

## EN DEFENSA DE LA CRÍTICA CULTURAL

En la actividad descrita por la bastante manida expresión «un intercambio intelectual», se da demasiado a menudo el caso de que todo lo que los protagonistas consiguen entregarse mutuamente es una parte de su mente. Intercambian palabras pero no «intercambian» ideas en un sentido genuino, y los participantes se parecen generalmente a incorregibles reaccionarios. Aun reconociendo este riesgo, quiero intentar responder a la respuesta dada por Francis Mulhern a la interpretación que yo hago de su libro *Culture/Metaculture*, animado por la creencia de que nuestras anteriores contribuciones ya han conseguido apartarse de este patrón desalentador. Ciertamente, la respuesta de Mulhern es aguda, constructiva y, por escoger una de sus propias y amables expresiones, «generosa más allá de la expectativa habitual»<sup>1</sup>. Además, al aclarar y ampliar su postura, lanza un reto fundamental a cualquiera que, como yo, piense que hay una función legítima para algo denominado «crítica cultural», opuesto a la «política cultural» de Mulhern; el intento, por lo tanto, de ir un poco más allá en la identificación de en qué concordamos y en qué diferimos puede al menos proporcionar más grano para los molinos de otros.

El argumento central del libro de Mulhern, tal y como él lo resume cuidadosamente, es el siguiente:

El término *metacultura* hace referencia a una moderna formación discursiva en la que la «cultura», independientemente de cómo se entienda, habla de su propia generalidad y sus condiciones históricas de existencia. Su impulso estratégico inherente –sin el cual no sería más que antropología descriptiva– es movilizar la «cultura» como principio contra la imperante generalidad de la «política» en el disputado plano de la autoridad social. Lo que habla en el discurso metacultural es el principio cultural en sí, en un

---

<sup>1</sup> Francis MULHERN, *Culture/Metaculture*, Londres, 2000; Stefan COLLINI, «Hablemos de cultura», *NLR* 7 (marzo/abril de 2001); MULHERN, «Más allá de la metacultura», *NLR* 16 (septiembre/octubre de 2002).

intento de disolver lo político como ámbito de arbitración general en las relaciones sociales. La *Kulturkritik* y los estudios culturales, que contrastan generalmente en su filiación social pero comparten este modelo discursivo, han sido versiones firmes de esta voluntad metacultural de autoridad. Para la izquierda, dicha lógica es o bien enemiga o bien contraproducente<sup>2</sup>.

En mi anterior artículo, yo, a pesar de que resalté los méritos del libro en conjunto, planteé alguna objeción histórica y teórica a estas afirmaciones. En «Más allá de la metacultura» Mulhern responde ahora con firmeza a estas objeciones, y después elabora y amplía su argumento original; pero lo elabora de manera que, a mí, me lo hace parecer menos en lugar de más persuasivo. En general, intentaré abordar las cuestiones en el orden en que Mulhern las plantea, pero a continuación tocaré las que en mi opinión son las cuestiones subyacentes más amplias, principalmente cuestiones sobre la función, y los límites, del trabajo intelectual en relación con el debate público.

En las líneas que siguen, no considero que yo vaya a decir nada especialmente novedoso, ni que esté manteniendo una postura específicamente personal. Lo que me preocupa, por el contrario, es que la tupida red de conceptos entrelazados con los que Mulhern critica lo que él denomina «discurso metacultural» tiene como resultado el arrasar con todo: en otras palabras, parece eliminar la posibilidad, o al menos negar la legitimidad, de lo que convencionalmente se ha denominado «crítica cultural». Soy perfectamente consciente de que esta expresión se utiliza hoy en día en muchos sentidos, especialmente dentro del ámbito académico, pero creo que el sentido tradicional también es, todavía, utilizable y útil: el sentido asociado, en Reino Unido, con aspectos de la obra de figuras tales como Matthew Arnold, T. S. Eliot, George Orwell, Richard Hoggart, etcétera<sup>3</sup>. En este sentido, creo que las versiones contemporáneas de crítica cultural siguen teniendo una función valiosa que desempeñar en el debate público, y el efecto del argumento de Mulhern —especialmente en su forma renovada— parece ser el de negar cualquier relevancia a esta actividad.

