

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

Adorno y la crítica de la arrogancia intelectual.

Julia Kratje.

Cita:

Julia Kratje (2011). *Adorno y la crítica de la arrogancia intelectual. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/81>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

IX Jornadas de Sociología
Capitalismo del siglo XXI, crisis y reconfiguraciones
Luces y sombras en América Latina
8 al 12 de agosto de 2011

Autora: Julia Kratje

Título: Adorno y la crítica de la arrogancia intelectual

Institución de pertenencia: Universidad Nacional de San Martín

E-mail: juliakratje@yahoo.com.ar

Mesa temática: La teoría crítica en la actualidad de las ciencias sociales

Palabras claves: Teoría crítica – Intelectuales – Sociología – Jerarquía cultural – Relativismo valorativo

Presentación

“Frente a la Decadencia de Occidente no está, como instancia salvadora, la resurrección de la cultura, sino la utopía, que yace, silenciosa e interrogante, en la imagen misma de lo que se hunde”
(Adorno, 1938: 56)

Desde su relato de origen en el debate sobre el caso Dreyfus, fue tanto objeto de versiones apologéticas como de críticas sin reparos, para salir otra vez a confirmar que no existe de antemano un significado unívoco, precisamente delimitado y carente de polémica acerca del concepto de intelectual. Determinados por la posición que el campo intelectual ocupa al interior del campo de poder, varios modelos de intelectuales han sido contemporáneos y coexistentes. Adriana Petra (2008/2009: 251) sostiene que se trata de construcciones, a la vez colectivas e individuales, que se organizan sobre un sistema de exclusiones y admisiones históricamente sancionadas. “Polimorfo y polifónico, el medio intelectual evoluciona muy claramente de acuerdo con las mutaciones sociales de cada época”, señala François Dosse (2006: 28), como también Carlos Altamirano (2008: 21-22): “no sólo los textos, sino el ejercicio mismo de pensar y escribir textos en tal o cual momento histórico resultan mejor comprendidos si no hacemos abstracción de sus condiciones de existencia”.

En este sentido, sin la pretensión de postular un riguroso determinismo del medio, aunque atendiendo a las “encarnaciones temporales de las ideas y sus contextos biográficos” (Tarcus, 2007: 53) que dan cuenta de los vínculos que los intelectuales –siguiendo a Pascal Ory y Jean François Sirinelli (2007)– han mantenido con la sociedad (como fenómeno generacional) o con las sociedades (como espacios de sociabilidad), este ensayo se propone examinar un caso emblemático de la historia intelectual del siglo XX: el de la perspectiva crítica asumida por Theodor W. Adorno. Para ello, en primer lugar se trazarán las coordenadas fundamentales de la posición intelectual de Adorno con el fin de indagar sobre la actitud negativa del materialismo dialéctico a partir de su manifestación en la discusión acerca del problema del valor, el relativismo y la crítica en el mundo intelectual contemporáneo, cuya condición posmoderna con autoconciencia sociológica plantea el problema central de si existe un lugar para la institución de valores que no sea el del mercado y sus prolongaciones afines.

Si a primera vista podría divisarse una paradoja en cuanto se yuxtapone la denuncia de Adorno del carácter dialéctico del iluminismo con su negación a evitar los juicios

de valor –como su crítica de los fenómenos sociales y culturales demuestra–, dicha paradoja, sin embargo, es sólo aparente. El interrogante fundamental en este debate es si acaso el elitismo cultural puede tener cabida en el marco de una política igualitaria. En este punto deseamos situar la discusión acerca del campo de la sociología con relación al problema de la neutralidad valorativa, cuyo rechazo ha sido la condición de posibilidad de la práctica de los intelectuales (cualquiera haya sido el contenido de su orientación evaluadora). Para ello, seguiremos la hipótesis de lectura propuesta por Martin Jay de que las objeciones contra el efecto aparentemente siniestro de la jerarquía cultural han dado lugar a un relativismo valorativo no menos cuestionable.

“*Nicht mitmachen*”

“El dinero sitúa los actos y las relaciones de los seres humanos tan al margen de los hombres en tanto que sujetos, como la vida espiritual, en la medida que es puramente intelectual, pasa de la subjetividad personal a la esfera de la objetividad que ella refleja. De este modo, pues, se da una relación de superioridad. Igual que aquel que tiene el dinero está en situación de superioridad frente al que tiene la mercancía, el intelectual, como tal, posee un cierto poder sobre aquel otro que vive más de impulsos y sentimientos”
(Simmel, 1900: 547)

En un mundo secularizado, los intelectuales han aparecido en numerosas ocasiones como los herederos del poder espiritual, incluso por sobre la jerarquía política y social. Si bien el modelo de clérigo militante de los intelectuales –a saber, de aquellos que entre los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales– defendido, por ejemplo, por Gramsci, guarda distancia con respecto al intelectual como soberano secular, la figura central de la versión gramsciana es la del intelectual comprometido¹, como también lo es en la doctrina marxista que exhibe el movimiento implícito del control proletario del destino de la historia, según el siguiente pasaje del artículo de Gyorgy Lucáks “Vieja y nueva *Kultur*” (1920: 82): “De la misma manera que la *Zivilisation* ha creado los medios del dominio sobre la naturaleza, ahora la *Kultur* proletaria crea los medios para el dominio sobre la sociedad. *El presupuesto sociológico de la Kultur es el hombre como fin en sí*. Esta condición primaria, que en las sociedades precapitalistas era concedida a las clases dominantes y que el capitalismo ha sustraído a todos, es ahora preparada para todos por la fase última de la victoria proletaria”.

A distancia de quienes buscaban orientar su teoría en función de la política del proletariado y del intelectual que repetía rutinariamente lo que el proletariado parecía desear, abdicando de las posibilidades de realzar las instancias que trascendieran el orden dado, Adorno encarnó la figura del intelectual intransigente. Su vehemente negatividad a participar por conveniencia y a integrarse –que él llamaba “*nicht mit-*

¹ Según Walzer, el “dilema de Gramsci” consiste en que debe criticar y reformar la vida moral e intelectual de las personas que aspira a conducir, sin imponerse por la fuerza. “De modo que el intelectual ronda inciertamente entre la cultura superior de la vieja sociedad, de la que la ciencia moderna y el propio marxismo son los productos más avanzados, y el sentido común del pueblo, la forma internalizada de su subordinación (y de sus resistencia a la subordinación), que al mismo tiempo contiene dentro de sí indicios de una cultura aun más elevada. El intelectual quiere ser un misionero y un camarada” (Walzer: 92).

machen”– fue un rasgo común entre los marxistas occidentales”². El intelectual que figura la Teoría crítica, tal como es defendida por Adorno, está asimismo en contradicción con el ideal de la *intelligentsia* de la teoría de la sociología del conocimiento de Karl Mannheim³.

De acuerdo con Fredric Jameson (2010: 23-24), “ninguna evaluación de las posiciones políticas de Adorno puede omitir la praxis académica en cuanto tal: su intervención sistemática en la actividad intelectual que sobrevivió a la guerra, en el territorio que se convirtió en la República Federal (actividad de la que participaron algunos académicos influyentes que sobrevivieron en las universidades hitlerianas) y en particular la responsabilidad que asumió activamente con respecto a la reconstrucción de la sociología, un giro curioso del destino sobre todo para quien había sido antes un esteta y un experto en cuestiones musicales”.

