

## Introducción

“Al reunir aquí textos publicados como prefacios o artículos a lo largo de unos diez años, su autor desearía explicarse acerca del tiempo y la existencia que los produjeron, pero no le es posible: teme demasiado que lo retrospectivo no sea nada más que una categoría de mala fe”.<sup>1</sup> De este modo, Roland Barthes explicó en cierto momento su rechazo a que el autor pronunciase la “última palabra”, dado que implica manipular la recepción de su obra. La advertencia de Barthes quizás se puede interpretar sabiamente como un alerta contra la tentación de reescribir el pasado en aras de las necesidades del presente. Pero la abstención, lamentablemente tampoco está exenta de riesgos. Ya que si un autor se limita a compilar textos escritos durante un largo periodo de tiempo y en circunstancias muy disímiles, se arriesga a otro tipo de mala fe: la que surge de la eliminación deliberada del contexto que marcó la producción y el destino ulterior de los textos. En vez de pasarlos por alto, en aras de presentar lo que los historiadores de arte gustan llamar un “cuadro pulido”, hacer explícitos los contextos de producción y la recepción que tuvo cada uno de los textos puede ser en cambio un acto de buena fe.

Hay, además, otra ventaja cuando un historiador reflexiona sobre sus propios esfuerzos historiográficos por explicar el pasado en forma racional. Esto es así porque, como he dicho en otro lugar,<sup>2</sup> al hacerlo, se puede producir un saludable efecto de alienación. Al superponer textos originales escritos con abordajes diversos, y en diferentes registros, y al añadirles una reflexión posterior sobre su significación, el historiador puede disipar la ilusión de que ha forjado una narrativa armoniosa y coherente del pasado *wie es eigentlich gewesen* [como realmente fue –NdT]. Les recordamos así a nuestros lectores que la escritura de la historia tiene una dimensión inevitablemente subjetiva, así como también está presente la historicidad del propio autor. Es con este objetivo en mente que he escrito esta introducción, desoyendo la advertencia de Barthes.

El imperativo para hacerlo es todavía más urgente, en tanto y en cuanto mi propia relación con las figuras sobre las que he escrito ha sido a menudo

---

<sup>1</sup> Roland Barthes, *Critical Essays*, Evanston, Northwestern University Press, 1958, p. xi. [*Ensayos críticos*, Seix Barral, Barcelona, 2002.] Todos los agregados del traductor se indican entre corchetes.

<sup>2</sup> “Alienation Effects”, *Midstream* 8, año 8, octubre de 1972, p. 72.

tanto personal como profesional. Llegar a conocer a la mayoría de los emigrados que se estudian en este libro fue una ventaja enorme para mi trabajo, así como también un genuino privilegio, pese a que, a veces, estoy seguro de que afectó mi capacidad para juzgar sus logros con objetividad desapasionada. Encontrarme con ellos sobre el final de sus vidas, y poder muchas veces gozar de su confianza y generosidad, sin duda tuvo sus efectos, tanto buenos como malos, en mis esfuerzos por reconstruir su pasado. Varios de los ensayos fueron originalmente escritos como obituarios de emigrados cuyas muertes nos golpearon profundamente, tanto a mí como a muchos que no los conocieron tan íntimamente.<sup>3</sup> El tono elegíaco que ciertos lectores de mi primer libro sobre la Escuela de Fráncfort percibieron era una consecuencia innegable de esta relación personal.<sup>4</sup>

No obstante, nunca tuve la intención de enterrar sus ideas con ellos, contrariamente a lo que suponen aquellos que piensan que los historiadores se limitan a mirar al pasado con nostalgia. En efecto, uno de los aspectos más interesantes de trabajar sobre la emigración ha sido la sensación de estar ayudando a rescatar y poner en circulación ideas que no han agotado todavía su potencial. El sociólogo alemán Wolf Lepenies ha escrito recientemente acerca de la “preservación” temporaria de ideas controvertidas de una disciplina en el discurso de otra.<sup>5</sup> Uno de los ejemplos que brindó fue *La imaginación dialéctica*, que tuvo la generosidad de citar como la obra de un historiador de la cultura que preserva ideas que los sociólogos y filósofos más destacados habían ignorado o mantenido al margen hasta tiempos recientes.<sup>6</sup> Muchos otros historiadores de la cultura de mi generación –sobre todo Andrew Arato, Paul Breines, Susan Buck-Morss, David Gross, Russell Jacoby, Eugene Lunn, Mark Poster, Anson Rabinbach y Richard Wolin– han jugado un rol similar. Y en la mayoría de los casos, hemos comenzado a criticar las ideas y a hacer elaboraciones a partir de ellas en forma creciente, sin limitarnos a dar cuenta de ellas en forma desapasionada.

<sup>3</sup> Otro ejemplo es el ensayo que escribí para la conferencia en homenaje de Marcuse realizada en la Universidad de California, San Diego, en marzo de 1980. Fue publicado como “Anamnestic Totalization: Reflections on Marcuse’s Theory of Remembrance”, en *Theory and Society* 1, año 11, enero de 1982, y habría sido incluido en esta colección de no haber servido de base para el capítulo sobre Marcuse publicado en mi libro *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1984.

<sup>4</sup> El autor hace referencia a su libro *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston; Little, Brown, 1973. Trad. en español: *La imaginación dialéctica: una historia de la Escuela de Fráncfort*, Madrid, Taurus, 1989. [NdT]

<sup>5</sup> Wolf Lepenies, “Transformation and Storage of Scientific Traditions in Literature”, publicado en *Literature and History*, ed. Leonard Schulze y Walter Wetzels, Nueva York, University Press of America, 1983, pp. 37-63.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 62.

