

# Entre la Kulturkritik y los Estudios culturales: un debate contemporáneo entre Francis Mulhern y Stefan Collini

Jorge Myers

Universidad Nacional de Quilmes / CONICET

Pocas corrientes en los espacios universitarios contemporáneos han despertado tantas polémicas, y de tal grado de apasionamiento, como la constitución y posterior transformación de los “estudios culturales” en su pasaje del “Birmingham Centre for Cultural Studies” al mundo académico norteamericano. Situados en un espacio de cruce entre muchas disciplinas diversas –como la crítica literaria, la sociología, la antropología, o la historia– y sin un marco *disciplinar* propio, los estudios culturales han parecido, sobre todo para quienes continúan desarrollando su práctica de investigación en el interior de las disciplinas más tradicionales, un abigarrado rejunte de perspectivas y de objetos de estudio carente, en última instancia, del rigor intelectual que constituye el requisito ineluctable para la legitimación plena de cualquier práctica académica. Por ejemplo, en un ensayo reciente, cuyo título –“Estudios agraviados” –<sup>1</sup> indica desde un inicio el tono general de su evaluación, el historiador de las ideas británico, Stefan Collini, ha ironizado sobre el estatuto de legitimidad de este campo:

Aquí tenemos tres recetas para la realización de “Estudios culturales”: Primera receta. Comience una carrera como estudioso de la literatura inglesa. Siéntase insatisfecho: busque estudiar una gama más amplia de textos contemporáneos y “relevantes”, y extienda la noción de “texto” hasta incluir a los medios, la performance y el ritual. Haga campaña para que esta actividad sea reconocida como una disciplina académica. Ponga en funcionamiento un laboratorio para estudiar la prensa de tipo “tabloide” o las telenovelas o el análisis del discurso. Aplique a los resultados el nombre de “Estudios culturales”. Segunda receta. Comience una carrera como un académico especializado en ciencias sociales. Siéntase insatisfecho; rechace la cientificidad engañosa, y persiga una línea más fenomenológica de estudios de la relación entre los significados públicos y la experiencia privada. Haga campaña para que esto sea aceptado como una disciplina académica legítima. Ponga en funcionamiento un

laboratorio para estudiar a los hinchas del fútbol o las fiestas musicales caseras o las mañanas de “tupperware”. Aplique a los resultados el nombre de “Estudios culturales”. Tercera receta. Identifique aquello que le provoca más descontento. Haga campaña para que el estudio de esta fuente de su descontento sea reconocida como una disciplina académica legítima. Teorice la resistencia a esta campaña como parte de un análisis más amplio de la operación represiva del poder en la sociedad. Ponga en funcionamiento un laboratorio para estudiar la (mala) representación de los gays en los medios o la imbricación de la crítica literaria con el discurso colonialista o la prevalencia de prejuicios masculinistas a la hora de evaluar las posibilidades de tener una carrera exitosa. Aplique a los resultados el nombre de “Estudios culturales”.<sup>2</sup>

La crítica desarrollada por Collini en las páginas siguientes de ese artículo se circunscribe a tres puntos fundamentales: primero, que los “estudios culturales” tienden (sobre todo en su variante norteamericana) hacia un relativismo cultural que aplanan los valores antiguamente asociados con los productos culturales complejos que circulaban en los espacios de élite –como la literatura, las artes plásticas o la filosofía–, obturando de ese modo la posibilidad de formular *discriminaciones* entre una obra y otra, en función de su calidad (estética, intelectual, moral); segundo, que en una mayoría de los casos aparecen vehiculizados por trabajos que carecen de gran productividad intelectual –tanto las metodologías empleadas como los objetos seleccionados sirven poco para expandir el universo de nuestros conocimientos sobre la sociedad y la cultura, y no generan, por ende, corrientes fructíferas de discusión e intercambio

<sup>1</sup> O “del agravio”, ya que este uso de la palabra inglesa “grievance” autorizaría cualquiera de las dos traducciones.

