

A RAÚL A. RODRÍGUEZ

“La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt: su actualidad en tres etapas”¹

Por Raquel Borobia¹

CURZA - Universidad Nacional del Comahue

Raúl Antonio Rodríguez (Sgo. del Estero, 1950) es Profesor en Filosofía, Magíster en Sociosemiótica y Doctor en Filosofía. Profesor e investigador de la Universidad Nacional de Córdoba y la Universidad Nacional de Villa María. Es autor de numerosas publicaciones en revistas científicas, capítulos de libros y de las obras *El Significado en los Objetos Sociales* (Córdoba, 1998), *Neopositivismo y Marxismo* (Bs.As., 2006), *Cultura y Racionalidad en la Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas* y *Consideraciones críticas sobre la incidencia de la cultura en la racionalidad social y de la acción*, en trámite de edición. Profesor invitado en cursos y seminarios en nuestro país, en otros países americanos y en Europa.

Raquel Borobia: Para comenzar a hablar sobre la Teoría Crítica ¿podría hacernos un panorama acerca de las etapas de su desarrollo, sus contextos históricos y sus principales representantes?

Raúl Rodríguez: Podemos caracterizar las etapas a partir de quiénes son los actores más conspicuos que representan esta tradición filosófica. De alguna manera ellos son, en la primera etapa, desde 1932 y hasta fines de los años sesenta, Horkheimer, Adorno, Eric Fromm y Marcuse. Junto con ellos, están algunas figuras que contribuyen activamente en la definición de las líneas teóricas y prácticas que orientaba a este grupo de estudiosos e investigadores mientras que otras figuras aparecen tangencialmente, vinculadas indirectamente o compartiendo el espíritu de trabajo y de preocupación. En estos casos es conocido, por ejemplo, Walter Benjamin. También hay otros autores o pensadores que fueron importantes, inclusive, en la misma gestación del Instituto de Investigación Social que los nucleó; estoy pensando en figuras como Pollock y Löwenthal. La segunda etapa la podemos ubicar en torno a la figura de Habermas desde fines de los años sesenta hasta la actualidad. Una tercera etapa que se solapa con Habermas desde los años ochenta sería la singularizada por Dubiel y Honneth, este último, el actual director del Instituto de Investigaciones Sociales en la Universidad de Frankfurt.

A partir de los escritos de todos ellos, vemos que el planteo teórico se inicia implicado fuertemente con la reflexión crítica en torno a una sociedad en transformación, como es, en sus momentos iniciales, la Alemania de Weimer, los primeros pasos en la construcción del socialismo en la URSS y el surgimiento del nazismo. Pero hay que aclarar que los planteos teóricos de Horkheimer, fundamentalmente cambian según el escenario social y político: antes de la emigración a los EEUU, durante su permanencia en los EEUU, entre 1934 y 1949 y cuando regresa a Alemania. En este sentido es totalmente revelador la reconstrucción histórica del regreso de Horkheimer que hace Wiggershaus en su “Die frankfurter Schule: capítulo VI.

La crítica teórica, política y filosófico-social que es tratada por el Instituto de Investigaciones Sociales bajo la dirección de Horkheimer, en 1932, era una continuidad del Instituto de Investigaciones Sociales que, inaugurado en 1924, se había formado bajo la dirección del austromarxista Carl Grünberg. Luego de un problema de enfermedad por el que tuvo que dejar la dirección del Instituto, en 1932 asume la dirección Horkheimer ¿Por qué Horkheimer? Porque entonces, por circunstancias del momento, hay un requerimiento formal que se debe cumplir para concretar la vinculación del Instituto con la Universidad de Frankfurt. Félix José Weil, argentino que

¹ gallur@gmail.com

estudió a la sazón en Alemania, fue mentor económico de este Instituto e impulsor pertinaz de todas las actividades que condujeron al agrupamiento de estos pensadores. Decía que Weil, acuerda en que la dirección del Instituto la tome Max Horkheimer, quizás la persona menos esperada para esa función por sus escasos antecedentes de producción identificada con los lineamientos marxistas del Instituto. Con Horkheimer, se inicia, así, la acentuada opción académica de esta filosofía social crítica que quedó expresamente marcada cuando defiende al Instituto ante las acusaciones del nuevo gobierno nazi en Alemania al cerrarlo por identificar al mismo con planteos marxistas. La neutralidad política que allí defendió Horkheimer se mantuvo también como una exigencia planteada a los integrantes del Instituto en los EEUU, tal como lo relata Marcuse en una entrevista con Habermas.

