

LA HISTORIA INTELECTUAL Y EL PROBLEMA DE LA RECEPCIÓN

Se ha señalado que, como país relativamente nuevo, la Argentina se enfrentó desde su misma formación como nación con la cuestión de la recepción y circulación de ideas provenientes sobre todo del continente europeo. Desde luego, este no fue un fenómeno limitado a nuestro país, sino que en general se ha extendido a todo el continente latinoamericano, del cual se ha señalado que nació ya transnacionalizado.

Podríamos afirmar entonces que desde que Echeverría planteó la metáfora de la mirada estrábica —para construir una cultura nacional es necesario, afirmó en su conferencia del Salón Literario de 1837, poner “un ojo en las entrañas de la patria y otro en Europa” —, durante casi dos siglos la configuración misma de la cultura argentina giró en torno al problema de la recepción de ideas y de sistemas de pensamiento “externos”. Las grandes preguntas de nuestra historia intelectual se vertebraron en torno a cómo se habían traducido, transculturado o hibridado en Argentina y América Latina grandes movimientos de ideas como la Ilustración, el Romanticismo, el Liberalismo o el Socialismo...

Generación tras generación, se reiteraron los debates entre universalistas y criollistas, europeístas y nacionalistas, marxistas y peronistas, entre tantos otros... Unos vieron en la recepción de las ideas europeas (o estadounidenses) la condición de la modernización o de la emancipación de nuestra región. La paradoja de los “universalistas” es que leyeron textos ajenos para generar respuestas autóctonas. Como señalará Jorge Dotti en un texto de este *dossier*, “receptar y concretizar discursos que se originan en otros ámbitos es siempre un gesto original, por menardista que fuere”. Otros, por el contrario, identificaron en la intensa receptividad local a las ideas “externas” el principal problema para la constitución de una conciencia na-



cional. La paradoja de los nacionalistas consistió en que rechazaron lo “foráneo” en nombre de una esencia nacional con argumentos que necesariamente abrevaban en sistemas de ideas generados en otras latitudes. Pero incluso en su circularidad, los debates remitían al problema de las “traiciones” inherentes a toda traducción, a los “malentendidos” propios de todos los procesos de transculturación, pues como ha señalado agudamente Bourdieu, las ideas viajan sin sus contextos y los receptores las reinterpretan según las necesidades dictadas por su propio campo de producción.

Ahora bien, si la cuestión de la recepción siempre estuvo implícita en los estudios de historia de las ideas argentinas —desde trabajos precursores como **La evolución de las ideas argentinas** de Ingenieros, pasando por algunas obras ya clásicas como **Rousseau y la independencia americana** (1967) de Boleslao Lewin, **Los krausistas argentinos** (1969) de Arturo A. Roig, **Nacionalismo y liberalismo económicos en la Argentina** (1971) de José Carlos Chiaramonte, **Marx y América Latina** (1980) y **La cola del diablo** (1988) de José Aricó, **Positivismo y nación en la Argentina** (1987) de Oscar Terán, hasta llegar a estudios más recientes como **Aventuras de Freud en el país de los argentinos** (1996) de Hugo Vezzetti, **La letra gótica** (1992) y **Carl Schmitt en la Argentina** (2000) de Jorge Dotti, **Freud en las pampas** (2001) de Mariano Plotkin y **Marx en la Argentina** (2007) de Horacio Tarcus—, no siempre fue tematizada de modo explícito ni debidamente conceptualizada.

Simultáneamente, a lo largo de las últimas décadas han emergido desde diversas disciplinas y escuelas intelectuales aportes que contribuyeron a poner de relieve la problemática de la recepción —piénsese en la hermenéutica de Gadamer y en la “estética de la recepción” de Jauss; en la crítica de los conceptos de “autor” y de “obra”

llevada a cabo por Foucault y el posestructuralismo; en la sociología de la cultura, del libro y de la lectura desarrollada por figuras como Chartier y Darnton; o en el impacto del giro lingüístico en la historia intelectual, por mencionar sólo algunos de los más relevantes.

Ahora bien, ¿en qué medida estos desarrollos pueden echar luz sobre nuestros trabajos de historia intelectual en torno a la recepción de ideas? ¿Cómo plantear una relación más productiva entre estos desarrollos teóricos y la práctica historiográfica? En mayo del año 2008 el CeDInCI y el IDES propusieron a una docena de investigadores participar de unas “Jornadas sobre historia intelectual y la problemática de la recepción” para discutir en torno a estas cuestiones. Asistieron a dichas Jornadas José Sazbón, Jorge Dotti, Hugo Vezzetti, Alejandro Blanco, Mariano Plotkin, Horacio Tarcus, Laura Fernández Cordero, Claudia Bacci, Mariana Canavese, Luis Ignacio García, Emiliano Álvarez, Luciano García y Adriana Petra.

En este *dossier* reunimos varios de los textos presentados y discutidos allí. En primer lugar, ofrecemos a nuestros lectores la “Encuesta sobre el concepto de recepción”, a la que respondieron Jorge Dotti, Alejandro Blanco, Mariano Plotkin, Hugo Vezzetti y Luis Ignacio García. A continuación, presentamos dos estudios recientes sobre recepción de ideas en la Argentina: el de Claudia Bacci (Universidad de Buenos Aires— CeDInCI) sobre “La fortuna argentina de Hannah Arendt” y el de Mariana Canavese (UBA—CONICET) sobre la recepción local de Michel Foucault: “A la orilla porteña del Sena: Para un estudio de la recepción local de Foucault”.

ENCUESTA SOBRE EL CONCEPTO DE RECEPCIÓN

Jorge E. Dotti, Alejandro Blanco, Mariano Plotkin, Hugo Vezzetti y Luis I. García

Respuestas de Jorge Dotti

1) ¿Qué estudios sobre recepción de ideas en la Argentina o en América Latina tuvo en cuenta a la hora de emprender su propio trabajo sobre la recepción local de Carl Schmitt? ¿Qué evaluación hace de dichos estudios en nuestro país?

En rigor, tuve en cuenta una serie de trabajos sobre nuestra historia de las ideas que -en su mayoría- no tematizaban específicamente el problema de las recepciones locales de pensadores e ideas originadas en otras situaciones históricas, pero que me resultaron particularmente ilustrativos porque, dadas las peculiaridades culturales argentinas, el análisis de los cuerpos de pensamiento y modelos doctrinarios operativos a lo largo de nuestra historia siempre es (o incluye desarrollos de) un ejercicio ensayístico sobre *la recepción de...* Todo aquel que prueba fortuna en reflexionar sobre las ideas que presidieron nuestras vicisitudes históricas, aporta elementos a ese género específico que sería, precisamente, el de la recepción.

Una razón es que, afortunadamente, hemos sido un país auditivo de las ideas de proveniencia externa, poroso a sus sugerencias; y seguimos siéndolo, tanto más ahora, cuando la interconexión global agiliza y fomenta este fenómeno. Ni siquiera la aduana ideológica más impermeable puede evitar este efecto paradójico: leer textos ajenos genera inevitablemente respuestas autóctonas; más aún: receptar y concretizar discursos que se originan en otros ámbitos es siempre un gesto original, por menardista que fuere. Así como todo autor precedente es inevitablemente contemporáneo a la lectura que de él se hace, así también toda idea receptada es necesariamente tan local como la comprensión y uso -argumentativo, retórico y/o político- que de ella se ensaya.

De quí mi agradecimiento a obras como las de Altamirano, Botana, Chiamonte, Halperín Donghi, Roig (sus trabajos sobre los espiritualistas y sobre los krausistas pertenecen directamente al género), los Romero, Beatriz Sarlo, Terán, Vezzetti (que se ha ocupado del objeto cultural *Freud*); a las cuales debo sumar otras, dedicadas a aspectos más particulares que hacían a la temática que yo estaba desarrollando (y cuya mención omito, para no agravar la impresión de eclecticismo, que nunca he buscado). Quiero aclarar que hace ocho años que no he vuelto a las lides recepcionistas, un período durante el cual se ha publicado no poca literatura especializada, pero que -en gran parte- ya no

he leído. De todos modos, me permitiría hacer una evaluación positiva, porque forma parte de la conciencia historiográfica y filosófica compartida la consideración del momento *recepción* como ineludible en todo estudio sobre nuestra historia de las ideas (entre lo más reciente que conozco, ejemplifico con los trabajos sobre el socialismo hace poco realizados por Tarcus y colaboradores, y quienes me conocen saben cuán lejos estoy de hacerlo por cortesía).

2) ¿Qué metodología inspiró su libro *Carl Schmitt en Argentina (2000)*? ¿Cuál es el concepto implícito de “recepción” que manejó su investigación?

Comparto el sentido de la pregunta, pese a que “metodología” es un término que desterraría de los saberes *humanistas* (en un sentido amplio, pero siempre opuesto a toda deuda con los uca-ses cientificistas).

He realizado dos trabajos sobre la recepción. El más antiguo concernió a Kant, que consideré en un arco de tiempo que corté en 1930 (con la fundación de la Sociedad Kantiana argentina y la solidificación del *profesionalismo* en los estudios filosóficos), y esta preocupación me llevó también a escribir sobre la recepción del marxismo de la Segunda Internacional en Juan B. Justo. La primera dificultad que encontré es que la recepción y la concretización (moderada) de ideas kantianas entre nosotros revelaba insuficiencias e incomprensiones notables, si las juzgaba con un criterio académico medianamente riguroso, pero que ello no perjudicaba la importancia que Kant tuvo en discusiones culturales en general, y hasta políticas en particular, hasta devenir objeto de estudio filosófico sometido a cánones más estrictos (un ejemplo de esta -a su manera- creatividad receptiva es Alberdi).

Propuse la idea de “figura conceptual” para (permítaseme auto-citarme) “mentar el nombre ilustre que ellos” -los intelectuales argentinos del XIX y primeras décadas del XX- “suelen invocar como fuente de sugerencias y como antecesor doctrinario que respalda sus programas, sin que esta actitud se asiente en un conocimiento detallado de la obra citada o en un ejercicio filológico riguroso”.

(Cabe aquí una aclaración: en lo que hace a Justo, estas consideraciones no son aplicables sin más, pues era un conocedor actualizado y de primera mano de las discusiones filosófico-políticas en torno al kantismo -reformista- y el hegelianismo -revolucionario- en la socialdemocracia germana y sus influjos en el movimiento socialista).

La segunda dificultad fue la del armado argumental del discurso, que debía satisfacer dos exigencias: la conceptual y la cronológica (o viceversa), estrechamente ligadas, pues las ideas no flotan en el aire ni los eventos históricos acontecen como *facta vaciados* de su nervadura ideológica, que es -por el contrario- la *forma* vivificante de los mismos. Respecto de estas dos cuestiones, la de la pesquisa en sentido estricto (rastreo y descubrimiento de fuentes, etc.) es de algún modo un problema capital, pero secundario (si bien es el que, a menudo, más satisfacciones -casi detectivescas infantiles- procura).

Estas dificultades volvieron a presentarse con el trabajo sobre Schmitt, pero diría que aquí la mayor resistencia la opuso el aspecto del armado conceptual del trabajo, la determinación de las zonas ideológicas y los espacios doctrinarios, a la vez siempre políticos (o sea: de incidencia política inmediata), en los que la figura y las ideas schmittianas operan con mucha mayor significatividad que la que yo había imaginado *a priori*.

En todos los casos, me manejé con un concepto algo amplio de "recepción". Atendí siempre a la presencia discursiva de los nombres en cuestión, y me ocupé de la manera como sus ideas eran expuestas en textos catalogables bajo géneros variados (periodismo, ensayística, textos de estudio, epistolario, etc.). O sea, me interesó la *función* que esta variedad de elementos literarios desempeñaban en contextos políticos bien determinados, cuyas especificidades marcaban de significación precisamente política a los materiales estudiados.

Consideré siempre como lo más importante el sentido que -como lector e intérprete de los mismos- *debía* atribuirles al analizar su circulación por contextos tanto del espacio público en general, como de la política en particular. En lo que hace a Schmitt, los debates motivados por la reforma constitucional de 1949 son un momento paradigmático de lo que quiero expresar.

Por último, en estos menesteres el mayor peligro es el de la pedantería (no siempre consciente): juzgar a las figuras estudiadas desde la presunta superioridad que nos daría un conocimiento del tema (v.g. Kant, Schmitt, etc.) mayor que el que tenían algunos de esos actores de la recepción, que son objeto de nuestro análisis. No sé si escapé a este canto de sirenas.

Respuestas de Alejandro Blanco

1) ¿Qué estudios sobre recepción de ideas en la Argentina o en América Latina tuvo en cuenta a la hora de emprender su propio trabajo sobre la recepción local de la Escuela de Frankfurt por parte de Gino Germani? ¿Qué evaluación hace de dichos estudios en nuestro país?

Debo confesar que cuando emprendí mi trabajo sobre la recepción de la Escuela de Frankfurt en la obra de Germani no conocía ningún estudio más general sobre recepción de ideas en la Argentina o en América Latina. En ese sentido, la mayor parte de los estudios de recepción que tomé como referencia para mi trabajo provenían del exterior, muchos de los cuales forman parte de la literatura del campo de los estudios disciplinarios, y en especial, de la historia de las ciencias sociales (en la respuesta a

la siguiente pregunta expongo algunos de mis reparos a esta última tradición de estudios). Por lo demás, no había prácticamente literatura secundaria específicamente vinculada a la recepción de la Escuela de Frankfurt en la Argentina. Conocía un trabajo de Martin Traine sobre los vínculos del Instituto de Frankfurt con la Universidad de Buenos Aires, un ensayo de Graciela Wanba Gaviña sobre Walter Benjamin en la Argentina y las investigaciones de Jorge Rivera sobre los estudios de comunicación que contienen referencias a la importancia de algunas investigaciones del Instituto de Frankfurt en la formación de ese campo de estudios. Aún cuando solamente el segundo de los trabajos mencionados está enfocado en la dirección de un estudio de recepción, cada uno de ellos, a su manera, fue de gran utilidad para la realización de mi investigación.

2) ¿Qué metodología inspiró su libro *Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en la Argentina* (2006), sobre todo el capítulo consagrado a Germani como receptor de la Escuela de Frankfurt? ¿Cuál es el concepto implícito de "recepción" que manejó en su investigación?

Antes que una determinada metodología, diría que en mi libro movilicé una serie de recaudos metodológicos y de instrumentos analíticos que tomé de distintas tradiciones disciplinarias, en especial, de la sociología de la cultura, la historia intelectual y cultural y ciertamente también de la teoría de la recepción. Adopté este camino amparado en la convicción de que el compromiso con un determinado método, si bien disciplina y sistematiza la observación, muchas veces termina sofocando posibilidades alternativas de interrogación de un fenómeno. En ese sentido, no utilicé un concepto formalizado de recepción, como el que proporciona la teoría de la recepción inaugurada por Robert Jausss sino que me aproximé al fenómeno con algunos de los instrumentos analíticos de las tradiciones disciplinarias mencionadas.

Desde un comienzo tomé algunos recaudos más bien elementales. En principio, hablar de la recepción de la Escuela de Frankfurt sin más aditamentos conduce necesariamente a un equívoco. La idea misma de Escuela de Frankfurt es una reconstrucción retrospectiva realizada con el fin de investir de una apariencia de unidad a lo que de otro modo es un conjunto heterogéneo y diverso de autores, textos, temas, estilos de trabajo, apuestas intelectuales, etc. Un primer problema es entonces distinguir qué obras, qué textos de esa configuración intelectual que identificamos como Escuela de Frankfurt fueron objeto de recepción. La Escuela de Frankfurt incluye **La personalidad autoritaria** pero también la **Dialéctica del iluminismo** y son conocidas las inflexiones y los cambios que experimentó el trabajo de los miembros más representativos del Instituto durante su estancia en los Estados Unidos. La pregunta es entonces: ¿qué textos atrajeron la atención de Germani y por qué? ¿Por qué pudo haberse interesado en unos en lugar de otros? Un segundo problema es saber si solamente habrán de tomarse las referencias explícitas como parte de la recepción de una obra. La ventaja de limitar la investigación a ellas es más que clara, pero al mismo tiempo problemática. El proceso de "obliteración" por incorporación", señalado por Robert Merton, muestra que la influencia de una obra muchas veces es tan poderosa que su deuda hacia ella se da por descon-

tado, y nadie se toma el trabajo de reconocerla a través de una referencia o de una cita. Esto último, claro está, plantea un nuevo problema, relativo esta vez a los modos de identificación de las referencias ocultas o no explícitamente reconocidas. El uso de las mismas palabras puede ser una clave, pero cuando eso no ocurre, el procedimiento de identificación debe realizarse sobre la base de la similitud de las ideas. Pero esa similitud no indica necesariamente una "influencia", pues esa idea puede haber sido tomada de otras fuentes o bien puede tratarse de un caso de "descubrimiento independiente", para tomar otra fórmula de Merton. Asimismo, limitarse a las referencias explícitas implica un riesgo adicional: muchas veces dichas referencias no indican un uso efectivo o una familiaridad con la obra recibida sino que son tomadas de "segunda mano" y con el sólo fin de legitimar o investir de autoridad determinadas apuestas intelectuales. Por cierto, esto último es ya una forma de recepción, pero ilustra más bien un "uso instrumental" o táctico de una obra. Puede ocurrir también que esas referencias sean tan vagas o superficiales que sería difícil imputar algún sentido a ellas.

Mi énfasis en estos primeros recaudos metodológicos en el tratamiento de las referencias se explica por el origen mismo de la investigación, pues, en rigor de verdad, todo comenzó con una nota al pie. Mientras leía el clásico ensayo de Germani sobre el peronismo "La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo" me sorprendí al encontrar allí una referencia a los estudios sobre la personalidad autoritaria de Max Horkheimer y Theodor Adorno. ¿Qué significado atribuir a esa referencia? ¿Cuál era su alcance? Mi sorpresa aumentó cuando pude comprobar que esa referencia era algo más que una referencia puramente ritual o una "cita de autoridad", como puede ser el caso. Era, en realidad, el indicio de un diálogo que Germani había mantenido con esta tradición intelectual desde los años '40 en adelante y que se prolongaría hasta el final de su carrera intelectual.

Esta última comprobación resultaba extremadamente importante porque contravenía la imagen tradicional que rodeaba la obra y la figura de Gino Germani como la de un sociólogo funcionalista y abría, por consiguiente, un interrogante sobre un aspecto de la historia de la sociología en la Argentina que no había sido suficientemente explorado, el de su "identidad cognitiva". ¿Qué tradiciones intelectuales y disciplinarias habían contribuido a la formación de la sociología liderada por Germani? ¿Qué tipo de operaciones y de intervenciones culturales promovieron la formación de esa identidad? Es por esta razón que un capítulo central de mi investigación estuvo consagrado a examinar la trayectoria de Germani como editor y traductor. Las actividades de editar y traducir no solamente constituyen actos de intervención cultural en un campo intelectual determinado sino también unas de las modalidades del fenómeno mismo de la recepción. En efecto, la edición pone en juego una serie de operaciones sociales - la traducción, la inserción en una colección, el prefacio y la cubierta- que mediatizan la recepción de una obra. La intervención editorial realiza un acto de apropiación y de anexión: clasifica la obra (le asigna un género y la inscribe en una determinada tradición intelectual y disciplinaria) a la vez que la marca con una problemática que es específica del propio campo de recepción. Fue entonces que coloqué mis estudios de recepción en el con-

texto de esa problemática más amplia, la de una historia de las operaciones culturales -especialmente editorial- a través de las cuales la sociología en la Argentina adoptó progresivamente una nueva identidad intelectual y cognitiva.

Sin embargo, desde un comienzo evité circunscribir el examen del fenómeno a un contexto exclusivamente disciplinario. Adopté este último recaudo frente a lo que es una costumbre bastante extendida en la "historia de disciplinas", una tradición de estudios en la que, sin embargo, mi propio trabajo, al menos en parte, también se inscribe. En efecto, muy a menudo las historias disciplinarias contienen versiones estrechas o parroquiales de su propia historia en la medida en que enfatizan las virtudes analíticas de aquellos trabajos considerados como los más creativos procurando poner de relieve sus contribuciones conceptuales a la formación de la tradición disciplinaria, pero rara vez prestan atención alguna a los compromisos culturales e intelectuales más amplios, extra-disciplinarios, para decirlo de algún modo, que en muchos casos -aunque seguramente no en todos- pueden haber inspirado esos trabajos. De manera análoga, los estudios de recepción realizados en el contexto de la historia de disciplinas muy a menudo se limitan a examinar las contribuciones conceptuales de una determinada obra a la formación de una disciplina ignorando la presencia de cuestiones que trascienden lo disciplinario. Por cierto, en sí mismo, el interés cognitivo de esta estrategia analítica es enteramente legítimo. Las disciplinas tienen sus propias tradiciones y estas últimas son el resultado de la interpretación, también creativa, de las obras creativas del pasado. Pero mi intención era interrogar los fenómenos de recepción en el contexto más amplio de una historia intelectual y cultural de esos textos, de sus modos de circulación, de sus efectos sobre la cultura en general y también sobre otros campos disciplinarios. Así, cuando examiné la recepción de la Escuela de Frankfurt en los escritos de Germani procuré interrogarla no solamente en el contexto de las preocupaciones de Germani en torno de una determinada concepción y práctica de la ciencia social sino como parte de una preocupación intelectual y política más amplia, relativa al fenómeno de la sociedad de masas, la emergencia del totalitarismo y el porvenir de la democracia. En todo caso, y sin desatender las posibles contribuciones conceptuales de la recepción de la Escuela de Frankfurt a la formación de la identidad cognitiva de la sociología en la Argentina, traté de colocar el fenómeno en el contexto de un compromiso y de un debate político y cultural más amplio.

Otro recaudo que presidió mi trabajo fue el evitar el anacronismo que consiste en transferir al pasado una visión presente de una determinado autor, escuela o tradición de pensamiento. Así, cuando examiné el interés de Germani por los escritores comúnmente identificados con la Escuela de Frankfurt procuré evitar acercarme al fenómeno desde la visión más corriente o extendida de dicha tradición de pensamiento y en su lugar interrogar quiénes eran esos autores en los años en los que Germani reparó en ellos. Y esto por la siguiente razón. Como bien, sabemos, toda escuela de pensamiento o movimiento intelectual tiene sus "mitos de origen" y estos últimos suelen estar animados menos por la voluntad de una reconstrucción histórica del fenómeno que por la de legitimar preferencias contemporáneas a través de un

pasado honorable. Así, la mayoría de los estudios consagrados a la historia de la Escuela de Frankfurt subestimó, hasta años muy recientes, y por razones que no vienen aquí al caso, la importancia de Erich Fromm en el temprano desarrollo de la teoría crítica y, especialmente su importancia en la incorporación del psicoanálisis al proyecto de una renovación de la teoría marxista, que fue uno de los aspectos más distintivos de esta tradición intelectual. En tal sentido, si me hubiera dejado guiar por esas historias “oficiales” o canónicas de la Escuela de Frankfurt, historias en las que el nombre de Fromm prácticamente no figuraba, difícilmente hubiera reparado en el fenómeno mismo y posiblemente la falta de atención al mismo en los estudios sobre la trayectoria de Germani deba imputarse a ese “efecto de visión”.