Necesariamente, este intercambio debe desplegar una serie de categorías abstractas amplias y polémicas, y siempre existe el peligro de que demasiado de lo dicho pueda parecer convertirse en definición prescriptiva. Cuando uno de nosotros propone la categoría de «política cultural», a la cual el otro responde insistiendo en que sería deseable seguir hablando de «crítica cultural», quizá parezca un caso de narcisismo de las pequeñas diferencias. Pero dentro de la amplia área de nuestros intereses comunes está en juego, creo, un verdadero y relativamente fundamental desacuer-

<sup>2</sup> F. Mulhern, «Más allá de la metacultura», cit., pp. 64-65.

<sup>3</sup> Respecto al uso estadounidense, véase, por ejemplo, Gerald Graff y Bruce Robbins, «Cultural Criticism», en Stephen Greenblatt y Giles Gunn (eds.), *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, Nueva York, 1992.

do; y dicho desacuerdo debe expresarse en parte mediante cuestiones de filiación intelectual y preferencias de vocabulario.

El término *cultura* en sí mismo es la más preocupante pero también la más inextricable de estas categorías, y quizá dudo incluso más que Mulhern que sea practicable el tratar los diversos sentidos como si perteneciesen a un único campo semántico. A continuación, intentaré restringir mis propias invocaciones de la «cultura» a lo que Raymond Williams, en el libro al que tanto Mulhern como yo reconoceríamos que ha establecido la base para buena parte del debate moderno (para lo bueno o, como yo sostendría en algunos aspectos, para lo malo), ha denominado el significado «primario», a saber, «actividades artísticas e intelectuales»<sup>4</sup>. Obviamente, no estoy negando que haya todo tipo de propósitos para los que sea completamente legítimo tomar la «cultura» en uno de sus otros sentidos, como Mulhern hace en buena parte de su análisis y yo mismo he hecho en otras ocasiones. Pero cuando la empresa de la «crítica cultural» y su relación con la «política» (otra de estas abstracciones engañosamente familiares) están en cuestión, tiene al menos cierta utilidad el empezar por este sentido más estricto de la «cultura». A partir de aquí lo haré sin utilizar las comillas que señalan mi reconocimiento de que éste es uno de los múltiples significados del término.

## I. LA CATEGORÍA DE *KULTURKRITIK*

Mulhern utiliza el término *Kulturkritik* en un sentido específico y un tanto idiosincrásico. Yo he sugerido, en tonos ligeramente amenazadores, que es importante reconocer que el término, cuando se utiliza de este modo, «designa una posición o tradición que el propio Mulhern ha construido». Él contesta afirmando que todos esos conceptos generales son «construcciones»: la verdadera cuestión, sostiene, hace referencia a su naturaleza y a «su reivindicación de verosimilitud racional»<sup>5</sup>.

Los conceptos generales pueden ser de hecho «construcciones» en cierto sentido, pero cuando se están utilizando para caracterizar una porción de pasado, la «verosimilitud racional» quizá no sea suficiente. Ante todo, hay una razón especial para llamar la atención sobre la naturaleza construida que caracteriza a la categoría de Mulhern, porque el término con el que él la denomina *ya* hacía tiempo que estaba perfectamente establecido en la historia, en un sentido superpuesto, aunque no idéntico, que él atribuye a una tradición de pensamiento social distintivamente germánica. Está intentando apropiarse del término y redefinir su significado y su ámbito histórico. Esto ronda la confusión: Mulhern *podría* persuadir a otros de que utilicen el término en el sentido especial y teóricamente definido que él le atribuye, aunque el espacio para el deslizamiento parece invitadoramente amplio. Por supuesto, la etiqueta *Kulturkritik*, aplicada

<sup>4</sup> Raymond WILLIAMS, *Culture and Society, 1780-1950*, Londres, 1958, p. xvii.

<sup>5</sup> F. Mulhern, «Más allá de la metacultura», cit., p. 65.

a ciertos ejemplos de comentario cultural contemporáneos y no alemanes, ha tenido ya apariciones ocasionales en las obras en inglés, y me parecería una restricción excesivamente purista de nuestro vocabulario el poner objeciones a su uso alusivo. Pero la alusión no es una formación de conceptos. Cuando el término se usa de esta forma relativamente relajada (aplicado, por ejemplo, a la obra de Allan Bloom o George Steiner), funciona más bien como cita, a menudo irónica. En tales casos, parte del atractivo del uso está precisamente en que se toma prestado de manera consciente un término al que se le reconoce un referente histórica y culturalmente situado. Mulhern, por el contrario, quiere naturalizar el término y darle una estructura conceptual más determinada.