<sup>2</sup> Collini, Stefan, “Grievance Studies: How not to do Cultural Criticism”, *English Past. Essays in History and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 253-254.

de perspectivas— y tercero, que en una mayoría de los casos esta producción ha tendido a privilegiar al memorial de agravios por encima de la precisión empírica y la coherencia argumentativa —los juicios (o “prejuicios”) *a priori* en tono de denuncia subordinan a sí mismos toda la investigación posterior—. La diatriba de Collini —desarrollada originalmente a través del vehículo de una reseña a la compilación *Cultural Studies* de Lawrence Grossberg— se elaboraba a partir de un anclaje fuerte en un campo disciplinar —la historia, y más específicamente la historia contextual de las ideas— y de una visión ideológica más general, que podría quizás ser caracterizada como liberal o aun “whig” —en el sentido positivo que le han asignado a este término J. W. Burrow y otros, definiéndolo como una actitud ante la vida y los problemas filosóficos y políticos siempre atenta a la complejidad de la realidad humana—. En efecto, aquello que Collini objetaba con mayor fuerza en este texto era que los “estudios culturales” —si bien cumplían una función positiva de ampliación del campo posible de estudios académicos, sobre todo al focalizar fenómenos culturales pertenecientes a la cultura popular o de masas y muchas veces, precisamente por ello, ignorados olímpicamente por las líneas de investigación universitarias— son insensibles a “la rica textura de aquellas corrientes culturales que considera ‘dominantes’”.<sup>3</sup> La razón detrás de esa falta de sensibilidad residiría, según Collini, en la subordinación de la tarea de análisis y crítica de la cultura a propósitos fundamentalmente ajenos a la tarea intelectual: cargan con el fardo de querer realizar simultáneamente una investigación académica y realizar una terapia social. Constituyen, por ende, una forma ilegítima de la crítica cultural —siguiendo el espíritu del artículo de Collini casi podría decirse que representan su antítesis—.

En el 2000 aparecía un libro que el propio Collini denominaría un hito de central importancia para el análisis histórico y social de la cultura: *Culture/Metaculture* de Francis Mulhern, publicado en la prestigiosa serie de manuales universitarios para estudiantes de literatura, “The New Critical Idiom”, de Routledge. Bajo la engañosa forma de un manual, Mulhern —vinculado estrechamente con la tradición de análisis de la cultura y la sociedad establecida por Raymond Williams, director de

la “old *New Left Review*” durante una década, y autor de un valioso libro sobre la empresa cultural de la revista de los Leavis, *Scrutiny*— elaboró una ambiciosa reinterpretación de la historia de los “estudios culturales” y de las funciones y las perspectivas que caracterizan su propia especificidad. En términos sucintos, esa reinterpretación está subtendida por un argumento teórico y por otro de índole histórica: en el plano de la teoría, por la elaboración de un concepto nuevo, el de “metacultura”, y en el plano de la historia, por una lectura a contrapelo de la historia canónica de los estudios culturales, tendiente a enfatizar su continuidad con las formas profundas de la crítica cultural anteriores a ellos, en vez de su ruptura con ella.

La definición del término “metacultura” es central a la organización de todo el libro. Luego de haber declarado que el tema de su estudio era la exploración analítica de un “lugar común” —en el sentido de Bourdieu, a quien citaba— denominado “cultura” —sede de algunas de las tradiciones intelectuales más importantes del siglo que entonces acababa—, procedió a explicar el sentido preciso que le asignaba al vocablo “metacultura”. Éste debía servir para designar simultáneamente su intención de abordar los *problemas fundamentales* del campo de los estudios de la cultura y el carácter eminentemente reflexivo del discurso que se ocupaba de ella: “El discurso metacultural es, entonces, aquel en el cual la cultura, no importa como la definamos, habla de sí misma”.<sup>4</sup> La elaboración más compleja del sentido de este término, realizada por Mulhern a continuación de la frase citada, describe con gran precisión la sede desde la cual buscó desarrollar su reinterpretación de la historia y del sentido de los estudios culturales, y por ello merece ser citada *in extenso*:

Más precisamente, es un discurso en el cual la cultura interpela a su propia generalidad y condiciones de existencia. Los cuatro términos presentes en esta formulación requieren ser enfatizados. Aquello que está siendo tematizado es la *generalidad* de las actividades productoras de sentido, no simplemente alguna de sus muchas variedades específicas, como, por ejemplo, las

<sup>3</sup> Collini, Stefan, “Grievance Studies...”, cit., p. 263.