Un recaudo adicional se relaciona con el proceso más general de “mediación” que opera en los fenómenos de recepción. En principio, la recepción de una obra es un proceso mediatizado por factores textuales, pero también extra-textuales y está sujeta a determinadas condiciones culturales e institucionales, en especial, a la existencia de vehículos o agencias comprometidas en su promoción y que incluye individuos interesados e investidos de las destrezas y habilidades necesarias para su difusión, medios de comunicación (libros, artículos, editores) y centros de difusión (instituciones académicas o extra-académicas). Pero hay otro aspecto adicional de ese proceso de mediación. En efecto, muchas veces, aunque no siempre, ocurre que la recepción de un autor o una obra es mediatizada por la intervención de una serie de intérpretes o exégetas, y esa mediación suele ser decisiva no solamente respecto del sentido de la obra sino también de su suerte misma. Algo de eso está presente en la recepción de Max Weber en la Argentina. Si bien es cierto que la primera versión en lengua extranjera de **Economía y sociedad** de Weber apareció en español, editada en 1944 por el Fondo de Cultura Económica, Weber ya era un autor conocido en los medios sociológicos de la Argentina con anterioridad a la edición de su obra en español. Pero ese conocimiento no era un conocimiento de “primera mano”, sino que, en la mayor parte de los casos, estaba mediatizado o “filtrado” por la obra de algunos intérpretes de Weber, en especial, por el Pitirim Sorokin de **Contemporary Sociological Theories**, de 1928 y por Raymond Aron, que en los ‘30 había consagrado un capítulo importante al sociólogo alemán en un libro clásico sobre la sociología alemana, **La sociologie allemande contemporaine**. Otro mediador menos directo pero no menos influyente fue Karl Mannheim, un heredero de la tradición de Weber y cuya obra era muy conocida en toda América Latina por la difusión del Fondo de Cultura Económica. De modo tal que el proceso de selección que está presente en la recepción de un autor o una obra se ve afectado de manera significativa por esa mediación interpretativa. En ese sentido, la comprensión de un fenómeno de recepción pone en juego una reconstrucción de los textos que mediatizan el acto mismo de recepción.

Asimismo, los fenómenos de recepción están sujetos a los proyectos y apuestas intelectuales de sus receptores, y es por eso que toda recepción es inexorablemente selectiva: subraya determinados aspectos o campos temáticos de una obra en lugar de otros, selección que depende de la naturaleza y el alcance de aquellos proyectos y apuestas como de las tensiones, conflictos

y luchas que caracterizan en un momento determinado a un campo intelectual. En ese sentido, la explicación de un hecho de recepción está sujeta, en términos metodológicos, a la respuesta a la pregunta: ¿quién lee? ¿quién traduce? ¿quién difunde? ¿quién interpreta?, pero también, y no menos importante, ¿contra quién se lee, se traduce o se interpreta? Es necesario entonces tener en cuenta no solamente las “propiedades sociales” del receptor sino también las propiedades del campo ideológico en el que tiene lugar la recepción, o el estado del campo cultural, las relaciones de fuerzas entre sus unidades componentes, en fin, las luchas y las cosas que están en juego en esas luchas. En tal sentido, los actos de recepción son también, en buena medida, actos de una batalla cultural por la imposición de una determinada visión (se trate de la visión de una disciplina o de un determinado fenómeno social). Así, cuando encaré mi estudio sobre Weber en la Argentina advertí que el contexto de recepción era el de una disciplina en formación y el de la existencia de diferentes proyectos intelectuales para la sociología. Fue ese contexto de recepción el que favoreció una lectura de Weber centrada en la metodología weberiana antes que en otros asuntos como el origen del capitalismo, la racionalización o la acción social. En cualquier caso, los “Weber” de cada uno de los intérpretes en juego debían ser comprendidos entonces sobre el fondo de la disputa entre esos diferentes proyectos como de los recursos intelectuales que cada uno de los actores movilizó en su momento para establecer el “verdadero” significado de la metodología weberiana para la ciencia social. A este último respecto, la lectura o interpretación que Germani ensaya de Weber está indudablemente comprometida con su reivindicación de lo que para la época se entendía como una sociología “científicamente” orientada, más próxima, diríamos hoy, a una versión objetivista o positivista de la ciencia social que a una versión hermenéutica o fenomenológica, la que, curiosamente, ha sido tradicionalmente asociada con la obra de Max Weber. En este sentido, como lector de Weber, Germani despliega una “estrategia de anexión” que es una especie de subproducto característico de los fenómenos de recepción.

Finalmente, procuré evitar en todo momento algo que suele estar presente en algunos estudios de recepción, y que, a falta de un término mejor, denominaría como inclinación “normativa”. La misma consiste en detectar los “desvíos” que el receptor produce como resultado de su acto de recepción. Más allá del carácter problemático de la noción misma de “desvío”, que presupone, entre otras cosas, que el sentido del texto originario es algo transparente, que existe con independencia de los marcos de lectura que regulan su acceso, mi interés no era averiguar cómo lucía, por poner un ejemplo, “el pensamiento de la Escuela de Frankfurt” en la interpretación de Germani, sino qué había hecho Germani con los textos de esa tradición, en fin, su modo particular de apropiación y reelaboración de esa tradición. Por cierto, las relaciones con los textos no son enteramente instrumentales, como pareciera insinuar esta última afirmación; siempre hay un nivel de presuposiciones, no sujetas al control reflexivo del agente, que afectan y mediatizan las relaciones del lector con el texto. A fin de cuentas, los usos posibles de un texto están siempre limitados, constreñidos, por el horizonte de experiencias y de expectativas del lector.



Respuestas de Mariano Plotkin

1) ¿Qué estudios sobre recepción de ideas en la Argentina o en América Latina tuvo en cuenta a la hora de emprender su propio trabajo sobre la recepción local de Freud? ¿Qué evaluación hace de dichos estudios en nuestro país?

Cuando comencé a trabajar sobre la recepción y difusión del psicoanálisis en la Argentina, a principios de los años 90, sólo pude encontrar (contra todas mis expectativas, y sobre esto volveré en la segunda pregunta) cuatro libros escritos previamente sobre el tema. A pesar de contener información valiosa, dos de ellos pertenecían más bien a un género que podría caracterizarse como “combates entre sectas”, es decir que eran trabajos destinados más a legitimar ciertas instituciones o tendencias dentro del campo psicoanalítico local, que a avanzar conocimiento. De los otros dos, ambos realizados desde fuera de las instituciones psicoanalíticas, el de Jorge Balán, **Cuéntame tu vida** se trataba de una historia institucional de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) y, como lo define él mismo, de una biografía colectiva del psicoanálisis en la Argentina, en particular de aquellos analistas vinculados a dicha institución. Centrado en el problema de la recepción quedaba, por lo tanto, solamente el trabajo de Hugo Vezzetti, **Freud en Buenos Aires** que consistía en una utilísima colección de documentos precedida por un excelente estudio preliminar. Años más tarde Vezzetti escribiría su **Aventuras de Freud en el país de los argentinos**, donde analizaba diversos espacios de recepción del psicoanálisis. Sin embargo, ambos trabajos de Vezzetti se detienen a fines de los años 30 dejando afuera, por lo tanto, las fascinantes décadas de 1960 y 1970, que es cuando se produjo el verdadero boom psicoanalítico en la Argentina. Como se puede observar fácilmente, no era mucho el material con el que podía contar sobre mi tema en el país. En Brasil se había trabajado un poco más, pero en general los textos sobre historia del psicoanálisis provenían entonces (la situación ha cambiado mucho en los últimos años) de las propias instituciones psicoanalíticas y tenían serias falencias metodológicas, puesto que en su mayoría partían de la base de que existía “un” psicoanálisis real al que había que dotar de una genealogía compuesta por “pioneros” y “precursores”. Es decir que por lo general (y lo mismo puede decirse de los trabajos de “secta” mencionados más arriba para el caso argentino), se trataba de miradas construidas a partir de visiones fuertemente normativas.

Pero si esta era la situación en la Argentina y por extensión en América Latina, muy diferente era el panorama en Europa y en los EEUU donde ya existía una abundante y valiosa producción sobre la recepción del psicoanálisis en diversos países. Trabajos como los de Nathan Hale para la recepción y desarrollo del psicoanálisis en los EEUU, de Sherry Turkle y de Elisabeth Roudinesco para Francia, de Alexander Etkind y de Martin Miller para la Unión Soviética, de Thomas Glick para España, aparte de otros que, desde una perspectiva novedosa, permitieron captar mejor la dimensión histórica del psicoanálisis, tales como los de Carl Schorske y los de Frank Sulloway entre muchísimos otros, me fueron de gran utilidad para pensar como pensar la recepción del psicoanálisis en nuestro país como un fenómeno multidimensional.

Por otro lado, la historia del psicoanálisis —al menos desde la perspectiva que me interesa— constituye un campo que se encuentra en la encrucijada de “otras historias” tales como la de la psiquiatría, de la medicina, de la psicología, de la ciencia, y también de la historia intelectual e historia de la cultura. Por lo tanto numerosos trabajos referidos a estas temáticas, en particular aquellos que focalizan en la circulación internacional de ideas, tales como los de Martin Jay entre otros, también me permitieron recortar y definir mejor mi objeto de estudio.

2) ¿Qué metodología inspiró su libro *Freud en las pampas* (2003, versión original en inglés del 2001)? ¿Cuál es el concepto implícito de “recepción” que manejó en su investigación?

Me resulta muy difícil hablar de “una metodología” inspiradora. Creo que en el trabajo histórico, partir de una metodología definida y luego intentar aplicarla a casos particulares suele generar textos cargados de concepciones *a priori* y esto por lo general conspira contra el avance del conocimiento. Más bien preferí dejarme llevar por el material tomando prestados instrumentos analíticos que me iban siendo útiles para analizar un corpus de fuentes sumamente heterogéneas y que por lo tanto requerían aproximaciones diferentes. Seguramente pertenezco al grupo de empiristas que sostienen firmemente que el método se construye a partir del objeto y no viceversa. Sin embargo, esta posición también tiene sus límites puesto que la definición del objeto requiere de ciertas presunciones más o menos teóricas previas que de una u otra manera son de naturaleza apriorística, pero que en mi caso trato de reducir al mínimo. Pero vayamos por partes. Reconstruir la historia de la recepción, circulación y difusión del psicoanálisis (particularmente, aunque no sólo en un país como la Argentina) es una tarea particularmente complicada ya que —en términos que son caros a los antropólogos—, el estudioso es a la vez el “nativo”. En efecto, es difícil pensar el siglo XX en el mundo occidental (y no solo allí) sin la presencia del psicoanálisis. Podría decirse que junto con el marxismo y posiblemente el darwinismo, el psicoanálisis ha sido uno de los sistemas de ideas que han definido al siglo pasado. Y es precisamente por eso que ciertas “categorías nativas” tales como la de “resistencia”, suelen convertirse sin mediación en categorías analíticas para los estudios sobre la difusión del psicoanálisis. El uso de este concepto tiene ramificaciones interesantes sobre las que quiero detenerme brevemente, ya que no solamente se trata de un término teórico (el psicoanálisis genera, de hecho debe generar, resistencias en los pacientes, y por extensión en las sociedades en las que se instala), sino que además ha recibido un uso que podríamos definir como “político”, puesto que ha servido de fundamento para la construcción del mito de origen del psicoanálisis según el cual el mismo es una creación ex-nihilo de un genio aislado que debió luchar contra viento y marea (es decir contra las resistencias) para imponer su buena nueva. Dado que el psicoanálisis predice que deberá enfrentarse a “resistencias” cualquier intento de cuestionar la teoría desde afuera de la misma no constituye más que una confirmación de su validez puesto que dichos cuestionamientos pueden (y de hecho suelen) ser interpretados en términos, precisamente, de resistencia. Muchos estudios sobre la difusión del psicoanálisis

toman este concepto como un hecho y por lo tanto centran su atención en la generación y eventual (aunque siempre trabajosa) superación de las resistencias. Es así como una categoría generada dentro del cuerpo de ideas que se quiere analizar pasa a ser utilizada sin ninguna problematización como herramienta analítica. Sin embargo, si miramos el desarrollo del psicoanálisis desde una perspectiva estrictamente histórica, se pueden ver otras cosas. Si pensamos que el psicoanálisis tuvo orígenes realmente modestos (fue inventado por un médico judío que habitaba la capital declinante de un imperio declinante y que, además, ocupaba un lugar bastante marginal en el campo médico de su país), observamos con sorpresa que a menos de dos décadas de su nacimiento, el mismo se había convertido en un sistema transnacional de ideas con presencia en tres continentes y anclado en un poderoso sistema institucional que contaba con ramificaciones en varios países. Dos décadas y media después de la publicación de **Interpretación de los sueños** el propio Freud (siempre tan propenso a enfatizar su soledad y el rechazo generado por el sistema de ideas por él creado), reconocía que su invento había ya desbordado ampliamente su campo originario de aplicación y que gozaba de una amplia difusión internacional. Si algo requeriría explicación acerca de la difusión del psicoanálisis, por lo tanto, sería más el secreto de su éxito sin precedentes que las supuestas resistencias que podría haber generado.

En la Argentina la falta de cuestionamiento no se limitaba solo a las categorías originadas en el psicoanálisis, sino que se extendía al psicoanálisis mismo. El hecho de que cuando comencé a trabajar en el tema la producción sobre la historia del psicoanálisis en la Argentina fuera tan magra como la que describí más arriba pareciera confirmar esto. En nuestro país el psicoanálisis ha pasado a formar parte de ese sector de la realidad que Peter Berger ha definido como “el mundo como dado”, es decir aquello que no se cuestiona. Y no se historiza aquello que primero no se problematiza y no se problematiza aquello que se toma como natural. La primera tarea que debí afrontar, por lo tanto, consistió en “exotizar,” o más bien “desnaturalizar” el objeto para lo cual es necesario asumir lo que caracterizaría como una actitud de perplejidad frente al mismo.

Por otro lado la definición misma del objeto presentaba serios problemas. A lo largo de su historia el psicoanálisis ha sido apropiado y utilizado en infinidad de maneras y formas distintas. Se trata, por un lado, de una teoría psicológica para la investigación de un objeto, el inconsciente, cuya existencia, paradójicamente, solo se pone en evidencia a partir del método destinado a investigarlo; pero también se trata de un método terapéutico y de una teoría del funcionamiento de la mente. Más allá de ello, y a pesar de las protestas de Freud, el psicoanálisis se ha convertido en una verdadera *Weltanschauung*, es decir en una visión del mundo, y al mismo tiempo en un sistema de creencias. Por otro lado el estatuto epistemológico del psicoanálisis tampoco es claro. No se acomoda fácilmente ni entre las ciencias sociales ni entre las médicas, ni entre las biológicas ni entre las humanidades a pesar que ha influido en más de una ocasión en el desarrollo de las mismas. ¿Por donde entrarle entonces a un objeto tan diverso? ¿Cómo recortar un objeto que tenga a la vez densidad y sea manejable?

Para empezar determiné que lo que me interesaba era tomar al psicoanálisis como artefacto cultural en el sentido más amplio posible; es decir que, intentando despojarme de cualquier mirada normativa, decidí que mi objeto estaría definido como cualquier práctica o discurso que se legitimara por su referencia al psicoanálisis (sean estas referencias positivas o negativa, y sean estos discursos y prácticas generados por dentro o por fuera de las instituciones psicoanalíticas). O sea que más que entender al psicoanálisis como un cuerpo doctrinario me interesaba la constitución y desarrollo de una “cultura psicoanalítica” que podría ser entendida, por un lado, como la apropiación y circulación de ideas, conceptos y prácticas de origen psicoanalíticos en áreas que son diferentes a las de su aplicación originaria y por otro, como señala Sherry Turkle, en “la manera en que metáforas psicoanalíticas y formas de pensar originadas en él entran en la vida cotidiana.” Para esto tuve, desde luego, que separarme de cualquier noción de ortodoxia puesto que para el tipo de aproximación que me interesaba (y creo que, más en general, para cualquier estudio de recepción), no se puede partir de la base de que existe una versión “correcta” de las ideas cuya difusión se analiza, puesto que la historia de las ideas y formas de pensamiento no puede separarse de la historia de su recepción y apropiación que son siempre selectivas, activas y, podríamos decir, creativas.

Dicho esto, tuve que decidir por donde empezar a buscar lo que me interesaba. Como considero que la recepción de un cuerpo de ideas es un proceso multidimensional, pero que no necesariamente ocurre a la misma velocidad ni de la misma manera en todos los registros, empecé por definir una serie bastante heterogénea de espacios culturales donde pensé que era más probable encontrarme con lo que me interesaba: círculos médicos y psiquiátricos, ámbitos de discusión sobre la sexualidad y los sueños, las cátedras de psicología, etc. Dado que me interesaba analizar la recepción del psicoanálisis en términos muy generales, presté atención tanto a los espacios vinculados a lo que habitualmente se llama “cultura letrada” o “alta cultura” como a aquellos usualmente definidos como “cultura popular” (distinción que ya de por sí presenta una enorme cantidad de problemas por los cruces que se dan en todas direcciones y las múltiples áreas de superposición). A partir de ahí, dejé que las fuentes me guiaran, y es por eso que le presté tanta atención a lo que los intelectuales tenían para decir sobre el psicoanálisis como a revistas femeninas tales como **Para ti, Claudia** y otras, puesto que tanto unos como las otras, de maneras diferentes y apelando a públicos distintos, contribuyeron a la recepción y difusión del psicoanálisis y por lo tanto a la generación de una cultura psicoanalítica en nuestro país. Es que el estudio de la recepción y difusión de un cuerpo de ideas obliga a reformular jerarquías usualmente aceptadas. En el proceso de circulación de un sistema de pensamiento que conforma una “cultura” importa tanto el papel desempeñado por los consagrados y legitimados dentro del campo intelectual como el desempeñado por otros actores más marginales dentro del mismo. En este sentido conviene recordar siempre lo obvio: las ideas no flotan en el aire sino que circulan a través de gente, publicaciones, e instituciones que podrían caracterizarse como “difusores.”



Si la recepción consiste en la circulación de ideas en un espacio cultural diferente a aquél en el que las mismas fueron producidas originalmente, entonces el estudio de la recepción abre una puerta para entender no solamente el efecto que las apropiaciones y lecturas particulares tienen sobre el cuerpo de ideas (entendidos estos efectos como constitutivos de la historia del mismo), sino además el impacto que esta difusión tuvo sobre la sociedad en la que esto ocurre. Podría pensarse la recepción como un proceso dialéctico en el que ideas y culturas receptoras se van modificando mutuamente. Por lo tanto, es muy importante entender no solo desde donde se lee e interpreta un cuerpo de ideas, sino como este proceso de recepción va modificando simultáneamente estos espacios de lectura.

Respuestas de Hugo Vezzetti

1) ¿Qué estudios sobre recepción de ideas en la Argentina o en América Latina tuvo en cuenta a la hora de emprender su propio trabajo sobre la recepción local de Freud? ¿Qué evaluación hace de dichos estudios en nuestro país?

En mis trabajos el estudio de la recepción de ideas y discursos no se separa de los problemas y herramientas de la historia intelectual. Me resisto, entonces, a pensar los “estudios de recepción” como un dominio autónomo. Llegué a los problemas de las lecturas y apropiaciones de Freud en la Argentina a través de mi propia formación en psicoanálisis y, sobre todo, de una investigación histórica que se había iniciado con **La locura en la Argentina** (1983). Ya en ese trabajo, sin mayores herramientas y de un modo que hoy juzgo insatisfactorio, debí encarar los problemas que planteaba la presencia de autores, doctrinas, discursos (Pinel y Esquirol, el alienismo, la teoría de la degeneración, Zola y el naturalismo, la eugenesia y la higiene mental, etc.) en las configuraciones discursivas y prácticas aplicadas a la locura. Entre los trabajos más importantes para mí, desde entonces, estuvo el libro de Oscar Terán sobre José Ingenieros (1979), que no hablaba de recepción pero trabajaba los textos de un modo que combinaba un análisis cuidadoso de las matrices teóricas (lo que suponía liberar a la historia de las ideas del estrecho corset de la interpretación ideológica, que siempre encontraba lo ya sabido) con la exploración de una configuración intelectual, social y política que en definitiva podía investigarse en ese mismo corpus textual. El trabajo sobre la recepción se ejercía allí, en un pensamiento atravesado por la apropiación y traducción de discursos, autores, disciplinas, teorías: del positivismo al anarquismo y el marxismo; de Darwin a Spencer, Lombroso, Ferri, Marx, Labriola; de la psiquiatría y la criminología a la psicología y la sociología. Lo que encontraba como inspiración en ese libro y en los trabajos posteriores de Terán, a lo largo de los ochenta, era justamente una complejidad inherente a los objetos y problemas históricos en un espacio intelectual y científico, que desbordaba toda posibilidad de análisis recortado sobre el autor o las ideas entendidas como unidades cerradas.

Si vuelvo sobre mi primer trabajo, sobre la locura, es porque en él las ideas estaban lejos de constituir un objeto autónomo de la indagación histórica, en la medida en que buscaba a la vez

desentrañar (incluso cuestionar políticamente en el presente) la materialidad de las instituciones y las prácticas, algo que no ha desaparecido en los trabajos posteriores, susceptibles de ser rotulados más propiamente en el rubro de la recepción. Mis primeros trabajos sobre la historia del freudismo son de fines de los ochenta (**Freud en Buenos Aires**, 1989) y para entonces, fuera de los citados de Terán, no recuerdo otros trabajos argentinos o latinoamericanos específicos en la materia. En la medida en que ineludiblemente debía hacerme cargo de la configuración local de apropiación y lecturas en los veinte y los treinta, debí abordar la cultura intelectual y la modernidad problemática de Buenos Aires; allí debo destacar el libro de Beatriz Sarlo sobre Buenos Aires: es una de las pocas bibliografías citadas en el “Estudio preliminar” de mi libro, junto con un trabajo breve de Luis A. Romero sobre “libros baratos”. Por supuesto, conocía la presentación teórica que Sarlo y Carlos Altamirano habían hecho sobre la recepción en **Literatura/sociedad**. Para cuando trabajé en **Aventuras de Freud en el país de los argentinos** (1996) ya conocía los primeros trabajos de Jorge Dotti, reunidos en **Las vetas del texto** y puedo decir con fundamento, porque está citado en mi libro, que esos artículos, sobre todo “Las hermanas-enemigas...” fueron importantes para iluminar los problemas intrincados de lectura con los que me enfrentaba, entre la elucidación teórica y las implicaciones éticas y políticas.

Las obras que más conocía y usaba, aplicadas a los estudios de recepción de Freud, eran extranjeras: las de Elisabeth Roudinesco, en Francia y Nathan Hale en los Estados Unidos. Brevemente, Hale me proporcionaba el modelo de una doble vía de recepción del freudismo: médica y cultural literaria; y Roudinesco, que sin duda fue más influyente en mis trabajos, me servía por dos razones: por un lado, por el modo muy logrado en que combinaba la dimensión del análisis de las doctrinas y las teorías y las relaciones disciplinares (con la psicología, la psiquiatría, la filosofía, la literatura) con los movimientos y configuraciones intelectuales y políticos: positivismo, surrealismo, existencialismo, marxismo; por otro, porque el conocimiento de las operaciones de recepción de Freud en Francia eran parte de la recepción triangular característica de la Argentina, donde, por lo menos en el período de mi investigación, Freud era leído en gran parte desde el prisma francés. Por supuesto había otros autores (sobre todo, Foucault, Canguilhem, Starobinski), leídos desde los comienzos de mi obra, que han dejado sus marcas en mis textos y que no podría separar del modo en que he abordado los temas de la recepción.

2) ¿Qué metodología inspiró su libro *Aventuras de Freud en el país de los argentinos*? ¿Cuál es el concepto implícito de “recepción” que manejó en su investigación?

Como dije, la cuestión de la recepción no se separa de los problemas y enfoques de la historia intelectual, una denominación en la que me atrae justamente la ambigüedad y la pluralidad de los objetivos y las herramientas. En mi trabajo, brevemente y en general, en las operaciones de lectura, traducción, apropiación, hay problemas diversos si la investigación se enfoca al “autor”, a las condiciones peculiares de la disciplina psicoanalítica (que tiene su propia complejidad discursiva e institucional y sus propias

reglas de afiliación y transmisión), a los nuevos objetos (por ejemplo, neurosis), los conceptos (por ejemplo, inconsciente), los procedimientos técnicos (por ejemplo, psicoterapia), la clínica, en fin, a la implantación más amplia en la cultura o a ciertas problemáticas (como la sexualidad) enraizadas en la trama moral de una formación social. Por lo tanto, la cuestión del método pierde el carácter de una garantía o una justificación unificada y apriorística para convertirse en un trabajo inseparable de las cuestiones, las preguntas en sentido estricto, que orientan el trabajo de la investigación. Comienzo, creo, por la segunda parte de la pregunta. Tal como lo concibo, el enfoque de la recepción (que no veo que pueda reducirse a un concepto sino a un campo plural de conceptos) exige una dosis grande de erudición y apertura a recursos provenientes tanto de la historia de las ciencias y del pensamiento (ya mencioné a Canguilhem y a Foucault cuya arqueología nace en un debate interno a ese campo), de la historia social de las ideas, de los campos disciplinares e intelectuales, de dispositivos y prácticas, incluso de las biografías y los círculos intelectuales y profesionales, del campo cultural.

