

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 autocitarme) “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 Grasslet) 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 vetada* resulta decisiva para pensar el modo en que el corpus “repcionado” se yuxtapone con otras vertientes teóricas que el autor local estudiado despliega simultáneamente. La breve “presentación” de José 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)