Para Adorno, es erróneo creer que existan tanto determinadas fuerzas o estructuras sociales como substratos psicológicos irreductibles que pudieran representar la resistencia al poder totalizador del mundo administrado. Ni siquiera la política es capaz de garantizar que las energías subversivas no sean transformadas –con mayor o menor inmediatez– en mecanismos reproductores del orden imperante. En este sentido, resulta inconsecuente, para la Teoría crítica de Adorno, buscar fuentes de resistencia al margen del campo de fuerzas históricamente conformado.

La filosofía negativa se aleja radicalmente de la pretensión de dominar el mundo material, de coaccionar a la naturaleza, tal como tendía a hacerlo el poder conceptual de la cognición puramente teórica. Como ilustra la cita de Georg Simmel del epígrafe, las personas dotadas intelectualmente, independizadas de preocupaciones materiales, tienden a elevarse por encima de las masas, trazando un paralelo exacto con la lógica del dinero. Así, entre intelectuales y capitalismo se entretejen vínculos que Adorno ha procurado desentramar, al desocultar que el pensamiento abstracto tiende a operar análogamente a la abstracción del mercado.

Según la Teoría crítica, la razón instrumental, en primer lugar, es destructiva debido a que no ha podido liberar al hombre del pensamiento mítico; en segundo lugar, el vínculo de la racionalidad y el control científico con la dominación de la naturaleza, basada en la dominación subjetiva de los objetos, ha prefigurado el camino para una dominación similar de los sujetos, tanto de su naturaleza interna como del mundo social. Entre la división de trabajo manual y trabajo intelectual, y la separación de sujeto y objeto se delinean relaciones de dominación que se remontan incluso a momentos anteriores a la explicación del joven Marx sobre la tesis de la reificación (que planteaba el papel genético del trabajo alienado y abstracto en la creación de un mundo de mercancías fundado en el olvido de sus orígenes humanos).

² Ningún miembro del Institut für Sozialforschung adoptó el estilo de vida de la clase obrera, así como tampoco optó por la afiliación a un partido político. “Los miembros del Institut parecen haber sido inflexibles en su hostilidad hacia el sistema capitalista, pero nunca abandonaron su estilo de vida de la *haute bourgeoisie*. (...) Parece improbable que el rejuvenecimiento de la teoría marxista al que tanto contribuyeron hubiera resultado materialmente favorecido por una decisión de llevar gorros de paño” (Jay, 1989: 75).

³ “Que el intelectual pretenda que se requiere previamente un difícil esfuerzo de pensamiento, que sólo él puede llevar a cabo, a fin de poder decidir entre fines y medios revolucionarios, liberales o fascistas, es algo completamente inconcebible”, señala Horkheimer (1937: 253).

Con respecto a la preservación de su posición marginal como precondition para el mantenimiento de una postura crítica en su obra teórica, Jay reprocha a Adorno y a sus colegas del Institut que, “a pesar de su desdén por las ideas de Mannheim acerca de los intelectuales que flotan libremente, los miembros de la Escuela de Francfort llegaron a parecerse cada vez más a su modelo” (1989: 468).

“Un materialista auténtico, como siempre mantuvo la Escuela de Frankfurt, tenía también una función ética; debía registrar los sufrimientos y las necesidades de los sujetos humanos contingentes e inspirarse en ellos en lugar de justificarlos mediante una teodicea historiosófica” (Jay, 1988: 52). El momento éticamente materialista del pensamiento de Adorno se hace presente en su defensa filosófica del sujeto empírico, doliente, contingente; en su atención a la necesidad de introducir un momento psicológico contra la supresión del sujeto en nombre de uno que, como en Kant, se pretende superior o más general⁴.

Según esta orientación, la formulación del debate estético es, para Adorno, ulterior a la discusión acerca de la relación del intelectual con el proletariado. En la carta que envió a Benjamin, invoca de manera imperiosa la total liquidación de los motivos brechtianos que, para él, aparecían en el ensayo sobre *La obra de Arte en la era de su reproductibilidad técnica* como un resto sublimado. Adorno, alejado de cualquier concepción activista de lo intelectual, indica que los proletarios, exceptuando el interés en la Revolución, no tienen ninguna ventaja frente a los burgueses: “llevan en sí, por lo demás, todas las huellas de la amputación del carácter burgués. (...) El fin de la Revolución es la eliminación del miedo. De ahí que no tengamos que tenerle miedo, y tampoco ontologizar nuestro miedo. No es idealismo burgués mantener, conociendo y sin prohibiciones al conocimiento, la solidaridad con el proletariado, en vez de, como es una y otra vez nuestra tentación, hacer de la propia miseria una virtud del proletariado, que tiene él mismo la misma miseria y necesita tanto de nosotros para el conocimiento como nosotros necesitamos del proletariado para que pueda hacer la Revolución” (Adorno: 143-144).

Contra el dominio intelectual del sociólogo

Tal como ha surgido históricamente a partir de un conglomerado de disciplinas en principio desconectadas entre sí, la sociología ha tenido desde sus comienzos ciertos elementos tecnocráticos, “algo así como la creencia de que los expertos científicos, sirviéndose de determinadas técnicas metodológicas, producirían, si se les confía directa o indirectamente el control sobre la sociedad, un estado equilibrado, estable, o, diría, un estado capaz de funcionar, es decir, un estado en el cual los sistemas existentes pueden ser conservados a través de ampliaciones y correcciones” (Adorno, 2006: 25).

La creciente tecnificación de las ciencias sociales pasa por alto problemas fundamentales, que ocuparon a textos centrales del pasado formativo de las teorías, cuya

⁴ Ello se emparenta con la observación de Freud acerca del carácter del psicoanálisis como ciencia empírica: “El psicoanálisis no es un sistema como los filosóficos, que parten de algunos conceptos básicos definidos con precisión y procuran apresar con ellos el universo todo, tras lo cual ya no resta espacio para nuevos descubrimientos y mejores intelecciones. Más bien adhiere a los hechos de su campo de trabajo, procura resolver los problemas inmediatos de la observación, sigue tanteando en la experiencia, siempre inacabado y siempre dispuesto a corregir o varias sus doctrinas. Lo mismo que la química o la física, soporta que sus conceptos máximos no sean claros, que sus premisas sean provisionales, y espera del trabajo futuro su mejor precisión” (Freud, 1923: 249).

También cabe destacar la función de la psicología social dentro del marco epistemológico de Adorno para superar la división entre individuo y sociedad, y para denunciar el ascetismo presente en la felicidad fraudulenta que proporciona un arte afirmativo. “Todo lo espiritual es impulso corporal modificado”, indica Adorno (2005: 190). Con respecto a la dignidad del cuerpo, continúa diciendo: “El momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar. (...) Por eso lo específicamente materialista converge con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora” (pág. 191).

distancia temporal no significa que hayan sido superados. La Teoría crítica, gracias al papel decisivo que le asigna a la historia, procura, por una parte, volver sobre determinados cuestionamientos para interrogar el presente (según el postulado de que lo anticuado, por no haber sido resuelto, conlleva la marca de la represión); y por la otra, desnaturalizar lo que se muestra de hecho como absolutizado, que al borrar la génesis de los fenómenos históricos parece volverlos inmodificables. “Al pasar por alto el ‘haber llegado a ser’ de los fenómenos, desaparece también la perspectiva de aquello que los fenómenos pueden llegar a ser” (Adorno, 2006: 195). La postura crítica se esfuerza, en este sentido, por recordar aquello que la cosificación desliga al olvido⁵.