Antes de abordar los contextos concretos de cada uno de los ensayos, debo decir una palabra sobre el título de la compilación misma. En 1969, publiqué un ensayo breve en la revista *Midstream* titulado “El exilio permanente de Theodor W. Adorno”,<sup>7</sup> en el que reflexionaba sobre su carrera y el prematuro fin de su vida. La frase “exilios permanentes” me pareció una palabra adecuada y evocativa para describir a la Escuela de Fráncfort en su conjunto, y así fue que la consideré como un posible título para el libro que estaba escribiendo sobre su historia. Herbert Marcuse y Leo Lowenthal, dos integrantes de la escuela que permanecieron en Estados Unidos, estuvieron de acuerdo en que sonaba auténtico, y me alentaron a usarlo. Pero para sorpresa mía, Max Horkheimer y Felix Weil, quienes vivían por entonces en Europa, y se habían reconciliado más con el mundo contemporáneo que sus antiguos colegas, se opusieron vehementemente a él. Horkheimer, quien había accedido generosamente a escribir un prefacio al libro, llegó incluso a insinuar que declinaría la invitación si yo insistía con el título. Como tenía otra alternativa atractiva a mano, que yo había conscientemente derivado del libro de C. Wright Mills *La imaginación sociológica* (e inconscientemente de un pasaje de la obra de Norman Brown, *La vida contra la muerte: el significado psicoanalítico de la historia*, como más tarde me señalaron para incomodidad mía),<sup>8</sup> opté por usarla. Pero siempre he tenido la convicción de que el retorno de ciertos integrantes de la Escuela de Fráncfort a Alemania no puso realmente fin al exilio de la teoría crítica. Cabe decir que tampoco los otros emigrados con los que trabé relación –Kracauer, Arendt, Lichtheim o Pachter– se sintieron realmente en casa en su patria adoptiva. Es por eso que ahora parece todavía más justificado titular este libro sobre la emigración *Exilios permanentes*.

El ensayo que inicia la obra aborda la figura que despertó mi curiosidad por la teoría crítica y sus orígenes: Herbert Marcuse. Fue una ponencia presentada ante la V Conferencia Anual de Académicos Socialistas, en septiembre de 1969, en la Universidad Hofstra. La reunión tuvo lugar durante el apogeo de la influencia de la nueva izquierda en Estados Unidos, cuando el impacto de Marcuse se hacía sentir firmemente aquí y en el exterior. El interés que había despertado su obra era, de hecho, tan intenso que el trabajo fue publicado en tres lugares diferentes con títulos distintos, por razones que solo sus editores sabían.<sup>9</sup> En el último de estos, una colección de ensayos

<sup>7</sup> *Midstream* 10, año 15, diciembre de 1969.

<sup>8</sup> Norman O. Brown, *Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Nueva York, Wesleyan University Press, 1959, p. 318. Poco después de que me llamaran la atención sobre este pasaje, tuve oportunidad de charlar con el profesor Brown. Cuando le pedí disculpas por no haberlo reconocido, me respondió generosamente que él mismo había olvidado la frase. En todo caso, es gratificante tener la oportunidad ahora de esclarecer su origen.

<sup>9</sup> “Marcuse’s Utopia”, publicado en *Radical America* 3, año 4, abril de 1970; “Metapolitics of Utopianism”, publicado en *Dissent* 4, año 17, julio-agosto de 1970; “How Utopian is

presentados ante la Conferencia de Académicos Socialistas, titulada con prematuro optimismo *El resurgir del socialismo norteamericano*, se lo describía con un cierto toque de desdén como “un comentario académico del tipo que a menudo se presenta a la Conferencia de Académicos Socialistas”,<sup>10</sup> y se lo contrastaba con otros dos trabajos sobre Marcuse que lo vinculaban en forma más directa con las tareas prácticas del “movimiento.” En efecto, mi trabajo se proponía clarificar cuáles eran las raíces de las ideas de Marcuse, más que postular cómo podrían ser mejor aplicadas en las circunstancias entonces imperantes. Pero no ignoraba por completo sus implicancias prácticas, especialmente en el ámbito de la política de izquierda. Las observaciones finales, más bien concisas, sobre Habermas y Arendt como críticos implícitos de su posición metapolítica dejaban traslucir esta preocupación.

Si “La metapolítica de la utopía” vio la luz en el convulsionado entorno de una reunión de académicos socialistas que pugnaban por convertirse en activistas socialistas, el segundo trabajo reimpresso aquí, “La crítica de la Escuela de Fráncfort al humanismo marxista”, nació como consecuencia de un tipo de evento muy distinto: la Conferencia sobre la Cultura en la República de Weimar que se realizó en la New School for Social Research en octubre de 1971. Fue una reunión memorable en la que convergieron los más destacados sobrevivientes de la emigración, junto con estudiantes más jóvenes de su historia. En el aire se hacía sentir lo que por entonces estaba de moda llamar “el espectro de Weimar”,<sup>11</sup> como Theodor Draper tituló a su disertación, en la que trazó una analogía entre el trágico destino de esta y el que supuestamente le aguardaba a Estados Unidos en un futuro cercano. En el panel de invitados, y entre el público, había muchos emigrados como Henry Pachter, quienes estaban muy preocupados por las similitudes que detectaban entre la nueva izquierda y los estudiantes de extrema izquierda que habían allanado el camino a Hitler al denigrar la democracia de Weimar.

En mi ponencia ante la conferencia hice caso omiso de esta analogía, porque me pareció en ese momento –y hoy todavía más– muy cuestionable. Por el contrario, intenté separar a la Escuela de Fráncfort de lo que por entonces era una opinión generalizada, a saber, considerar que no era más que otra variante del humanismo marxista. En particular, deseaba polemizar con los argumentos del althusseriano sueco Göran Therborn, quien en uno de los primeros relatos históricos sobre la Escuela sostenía que la teoría

---

Marcuse?”, publicado en *The Revival of American Socialism: Selected Papers of the Socialist Scholars Conference*, ed. George Fischer, Nueva York, Oxford University Press, 1971.

<sup>10</sup> *The Revival of American Socialism, op. cit.*, p. xii.