Antes de la dirección de Horkheimer, desde los años 20, las grandes convulsiones en la república de Weimar como corolario de la situación de postguerra -1era Guerra Mundial-, y la sublevación de obreros y militantes socialistas y comunistas que pugnaban por constituir estados obreros, influyen en las reflexiones que comienza a desarrollar este grupo organizado por Félix Weil en 1922. Allí están las cercanías teóricas con Lukács y Korsch. En esa etapa la preocupación era por analizar la sociedad contemporánea, sus incertidumbres y convulsiones populares a través del marxismo. Así es como la publicación del Instituto era el "Archivo de la historia del socialismo y del movimiento obrero", en donde Weil publica, en uno de sus últimos números "Historia del movimiento obrero argentino".

En 1932 la preeminencia del enfoque filosófico distanciado de la interpretación de los hechos sociales que hasta entonces era una especie de sociología filosófica o sociología teórica, se consolida con Adorno y Horkheimer. Sus reflexiones toman distancia de los análisis históricos sociales vinculados al movimiento obrero en Europa y de otros aspectos de la teoría marxista. Así vemos que en los números de la "Revista del Instituto de Investigaciones" (que sustituye al "Archivo" de Grünberg), entre 1932 y 1941, cuando se trata el nazismo, los enfoques son económicos sociales y en el marco de la teoría de las formas del capitalismo. Frente a algunas interpretaciones anacrónicas sobre los fundadores de la Escuela de Frankfurt cabe recordar que hasta entonces no aparece alguna alusión a los crímenes nazis. Este problema, el de la persecución y genocidio de socialistas, comunistas, judíos, polacos, gitanos, etc. será centro de atención luego del juicio de Núremberg (1945-1946)

Horkheimer toma al marxismo como un referente teórico para enlazarlo con algunos aspectos de la historia de la filosofía alemana que no son los que, desde las perspectivas más clásicas, se ha relacionado. Así, en sus planteos, hay una re conceptualización de la crítica marxista de la sociedad capitalista enfatizando su dialéctica hegeliana a la que traducen en una filosofía de la historia carente de ideales políticos. Como bien señala Habermas, Horkheimer desemboca, al final, en una ambigüedad entre el escepticismo y un aliento de esperanzas en ese devenir al que la dialéctica de la razón conduce inexorablemente; Adorno fue, en ese sentido, más coherente con una interpretación siempre escéptica.

R.B.: ¿Esta es la razón por la cual usted decía que Horkheimer fue la persona de quien menos se esperaba que dirigiera el Instituto en esa etapa?

R.R.: Exacto, porque quien está detrás de toda esta organización, fundación o sostenimiento es Félix Weil quien no desaparece de sus vínculos con Horkheimer hasta cuando están ambos en EEUU. Por los planteos de esos años treinta como así también, si observamos la trayectoria de Weil posterior a su regreso a la Argentina, colabora con el Plan Pinedo de economía, siempre mostró interés por vincular las reflexiones teóricas a una práctica social y política, directa o indirecta. Félix Weil, cuando pergeñó el Instituto en los años veinte y treinta, en Frankfurt, pensó que el aporte teórico tiene que reflejarse en la política, y esto lo mantuvo hasta sus últimos años. Tales actitudes teóricas las vemos cuando se involucra en la política argentina tanto como cuando sigue escribiendo sobre aspectos de economía política en los últimos números de la revista del Instituto de Investigación Social, cuando ya está en EEUU. Creo que tenemos aun una deuda importante en las cuestiones teóricas: analizar los escritos de Félix José Weil. Retomando los inicios de la Escuela de Frankfurt, quienes aparecían más pertinentes para su dirección eran aquellos que tenían un compromiso social y político más fuerte. Pero la época en que vivía la República de Weimar en los años 31 y 32, con luchas radicales entre socialdemócratas, comunistas-espartaquistas y nacionalsociales (nazis) no daba lugar a un ingreso sin turbulencias del marxismo en el ámbito académico. Cuando los nazis se hacen cada vez más fuertes políticamente y socialmente se