Pero, además de esto, todo tipo de categorías pueden plantear «verosimilitud racional» y, sin embargo, ser históricamente distorsionadoras. Mulhern especifica su categoría «morfológicamente»: está constituida por una recurrente relación estructural entre conceptos tales como cultura, política, autoridad. Pero para que funcione eficazmente como forma de organizar nuestra comprensión *histórica* y de destacar una «tradición», como él la denomina en más de una ocasión, necesitaríamos saber mucho más sobre el lugar que ocupa este conjunto de relaciones conceptuales en la obra de diferentes figuras de las que se dice que componen «la tradición de la *Kulturkritik*». ¿Desempeña un papel fundamental o energético en la obra de éstas o es periférica o apenas discernible? ¿Es consecuente con las ideas clave de los escritos en los que se distingue o está en contra de ellas? ¿Son los conceptos entre los que se obtiene la relación supuestamente recurrente realmente constantes dentro de las variaciones cronológicas y culturales significativas? ¿Es el supuesto patrón común reconocido como tal por los supuestos miembros de esta tradición?; y, de no ser así, ¿por qué no? ¿Ilumina su uso más de lo que distorsiona? Etcétera. La categoría de *Kulturkritik* de Mulhern es un arma polémica, fundamental para el esquema de su libro. Pero resaltar que es de hecho su propia construcción, y que está formulada en un nivel bastante elevado de abstracción, no es ni una expresión de nominalismo obtuso ni una resistencia a la innovación conceptual. Es registrar que tales construcciones tienen que aprobar exigentes exámenes antes de poder esperar ser naturalizadas en el vocabulario del historiador, y la «verosimilitud racional» es tan sólo uno de esos exámenes.

Siguiendo el orden de *Culture/Metaculture*, que comienza su análisis histórico en 1918, yo consideré inicialmente que Mulhern se centraba en los pesimistas culturales europeos de entreguerras, y puse en tela de juicio que hubiese elevado la forma particular de alarmismo cultural y conservadurismo social de estos autores a categoría en sí<sup>6</sup>. Su posterior aclaración

---

<sup>6</sup> Me tranquiliza ligeramente el hecho de que un crítico tan favorable como Bruce Robbins también haya interpretado el argumento histórico del libro como un intento de «corregir» la «tendencia antidemocrática de la crítica social del pasado siglo»: Bruce ROBBINS, «No Escape», *London Review of Books*, 1 de noviembre de 2001, p. 35.

ción sobre el alcance de la categoría de *Kulturkritik*, y su insistencia en que ésta no tiene afiliaciones políticas o sociales determinadas, conservadoras o de otro tipo, es en cierto modo útil, pero por otra parte resulta desconcertante. En la introducción a su libro, Mulhern ya había mencionado de pasada que la *Kulturkritik*, tal y como él utiliza el término, debe retrotraerse a finales del siglo XVIII, y que su primera «tradición» inglesa es la analizada en el libro *Culture and Society* de Williams. Pero él la ha ampliado ahora en otras direcciones, más notablemente mediante la elaboración de una forma de tradición ausente del libro original, a saber, «la desconcertante posibilidad que [*Culture/Metaculture*] parecía excluir por adelantado, la de una *Kulturkritik* marxista»<sup>7</sup>.

Volveré enseguida a la cuestión de por qué Mulhern podría considerar que ésta es una posibilidad «desconcertante», pero lo que yo creo que desconcertaría a la mayoría de los historiadores intelectuales es la enorme gama de tipos de escritura que a esta categoría se le pide ahora que cubra. Después de todo, la propia elaboración (muy cuestionable) que Williams hizo de «la tradición de la cultura y la sociedad» abarcaba de Burke y Cobbett a Eliot y Orwell, pasando por Mill y Newman. Ahora, la categoría de Mulhern amplía esto, para abarcar no sólo figuras que varían de Herder a Mann, sino, en otras direcciones, para incluir a Benda, Ortega y otros por el estilo; y ahora, Adorno y Marcuse. Pedir un análisis detallado de estas figuras y su medio cultural sería, estoy de acuerdo, pedir «un trabajo diferente» del que Mulhern ha abordado; pero me sigue pareciendo una reserva legítima afirmar que la medida en la que estas figuras muy diversas «actuaron con un orden discursivo compartido y se plegaron a su lógica rectora» –y, sobre todo, cuál es la categoría interpretativa de esta «lógica rectora», cuando sus ejemplares son tan diversos– sigue siendo una cuestión abierta<sup>8</sup>. Por supuesto, para poder escribir historia tenemos que organizar los conceptos; pero el potencial punto débil de esta noción de «formación discursiva» es que concede al intérprete posterior la autoridad para distinguir ejemplos que presentan su «lógica» de una manera que anula *todas* las discriminaciones hechas en el vocabulario de los periodos en cuestión. En consecuencia, se puede hacer difícil ver qué tipos de pruebas textuales podría reconocerse que se oponen a la adecuación de la categoría inicial.