Sería largo enumerar las obras o enfoques que me inspiraron en **Aventuras de Freud en el país de los argentinos**; mayormente han sido mencionados en la respuesta a la pregunta anterior. Debo destacar la inspiración que me proporcionaba la obra extensa y erudita de Elisabeth Roudinesco (**La batalla de cien años**) que había venido a transformar radicalmente la tradición historiográfica de la disciplina freudiana y que constituía para mí una demostración fecunda de lo que podía lograrse a partir de una disposición abierta de recursos aplicados a problemas históricos: las teorías y los textos se iluminaban por la historia cultural e intelectual y se combinaban con la microhistoria de círculos y la dimensión de la biografía. Es obvio que yo no me propuse escribir una historia semejante. Frente a la amplitud de enfoques y herramientas, el modo de orientar mi trabajo, tendía a destacar problemas particulares, que no eran homogéneos a lo largo de los diversos capítulos de la investigación.

El punto de partida, claramente, no era la aplicación de un método a un objeto "Freud", definido a partir de los parámetros internos al procedimiento, sino más bien un camino abierto a los desvíos y separaciones. En el *freudismo*, que señalaba como el objeto y el horizonte de mi indagación, entraban no sólo las lecturas de Freud (de un modo que buscaba separarse de una perspectiva hermenéutica "clásica"), sino diversos cruces con discursos, autores y problemáticas. Y suponía enfrentarme necesariamente con una *pluralidad de recepciones*. Por ejemplo, a título ilustrativo, las lecturas que Ingenieros ofrecía de Freud exigían ser situadas en las corrientes de la neurología y la neuropatología (de Charcot a Janet y Grasset) que edificaban ciertas condiciones de apropiación. De allí que en mi libro la historia de la *implantación* del freudismo (que yo separaba de una historia interna del psicoanálisis como movimiento, institución o profesión como la que ya había esbozado Jorge Balán) se cruzaba inevitablemente con otras historias. Brevemente, de la sexualidad (en el ensayo, la psicopatología, la divulgación); de la psicoterapia médica y sus transformaciones (que implicaban un trabajo atento a los cambios a partir de la crisis del paradigma degenerativo y los nuevos problemas de la psicogénesis); de la inclusión en la cultura, tanto

literaria como popular, incluyendo la exploración inicial de una "cultura de izquierda" (que hoy me parece imprecisamente definida); de las traducciones y de la construcción de un público amplio, que desbordaba a los especialistas; en fin, de algunos figuras singulares que me atraían en esas historias: Alberto Hidalgo, Pichon Rivière.

Algo de la inspiración de Bourdieu estaba presente, aunque no aplicaba sistemáticamente la categoría de "campo". Sobre todo, creo, recogía en él un modelo agonial, que me permitía concebir ese espacio de discursos y apropiaciones como un terreno de luchas y de disputas de legitimidad. Me precavía así de caer en la forma pacificada de las historias reducidas a una simple crónica de las menciones a Freud en la medicina, la psiquiatría, la filosofía o el ensayo político y literario. Por otra parte, mi interés a lo largo de la investigación, a partir de lo que las propias fuentes me ofrecían, se desplazaba de las doctrinas freudianas a otras cuestiones que me llevaban a pensar que mi trabajo podía conectarse con investigaciones que se enfrentaban igualmente con las condiciones, rasgos, tradiciones de la cultura de Buenos Aires.

Respuestas de Luis Ignacio García

1) ¿Qué estudios sobre recepción de ideas en la Argentina o en América Latina tuvo en cuenta a la hora de emprender su propio trabajo? ¿Qué evaluación hace de dichos estudios en nuestro país?

Al comenzar mi trabajo me encontré con una serie de estudios ya hechos, no sólo sobre recepción de ideas en general, sino también sobre mi tema en particular, la escuela de Frankfurt en la Argentina. Los trabajos acaso más modélicos en un inicio fueron para mí los de José Aricó y de Jorge Dotti, pues eran los únicos que abordaban exhaustivamente un proceso de recepción de ideas en toda su amplitud y complejidad.

En el caso de Aricó, su impacto inicial en mi orientación fue sin dudas el mayor, por una serie de motivos: en primer lugar, su tenaz interrogación acerca de las alternativas y dificultades de la difusión del marxismo en América Latina abrió un primer programa de estudios en esta dirección hace ya tres décadas; en segundo lugar, su tematización de la idea del "desencuentro" (así como de la cuestión de la "traducibilidad" en Gramsci) construyó un objeto teórico centrado en las complejas operaciones de transculturación, desvíos y malentendidos como claves de comprensión de los procesos culturales periféricos (claves que más tarde serán elaboradas con notorio éxito por las academias norteamericanas lectoras del postestructuralismo francés); por último, este reclamo de estudiar la traducción, la transculturación, la hibridación del marxismo se da en el marco de su permanente exigencia de pensar tanto en versiones heterodoxas del marxismo cuanto en posibles diálogos de la tradición marxista con otras tradiciones intelectuales, lo cual contribuyó desde un inicio a orientar mi atención hacia una de las formas más influyentes del marxismo heterodoxo en el siglo XX, la escuela de Frankfurt (que, por otra parte, fue una de las secretas predilecciones del último Aricó). De este modo, más allá de los particulares procedimientos o resultados de los estudios de Aricó,



ellos representaron para mí el reclamo tanto intelectual como político de pensar conjuntamente el problema de la “traducción” del marxismo con el problema de la producción de formas no dogmáticas y abiertas del mismo. En un gesto casi borgeano, aunque con acentos mucho más dramáticos, Aricó cifraba en la situación periférica de nuestras culturas (junto a otras como la rusa, la irlandesa, etc.) la posibilidad de cierta liberación del potencial más crítico del marxismo: la *traducción* era la operación en la que la teoría podía liberarse de la ceguera ante su propia contingencia. Así, el problema de la recepción surge entre nosotros (y podríamos remontarnos hasta la “mirada estrábica” de Echeverría) como un problema de incumbencia no meramente teórica sino eminentemente crítico-práctica.

En el caso de Dotti, creo que sus trabajos marcan el inicio de la legitimación de estos estudios en un ámbito académico, y por tanto, abren la posibilidad de un estudio más detenido y riguroso del problema de la “recepción” en cuanto tal. Sus estudios privilegiaban el trabajo efectivo con el material por sobre la explicitación de los problemas teórico-metodológicos en juego, lo cual no va en desmedro de su trabajo pero quizás sí de la posibilidad de tematizar sus estrategias efectivas de investigación. De allí que, en un comienzo, me hayan resultado muy provechosas las, aunque breves, esclarecedoras presentaciones a sus trabajos. En **Las vetas del texto** (1990) podemos encontrar, ya desde el propio título, la sugerente idea de que la especificidad de nuestros pensadores podría situarse en términos de un eclecticismo estratificado en capas de significados y tradiciones teóricas que se van superponiendo en síntesis no siempre coherentes, sino más bien determinadas por los reclamos de la práctica histórica concreta. Esta idea de una *textura veteada* resulta decisiva para pensar el modo en que el corpus “repcionado” se yuxtapone con otras vertientes teóricas que el autor local estudiado despliega simultáneamente. La breve “presentación” de José Szabón a **La letra gótica** (1992), el trabajo de Dotti sobre la recepción de Kant en la Argentina, me resultó siempre altamente iluminadora por el modo tan sucinto como claro en que circunscribe el problema de la recepción entre el Escila de la mera y sedentaria acumulación bibliográfica y el Caribdis de la síntesis teleológica y normativamente orientada por la interpretación del investigador actual: por defecto o por exceso de interpretación, estos dos riesgos han de ser superados en el estudio de las variaciones prismáticas que van construyendo y deconstruyendo el corpus “repcionado” según las alternativas cambiantes del campo intelectual en cada caso receptor. Sólo así puede un estudio de recepción tener la doble virtud de desprovincianizar el pensamiento local, al tiempo que desustancializar el corpus teórico “recibido”, producido ahora como texto múltiple y nunca unívoco ni cerrado. Nuevamente, el estudio de la recepción reaparece como crítico de todo apego fetichista a la sustancialidad de un autor, texto o tradición de pensamiento. Por último, el prólogo a su **Carl Schmitt en la Argentina** (2000) incluye indicaciones sugerentes, sobre todo por su postulación de un abordaje propiamente *filosófico* (deudor del propio Schmitt), siendo que las metodologías más usuales sobre recepción suelen remontarse a tradiciones ancladas en los estudios literarios o en la sociología de la cultura. De este modo, encontramos en los trabajos de Dotti una consolidación de es-

tos estudios, una sofisticación del instrumental teórico, y sobre todo, una contundente demostración de la posible productividad de este tipo de enfoques.

Entre los estudios específicos ya realizados sobre la escuela de Frankfurt en nuestro país, sólo quisiera recordar el estudio de Alejandro Blanco sobre Gino Germani como productivo lector de los frankfurtianos (1999), que terminó mostrándose como una pieza clave de su reciente libro sobre el sociólogo. Aquel artículo me permitió romper desde un inicio con la idea de que había de focalizar la búsqueda en los ámbitos intelectuales del marxismo vernáculo (de hecho, el capítulo de mi trabajo sobre “la filosofía marxista” terminó siendo el más claro ejemplo de *deslectura* de la escuela de Frankfurt en nuestros setentas). Blanco venía a mostrar que las ideas no sólo viajan sin sus contextos, como lo sugiriera Bourdieu, sino que además los contextos de recepción no tienen porqué ser análogos a los correspondientes contextos de producción, ni en lo disciplinar ni en lo ideológico. Los estudios de recepción siempre nos ofrecen sorpresas insólitas, cruces insospechados, deudas ocultas y diálogos soterrados.

Después de este momento inicial de mi investigación, diversos trabajos que han ido apareciendo han contribuido a seguir desarrollando o complejizando mi perspectiva inicial. Sólo mencionaré dos ejemplos. En primer lugar, **Fuera de campo. Literatura y arte argentinos después de Duchamp** (2006), de Graciela Speranza, a pesar de su anomalía en este contexto, representó para mí el desafío de reconocer la importancia de afinidades electivas fundadas más en la homología de ciertos dispositivos o lógicas del trabajo estético (o intelectual), más allá de la efectiva referencia empíricamente constatable a la obra de otro autor. De hecho, en ese libro no se trata de un estudio sobre la “recepción” de Duchamp en la Argentina. El paso fugaz y sin brillo de Duchamp por nuestro país funciona en este libro como detonante del postulado de un “efecto Duchamp” que opera como vigoroso catalizador de ciertos rasgos capitales de la producción cultural argentina de la segunda mitad del siglo XX. Anclado en un registro intrépido y jovial, este libro (análogo al de Raúl Antelo sobre Duchamp en los trópicos) no ofrece ninguna “metodología” de rigor para los estudios de recepción, pero sí moviliza una vasta reflexión crítica acerca del problema de la reproducción, una profunda puesta en práctica de las aporías de los viejos estudios sobre las “fuentes” y las “influencias”, un sólido cuestionamiento de los esquemas en términos de “original” y “copia”, que toca núcleos profundos de la fundamentación filosófica de una teoría de la recepción. El otro libro reciente que no puede dejar de mencionarse es el de Horacio Tarcus, **Marx en la Argentina** (2007), que además de representar el extremo opuesto en rigurosidad, precisión y preocupación por la materialidad empírica que testimonie el proceso de recepción, tiene la virtud adicional de ofrecer, en su introducción, una amplia y explícita tematización del problema de la recepción, inusual en estudios anteriores, en la que se desgranar una serie de tradiciones y vertientes teóricas que podrían confluir en la formulación de una rica teoría de la recepción de ideas en nuestro país.

2) ¿Qué metodología inspira su actual investigación sobre la recepción de la escuela de Frankfurt en la Argentina? ¿Cuál es el concepto de “recepción” que maneja en ella?

Proviendo del ámbito de la filosofía, donde en general hay una reticencia a plantear cuestiones de “método” una reticencia acaso comprensible pues serían ellas mismas cuestiones de incumbencia filosófica, pero que deriva muchas veces en un trabajo muy poco reflexivo sobre los propios presupuestos y objetivos de las investigaciones filosóficas (que recaen con frecuencia en una actitud inadvertidamente mimética respecto de los presupuestos del propio objeto de estudio) la opción por mi tema, la escuela de Frankfurt en la Argentina, fue para mí motivo de múltiples incertidumbres, sorpresas y oscilaciones.

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

De allí que, en términos generales, procuré anclar el problema de la recepción en el marco programático de la “historia intelectual” (lo cual ciertamente no es ninguna garantía pues se trata de otro campo bastante incierto aún). Consideré necesario especificar algún ámbito de trabajo intelectual donde inscribir el problema de la recepción, pues la recepción es una temática que por sí misma puede remitir a demasiados ámbitos teóricos posibles, no siempre coherentes entre sí, y no primeramente al de la historia intelectual. De hecho, las teorías más establecidas acerca de la recepción no inscriben este problema en un contexto de historia intelectual sino que nos envían a problemas propios de crítica literaria, o de historia literaria, o de sociología de la cultura, etc. Con más precisión: desde la hermenéutica filosófica de Gadamer hasta la historia literaria de Jauss, desde la sociología de la cultura de Bourdieu hasta la sociología de la lectura y de sus soportes materiales en Chartier, desde las teorías de la traducción de cuño postestructuralista hasta las teorías de la transculturación de los estudios poscoloniales, hermenéutica, sociología y crítica literaria han sido los principales espacios disciplinares en que se ha pensado el problema de la lectura, la circulación de las ideas, la traducción de los textos y de las tradiciones intelectuales. Ahora bien, ¿cómo dar coherencia a esta maraña de tradiciones y de formas de trabajo no siempre compatibles entre sí? Aquí fue donde intenté apoyarme en el sostenido trabajo que Elías Palti, junto a otros, viene realizando desde hace años en la dirección de ofrecer un programa coherente de historia intelectual, valiéndose de muchas de las tradiciones antes referidas, pero procurando un marco común donde se pueda desarrollar un trabajo acerca de estos temas sostenido en el tiempo y colectivo en el empeño de esfuerzos.

La “historia intelectual” podría considerarse, desde esta perspectiva, un desprendimiento crítico de la vieja “historia de las ideas” (en sus diversas versiones nacionales, no sólo la anglosajona de Lovejoy o las tradicionales *Ideen-* o *Geistesgeschichte* alemanas, sino también la de nuestros latinoamericanistas), que apunta a una radical historización de las “ideas” por distintas vías. En esta misma dirección de desustancialización de las “ideas” pueden enlazarse tres de las grandes tradiciones de pensamiento contemporáneo a partir de las diversas versiones del “giro lingüístico” en el siglo XX: ciertas corrientes postwittgensteinianas anglosajonas de historia del pensamiento político, las principales corrientes contemporáneas de la hermenéutica alemana, y algunos aspectos del postestructuralismo francés. La historia intelectual, de este modo, más que enclaustrarnos en un marco normativo de prescripciones, delimitarla un territorio polémico en el que diversas tradiciones podrían articularse en torno al problema de cómo dar cuenta de la no atemporalidad de las ideas, de su radical contingencia. Cada una de estas tradiciones puede ofrecernos una serie de recaudos metodológicos fundamentales para el trabajo histórico-intelectual. Así, y condensando al máximo, podríamos decir que, antes que nada, debemos guardarnos de afirmar unidades teóricas (“ideas”, pero también “conceptos”, estilos, o “escuelas” de pensamiento) que atraviesen la historia intocadas por la contingencia que ella implica, sobrevolándola desde el lugar de una intemporalidad cerrada y autosuficiente. En segundo lugar, y atendiendo a los aportes de la “Escuela de Cambridge” de Skinner y Pocock, debemos procurar atravesar la supuesta homogeneidad significativa de nuestro objeto poniéndolo en relación con el contexto particular en el que emerge. Una puesta en relación que implica contrastar el episodio intelectual que estamos estudiando con el contexto de significaciones disponibles en su propia época, para evaluar los alcances conservadores o disruptivos de la intervención estudiada. En tercer lugar, atendiendo a los aportes de la hermenéutica, debemos complementar este análisis sincrónico con una adecuada comprensión del devenir diacrónico de los significados estudiados. Esto significa darle un lugar privilegiado a la historia de las sucesivas interpretaciones de la idea, el concepto o la escuela que estamos investigando, desestimando toda suposición de pureza de sus formulaciones originarias, concibiendo la historia de sus efectos de sentido como constitutiva de su propio significado. En cuarto lugar, siguiendo ciertas teorías “postestructuralistas” del texto, debemos estar atentos a los puntos ciegos en los que nuestro objeto estudiado muestra sus aporías intrínsecas y sus fallas estructurales, poniendo al descubierto la imposibilidad de totalizar el sentido de una idea, un concepto o una escuela, como unidades homogéneas de significación. Imposibilidad de cierre sobre sí mismas que deja abierta a las “ideas” a su propia contingencia histórica, a su historicidad ya no sólo contextual sino también inmanente, a su estatuto intrínsecamente no totalizable, que fractura el territorio textual desde dentro, y lo lleva a buscar su significación en una compleja red de relaciones que se trama con sus contextos de emergencia y de recepción.

La “historia intelectual”, así condensada, significó para mí el intento por tener en cuenta, en la medida de lo posible, estos recaudos teórico-metodológicos generales. Pues con una carac-



terización de este tipo, podemos enriquecer nuestro concepto de “recepción” con cada uno de los aspectos del debate sobre la “historia intelectual”. Así, en lo que a nuestro tema particular atañe, esto puede significar, en primer lugar, evitar presuponer a la “escuela de Frankfurt” como unidad teórica intemporal que sirviera de baremo autosubsistente para evaluar la corrección o incorrección de los diversos casos de lecturas históricas posibles. En segundo lugar, las sucesivas etapas de la historia intelectual argentina, y los debates en los que ella se dirima, serán el contexto sincrónico de significaciones en el que en cada caso deberá situarse la intervención de cada uno de los autores o grupos que estudiemos: el análisis de la situación del campo intelectual de cada caso y la explicitación del contexto lingüístico construido por cada autor estudiado en el cual se va a insertar el corpus frankfurtiano. En tercer lugar, habrá de destacarse la dimensión diacrónica del proceso de “concretización” de las significaciones, en este caso, de una “escuela” de pensamiento, comprendiendo que esa historia de sucesivas interpretaciones es constitutiva de lo que hoy entendemos por “escuela de Frankfurt”, un verdadero palimpsesto de sucesivas interpretaciones, una *textura vetead*a inescindible ya de su propia historia de lecturas sucesivas. Por último, ciertos aportes postestructuralistas tienen particular interés para una teoría de la recepción, pues al plantear el carácter intrínsecamente dislocado de todo texto, nos permiten romper con toda idea de “original”, trascender el modelo de “original” y “copia”, de las “fuentes” y las “influencias”, y avanzar hacia una teoría de la lectura como (re)escritura, atendiendo al devenir de sustituciones, desplazamientos y quiebres que todo proceso de significación implica, en cuanto intrínsecamente abierto a su propia historicidad, y en cuanto precondition del cruce entre culturas.

Así, al amparo de la “historia intelectual” como un cuadro posible de los contingentes procesos de producción, difusión, circulación, dislocación, recepción y apropiación de las “ideas”, atenta a una compleja tematización del problema del “contexto” (de emergencia y de recepción) y del “texto” (como con-textura o inter-texto que siempre nos arroja más allá de sí), podemos pensar un anclaje posible para una teoría de la “recepción” amplia, compleja, abierta a procesos culturales que incluyen pero exceden el más estudiado modelo de la recepción estrictamente literaria. Un tipo de abordaje que radicaliza las mismas tendencias de historización de la historia intelectual, mostrando la importancia, para una teoría del sentido en cuanto tal, de los contextos en que se producen las ideas, los contextos diferenciados en que se las leen y la efectiva historia de sus sucesivas interpretaciones, y fundamentalmente, de una teoría crítica del texto como unidad siempre inestable y abierta de sentido, que habilita la posibilidad de abrir el texto a la diversidad de contextos en los que opera.

En mi caso, resultó interesante y productivo cruzar estos trazos teórico-metodológicos con ciertos lugares claves de la crítica argentina y latinoamericana del siglo XX que anticipaban estos desarrollos y que a su vez muestran que el problema de la “recepción” ha surgido insistentemente en culturas como las nuestras, atravesadas por una serie de conflictos que complejizan al extremo las problemáticas de los “contextos”, de las “recepciones”, de los desgarramientos del propio lenguaje, y en general

de la pregunta por el extraño lugar –lugar de extrañamientos– del discurso que circula y que se produce en nuestros ámbitos. El problema de la recepción no es sólo una especialidad de la historia literaria de cuño hermenéutico, sino también una predilección de la historia intelectual latinoamericana. Me refiero, entre otros lugares posibles, a la antropofagia de Oswald de Andrade, al Pierre Menard de Borges, al barroco según lo teorizara Lezama Lima, todas reflexiones que parecen eclosionar en torno al debate brasileño a partir del emblemático texto de Roberto Schwarz “Las ideas fuera de lugar”. Aunque pueda resultar por lo menos curioso pretender anotar en un mismo texto los nombres de Oswald y de Jauss, si sabemos leer la radicalidad de estas reflexiones de vastas consecuencias en el discurso crítico latinoamericano, podremos reconocer que todas ellas confluyen en un punto central: la afirmación del entre como el difícil, enigmático y productivo espacio de nuestras culturas, su estigma y su posibilidad. Entre dentro y fuera, para la antropofagia, entre repetición y diferencia, para Borges, entre lo propio y lo ajeno, para el barroco de Lezama (antes habíamos dicho ya que el significado no quedaba encerrado en la autosuficiencia del texto, sino siempre entre el texto y el contexto de su producción, entre el texto y la historia de sus interpretaciones, entre el texto y el texto mismo). *Entrelugar* señalado por potentes voces de la cultura y del ensayismo latinoamericano del último siglo, y que nos reenvía a los debates brasileiros sobre “las ideas fuera de lugar”, y a sus consecuencias más radicalizadas, como las extraídas en su momento por Silviano Santiago.