En contra de la pretensión elitista de dominación del pensamiento social –que apela a los métodos habituales de la sociología basada en la división del trabajo científico⁶–, Adorno postula la autolimitación de la sociología como una actitud no fetichista de la ciencia⁷. Defiende, luego, el examen crítico de la sociedad para detectar las posibilidades de una transformación de la constitución global de las leyes objetivas del movimiento social, “que deciden sobre el destino de la humanidad, que son al mismo tiempo (y esto es lo que debe cambiarse) su fatalidad, y que, por otro lado, también contienen la potencialidad de que esto cambie, que la sociedad deje de ser una sociedad coercitiva” (Adorno, 2006: 38). El concepto mismo de sociedad debe ser dialéctico, es decir, mediado por los individuos socializados, puesto que el proceso de la vida, del trabajo, de la producción y reproducción se mantiene a través de los individuos en relación con la sociedad que los conforma hasta en sus instancias más íntimas. “No dudaría en definir la idea de una doctrina dialéctica de la sociedad como la reconstitución o, para ser más modesto, el esfuerzo por reconstituir la experiencia que nos es denegada tanto por el sistema social mismo como por las reglas de la ciencia” (Adorno, 2006: 69). En dicho intento se cifra, para retomar las palabras de Adorno, una “rebelión de la experiencia contra el empirismo”⁸.

⁵ Dicha concepción del materialismo histórico fue postulada por Benjamin en sus “Tesis de filosofía de la historia”, en particular las tesis XVI y XVII: “Cuando el pensamiento se detiene de golpe en una constelación cargada de tensiones, le imparte un golpe por el cual la constelación se cristaliza en una mónada. El materialista histórico afronta un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada. En dicha estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acontecer o, dicho de otra forma, de una *chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. La toma para hacer saltar una época determinada del curso de la historia, así como para hacer saltar una determinada vida de la época o una determinada obra de la obra en general. El resultado de su procedimiento reside en que *en* la obra se halla conservada y suprimida la obra general, en la obra general la época y *en* la época el entero curso de la historia. El fruto nutricional de los históricamente comprendido tiene en su interior el tiempo, como semilla preciosa pero carente de sabor” (pág. 51).

⁶ La división científica del trabajo, que se realiza sólo a partir del método, de la razón subjetiva, y no a partir del objeto (cuando son los métodos los que deben variar según aquello de que se trata: problema de la relación entre método y tema), es, para Adorno, sumamente discutible. Pero, a su vez, sin que el pensamiento esté atravesado por la disciplina impuesta por la división del trabajo, no sería imaginable ningún progreso en las ciencias. “Cuando la escuela positivista, en este contexto, insiste en que las ciencias naturales, justamente por medio de su adaptación a la división del trabajo, han logrado los éxitos más espectaculares, es necesario admitir que tiene razón” (Adorno, 2006: 133-134).

⁷ A este respecto, Adorno (2006: 170) sostiene: “Es interesante notar que la sociología, a pesar de que hoy en día resuelve constantemente problemas prácticos, alcanzó este fetichismo, esencialmente, al querer limpiarse de la sospecha de prodigalidad incondicional y de un deseo utópico de transformación”.

⁸ Benjamin tuvo una influencia decisiva en Adorno, al señalar como una de las características de la vida moderna la desaparición de la verdadera experiencia. La reificación de lo dado se relaciona, para Adorno, con la destrucción de la experiencia (*Erfahrung*) por parte de la sociedad burguesa.

Este punto deja traslucir el impulso hedonista de su teoría dialéctica negativa de la totalidad. La psicología (en sus formas no reductivas) era considerada por Adorno como garante del derecho del individuo a una gratificación corporal genuina. Como indica Martin Jay (1988: 80), “mientras que el sesgo economicista del marxismo tradicional había identificado el trabajo y la producción en el enclave de la libertad humana, y el sesgo político y filosófico del marxismo humanista había privilegiado en cambio la praxis colectiva, el énfasis de Adorno en el placer sensual y psicológico significaba que él otorgaba no menos importancia al área del consumo. Aunque siempre se mostró escéptico frente a la posibilidad de conseguir una gratificación real en la sociedad actual, precaución que a menudo dio a sus escritos un aura ascética, apoyaba sinceramente la exigencia de su consecución última”.

Para Adorno, una epistemología válida debe renunciar a la pretensión de encontrar conceptos perfectamente congruentes con los objetos que intenta describir. En contraste tanto con el positivismo como con el idealismo, su postura dialéctica, implícitamente materialista, reconoce la prioridad del objeto sobre el sujeto y desarrolla –dictada por lo universal– la diferencia de lo particular con respecto a lo universal. El punto de partida de su teoría del conocimiento es el material imperfecto, el objeto plagado de errores, de conjeturas, de *doxa*, en una situación histórica contemporánea, y el fin de su método materialista –en este punto, cercano a Benjamin– es poder separar lo falso de lo verdadero.

La teoría crítica se vuelve, en Adorno, un signo de resistencia que debe reconocer la preponderancia del objeto. Así, la interacción siempre complementaria e inadecuada entre mundo y concepto habilita el poder crítico del pensamiento utópico, cuyo propósito es abrir las jerarquías y negar el *statu quo*⁹.

Había observado Benjamin (1980): “Cuanto más participe el *shock* en su momento en cada una de las impresiones, cuanto más incansablemente planifique la consciencia en interés de la defensa frente a los estímulos; cuanto mayor sea el éxito con el que se trabaje, tanto menos se acomodará todo a la experiencia, tanto mejor se realizará el concepto de vivencia”. Siguiendo a Benjamin es posible afirmar que el aura se da siempre en una situación de experiencia, no de vivencia. “Si llamamos aura a las representaciones que, asentadas en la memoria involuntaria, pugnan por agruparse en torno a un objeto sensible, ese aura corresponderá a la experiencia que como ejercicio se deposita en un objeto utilitario” (pág. 161). Y más adelante, dice: “Quien es mirado o cree que es mirado levanta la vista. Experimentar el aura de un fenómeno significa dotarle de la capacidad de alzar la vista. A lo cual corresponden los hallazgos de la memoria involuntaria” (pág. 163).

Benjamin y Adorno coinciden en que la destrucción del aura en la era de la reproducción masiva significaba el fin de la *Erfahrung*. Pero discrepaban a la hora de evaluar las repercusiones del advenimiento de la reproductibilidad técnica del arte. Adorno no compartía las esperanzas que Benjamin tenía acerca del potencial progresista de un arte politizado. Su artículo “Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión del oír” da cuenta de la controversia con el optimismo de Benjamin.

“A la Escuela de Francfort le desagradaba la cultura de masas, no porque fuera democrática, sino precisamente porque no lo era. La noción de cultura «popular», afirmaba, era ideológica; la industria cultural suministraba una cultura falsa, reificada, no espontánea, en vez de la cosa real. (...) El mensaje subliminal de casi todo lo que pasaba por arte eran el conformismo y la resignación” (Jay, 1989: 353-354).