También se mantiene cierta falta de claridad, creo, respecto a la relación de la *Kulturkritik* con su categoría matriz de «discurso metacultural» y con las marcas definitorias de la propia *Kulturkritik*. Para empezar, está la cuestión de si la *Kulturkritik* y los estudios culturales son meramente dos entre diversas ilustraciones de la categoría más amplia; y, si es así, qué otros ejemplos podría haber; o si, tomados juntos, la constituyen exhaustivamente. (En «Más allá de la metacultura», Mulhern se centra, compren-

<sup>7</sup> F. Mulhern, *Culture/Metaculture*, cit., p. xvi; «Más allá de la metacultura», cit., p. 69.

<sup>8</sup> F. Mulhern, «Más allá de la metacultura», cit., p. 66.

siblemente, en sus afirmaciones sobre la *Kulturkritik* más que en su provocativa identificación de una estructura conceptual comparable que funciona en los estudios culturales. Seguiré aquí este acento, aunque en un análisis más amplio tal vez habría que reconsiderar esta relación a la vista de lo que Mulhern reconoce como el «comportamiento autoritario» de la *Kulturkritik*.) A continuación tenemos la cuestión de si el discurso meta-cultural/*Kulturkritik* se define de manera puramente estructural, o si tiene un contenido determinado. Al resumir el argumento de este libro, Mulhern resalta de nuevo la prioridad de forma en los siguientes términos:

la recurrencia de ciertas relaciones entre los conceptos (cultura, política, autoridad), cierta gama de temas (la modernidad como desintegración, por ejemplo), cierto espíritu de tratamiento (el intelectual profético y personajes análogos)<sup>9</sup>.

Pero no es obvio que todas éstas sean características «formales». El lugar de la «modernidad como desintegración», por ejemplo, especifica un tipo particular de contenido, que, cuando se une a la sugerencia planteada por Mulhern de que la *Kulturkritik* está marcada por un gusto por lo «climático» y la consiguiente «alerta general», parece justificar mi sugerencia, repudiada por Mulhern, de que la tradición, tal y como él la describe, está representada como algo «culturalmente alarmista». (También es, por cierto, un ingrediente que parece más verosímilmente característico sólo de la *Kulturkritik* que del «discurso metacultural» más en general.) De hecho, en varios momentos Mulhern parece atribuir a la *Kulturkritik* un conjunto de características históricamente situadas que son más que formales. Por ejemplo, sugiere que, para los partidarios de la *Kulturkritik*, el rasgo culminante de la modernidad fue «el ascenso de las masas», y en otra parte afirma que las «intuiciones de pérdida definen la imaginación temporal de la *Kulturkritik*». Esto suscita inmediatamente dudas sobre los criterios mínimos necesarios para pertenecer a esta tradición. Posteriormente desea que, en una explicación más amplia, fuese posible «probar la importancia de un pensador como Croce, cuyo pensamiento tiene cierta afinidad formal con la *Kulturkritik*, pero quizá ninguna asociación sustancial». Esto parece indicar nuevamente que la categoría debe especificarse en algo más que términos puramente formales. Y, finalmente, esto a buen seguro explica por qué es la «crítica clásica de la modernidad de “masas”» la que proporciona los «textos canónicos» de esta tradición<sup>10</sup>. La categoría de Mulhern se ha ampliado a partir de un núcleo que, de hecho, sí tuvo existencia histórica, no sólo «verosimilitud racional», pero algunos de los rasgos específicos de este ejemplo histórico parecen haber sido retenidos sin una redefinición más amplia.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>10</sup> Véase F. Mulhern, *Culture/Metaculture*, cit., pp. 4, 161, xx; «Más allá de la metacultura», cit., pp. 66, 68.