necesitaba un docente con un perfil mucho más académico, un perfil de alguien que no estuviera tan vinculado con el marxismo públicamente. Ésta era una necesidad frente a una universidad conservadora, como era la Universidad de Frankfurt, si bien la más liberal de la época, pero que tenía también componentes conservadores que no dejaban de hacerse sentir en sus valoraciones negativas respecto de tener un Instituto de Investigación de sociología, que de alguna manera se entendía que eran estudios del socialismo. Horkheimer, en ese contexto, comienza a desarrollar una filosofía social, vinculada como aporte a las ciencias sociales en general, donde el marxismo es una teoría social más y donde la clase obrera es un sujeto, entre otros, sobre el cual habría que pensar. Así, luego, de una lectura de una sociedad de clases desembocará en una sociedad de masa. El discurso inaugural de Horkheimer es absolutamente diferente del que pronunció Grünberg, en el que claramente se manifiesta marxista, discurso que explícitamente referencia a comprender a la clase obrera. De hecho, él era quien había fundado el archivo de Historia del Socialismo y del Movimiento Obrero que venía funcionando desde 1911. El tono que va a dar Horkheimer será distinto, tiene que ver con esta época: estamos hablando del año 32, cuando inicia el Instituto con la publicación de la revista. A través de esta revista aportan también Adorno y Erich Fromm en los primeros números. Se vinculan intelectuales con artículos, ya sean de análisis económico, social o teórico estético como el que hace Adorno, o a través de reseñas de las publicaciones que se están dando en ese momento. Inclusive, una de las reseñas es sobre el Círculo de Viena. La revista era un espacio que permitía poner de manifiesto las novedades del pensamiento social emergente en ese momento en Europa y, como correspondía a su época, estaba tomándole el pulso a esas convulsiones políticas, obreras, al desencantamiento o no de la República de Weimar; a los intentos de las repúblicas soviéticas que se daban en la misma Alemania o en Austria, en Hungría o Polonia, junto con la revolución rusa que ya había sucedido en el año 1917. Dentro de ese contexto había un conjunto de pensadores sociales que tomaban estos temas como objeto de investigación. Muchos de ellos, ligados a partidos políticos, a la social democracia o al incipiente Partido Comunista Alemán (KPD). Entonces no se entendía que había que generar una teoría adosada a un partido y que se constituyera en el dogma del partido. No estaba la idea de una interpretación filosófica oficial. Eso se concreta años después, ya en la Unión Soviética, y fue por los carriles políticos de Stalin.

Cuando ganan las elecciones los nacionalsocialistas, se ordena el cierre del Instituto por estar involucrado con el comunismo y la socialdemocracia. Esto sucede el mismo día que asume Hitler. Inclusive, intervienen en la casa de Horkheimer y se confiscan los bienes. Obviamente, la prohibición que se genera en ese contexto es explícitamente contra los comunistas, los socialdemócratas y los judíos. El grupo del Instituto, por su doble condición, identificados como filomarxistas y judíos, se ven afectados para poder seguir trabajando en Alemania. Ellos no tienen otra alternativa que salir de Frankfurt y se van a Suiza. Horkheimer tiene permiso de los nazis para llevarse material bibliográfico. Estamos hablando del año treinta y dos. Todavía no ha comenzado la Segunda Guerra como tampoco los campos de concentración. En el año 1933 reconstituyen el Instituto en Suiza, mientras que otros se van a Holanda y a París. Finalmente, con el tiempo, todos van a EEUU. Recordemos la tragedia de Walter Benjamin que termina suicidándose por 1940 en su intento por refugiarse tardíamente en España. Obviamente que esta migración, este exilio que hacen los demás hacia EEUU, los ubica lejos del contexto social histórico que fertilizaba sus ideas. El pensador, sin el contexto que genera sus ideas es un pensador que ha quedado de alguna manera mutilado de lo que son las nutrientes de su propia reflexión. Así también, un pensador que se ancla en su contexto ante los riesgos de la sobrevivencia corre también el riesgo de traicionar su propia coherencia.

Dado el carácter del planteo filosófico que estaba en ciernes ya en Horkheimer y Adorno, el contexto de EEUU, las condiciones de posibilidad que les daba EEUU para poder desarrollar sus investigaciones y poder trabajar, no favorecieron su integración a la cultura norteamericana. Siguieron trabajando en la Universidad de Columbia, luego fueron a California, pero no estaban integrados a los equipos académicos norteamericanos, tal es así, que en EEUU la sociología norteamericana no los considera parte de su propia historia.