<sup>11</sup> Theodore Draper, “The Specter of Weimar”, publicado en *Social Research* 2, año 39, verano de 1972. Este volumen contiene otros ensayos presentados en la conferencia por Walter Laqueur, Henry Pachter, Wolfgang Sauer, Ivo Frenzel, Geoffrey Barraclough y Hans Morgenthau, así como también mi ensayo titulado “The Frankfurt School’s Critique of Marxist Humanism”.

crítica desarrollada por esta no era más que el vestigio “precientífico” de una antropología filosófica que Marx había dejado atrás. Abriéndome paso por caminos que más tarde serían desarrollados en mi trabajo sobre la cuestión de la totalidad, comencé a explorar las diferencias importantes, pero a menudo tergiversadas, entre la teoría crítica y el marxismo hegeliano de Lukács y Korsch, con el cual era frecuentemente confundida. Esta iniciativa, que tuvo sus detractores, parece haber tenido algún impacto, incluso en Suecia, donde el artículo fue traducido en 1982 por la revista marxista *Tekla* como un antídoto contra la interpretación de Therborn.<sup>12</sup>

El ensayo siguiente sobre la Escuela de Fráncfort surgió a partir de un contexto mucho menos polémico. Me fue solicitado por Donald Fleming y Bernard Bailyn para ser incluido en el sexto tomo de sus *Perspectivas sobre la historia norteamericana*, publicado por el Charles Warren Center de la Universidad de Harvard. El segundo tomo de la serie había estado dedicado a la inmigración de conjunto, y cuando salió publicado en 1970 lo reseñé para la revista *Commentary*.<sup>13</sup> El libro se llamaba *La emigración intelectual*, y me pareció que dejaba entrever la existencia de un patrón de hospitalidad selectiva, que dependía de la adhesión o no de los emigrados hacia el espíritu de la *Neue Sachlichkeit* [nueva objetividad], lo que pareció comprobarse cuando examiné con mayor detalle la recepción deparada en Estados Unidos a “La Escuela de Fráncfort en el exilio”.<sup>14</sup> Las implicancias esencialmente despolitizantes de la *Neue Sachlichkeit* encajan muy bien con otro análisis realizado por Joachim Radkau, que me llamó la atención cuando reseñé su libro poco tiempo después.<sup>15</sup> Puede ser que la afirmación básica de Radkau, de que la emigración tuvo un impacto en última instancia conservador, sea un poco exagerada, pero estaba en sintonía con mi observación acerca del éxito mayor logrado por aquellos intelectuales que habían adherido a los valores tecnocráticos y antiutópicos reinantes en el periodo intermedio de la República de Weimar. Teniendo en cuenta que es problemático hablar de un patrón general de recepción, dada la variedad de experiencias de los emigrados, esta afirmación asume un carácter conjetural, pero sugiere una hipótesis que puede ser sometida a prueba fructíferamente también en otros casos.

<sup>12</sup> *Tekla; Teori och klasskamp* 12/13, agosto de 1982. Agradezco a Lisbet Rausnig por haber traducido la introducción de Anders Ramsay al artículo, fue un contrapeso a lo dicho por Therborn. El ensayo de Therborn “The Frankfurt School” fue publicado por primera vez en la *New Left Review* 63, septiembre-octubre de 1970.

<sup>13</sup> “Cultural Transplants”, publicado en *Commentary* 3, año 49, marzo de 1970.

<sup>14</sup> *Perspectives in American History*, vol. 6, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972.

<sup>15</sup> Reseña de Radkau, *Die deutsche Emigration in den USA: Ihr Einfluss auf die amerikanische Europapolitik 1933-1945*, Düsseldorf, Bertelsmann, 1971, publicado en el *Journal of Modern History* 2, año 45, junio de 1973.

Luego de que *La imaginación dialéctica* fue publicado en 1973, comencé a extender mis intereses más allá de la Escuela de Fráncfort con un nuevo proyecto sobre otro refugiado: Siegfried Kracauer. Pero como la difusión de la teoría crítica en Estados Unidos estaba cobrando un impulso considerable por entonces, me vi absorbido por ella nuevamente. En el otoño de ese año, fui invitado por Paul Piccone, el editor de *Telos*, para hablar ante la Universidad de Washington, y por Jack Zipes, un editor de la *New German Critique*, para hacer lo propio ante la Universidad de Wisconsin, en Milwaukee. El tema de mi disertación fue “La crítica de la Escuela de Fráncfort a Karl Mannheim y la sociología del conocimiento”,<sup>16</sup> elegido en parte teniendo en cuenta otra invitación que me habían hecho los colegas afines a la Sociología del Conocimiento que participaron de la reunión realizada en Toronto por la Asociación Internacional de Sociología.

La publicación del artículo en *Telos* provocó una reacción fuerte y rápida. Pero no provino, como yo esperaba, de un partidario de Mannheim. Por el contrario, el politólogo James Schmidt polemizó conmigo en el número siguiente de *Telos* por haber despreciado el papel que jugó la teoría crítica como inspiración para la izquierda norteamericana.<sup>17</sup> Si le quitamos la retórica polémica despiadada que caracterizó a esa época –que pareció hallar un campo fértil en las páginas de *Telos*–, su crítica se focalizaba en dos errores esenciales contenidos en mi argumento: la afirmación de que el análisis crítico de la Escuela de Fráncfort sobre el holismo de Mannheim podía ser aplicado retrospectivamente también a la versión de Lukács, y la afirmación de que la teoría crítica clásica no había logrado sustentar su crítica con suficiente rigor. Como la revista *Telos* me dio la oportunidad de responder en el siguiente número, y Schmidt parece haber modificado, o bien abandonado, su cuestionamiento a la teoría crítica,<sup>18</sup> no es este el lugar para trabarnos en una nueva polémica. Me limito a decir que se puede hallar más evidencia acerca de la hostilidad de la Escuela de Fráncfort al concepto de totalidad de Lukács en un artículo publicado posteriormente en *Telos*, que provocó bastante consternación a los editores, y en mi obra *El marxismo y la totalidad*.<sup>19</sup> En cuanto a la dificultad de establecer un punto de apoyo más sólido para

<sup>16</sup> *Telos* 20, verano de 1974.

<sup>17</sup> James Schmidt, “Critical Theory and the Sociology of Knowledge: A Response to Martin Jay”, *Telos* 21, otoño de 1974, pp. 168-180.

<sup>18</sup> “Crutches versus Stilts: A Reply to James Schmidt on the Frankfurt School”, *Telos* 22, otoño de 1974; James Schmidt, “Reification and Recollection: Emancipatory Intentions and the Sociology of Knowledge”, *Canadian Journal of Political and Social Theory* 1, año 2, invierno de 1978.