## ¿Un marxismo metacultural?

Obviamente, la ampliación más notable de la categoría sugerida en el reciente artículo de Mulhern es la de la *Kulturkritik* marxista. No creo que yo consiga seguir completamente su argumento en este punto, pero parece sugerir que Adorno y Marcuse compartían un fallo común, homólogo al identificado en los ejemplos anteriores de *Kulturkritik* ofrecidos por él. La limitación fundamental en la obra de Adorno, sostiene, era una incapacidad para encontrar en la sociedad presente nada sobre lo que basar su crítica dialéctica y, lo tanto, no encontraba una base para contemplar el futuro de manera progresista. Como resultado, la crítica que hace de la sociedad de su época se vuelve regresiva, recreando el «aristocratismo natural de la *Kulturkritik*». El desdén de Marcuse hacia el «ámbito de la necesidad», el que situase la realización del potencial humano por encima o fuera de cualquier mecanismo realmente presente en la dinámica de la vida social, parece condenarlo a un callejón sin salida similar. El irrealismo supremo de su esperanza de futuro se califica de «privilegio aristocrático para todos»<sup>11</sup>.

La recurrencia de lo «aristocrático» en estas acusaciones ilumina algo más acerca de la categoría de la *Kulturkritik* presentada por Mulhern. Aunque insiste en que ésta es «políticamente cambiable» —capaz de aparecer en variedades «conservadora, liberal o socialista», y no «uniformemente “conservadora” o “reaccionaria”—, la ampliación que hace aquí de la categoría sugiere que siempre presenta una cualidad «regresiva» que ayuda a fomentar actitudes a las que la mayoría de los lectores les reconocerían un carácter ampliamente conservador. La relación entre la crítica y las formas de vida que se están criticando, entre el escritor y el público, está en el núcleo de esto; y es, como veremos, una relación que Mulhern considera inherentemente «elitista». Por consiguiente, aunque insiste en que la «lógica» de la *Kulturkritik* puede, como cuestión históricamente contingente (por así decirlo), haber ido acompañada por una mayor o menor lealtad política en un escritor dado, una tendencia política —y, para Mulhern, particularmente ofensiva— parece estar incluida en la propia categoría.

Esto lo confirma, me parece, el reconocimiento por parte de Mulhern de que la posibilidad de que exista una *Kulturkritik* marxista debe considerarse «desconcertante». ¿Por qué, después de todo, debería ser así, si la categoría no tiene necesariamente una afiliación política? A buen seguro se debe a que, en la redefinición de Mulhern, hay una tensión más fundamental entre sus supuestas propiedades y las del marxismo y la existente respecto a las de cualquier otra postura. Adorno y Marcuse, parece, están siendo condenados por no relacionar sus análisis con una política real que estaba intentando organizar esos elementos dentro del «ámbito de la necesidad» que señalaba hacia una transformación de su carácter

<sup>11</sup> F. Mulhern, «Más allá de la metacultura», cit., pp. 73, 76.

explotador presente. La identificación de esos elementos y ese carácter constituye el núcleo de la teoría marxista. Cualquier crítica a la sociedad contemporánea desde el punto de vista de la cultura que no se base en un análisis progresista del conflicto de clases es, parece, inherentemente «regresiva». El compromiso con la expresión organizada de ese conflicto parece ser lo que la «política» significa aquí. Lo que resulta desconcertante respecto a los casos de Adorno y Marcuse es que, aunque trabajaban en un marco intelectual basado en la posibilidad de transformar las relaciones sociales existentes mediante dicha política, otros elementos de su pensamiento, especialmente una cierta altanería cultural, les impiden dar una expresión coherente a esa posibilidad.

Todo esto me sugiere que la adopción del sentido amplio y especial que Mulhern da a la *Kulturkritik*, considerándola una categoría histórica organizadora, le supondría más inconvenientes que beneficios. Para abarcar adecuadamente una gama tan diversa de figuras, las categorías históricas diferentes de las que existían en cada momento —incluidas las categorías que adoptan una etiqueta del periodo pero redefinen su alcance— tienen que ser muy receptivas y poco exigentes; de lo contrario, la redescrición aplicada parecerá tensa y poco convincente. La *Kulturkritik*, tal y como la utiliza Mulhern, es una categoría con una tesis firme, incorporada en su misma constitución: a saber, que el movimiento definidor de aquellos que supuestamente escriben dentro de esta definición es el intento de «desplazar» o «sublimar» la política, incluso de «disolver la razón política en sí». Para resolver los problemas que implicaría el uso de esta categoría, necesitamos pasar de mi reserva histórica a mi objeción teórica.