En los EEUU es donde las reflexiones van tomando un vuelo más filosófico y lo social es visto como la objetivación negativa del devenir de la razón. La reflexión filosófica de lo social se va consolidando ya no como el espíritu crítico en torno a una razón instrumental que acompaña el surgimiento del capitalismo, sino que ahora se ve este devenir propio de la razón a través de la historia toda de la humanidad. Tratando de rescatar las ideas de autonomía propias del pensamiento de la Ilustración, la pregunta es cómo se realiza esta autonomía cuando en esta razón y su despliegue histórico de

alguna manera no aparecen las rendijas por las cuales podamos avizorar un futuro de realización plena. El escepticismo gana a Horkheimer y sostiene la línea continua del pensamiento de Adorno.

R.B.: ¿No es ajustada, entonces, la lectura que vincula el escepticismo de Horkheimer y Adorno en esa etapa, con la idea del holocausto?

R.R.: No, lo que ocurre es que no puede haber una conciencia del exterminio porque estamos hablando del 39, todavía no empezó la Segunda Guerra Mundial. La toma de conciencia del mundo sobre lo que fue el holocausto, los campos de concentración, la magnitud de lo que fueron, se produce después de la Segunda Guerra Mundial. Por ejemplo, cuando se libera a Auschwitz, en el año 45, la liberan las tropas soviéticas que están avanzando, y toman luego Berlín. Todo esto va a parecer en sus detalles en el juicio de Nuremberg, años 1945 y 1946. Allí se tendrá conciencia de la real dimensión de todo lo que había pasando. El pensamiento escéptico que van alcanzando Horkheimer y Adorno, comienza en la lectura de EEUU, en la lectura de una sociedad que están viendo que es el despliegue del capitalismo, con una alienación en la que desaparece la clase trabajadora como sujeto artífice potencial del cambio. En una sociedad que se alienaba por una cultura de los medios de comunicación -en ese caso ellos hablaban de la radio fundamentalmente- con una producción artística totalmente industrializada. De allí la crítica a la industria cultural. Ellos están viendo ese fenómeno de amalgama de la conciencia que proviene de un gran aparato ideológico que se configura en la sociedad y dicen: esto es el capitalismo. Y allá tengo el fascismo, como la continuación del capitalismo. Es decir, están viendo estas dos dimensiones, entonces no están avizorando una dimensión positiva en ese contexto. En lo que ellos ven, tampoco aparecía como esperanza la Unión Soviética, porque pensaban que la planificación de la Unión Soviética no escapaba de esa lógica de la razón instrumental. Recordemos que la URSS fue estudiada por algunos investigadores del Instituto de Investigaciones en torno a las discusiones de los años 30 sobre qué era la socialización, Tomemos en cuenta que hasta ese momento no había una idea monolítica de lo que era la socialización o bien, qué había que hacer con el Estado cuando se hacía una revolución socialista. Ellos veían que esas planificaciones también eran transformaciones de la racionalidad capitalista, de la racionalidad instrumental.

R.B.: Usted menciona la categoría *racionalidad* ¿Cómo podemos ponerla en relación con la idea de razón? ¿Desde cuándo comienza a jugar esta categoría en la escuela?

R.R.: Horkheimer y Adorno utilizan la categoría de Razón. Y la categoría Razón tiene este peso filosófico y metafísico. Se sustantiva una facultad que está en la línea de la Ilustración. El concepto de racionalidad aparece más bien en Habermas, y se dirige, este concepto de racionalidad, como una categoría de valor que se le asigna a los comportamientos, a las acciones o a los pensamientos. Ahí es importante encontrar un criterio normativo que nos permita decir cuándo algo es racional. Desde ese criterio normativo de la racionalidad es que nosotros podemos evaluar un comportamiento, una conducta o una acción, como racional. Esto es desplazar el concepto de razón del espectro más filosófico y casi metafísico al plano de lo social, al plano de la acción, al plano de lo sociológico.