Para terminar, quisiera dejar planteada una incertidumbre final, aunque sea esquemáticamente. Mi más reciente incertidumbre teórico-metodológica proviene claramente de un problema en el trabajo concreto más que de algún ajuste puramente teórico. Se trata del capítulo sobre H. A. Murena, y en particular la parte referida a su trabajo editorial. Como se sabe, después del trabajo precursor de Germani, es la editorial de la revista *Sur* la que edita el corpus central de lo que aún hoy entendemos por escuela de Frankfurt, a través de una colección dirigida, entre otros, por Murena. Aunque gracias al ejemplo del libro de Blanco sobre Germani pude, un poco a tientas, construir una lectura posible de ese episodio editorial, se me presentó un importante límite del marco que me había propuesto en términos de “historia intelectual”. El panorama arriba sugerido de las corrientes en que se debate la historia intelectual, aunque apuntaba a una teoría de la recepción como radical historización de las “ideas”, lo hacía en los marcos tendencialmente *textualistas* de un “giro lingüístico” que en sus diversas formulaciones (anglosajona a partir de Wittgenstein, alemana a partir de Gadamer o francesa a partir de Derrida) se ha venido mostrando escasamente atento a la problemática de los efectivos *soportes materiales* de los procesos históricos de la cultura. Me sorprendí de pronto reconociendo que en el circuito que felizmente viene trazando una agenda internacional para la “historia intelectual” no aparecían nombres claves de una perspectiva más “material” acerca de los procesos culturales, más atenta a los problemas efectivos de la edición, la difusión, etc., tan importantes para un estudio de recepción. Para decirlo de algún modo, habríamos de sobreponer a aquel primer umbral de historización de la vieja “historia de las ideas”

representado por el “giro lingüístico” en la historia intelectual, un segundo umbral de historización, en el que pueden incluirse una serie más reciente de estudios y preocupaciones características, que oportunamente han sido englobados bajo el rótulo de “giro material”.¹ A pesar de las posibles dificultades de articulación de estas dos orientaciones (piénsese en las críticas de Roger Chartier al *linguistic turn*), no puede desconocerse que en ambos casos se intenta una radical historización de las “ideas”, una decidida inscripción de las viejas “ideas” en la contingencia de los procesos que hacen posible su emergencia efectiva, aunque esta inscripción se realice por vías diferentes. Pero incluso hay que reconocer que estas dos orientaciones están anudadas por un núcleo común. En efecto: este supuesto “giro material” anuncia en realidad un conjunto de problemas no ajenos a las propias consecuencias del “giro lingüístico”, pues si a partir este denominado “giro lingüístico” ya no podemos pensar la impermeabilidad positivista entre hecho y significación, entre historia y lenguaje, de manera que las prácticas más “materiales” habrán de ser entendidas como cargadas ya de significación, como lingüísticamente modeladas, ahora son esas “materialidades” resituadas en su estatuto significativo las que se alzan como desafío para la historia intelectual y que, a pesar de su constitutiva significatividad, ofrecen una resistencia a ser equiparadas al texto y a los cánones de acceso al mismo. Ciertamente esto involucra una serie de desplazamientos no vislumbrados en el textualismo (por crítico y “desintegral” que este sea) del “giro lingüístico”. En primer lugar, se opera un deslizamiento que nos lleva más allá del modelo del *texto* como lugar privilegiado del sentido, en el que aún estaba centrado el giro lingüístico, y una apertura a otros objetos cargados de significado filosófico y cultural: *artefactos de cultura* que involucran desde los circuitos editoriales como sustratos materiales de la circulación de ideas, las historias de la difusión, recepción y transformación de las tradiciones filosóficas como testimonio de la vida efectiva de las ideas, la historia del libro como sustrato material de la historia del texto, hasta la *ciudad* como objeto privilegiado de una historia cultural, la *memoria colectiva*, los memoriales y los museos como avatares materiales de un pensamiento de la historia, las *imágenes* como cristalización sensible de una dialéctica histórico-cultural, etc. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, esta renovada orientación ha implicado una masiva y casi insurrecta ampliación del archivo con el cual podría trabajar el historiador

intelectual, que implica ya no sólo el tránsito de las “grandes obras” a los géneros o autores “menores”, sino la apertura de todo un universo de producción y consumo de ideas que excede el dominio de la textualidad, reclamando un cuidado particular al vernos obligados a dialogar con ámbitos de estudios especializados, con sus propios cánones, sea de la sociología, la urbanística, la iconología, etc., y ya no sólo la crítica literaria, con la que la historia intelectual está más habituada a dialogar –y en la que por otra parte se fraguó buena parte del éxito del propio “giro lingüístico”. En tercer lugar, ha implicado también una renovada atención no tanto a los procesos de producción de las ideas, sino fundamentalmente a los de su circulación, consumo y recepción, ya no tanto al origen cuanto a los azares de la supervivencia de las “ideas”, como una asunción radical del carácter ya no sustancial sino radicalmente relacional de la constitución de los significados de una cultura. En cuarto lugar, nos vemos de este modo desplazados desde una comprensión de la “cultura” en términos de los productos más elevados del arte y el pensamiento de las élites de una comunidad en una época determinada, a una definición de “cultura” como el modo de vida general de un pueblo, más próximos a las claves de una antropología cultural.

Más allá de las tensiones posibles entre las implicancias del “giro lingüístico” y las del “giro material”, considero altamente productivo tematizar las efectivas alternativas de su potencial articulación. Entre otras razones, porque los procesos de “recepción”, en particular, ocupan un lugar privilegiado en ambas orientaciones, y a su vez pueden verse enriquecidos por ambas: desde las matrices del giro lingüístico, como ya fue sugerido, son espléndidos ejemplos del descentramiento e historización del sentido que se opera en la historia de las “ideas” una vez que asumimos los principales aportes de las teorías lingüísticas wittgenstenianas, hermenéuticas o deconstructivas; desde los intereses del “giro material”, abren un espacio magnífico para centrar la interrogación en los procesos de circulación de ideas, las condiciones materiales de su difusión, edición, lectura, selección, marcado, traducción, etc., objetos característicos de esta orientación.

La inscripción del problema de la “recepción” en estos espinosos debates más amplios que intenté aquí esquematizar, si bien suma acaso gravosos problemas teóricos y deudas innecesarias, tiene la virtud de auspiciar para los estudios de recepción un lugar destacado en el futuro de la historia intelectual, situándolo a su vez como uno de los escenarios privilegiados en que se despliega la permanente disputa teórico-metodológica en las “humanidades”.

¹ Tomo la expresión de Anthony Grafton, “La historia de las ideas. Preceptos y prácticas, 1950-2000 y más allá”, un artículo del año 2006, incluido en *Prismas*, nº 11, 2007. Allí afirma: “Muchos otros desarrollos han ayudado a revigorar la historia de las ideas en los últimos veinte años. Ninguno, tal vez, haya tenido efectos de mayor alcance que el denominado ‘giro material’ de los últimos diez años, el intento de escribir una historia menos centrada en la lectura de textos que en el análisis de otros objetos cargado de significado cultural.” (143) Y luego incluso liga esta reorientación de la historia intelectual a la tematización de los problemas de recepción: “Es más, durante la década de 1990, la historia intelectual dio su propio giro material. En la década de 1980, Darnton y otros estudiosos, ante todo Roger Chartier y Carlo Guinzburg, habían creado una nueva historia de libros y lectores (...). En la década de 1990, los historiadores intelectuales comenzaron a investigar sistemáticamente cómo se produjeron y recibieron los textos que estudiaban. Algunos echaron una nueva luz sobre pensadores canónicos indagando los modos en que sus textos llegaron al público (...). La interpretación de textos hoy va de la mano de la reconstrucción de comunidades intelectuales y editoriales.” (144)



La fortuna argentina de Hannah Arendt

Claudia Andrea Bacci

El concepto de *texto definitivo* no corresponde sino a la religión o al cansancio. Jorge Luis Borges, **Las versiones homéricas**.

En los últimos veinte años, las obras de Hannah Arendt han despertado un creciente interés entre el público hispano-hablante, visible en el continuo crecimiento de la bibliografía traducida.¹ Durante 2006 se llevaron a cabo varios encuentros, seminarios y simposios en Europa y en los Estados Unidos, recordando el centenario de su nacimiento. Más próximos, dos eventos realizados en Argentina y en Brasil congregaron a numerosos investigadores e intelectuales que quisieron conmemorarla.² No obstante ello, todavía es pertinente la pregunta acerca de qué la convierte en una referencia común, incluso para la prensa de opinión local, colocándola como una especie de tópico en ciertas bibliografías.³ ¿De qué modos y por qué vías se han transformado sus obras en referencias “obligadas” en temas como los derechos humanos, la violencia política, el terrorismo estatal o aquellas que tratan acerca de las virtudes del espacio público-político? ¿A través de qué caminos ha devenido un *clásico* de la teoría política, relevante para el análisis de las encrucijadas de la historia argentina de los últimos años?⁴

1 Hannah Arendt (Hannover, 1906- Nueva York, 1975) residió en Alemania hasta el ascenso del nazismo en 1933, emigrando primero a Francia y luego a Nueva York (1941), donde produjo casi toda su obra teórico-política. Ver: http://hannaharendt.net/bibliography/biblio_Prim.html. Para un listado de las traducciones al castellano, ver: Arendt, Hannah, **Tiempos presentes**, M. L. Knott (ed.), Barcelona, Gedisa, 2002. Para un listado de obras recientes sobre Arendt: Heuer, Werner, “Ich selber wirken? Eine Synopse der deutschen und internationalen, akademischen und nicht akademischen Wirkungsgeschichte Hannah Arendts”, en **Text+Kritik: Hannah Arendt**, München, Heft 166/167, September 2005.

2 Ver: <http://www.hannaharendt.org/conferences/nov/nov.html> (Noviembre 2007). En noviembre de 2006 se realizó en Buenos Aires un Coloquio Internacional en el Instituto Goethe, y en octubre de 2006 un Simposio Internacional en la Universidad de Brasilia, además de otras conmemoraciones en diversas ciudades de ambos países.

3 Lo mismo ha sido señalado sobre otros contextos nacionales. Ver: Abranches, Antonio, “Uma herança sem testamento”, en Arendt, Hannah, **A dignidade da política**, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2002; Ascheim, Steven, “Introduction”, en **Hannah Arendt in Jerusalem**, Berkeley: University of California Press, 2001; Lefort, Claude, “Hannah Arendt y la cuestión de la política”, en **Hannah Arendt. El orgullo de pensar**, Fina Birulés (comp.), Barcelona, Gedisa, 2000; Forti, Simona, **Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política**, Madrid, Cátedra, 2001; Lafer, Celso, **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**, São Paulo, Editora Paz e Terra, 2003; Cruz, Manuel, “Hannah Arendt: El signo de una propuesta abierta”, en **Grifos**, Chapecó/Br., Argos, 2002.

4 En relación al adjetivo clásico, Alejandro Blanco señala su contingencia y afirma que “La existencia de un clásico no es entonces un hecho ‘evidente’, sino un

proceso mediatizado por factores, textuales y extratextuales”, en **Razón y modernidad: Gino Germani y la sociología en la Argentina**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, pp. 39. Sin embargo, las “atribuciones” suelen tener una permanencia que excede los contextos y las teologías canonizantes.

Entre todas las definiciones posibles que Arendt se adjudicó a sí misma, quizás la de “pensadora” sea la más acertada para su modo polémico de intervenir públicamente. Esto era más claro en los comienzos de su trabajo, cuando abordaba cuestiones como la situación de las comunidades judías en Europa, la posición de los países centrales a partir de la decadencia imperialista, las opciones del sionismo para la creación de un estado judío, los problemas de la Segunda Posguerra. Luego escribió sus trabajos más “académicos”, enrolados en disciplinas que nunca terminaban de acomodarse a esos textos molestos en los que Arendt expresaba sus paradojas del pensamiento. Ni la historia, ni las ciencias políticas, ni la sociología, ni la filosofía terminaban nunca de reconocerla como propia. Sus textos todavía “producen” un diálogo insistente, e incluso polémico, con sus lectoras y lectores actuales, cuya historia considero sugestiva.

En efecto, Arendt había sido leída en Argentina con anterioridad a las primeras traducciones al español de dos de sus obras más importantes, **Eichmann en Jerusalén** y **Sobre la revolución** (1967). Esos lectores constituyen hoy un misterio. Presentaré aquí un mapa de las primeras “lecturas” de las obras de Hannah Arendt en nuestro país durante el periodo que va desde su primera introducción en 1942 hasta 1969, vía la publicación y traducción de algunos de sus artículos.⁵ Me ocuparé de un arco de lectores que alcanza a publicaciones político-culturales de organizaciones y promotores de la cultura judaica, agrupaciones de refugiados alemanes del antinazismo, y entusiastas latinoamericanistas difusores de la cultura alemana.

Este trabajo se encuadra entonces en el cruce de la sociología cultural, la historia intelectual y los estudios de

5 Presento aquí algunos temas de mi tesis de la Maestría en Investigación en Ciencias Sociales (Facultad de Ciencias Sociales/UBA), en el marco del Proyecto UBACyT S114. Una versión abreviada fue publicada como “Hannah Arendt's Reception in Argentina”, en Newsletter Hannah Arendt, Berlín, n° 3, Fall 2007, disponible en: <http://hannaharendt.net/research/researchIII.html> (Junio 2008). He elaborado una periodización de la recepción local de estas obras en la que identifiqué tres momentos —1942-1972; 1973-1983; 1984-1999. Aquí presentaré parcialmente sólo el primero de ellos.



recepción de autores y de ideas. Bajo el concepto de “recepción” pretendo explorar las formas de difusión, interpretación, apropiación y/o rechazo, así como la circulación y transferencia transcultural de algunas obras de esta autora en nuestro país. Parto aquí del supuesto de que toda lectura, aun la que propone un comentario fugaz en un periódico, presenta algún rasgo de esa forma desterritorializada de apropiación discursiva que llamamos “recepción”. Considerando esas perspectivas disciplinares, ya de por sí difusas, quiero resaltar la forma siempre necesariamente limítrofe que implica el uso de cualquier tradición, sea ésta de carácter teórico o con pretensiones de intervención política, tal como la recepción de las obras de Arendt hará evidente.⁶ En este sentido, las lecturas “receptoras” son —inevitadamente o por fortuna— más o menos “inesperadas”. Como bien señalaba Jorge Luis Borges a propósito de las literaturas nacionales y latinoamericanas, como argentinos estamos en nuestro derecho de reclamar la entera herencia de la cultura occidental. El *arte de la lectura* no consiste en otra cosa que en el empleo de la “técnica rudimentaria del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas”.⁷

Los discursos que se articulan en los procesos receptivos se constituyen, entonces, en torno a tres aspectos: como productos lingüísticos propicios al análisis discursivo-textual; como productos de carácter teórico-analítico referidos al campo disciplinario o temático específico; y como productos para la intervención político-ideológica e intelectual. Acerca de estos últimos aspectos voy a centrar mi análisis, atendiendo a la superposición de “capas arqueológicas” de lecturas y lectores, algunos de ellos olvidados o no reconocibles hoy entre sus lectores y lectoras contemporáneas.

Los recortes y selecciones temáticas realizadas a través de las lecturas sucesivas dibujan un mapa de superposiciones y discontinuidades. De un modo general, entiendo que estos procesos se encuentran sobredeterminados por tres conjuntos de

condiciones, todas ellas de compleja especificación. En primer lugar, los modos y vías de circulación internacional y local de los textos recepcionados, entre los cuales resulta central considerar algunas estrategias editoriales locales.⁸ En segundo lugar, importan las características de las prácticas discursivas desplegadas por estos lectores a fin de dar cuenta del alcance y los eventuales “silencios” teórico-conceptuales de esta recepción. Finalmente, importan también las peculiaridades del espacio sociopolítico del proceso mismo, expresados a través de decisiones editoriales referidas a selecciones autorales, cuyos efectos intentaré visibilizar.

En el caso de las lecturas locales de las obras de Arendt, me interesa el modo en que las variaciones a lo largo del proceso constituyen una expresión de algunos posicionamientos y prácticas propias del espacio cultural-intelectual local, y de las redes de lecturas que estas propician, configurando un destino particular para estas obras que denominaré provisoriamente como “argentino”. Con el fin de retener la relación entre los “contextos” de la recepción y los propios textos de Arendt, reseñaré brevemente en cada caso, tanto las características generales de las operaciones de lectura realizadas, como el espacio de debates que las caracteriza. Quiero resaltar de este modo la importancia de un abordaje socio-histórico y teórico-conceptual para estos procesos.

De contextos, recepciones y receptores: ¿Cuál “Arendt” para qué lectores?

Un rasgo sobresaliente de esta primera etapa de la recepción arendtiana es el del reconocimiento casi inmediato del carácter polémico de sus intervenciones. Comenzando en 1940, y ligadas al espacio cultural de los periódicos y revistas político-culturales de la comunidad argentino-judía de lengua alemana así como a grupos de la izquierda antinazi, estas lecturas serán prácticamente desconocidas posteriormente por el rescate —ya conceptual y disciplinar— de sus obras ulteriores, realizado a través de las ciencias humanas y sociales a partir de la década de 1980.

Una exploración general de las redes formales e informales de editores, traductores y grupos político-intelectuales revela el carácter internacionalista de los espacios culturales hasta finales de la Segunda Guerra y la inmediata Posguerra. Desde mediados de 1930, y en particular desde la reedición de los Frentes Populares en 1941, estas redes político-sociales articulaban agrupaciones políticas con otras de carácter cultural y social. A través de estas redes de circulación de revistas, periódicos y folletos se vinculaba a los expatriados de todo tipo vía la difusión de traducciones y colaboraciones cruzadas. A partir de 1950, con la creciente división geopolítica mundial y la reconfiguración del

6 Por “desterritorialización” refiero apenas a los desplazamientos producidos por las sucesivas lecturas en relación con la procedencia de los textos y autores leídos. En nuestro país se destaca un reciente interés por los estudios de recepción política, cultural e intelectual. Para nombrar sólo algunos entre los más recientes: Dotti, Jorge, *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario, Homo Sapiens, 2000; Plotkin, Mariano, *Freud en las Pampas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003; Sazbón, José, “De Angelis difusor de Vico: examen de un paradigma indiciario”, en *Historia y representación*, Buenos Aires, UNQ, 2002, pp. 193-244; Tarcus, Horacio, *Marx en la Argentina: Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007. Para una consideración de los aportes de la teoría cultural latinoamericana al tema: García, Luis Ignacio, “Devorar, repetir, fusionar. La crítica entre culturas”, en *Las Ciencias Sociales y Humanas en Córdoba* (CD-ROM), FFyH/UNC, Córdoba, 2007. Ver también las respuestas a la “Encuesta sobre el concepto de recepción” en este mismo *Dossier*.

7 “Pierre Menard, autor del Quijote”, en *Obras Completas: 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1985, pp. 444-450. Borges ha desarrollado una extensa literatura del “lector correctamente errado” en varios de sus cuentos y ensayos. Debo estos indicios al trabajo de Luis Ignacio García ya mencionado. Ver también: Sazbón, José, “Pierre Menard, autor del Quijote” y “Magias parciales de la traducción”, op. cit. nota 6, pp. 329-364.

8 Ver: Blanco, Alejandro, op. cit. nota 4; De Diego, José Luis (ed.), *Editores y políticas editoriales en Argentina, 1880-2000*, Buenos Aires, FCE, 2006; Tarcus, Horacio, op. cit. nota 6; *Ibidem*, *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2002.

campo editorial latinoamericano e hispano, estas redes pierden peso frente a otras agrupaciones y fidelidades.⁹

A lo largo de este recorrido local, las publicaciones **Porvenir**, **La Otra Alemania/ Das Andere Deutschland**, **Davar**, **Babel**, **Índice** y **Cuadernos de Índice** reprodujeron, tradujeron e interpretaron artículos y extractos de obras de Arendt, en el marco de debates sobre la situación de la comunidad argentino-judía en la Segunda Posguerra, la potencial creación de un Estado judío, y la difusión de la cultura judaica y alemana en general. Estas selecciones temáticas configuran dos horizontes de sentido iniciales: el primero, relativo a las redes intelectuales y políticas de la izquierda antinazi y los grupos de inmigrantes alemanes-judíos, está definido por la expansión de los fenómenos totalitarios y sus efectos destructivos en la política mundial; el segundo está marcado por la preeminencia del sionismo en la comunidad argentino-judía, la tematización del surgimiento del Estado de Israel y el debate sobre el libro de Arendt, **Eichmann en Jerusalén**.

Totalitarismos, Estado-nación e identidad

En su tercer número de fines de 1942, dedicado a la “cuestión de la armada judía”, la revista **Porvenir: Zeitschrift für alle Fragen des jüdischen Lebens** —que editaba en Buenos Aires la Editorial Estrellas entre 1942 y 1945—, publica un artículo de Arendt titulado “Ein Mittel zur Versöhnung der Völker”, sin referencias acerca de su procedencia editorial o de su autora.¹⁰ Sus editores, el rabino Günter Friedländer y Hardi Swarsensky, privilegiaban la publicación de noticias referidas al desarrollo de la guerra en Europa y a las actividades de ayuda a los inmigrantes alemanes-judíos, con una creciente importancia de las cuestiones litúrgicas.¹¹

9 Ver: de Diego, José Luis, “1938-1955. La ‘época de oro’ de la industria editorial”, op. cit. nota 8, pp. 91-123; Wilson, Patricia, **La constelación del sur**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

10 [Un medio hacia la reconciliación de los pueblos], en **Porvenir**, n.º 3, Nov.-Diz. 1942, pp. 125-130. Le sigue un artículo de Alfred Hirschberg sobre el mismo tema —“Die unerfüllten Voraussetzungen” [Requisitos incumplidos]. Hirschberg dirigió hasta 1938 la editorial berlinesa-judía Philo Verlag del Central-Verein Deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens, que promovía la integración judía en la sociedad alemana.

11 **Porvenir** publicó 18 números bilingües alemán-castellano. Friedländer y Swarsensky estaban ligados a la agrupación de alemanes-judíos del Bund Deutsch-Jüdischer Jugend/Unión de Jóvenes Judío-Alemanes de Berlín, liderado por Karl Julius Reigner y el mismo Friedländer. Formado en Alemania en 1935, el grupo estableció una red de migración desde Berlín hacia América del Sur, con base en Buenos Aires y con ayuda económica del American Jewish Joint Distribution Committee/JOINT. Arendt trabajó en 1939 en la sede parisina del JOINT. Ver: Pachet, Pierre, “Un moyen pour réaliser la réconciliation des peuples”, en Arendt, Hannah, *Penser l'événement*, C. Habib (dir.), Paris, Belin, 1989; Schwarcz, Alfredo, *Y a pesar de todo... Los judíos de habla alemana en la Argentina*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1991; Schirp, Kerstin, “Presse als Brücke zwischen Heimat und Exil. Das Semanario Israelita in Buenos Aires”, en *Exilforschung. Jüdische Emigration: zwischen Assimilation und Verfolgung, Akulturation und jüdischer Identität*, C.-D. Krohn (Hrsg.), Band 19, München, Text+Kritik, 2001, pp. 168-186; Young-Bruehl, Elisabeth, *For love of the world*, New York, Yale University Press, 1982, pp. 148-149.

El texto de Arendt es una versión original diferente de otros artículos suyos aparecidos en **Aufbau**, y trata la situación particular del pueblo judío en la guerra desde una perspectiva política cercana al sionismo pero con ribetes críticos a sus posiciones más nacionalistas.¹² Su llamado a desarrollar una política internacional activa se distancia de las propuestas sionistas del momento respecto de la creación de un Estado exclusivamente judío en Palestina. En **Porvenir** fundamenta su apoyo a la creación de una armada judía que, como integrante plena de las fuerzas de invasión aliadas —y a semejanza de lo que se permitía a franceses y polacos tras la ocupación alemana—, asegure el derecho a defender la existencia judía en su carácter de comunidad política, advirtiendo que la ausencia de un fundamento estatal no podía contar como justificativo de su exclusión en el orden político mundial.¹³ La intervención de esta armada constituiría un verdadero “medio para la reconciliación de los pueblos”, puesto que para Arendt “Un hombre, dice Arendt, sólo puede defenderse por aquello que en él es atacado. Un judío sólo puede demostrar su valor como ser humano cuando puede ser un ser humano que es judío” (128).¹⁴ El artículo es una de las críticas más agudas al filo-judaísmo de las naciones occidentales y a la *realpolitik* de la Sociedad de las Naciones, que interpellaban al pueblo judío como víctima al tiempo que desconocían su derecho a la auto-defensa bajo el argumento de que no constituía un “Estado-nación” en sentido pleno —es decir, carecía de implantación territorial.¹⁵ Arendt afirmaba que “La libertad, sin embargo, no es un premio para el sufrimiento de los desclasados, y la justicia no se recibe como migajas caídas de la mesa de los ricos” (130). Finalmente, rescata el apoyo a esta iniciativa por los estadounidenses descendientes de alemanes, a diferencia del rechazo mantenido por algunos grupos antifascistas. En este sentido, sostiene que la lucha “antifascista” no revestía un peligro real para las potencias del Eje mientras se mantuviera ajena al significado de la persecución desatada contra los judíos europeos. Negar el carácter específico de la situación de los judíos frente al nazismo en el contexto internacional equivalía a defender a las democracias

12 **Aufbau** fue fundado en 1934 como boletín de noticias del Club Judío-Alemán de Nueva York, destinado a los inmigrantes de lengua alemana. Desde mediados de los años 1930 se ocupó de la situación de los inmigrantes judío-alemanes en el mundo. Arendt escribía una columna semanal entre 1941 y 1942 titulada “This Means You!”. Ver: Young-Bruehl, Elisabeth, *Ibidem*, pp. 168-181.