<sup>4</sup> Mulhern, Francis, *Culture/Metaculture*, Londres, Routledge, 2000, p. XIV.

prácticas religiosas o los paseos delante de las vidrieras o la poesía o la educación de adultos. Esa generalidad es interpelada en relación con sus *condiciones de existencia* socioculturales, que pueden ser conceptualizadas, por ejemplo, como “el industrialismo”, o “el capitalismo”, o “la modernidad”. La metacultura es *discurso* en el sentido más fuerte de ese término versátil: un conjunto de tópicos y procedimientos formados históricamente que a la vez impulsan y regulan el habla (*utterance*) de las personas que lo habitan, asignándoles posiciones precisas en el campo de significación que delimita. En el discurso metacultural la posición correspondiente al hecho de ver y de hablar y de escribir, el tipo de sujeto en el que cualquier individuo se convierte cuando lo practica, es *la cultura en sí misma*.<sup>5</sup>

Aplicado al análisis de la historia de los estudios culturales, el discurso de Mulhern organiza su perspectiva histórica en torno a dos ejes o momentos de la reflexión de la cultura sobre sí misma, colocando en el centro de su análisis la relación entre ellos: la *Kulturkritik* —una categoría construida por el propio Mulhern, ya que ese término no existe en inglés— y los Estudios culturales. Partiendo de la temprana contraposición realizada por Herder entre *Kultur* y *Zivilisation*, Mulhern sostiene que es posible integrar en una sola las dos principales tradiciones (la alemana y la inglesa) de reflexión crítica acerca de la sociedad y la política a partir de la cultura que existieron durante el siglo XIX: ésta correspondería al tronco raigal de la *Kulturkritik*. Aunque en el caso de la primera, el énfasis pos-herderiano estuvo colocado sobre la relatividad intrínseca de las culturas nacionales, mientras que en el de la segunda la tendencia general —condensada paradigmáticamente en la obra de Matthew Arnold— consistió, en cambio, en enfatizar el carácter universal de los valores culturales, ambas partían de una premisa semejante que permitiría su hibridización en el siglo XX: la cultura como principio ineluctable de una sociedad regida por valores considerados auténticos y, por ende, legítimos. En el siglo XX, en un contexto dominado por la crisis sociopolítica abierta por el impacto traumático de la Primera Guerra Mundial y por el acuciante fantasma de la sociedad de masas, esta tradición de análisis se habría generalizado a todo el espacio europeo. La *Kulturkritik*, tal cual la define Mulhern, nace en 1918 como defensa de una cultura de minorías contra el avance de una

civilización (o sociedad) de masas; y estaría marcada, desde su propio inicio, por el clima de malestar y de escepticismo ante las posibilidades de una acción política eficaz, que la crisis civilizatoria y la democratización cultural y política suscitaron entonces entre las élites intelectuales europeas.<sup>6</sup>

De gran agudeza interpretativa —cada una de las secciones dedicadas a examinar brevemente la posición y la obra de autores específicos contiene observaciones que las iluminan, aun en aquellos casos donde las conclusiones no terminan de convencer— el núcleo de su argumento reside en la distinción entre “autoridad” y “poder”, una distinción que a su juicio los practicantes de los Estudios culturales han omitido hacer, resultando de allí su incapacidad para efectuar una verdadera ruptura con la *Kulturkritik*. La posición de Mulhern ante los estudios culturales —rica en matices analíticos y en discriminaciones— no es de rechazo absoluto —a diferencia de la expresada por Collini en el artículo citado—: consiste más bien en una evaluación crítica y por momentos demoledora de un proyecto digno de respeto que ha fracasado por entero en alcanzar las metas que se había asignado a sí mismo. La razón reside en “la falta de reconocimiento de su propia identidad (*misrecognition*)” que ha acechado siempre al proyecto de los estudios culturales. Postulándose como una corriente subversiva de su elitismo y de su mirada autoritaria, “la tendencia predominante en los Estudios culturales ha sido la de negar los valores sociales específicos de la *Kulturkritik*, mientras retenían su forma profunda, que luego por ende repiten como el patrón de su propia imaginación estratégica”.<sup>7</sup> Al no discriminar entre “el poder” —que refiere a todas aquellas prácticas asociadas al ejercicio del dominio en una sociedad, reposando siempre, en última instancia, sobre el uso de medios coercitivos— y “la autoridad” —que es una forma no coercitiva de ejercicio del dominio y que casi siempre, como en la noción weberiana de legitimidad, borra las huellas de la dominación bajo la apariencia del libre

<sup>5</sup> Mulhern, Francis, *Culture...*, cit.