⁹ Se puede apreciar aquí la influencia decisiva que el acento de la filosofía del lenguaje de Benjamin sobre la experiencia mimética del mundo natural tuvo en la Teoría crítica de Adorno en general, y en su concepción del arte en particular: “Hasta que una humanidad redimida volviera a entrar en un estado de gracia en el que las palabras fueran de nuevo similares a las cosas que designaban, la memoria tendría que luchar por rescatar los restos de la mimesis original, o de la aún experimentada en la niñez, resistiéndose al mismo tiempo a la ilusión de su posibilidad presente” (Jay, 1988: 69).

“La relación entre el arte y la sociedad postulada por Adorno (...) es mucho más indirecta y complicada que la teoría del reflejo defendida por los estéticos del marxismo vulgar, Para Adorno, sin embargo, una de las virtudes principales del arte es su carácter mimético. El término, sostenía, tiene dos implicaciones: la primera sugiere la imitación de la realidad *social* existente, y la segunda la de la

El dilema de lo cultural

Andreas Huyssen (2002) dirige una crítica mordaz hacia Adorno por, a su entender, no dialectizar lo suficiente su consideración de la cultura de masas; esta objeción – que numerosos pasajes de Adorno no obstante contradicen, y que más adelante retomaremos– puede leerse como inversamente espejada a la realizada por Adorno acerca del tratamiento de la obra de arte autónoma en *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*¹⁰: el enfoque de Benjamin sobre la tecnificación y la alienación no se aplica con intensidad dialéctica equivalente al de la forma objetual de la obra de arte y de su autonomía en el mundo de la subjetividad objetivada; tal descuido conduce, para Adorno, a la consecuencia política de desatender el signo de la libertad que hay en ella.

En su carta a Benjamin, Adorno introduce una distinción de jerarquía entre el elemento mítico (el aura mágica) y el dialéctico, presentes en la obra de arte burguesa, destacando la centralidad de este último: “igual que no se ha perdido del todo la objetualización del cine, tampoco se ha perdido la de la gran obra de arte; y si sería burgués y reaccionario negarla desde el ego, está en los límites del anarquismo el revocarla en el sentido del inmediato valor de uso. (...) Subestima usted la tecnicidad del Arte autónomo, y sobreestima la del dependiente; ésa sería quizá mi objeción principal en pocas palabras” (Adorno, 141-143).

La trayectoria que asume la crítica dirigida por Adorno hacia la mayor parte de los productos de la industria cultural radica fundamentalmente en que, al reproducir de manera reiterativa un repertorio de imágenes que tienden al simulacro de los conflictos con desenlace preestablecido, a favorecer las reacciones automatizadas, la credulidad, la pasividad intelectual y a debilitar las fuerzas de resistencia individual, parecen ajustarse a los credos totalitarios, aun cuando el contenido superficial del mensaje explícito pretenda sugerir lo contrario. Las desviaciones que la cultura de masas habilita se reducen a muy pocas alternativas de elección; por ello, Adorno la considera un instrumento formidable de control psicológico, y plantea un enfoque psicológico-profundo para examinar los diversos estratos de significados que contribuyen al efecto de identificación y canalización de la reacción del público. “Posiblemente, los diversos niveles que hay en los medios para las masas implican todos los mecanismos de conciencia e inconsciente en que insiste el psicoanálisis” (Adorno, 2002: 15). Pero a través del examen de la relación compleja entre el mensaje explícito y el mensaje oculto, Adorno se distancia de los estudios de la psicología de los

realidad *natural* transformada por la realidad social, pero irreductible a ésta. Adorno afirmaba que el arte verdadero contenía ambos tipos de mimesis. (...) Su momento mimético era intrínsecamente utópico. Los argumentos de Adorno a favor de la desestetización eran una crítica implícita a la disyuntiva de Benjamin entre un arte con aura o un arte hundido en la vida cotidiana; Adorno prefería una tercera posibilidad, un arte que revelara sus orígenes creativos y perdiera así su aura, pero que sin embargo se opusiera a la penetración de las fuerzas productivas externas” (Jay, 1988: 148-149).

¹⁰ Adorno tenía mucho menos confianza que Benjamin en el potencial revolucionario del arte popular y en la innovación tecnológica (de influencia brechtiana). También discernía con Benjamin en cuanto al compromiso con el modo de pensar teológico: “El derrotismo de Benjamin con respecto a su propio pensamiento estaba condicionado por un resto de positividad no dialéctica que él arrastró, inalterado según la forma, desde la fase teológica a la materialista” (Adorno, 2005: 29).

autores que atribuyen una importancia excesiva al concepto de proyección, que considera incluso inadecuado para el dominio del arte autónomo¹¹.

Adorno efectúa una crítica de la división del arte en aspectos autónomos y sublimados, así como de la aceptación ingenua de la dicotomía entre arte autónomo y medios para las masas que no repara en la complejidad de su interrelación, producto de una prolongada evolución histórica: “Sería romántico suponer que antes el arte fue puro del todo, que el artista creador sólo pensaba en términos de la coherencia interna de su obra, sin considerar su efecto sobre los espectadores. En especial, el arte del teatro no puede separarse de la reacción del auditorio. A la inversa, vestigios de la pretensión estética de ser algo autónomo, un mundo por sí solo, perduran incluso dentro de los productos más triviales de la cultura de masas. En realidad, la actual división rígida del arte en aspectos autónomos y comerciales es en buena medida, por su parte, una función de la comercialización” (Adorno, 2002: 7-8).

El arte verdadero expresaba el legítimo interés en la felicidad, debido a que no todo arte era simplemente falsa conciencia o ideología, ni toda cultura era una estafa burguesa. El elemento utópico, que a pesar de la tecnificación creciente permanece en la obra de arte, no sería más que una quimera si se planteara como un mero retorno a la sustancialidad de la *Kultur*. Si bien determinadas obras suponen el concepto de libertad, Adorno no lo define como una libertad existente. “Lo que la *Kultur*, en todas sus formas, no ha hecho más que prometer, se verá realizado por la *Zivilisation* cuando ésta se encuentre tan extendida y liberada que no haya ya hambre sobre la tierra” (Adorno y Horkheimer, 1969: 102). La Teoría crítica, como ha manifestado Max Horkheimer (1937: 248), busca instaurar un estado de cosas racional; su interés no es obrar al servicio de una realidad ya existente, sino expresar su secreto.

En *Adorno*, Jay (1988: 1) toma como punto de partida para la organización expositiva de la obra la advertencia de que la verdadera filosofía, como decía Adorno, es el tipo de pensamiento que se resiste a la paráfrasis. “Para nada valen las concepciones filosóficas que pueden ser retrotraídas a un esquema o a una conclusión final”, ha señalado Adorno (2009: 14). Su propio estilo es ejemplar de la resistencia a una traducción efectiva, dado que jamás aceptó separar el contenido de las ideas de su forma de presentación. Si Jay, pues, reconoce la imposibilidad de ser completamente fiel al pensamiento de Adorno, propone en cambio trazar una aproximación aplicando dos de sus metáforas predilectas (la de campo de fuerzas y la de constelación) para identificar cinco aspectos centrales en su carrera intelectual: la tradición heterodoxa del pensamiento marxista occidental¹², el modernismo estético, el con-

¹¹ Adorno expone que si bien las motivaciones de los autores se inmiscuyen en sus obras, no son en modo alguno tan omnideterminantes como se suele suponer. “La mayor parte de los productos de los medios para las masas no son producidos por un individuo sino mediante una colaboración colectiva (...). Estudiar programas de televisión en términos de la psicología de los autores sería casi equivalente a estudiar los autos Ford en términos del psicoanálisis del difunto Mr. Ford” (Adorno, 2002: 18-19). Dicha postura se sostiene en el presupuesto de la no separación entre individuo y sociedad, central para la Teoría crítica. Como señala Norbert Elías: “Conceptos como «individuo» y «sociedad» no se remiten a dos objetos con existencia separada, sino a aspectos distintos, pero inseparables, de los mismos seres humanos (...) ambos aspectos, los seres humanos en general, en situación de normalidad, sólo pueden comprenderse inmersos en un cambio estructural. Ambos conceptos tienen el carácter de procesos y no es posible en absoluto hacer abstracción de este carácter de proceso en una construcción teórica que se remita a los seres humanos”.