<sup>19</sup> “The Concept of Totality in Lukács and Adorno”, *Telos* 32, verano de 1977. Paul Piccone y Andrew Arato responden en el mismo número a este artículo y a mi ensayo “Further Considerations on Western Marxism”, también en el mismo número.

la teoría crítica, luego de que esta abandonara el postulado hegeliano-marxista de que la praxis proletaria brindaba ese cimiento firme, el lector puede consultar las recientes discusiones realizadas por Seyla Benhabib sobre este tema,<sup>20</sup> que continúan la orientación general de mi ensayo. En la década de 1980 es todavía más difícil citar, como lo hizo Schmidt en 1974, la observación realizada por Horkheimer en un tono atípicamente contundente, sobre que la teoría crítica “confronta a la historia con aquella posibilidad que está siempre visible en forma concreta en su seno”;<sup>21</sup> y pensar luego que el problema queda resuelto. La alternativa, sin duda, no es efectuar un simple retorno a un punto de vista teórico tradicional que nos sitúa por fuera de la historia, que es lo que yo recomiendo hacer según Schmidt y otros,<sup>22</sup> sino más bien encontrar otras formas de combinar una variedad de bases no trascendentales para la crítica. Es justamente por esto que la lucha de Habermas por lograr este cometido torna su trabajo tan promisorio, especialmente en un contexto caracterizado por un clima filosófico cada vez más poscrítico, el cual se alimenta más de la hermenéutica y el posestructuralismo que de la sociología del conocimiento.

Si la problemática teórica y práctica que entraña la búsqueda de la Escuela de Fráncfort de un terreno firme para su crítica generó un considerable debate, no menos controversial ha sido su relación, tanto personal e intelectual, con lo que en la Alemania de sus inicios se llamó “la cuestión judía”. En la literatura dedicada a la Escuela, las opiniones van desde aquellos que sostienen que la influencia de sus ancestros predominantemente judíos fue absolutamente fundamental en toda su obra, hasta otros autores que sostienen que su importancia fue insignificante.<sup>23</sup> Los miembros de la Escuela no estaban menos divididos sobre esta cuestión, de lo que lo estaban sobre la cuestión de la religión en general.<sup>24</sup> En *La imaginación dialéctica*, traté

<sup>20</sup> Seyla Benhabib, “Modernity and the Apories of Critical Theory”, *Telos* 49, otoño de 1981, y *Critique, Norm and Utopia: On the Normative Foundations of Critical Theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1985.

<sup>21</sup> La observación está tomada del ensayo “Authoritarian State”, escrito por Horkheimer en 1940, y citada por Schmidt en la página 179 de su ensayo.

<sup>22</sup> Ver también la crítica de Richard Kilminster, *Praxis and Method: A Sociological Dialogue with Lukács, Gramsci and the Early Frankfurt School*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 208.

<sup>23</sup> Para un ejemplo de la primera posición, ver Zoltan Tar, *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1977, que yo reseñé en *Central European History* 1, año 12, marzo de 1979. Para un ejemplo de la segunda, ver Douglas Kellner, “The Frankfurt School Revisited: A Critique of Martin Jay’s ‘The Dialectical Imagination’”, *New German Critique* 4, invierno de 1975.

<sup>24</sup> Para discusiones provechosas sobre sus actitudes, ver Rudolf J. Siebert, “Fromm’s Theory of Religion”, *Telos* 34, invierno de 1977-1978; “Horkheimer’s Sociology of Religion”, *Telos* 30, invierno de 1976-1977 y “Adorno’s Theory of Religion”, *Telos* 58, invierno de 1983-1984.

de hallar un punto de equilibrio entre los extremos, pero estaba claro que aún quedaba mucho por decir sobre la presunta influencia de sus orígenes étnicos, y su propio trabajo, sobre el antisemitismo y el rol de los judíos en la sociedad moderna. En un breve ensayo aparecido en *Midstream* en 1974, intenté abordar estas cuestiones situando a la Escuela en un cuadro diferenciado de las actitudes de la izquierda de Weimar hacia la cuestión judía.<sup>25</sup> “El antisemitismo y la izquierda de Weimar” también destacaba una parte de la controversia que todavía envuelve a la cuestión hoy en día. Luego, en 1979, en respuesta a una invitación de Reinhard Rürup, quien estaba preparando un número especial de *Geschichte und Gesellschaft* sobre “El antisemitismo y los judíos”, volví a abordar el problema una vez más.<sup>26</sup> Una versión en inglés de “Los judíos y la Escuela de Fráncfort: el análisis del antisemitismo a la luz de la teoría crítica” apareció poco tiempo después en el primero de los tres números –muy interesantes todos– publicados por la revista *New German Critique* sobre el problema,<sup>27</sup> que salió a la luz nuevamente en Alemania por la emisión de la serie televisiva “El Holocausto”.

En sus entrevistas autobiográficas, publicadas en 1982 con el título de *Mitmachen wollte ich nie*, Leo Lowenthal habló extensamente sobre sus propios pensamientos acerca de estos temas. A pesar de su renuencia inicial a admitir el impacto de su propio origen étnico, o el de sus colegas, sobre su pensamiento, por entonces reconoció que “la influencia subterránea de la tradición judía fue también un factor de peso”.<sup>28</sup> El capítulo en el que apareció esta observación fue traducido para un número *Festschrift* especial de la revista *Telos* dedicado en su honor, con ocasión de su octogésimo aniversario en 1980. Tuve el gran honor de ser su editor y escribir una breve introducción, que ha sido recogida en este libro, no porque sea un serio análisis de su contribución a la teoría crítica, sino para invitar a los lectores a leer el *Festschrift* original.<sup>29</sup>

La decisión reciente de la editorial Suhrkamp de compilar la obra de Lowenthal, junto con ediciones similares de Adorno y Marcuse, testimonia la poderosa fascinación que todavía ejerce la Escuela de Fráncfort en la

<sup>25</sup> “Anti-Semitism and the Weimar Left”, *Midstream* 1, año 20, enero de 1974. Para un sugestivo desarrollo de su argumento, ver John Murray Cuddihy, *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity*, Nueva York, 1979, pp. 153 y ss.

<sup>26</sup> “Frankfurter Schule and Judentum: Die Antisemitismusanalyse der Kritischen Theorie”, *Geschichte und Gesellschaft* 4, año 5, 1979.

<sup>27</sup> *New German Critique* 19, invierno de 1980.

<sup>28</sup> Leo Lowenthal, *Mitmachen wollte ich nie: Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*, Fráncfort, Suhrkamp, 1980, p. 156.

<sup>29</sup> Apareció en *Telos* 45, otoño de 1980, aunque uno de los artículos destinados a este número, “Mass Culture”, de Sandor Radnoti, no estuvo listo hasta el número 48, verano de 1981. Quizás sea apropiado mencionar aquí también otro *Festschrift* en homenaje a una figura del *Institut für Sozialforschung* que tuve el privilegio de escribir: el dedicado a Kurt Martin (Mandelbaum) en *Development and Change* 4, año 10, octubre de 1979.