“DESPUÉS DE AUSCHWITZ NO SE PUEDE HACER FILOSOFÍA”

Lo que quería decir respecto al impacto del nazismo en el pensamiento de los clásicos de Frankfurt es que Adorno, en el año 1966, aproximadamente, cuando escribe *Dialéctica negativa*, allí tiene una famosa frase que dice “Después de Auschwitz no se puede hacer filosofía”. Pero ese concepto - o que no se puede hacer poesía- alude a que la magnitud del horror no puede ser transcripto de ninguna forma que pueda de alguna manera impactarnos o hacernos comprender. De todos modos, el sentido de esta frase en algún lugar él la vuelve a discutir, pero estamos hablando de los años sesenta, recordemos que después Adorno muere en el año 1969. Al respecto hay algunos textos que discuten el sentido de esa interpretación. Pero de ninguna manera su escepticismo comenzó en el año 1960, el escepticismo de estas teorías viene por su propia naturaleza, por su propio devenir y va apareciendo en los mismos escritos producidos en los EEUU.

R.B.: ¿Cuando hablamos de Habermas estaríamos pensando ya en una segunda etapa?

R.R.: Si nosotros pensamos que el Instituto de Investigación generó esta pléyade de pensadores, de escritores, que tenían un aire de familia, un modo de trabajar, si bien no los orientaban los mismos principios teóricos, ni tenían recursos metodológicos equivalentes, pero sí compartían preocupaciones sociales, entonces, con la muerte de Adorno en 1969, que fue el director del Instituto hasta el año 1968, marcamos el fin de esta trayectoria. Luego, con Habermas, que comenzó trabajando con Adorno, está el intento de resignificar la primera etapa de la teoría crítica. Esta preocupación por la dimensión emancipatoria, clave en la fundación del Instituto. Retomar esta preocupación y discutir el potencial de esperanza que tenía esta perspectiva. Discutir el escepticismo en el que había desembocado que era casi análogo al que había llegado también la teoría de la racionalización social de Max Weber. Con Habermas, entonces, tenemos un nuevo enfoque que tiene algunas particularidades como la de ponerse frente al marxismo y quererlo completar. Preocuparse por cómo en una sociedad con estas particularidades, de crisis, de angustia, de desigualdad, existe el potencial de liberación del hombre, no en términos solamente políticos, sino en términos de necesidades propias de la realidad social. Habermas toma las inquietudes que caracterizaron a la teoría crítica, tanto en la etapa antes del exilio, como durante el exilio y el retorno, y las reelabora. Piensa y recrea esto con una nueva perspectiva, que a su vez atraviesa todo el desarrollo de las teorías sociales y filosóficas que le han sido contemporáneas a Habermas desde los años sesenta hasta el año 2000, y que de alguna manera trata de hacerse cargo de la interpretación de los nuevos fenómenos que suceden en la realidad, fundamentalmente europea y alemana.

R.B.: ¿Esto quiere decir que no podríamos hacer una lectura de nuestra realidad a partir de Habermas?

R.R.: No podemos transcribir mecánicamente una teoría como interpelando nuestra particular realidad social. Yo creo que podemos hacer una lectura de nuestra realidad, tomando lineamientos teóricos generales; o sea, tratando de encontrar en Habermas nutrientes teóricas que nos ayuden a interpretar de un modo más refinado nuestra realidad social. La descripción de muchas de las particularidades de su teoría de la sociedad moderna, él mismo lo aclara, es la descripción de un fenómeno que sucede en Alemania, cuyas singularidades, inclusive, no se anima a extender para toda Europa. Pensemos entonces cómo hacerlo para el Tercer Mundo, que nunca estuvo presente en las reflexiones de Habermas, al menos desde lo que yo sé. En este punto, creo, debemos discutir qué hacemos con las teorías sociales y cómo ellas fructifican nuestros análisis teóricos de las realidades que nos toca vivir.

R.B.: ¿Qué valor asigna usted a la teoría crítica en general o, en particular a la perspectiva de Habermas, para la investigación social?

R.R.: Continuando con la otra etapa que es la de Honneth, y apelando a mis recuerdos cuando estudié en la Universidad de Frankfurt entre 1983 y 1984, por esos años ochenta, alrededor de Habermas, se formó un núcleo de pensadores como Helmut Dubiel, Axel Honneth, Claus Offe. Están también otros que sintieron su influencia: Albert Wellmer que es contemporáneo de Habermas. Tampoco podemos olvidar la estrecha relación de amistad y trabajo académico con Karl-Otto Apel, también de la Universidad de Frankfurt a través de quien se da el acercamiento de Habermas al pensamiento de Charles Peirce.