¹² “Si nos centramos en la particular reconceptualización que Adorno hizo del marxismo poseconómico, su carácter un tanto idiosincrásico se pone de manifiesto rápidamente. Aunque compartía el redescubrimiento típico del marxismo occidental del momento crítico y dialéctico de la filosofía marxista, las improntas de Nietzsche y Benjamin en su pensamiento le impedían adoptar las conclusiones del marxismo humanista a las que habían llegado Lukács, Gramsci y Korsch” (Jay, 1988: 77).

servadurismo cultural típico de los mandarines¹³, la herencia judía y la identificación de la vida con la no identidad.

En el debate Adorno-Benjamin se juegan, fundamentalmente, las fuerzas del modernismo estético (razón de su escepticismo acerca de la posibilidad de representar) y del conservadurismo cultural: “Adorno, a pesar de sus inclinaciones marxistas y modernistas, no puede ser comprendido plenamente sin la referencia al anticapitalismo romántico, a menudo de orientación regresiva, de la Alemania anterior a la primera guerra mundial. Su visceral aversión a la cultura de masas, su constante hostilidad hacia la dominación burocrática y su inmoderado rechazo de la justificación instrumental y tecnológica fueron los distintivos de una conciencia formada a raíz de lo que se ha llamado la decadencia de los mandarines alemanes. También lo fue la profunda corriente de pesimismo que configuró su pensamiento, aunque él insistiera en la importancia de mantener las esperanzas utópicas” (Jay 6-12).

Una de las características de Adorno que más controversias ha causado fue su aversión hacia la cultura de masas¹⁴. Sin embargo, a menudo suele pasarse por alto hasta qué punto Adorno dirigió las mismas críticas contra la mayor parte de la cultura de élite, negando fetichizarla como intrínsecamente superior.

Ahora bien, la innegable e incesante antipatía que, hay que reconocer, Adorno sentía en especial por la cultura popular se vincula con su excesiva reglamentación e imposición. “Como decía Löwenthal en una frase que a Adorno le gustaba citar, «la cultura de masas es psicoanálisis al revés», porque en vez de curar las personalidades autoritarias, ayudaba a que se desarrollen” (Jay: 114).

En Alemania, alrededor del concepto de cultura se localiza la tensión entre su significado antropológico y su significado elitista. El primero, que se puede remontar, al menos, hasta Johann Gottfried Herder, alude a todas aquellas prácticas, rituales, instituciones, artefactos, ideas, textos e imágenes que conforman un estilo de vida; mientras que el segundo identifica a la cultura con el arte, la filosofía, la literatura, la erudición: esferas cuya proyección de sustitutos “humanizadores” en el siglo XIX rivalizaron tanto con la religión como con la alta cultura tradicional y burguesa (en especial, las tradiciones del idealismo romántico y el realismo ilustrado), con la cultura popular, vernácula y folklórica, y con los avances atribuidos a los progresos del proceso civilizador.

Según Adorno, los cimientos de la dialéctica de la ilustración, conformados por la escisión entre trabajo manual y trabajo intelectual, dieron como producto la tensión entre la definición elitista y antropológica de la cultura. “Su superación era uno de los

¹³ Sin embargo, Jay (1989: 473) indica que Adorno se diferenciaba de los mandarines, cuyo idealismo tenía una vertiente ascética, por la preocupación por la felicidad sensual y corporal: “A pesar de lo mucho que los miembros del Institut puedan haber absorbido de la tradición de los mandarines en que nacieron, el impacto de sus tempranos contactos con Freud y, más importante aún, con Marx, conservó su vigor”.

¹⁴ Señala Jameson (pág. 171) que, a diferencia del significado de cultura para Benjamin, Adorno “no incluye un concepto de cultura como una zona o estructura específica de lo social. Éste es el motivo por el cual es un error suponer que las críticas ‘elitistas’ de Adorno a la ‘industria cultural’ de alguna manera definen su actitud o postura hacia la ‘cultura de masas’, considerada ya no como un conjunto de productos comerciales, sino como un ámbito de la vida social”. El hecho de que Adorno no conciba la cultura como un ámbito de la vida social es lo que para Jameson debería objetársele a su teoría. Pero como indica Jay (1989: 290), “si el Institut se negó a fetichizar la economía o la política, se mostró igualmente reacio a considerar la cultura como un ámbito aparte de la sociedad”. La cultura no es, para Adorno y Horkheimer, epifenoménica ni plenamente autónoma, sino que su relación con la subestructura material es multidimensional. “Todos los fenómenos culturales debían verse como mediados a través de la totalidad social, no meramente como el reflejo de los intereses de clase” (Jay, 1989: 103-104).

deseos principales de Adorno, pero reconocía que la solución nunca podría ser conseguida dentro de la propia cultura, ni podría venir de la disolución de la alta cultura en la vida cotidiana del presente, que se limitaría a negarla sin realizar su potencial emancipador” (Jay: 106). El concepto elitista de cultura contenía, para Adorno, determinadas energías críticas que debían dirigirse contra la función ideológica de la cultura en tanto estilo de vida, al tiempo que los impulsos progresistas del sentido antropológico podían enfrentar los componentes conservadores de su vertiente elitista.

En este punto, se vuelve inteligible la distancia que se abre entre Adorno y Benjamin: esta consiste en el rechazo, por parte de Adorno, de lo irracional y de la vanguardia¹⁵, con su cuota de ebriedad presente en todo acto revolucionario, que además se identifica con el componente anárquico de inspiración materialista – “iluminación profana”– que formula, como expone el pasaje de Benjamin sobre los surrealistas, un concepto radical de libertad, parecido al de una política poética¹⁶.

Breve excursus sobre la recepción

El modernismo descansa, según Huyssen, en una “hostilidad esencial” y en una “angustia de contaminación” entre lo alto y lo bajo, que se traduce en la distinción categórica entre arte elevado y cultura de masas. Señala Huyssen (2002: 10): “Adorno fue, desde luego, el filósofo *par excellence* de la Gran División, esa barrera supuestamente necesaria e insuperable que separa el arte elevado y la cultura popular en las sociedades capitalistas modernas. Desarrolló su teoría –que considero una teoría del modernismo– para la música, la literatura y el cine hacia fines de los años treinta, no casualmente al mismo tiempo que Clement Greenberg articulaba puntos de vista similares para describir la historia de la pintura modernista e imaginar su futuro. A grandes rasgos, puede decirse que ambos tenían en su momento buenas razones para insistir en la desvinculación categórica del arte elevado y la cultura de masas. El impulso político que late detrás de sus textos era salvar la dignidad y autonomía de la obra de arte de las presiones totalitarias de los espectáculos fascistas de masas, del realismo socialista y de una cada vez más degradada cultura de masas comercial de Occidente. Tal proyecto fue en su momento cultural y políticamente válido, y contribuyó a nuestra comprensión de la trayectoria del modernismo, de Manet a la Escuela de Nueva York, de Richard Wagner a la Segunda Escuela de Viena, de Baudelaire y Flaubert a Samuel Beckett”.