Alemania contemporánea. A diferencia de lo sucedido en otros casos, donde una *Gesamtausgabe* oficial ha reducido textos todavía vivos a clásicos muertos, en este caso no ha sido así. La voluminosa obra de Habermas, extraordinariamente rica además, quien continúa desarrollando el legado de sus mentores en formas nuevas y creativas, ha dado un impulso vigoroso al renovado interés en la teoría crítica. En 1981, ayudó a organizar una conferencia en el Instituto Max Planck en Starnberg para examinar “el potencial científico y social de la teoría crítica”. La conferencia fue un punto de convergencia para jóvenes estudiosos provenientes de Alemania, Estados Unidos, Italia y Francia, y las disertaciones fueron publicadas en un volumen titulado *Sozialforschung als Kritik*, editado por Wolfgang Bonss y Axel Honneth.<sup>30</sup> Mi disertación, al igual que muchas otras, estuvo dedicada al espinoso tema de la naturaleza interdisciplinaria del trabajo del *Institut für Sozialforschung*, y estuvo en gran medida inspirada en el trabajo de Helmut Dubiel y Alfons Söllner, cuyos dos libros sobre el funcionamiento interno del *Institut* habían revelado una gran cantidad de detalles ausentes de mi libro *La imaginación dialéctica*.<sup>31</sup> No obstante, yo destacaba una versión alternativa de los trabajos interdisciplinarios del *Institut* a la presentada por Dubiel y Söllner, basada más bien en el modelo de totalidad de Adorno, antes que en el de Horkheimer. El argumento parece haber tenido cierto impacto en trabajos posteriores realizados sobre este tema.<sup>32</sup> Apareció una versión en inglés en la revista australiana *Thesis Eleven*, que se ha destacado como uno de los foros más importantes de obras sobre el marxismo occidental en el mundo de habla inglesa.<sup>33</sup>

La conferencia de Starnberg fue un evento cerrado, y contó con la participación de muy pocos invitados. La siguiente conferencia a la que fui invitado por Habermas, luego de que se mudara de vuelta a Fráncfort, fue muy diferente. Organizada también por el director del *Institut* en ejercicio, Ludwig von Friedeburg, estuvo dedicada a Adorno con ocasión de lo que hubiera sido su octogésimo aniversario en septiembre de 1983. Algunas estimaciones hablaban de que habían participado unas 1.200 personas, y el evento fue discutido extensamente en una docena de periódicos alemanes. Fue un testimonio extraordinario sobre la vigencia de las ideas de Adorno, a pesar del intento por desprestigiarlas, realizado luego de su muerte en 1969 por militantes de

<sup>30</sup> Wolfgang Bonss y Axel Honneth, eds., *Sozialforschung als Kritik: Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Fráncfort, Suhrkamp, 1982.

<sup>31</sup> Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung: Studien zur Frühen Kritischen Theorie*, Fráncfort, 1978; Alfons Söllner, *Geschichte und Herrschaft: Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942*, Fráncfort, Suhrkamp, 1979.

<sup>32</sup> Ver, por ejemplo, Wolfgang Bonss, *Die Einübung des Tatsachenblicks: Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung*, Fráncfort, Suhrkamp, 1982, p. 192.

<sup>33</sup> “Positive and Negative Totalities: Implicit Tensions in Critical Theory’s Vision of Interdisciplinary Research”, *Thesis Eleven* 3, 1981.

izquierda. Habermas me pidió que hablara acerca de su experiencia en Estados Unidos, así como también sobre la recepción deparada a sus ideas en este país. Hizo esto, como yo descubriría más tarde, con la esperanza de contrarrestar la idea muy difundida de que Adorno era simplemente antinorteamericano, una imagen que encajaba muy bien con ciertas tendencias existentes en la escena política alemana contemporánea. En su introducción a la charla, que fue incluida en el volumen de ensayos de la conferencia publicado en tiempo récord por la editorial Suhrkamp, resaltó este punto citando una observación del propio Adorno tomada del *Stichworte*: “La arrogancia contra Estados Unidos existente en Alemania es injusta. No hace más que apoyarse en una tendencia persistente a la queja, al tiempo que desdeña los impulsos más elevados.”<sup>34</sup> Una versión en inglés de mi ensayo fue publicada al año siguiente en *New German Critique* con varias notas al pie adicionales, insertadas para incluir la literatura norteamericana adicional que llamó mi atención en ese periodo de tiempo.<sup>35</sup>

“Adorno en Estados Unidos” reconocía la importancia de George Lichtheim, quien fue uno de los primeros en difundir las ideas de Adorno, y las de muchos marxistas centroeuropeos, en el mundo anglosajón. Lichtheim había sido, en efecto, una gran ayuda para mí cuando comencé a hacer mi investigación sobre la Escuela de Fráncfort, tal como yo describí en un tributo escrito en memoria suya para *Midstream* luego de su trágico suicidio en 1973.<sup>36</sup> Si es verdad que muchos escritores normalmente escriben para un lector implícito, *La imaginación dialéctica* tuvo en gran medida a Lichtheim como destinatario, dado que su trabajo había marcado un nivel de rigurosidad que yo aspiraba a imitar. Parte del enojo que me provocó su muerte, manifestado al comienzo de “La pérdida de George Lichtheim” se derivó, debo reconocer, de mi sensación de que me privaba de su respuesta. Pero la razón principal era la sensación generalizada de que nos había abandonado una figura que había significado tanto para mi generación, y para su lucha por apropiarse de las ideas y tradiciones que él dominaba tan cabalmente. Cuando participé en la conferencia dedicada a la memoria de Lichtheim, organizada por Shlomo Avineri en la Van Leer Jerusalem Foundation, en junio de 1974, descubrí que no era el único que abrigaba este sentimiento.<sup>37</sup>

Si Lichtheim había elegido acabar con su vida prematuramente, el siguiente emigrado que fue objeto de mi investigación había hecho todo lo posible para negar la inevitabilidad de la muerte. En “La vida extraterritorial

<sup>34</sup> Jürgen Habermas, “Einleitung zum Vortrag von Martin Jay”, en *Adorno-Konferenz 1983*, Ludwig von Friedeburg y Jürgen Habermas eds., Fráncfort, Suhrkamp, 1983, p. 353.