<sup>6</sup> No es casual, además, que la *Kulturkritik* definida por Mulhern como recusadora de la política haya sido inaugurada, según él, por el ensayo de Thomas Mann, *Las reflexiones de un hombre ajeno a la política*, de 1918.

<sup>7</sup> Mulhern, Francis, *op. cit.*, pp. XVIII-XIX.

consentimiento de quienes la padecen—, han terminado por reproducir los mismos patrones que definieron a la *Kulturkritik*. Según Mulhern, aquello que define la especificidad de la dominación cultural es su ejercicio de la autoridad en contraposición a otras formas de dominación que se basan en el ejercicio del poder. Los estudios culturales, al confundir la autoridad con el poder, han reproducido inconscientemente la misma crítica a lo político que había animado el discurso de la *Kulturkritik*: “aunque socialmente contrastados, los objetos ideales de la *Kulturkritik* y de los Estudios culturales se parecen en esto: ambos insisten en que la ‘cultura’ es la verdad necesaria, aunque ignorada, de la sociedad, cuya maldición es la naturaleza inadecuada de la forma prevaleciente de autoridad general, lo político”.<sup>8</sup> Como consecuencia de esa elisión entre los dos conceptos, el asalto a los bastiones del privilegio de la alta cultura ha resultado, paradójicamente, en un renovado intento por disolver la política en el interior de la acción cultural. Antes que estar enfrentadas como modalidades discursivas diametralmente opuestas, la *Kulturkritik* y los Estudios culturales comparten el empeño por reemplazar la política por una acción centrada en la cultura, concebida como el sitio de los “buenos” o de “los más altos” valores de la sociedad. La única diferencia —menor si se efectúa el análisis crítico a partir de aquello que ambas modalidades se habían propuesto lograr— sería que mientras que la *Kulturkritik* representaría la tendencia autoritaria y elitista del discurso metacultural, los estudios culturales representarían su mutación populista de izquierda.

En cierto sentido, el libro de Mulhern opera, desde su propio título, como un palimpsesto de *Cultura y Sociedad* de Raymond Williams, escrito casi cincuenta años antes. Las figuras identificadas como representantes de la *Kulturkritik* británica son casi siempre los mismos analizados por Williams en la porción de su libro que trata del siglo XX: Orwell, los Leavis, Eliot, el círculo de Bloomsbury, Christopher Caudwell. Su abordaje efectúa, sin embargo, una extensión y también, en más de una ocasión, una disrupción de los juicios formulados por Williams: por ejemplo en el caso de Orwell, la valoración positiva hecha por Williams del tono plebeyo de su prosa es invertida: indica, para Mulhern, en cambio, el fracaso último del

intelectual con vocación de crítica cultural en Inglaterra, que sólo puede apelar a un populismo empobrecido y afín a los prejuicios nativos como herramienta. Todo el libro parece haber sido escrito como una suerte de diálogo crítico con *Cultura y sociedad* y, más en general, con la obra entera de Williams. Sin que ello haya implicado la ruptura de su indudable vínculo con la obra anterior, difiere de ella en dos aspectos cruciales, que a su vez subrayan las principales discrepancias entre Mulhern y Williams: su recorte cronológico y su recorte geográfico. La primera diferencia subraya la distancia temporal que separa a las dos obras. Mientras que gran parte de *Cultura y sociedad* está dedicada a explorar el legado decimonónico de la crítica cultural británica, el libro de Mulhern ignora casi por completo el siglo XIX. La *Kulturkritik* de Mulhern pertenece por entero al siglo XX. Más aun, su relevancia para Mulhern tiene menos que ver con los valores intrínsecos de la misma —que reconoce explícitamente más de una vez a lo largo del libro— que con su papel de molde o fragua para los Estudios Culturales surgidos en la segunda mitad de ese siglo. Dividido en tres partes, el libro pudo haberlo estado en cuatro, ya que los capítulos cuarto de la primera parte —“Un ajuste de cuentas”— y primero de la segunda parte —“Una teoría”—, forman una unidad que opera como bisagra entre la discusión de la *Kulturkritik* y aquella de los Estudios culturales. Es en esos dos capítulos donde Mulhern aborda el período que constituyó el horizonte del presente para la clásica obra de Williams, los años de 1950; y es allí donde aparece discutida la obra de Richard Hoggart, primero, y de Raymond Williams después. Momento clave de ruptura entre una tradición y otra, podría decirse que el abordaje del mismo por Mulhern está predicado sobre la hipótesis de que la deriva seguida por los Estudios culturales a partir de entonces resultó de las consecuencias no intencionales de los proyectos de análisis cultural de aquellos dos autores, y de la figura que de alguna manera emblematicó los Estudios culturales ingleses durante tres décadas, Stuart Hall. (Cabe señalar que su discusión de toda la trayectoria intelectual de Hall constituye uno de los análisis más sutiles, precisos y logrados de todos los que se hayan dedicado a ese autor.) No sólo los objetos