## II. LA DISOLUCIÓN DE LA POLÍTICA

En «Hablemos de cultura» critiqué la descripción que Mulhern ofrece de su propio argumento en *Culture/Metaculture*. Sugerí que su propio análisis debe considerarse como un nuevo capítulo del «discurso metacultural», no sólo porque es una forma de trabajo intelectual, sino también porque constituye en sí un análisis reflexivo sobre el lugar que la cultura ocupa en el debate público. En otras palabras, yo argumentaba que no se trata de una sustitución de la «charla cultural» por la política, sino por el contrario de una «moderna meditación sobre [...] «la función de la crítica»». «*El discurso sobre el discurso metacultural* —insistía yo en una machacona cursiva— *no deja de ser una forma de discurso metacultural*»<sup>12</sup>. Sigo pensando que bajo esta caracterización general hay una verdad subyacente, pero ahora tendría que reconocer que Mulhern está justificado al afirmar de esta parte de mi análisis que «Collini cambia el acento del vocabulario fundamental del libro, recuperando los términos *cultura* y *política* —así como *metacultura*— en sentidos más adaptados a

---

<sup>12</sup> S. Collini, «Hablemos de cultura», cit., p. 171.



sí mismo»<sup>13</sup>. En particular, pienso que subestimé en qué medida la categoría de «metacultura» presentada por Mulhern no sólo se presta a, sino que está constituida por, una tesis muy fuerte sobre la manera en la que las formas de crítica cultural que él está analizando *implican* «la disolución de la propia razón política» (independientemente de nuestros otros desacuerdos, Mulhern y yo parecemos dispuestos a aceptar que cualquier culpa por tales malentendidos, si es que hay culpa en esto, debería ser compartida entre ambos). Como resultado, mi anterior frase en cursiva parece ahora insensible al carácter específico y específicamente crítico de la categoría; aunque este reconocimiento no resuelve por completo la cuestión de en qué medida la explicación de Mulhern es un nuevo capítulo del discurso que critica, en lugar de constituir una completa ruptura con éste.

Sin embargo, otro efecto de esta aclaración es hacerme sentir que inicialmente fui demasiado indulgente con el uso que Mulhern hace de la categoría. Hablando a grandes rasgos (intentaré pulirlo un poco a medida que avanzo), cuanto más estrictamente se traza el círculo conceptual, menos espacio parece haber en su interior para las formas de crítica cultural que yo desearía defender. Porque, además de las propiedades de generalidad y reflexividad que la «metacultura» comparte con lo que Mulhern denomina «Otras formas de discurso crítico sobre la cultura», ahora resalta todavía más firmemente que está definida por una tercera cualidad: la metacultura «reafirma un *principio cultural*» y «la cultura como principio anticipa el fin de la política»<sup>14</sup>. Ahora parece incluso más importante que en mi anterior lectura de su libro el resaltar lo fundamental que es esta afirmación dentro de la totalidad de la postura de Mulhern y aclarar mejor en qué aspecto disiento de esa postura.

El tema que se repite en los escritos de Mulhern –desde el último capítulo de *The Moment of 'Scrutiny'*, publicado en 1979, pasando por algunos de los artículos recogidos en *The Present Lasts a Long Time*, hasta *Culture/Metaculture* y su más reciente artículo publicado en *NLR*, en el que reafirma su argumento– ha sido reprochar a uno u otro ejemplo histórico de crítica cultural el que no reconozca o exprese una política «real» y, por lo tanto, dada su economía conceptual rectora, el que intente «desplazar» la política como tal. Este fallo lo representa como constitutivo de lo que él denomina «el esquema perceptivo de la crítica cultural liberal», en oposición a lo que constantemente intenta redimir o restablecer: la dignidad de la «política»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> F. Mulhern, «Más allá de la metacultura», cit., p. 76.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>15</sup> Véase «A Welfare Culture?», uno de ensayos fundamentales de Mulhern, publicado por primera vez en *Radical Philosophy*, en 1996, reimpresso en *The Present Lasts a Long Time: Essays in Cultural Politics*, Cork, 1998, y extensamente reutilizado en *Culture/Metaculture*.