¹⁵ “Lo que la cultura de la técnica de nuestros días tiene de caótico y monstruoso no deriva de la idea misma de una cultura técnica, ni de determinada esencia de la técnica como tal. La técnica ha adquirido en la sociedad moderna una posición y una estructura ya características, cuya relación con las necesidades de los hombres es profundamente incongruente; el mal, pues, no deriva de la racionalización de nuestro mundo, sino de la irracionalidad con que actúa dicha racionalización” (Adorno & Horkheimer, 1969: 101).

“La conclusión a la que Adorno llegó fue que un arte que se resiste a ser reabsorbido en la vida cotidiana, a corto plazo puede ayudar a preparar el camino para una unificación más genuinamente liberadora en el futuro” (Jay, 1990: 65).

¹⁶ Jay señala que Max Horkheimer y Siegfried Kracauer son encarnaciones casi perfectas de la oposición que Bürger plantea entre los términos generalmente sinónimos de *modernismo* y *vanguardia*. Siguiendo a Jay (1990), es posible arriesgar que para Adorno el funcionamiento del modernismo era similar al que cumplía la religión para Marx, que consistía en una expresión distorsionada que operaba como opio para aplacar los sufrimientos del mundo real. Al mantener cierta esperanza en una realidad diferente a partir de la negación de la obra de arte orgánica, coherente, cerrada y holística, en el fondo la defensa adorniana del modernismo no descartaba el supuesto de la autonomía estética.

Huyssen sostiene que cualquier discusión sobre Adorno debe empezar por enumerar las limitaciones teóricas e históricas de su pensamiento; pero a veces no queda claro si su polémica es con Adorno o con ciertos argumentos y prejuicios que han aparecido tras el eco de las interpretaciones más heterodoxas de su obra. No es nuestra intención debatir en estas breves líneas con la lectura que Huyssen efectúa de Adorno, al acusarlo de falta de marxismo e ignorancia de la praxis, de congelar el mundo en una pesadilla, de tener una escritura pasmosamente densa que no obstante achata a la hora de analizar los fenómenos ligados a la industria cultural. Procuraremos, en cambio, servirnos de las objeciones de Huyssen para retomar ciertas cuestiones presentes en las discusiones acerca de la historia intelectual con respecto al problema de la recepción.

Huyssen afirma: “Aun cuando la perspectiva dialéctica de Adorno sobre la relación entre el modernismo y la cultura de masas pueda no ser en última instancia suficientemente dialéctica, autoriza a que se repita –frente a la acusación de mandarín– que se encuentra a kilómetros de distancia de los esquemas valorativos de los críticos conservadores de la cultura de masas y tiene poco en común con los confiados apologistas del triunfo del modernismo. Sin embargo, como explicaré más adelante, la naturaleza problemática de la teoría adorniana de la industria cultural deriva precisamente del hecho de que funciona como un *supplément*, en el sentido de Derrida, a su teoría del modernismo” (pág. 56).

Al tiempo que Huyssen (pág. 48) insiste en la posibilidad de “confirmar la presunción de que la visión que Adorno tenía de la industria cultural y el modernismo era notablemente menos binaria de lo que parece”, indica que es preciso efectuar una lectura de Adorno “a contrapelo”. Curiosamente, Huyssen realiza dicha “lectura a contrapelo” no de los propios escritos del autor sobre los que, en definitiva, basa su argumentación, sino en discusión con intérpretes que, como un latido fantasmático (Huyssen omite nombrarlos), conforman cierto sentido común en torno a la recepción de las obras de Adorno¹⁷.

A partir de su “revisión marginal” de Adorno, Huyssen vislumbra “espacios en el interior de sus textos donde podríamos comenzar a reescribir su explicación de una era posmoderna” (pág. 62). Así, le concede a Adorno un artilugio futurista: “Es como si al acompañar a Adorno en sus viajes al siglo diecinueve, simultáneamente viajáramos también a otro tiempo y espacio que el propio Adorno no pudo experimentar: el del posmodernismo” (pág. 86), a pesar de que –acto seguido– Huyssen mismo responda a su propia especulación: “Adorno no hubiera dudado un instante en considerar la desintegración del modernismo como un regreso a la prehistoria y en vincular a la prehistoria de lo moderno con su poshistoria”. Pero, como hemos esbozado páginas atrás, Adorno se distanció tanto de las fantasías regresivas sobre una totalidad orgánica en el pasado como de cualquier intento de proponer nuevas fantasías en el presente.

Para Huyssen, la teoría de la industria cultural, escrita al calor del fascismo y del capitalismo consumista avanzado, adolecía de la misma reificación que condenaba, puesto que cancelaba el desarrollo histórico. Adorno –siempre en este caso según

¹⁷ “Pero si bien la lectura a contrapelo de los textos clásicos sobre la industria cultural atestigua la percepción que Adorno tenía de las potenciales limitaciones de su teoría, no estoy tan seguro de que esa percepción nos obligue a revisar fundamentalmente nuestra interpretación de tales textos” (Huyssen: 58). Más adelante, prosigue: “Adorno puede haberse equivocado en las respuestas –y su atrofada descripción del modernismo simplemente deja muchas cosas afuera–, pero las preguntas son ciertamente correctas. Lo cual, de nuevo, no quiere decir que sus preguntas sean las únicas que uno formularía” (Huyssen: 66).

Huysen— le negaba a la cultura de masas su propia historia (la del segundo Reich). Básicamente, para decirlo con pocas palabras, Huysen le reprochaba a Adorno no haber sido Benjamin¹⁸.

Esta fugaz digresión permite reconocer hasta qué punto los fenómenos de recepción se intrincan con los proyectos y apuestas intelectuales de sus receptores. Toda recepción es, en este sentido, inexorablemente selectiva. “A fin de cuentas —señala Blanco (pág. 101)—, los usos posibles de un texto están siempre limitados, constreñidos, por el horizonte de experiencias y expectativas del lector”. A lo largo de la historia de las ideas se ha puesto en evidencia que la apropiación de formas de pensamiento es un proceso activo y creativo, en el que se torna relativa la cuestión de si determinada versión de las ideas es “correctamente” considerada. Los textos y las lecturas son múltiples, nunca unívocos o cerrados.

Ahora bien, como dijo Sartre (pág. 36), “siempre vale más dar cuenta de la verdad. La verdad es revolucionaria”. La cultura comprendida como campo de batalla no puede sostener el relativismo valorativo. En este sentido, nuestro modesto reproche dirigido a Huysen no apunta a establecer si su lectura de Adorno es o no acertada (nada más alejado de nuestros deseos y competencias intelectuales), sino a señalar la falta de información que referencia cuáles son los interlocutores con quienes discute, que por lo demás no restaría —sino, al contrario, aportaría— material crítico a su interesante desarrollo sobre la cultura de la modernidad y las derivas posmodernas.