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. XIX.

estudiados por Williams, sino la propia obra del conceptualizador del “materialismo cultural”, aparecen reinterpretados, de este modo, como consecuencia del cambio de perspectiva que implica el nuevo recorte cronológico de Mulhern.

La segunda discrepancia, más contundente (ya que representa una toma de distancia deliberada), consiste en la crítica al nacionalismo cultural de Williams, a su anglicidad demasiado autocentrada. Haciendo suya una parte de la requisitoria formulada por Paul Gilroy en la década de 1990, destaca que una aceptación autocomplaciente de los valores de la “anglicidad” a través gran parte del discurso de la Nueva Izquierda inglesa de los años de 1950 y 1960, incluyendo el del propio Williams. La ampliación de la perspectiva geográfica abordada ha implicado, también ella, pues, una reinterpretación del significado de las tradiciones exploradas en *Cultura y sociedad*. Es por ello que la *Kulturkritik* conceptualizada por Mulhern es europea en su composición y en su alcance: Thomas Mann, Ortega y Gasset, Freud, Karl Mannheim, Marcuse, Karl Kraus y Julien Benda, entre otros, integran esa formación cultural al lado de los ingleses. Y del mismo modo, los Estudios culturales explorados por él son internacionales, aunque no se pierda de vista el rol crucial jugado en su origen por los teóricos ingleses, ni tampoco las diferencias de énfasis y de propósito que separan a los Estudios culturales ingleses (de la tradición de Stuart Hall y Birmingham) de aquellos desarrollados por fuera de Inglaterra, y sobre todo en los Estados Unidos.<sup>9</sup> El principal efecto de este desplazamiento de la ubicación de su mirada geográfica ha sido el de *contextualizar* la tradición inglesa, modificando de ese modo la importancia relativa asignada a los distintos momentos y figuras constitutivos de la misma.

La publicación de *Culture/Metaculture* –que generó una discusión relativamente amplia– fue definida por Stefan Collini en enero/febrero del 2001, en las páginas de la *New Left Review*, como un hito en el análisis teórico de la cultura.<sup>10</sup> Su comentario al libro, de tono indudablemente elogioso (dice, entre otras cosas, que es ésta “una obra, desde muchos puntos de vista, brillante”), señaló, sin embargo, dos discrepancias fundamentales: primero, observó que la omisión del siglo XIX de la tradición de la *Kulturkritik* cargaba las tintas a favor del

argumento de Mulhern acerca del carácter “elitista y autoritario” de esa tradición. Collini observaba que si Ruskin o William Morris hubieran sido incluidos, aquella definición tan contundente resultaría menos plausible. Segundo, observó que la crítica dirigida en contra del discurso metacultural también abarcaba la propia obra de Mulhern, ya que si aquello que definía ese discurso era la crítica a la política desde la sede de la cultura, la propuesta alternativa desarrollada por Mulhern en su libro –aquella de una “política cultural”<sup>11</sup> no podía escapar –si era sometida a la misma lógica implacable de su argumentación acerca de la continuidad entre la *Kulturkritik* y los Estudios culturales– a ese mismo destino. Esta última observación, señala Collini, aunque indudablemente sería tomada como una crítica negativa por Mulhern, no lo era desde su propio punto de vista, ya que su visión de la relación entre la cultura y la política era distinta a la del autor comentado. La cultura, según Collini, debía ser entendida como “el aspecto de significatividad, presente en todas las actividades, cuando éste era elevado a la reflexividad”: la actividad propia de todo intelectual era la reflexión, incluyendo una reflexión cultural (a partir de esa definición de “cultura”) en torno a la política. A tono con su trayectoria intelectual anterior, Collini reivindicaba la continuada validez de una mirada “arnoldiana”, es decir, de la crítica cultural.