<sup>35</sup> “Adorno in America”, *New German Critique* 31, invierno de 1984.

<sup>36</sup> “The Loss of Georg Lichtheim”, *Midstream* 8, año 19, octubre de 1973.

<sup>37</sup> Los ensayos de la conferencia fueron publicados como *Varieties of Marxism*, ed. Shlomo Avineri, La Haya, Nijhoff, 1977; mi propia contribución fue también publicada en *Telos* como “The Concept of Totality in Lukács and Adorno”.

de Siegfried Kracauer”, que apareció en el número del décimo aniversario de *Salmagundi* en 1975-1976,<sup>38</sup> abordé la desesperada resistencia de Kracauer a la totalización como un tema recurrente en toda su carrera. Junto con mis dos ensayos posteriores sobre Kracauer, este puede ser considerado como un fragmento de una biografía con final abierto, inacabada, que hace honor a las advertencias lanzadas por el propio Kracauer contra todo intento de clausura. “La vida extraterritorial” podría ser considerado, para usar las metáforas cinematográficas que empleó en sus propias cavilaciones sobre la historia, como un “plano general”, mientras que los dos ensayos más breves son como primeros planos. La discordancia entre ellos se ajusta a lo que Kracauer habría llamado la naturaleza “heterogénea” del universo histórico, que desbarata cualquier intento que se haga por escribir biografías totales, así como también narrativas generales.

El primero de estos dos “primeros planos” fue producto de la invitación que me hiciera Leon Wieseltier a hablar ante la Sociedad Judía de Oxford durante el año que pasé en el Saint Anthony’s College en 1974-1975. En mi esfuerzo por convertir la charla en un artículo publicable para el *Leo Baeck Yearbook* el año siguiente,<sup>39</sup> recibí la ayuda de varios lectores expertos, entre ellos Gershom Scholem, cuya carta de ocho páginas, escrita con el tono cáustico que lo hizo famoso, me salvó de cometer muchos errores. El segundo ensayo, que fue una respuesta al pedido que me hiciera Robert Boyers de una contribución para un número homenaje a Adorno de la revista *Salmagundi*, que nunca se materializó, lo tuvo a Kracauer en el rol de sabueso experto. O al menos esa fue mi impresión cuando recurrí a los materiales que él cuidadosamente dejó en su *Nachlass* para que alguien los use en la forma en que yo precisamente lo hice. “Adorno y Kracauer: notas sobre una amistad tormentosa”<sup>40</sup> fue un ensayo particularmente difícil de escribir, porque me provocaba la sensación de ser cómplice de un acto póstumo de revancha. Pero las importantes cuestiones intelectuales surgidas de la disputa parecían ser un justificativo suficiente como para permitir que esta viera la luz, pese a su cariz de mezquina rencilla personal.

El choque privado entre los dos emigrados casi no tuvo resonancia alguna, sin duda, en comparación con las controversias en torno a la carrera de la siguiente figura que abordé; controversias que, como pronto descubriría, seguían todavía vivas. Conocí a Hannah Arendt en la New School Conference sobre la Cultura de Weimar en 1971, cuando por razones no del todo claras para mí todavía, la designaron como comentarista en mi panel. Yo admiraba

<sup>38</sup> “The Extraterritorial Life of Siegfried Kracauer”, *Salmagundi* 31-32, otoño de 1975-invierno de 1976.

<sup>39</sup> “Politics of Translation –Siegfried Kracauer and Walter Benjamin on the Buber-Rosenzweig Bible”, *Leo Baeck Yearbook* 21, Londres, 1976.

<sup>40</sup> “Adorno and Kracauer –Notes on a Troubled Friendship”, *Salmagundi* 40, invierno de 1978.

muchos aspectos de su trabajo desde largo tiempo atrás, tales como el vínculo que ella establecía entre el discurso y la práctica, que yo usé como recurso contra Marcuse en el primer ensayo de esta colección. Cuando en 1974 *Partisan Review* me invitó a escribir una reseña del primer libro publicado sobre ella, *El pensamiento político de Hannah Arendt*,<sup>41</sup> de Margaret Canovan, yo acepté gustoso. Sin embargo, cuando comencé a releer su obra sistemáticamente, descubrí ciertos aspectos desconcertantes que parecían difíciles de explicar, e incluso de defender. Para poder reconciliarlos, se me ocurrió recurrir al tema del existencialismo político, un movimiento que entrañaba ciertos peligros y que había preocupado a la Escuela de Fráncfort desde el ensayo escrito por Marcuse en 1934 sobre “La lucha contra el liberalismo en la visión totalitaria del Estado”; hasta llegar a las críticas más recientes de Habermas contra el decisionismo.<sup>42</sup> En la época en que escribí “El existencialismo político de Arendt”, para citar el artículo según su título original,<sup>43</sup> no era del todo consciente de la medida de su deuda personal e intelectual con Heidegger, algo que sería revelado más tarde en la espléndida biografía escrita por Elizabeth Young-Bruehl.<sup>44</sup> Pero no obstante ello, estaba convencido de que solo explorando sus raíces en la *Existenzphilosophie* alemana, tema que Canovan había pasado completamente por alto, podía comprenderse su particular filosofía política.

Antes de que el ensayo fuera publicado, Hannah Arendt murió repentinamente de un ataque al corazón. Motivado por una comprensible renuencia a publicar una crítica tan pronto luego de este triste evento, y atento a acusaciones de prejuicios en su contra por parte de *Partisan Review*,<sup>45</sup> William Phillips retrasó su aparición durante tres años y asignó la redacción de una réplica que sería publicada junto con mi artículo. Escrita por un viejo amigo, Leon Botstein, quien no permitió que nuestros vínculos personales hicieran mella en su filo polémico, fue la primera de varias respuestas brindadas por los ultrajados partidarios de Arendt en los años que siguieron.<sup>46</sup> La mayor

<sup>41</sup> Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Nueva York, Dent, 1974.

<sup>42</sup> Marcuse, “The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State”, *Negations: essays in critical theory*, Boston, Beacon Press, pp. 31 y ss. Habermas, *Theory and Practice*, Londres, Heinemann, 1974, p. 266. [*Teoría y praxis: estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 2008.]

<sup>43</sup> Fue publicado como apartado inicial de “Hannah Arendt, Opposing Views”, *Partisan Review* 3, año 45, 1978, sin las notas al pie, que sí están incluidas en este libro.