13 Chaim Weizmann, había lanzado la propuesta de crear una “armada judía” en 1939 como Presidente de la Organización Sionista Mundial, basado en las secciones “nacionales” de las Fuerzas Armadas británicas, aunque Gran Bretaña la rechazaba debido a su política de Mandato sobre Palestina. Arendt no compartía plenamente la posición de Weizmann, pero apoyaba esta iniciativa oponiéndose a la visión autómata del nacionalismo revisionista israelí. A lo “dado” de la pertenencia al pueblo judío por nacimiento, Arendt añadía la necesidad de constituirse como una organización política per se, sin necesidad de invocar un Estado. Young-Bruehl, Elisabeth, op. cit. nota 11, pp. 178-179; y Arendt, Hannah, **The Jewish Writings**, J. Kohn and R. H. Feldman (eds), New York, Schocken Books, 2007, p. xxiv. En 1944 se fundó una Jewish Brigade Group en las fuerzas regulares inglesas de la ocupación aliada. Ver: Jonas, Hans, **Memorias**, Madrid, Losada, 2005, pp. 200-231.

14 La traducción de los textos aparecidos originalmente en alemán me pertenece.

15 Sobre la Sociedad de las Naciones, ver **Los Orígenes del totalitarismo**, Madrid, Alianza, 2006, pp. 391-394.



europas diciendo que “no existen”, o a “creer que uno puede defenderse del asesinato a través del suicidio” (139).

La crítica arendtiana a las izquierdas internacionalistas y la política de los Frentes Populares, que eran refractarias a las identidades basadas en el origen étnico-cultural, puede aclarar el interés inicial por el texto de Arendt en **Porvenir**, en el marco de las disputas locales dentro de la comunidad judío-argentina de la época. Desde mediados de 1940 la “cuestión nacional” constituye uno de los ejes de diversas operaciones de corte y sutura identitaria, evidentes en las disputas y posterior fractura entre el sionismo (en sus variadas versiones políticas) y el progresismo (ligado a las posiciones del Partido Comunista) en las instituciones comunitarias judías.¹⁶ Sin embargo, a pesar de estas críticas, el artículo sólo puede ser leído en clave “pro-sionista” si se descarta la propuesta no-nacionalista que contiene o si, como dice Elisabeth Young-Bruehl, se desconoce su sionismo de “razones prácticas y políticas” antes que nacionalistas, culturales o religiosas. Este posicionamiento constituirá un elemento de irritación ulterior ante la aparición de otros textos arendtianos en las publicaciones de la comunidad argentina-judía.

De la irritación a la frialdad, esta respuesta se repetiría a raíz de las notas reproducidas en 1945 por **La Otra Alemania/Das Andere Deutschland**, publicación quincenal de la comunidad de alemanes antinazis en Argentina.¹⁷ Como política editorial el periódico publicaba contribuciones de personalidades de la cultura alemana y mundial involucradas activamente en la lucha contra el nazismo, y a excepción de su editor —August Siemsen, ex-diputado del Partido Socialdemócrata/SPD alemán— no puede decirse que tuvieran colaboradores estables. Si bien Elisabeth Young-Bruehl señala la antipatía que Arendt sentía por los socialdemócratas alemanes emigrados, a quienes acusaba de oportunistas, el periódico no pareció percatarse de eso y la anunciaba como “colaboradora regular” y “reconocida colaboradora de **Aufbau**”.¹⁸ Sin embargo, la “colaboración” dura apenas dos artículos. Marie Luise Knott sugiere cierta “fascinación e irritación” de los editores ante los textos de Arendt, en el marco de las condiciones locales cambiantes que se expresaban en los subtítulos del periódico: desde “alemanes independientes” (1937-1939), “antihitlerianos” (1941-1942), “alemanes libres” (1942-1943), hasta “alemanes democráticos” (1944-1949).¹⁹ El periódico participa activamente en la campaña antinazi donde

convergen posiciones heterogéneas (progresistas y democráticos) enfrentadas al enemigo común. La lista de los “fascismos” incluía entonces a filo-nazis locales y extranjeros, nacionalistas católicos, devotos del fraude electoral, golpistas y militares, y finalmente también a “peronistas”.²⁰ Sin embargo, cabe aclarar que esta publicación permanecía más ligada a las condiciones políticas europeas que a las locales, al punto que la decisión de su cierre en 1949 pasa por el regreso de Siemens a Alemania, y no por las eventuales políticas del gobierno peronista hacia el arco de la izquierda local.

Los dos artículos de Arendt publicados en 1945 por **La Otra Alemania**, aparecen en el apogeo de los informes de posguerra y apuestan por una potencial conciliación entre alemanes y judíos. En el primero de ellos —“Das ‘Deutsche Problem’ ist kein deutsches Problem”, editado en dos partes— la autora criticaba la idea de que las raíces del nazismo se relacionaran con un supuesto “espíritu alemán”, señalando que el problema se vinculaba más bien a la fallida intervención de los Estados-nación europeos ante los problemas de la Primera Posguerra.²¹ Anticipando su interpretación de 1951 sobre la relación existente entre la declinación de los Estados-nación y los “orígenes del totalitarismo”, Arendt afirma que “el nazismo es en la actualidad la ruina de todas las tradiciones, tanto alemanas como europeas, tanto buenas como malas” (7).²² En este sentido, el nazismo no sería el resultado del desarrollo de tendencias inherentes al “pueblo alemán” o a la tradición europea, sino producto de su destrucción radical y de la incapacidad europea para evitar la imposición geopolítica del modelo de los Estados-nación —que anudaba territorio y pueblo vía la pertenencia de nacimiento— tras la caída de los imperios ruso y austrohúngaro. La desintegración total y simultánea de las estructuras socio-políticas alemanas en la Primera Posguerra habría sido apenas uno de los disparadores de la crisis mundial. Al hundimiento social y cultural, el nazismo habría respondido con su “Nuevo Orden”, es decir, con la “mentira de la ‘comunidad del pueblo’ [Volksgemeinschaft], fundada sobre la complicidad en el crimen y dirigida por una burocracia de gangsters” (8). Arendt exhorta a recuperar el carácter no-nacional y necesariamente internacionalista de los diversos movimientos de resistencia antifascista y antinazi. *Europa*, convertida en contraseña política afirmativa, constituía la solución real al problema de la Posguerra.

El estatuto problemático de las minorías frente a las prerrogativas de la soberanía estatal-nacional había sido para Arendt el otro detonante de la guerra y el exterminio. De esta manera, las tareas

16 Ver: Bacci, Claudia, “Las políticas culturales del progresismo judío argentino: la revista **Aporte** y el ICUF en la década de 1950”, en **Políticas de la Memoria**, Buenos Aires, nº 5, Verano 2004/2005; Schenkolewski-Kroll, Silvia, “Continuidad y cambio en las corrientes políticas del judaísmo del Centro y Este de Europa en su transición a América Latina. El caso de Argentina, Siglo XX”, en **50º Congreso Internacional de Americanistas**, CEL/Universidad de Varsovia, 2001; Svarch, Ariel, “El comunista sobre el tejado. Historia de la militancia comunista en la calle judía (Buenos Aires, 1920-1950)”, Buenos Aires, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires, 2005 (inédito).

17 Sobre las posiciones del antifascismo y antinazismo argentinos ver: Bisso, Andrés, **El antifascismo argentino**, Buenos Aires, CeDInCI/Buenos Libros, 2007.

18 **La Otra Alemania**, Buenos Aires: Año VII nº 97, 1º de Julio de 1945, p.8.

19 Knott registra sólo hasta 1945, en Arendt, Hannah, *op. cit.* nota 1, p.180-181 y 207. Agradezco a Jessica Zeller por facilitarme su fichaje del periódico. La versión digitalizada se encuentra en el sitio del Proyecto “Exilpresse digital. Deutsche

Exilzeitschriften 1933-1945”: <http://deposit.ddb.de/online/exil/exil.htm> (Junio 20008).

20 Bisso, Andrés, *op. cit.* nota 17, pp. 16-22 y 33-54; Flavia Fiorucci, “Los escritores y la SADE: entre la supervivencia y el antiperonismo. Los límites de la oposición (1946-1956)”, en **Prismas**, nº 5, Buenos Aires, 2001.

21 [El problema de Alemania no es problema de los alemanes], Buenos Aires: Año VII nº 97, 1º de Julio de 1945, pp. 7-10; Año VII nº 98, 15 de Julio de 1945, pp. 8-9.

22 Tomo esta frase del texto original. El párrafo al que pertenece la cita no aparece en la traducción española de Knott, Marie L., en Arendt, Hannah, *op. cit.* nota 1, pp. 207-217.

de “restauración” emprendidas por los gobiernos en el exilio, que se conformaban con recomponer las fronteras preexistentes, dejaban nuevamente fuera de la discusión y de los acuerdos internacionales la cuestión de los derechos de protección de los pueblos sin estado y su relación con el estatuto de ciudadanía. La restauración de la “cuestión nacional” era para Arendt un funesto signo de la reconstrucción de la Europa de posguerras.

Según Knott esta versión es diferente de la publicada en **Partisan Review** en enero del mismo año, aunque es la referida por los editores de **La Otra Alemania**. Knott señala además que la versión “argentina” (o alemana, por su idioma) suprime los párrafos más críticos hacia los gobiernos en el exilio —recordemos que Siemsen había formado parte del Reichstag hasta 1933—, y aunque no sabemos si esta “adecuación” corresponde a una decisión editorial o autoral, la última parece menos probable.²³

El segundo de los textos —“Organisierte Schuld. Gedanken zu den Prozessen gegen die Nazi-Verbrecher”— abordaba la relación existente entre “culpa colectiva” y “responsabilidad personal”, refiriéndose a los debates acerca de la colaboración de la población alemana con el nazismo.²⁴ A partir de los procesos de Núremberg contra los criminales de guerra nazis, Arendt destaca que el verdadero problema es cómo volver a trazar las fronteras entre culpabilidad e inocencia para abordar la relación entre responsabilidad y culpabilidad en términos colectivos e individuales. “¿Quién será capaz, se pregunta, de sentar en el banquillo de los criminales de guerra a todas esas damas y caballeros de la alta sociedad? Donde todos son culpables, nadie puede ser juzgado en sentido estricto” (4-5).

Incluyéndose todavía en el referente plural de “nosotros los alemanes”, Arendt señala que en verdad ha sido la humanidad la que fue puesta en juego a partir de dichos crímenes. No sería, repite, un “problema de los alemanes”, sino una cuestión que permanece irresuelta en el pensamiento político occidental, relacionada con la ruptura que significó para éste la emergencia del nazismo y el exterminio de los judíos europeos. Criticando nuevamente el retorno al ideal del colectivo nacional que dejó fuera de escena la posibilidad de la solidaridad internacional, lamenta que sea “...cada día más claro cuán pesada carga es la humanidad para los seres humanos” (5). Más sencillo parece ser retornar al reducido espacio de la responsabilidad criminal individual dentro del marco de los Estados-nación, antes que enfrentar las tareas de pensar nuevos modos de asumir los desafíos que esos crímenes —cuyo carácter era no sólo novedoso sino inabordable en el marco de las tradiciones occidentales— planteaban hacia el futuro.

Si bien no existen certezas sobre la ruta de estos textos “originales” desde Nueva York hacia Argentina, se sabe que Arendt mantenía una correspondencia fluida con el escritor Chanan Klenbort, quien había emigrado a Montevideo en 1942 y la informaba de

las condiciones de vida en Sudamérica.²⁵ Estas primeras selecciones editoriales revelan la alta circulación internacional tanto de las publicaciones como de los “nombres” y referencias interpersonales: Arendt era ligeramente conocida por su columna semanal publicada en **Aufbau**, reconocida como cercana al círculo de izquierdistas antiestalinistas de Nueva York que editaban las revistas **Partisan Review** y **Commentary**, las cuales eran a su vez una fuente habitual de materiales para las publicaciones locales con intereses internacionales. A través de estas redes de revistas, editores, y traducciones, el mapa de los emigrados, refugiados y exiliados europeos y apátridas se sostenía débilmente como el espacio internacionalista que Arendt ya denunciaba en retroceso en 1945. Estas publicaciones pierden su entorno de circulación y sus lectores a medida que otras cuestiones locales e internacionales ganan centralidad en los debates culturales y políticos en los años 1950.

Una filósofa judía en Buenos Aires

Entre 1936 y 1956 se da el auge de editoriales argentinas que, relevando al mundo institucional y universitario como espacio de sociabilidad central, abrigan una comunidad intelectual alternativa a la de los espacios “oficiales” o “reconocidos” de la academia.²⁶ El contexto local es de fuertes debates y restricciones políticas diversas, que afectan a las instituciones culturales y educativas, centrales para comprender el fenómeno de la recepción y difusión de ideas y autores. Prohibiciones y retirada de publicaciones, límites a la libertad de expresión, restricciones a la actividad política, e intervenciones a instituciones como las universidades públicas dan lugar a debates encendidos acerca de las condiciones de la política local y a posicionamientos en torno a las políticas culturales, que se resumirían en el antagonismo “peronismo-antiperonismo”. En ese marco cobran especial relevancia las publicaciones periódicas y revistas culturales con agendas políticas propias, que se dedicaron a traducir y reproducir autores y perspectivas novedosas sobre problemas de su actualidad. No obstante ello, se recogían minuciosamente las noticias que llegaban acerca del exterminio de las comunidades judías en Europa tras el fin de la guerra.

La revista **Davar**, editada por la Sociedad Hebrea Argentina/SHA, traduce a fines de 1946 la reseña de Arendt a propósito de dos libros referidos al nazismo —“Reseña de **El Libro negro** de World Jewish Congress, y de **Hitler's Professors** de Max Weinreich”, sección “Los Libros”. Publicada originalmente ese mismo año en **Commentary**, con el título de “The image of hell”, reitera la relación ya mencionada entre la prensa local y los círculos

23 Knott, Marie L., en Arendt, Hannah, *op. cit.* nota 1, p. 180-181.

24 [La culpa organizada. Reflexiones sobre los procesos contra los criminales nazis], Año VII n° 101, 1° de Septiembre de 1945, pp. 4-6.

25 Knott, Marie L., “Epílogo a la reedición”, en Arendt, Hannah, *op. cit.* nota 1, pp. 179-184. Klenbort permaneció en Uruguay hasta 1949. Ver: Arendt, Hannah and Karl Jaspers, **Correspondence 1926-1969**, L. Kohler y H. Saner (eds.), U. S., Harcourt Brace & Co., 1992, cartas n° 32-33. Sobre la relación existente entre las publicaciones de la colectividad judía residentes en Argentina y Estados Unidos, ver: Schirp, Kerstin E., *op. cit.* nota 11; Young-Bruehl, Elisabeth *op. cit.* nota 11, pp. 169-171, y 545-547.

26 Blanco, Alejandro, *op. cit.* nota 4, pp. 101-105; y de Diego, José Luis, *op. cit.* nota 8.



más o menos contestatarios neoyorquinos, aunque no consigna datos sobre la autora.²⁷

Allí, criticaba la interpretación de Weinreich acerca del rol de algunos intelectuales alemanes durante el nazismo, a los cuales éste acusaba de ser inspiradores de las “ideas” nazis.²⁸ Para Arendt, aun cuando el rol de algunos de ellos durante el nazismo fuera reprobable —menciona a Carl Schmitt, a Walter Frank y a Martin Heidegger, entre otros menos conocidos hoy—, no habrían sido sus ideas políticas las que llenaron de contenido al nazismo, ya que éste necesitaba solo “...técnica y técnicos sin ninguna clase de ideas” (93). Con sarcasmo apenas disimulado, afirma que no podría culpárselos de unas ideas políticas específicas ya que ellos nunca habrían tenido ninguna idea de ese tipo. Esta crítica se dirigía tanto a los supuestos del libro de Weinreich como a la propia categoría de intelectuales, a quienes atribuía la deformación profesional de tratar las cuestiones de la práctica política como fenómenos objetivables para uso del pensamiento teórico-filosófico. En todo caso, las responsabilidades por los crímenes nazis no podían ser sino políticas, es decir, referidas a unas acciones concretas —o a su ausencia—, antes que un problema de “ideas” apenas defendibles. En el mismo sentido de lo que afirmaba en el artículo publicado en **La Otra Alemania**, “las masas” (de sectores medios desclasados) son igualmente responsables por su conformismo y su obediencia o inacción ante las directivas nazis.

En cuanto a **El Libro Negro** y su crónica del exterminio de los judíos europeos, Arendt vuelve a problematizar la esencialización de las equivalencias y oposiciones construidas en torno a los términos “inocencia-virtud-pueblo judío” y “maldad-culpa-pueblo alemán”, señalando que la historia fracasa al intentar demostrar la absoluta perversidad o inocencia de los procesos que relata, para servir apenas como propaganda a argumentos políticos diversos. Lo que importa a la hora de comprender los procesos históricos es, precisamente, distinguir su carácter específico sin atenerse a prejuicios o conveniencias particulares. Luego de reconocer los procedimientos nazis de exterminio —que desarrollaría en sus libros sobre el tema—, pone en cuestión los fines políticos de los editores del libro, afirmando que “Ninguna crónica concebible, de ninguna especie, podía tener éxito al pretender convertir a seis millones de personas muertas en un argumento político” (90). Esta observación final, en el contexto de la inmediata posguerra y de la lucha por la fundación de un

Estado judío, no favorecería una presencia más constante de sus escritos en estas publicaciones, como será evidente durante las décadas siguientes.

En todo caso, no es sino hasta 1952, es decir seis años después, que **Davar** publica otro artículo suyo. Se trata de “Relectura de Herzl: ‘El Estado Judío’”, donde reaparece su irritante posición respecto al sionismo herzliano y al Estado de Israel.²⁹ En ese texto Arendt reconoce la importancia del sionismo como un movimiento que “...opuso un nacionalismo relativamente sano al chauvinismo oculto del asimilacionismo y un realismo relativamente justo al utopismo evidente de los radicales judíos” (25), colocando así a la “cuestión judía” en una perspectiva política internacional. No obstante eso, critica el programa político de Theodore Herzl por su concepción del antisemitismo como una fuerza naturalizada, universal e inmutable.³⁰ La doctrina de Herzl, quien “...se cuidó mucho de enlazar los derechos de los judíos a la liberación con los derechos de otros pueblos” (28), concedió una centralidad perniciosa al antisemitismo, promoviendo un programa nacionalista de carácter aislacionista, que de modo caprichoso confiaba en la futura disolución del problema. Arendt apunta que el antisemitismo se había transformado, desde mediados del siglo XX, en una corriente racista que excedía las fronteras nacionales, por lo cual de poco serviría esperar su desintegración desde el aislamiento político y territorial.

A diferencia de lo que ocurría en 1946, los editores de **Davar** indican en este caso que la “filósofa” había sido discípula de Karl Jaspers en Heidelberg, y ofrecen referencias claras a su primer libro publicado un año antes en inglés, reconociendo los “valiosos estudios sobre el nazismo, considerándose su obra **Los orígenes del totalitarismo** como una de las aportaciones más serias sobre el tema” (17). Esta primera adscripción disciplinaria de Arendt no fue apreciada por la academia local, aun cuando sus dos mentores —Karl Jaspers y Martin Heidegger— fueran conocidos tempranamente en Argentina, al menos desde fines de los años 1920, y traducidos localmente durante los años 1950 y 1960.³¹ Destacan también el particular “punto de vista personal” de la autora, previniendo a los lectores acerca de su polémica interpretación sobre el rol de Herzl en la historia judía.

27 La SHA es una institución de la comunidad judía de Buenos Aires con una fuerte impronta socio-cultural. La reseña aparece en **Davar**, Buenos Aires, n° 9, Noviembre-Diciembre, pp. 88-95, y fue tomada de **Commentary** 2/3, New York, September 1946, pp. 291-295. Dirigida por Bernardo Verbitzky y Bernardo Korembli, **Davar** publicó varios artículos de **Commentary**, que compartía editores y colaboradores con **The Partisan Review** y **The Review of Politics**. Ver: Pontes, Heloisa, “Ciudades e intelectuais: os “nova-iorquinos” da **Partisan Review** e os “paulistas” de **Clima** entre 1930 e 1950”, en **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, outubro de 2003, vol. 18, n° 53, pp. 33-52.

28 El título es **Hitler's professors: the part of scholarship in Germany's crimes against the Jewish people**. Weinreich fue uno de los fundadores del Yidisher Visnshaftlekher Institut [YIVO/Instituto Científico Judío] de Vilna (1925), que dirigió hasta 1939 cuando se exilió en Estados Unidos. **The Black Book. The Nazi Crime Against the Jewish People** (1946) fue editado por World Jewish Congress.

29 Buenos Aires, n° 40, mayo-junio de 1952, pp.17-31. Reproduce “The Jewish State: Fifty Years After”, en **Commentary**, n° 2, New York, May 1946. Retraducido como “El Estado Judío: Cincuenta años después. ¿A dónde ha llevado la política de Herzl?”, en Arendt, Hannah, **Una revisión de la historia judía y otros ensayos**, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 61-76.

30 Theodor Herzl (1860-1904), fundador del movimiento sionista (Viena, 1897), proponía en **El Estado Judío** (1896) poner fin a la Diáspora y al antisemitismo con la fundación de un Estado exclusivamente judío. El Estado de Israel fue fundado en Palestina en mayo de 1948 por mandato de las Naciones Unidas. Arendt advierte ya en 1946 los problemas que generaría el sesgo nacionalista del sionismo para el desarrollo de una política de convivencia árabe-judía en Medio Oriente. Ver: Feldman, Ron H., “Introduction”, en Arendt, Hannah, *op. cit.* nota 13, pp. lii-lviii.

31 Es notorio que la revista y editorial **Sur** tradujera a ambos filósofos e incluso a Walter Benjamin, otro reconocido amigo de Arendt, pero que nunca se interesara por la obra de ésta. Acerca de la estrecha vinculación de la filosofía argentina con las corrientes alemanas de entreguerras, ver: David, Guillermo, **Carlos Astrada. La filosofía argentina**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2004, pp. 45-78.

En el mismo número de la revista, Pedro Weil ofrece una “Glosa” de la reseña de Arendt sobre el libro de Leon Poliakov —**Bréviare de la Haine: Le Ille. Reich et les Juifs**—, publicada por **Commentary** en marzo de ese mismo año.³² Weil destaca allí la recuperación que hace Arendt de la crítica de Poliakov al rol desempeñado por los *Judenräte* [Consejo de notables representantes de las comunidades judías en Europa] en el marco del “esquema totalitario de la dominación total” nazi. Arendt se hacía eco también de la relación que éste establecía entre las políticas de exterminio de los judíos y los anteriores programas de “muerte piadosa” del nazismo —aplicadas a internos de hospicios mentales y enfermos terminales o crónicos—, cuestionando de este modo la comprensión de las políticas de exterminio nazi como formas extremas del antisemitismo moderno.

En términos generales, la denominación que se adjudicaban las publicaciones editadas por las instituciones de la comunidad argentina-judía (“Revista de Ciencias Sociales”) ya marcaba el campo de circulación posible para estos artículos, en el cruce de la crítica cultural (con predominio literario) con el análisis político y “sociológico”, por fuera del campo académico institucional. En cuanto al contexto discursivo-temático, éste se encuentra enmarcado por los testimonios y debates acerca del exterminio de los judíos europeos, la recuperación y defensa de su “herencia” cultural, el rol del Estado de Israel en la construcción de una memoria histórica al respecto, la cuestión de la responsabilidad ética e histórica de los sobrevivientes, y la posibilidad de la extensión de éste último término a toda la comunidad judía en la Diáspora. En nuestro país, las instituciones comunitarias, que desde 1930 se encontraban en un proceso de centralización de las funciones de representación, intentaron hegemonizar también el tratamiento de esta cuestión.³³

No obstante ello, el sentido que estos temas tomaron en los espacios político-culturales locales fue variado. La constatada preeminencia teórica de la “Escuela de Frankfurt” en los análisis de época sobre el peronismo, alcanzó también al abordaje del tema del totalitarismo y el autoritarismo locales.³⁴ En Argentina, estos enfoques cuadraban con la decepción que provocara en los sectores “progresistas” y “democráticos” la adhesión popular al peronismo. Términos como “totalitarismo” o “fascismo” eran también modos corrientes de denominar a los gobiernos tras el golpe de 1941, y en particular al peronismo desde 1946, tanto por parte de los sectores de la derecha y liberales como de las izquierdas. El uso generalizado y políticamente marcado de estos sentidos y conceptos, que se continúa hasta fines de los años 1950, es una barrera importante para la recepción de la primera obra de Arendt, donde adquieren características específicas. Entre los sectores ligados a cierto liberalismo democrático se

vinculaba, a través de la oposición democracia-totalitarismo, la defensa de las libertades económicas con el escepticismo acerca de la inclusión política de los sectores obreros, y se refería así vagamente a un sistema político “no democrático”, con implicaciones oscurecidas por el contexto de la Guerra Fría. Por el contrario, Arendt no refiere al totalitarismo como sistema político específico opuesto a la democracia, sino como una dinámica social propia de las sociedades de masas en el marco de los Estados-nación, que arrasa con las libertades políticas desde el propio marco de la democracia y el sistema de partidos, y en estrecha relación con el desarrollo de la burguesía como clase dominante. A esto suma el anudamiento de las pretensiones hegemónicas burguesas bajo la forma de las políticas imperialistas del siglo XIX. Estas diferencias no son menores a la hora de confrontarla con la lectura canónica del fenómeno peronista realizado desde las ciencias sociales —v.g. Gino Germani.