Estas observaciones dieron inicio a una larga polémica desarrollada en las páginas de la *NLR*: en el número 16 Mulhern respondió con un artículo titulado “Beyond Metaculture”; en el 18 Collini retrucó con “Defending Cultural Criticism”; en el 23 Mulhern volvió al ataque con “What is Cultural Criticism?”, y, finalmente, en el 27 Collini amplió y resumió sus

<sup>9</sup> Cabe señalar que, siguiendo a Tom Steele, Mulhern acepta que una diferencia clave entre los Estudios culturales ingleses y aquéllos elaborados en otras latitudes ha sido su origen en el seno de una práctica cultural específica –la educación de adultos en la Inglaterra de entreguerras–, y no en una disciplina académica –la crítica literaria, donde tienen su principal anclaje los Estudios culturales en casi todo el resto del mundo–. Véase Steele, Tom, *The Emergence of Cultural Studies 1945-1965*, Londres, Lawrence and Wishart, 1997.

<sup>10</sup> Collini, Stefan, “Culture Talk”, *New Left Review*, N° 7, enero/febrero de 2001.

<sup>11</sup> Que retomaba argumentos avanzados en su libro anterior, *The present lasts a long time. Essays in Cultural Politics*, Notre Dame, Indiana, Field Day Essays/Notre Dame University Press, 1998.

argumentos en “On Variousness”.<sup>12</sup> En los meses posteriores a esa última entrega del intercambio Mulhern/Collini, han seguido apareciendo, ya en el 2005, algunas intervenciones menores en torno a esa polémica, escritas por terceros. El debate sirvió para precisar mejor la posición respectiva de cada uno de los autores ante aquello que Mulhern llama “discurso metacultural” y Collini “crítica cultural”; a la vez que subrayó –tanto por el tono relativamente cordial del intercambio, cuanto por la seriedad con que cada uno examinó la obra del otro– el hecho de que frente a los nuevos populismos posmodernos que han proliferado en el interior de los Estudios culturales resulta más probable hoy día un diálogo productivo entre posiciones “posmarxistas” y “liberales culturales” (las que terminaron asignándose respectivamente ambos autores).

Desde la perspectiva de la obra que dio inicio al debate, y también desde aquélla de la temática de *Prismas*, sus principales resultados fueron los siguientes: primero, una definición más clara por parte de Mulhern de su propia posición, es decir, del lugar desde el cual se sentía autorizado para elaborar su crítica general e impugnadora del “discurso metacultural” en sus dos variantes; segundo, una ampliación y especificación más precisa de un punto ciego de *Culture/Metaculture* –el lugar que le asignaba, en relación con la *Kulturkritik*, a la escuela de Frankfurt, sobre todo en su modalidad adorniana–; y, tercero, una mayor definición de la perspectiva teórica<sup>13</sup> e historiográfica que ha presidido la importante obra de Collini. En cuanto a la primera cuestión, Mulhern, en respuesta a la acusación de que su propia crítica no escapaba a las generales de la ley que él mismo se había empeñado en establecer, reformuló de un modo más condensado y más explícito su concepto de aquello que debía ser “la política cultural”: un viejo tema en su obra –de raigambre en última instancia williamsiana, aunque él haya preferido en el contexto de este debate invocar los númenes de Lenin y de Gramsci– que ha orientado tanto su estudio sobre el grupo de *Scrutiny* cuanto la mayoría de los ensayos reunidos en *The Present Lasts a Long Time*. A diferencia del discurso metacultural, la política de la cultura propiciada por Mulhern toma su punto de partida del reconocimiento de que la cultura y la política, aunque solapadas e imbricadas constantemente y de los modos más

variados, constituyen dos fenómenos claramente distintos. Según Mulhern:

La cultura está en todas partes; la política puede estar en cualquier parte, lo cual no es equivalente a lo anterior. Cualquier antagonismo social puede tornarse político, ha sostenido Schmitt, en el sentido de intensificarse hasta el punto donde asume la forma que define a la política: una relación pública y colectiva de tipo amigo-enemigo proseguida con la conciencia de “la posibilidad del caso extremo”, de “la lucha hasta la muerte”. Si la aceptación filosófica que Schmitt hace del combate mortal es ideológica, una clausura decadente de la posibilidad de una existencia social apaciguada, su formalismo riguroso nos ofrece una iluminación de la cual tenemos algo que aprender. [...] Si la diferencia específica de la política es *formal*, y no una cuestión de sustancia social, y mucho menos de meras artes profesionales, entonces la relación cultura-política es interna a cada uno de esos términos emparentados. Los complejos culturales habitan la política como el campo y horizonte incierto de aquello que es socialmente imaginable; y las prácticas de la identidad y de la representación, los entramados de afinidad y aversión, que componen estos complejos están siempre, en principio, texturados por la posibilidad de la política, entendida como amenaza o demanda u oportunidad. La política, pues, puede estar en cualquier lado, pero no, a diferencia de la cultura, en todos lados. [...] “Discrepancia” es el término que he utilizado para resumir los límites y las posibilidades de esa relación, y para calificar los sentidos de la “política cultural”.<sup>14</sup>

En clave gramsciana-williamsiana, la cultura es, para Mulhern, consustancial a toda actividad humana, mientras que la política, aunque siempre una posibilidad latente, sólo existe allí donde se realiza el esfuerzo concreto por darle existencia. Es a partir de esta posición, es decir de su creencia en la posibilidad de una política de la cultura que pueda efectuar una verdadera

<sup>12</sup> Véase, respectivamente, *New Left Review*, No. 16, julio-agosto de 2002, *NLR*, N° 18, noviembre-diciembre de 2002, *NLR*, N° 23, septiembre-octubre de 2003, y *NLR*, N° 27, mayo-junio de 2004.

<sup>13</sup> “Heurística” sería quizás un término más adecuado, ya que Collini ha dejado claro a lo largo de este intercambio que desconfía y aún reniega de la utilización de marcos teóricos elaborados *a priori* para dar cuenta de la historia cultural e intelectual.

<sup>14</sup> *NLR*, N° 16, pp. 102-103.

transformación de las relaciones sociales, que Mulhern ha formulado su ingeniosa reinterpretación de una parte importante del análisis de las relaciones entre la sociedad y la cultura durante el siglo XX (una creencia que en la última frase de *Culture/Metaculture*, cabe señalar, aparece amortiguada por su suscripción al lúcido pesimismo adorniano acerca de la imposibilidad de hacer realidad la promesa de la felicidad, y que implica que la única política cultural posible en el siglo XXI será “un arte de lo posible”);<sup>15</sup> aquello que iguala la *Kulturkritik* y los Estudios culturales es su negación de la política, basada en la atribución de valores positivos a la esfera de lo cultural –fueran éstos aristocráticos o demóticos– y negativos a la de la política –entendida como el reino de la razón instrumental, de un pragmatismo estrecho guiado exclusivamente por la lógica de los fines inmediatos–. Desde el punto de vista de la historia intelectual, este señalamiento de una profunda continuidad en un plano, donde antes había parecido existir únicamente una ruptura, es sin duda estimulante y original, y representa una contribución excepcional a la reflexión en torno de la historia intelectual europea del siglo XX –aun cuando desde otros puntos de mira se pueda seguir trabajando sobre las diferencias y las rupturas entre esas dos corrientes–.

La discusión del lugar de la Escuela de Frankfurt en su reconstrucción de la *Kulturkritik*, aunque de importancia más acotada, no deja de representar también uno de los momentos más útiles del debate (aunque poco sorprendente), ya que la casi completa omisión de los frankfurtianos respondía, qué duda cabe, a la profunda convicción de Mulhern de que el marxismo, aun en sus variantes más negativamente “políticas”, siempre implica una valoración de la política. Sintiendo presionado por algunas de las observaciones de Collini (que no aludían explícitamente a la Escuela de Frankfurt), Mulhern en su primera respuesta aceptó describirla –deteniéndose en los casos de Adorno y Marcuse– como una subcategoría anómala de la *Kulturkritik*, una *Kulturkritik* marxista. La reconsideración del caso de Adorno sirve de paradigma para toda la Escuela. El autor de *Minima Moralia* no puede ser excluido de la compañía ilustre de los *Kulturkritiker* por dos razones: primero, su marxismo, ejemplificado por su rechazo del decisionismo schmittiano, desembocó en una política que, por estar

orientada hacia un horizonte en última instancia utópico, no podía sino ser “ajena a la política”;<sup>16</sup> y segundo –como parecería obvio a cualquier lector de Adorno– por su desdén hacia la civilización de masas.