Problema del valor

“La práctica intelectual encuentra su impulso en la toma de partido. Su terreno es el conflicto de valores”
(Sarlo, 1994: 183)

Con respecto al problema del valor, que no por casualidad trae reminiscencias de la economía y el mercado, Adorno retoma la frase de Kant (“solo queda abierto el camino crítico”) para señalar que “el término mismo [valor] es expresión de una cosificación, así como la posición opuesta de la absoluta exención de valor es también expresión de una conciencia cosificada” (Adorno, 2006: 107).

En su repaso por la historia del marxismo occidental, historia que también es la de la develación progresiva de la esperanza en la totalidad normativa que había sido planteada por el marxismo hegeliano, Jay (1990) señala que las pretensiones totalizadoras de los intelectuales han debido mitigarse ante la evidencia de que no reflejaban tanto la supuesta universalidad del proletariado, frente a la cual los intelectuales se comportaban como portavoces de sus necesidades y aspiraciones, como los intereses de su propio grupo social. Este retroceso de los intelectuales desde su supuesto papel como voceros de la totalidad conforma uno de los aspectos que Jay atribuye a la crisis de la representación y de la totalidad, dimensiones clave del socialismo *fin-de-siècle*.

¹⁸ “La desolada descripción de Adorno de la cultura de masas moderna como un sueño transformado en pesadilla acaso haya sobrevivido a su utilidad y ahora pueda ocupar su lugar en tanto reflexión sobre el fascismo contingente desde lo histórico y eficaz desde lo teórico. Lo que no ha sobrevivido es sin embargo la sugerencia de Adorno acerca de que la cultura de masas no fue impuesta al arte sólo desde ‘afuera’, sino que el arte se transformó en su opuesto precisamente gracias a su emancipación de las formas tradicionales del arte burgués. En el vórtice de la mercantilización no existió nunca un afuera. Wagner es el caso en cuestión” (Huysen: 85).

A través de la advertencia del carácter dialéctico del iluminismo (basado en la complicidad entre la superioridad concedida al trabajo mental sobre el manual, y en la dominación de la sociedad sobre la naturaleza), Adorno percibe que la cultura más elevada no pudo evitar la recaída en la barbarie, es decir, en el prejuicio delirante, la represión, el genocidio y la tortura. A primera vista podría divisarse una paradoja en cuanto se yuxtapone dicha denuncia con la negación de Adorno a evitar los juicios de valor, como su crítica de los fenómenos sociales y culturales demuestra (tal es el caso de la industria cultural). Sin embargo, la paradoja es sólo aparente. En el artículo “La jerarquía y las humanidades: implicancias radicales de una idea conservadora”, Jay (1990: 53) señala: “Si Adorno parece estar contradiciéndose a sí mismo al atacar a la cultura llamándola basura y al rechazar al mismo tiempo las implicancias de ese ataque, la explicación es que él estaba intentando enfrentar sin vacilaciones una de las aporías más espinosas de la condición moderna: la imposibilidad de encontrar una postura sobre cuestiones intelectuales y políticas que esté libre de cierto tipo de autocontradicción. En particular, él quería mantenerse fiel a la naturaleza inherentemente ambigua de la alta cultura, que es al mismo tiempo un falso consuelo para el sufrimiento real y un refugio de las esperanzas utópicas de superar esa misma miseria. Quería, además, evitar situarse en un término medio conciliador entre estas dos verdades incompatibles, siguiendo en cambio su aforismo de *Minima moralia* que afirma que ‘la dialéctica avanza por el camino de los extremos, conduciendo a los pensamientos con la mayor consecuencia al punto donde ellos se vuelven sobre sí mismos, en vez de calificarlos’”.

El interrogante central en este debate es si acaso el elitismo cultural puede tener cabida en el marco de una política igualitaria. Para ensayar una respuesta, Jay se ocupa de examinar las soluciones antijerárquicas propuestas por algunos representantes de la tendencia, cada vez más difundida, a denunciar los males de la jerarquía cultural (primordialmente por blanca, masculina y heterosexual). Una de las conclusiones a las que llega es que la deconstrucción de las distinciones jerárquicas a partir de su consideración como ilusiones dañinas no permite captar la tenacidad de la resistencia al cambio por parte del mundo objetivo: “En resumen, las diferenciaciones jerárquicas obstinadamente reales producidas por la historia no pueden ser eliminadas planteando un proceso igualitario de ‘diferenciación’ que ponga en evidencia su carácter ilusorio” (Jay, 1990: 61-63)¹⁹.

Así, antes que especular acerca de los orígenes de la jerarquía y postular retóricamente su desaparición a través de fórmulas que expresan el disgusto que ella provoca, corresponde examinar la función que cumple en la actualidad. La dirección concebida por Jay es la de un examen crítico *à la Adorno*.

Las denuncias del presunto elitismo tras el conservadurismo cultural de Adorno suelen pasar por alto la complejidad de su postura dialéctica²⁰. Si por un lado Adorno afirma que toda cultura después de Auschwitz es basura, y que la jerarquía cultural fue cómplice de la dominación social, por otro lado indica que la cultura de élite pre-

¹⁹ Se podría agregar, además, la sospecha de que a este programa políticamente subyace correcto una voluntad tecnocrática y fetichista de la sociedad.

²⁰ “Una de las imágenes más persistentes en la ahora extensa bibliografía sobre la migración intelectual, es la de un grupo de mandarines culturales elitistas que se sintieron impresionados y horrorizados por la trivialidad, la vulgaridad y la superficialidad de la cultura de masas con que se encontraron en el exilio. (...) No obstante, lo que puede cuestionarse es el supuesto de que estas críticas derivaban de una ignorancia o un disgusto por la cultura de masas, y una actitud correspondientemente reverencial hacia su presunto opuesto, a la alta *Kultur*, identificada con la *Bildung* alemana” (Jay, 1990: 99).

serva algo potencialmente emancipador, que se sustrae a las exigencias de adaptación al mercado de consumo.

Tanto el contenido de la llamada alta cultura y el de la cultura popular y de masas, como sus fronteras, deben ser revisados constantemente, dado que ninguna jerarquía es inmutable. Pero con esto no se pretende significar que se pierda la capacidad de hacer distinciones de cualidad. Por el contrario, el papel emancipador que los intelectuales pueden todavía desempeñar se debe, de acuerdo con Jay (1990: 66) a que “el proceso de establecer nuevas evaluaciones jerárquicas sigue siendo –al menos para un futuro previsible– inevitable y, por lo tanto, digno de nuestra aprobación”²¹.

En este punto deseamos situar la discusión acerca del campo de la sociología con relación al problema de la neutralidad valorativa, cuyo rechazo ha sido la condición de posibilidad de la práctica de los intelectuales (independientemente del contenido que adoptara la orientación de su evaluación). Simmel ha expresado que la equivalencia de las cosas con el dinero destruye su peculiaridad, su valor específico, su incomparabilidad. En el mundo regido por aquél “nivelador más pavoroso”, la significación y el valor de las diferencias de las cosas son, pues, percibidos como nulos. El sentimiento anímico de indolencia constituye, en este horizonte, un “fiel reflejo subjetivo de la economía monetaria completamente triunfante” (Simmel: 160). En los tiempos contemporáneos, las objeciones contra el efecto aparentemente siniestro de la jerarquía cultural han dado lugar a un relativismo valorativo no menos cuestionable.