Adelantando algunas conclusiones, la tardía traducción al español de **Los orígenes del totalitarismo** (Taurus, 1974) no impidió la circulación local fragmentaria de la versión original de 1951, con lo cual podría pensarse que la no ocurrencia de un uso del concepto en el sentido arendtiano constituye un modo del *desconocimiento o denegación de sentido*, como sesgo particular de las lecturas realizadas sobre el tema en nuestro país. **Davar** no vuelve a publicar textos de esta autora durante las décadas siguientes.

Una pequeña revista internacional

Frente a las selecciones operadas por las publicaciones de la comunidad judía-argentina, se vuelve relevante la recepción realizada por **Babel**, la *pequeña revista internacional* editada desde Santiago de Chile por Samuel Glusberg, bajo el seudónimo de Enrique Espinoza, que contaba con una amplia distribución en Buenos Aires y en toda América del Sur. Glusberg era un referente ineludible de la actividad cultural y editorial porteña entre 1920-1930, asociado a sectores del antifascismo internacionalista de izquierdas, con una marcada voluntad latinoamericanista y un destacado conocimiento de la cultura judío-alemana. Publicaba autores clásicos como Heinrich Heine, J. W. V. Goethe, y exiliados alemanes como Thomas Mann y Stefan Zweig. También reproducía artículos de las revistas norteamericanas **Commentary** y **Partisan Review**, por lo que eran asiduos los editores de esta última —Clement Greenberg, Dwight Macdonald y William Phillips—, entre otros referentes de las izquierdas antiestalinistas neoyorquina y latinoamericana —Víctor Serge, el propio Trotsky, Héctor Raurich, Rodolfo Mondolfo, Luis Franco, Laín Diez.³⁵

Casi contemporáneos a los artículos en **Davar**, **Babel** publica dos artículos de Arendt: “En torno al Estado de Israel” (1949)

32 Sección “Revista de revistas”, *op. cit.* nota 30, pp. 97-101.

33 Ver: Schenkollewski-Kroll, Silvia, “La conquista de las comunidades: el movimiento sionista y la comunidad askenazí de Buenos Aires (1935-1949)”, en **Judaica Latinoamericana II**, Jerusalén, Editorial Universitaria Magnes, 1993.

34 Blanco, Alejandro, *op. cit.* nota 4, pp. 116-155.

35 Es conocida también la relación de Glusberg con Waldo Frank y Victoria Ocampo, y su rol en la edición de algunos de los intelectuales argentinos más importantes de la primera mitad del siglo XX, como Leopoldo Lugones, Ezequiel Martínez Estrada y Horacio Quiroga. Esta “Segunda época” de **Babel**, que editó 60 números entre 1939 y 1951, tuvo un precedente en los años ‘20. Tarcus, Horacio, *op. cit.* nota 8 (2002). Una colección completa se encuentra en el CeDInCI.



y “Franz Kafka: una revaluación” (1950).³⁶ En el editorial de 1949 se ofrecen referencias claras a la trayectoria de esta autora —“Discípula de Karl Jaspers en la Alemania prehitleriana”—, en tanto que en 1950 se afirma que el editor contaba con una “autorización expresa” para la publicación del artículo y se informa que es “autora de un libro sobre San Agustín, publicado en los Estados Unidos”, aunque este libro fuera traducido al inglés recién en 1996.³⁷

En el artículo de 1949, Arendt promueve la cooperación árabe-israelí a fin de “...contrarrestar las peligrosas tendencias de los pueblos antiguamente oprimidos y que consiste en aislarse y desarrollar un complejo nacionalista” (p. 88), criticando el endurecimiento de las posiciones sionistas y árabes, y su fatal incompreensión del funcionamiento excluyente y chauvinista propio de la política de soberanía de los Estados-nación. Desde su perspectiva, la imposición de cualquier forma de “unanidad de pensamiento... impide cualquier discusión y reduce las relaciones sociales a las de un hormiguero. (...) Contrariamente al acuerdo, la unanimidad no se detiene en ningún objeto determinado sino que se extiende como una infección a su alrededor” (p. 85). En este sentido, el discurso chauvinista no diferiría sustancialmente de “...otras teorías racistas” (p.86). Es en el contexto de estas críticas que rescata la organización de los *kibbutzim* como formas novedosas de articular la sociedad por fuera de la institucionalización estatal e incluso partidaria. Este artículo, más abiertamente crítico de las políticas sionistas en Israel, entraba difícilmente en el marco de las publicaciones institucionales de la comunidad judía-argentina de la época.

En cuanto al ensayo de 1950 dedicado a la obra de Kafka, Arendt recorre allí las novelas **El Proceso**, **El Castillo**, **América** y el texto breve “Una confusión cotidiana”. Cita en extenso la IXª **Tesis de filosofía de la historia** de Walter Benjamin —como su “última obra”— para mostrar la forma en que procede la ideología del progreso como ley inexorable de la historia.³⁸ Señala la contemporaneidad sorprendente de la crítica kafkiana a las relaciones sociales regidas por la idea de que “necesidad y progreso” son funciones naturales de la historia y de la sociedad. El personaje del “hombre común” es sometido a una suerte de “educación sentimental” en la culpa, entendida ésta no como sustrato teológico-ontológico de la humanidad, sino como fundamento último de la “necesidad del progreso” que anima el funcionamiento burocrático moderno. La exigencia kafkiana acerca de la afirma-

ción de una “común humanidad” denuncia aquella versión de la historia y la sociedad que reduce a maquinarias y ruinas las relaciones propiamente humanas.³⁹

Glusberg señalaba en su presentación la “agudeza” del abordaje arendtiano de Kafka que lo conecta a las perturbadoras condiciones del momento. El homenaje de **Babel** incluye textos de Ezequiel Martínez Estrada, Thomas Mann, Phillips y Greenberg, además del traductor de *América*, D. J. Vogelmann (sic). Las compañías reunidas en este volumen, y a lo largo de las siguientes ediciones, revelan lecturas de Arendt impensadas hoy. **Babel** era un espacio de difusión de un arco político de izquierdas amplio y todavía cohabitante, cercano al pensamiento socialista libertario. Según Tarcus, tras los procesos de Moscú (1936-1938), Glusberg se habría acercado a la oposición de izquierda internacional, “más interesado en la dimensión ético-política del mensaje trotskista que en su propuesta organizacional”, conectando en las páginas de *Babel* a los escritores de las diversas corrientes de las disidencias socialistas revolucionarias y antiestalinistas.⁴⁰ Glusberg abandonó su rol como difusor de la cultura de izquierdas independiente en 1951. No habrá nuevos espacios editoriales para los textos de Arendt hasta 1960.

Ya a fines de 1956 se hizo evidente que las confluencias “democráticas” y anti-peronistas resultarían efímeras, tanto en el gobierno de la autoproclamada “Revolución Libertadora” de 1955 como entre los sectores sociales que habían apoyado ese golpe contra el gobierno de Juan D. Perón. La fractura de los sectores culturales e intelectuales se agudizó desde entonces hasta descomponerse en una miríada de posiciones que apenas pueden agruparse en torno a los aglutinantes “nacionalismo” e “izquierda”. No parece ése un tiempo propicio para lecturas irritantes y críticas de las oposiciones binarias como las que propone Arendt en sus textos.

Eichmann en Jerusalén: Debates encendidos y olvidados

Durante la década de 1960 la industria editorial argentina perdió una parte importante de su público latinoamericano, y las energías editoriales se dirigieron a la expansión del mercado interno con la edición de obras nacionales.⁴¹ La edición de las obras de Hannah Arendt fue desde entonces un ejercicio mayormente español de traducción, que de modo continuado fue dando a conocer sus trabajos en una sucesión que no siempre respetaba las

36 “Acerca del Estado de Israel”, n° 50, Segundo Trimestre, 1949, pp. 82-88, es una traducción original de “To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time”, en **Commentary**, n° 5, mayo 1948. “Franz Kafka: una revaluación”, Año XI, Vol. XIII, n° 53, 1950, pp. 11-23, es traducción original de “Franz Kafka: A Revaluation. On the Occasion of the Twentieth Anniversary of his Death”, en **Partisan Review**, New York, Vol. XI n° 4, 1944. Retraducidos como: Arendt, Hannah “Salvar la patria judía. Todavía se está a tiempo”, en *op. cit.* nota 30, pp. 76-94; y “Franz Kafka”, en **La tradición oculta**, Buenos Aires, Paidós, 2004, pp. 89-107.

37 **Love and Saint Augustine** (Chicago: The University of Chicago Press, 1996) es la Tesis Doctoral que Arendt defendió bajo la dirección de Jaspers en la Universidad de Heidelberg en los años 1920.

38 Walter Benjamin entregó los originales de esa obra a Arendt para que las llevara consigo a los Estados Unidos. Ver: **Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente**, D. Schötker u. E. Wizila (Hg.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006.

39 Esta perspectiva es desarrollada en su libro sobre el totalitarismo, y en particular en **La Condición Humana**, Barcelona, Paidós, 1996.

40 Tarcus, Horacio, “**Babel**, revista de arte y crítica (1921-1951)”, en **La Hoja Latinoamericana**, n° 84, Uppsala (Suecia), Centro de Estudios y Trabajo América Latina, Abril-junio 2003.

41 La recuperación de la industria editorial española durante 1960 debido a la distensión del franquismo tanto como al endurecimiento de las condiciones políticas y socio-económicas en América Latina, propició el retorno a España de muchos de los editores y casas editoriales latinoamericanas que habían sido fundadas por inmigrantes y exiliados de la Guerra Civil. Aguado, Amelia, “1956-1975: La consolidación del mercado interno”, en José Luis de Diego (ed.), *op. cit.* nota 8, pp. 125-162.

cronologías y que parecía marcado por cierto reconocimiento de los “temas candentes” del momento.

Así, desde la edición española de **Eichmann en Jerusalén** y **Sobre la revolución** en 1967 [ambas de 1963] por parte de las editoriales españolas Lumen y Revista de Occidente respectivamente, la mayoría de sus obras hoy más conocidas fueron traducidas antes de 1976. **Sobre la violencia** [1970] fue traducida en 1970 por el editor mexicano Joaquín Mortiz e incluida en la edición de 1973 de Taurus de **Crisis de la república** [1970], así como en su reedición de 1974. La primera traducción de los ensayos biográficos **Walter Benjamin; Bertolt Brecht; Hermann Broch; Rosa Luxemburgo** [1968] apareció por Anagrama en 1971.⁴² Finalmente, en 1974 también son editadas en español sus dos obras mayores, **Los orígenes del totalitarismo** [1951] por Taurus, y **La condición humana** [1958] por Seix Barral.⁴³

No es casual, entonces, el resurgimiento del interés por esta autora a fines de esa década en las revistas coexistentes **Índice** y **Cuadernos de Índice**, editadas por el Centro de Estudios Sociales (CES) de la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas/DAIA, y dirigidas respectivamente por Gregorio Faigón y Sergio Leonardo.⁴⁴ Ambas se proponen como espacios dedicados a difundir trabajos de autores reconocidos acerca de las problemáticas referidas a la “cuestión judía”, desde una perspectiva científica y enmarcada en las “ciencias sociales”.

En 1968 **Índice** publica un reporte completo de la 7ª edición norteamericana de **The origins of totalitarianism**, en una sección destinada a “...facilitar...al estudioso interesado...trabajos clásicos en la materia, libros que... no son de muy frecuente hallazgo en bibliotecas y librerías”.⁴⁵ La ficha resalta los puntos centrales de la argumentación arendtiana: la relación de los judíos con los estados-nación europeos occidentales como clave para la comprensión del antisemitismo moderno (Caso Dreyfus); el surgimiento del imperialismo europeo como base del estallido de la Primera Guerra y de las primeras manifestaciones políticas del antisemitismo moderno; y finalmente la relación entre la movilización política de masas y la desintegración de los estados-nación, y el desarrollo de estrategias de dominación total y el traslado de la política de expansión/ocupación territorial hacia Europa. La reseña, sin firma, rescata el epílogo original con el análisis arendtiano de la expansión estalinista en Europa del Este y de la Revolución Húngara de 1956, publicado más tarde como un capítulo en **Sobre la revolución**.

42 La edición española completa de estos ensayos es **Hombres en tiempos de oscuridad**, Barcelona, Gedisa, 1989. Los números entre corchetes indican el año de la primera edición en inglés.

43 **Los orígenes del totalitarismo** fue reeditada por Alianza en tres volúmenes consecutivos entre 1982 y 1987. Con un preciso sentido de las circunstancias y el ojo puesto en el mercado Iberoamericano, Alianza editó primero el Vol. III “Totalitarismo” (1982), que era el último de esta trilogía, y luego los dos restantes, Vol. I “Antisemitismo” (1985) y Vol. II “Imperialismo” (1987).

44 DAIA es la organización que reúne a las instituciones de la comunidad judía-argentina y las representa políticamente frente a las instituciones estatales locales.

45 “Fichas Bibliográficas: **The origins of totalitarianism**”, Buenos Aires, Año I, n° 2, abril 1968, pp. 132-135.

Entre las reseñas publicadas, se apunta que **Índice** ha realizado una selección de acuerdo a lo que consideran “son los de mayor interés” para su público (135), construyendo al mismo tiempo un lector y una agenda de temas relevantes: aspectos sociológicos y psicológicos del *Holocausto*, estudios sobre el antisemitismo, el racismo y los totalitarismos —nazi y comunista—, análisis de sus efectos sobre los comportamientos sociales, y las consecuencias de la despersonalización burocrático-totalitaria sobre la responsabilidad colectiva e individual. Reconocidos sociólogos argentinos como Norberto Rodríguez Bustamante, Gino Germani y Juan Marsal son invitados a los debates regulares que organiza la revista.⁴⁶

Al año siguiente (1969), la publicación “hermana” **Cuadernos de Índice** presenta el artículo “Las ideas raciales antes del racismo”, una versión del capítulo VI de la 2ª parte del libro sobre el totalitarismo de Arendt. El artículo es traducido del inglés aunque sin las notas al pie correspondientes. La presentación advierte además que los escritos de Arendt poseen un “alcance inquietante... puede irritar, pero conduce forzosamente a la reflexión”.⁴⁷

En este texto Arendt articula las políticas imperialistas inglesas de mediados del siglo XIX con el auge de las teorías racistas que circulaban desde comienzos del mismo siglo, evidenciando las implicancias políticas del desarrollo de las corrientes del “progreso indefinido” europeo. El artículo denuncia la utilidad política que las ideologías racistas prestaban al imperialismo europeo del siglo XIX. El racismo afirmaba la comunidad del origen biológico común (la raza) pero negaba la posibilidad de que la igualdad se fundara en consideraciones de tipo político (el estatuto de ciudadanía) o en la ligazón entre tierra y pueblo, alejándose así del nacionalismo tradicional. Arendt resalta la distinción existente entre “racialismo o ideas raciales”, entendido como un esquema de opiniones sin representación política basado en la idea difusa de la existencia de una jerarquía entre los pueblos en virtud de su “progreso”, y el “racismo” que sostiene la existencia de caracteres biológicos “puros” como “frontera sustituta” de la nación, cuya articulación con el desarrollo del imperialismo inglés en África y de los modernos movimientos de masas europeos daría como resultado la experiencia moderna del totalitarismo. La traducción de **Cuadernos** transpone las citas que Arendt realiza de otros autores sin las comillas y en itálicas, lo cual, junto a la

46 En el mismo volumen se publica un artículo de Stanley Milgram —“La compulsión a hacer el mal: obediencia a órdenes criminales” (7-15)— donde desarrolla algunos temas de su investigación sobre los niveles de obediencia en situaciones límite desde una perspectiva psico-sociológica, y en el cual cita profusamente el libro de Arendt sobre el juicio a Eichmann y la polémica que le siguió, tomando partido por Arendt. Las conclusiones del texto de Milgram resultaban tan polémicas que los editores de **Índice** convocaron a una Mesa Redonda sobre el tema publicada en el número siguiente. A pesar de las referencias al texto de Arendt, ninguno de los participantes da cuenta del libro reseñado o del citado por Milgram. La mesa fue coordinada por León Pérez, de la Comisión Directiva del CES y ex-Vicepresidente de DAIA, con la participación de Catalina Wainerman (Instituto Torcuato Di Tella), Isaac Goldenberg (Presidente de DAIA), Juan Marsal (Director del Centro de Investigaciones Sociales del Instituto Torcuato Di Tella), Justino O’Farrel (Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras/UBA), y Norberto Rodríguez Bustamante (Director del Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino de la Universidad Nacional de La Plata). Ver: **Índice**, Buenos Aires, DAIA, n° 3, agosto 1968, pp. 20-41.

47 **Cuadernos de Índice**, Buenos Aires, DAIA, n° 46, julio de 1969, pp. 14-32.



ausencia de las debidas notas al pie, reconfigura su argumentación enfocándola en la crítica arendtiana a las políticas inglesas imperialistas.

Este texto es referido posteriormente por **Índice** al publicar el artículo “Eichmann en Jerusalén” de Israel Gutman en 1969.⁴⁸ Gutman desarrolla los argumentos principales de la polémica ocasionada por la publicación del libro homónimo de Arendt, recuperando algunas de las posiciones más conocidas, como las de Jacob Robinson y Gershom Scholem, acerca de su “falta de amor a Israel”, su “antisionismo trotskista”, o su falta de respeto por los referentes de la comunidad judía centroeuropea.⁴⁹ El cuestionamiento más fuerte de Gutman se refiere al argumento sostenido por Arendt sobre la participación de los *Jüdenräte* en la selección de las víctimas del nazismo, referido a propósito de la “Glosa” de la reseña de Arendt sobre Poliakov aparecida en Davar. Aunque otros estudiosos del tema como Raoul Hilberg y Bruno Bettelheim habían anticipado las mismas críticas sobre los *Jüdenräte*, ninguno de ellos es foco de la polémica.

Otro de los puntos retomado por Gutman es la crítica arendtiana al proceso judicial en sí. Arendt había modificado su posición respecto al mismo, desde el apoyo inicial a la captura y traslado de Eichmann a Israel hacia la crítica abierta de lo que leía como la instrumentalización política del proceso por parte del gobierno israelí.⁵⁰ Este reposicionamiento queda claro en su libro, organizado en torno a la exposición de los “hechos objetivos” y a la presentación de la sistematización del exterminio, criticando abiertamente a la fiscalía y sus argumentos. Esta elección de Arendt acerca de qué y cómo presentar es leída críticamente por el autor en relación al otro elemento equívoco, que es el de la “banalidad del mal”. Gutman lee en la afirmación de la “banalidad” de Eichmann lo que tantos otros en el marco de dicha polémica: Arendt ofrecería un escape a la responsabilidad de Eichmann por los crímenes cometidos durante el nazismo. El título en hebreo, referido a la idea del “auto-odio judío”, propone una interpretación corriente desde la Segunda Posguerra y aplicada a quienes criticaban las políticas sionistas, que ligaba la cuestión de la lealtad grupal hacia el pueblo judío, las exigencias de la supervivencia post-*Shoá* y el apoyo al Estado de Israel.⁵¹ Gutman cierra su nota reclamando a Arendt el reconocimiento a lo héroes anónimos de la resistencia judía cotidiana y señalando su falta de empatía hacia el pueblo judío.

48 N° 6, agosto de 1969. El original, titulado “*Sinah Hatzmit Nusaj Arendt*” [Auto-odio estilo Arendt] apareció en **Yalkut Moreshet**, vol. 4, n° 6, Jerusalén, 1967, pp. 11-134. Gutman es historiador y ex-presidente de Yad-Vashem, ha publicado varios libros referidos a la temática del *Holocausto*. Agradezco a Silvia Schenkollewski-Kroll los datos acerca de este artículo y la traducción del hebreo de los datos pertinentes.

49 Enzo Traverso trata esta polémica en **La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales**, Barcelona, Herder, 2001, pp. 79-109. Arendt trata la cuestión de los *Jüdenräte* en **Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal**, Barcelona, Lumen, 2000, pp. 178-191.

50 Arendt, Hannah and Karl Jaspers, op.cit. nota 25, carta n° 274, pp. 414-415.

51 Glenn, Susan, “The Vogue of Jewish Self-Hatred in Post-World War II America”, en **Jewish Social Studies**, New York, Vol. 12, n° 3, Spring/Summer 2006, pp. 95-136.

Este artículo crítico, y ciertamente prejuicioso hacia su obra en general, obtura la posibilidad de una posterior recepción en las revistas de la comunidad judía-argentina. La confluencia de la hegemonía sionista en las instituciones comunitarias y las nuevas coyunturas del Estado de Israel desde 1970, colocan a Arendt fuera del espectro de legibilidad de este sector de lectores locales. Las traducciones de Arendt disponibles ya en estos años delinearán otras selecciones y recortes para su lectura posterior, quizás no menos sorprendentes que las mencionadas.

Notas finales para el voluntarismo hermenéutico

El 7 de diciembre de 1975, apenas dos días después de su fallecimiento, el periódico **La Prensa** publicó un breve obituario, con datos actualizados de sus últimas obras que incluía una referencia a la primera sección de **La vida del espíritu** todavía inédita.⁵² Se la mencionaba incluso como “filósofa política” y “defensora de la libertad”, como discípula de Heidegger y Husserl, se aludía a los homenajes realizados en vida de Arendt. ¿A qué “nuevos” lectores interpelaba esa noticia? ¿A quiénes les decía que “Hannah Arendt murió en los EE.UU.”?

Bajo el impacto de la Revolución Cubana, la década de 1960 es recordada por muchas razones: promesas revolucionarias, democracias inestables, magnicidios y movilizaciones sociales. Menos notorio, 1963 es el año en que aparece publicado en nuestro país un primer comentario analítico sobre **La condición humana** de Arendt, “Reflexiones sobre el sentido de la acción cristiana en América Latina. A propósito de un libro de Hannah Arendt”, escrito por el teólogo metodista uruguayo Julio de Santa Ana en la revista rioplatense **Cristianismo y Sociedad**.⁵³ En 1972, la traducción y publicación del ensayo “Una heroína de la revolución” en la compilación de artículos **El desafío de Rosa Luxemburgo** editada por Proceso, constituye otra rareza editorial.⁵⁴ Sin indicaciones acerca de los/as responsables de la compilación, el artículo de Arendt se encuentra acompañado por reconocidos intelectuales marxistas –Daniel Bensaid, Michel Loewy (sic), Paul Sweezy–, junto a los más obvios Lenin y Trotsky. El conjunto resulta extraño por esa asociación entre el marxismo francés crítico del Partido Comunista Francés y el anti-estalinismo norteamericano, dejando al conjunto de autores en una fina línea de legibilidad. En el caso de Arendt, podría decirse que era lo suficientemente crítica para ser admitida por cierto marxismo aunque no como para ser tomada en serio por el grueso de los intelectuales marxistas locales más reconocidos del momento. Luego de la serie de lecturas centradas en las interpretaciones arendtianas de las condiciones de emergencia de

52 Agradezco a Mariana Canavese, sin cuya ayuda habría sido muy engorroso y menos divertido localizar estos materiales de archivo periodístico.