<sup>44</sup> Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982. [*Hannah Arendt: una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006.]

<sup>45</sup> Young-Bruehl discute esta controversia en la página 359. Surgió a raíz de las observaciones que hizo la revista al libro *Eichmann en Jerusalén* publicado en 1963.

<sup>46</sup> Botstein y yo tuvimos otro intercambio de opiniones en las cartas de lectores de *Partisan Review* 2, año 46, 1979. Otras críticas incluían las de Gerard P. Heather y Matthew Stolz, “Hannah Arendt and the Problem of Critical Theory”, *The Journal of Politics* 1, año 41, febrero de 1979, que provocó una réplica por parte de John Forester, “Hannah Arendt and Critical Theory: A Critical Response”, *The Journal of Politics* 1, año 43, febrero de 1981, y una

indignación la provocó mi cauteloso intento de indagar la irónica relación existente entre Arendt, la gran crítica del totalitarismo, y Arendt, la compañera de ruta de los existencialistas políticos, cuya obra “no estaba exenta de responsabilidad por el ascenso del fascismo”.<sup>47</sup> Botstein transformó este argumento en la supuesta afirmación de que yo creía que Arendt había “sucumbido de algún modo al fascismo y era en parte, por asociación, responsable del fascismo”.<sup>48</sup> James Knauer llegó a afirmar que yo sostenía que “la concepción de Arendt sobre la política tenía implicancias totalitarias”; y Gerard P. Heather y Matthew Stolz fustigarón mi “insólita afirmación [de que] ‘Hannah Arendt, quien en teoría huyó del fascismo, había sucumbido antes a sus encantos’”.<sup>49</sup>

Ahora bien, si yo tuviera que reescribir mi ensayo, sin duda eliminaría cualquier vestigio de ambigüedad acerca de a qué me refiero con “sus encantos”; pero como cualquier lector bien intencionado podrá ver cuando lea la oración de conjunto –que Heather y Stolz cortan por la mitad en forma engañosa–, la referencia es al existencialismo político, y no al fascismo. Aunque yo había dejado esto en claro en mi respuesta a Botstein,<sup>50</sup> el mensaje de alguna manera no llegó a destino. En cuanto al tema más serio de situar a Arendt en el ambiguo contexto del existencialismo político en sí, un crítico, Stan Draenos, ha polemizado contra este intento, por entender que “el tema recurrente que gobierna el pensamiento de Arendt no es la acción política en absoluto, sino más su noción acerca de ‘el mundo’”.<sup>51</sup> “El mundo”, según la interpretación de este crítico, no es comparable al uso que Heidegger hace del término, porque está separado de la preocupación fundamental heideggeriana por el Ser. Pero, como Mildred Bakan ha destacado correctamente en fecha reciente,<sup>52</sup> el uso que Arendt hace del término es prácticamente el mismo que hacía Heidegger cuando hablaba del *Dasein*. Aunque es ciertamente verdad que Arendt nunca incorporó a Heidegger en su totalidad, tal como demuestra su interesante crítica al abordaje de la voluntad por parte de Heidegger en *La vida del espíritu*,<sup>53</sup> está claro que ninguna ponderación

---

contrarrespuesta por parte de Stolz y Heather, “Reply to Professor Forester” en el mismo número; James T. Knauer, “Motive and Goal in Hannah Arendt’s Concept of Political Action”, *The American Political Science Review* 3, año 74, septiembre de 1980, que también incluía críticas a las interpretaciones de Arendt por parte de Habermas y Kirk Thompson; y Stan Draenos, “The Totalitarian Theme in Horkheimer and Arendt”, *Salmagundi* 56, primavera de 1982.

<sup>47</sup> “Hannah Arendt: Opposing Views”, *op. cit.*, p. 368.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 379.

<sup>49</sup> Knauer, p. 724; Heather y Stolz, “Reply to Professor Forester”, p. 204.

<sup>50</sup> *Partisan Review* 2, año 46, 1979, p. 312.

<sup>51</sup> Draenos, *op. cit.*, p. 167.

<sup>52</sup> Mildred Bakan, “Hannah Arendt’s Concepts of Labor and Work”, en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. Melvyn A. Hill, Nueva York, St. Martin’s Press, 1979, p. 63.

<sup>53</sup> Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, vol. 2, pp. 172 y ss. [*La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.]

de su trabajo puede ignorar cuán grande es su deuda teórica con el pensador alemán. De hecho, sólo si reconocemos el poder de su influencia sobre ella, podremos comenzar a entender su apología del infame “error” cometido por Heidegger en 1933, que un crítico reciente ha denunciado por haber “evadido el problema moral que tal compromiso planteaba”.<sup>54</sup>

Un tema final tiene que ver con el problema de la separación categórica que efectúa Arendt entre “lo político” (un concepto que compartía con Carl Schmitt, otro existencialista político)<sup>55</sup> y la sociedad, la economía y la filosofía, que yo siento como una dimensión problemática de su trabajo. Paradójicamente, algunos de sus defensores niegan que la separación fuera tan estricta, mientras que otros se aferran a ella como un baluarte contra los efectos contaminantes de las preocupaciones filosóficas o sociales.<sup>56</sup> Este no es el lugar apropiado para mencionar toda una ristra de citas de su obra, o de otros críticos, y me limitaré a decir que fue quizás a causa de su determinación por establecer distinciones tajantes, aunque en última instancia cuestionables, que todavía continúa fascinando a algunos de sus lectores, mientras provoca consternación en otros. Uno podría decir incluso, para citar el famoso aforismo de otro refugiado hacia quien ella tuvo muy poca simpatía,<sup>57</sup> que en Arendt solamente las exageraciones son verdaderas.

Los caminos de los emigrados a menudo se cruzaban, por eso no sorprende enterarse, a partir de la biografía escrita por Young-Bruehl, que en 1940 el segundo marido de Arendt, Heinrich Blücher, estuvo detenido en un establo de la aldea francesa de Villemalard junto con Henry Pachter.

<sup>54</sup> Stephen J. Whitfield, *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism*, Filadelfia, Temple University Press, 1980, p. 194.