Finalmente, la rica y matizada discusión elaborada por Collini en respuesta a la cada vez más contundente definición de la posición de Mulhern, constituye un contrapunto historiográfico de gran importancia –atento más a las diferencias entre autores, escuelas y estilos de discurso, que a las semejanzas que construcciones teóricas ambiciosas como la de Mulhern tienden a volver visibles–. En su última intervención en el debate, hace explícito el programa que guió sus primeros trabajos de historia intelectual y de historia de las ciencias sociales: éstos habrían estado animados sobre todo por el deseo de confrontar las interpretaciones instrumentales y ahistóricas de la historia intelectual del siglo XIX que efectuaban muchos sociólogos y teóricos políticos de los años 1970 y 1980 (un ejemplo, aunque él no lo mencione, sería la lectura de Hobbes realizada por C. B. McPherson en un libro de gran éxito en la década de 1970), elaborando, en cambio, una historia meticulosamente contextualizada y atenta a los significados *históricos* de las palabras y de los discursos. Como historiador, el imperio de las doctrinas y de las teorías formuladas *a priori* le resultaba sumamente deletéreo para la posibilidad de un conocimiento histórico auténtico. Más aun, y esto emerge como el eje de su discrepancia con Mulhern, no sólo la historia intelectual, sino también la “crítica cultural”, a favor de cuyos méritos lanza un último y elocuente “*plaidoyer*”, derivarían sus condiciones de posibilidad del reconocimiento de las diferencias, de los matices, de la variedad en la experiencia cultural e intelectual de las sociedades humanas; mientras que el esfuerzo por construir un marco teórico riguroso y de amplio alcance tendería a aplanar precisamente aquellos variados y variables detalles, tonos de voz y de registro, que constituyen el material ineludible de toda exploración –*qua* crítico, *qua*

<sup>15</sup> *Ibid.*, 2000, p. 174.

<sup>16</sup> Mulhern invoca la siguiente cita de Adorno: “La libertad consistiría no en tener que elegir entre blanco y negro, sino en recusar tales elecciones”.

historiador– del denso universo de la cultura. Collini defiende los fueros de la crítica cultural, declara, porque esa crítica implica un arte de la *persuasión*; implícitamente, Mulhern habría defendido los fueros de la política en contra de la crítica cultural, precisamente porque ésta implicaría, en cambio, una toma de *decisión*.

Como todo debate en torno de perspectivas fundamentales y diametralmente opuestas, éste no podía sino quedar inconcluso, abierto. Las posiciones de ambos autores, representativas cada cual a su manera de modalidades discrepantes de encarar la historia cultural e intelectual, han quedado “colocadas sobre la mesa”, a la espera de que el lector decida entre ellas. Desde nuestro periférico mirador argentino, y desde la perspectiva de una disciplina todavía en vías de consolidación en nuestro país, como lo es la historia intelectual, parecería ser que la modalidad “à la Grignon y Passeron” de abordaje de estas dos derivas sería la más productiva: así como, ante la opacidad epistemológica de la cultura de los dominados, la

mejor estrategia para el sociólogo perteneciente al universo de los dominantes sería, según ellos, el de la alternancia entre enfoques legitimistas y relativistas, una alternancia que serviría –como los sucesivos golpes de timón para corregir las derivas del curso de una embarcación– para corregir las que de ellas se desprenden (miserabilismo y populismo); en la historia intelectual, esa estrategia serviría para evitar las derivas demasiado pronunciadas que se cuelan, por un lado, del énfasis teórico colocado sobre las semejanzas de larga duración y, por otro lado, del énfasis histórico colocado sobre las diferencias minuciosas de corta duración. Incompatibles entre sí, las modalidades alternativas de encarar la historia intelectual ejemplificadas por las posiciones respectivas de Mulhern y Collini parecerían ser, ambas, funcionales a la práctica de la historia intelectual (aunque en distintos “momentos” de la misma), y complementarias en el sentido de servir para corregir mutuamente sus derivas demasiado pronunciadas en un sentido o en el otro. □