53 Montevideo-Buenos Aires, Tierra Nueva, Iglesia y Sociedad en América Latina/ ISAL, Año I, n° 1, 19 de febrero de 1963, pp. 36-48. Julio de Santa Ana usa la versión francesa del libro de Arendt (Calmann-Levy, 1961).

54 Proceso había publicado “La crisis argentina” de Gregorio Bermann (1965) y una compilación de ensayos sobre “La guerra de España” (1973). El texto original de Arendt apareció en **The New York Review of Books** (1966).

los totalitarismos durante el siglo XX, pero que notoriamente eludían su concepto de totalitarismo, el llamado arendtiano a favor de la protección y revalorización de un espacio público de debate comprometido con la libertad y la responsabilidad colectivas, eje de sus preocupaciones ulteriores, estaba destinado a caer en el olvido.

Salvo estas raras lecturas desde los márgenes de la izquierda argentina de la época, Arendt era una autora ilegible en ese contexto de radicalización política, intelectual y social. Sin embargo, merece destacarse que, si la izquierda la leyó apenas marginalmente, el liberalismo “democrático” de la época no parece haber tenido la más mínima curiosidad por sus obras, a pesar de una supuesta mayor afinidad teórica.

Acerca de la posibilidad de circulación de sus obras traducidas en nuestro país durante los “setentas”, sólo cabe hacer conjeturas: un corto reporte aparecido el 15 de enero de 1976 en el periódico **Clarín**, se refería a la edición española de , recordando su “arraigada vocación humanista” así como la obra sobre Eichmann, cerrando con una cita extensa del Prólogo del libro en el que Arendt invitaba a sus lectores a “pensar en lo que hacemos”. Nada más sabemos de los diálogos que sus libros pudieron haber habilitado en esos años. El 24 de marzo de 1976, poco más de dos meses después, comenzó la última dictadura militar en Argentina, que desde el Estado organizó la represión, el asesinato y la desaparición de militantes políticos y sociales, y que perduró hasta fines de 1983.

Las lecturas de Arendt se extienden luego en diversas direcciones, divergentes de las reseñadas hasta aquí. El vasto campo de las lecturas locales contemporáneas de Arendt se ensancha todavía más si consideramos la oleada de traducciones y reimpressiones de sus obras desde mediados de 1990. Es esencial el rol de los intelectuales que, regresando del exilio desde 1983, difundieron sus obras a partir de las lecturas parisinas, mexicanas y venezolanas, y en las cuales resulta central el rol de Claude Lefort como intérprete crítico de Arendt. Otra línea importante de estudio son las lecturas “temáticas” realizadas a propósito del terrorismo de estado y sus efectos sociales.

El recorrido inicial de esta recepción desde 1942 muestra tanto las operaciones de apropiación y resignificación, visibles en las presentaciones provenientes de los márgenes de las izquierdas internacionalistas y en los espacios de exiliados, como de denegación de sentido, patentes en las diversas publicaciones de la comunidad judía, en particular desde el debate sobre su libro **Eichmann en Jerusalén**. La denegación de sentido opera además junto al desconocimiento y la ausencia de referencias en espacios que podrían haberla “leído”, como son las lecturas en clave teórico-políticas del “totalitarismo” en relación al peronismo.

Esta recepción se presenta enmarcada por el cosmopolitismo del campo cultural local a la vez que por la discontinuidad entre corrientes político-culturales divergentes, aunque no necesariamente excluyentes, como muestra la recepción de Arendt realizada por cierta izquierda crítica del estalinismo en los años 1950-1960. Hay rupturas y clausuras en esta “historia” pero también continuidades. Debemos a estos primeros lectores y difusores

de Arendt haberse asomado a su pensamiento sin las defensas de las interpretaciones previas y, en la muchos casos, sin suspiros frente a ese modo de abordar “lo que hacemos” que era sin dudas incómodo. Que la “incomodidad” y el “desajuste” que Arendt nos sigue proponiendo produzca siempre nuevas lecturas, ese sería también un justo y persistente homenaje a cien años de su nacimiento.

Resumen

El artículo presenta un mapa de las “primeras” lecturas de las obras de Hannah en Argentina, desde su primera introducción en 1942 hasta 1969, vía la publicación y traducción de algunos de sus artículos. El arco de lectores alcanza a publicaciones político-culturales editadas por diferentes organizaciones y promotores de la cultura judaica, agrupaciones de refugiados alemanes del antinazismo, y entusiastas latinoamericanistas difusores de la cultura alemana. Se focaliza en el modo en que las variaciones a lo largo del proceso constituyen una expresión de algunos posicionamientos y prácticas propias las redes culturales locales e internacionales, configurando un destino particular de estas obras, que anuda a la filósofa judía con la excéntrica pensadora de la política.

Palabras clave

Recepción de ideas y autores; políticas de edición; Hannah Arendt.

Abstract

This piece ponders on the “archeological layers” of first Argentinean reception of Hannah Arendt’s works by some readers and non recognized inheritors, eluding the search for misreading or misinterpretation. It suggests rather a view of every reading as a creative process. Hence, any reception is an activity of exchanges, a dialogue between translators, cultural and academic think-tanks, cultural institutions as reviews and journals, which takes place along and between a space-time network of readers, rather than a unique or one-way process of influences. Different perceptions on Arendt’s works emerge from these readings, as she was read through the local perspectives: from the Jewish philosopher to the “eccentric” political theorist.

Keywords

Reception of ideas; editorial politics; Hannah Arendt.



A la orilla porteña del Sena: Para un estudio de la recepción local de Foucault¹*

Mariana Canavese

“A través de las palabras que se dicen sobre Michel Foucault, se encuentra planteada la cuestión, típicamente foucaultiana, de saber lo que es un autor, y también la cuestión de saber lo que es hacer hablar a un autor (...) Sería necesario ver lo que ha sido el efecto Foucault en los diferentes campos eruditos y fuera de esos campos (...) Y sería necesario ver, en fin, cómo Foucault circula por gente que no ha leído jamás una línea de él”.

Pierre Bourdieu, **Intelectuales, política y poder**.

Entre la veneración y el descrédito, entre la apropiación activa y su introducción como una moda intelectual, la producción teórica de Michel Foucault nos ha impactado ampliamente. A los alcances de una circulación que obró con fuerza en la opinión pública, la recepción argentina de la segunda mitad del siglo XX suma debates y desarrollos académicos orientados hacia la experiencia de aplicación de sus hipótesis al análisis de problemáticas locales. Cifrada en el ensayo de una enumeración preliminar, entraña un arco jalonado por el anarquismo, el marxismo, el postmodernismo y las consideraciones que, bajo el sesgo nietzscheano de Foucault, emprendieron la crítica de la izquierda tradicional; un conjunto de disciplinas que va de la lingüística y la teoría literaria al derecho, pasando por la sociología, la historia, la filosofía, el psicoanálisis y la educación. En esa intensa y heterogénea recepción, los diversos usos de que fue objeto su producción teórica la sitúan como núcleo singular para el análisis de préstamos, deslizamientos y luchas por el sentido en el campo cultural.

Las páginas que siguen tienen por objeto presentar los trazos de una aproximación preliminar a cómo y bajo qué condiciones aconteció en Argentina un proceso —manifiesto a nivel mundial— de difusión de las ideas de Foucault: algunas vías por las que ingresó su pensamiento y ciertos casos de operaciones desplegadas por intelectuales locales —tomados aquí, en principio, a título individual—, atendiendo a las condiciones que permitieron que el *dispositivo Foucault* se amalgamara con otros. Puesto que la problemática de la recepción no se restringe a las lecturas de un texto sino que se inscribe en el más vasto universo de sus condiciones de posibilidad y de las acciones que habilita, se intentará indagar algunos de los modos en que aquellas lecturas redefinieron modelos político-culturales y estrategias de intervención pública en el campo intelectual entre 1970 y 1989. El período elegido toma como referencia, en su inicio, el año de edición de la que probablemente sea la primera publicación de una obra

sobre Foucault en Argentina, **Análisis de Michel Foucault**, fecha también de la aparición en español de **La arqueología del saber**, y una coyuntura, al término, prolífica en homenajes e introducciones a su pensamiento al cumplirse cinco años de su muerte.¹ Dentro de ese ciclo es posible delinear a grandes rasgos un primer momento, hasta el retorno de la democracia, caracterizado por una recepción inicialmente arrinconada por la inscripción de Foucault en la “ofensiva estructuralista”, que no avenía con un clima de época de “pulsiones transformadoras y voluntaristas” y de fuerte orbitación del existencialismo humanista² —cuyo principal exponente sentenciaba en **Las palabras y las cosas la última barrera** de la burguesía contra Marx—, y más tarde silenciada por las condiciones impuestas por la dictadura militar. Y un segundo momento, de afianzamiento y notable ampliación del interés por sus obras en un vasto sector del campo intelectual en los años de la postdictadura, cuando en la prensa nacional ya se afirma que el pensador francés es una marca intelectual de época y que

1 No descartamos una recepción temprana dada la fecundidad del campo intelectual argentino en revistas culturales y políticas. En 1961, Paidós imprime en Argentina la primera obra de Foucault, **Enfermedad mental y personalidad** (PUF, 1954). Un ejemplar de esa versión traducida por Emma Kestelboim, conservado en la biblioteca de la Universidad de San Andrés, lleva manuscrito: “Catalina Wainerman, 1962”. Curiosamente, contra los diagnósticos rápidos, ese texto se publica aquí mucho antes que en Brasil, donde llega editado por Tempo Brasileiro y traducido por Lillian Rose Shalders recién en 1975. Ver: Gondra, José y Walter Kohan (comps.), **Foucault 80 años**, Belo Horizonte, Autêntica, 2006, p. 17. Consideramos improbable una recepción previa a los años de la primera traducción al castellano y a la difusión en el país de los textos fundamentales del estructuralismo.

2 Terán, Oscar, **Nuestros años sesentas**, Buenos Aires, Puntosur, 1991; y Terán, Oscar, “La recepción sudamericana de Foucault”, **Revista Ñ/Clarín**, Buenos Aires, 19/06/2004, p. 9.

1 * Este escrito es un primer avance de mi investigación sobre la recepción de Foucault en Argentina, en el marco del doctorado de la Universidad de Buenos Aires (Facultad de Filosofía y Letras) y del Proyecto UBACyT S114, que realizo gracias a una beca de postgrado de CONICET radicada en el CeDInCI.

su discurso “ha invadido la Argentina”.³ Una de las problemáticas que articula ambos momentos es la relación Marx-Foucault.

A los efectos de este artículo, consideramos que el sitio de interrogación más visitado sobre la obra de Foucault se sitúa en el pasaje de su etapa estructuralista a su construcción del problema del poder, cuando concierta de lleno la problemática entre verdad y política.⁴ Asimismo, estimamos que su obra operó en el tenso e irregular borde entre cultura y política a partir de lecturas signadas por los problemas sociopolíticos locales. En este sentido, Étienne Balibar ha señalado que el de su par francés “es uno de los últimos intentos para unificar el concepto de la política”.⁵

Lejos de una indagación atenta a juzgar la fidelidad que pueda haberse manifestado o no en relación a esos textos, nos interesa la excursión tentada por algunas prácticas de lectura que ofrecen indicios de cómo ellos fueron usados, por las condiciones que hicieron de esas elaboraciones herramientas útiles para pensar la realidad local, las experiencias que moldearon esas lecturas, los signos de la configuración de una legitimación de los textos que circulan, los sesgos que éstos imprimen en las perspectivas políticas que definen estrategias en el contexto argentino. En esa porosa frontera entre texto y contexto se trata, entonces, de reconocer la diversidad de sentidos que se producen en la lectura y los hilvanos que traman el curso de lo social y de lo textual. Parafraseando a Martin Jay, una apreciación de los efectos de un texto para “la realización de su potencial significativo”⁶.

Apostillas de los años setenta

A pesar de que una recepción amplificada y consolidada podría situarse en los ochenta, no es menor su significación ya en los tempranos setenta. Al inicio de esa década se edita **Análisis de Michel Foucault**⁷, compilación traducida del francés por Berta Stolor y organizada desde el anonimato por José Szabón para la Biblioteca de Ciencias Sociales que dirige Eliseo Verón. La antología reunía escritos de Pierre Burgelin, Olivier Revault d'Allonnes, Michel Amiot, Sylvie Le Bon, Georges Canguilhem, Foucault y otros, publicados entre 1967 y 1968 en revistas francesas y mayormente inscriptos en los ecos desencadenados por **Las palabras y las cosas**. Para entonces Szabón llevaba adelante la selección de textos y la dirección de la serie de Nueva

Visión destinada al estructuralismo, y la revista **Primera Plana** ya había publicado la entrevista en que Philippe Sollers colocaba a Foucault en un sitio distinguido dentro de esa corriente y había anunciado la “invasión estructuralista” en Buenos Aires.⁸ Por otra parte, en la tentativa por constituir un suelo de renovación y concurrencia, en aquellos espacios intelectuales del campo psicoanalítico radicalizados tras la experiencia del Cordobazo y que poco después producen la ruptura con la Asociación Psicoanalítica Argentina (1971), como el grupo Plataforma, los primeros escritos de Foucault avienen con los textos de “Althusser y Blanchot, Saussure y Wilhelm Reich, Marcuse (...), con la presencia fluida de ‘marxismos’ discrepantes, el despliegue de la enseñanza de Lacan (...) y los primeros asomos de Deleuze-Guattari”.⁹ Era ésta una lectura alumbrada por temas como el poder en las instituciones. En ese tiempo, también, **Las palabras y las cosas** comenzaba a circular a tientas en grupos de estudiantes a partir de interrogantes en torno a la articulación entre los procesos socioeconómicos y ciertas formas de subjetividad, conviviendo con lecturas de Kant, Marx, Sartre, Freud.¹⁰ Ese libro y otros, como **Historia de la locura en la época clásica** y **La arqueología del saber**, encontraban pronto alguna resonancia en la prensa nacional, en forma de reseñas, referencias al “publicitado autor” y aun en notas que se animaban a pensar las formas de la estructura inclusión/exclusión en la historia argentina, a partir de las figuras del indio y el gaucho.¹¹

En el umbral de la última dictadura militar y del desgajamiento de la confianza revolucionaria que sobrevenía en la militancia de izquierda, las páginas del diario **La Opinión** daban cuenta del interés suscitado por “una de las cumbres del pensamiento estructuralista en Francia” con un comentario traducido de **Le Nouvel Observateur** sobre **Vigilar y Castigar**, recientemente publicado en Francia y editado por primera vez en español en 1976.¹² El título de la nota (“El Estado castiga el alma de los criminales con la misma crueldad que se aplicaba a los cuerpos en el siglo XVIII”) parecía lacrar uno de los destinos de ese libro en el próximo y funesto presente. La aparición de un análisis centrado en el poder como el que venía a ofrecer **Vigilar y Castigar** marcaría una apropiación local determinada por el terrorismo de Estado, amarrada a los dispositivos de represión y control social. Una lectura en apariencia no exenta de tensiones si se considera el complejo anclaje de un poder microfísico en medio del ejercicio macrofísico representado por la dictadura. Sobre la circulación clandestina de ese texto en las facultades, Lila Caimari señaló que era una especie de *santo* y *seña* de la resistencia leído con fervor en ese contexto: “Las imágenes opresivas del panóptico

3 Ángel, Raquel, “La moda Foucault”, **Nuevo Sur**, Buenos Aires, año 1, n° 212, 12/11/1989, p. 22.

4 En términos generales, suele periodizarse —dejando de lado el texto **Enfermedad mental y personalidad** culminado en 1954 bajo el influjo de un existencialismo nunca más revisitado y publicado a pedido de Louis Althusser— la obra de Foucault en tres etapas que sería necesario problematizar: una estructuralista, otra en la que el problema del poder se transforma en dominante y una tercera en que el interés por la ética (de sí) pasa a primer plano.

5 Fornillo, Bruno, Mariana Canavese y Alejandro Lezama, “Un diálogo con Étienne Balibar”, **El Rodaballo**, El cielo por asalto, Buenos Aires, año VIII, n° 14, invierno 2002, p. 105.

6 Jay, Martin, **Campos de Fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural**, Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 297-298.

7 Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970.

8 Prieto, Adolfo, “Estructuralismo y después”, **Punto de vista**, Buenos Aires, año XII, n° 34, julio/septiembre de 1989, p. 22.

9 Vezzetti, Hugo, “Situación actual del psicoanálisis”, **Punto de vista**, Buenos Aires, año VI, n° 19, 12/1983, p. 5.

10 Murillo, Susana, “Foucault: La muerte y la libertad”, **Sociedad**, Facultad de Ciencias Sociales (UBA), n° 23, otoño de 2004, pp. 84-85.

11 Véase por ejemplo: “La arqueología del saber de Michel Foucault”, **Clarín**, Buenos Aires, 06/05/1971 (firmado: M.A.N.), y “Locos, gauchos y bárbaros”, **Clarín**, Buenos Aires, 21/09/1972 (firmado: Abraham Haber).

12 Enthoven, Jean-Paul, **La Opinión**, Buenos Aires, 12/09/1975, p. 15.



y las técnicas de control –decía– fueron leídas como metáforas de la violencia lisa y llana de la tortura alojada en el cuerpo que el Estado argentino desplegaba por entonces (...) La adhesión que generó ese Foucault excedía ampliamente la adhesión teórica porque sus descripciones hipnóticas de las tecnologías y dispositivos de represión normalizada, de esas sobrecogedoras miradas del poder sobre estos sujetos minúsculos que son los depositarios de control, se difunden en esos años oscuros de la Argentina, en los que no había que ir muy lejos para encontrar un referente muy concreto a esas imágenes”.¹³

Al filo de la década, un marxista althusseriano como Enrique Mari ofrecía una serie de charlas sobre **Vigilar y Castigar** en la Alianza Francesa de Buenos Aires¹⁴, el mismo espacio de difusión extra académica de los escritos de Foucault donde en 1977 se había presentado el primer volumen de una serie de seis anunciados, **La voluntad de saber**.¹⁵

La (in)tenso articulación Marx-Foucault

El mismo debate despuntado, con su magnitud y persistencia, da cuenta de que los discursos de Foucault y de Marx no constituyen campos polares (es evidente que no son pocas las voces que aseguran que existe una continuidad cristalina entre ambos). Sin embargo, hace años de la rémora que atenaza al grado de solidaridad atribuido a esa relación (tan evidente como que también son plurales las voces que afirman que Foucault marca una pronunciada discontinuidad). En cualquier caso, ese vínculo tremendamente equívoco habilita en sus extremos la existencia de universos apartados. La problemática Marx-Foucault posiblemente caracterice un hecho singular dentro del campo de la recepción, alimentado por el mismo Foucault que en el intento de eludir los encasillamientos brindaba generosamente argumentos para todos los contendientes.

Trazada por una fuerte influencia del campo político, esa tensión guardó un impacto de largo alcance. Podía encontrarse en las discusiones, por poner un caso, de Perry Anderson o Nicos Poulantzas respecto del estatuto del poder en las contribuciones de Foucault como absoluto, originario, desgajado de cualquier determinación histórica o fundamento material.¹⁶ Y también acá, en sincronía con aquellos debates, en los primeros ochenta, entre los ecos locales de la proclamada “crisis del marxismo” y en el contexto de apertura democrática y de revisión del militarismo de izquierda, cuando admisiones e impugnaciones de las elaboraciones de Foucault tomaron forma en la emergencia de los señalamientos sobre las inconsistencias del marxismo.

Algunas de las lecturas torneadas en esa pulseada permiten avisar el núcleo de condensación de las apropiaciones de Foucault en diversos grados de elección con relación al *corpus* marxista. Circulando por las vías transdisciplinares que había practicado el marxismo y que ya practicaba el foucaultismo, ese movimiento se vio dirigido hacia los presupuestos filosóficos del materialismo histórico. El corazón conflictivo de una articulación Marx-Foucault se encontraba de algún modo amalgamado alrededor de los dichos del pensador francés acerca de las nociones de dialéctica y totalidad, de la visión sustancialista de la historia así como del esquema de determinaciones base-superestructura; de la confrontación entre una concepción represiva del poder erigida alrededor de la dominación estatal y otra concepción productiva y microfísica del mismo; de la desacralización del saber, en fin, de la crítica a la ideología entendida como falsa conciencia, de la recusación foucaultiana de una distinción ciencia-ideología al modo del marxismo antihumanista de Althusser como de su supresión de la preeminencia que el humanismo sartreano había otorgado a la acción voluntaria del sujeto. Aunque estos núcleos problemáticos puedan parecer trillados, no quita que entonces la posición en torno a ellos despertara fuertes querellas.

La insuficiencia de *aquel* marxismo para pensar los problemas que el momento argentino de los ochenta creaba puede colegirse de la perspectiva que, desde un marxismo al que había arribado a través del existencialismo sartreano, Oscar Terán sostenía cuando entendía que ese paradigma en crisis bien podía ser relevado por el foucaultiano. Desmarcaba así al pensador francés del simple historiador de los encierros inscribiéndolo en una operación que buscaba sortear, por ejemplo, las aporías del instrumentalismo o del determinismo economicista. Su prólogo al **Discurso del poder** puede pensarse, entonces, como un texto programático en más de un sentido: gestado en el exilio, presenta la obra de Foucault, selecciona algunas de sus intervenciones no muy difundidas o aún no traducidas al español, da cuenta de ciertas condiciones de la producción de ese discurso y de algunas tensiones de su apropiación en estas costas.¹⁷ Y, fundamentalmente, ordena una serie de núcleos temáticos y conceptuales que sientan las bases de posteriores lecturas: saber, poder y sujeto, el discurso como acontecimiento, el poder como productor, la ruptura desde Nietzsche con el sujeto trascendental kantiano, así como las nociones de discontinuidad y de pluralidad en oposición a la lectura teleológica de la historia y en el quebrantamiento de monismos reduccionistas. Es en el marco del fracaso de la radical politización de izquierda que se entiende la posibilidad

13 Caimari, Lila, “Usos de Foucault en la investigación histórica”, Documento de Trabajo n° 18, Escuela de Educación, UdeSA, Buenos Aires, 10/2005, pp. 15-16.

14 Entrevista personal a Tomás Abraham, 2007.

15 Dujovne Ortiz, Alicia, “Foucault, la sexualidad humana y la verbosidad”, **La Opinión**, Buenos Aires, 07/09/1977, p. 19.

16 Anderson, Perry (1983), **Tras las huellas del materialismo histórico**, Madrid, Siglo XXI, 1986; Poulantzas, Nicos (1978), **Estado, poder, socialismo**, Madrid, Siglo XXI, 1979.