Inscripta en el deber del saber con que define la voz del intelectual crítico, Beatriz Sarlo, en *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina* (1994: 153), examina las consecuencias de la perspectiva de la sociología de la cultura, que “reconduce (y reduce) las posiciones estéticas a relaciones de fuerza dentro del campo intelectual, y propone una lectura poco considerada precisamente con las ‘reglas del arte’ tal como los escritores y artistas las presentan ante sí mismos”.

Una vez finalizado el proceso de desacralización del arte, la institución del relativismo de los valores estéticos ha ocupado el centro del escenario de los debates contemporáneos. Ahora bien, el problema fundamental de esta condición posmoderna con autoconciencia sociológica es si existe un lugar para la institución de valores que no sea el del mercado y sus prolongaciones afines (como los medios masivos de comunicación y hasta ciertos sectores de la academia²²). En esta dirección, Sarlo (pág. 156) plantea retomar una “conversación interrumpida”: “Durante siglos algunos hombres y unas pocas mujeres excepcionales discutieron sobre arte *como si* la discusión de sus valores fuera posible. El arte se movió dentro de esta ‘ficción’ que fue,

²¹ Según Adorno (2005: 170), “la abstracción refleja la separación del trabajo corporal perceptible a través de la confrontación con éste”. Así, lo que el mecanismo de abstracción del concepto excluye, es todo lo cualitativamente distinto, y perpetúa el antagonismo mediante la represión de lo contradictorio. El dominio universal del valor reduce a los sujetos empíricos.

Jameson expone que la voluntad de dominio inherente a la subsunción del concepto de identidad deja paso a las coacciones del sistema económico. La separación primaria entre el trabajo manual y el trabajo intelectual constituye la precondition del pensamiento abstracto mismo. Dicha abstracción está implícita en el sistema de mercado y representa la dominación de lo particular por lo general. “La utopía de lo cualitativo” es, para Adorno, aquello que se sustrae de la relación de cambio bajo el capitalismo: lo diferente y singular.

²² Se puede leer, a este respecto, la columna de opinión de Eliseo Verón: “Academia vs. management” (publicado por el Diario Perfil, 13/03/2011: http://www.perfil.com/contenidos/2011/03/13/noticia_0001.html).

al mismo tiempo, el impulso de su productividad, por lo menos en Occidente. La hipótesis de la existencia de valores que pudieran ser fundados dentro de la esfera estética dio origen, por otra parte, al proceso de independencia de lo estético respecto de la religión, de la política, de las autoridades tradicionales y del poder. Hoy esa independencia es un lugar común incluso en aquellos lugares donde la censura impide ejercerla. Pero en ese lugar común crecen otros problemas. Si la opinión de los poderosos no tiene más fundamento que la de los artistas, la opinión de los artistas, inversamente, carecería de otra fuerza que la que éstos puedan obtener en dos lugares: su propio campo y el mercado”.

La capacidad de nombrar las diferencias que integran una sociedad dada implica el rechazo de la neutralidad valorativa, que –según la hipótesis que hemos venido aventurando– sólo se puede practicar desde la crítica cultural y dialéctica. Es preciso, para ello, “librarse del doble encierro de la celebración neopopulista de lo existente y de los prejuicios elitistas que socavan la posibilidad de articular una perspectiva democrática” (Sarlo: 196).

El enfoque empírico de la corriente principal de la sociología de la cultura ponía en peligro, para Adorno, la posición crítica frente a los temas culturales y la posibilidad de rescatar el potencial emancipador de la realidad cultural fracturada. “Por más que se las diera de progresista, el relativismo siempre llevaba asociado el momento reaccionario, ya en la sofística en cuanto disponibilidad para los intereses más fuertes. Una crítica a fondo del relativismo es el paradigma de negación determinada” (Adorno, 2005: 45). Se trata, para Adorno, de mantener la crítica (inmanente y trascendente) sin contemplaciones, porque reconocer la imposibilidad de alcanzar un conocimiento absoluto no implica sucumbir ante una resignación relativista.

Referencias

- Adorno, T. W., Horkheimer, M. (1969). Cultura y civilización. En *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Proteo.
- Adorno, T. W. (2009). Observaciones sobre el pensamiento filosófico. En Adorno, T. W. *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Adorno, T. W. (1938). Sobre *La obra de Arte en la era de su reproductibilidad técnica*.
- Adorno, T. W. (1938). Spengler tras el ocaso. En Adorno T. W. (1973). *Crítica cultural y sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Adorno, T. W. (2006). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Adorno, T. W. (2002). *Televisión y cultura de masas*. Buenos Aires: Ediciones Lunaria.
- Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa*. Madrid: Ediciones Akal.
- Altamirano, C. (2007). *Intelectuales. Notas de investigación*. Bogotá: Norma.
- Benjamin, W. (1980). *Imaginación y Sociedad. Iluminaciones I*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (2000). Campo de poder, campo intelectual y *habitus* de clase. En *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- Dosse, F. (2006). *La Marcha de las ideas. Historia intelectual e historia de los intelectuales*. Valencia: PUV.
- Dotti, J., Blanco, A., Plotkin, M., García, L. I. y Vezzetti, H. (2008/2009). Encuesta sobre el concepto de recepción. *Políticas de la Memoria*, nº 8/9, Buenos Aires.
- Elías, N. (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1923 [1922]). Psicoanálisis. En Freud, S. (2008). *Obras completas. Tomo XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Gramsci, A. (1960). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Lautaro.
- Halperín Donghi, T. (1987). Intelectuales, sociedad y vida pública en Hispanoamérica a través de la literatura autobiográfica. En *El espejo de la historia*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Horkheimer, M. (1937). Teoría tradicional y teoría crítica. En Horkheimer, M. (1974). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Huyssen, A. (2002). *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Jameson, F. (2010). *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jay, M. (1990). Cultura de masas y redención estética: el debate entre Max Horkheimer y Siegfried Kracauer. En Jay, M. (1990). *Socialismo fin-de-siècle y otros ensayos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Jay, M. (1990). La jerarquía y las humanidades: implicancias radicales de una idea conservadora. En Jay, M. (1990). *Socialismo fin-de-siècle y otros ensayos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Jay, M. (1990). Socialismo *fin-de-siècle*. En Jay, M. (1990). *Socialismo fin-de-siècle y otros ensayos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Jay, M. (1988). *Adorno*. Madrid: Siglo XXI.
- Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Lukács, G. (1920). Vieja y nueva Kultur. En *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Cuadernos de Pasado y Presente 41, 1973.

Ory, P. y Sirinelli, J. F. (2007). La sociedad intelectual francesa y el caso Dreyfus. En *Los intelectuales en Francia. Del affaire Dreyfus a nuestros días*. Valencia: PUV.

Petra, A. (2008/2009). Los intelectuales latinoamericanos y el imperialismo cultural. El caso del Proyecto Marginalidad. En *Políticas de la Memoria*, nº 8/9, 2008/2009.

Sarlo, B. (1994). *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel.

Simmel, G. (1900). Estilo de vida. En Simmel, G. (1977). *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Simmel, G. (1986). Las grandes urbes y la vida del espíritu. En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península.

Walzer, M. (1993). *La compañía de los críticos: intelectuales y compromiso político en el siglo XX*. Buenos Aires: Nueva Visión.