industrial de los bienes culturales, y *El hombre unidimensional* de Marcuse, se manifiesta la profunda coherencia de una escuela de pensamiento que critica un mundo en el que la instrumentalización de las cosas acaba siendo la de los individuos.” (A. Mattelart, 1997: 56-57)

<sup>17</sup> Habría que oponer a esto un “proceder” que Benjamin y Adorno compartían: no se trata de poner en juego un “terna” ajeno a las propias reflexiones sino, en todo caso, de hacer un trabajo con lo propios materiales teóricos que se analizan y desde allí hacer visible sus límites. Si se trata de descubrir “algo” que se sabe no está en el pensamiento de algún autor, no demandará demasiado esfuerzo señalar su ausencia.

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 trabajo<sup>18</sup> el propio Martín Barbero expone 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. Sí ha estado en esa década, y muy presente, la inquietud por las culturas populares que el 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.

En el campo de la comunicación, en los años ochenta, los investigadores inclinaron la balanza hacia Benjamín, 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 y suplementos culturales cuyo abordaje detallado merecería un apartado específico. 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.<sup>19</sup>

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. 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 Benjamín lo que “Iluminismo como mistificación de masa” 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.

---

<sup>18</sup> 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).

<sup>19</sup> Para un panorama más detallado de la recepción de Benjamin en Argentina, Chile y Brasil, remitimos a los trabajos ya citados de Wamba Gaviña, Morales y Pressler, respectivamente, incluidos en AA.VV. *Sobre Walter Benjamin* (1993).