17 “Existe algo así como una ‘moda Foucault’ que sirve alternativamente o bien para adoptar una jerga presuntamente *à la page*, o bien para desestimar las producciones del intelectual francés tras la denuncia facilista del europeísmo que cíclicamente se derramaría sobre nuestro subdesarrollo filosófico. No obstante, el síntoma de dicho retraso parece residir más bien en la tendencia a subestimar uno de los escasos focos de pensamiento estimulante dentro de una época francamente devastada por la crisis y la autocomplacencia teórica. Por ello, estas líneas sólo persiguen el ingenuo propósito de describir sucintamente un itinerario teórico que, bien leído, tiene mucho más que ver con los interrogantes de nuestra edad (...) En la escritura de Michel Foucault pueden señalarse hasta el presente las nevaduras de un proceso de búsqueda filosófica donde se diseña una parte del perfil cultural de nuestros días”. En Terán, Oscar (comp.), **Michel Foucault: El discurso del poder**, México, Folios, 1983, p. 11.

de una sutura que Terán quizás encuentra en el rechazo de la historia como movimiento continuo hacia lo mejor y en la tematización de la gubernamentalidad sin desestimar las funciones económicas pero pensándolas enlazadas en otras relaciones. Con todo, eso no le impide detenerse, por ejemplo, en los límites con que tropieza la afirmación foucaultiana “de privilegiamiento de los contrapoderes locales cuando se trata de plantear una transformación radical de la entera situación político-social”.¹⁸

Ese mismo año, en un comentario a **El discurso jurídico**¹⁹, que titulaba “¿Adiós a la última instancia?”, Terán leía tanto una expresión “impronta althusseriana” como “la irrupción de lineamientos postestructuralistas” en la reflexión jurídica. Y encontraba en esos textos la ocasión para señalar la inoperancia teórica de la última instancia, y preguntar: “¿No habrá llegado también para el pensamiento argentino de izquierda la oportunidad de reclamar el derecho al postmarxismo?”²⁰ Una exhortación que desataba entonces la réplica de José Szabón acerca de la vigencia del marxismo. El filósofo que había postulado que el concepto de crisis es inherente a la biografía intelectual del propio Marx y que señalaría que “la unidad incuestionada de un marxismo carente de tensiones no puede existir sino como un paradigma evanescente”²¹, cuestionaba ahora incisivamente aquel destierro de la última instancia recelando del *pluralismo de las determinaciones múltiples*. Decía: “Los sintagmas ‘metafísica de la presencia’, ‘micropoderes’, ‘diseminación’, ‘descentramiento del sujeto’, ninguno de ellos menos *enigmático* que ‘última instancia’ pero que Terán, con razón, no se cree obligado a descifrar, ya que son *célebres* dentro del ‘porfiado universo discursivo’ de Foucault, Derrida y Lacan. Al eximirlos de un entrecomillado irónico, al cursarlos sin distanciamiento ni extrañeza, Terán se apropia de su sentido y lo expande, convirtiéndose él, a su vez, en un relevo más de su celebridad. No es éste, entonces, un criterio de pertinencia. Lo que incomoda a Terán es la celebridad rival de la ‘última instancia’, hasta el punto de que la priva de cualquier iluminación conceptual o histórica”. Y unos párrafos adelante: “Lo que consigue es trasladar el absoluto eficaz de la última instancia a un ‘constitutivismo sin sujeto’ que filtraría ‘todo objeto social por los desfiladeros del discurso y del poder’”. De inmediato se advertía que aquello que lo animaba a esas páginas era la evidencia de un movimiento que no sólo comprometía a la última instancia sino a la teoría marxista en conjunto, a la cual creía fructífero acoplar a los tiempos renovados: “Donde su derecho es dudoso y su libertad algo desenvuelta –aducía– es en la instrumentación de esa opción [el *postmarxismo*] para desfigurar una teoría, un método y una práctica intelectual cuyas posibilidades de libre ejercicio restituido comienzan a vislumbrarse en el país

como un efecto más de la recuperación de la sociedad civil frente al autoritarismo clasista del discurso y del poder (...) Mientras estos funerales ocurren en las páginas de **Punto de vista**, fuera de ellas y de sus fronteras el difunto ‘reclama su derecho’ con una energía que debería hacer meditar sobre ‘la oportunidad’ de su lápida”.²²

Al año siguiente, en un encuentro convocado por el diario **Tiempo Argentino**, Terán exponía su inquietud sobre diversos usos de enunciados foucaultianos que, en torno a los nuevos sujetos sociales, podían “desembocar en una postulación de sustitución de las figuras predominantes del guerrero y el trabajador (...) por la figura del marginal, que asumiría sobre sí todas aquellas funciones de recomposición que [aparecían] negadas a las figuras anteriores” y rescataba la utilidad de Foucault para pensar la articulación entre diferencia y gobernabilidad, es decir, “la posibilidad de inventar un orden democrático que potencie la diferencia (...) sin que ésta lleve a la implosión autoritaria”.²³ De algún modo, el tránsito iniciado en el cuestionamiento de aquella filosofía de la historia devenía en una propuesta de valoración de las virtudes de la joven democracia. Esto es, la expresión del pasaje desde un Foucault susceptible de una estrategia que advirtiera la “insuficiencia de las respuestas del marxismo”, pero sin abandonar del todo ese terreno, hacia otra interpretación que compartía “la sospecha de Carlo Ginzburg hacia el irracionalismo estetizante y el populismo negro” en el foucaultismo, o asumía críticas que –como la de Axel Honneth– señalaban cómo Foucault había sido conducido “a abstraer, con una parcialidad temeraria, progresos culturales y morales [concretados] en las instituciones de los Estados de derecho y dentro de los marcos de la democracia llamada formal”.²⁴

En una operación que no concibe sino una articulación evidente entre Marx y Foucault (“¿Cómo hizo alguien para leer a Foucault sin conocer a Marx? No sé. ¿Qué entendió? No sé”²⁵), Juan Carlos Marín reproduce en el libro **La silla en la cabeza** un *diálogo* con Tomás Abraham, Alejandro Russovich, Roberto Jacoby y Alicia Páez, entre otros, originado en una reunión en el Colegio Argentino de Filosofía, en Buenos Aires, el 26 de junio de 1986. En ese libro, Marín incorpora una selección de textos de Foucault que completa sus argumentaciones, intentando explicitar los modos en que en sus escritos se producen encuentros con el pensador francés y bajo la reflexión de que en aquella reunión habían “creído hablar del mismo Foucault por el sólo hecho de nombrarlo” y de que toda traducción implica una confrontación (¿Se es traductor o traidor?, decía). No hay muchas charlas que se hayan visto compelidas a publicarse para explicitar una posición. En ésta, según se transcribía, un asistente, gesticulando

18 *Ibidem*, p. 48.

19 Legendre, Pierre, Ricardo Entelman, Enrique Kozicki, Tomás Abraham, Enrique Marí, Etienne Le Roy y Hugo Vezzetti, Buenos Aires, Hachette, 1982.

20 **Punto de vista**, Buenos Aires, año VI, n° 17, abril-julio de 1983, pp. 46-47.

21 Véase Szabón, José, “‘Crisis del marxismo’: un antecedente fundador” (1980) y “Una lectura sinóptica de las ‘crisis’” (1989, con el título “‘Crisis del marxismo’: pasado y presente”), p. 53. Ambos en **Historia y Representación**, Buenos Aires, UNQ, 2002.

22 Szabón, José, “Derecho de réplica: una invitación al postmarxismo”, **Punto de vista**, Buenos Aires, año VI, n° 19, 12/1983, pp. 36-38.

23 Soares, Norberto, “Michel Foucault: El pensador de nuestros días”, **Tiempo Argentino**, Buenos Aires, 22/07/1984, pp. 4-5. En el encuentro participaron también Enrique Marí y Tomás Abraham.

24 Terán, Oscar, **De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, pp. 56, 26, 59.

25 Marín, Juan Carlos, **La silla en la cabeza. Michel Foucault en una polémica acerca del poder y el saber**, Buenos Aires, Nueva América, 1987, p. 63.



el hecho, había asegurado que muchos marxistas “han comido mierda”; la respuesta de Marín era, entonces, que si a él se refería estaba dispuesto a partírle la silla en la cabeza. Por anecdótico, el hecho no deja de hablar de una rivalidad de época: un argumento materialista frente a la querrela de las interpretaciones.

Ya a mediados de los setenta, desde el exilio, Marín vinculaba el análisis del poder y de los cuerpos con la forma en que se expresa la lucha de clases. Leía así a Foucault en una articulación con Marx que se le hacía indudable en la conceptualización del cuerpo como territorialidad en la que se manifiesta la lucha de clases: “Los cuerpos del pueblo eran expropiados de su poder mediante un proceso de reticulación que los constituía en la probabilidad de convertirse en bajas; la contabilidad de las bajas señalaba el estado y las relaciones de poder del régimen en relación al pueblo”.²⁶ Desde su perspectiva, el marxismo había prestado más atención a las clases –y al modo de producción– que a la lucha, y Foucault venía a dar centralidad a la forma que asume ese enfrentamiento social –la política–.

A su regreso al país diagnosticaba una situación de “desarme” intelectual, de falta de lectura y polémica acerca de Marx y de necesidad de actualización del campo teórico. Señalaba entonces los alcances del pensamiento de Foucault a partir de su concepción productiva del poder, a través de la relevancia de la subjetividad para el desarrollo de la conciencia de clase y de la idea de la necesaria reproducción ampliada de la aplicación del panoptismo para la acumulación capitalista: “Es obvio que se está nutriendo de una de las sugerencias teóricas más ricas y fructíferas de Marx. Pero al mismo tiempo le mete contenido, y no al estilo mecanicista de la gran mayoría de los marxistas (...) Esa capacidad que tiene Foucault de haber logrado entender cuál era la lógica de la acumulación capitalista en relación al tratamiento de los cuerpos (...) Pero Cristo, parecería que estuviéramos leyendo la **Contribución a la crítica de la economía política**”.²⁷ En esa línea, Marín lee en Foucault las ejemplificaciones del operador que procesa lo social argentino, el terror, condición del disciplinamiento que configura un nuevo modelo de acumulación.²⁸

Dentro de este diagrama cristaliza también el movimiento opuesto: una lectura de Foucault como superador del marxismo, donde el interés se desplaza del Estado y las clases hacia el cuestionamiento de los poderes que intervienen en la familia, la educación, la sexualidad, atendiendo así a las minorías, los micropoderes y la ética. Es Tomás Abraham uno de los que recupera al Foucault nietzscheano al tiempo que busca objetar la división esquemática de su pensamiento en etapas, sin lograr sortearla del todo: “Me

interesaban no sólo los aspectos que tenían que ver con una nueva reflexión sobre el poder –que a la izquierda teórica e ideológica le parecía un petardismo peligroso para la salvación marxista de la humanidad– sino la última parte de su obra dedicada a la ética, es decir, después de haber acotado el campo, a las relaciones entre la erótica y la pedagogía para la formación del ciudadano ateniense. Este punto, que problematizaba la pederastia en una sociedad viril como la griega, provocó un escándalo académico por el cual el consejo superior de la Universidad me presionó para sacar ese punto de mi programa [de la materia Problemas Filosóficos del Ciclo Básico Común], además de la supresión de los puntos referidos a Nietzsche”.²⁹ Difusor de la obra del pensador francés a partir del seminario que, desde 1984, coordina cada jueves y del Colegio Argentino de Filosofía –donde participaron Marín, Russovich y Terán–, en 1986 diagnosticaba que el pensamiento de los filósofos argentinos en torno a los derechos humanos estaba arrinconado por un doble muro, el liberal y el marxista, que les impedía concebir una teoría que contribuyera a diagramar una estrategia. Ésta era para Abraham la de “recordar a los desaparecidos para denunciar los ataques contra los que siguen aparecidos, los amenazados por ser amantes de la pornografía, por ser homosexuales, por haberse divorciado, por ser mujeres, por ser adolescentes, por ser drogadictos, por desocupados, por cabecitas, por judíos...”; allí, concluía, la lectura de Foucault tenía algo que decir.³⁰

Bajo el signo de una marcada permanencia en el interior del campo marxista, Horacio Tarcus decía en 1989: “La crisis de la militancia llevó a que se revalorizaran los espacios de la vida cotidiana y de la autonomía individual. El discurso de Foucault, que revaloriza los micropoderes y la diseminación del poder en los distintos aspectos de lo cotidiano y de la vida social, acompañó este proceso de huida de lo público”.³¹ Tiempo después, más allá del período que comprende esta presentación, recogía las páginas del debate europeo que en los setenta y ochenta había apuntado desde el marxismo hacia la problemática foucaultiana del poder. El título de la antología era claro: **Disparen sobre Foucault**; una nominación por lo demás rotunda y crítica que

26 Marín, Juan Carlos, **Los hechos armados. Un ejercicio posible**, Buenos Aires, Cicso, 1984, pp. 161-162.

27 Marín, Juan Carlos, **La silla en la cabeza**, *op. cit.*, pp. 34 y 36.

28 “Si algo he encontrado con tremenda claridad en Argentina es el efecto del ‘terror’ (...) Cuanto cuadro de izquierda había tradicional en la década del 60 ha sido copado en este momento por el capitalismo para la noble tarea de construir un modelo de disciplinamiento encomiable (...) Cualquiera que analice cuál ha sido la reestructuración del ámbito de lo académico en la Argentina habrá notado que el gran procesamiento ya fue hecho (...) ¿Por qué se produce eso? Fundamentalmente porque previamente se han construido enormes cantidades de cuerpos aterrorizados”. *Ibidem*, pp. 53-55.

29 Abraham, Tomás, **El presente absoluto. Periodismo, política y filosofía en la Argentina del tercer milenio**, Buenos Aires, Sudamericana, 2007, p. 34. En una entrevista personal realizada en 2007, relataba: “Había ingresado a la Universidad de Buenos Aires en marzo de 1984 y llamé a 30 tipos para que colaboraran conmigo; ninguno conocía a Foucault, eran todos marxistas y decían que Foucault era un burgués pendenciero. Y di **La verdad y las formas jurídicas** al Centro de Estudiantes. Había sólo catorce ejemplares y yo tenía tres mil alumnos. No lo conocía nadie. Entonces muere Foucault, salen dos libros suyos sobre la ética y la estética de la existencia, y le empiezo a dar esos textos a Jorge Telerman, que era ayudante mío, para que los tradujera. Daba Foucault en Psicología; en Arquitectura, en 1986; y en 1989 publicamos **Foucault y la ética**... ¿Por qué no antes? Por la dictadura. Yo no sabía qué estaba haciendo Foucault en Francia. Yo seguía acá con mis libritos, tenía mis puentes, iba siempre a librerías francesas, pero **Vigilar y Castigar** sale en 1975, **La voluntad de saber** en 1976, y yo en 1978-1979 daba clases sobre eso mientras Foucault estaba hablando de la confesión y ni me enteraba hasta cuatro o cinco años más tarde”.

30 Abraham, Tomás, “Foucault y los derechos humanos”, **Tiempo Argentino**, Buenos Aires, 22/06/1986, p. 3.

31 Tarcus, Horacio, “Sin complejo de culpa”, **Nuevo Sur**, Buenos Aires, año 1, n° 212, 12/11/1989, p. 23.

acompañada por una ilustración de tapa con el rostro del pensador francés como blanco remitía con gracia al film **Disparen sobre el pianista**, de François Truffaut y con Charles Aznavour.³² A través de los abordajes de Dominique Lecourt, Massimo Cacciari, Bob Fine, Vittorio Cotesta, Jeffrey Weeks, Peter Dews y Athar Hussain, esta primera compilación local de artículos críticos de Foucault desde el marxismo intentaba mostrar que no sólo Foucault tenía qué decir sobre Marx sino también los marxistas sobre Foucault. En esos años de gran desprestigio del marxismo a nivel mundial se apuntaba, subtendidamente, a ciertos usos locales de Foucault: del reemplazo de un marxismo en crisis a la lectura en clave esteticista y posmoderna o libertaria y antimarxista. En efecto, cada uno de los artículos de la compilación criticaba algún aspecto de la empresa del pensador francés y, por último, se incluía un texto de Foucault, traducido por la revista española **El viejo topo**, en el que abandonaba su tono elusivo para mostrarse molesto por la diferencia entre, así se llama el escrito, “lo que digo y lo que dicen que digo”, título especialmente insólito para quien descreía de la función autor. Introducía las páginas de ese volumen un texto rubricado por Tarcus y Roy Hora que, aun alentando un intercambio y ponderando la problemática foucaultiana del poder, suscribía críticamente a una posible conciliación entre Marx, o el marxismo, y Foucault. Sobre esa relación, se leían allí algunos signos ambiguos en el primer cuerpo teórico foucaultiano entre su concepción de Marx como abriendo “paso al pensamiento contemporáneo desgarrando la *episteme* humanista de la modernidad” y su subsunción a esa misma *episteme* decimonónica, como variante de la economía política clásica, sin ver al marxismo como introduciendo ningún “corte real”. Ese desplazamiento, enunciaban entonces Hora y Tarcus, era explicable como “una tensión nunca resuelta entre el ajuste de cuentas que Foucault pretende hacer en relación a Marx y al marxismo, tensión que se juega entre la recusación del Marx historicista-humanista, el Marx del esencialismo humano y la redención por la Historia, por una parte, y la recuperación para una tradición –de la que Foucault se vería como parte y consumación–, por otra, del Marx de la crítica, de la negatividad, del que con su teoría del fetichismo ideológico lleva a cabo uno de los momentos fundantes en el proceso de descentramiento del sujeto de la conciencia”.³³ Referenciándose en las elaboraciones del materialismo histórico renovado en los setenta, e incluso señalando que el cuestionamiento del concepto de sujeto cartesiano racional encuentra afinidad con tradiciones de pensamiento de Adorno a Althusser, y aun Sartre, la operación de lectura de Tarcus y Hora diluía finalmente las marcas de originalidad de Foucault. Concluían marcando dos campos pero sopesando problemas que podían ser comunes: “La ausencia de una reflexión sobre la articulación entre la microfísica del poder, el Estado y las clases no constituye una virtud sino por el contrario una debilidad del análisis foucaultiano. Por ello, la articulación de estos

aspectos que señalaron un campo de conflictividad más amplio que el que el marxismo estaba acostumbrado a privilegiar, con los que surgen de poner en relación estas formas locales de poder con las clases y el Estado sigue siendo un problema de relevancia teórica y política de primer orden, y constituye un desafío que es necesario afrontar tanto para quienes intentan abordarlo desde una perspectiva foucaultiana como para quienes se proponen encararlo desde las tradiciones marxistas”.³⁴

Lo cierto es que en el transcurso de la recepción esas posiciones primeras fueron complejizándose; hemos descrito un campo crispado, que habilitaba definiciones rápidas y necesarias tomas de posición, un mapa sobre una situación que obliga a dar cuenta de interpretaciones pormenorizadas y lentas recomposiciones bajo la polvareda. Una hibridez que tendió a autorizar la incorporación selectiva de algunos planteos de Foucault, haciendo aparecer más claramente la división entre un marxismo ortodoxo y los *retornos* que le brindaban nuevos aires a la teoría crítica marxista. Elementos que, por ejemplo, permiten comprender que un marxista declarado como Balibar llegase a sostener, luego de los primeros reparos del althusserianismo, que “la obra de Foucault se caracteriza por una suerte de ‘lucha genuina’ con Marx y que esa lucha es una de las fuentes principales de su productividad”.³⁵

Posdata sobre 1989

“Hay una orilla porteña del Sena. Entonces, cuando en la orilla parisina el agua deja de estar, en nuestra orilla dura un poquito más; tarda lo que tarda en llegar el ferry notificando que se dejó de usar allá, pero el problema es que acá no arraiga”.
Ignacio Lewkowicz, **Releer Althusser**.

Como torsión hiperbólica o como ruptura evidente, 1989 rubricó dos tiempos de la izquierda argentina. Más acá, un nuevo campo de fuerzas en el marco de una profundización de las políticas económicas neoliberales se condensó en las figuras de la política fuera de las calles, el giro privado, “la desaparición de la figura histórica del intelectual colectivo”.³⁶ En su destino local, Foucault acompañaba y en sus lecturas se intensificaron –quizás también se autonomizaran– algunas líneas: amalgamado a las cuestiones de la gobernabilidad que caracterizaron el clima de los ochenta, era entonces aún más el de la preocupación por la ética como relación consigo mismo, y también el de la transgresión; el que habilitaba interpretaciones críticas de la izquierda; el que permitía divisar a diario la dispersión del poder, pero también el que calaba en los sistemas de enseñanza formal y hondamente en

32 En la misma línea, El cielo por asalto llegó a traducir una serie de textos críticos sobre Ernesto Laclau aparecidos en Gran Bretaña para un volumen, lamentablemente inédito, que se llamaría “Disparen sobre Laclau”. Esa misma editorial publicará **Michel Foucault: Discurso, poder y subjetividad** y **Nietzsche, Freud, Marx**.

33 Tarcus, Horacio (comp.), **Disparen sobre Foucault**, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1993, p. 13.

34 *Ibidem*, pp. 29-30.

35 Lemke, Thomas y otros autores, **Marx y Foucault**, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, p. 5.

36 Entrevista a Ignacio Lewkowicz, en Forno, Bruno y Alejandro Lezama, **Releer Althusser**, Buenos Aires, Parusia, 2002, p. 239.



los medios y las publicaciones periódicas.³⁷ Decía Caimari: “En los años 90, Foucault nos llegó hablado en inglés; en los años 70 nos llegó en francés y traducido al español”.³⁸ A cinco años de su muerte, su recepción incluye una deriva fuertemente mediática que se despliega en una proliferación de honores y presentaciones. Como cristalizando un sentido del devenir del pensador francés en democracia, en la prensa local se afirma que la “moda Foucault” está entre nosotros.³⁹ La persistencia de ese pronóstico quizás señale que lo que era pensado como una *moda* haya demostrado ser algo un poco más perdurable.

Bibliografía consultada

- Benyo, Javier y Verónica García Viale, “Repeticiones y diferencias. Comentarios y polémicas locales en torno a Michel Foucault”, **Sociedad**, Facultad de Ciencias Sociales (UBA), n° 23, otoño de 2004, p. 97-114.
- Bourdieu, Pierre, **Intelectuales, política y poder**, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- Descombes, Vincent, **Lo mismo y lo otro**, Madrid, Cátedra, 1988.
- Marí, Enrique y otros autores: “Dossier sobre Michel Foucault”, *Cultura y Nación*, **Clarín**, Buenos Aires, 9 de junio de 1994, p. 2-12.
- Palti, Elías, **Giro lingüístico e historia intelectual**, Buenos Aires, UNQ, 1998.
- Sigal, Silvia, **Intelectuales y poder en la década del sesenta**, Buenos Aires, Puntosur, 1991.
- Tarcus, Horacio (dir.), **Diccionario biográfico de la izquierda argentina**, Buenos Aires, Emecé, 2007.
- Terán, Oscar (comp.), **Michel Foucault: Discurso, poder y subjetividad**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995.

37 No habría que soslayar otros núcleos receptores, durante los años ochenta y primeros noventa, alrededor por ejemplo de revistas como **Fahrenheit 450** (publicada desde 1986), **Utopía** (que, para el caso, publica en 1987 la traducción de Christian Ferrer para el Colegio Argentino de Filosofía de “Prefacio a la transgresión”), **Cuadernos para la Lucha Teórica** (Carrera de Sociología, UBA) o **No hay derecho** (Carrera de Derecho, UBA, editada desde 1990) en la que colaboraron, entre otros, Marí, Ferrer, Abraham, y donde se publicaron artículos de y entrevistas a Foucault. Es necesario observar, también, el esfuerzo de traducción de sus obras y las editoriales envueltas en ese proceso, como Caronte, Nueva Visión, Almagesto, Fondo de Cultura Económica y Siglo XXI bajo el impulso modernizador del editor Arnaldo Orfila Reynal, además de las ya mencionadas. Asimismo, entre otras figuras claves en la introducción y difusión local de la obra de Foucault habría que citar al traductor Patricio Canto, a Emilio De Ípola, Edgardo Castro, Luis Gusmán, Germán García, Ricardo Salvatore, Jorge Panesi, Esther Díaz, entre otros.

38 Caimari, Lila, op. cit., p. 16.

39 Ángel, Raquel, op. cit., p. 22.

Resumen:

La obra de Michel Foucault ha motivado una intensa y heterogénea recepción en la Argentina de la segunda mitad del siglo XX. Los diversos usos de que fue objeto su producción teórica la han constituido en pieza fundamental del mapa político-cultural de nuestra sociedad. Proponemos una aproximación a algunas de las vías de recepción de su obra, intentando visualizar los modos en que esas lecturas se articulan con maneras específicas de interpretar la política y la cultura locales entre 1970 y 1989. Tomamos para ello los casos de algunos de los receptores más relevantes, indagando en sus escritos el efecto de dichas lecturas en el contexto de apertura democrática, revisión de la experiencia de masas de los años setenta y fuerte distensión de la presencia del discurso marxista en el campo intelectual.

Palabras claves:

Recepción, Foucault, Argentina

Abstract:

Michel Foucault's work has motivated an intense and heterogeneous reception in Argentina on the second half of the 20th century. The diversity of the uses of his theoretical work have constituted it in a fundamental piece of the political and cultural map of our society. We propose an approximation to some of the routes of this reception, trying to visualize certain ways in which these processes of reception are articulated with specific interpretations of the local politics and culture between 1970 and 1989. Thus, we search some of the most relevant readers of Foucault and we research the effects of their readings in the context of the democratic transition, the crisis of the left militancy and the retraction of the marxist discourse in the intellectual field.

Keywords

Reception, Foucault, Argentine