<sup>55</sup> Ver Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1976. [*El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014.] Aunque el concepto era en cierta medida diferente en los dos casos, es significativo que tanto Arendt como Schmitt hablaran acerca de “lo político” y no de la política en un sentido más convencional. En mi ensayo, noté que Schmitt era una figura prácticamente olvidada, pero ahora esto parece no ser así. Para mis reflexiones sobre su carrera y los recientes intentos por lavarle la cara, ver mi reseña del libro de Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton, Princeton University Press, 1983, *Journal of Modern History* 3, año 56, septiembre de 1984.

<sup>56</sup> Lo primero es defendido, por ejemplo, por Botstein y Knauer, mientras que lo segundo es defendido por Heather y Stolz.

<sup>57</sup> Young-Bruehl sostiene (en página 80) que la fuente de la animosidad entre Arendt y Adorno fue el trato despreciativo que tuvo este hacia un trabajo sobre música realizado por Günther Stern, el primer marido de ella, en la década de 1920. Hay una cierta ironía en el hecho de que en 1983, el ganador del Premio Adorno otorgado por la ciudad de Fráncfort haya sido el mismísimo Günther Anders, conocido como Stern cuando estaba casado con Arendt. La original observación de Adorno, “en el psicoanálisis nada es tan verdadero como sus exageraciones”, fue incluida en *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, Londres, New Left Books, 1974, p. 49. [*Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2004.]

Aunque Pachter y el matrimonio Arendt-Blücher mantuvieron una buena relación durante su exilio posterior en Estados Unidos, no siempre estuvieron de acuerdo: Pachter, por ejemplo, tenía puntos de vista muy diferentes sobre la conexión entre la filosofía de Heidegger y su visión política.<sup>58</sup> Pachter, de hecho, raramente estaba de acuerdo con alguien, como descubrí a partir de mis propios encuentros con él. No obstante ello, o quizás en razón de su pensamiento tenazmente independiente, fue una figura de gran importancia para muchos jóvenes académicos interesados en la emigración. Por lo tanto, acepté sin dudar el pedido que me hizo Robert Boyers de reflexionar sobre la importancia de Pachter luego de su muerte en 1980, en un artículo para *Salmagundi*, un órgano teórico al cual Pachter le brindó su apoyo durante toda su vida.<sup>59</sup>

En ese ensayo, recordé la actitud cascarrabias de Pachter hacia las pretensiones de sus colegas refugiados. Sus ácidos cuestionamientos fueron sin duda muy saludables, ya que actuaron como un freno contra las tendencias de los estudiantes a idealizar la emigración, incluyéndome a mí. De todos modos, quisiera reafirmar mi convicción de que el lugar de los emigrados en la historia intelectual del siglo veinte está a buen resguardo. Existe, seguramente, el peligro sobre el cual ha advertido recientemente H. Stuart Hughes:

a medida que una generación de estadounidenses más jóvenes –que no tuvo contacto directo con la emigración– se acercó a la madurez, las lecciones transmitidas por esta comenzaron a caer en el olvido. Y es así que presenciamos la actual recrudescencia del positivismo en las ciencias sociales. Y es así que presenciamos la renovada tendencia a recortar el estudio de la sociedad en disciplinas y subdisciplinas claramente demarcadas.<sup>60</sup>

Pero más allá de la pérdida de la influencia directa por el paso del tiempo, la emigración continúa siendo el centro de un creciente interés entre los historiadores. En el quincuagésimo aniversario del ascenso al poder de los nazis, en 1983, se realizaron gran cantidad de conferencias y se

<sup>58</sup> Pachter, “Heidegger and Hitler: The Incompatibility of Geist and Politics”, incluido en *Weimar Etudes*, Nueva York, Columbia University Press, 1982. Para las reminiscencias de Pachter de su amistad con Arendt y su segundo marido, ver su artículo “On Being in Exile”, en la misma colección, pp. 326 y ss.

<sup>59</sup> “Remembering Henry Pachter”, *Salmagundi* 52-53, primavera-verano de 1981; fue publicado luego de un artículo biográfico mucho más extenso escrito por Robert Boyers, que escribe extensamente sobre la relación de Pachter con *Salmagundi*.

<sup>60</sup> H. Stuart Hughes, “Social Theory in a New Context”, en *The Muses Flee Hitler: Cultural Transfer and Adaptation, 1930-45*, ed. Jarrell C. Jackman y Carla M. Borden, Washington, Smithsonian Institute Press, 1983, p. 120. Ver también el estudio previo de Hughes titulado *The Sea Change: The Migration of Social Thought, 1930-1945*, Nueva York, Harper & Row, 1975.

publicaron gran cantidad de nuevos libros, y también se creó un centro dedicado a ella, la Sociedad para Estudios sobre el Exilio, dirigida por John Spalek, que también cuenta con su propia publicación, *Exilforschung: Ein Internationales Jahrbuch*.<sup>61</sup>

No obstante, es de vital importancia destacar que el interés histórico no tiene por qué ir en detrimento de la relevancia en el presente. No se trata sólo de que muchas de las ideas introducidas por los refugiados conserven su vigencia, sino que también vale la pena estudiar la experiencia de los emigrados. Para algunos de nosotros que tenemos la fortuna de no estar atravesando una verdadera “época oscura,” por citar la famosa frase de Brecht, estudiar las historias de este grupo extraordinario de hombres y mujeres constituye un potente recordatorio de que los intelectuales pueden trascender de diversas maneras los más perniciosos intentos por silenciarlos. En tanto sobrevivientes de un pueblo cuya incalculable desdicha todavía desafía la comprensión racional, los emigrados –especialmente, diría yo, aquellos que siguieron siendo, en cierto sentido, exiliados permanentes– fueron el repositorio fulgurante de una cultura que ahora se encuentra moribunda. A medida que se alejan progresivamente de nosotros, queda cada vez más claro que el suyo es un legajo que no podemos darnos el lujo de tirar por la borda en los años futuros.

---

<sup>61</sup> El primer volumen fue publicado en Munich en 1983 y estuvo dedicado a “Stalin und die Intellektuellen und andere Themen”. The Society for Exile Studies también publicó un extenso boletín en marzo de 1984, editado por Ernst Loewy de Fráncfort. Entre los libros recientes más importantes se encuentran Anthony Heilbut, *Exiled in Paradise: German Refugee Artists and Intellectuals in America from the 1930s to the present*, Nueva York, Viking Press, 1983; y Lewis A. Coser, *Refugee Scholars in America: Their Impact and Their Experiences*, New Haven, Yale University Press, 1984.