Si nosotros detenemos nuestras lecturas en torno a Dubiel o Honneth, vemos que la preocupación teórica es más desde el orden de lo político. Yo creo que después de la implosión de la Unión Soviética y de los países llamados del "socialismo real", está la preocupación por reconocer cómo se canaliza la energía transformadora de un mundo que no deja de percibirse en crisis y reflejo de patologías de la razón -como dirá Honneth-. Entonces, las energías transformadoras, las reservas vitales, se piensa y -están convencidos que- son canalizables a través de la democracia. De una democracia que merece ser definida, de una democracia que merece ser precisada, que merece ser analizada a través del rol que juegan los partidos políticos y los movimientos sociales. En las limitaciones que tiene la democracia para tomar o para ayudar a superar conflictos o patologías, como también lo dice Honneth. Si nosotros quisiéramos establecer una línea que nos permitiera hablar de cierta continuidad a través de la historia de la "Escuela de Frankfurt", podemos decir que es la presencia de una sensibilidad hacia lo social, de una perspectiva que se nutre del marxismo,

sin seguirlo, y que, por otra parte, sostiene una preocupación permanente por las expectativas de la realización de la autonomía del sujeto. El ideal del sujeto autónomo, así como lo proclamaba Kant, aparece tanto en Horkheimer y en Adorno, como en Habermas y en Honneth, sin necesidad de ser kantianos cada uno de ellos. La necesidad no es otra sino la de la redefinición de lo que es el sujeto autónomo y un planteo de que todo esto sea a través de una reivindicación de la filosofía social con un rol crítico. O sea que desde la filosofía podemos aportar a la comprensión social y marchar junto a las ciencias sociales. Este perfil de reflexión político institucional es lo nuevo y distinto que tienen Dubiel o Honneth respecto de otros planteos filosóficos que se han orientado más hacia los estudios analíticos.

R.B... ¿del lenguaje?

R.R.: hacia los análisis del lenguaje, o hacia los análisis cognitivos y que, de alguna manera, parecen ser más especializados en el mecanismo de los procesos de pensamiento que en el mecanismo de cómo el pensamiento atiende lo social. En ese sentido, frente a esas otras perspectivas, creo que podemos hablar de una continuidad.

R.B.: Siendo Honneth, uno de los filósofos que abonan dicha continuidad en el marco de esa orientación de la teoría crítica hacia lo político, ¿qué aporte de este filósofo podría considerarse distintivo de su posición en el marco de la teoría?

R.R.: Honneth, a mi entender, aporta una lectura crítica sobre el poder. Este es un tema que no aparece discutido centralmente en Habermas y por el cual se discute su teoría del soporte social a través del mutuo entendimiento. El poder, en Honneth no es tomado desde una visión ligada a la expresa lucha de clases o como expresión de la lucha política en las democracias burguesas; el poder aparece, más bien, enquistado en la vida social, gestado en la constitución de los mismos sujetos sociales. Una teoría del poder que, para Honneth, lo acerca a la teoría de Foucault y, por otra parte, nos introduce en su teoría de la lucha por el reconocimiento.

R.B.: ¿Piensa usted que puede ser fértil la teoría del reconocimiento de Honneth para trabajar cuestiones relacionadas con la constitución de la subjetividad política, en particular en estudios con jóvenes?

R.R.: De hecho me parece que sí, creo que el aporte que hacen para la filosofía social Habermas y Honneth, entre otros, es este giro hacia la intersubjetividad. Entender que la subjetividad se forma a partir de la intersubjetividad y que para poder comprender la subjetividad tenemos que partir de la intersubjetividad. No la intersubjetividad como una producción de un sujeto autónomo que se inserta en lo social, sino de un sujeto que, dependiendo de la relación con otros, construye su identidad, construye su autonomía, construye su subjetividad, pero en esta interacción y lucha recíprocas con pares que están de alguna manera interactuando en su vida cotidiana.

ⁱ La entrevista fue realizada en el marco del Curso de Postgrado sobre “La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt: su actualidad en tres etapas” que el Doctor Raúl Rodríguez dictara en el CURZA, UNCo en el mes de abril de 2010. El curso fue organizado por el Proyecto de Investigación V 054 “Producción de sentidos en los jóvenes de Viedma-Patagones y nuevas formas de subjetividad política”, la Coordinación de la carrera de Lengua y Comunicación Oral y Escrita y las cátedras de Filosofía, Opinión Pública, Problemática de la Comunicación y Metodología de la Investigación.