Éste era el argumento fundamental y estimulante en el tratamiento que hace de Leavis y su círculo en *The Moment of 'Scrutiny'*. En él, Mulhern insistía en que la razón por la que los socialistas no deberían considerar a *Scrutiny* como un aliado natural, a pesar de ciertos puntos de contacto,

es esencialmente que la organización discursiva básica y constante de la revista, la matriz de su crítica literaria y cultural y de sus políticas educativas, de sus manifestaciones radicales y conservadoras por igual, estaba definida por una dialéctica de «cultura» y «civilización» cuyo *principal y lógicamente necesario efecto era una depreciación, una represión* y, en el límite, una *disolución categorial de la política en sí*. Nada podría ser más desorientador para la teoría cultural socialista que la ingestión de un discurso cuyo principal efecto es deshacer la inteligibilidad de su interés supremo: la movilización política contra las estructuras existentes de sociedad y Estado<sup>16</sup>.

Es evidente que la afirmación se realiza ya en términos apodícticos: la «constante» organización discursiva de la revista estaba «definida» por una dialéctica cuyo efecto «lógicamente necesario» implicaba «una disolución categorial de la política en sí». Y esta primera formulación deja también claro que la categoría de la «política en sí» comporta una valencia o carga especial, en cuanto marcador de posición para la transformación revolucionaria de la sociedad.

En su obra posterior, Mulhern había ampliado y refinado este argumento, pero conservando su estructura esencial. Así, en la introducción de *Culture/Metaculture* afirma: «El tema unificador de las partes I y II es la relación existente entre la cultura, en sus sentidos opuestos, y la idea de política [...]. [La lógica de la metacultura intenta] resolver la tensión de la relación entre cultura y política disolviendo la propia razón política». La específica, y frecuentemente reiterada, acusación contra la tradición de la *Kulturkritik* hace referencia a que supuestamente ésta afirma que «la política es inherentemente deficiente como modo de autoridad general, que puede emerger sólo de la esquiua vida del todo, o de la cultura». Y, de nuevo, como ya hemos visto, insiste en su más reciente reafirmación de que «la cultura en cuanto principio anticipa el final de la política»<sup>17</sup>.

En otras palabras, es Mulhern quien, desde el principio de su carrera como escritor, insiste en que la «cultura» y la «política» han estado enclavadas hasta la fecha en esta relación opuesta y mutuamente excluyente, una especie de juego de suma cero del debate público. Y al hacerlo, siempre ha parecido sugerir que la política es, en cierto sentido, el ocupante correcto de este espacio público, mientras los partidarios de la «cul-

<sup>16</sup> F. MULHERN, *The Moment of 'Scrutiny'*, Londres, 1979, p. 330 (la cursiva se encuentra en el original).

<sup>17</sup> F. Mulhern, *Culture/Metaculture*, cit., pp. xx-xxi, 156, 100.

tura» adoptan diversas estrategias para suplantarla. Todas estas últimas figuras han sido reunidas ahora en forma de «la tradición de la *Kulturkritik*», todas lógicamente dispuestas a intentar desplazar a la política. Contra esta tradición viciada, él propone ahora una interpretación de la «política cultural» que tiene lugar dentro de la «discrepancia» entre cultura y política, y que hace un uso creativo de dicha discrepancia. Pero a las anteriores formas de crítica cultural no parece permitírseles sus propias versiones de esta discrepancia: están dedicadas a la «disolución categorial de la política como tal».

Sin embargo, si hay una virtud en reconocer y en trabajar dentro de «una tensión entre cultura y política», a esta tensión debe con seguridad permitírsele trabajar productivamente en *ambas* direcciones: puede haber una fructífera crítica cultural de la política, al igual que puede haber una fructífera crítica política de la cultura. También puede haber formas exageradas de ambas, que intenten resolver todas las cuestiones culturales de la «política» o todas las cuestiones políticas de la «cultura». Mulhern se centra en esta última deformación, aunque él no la presenta precisamente como una *exageración*, sino como la ineluctable «lógica» del llamamiento a la cultura propiamente dicho. Todo esto suscita la cuestión de si, para Mulhern, puede existir una «crítica cultural» legítima, y eso a su vez plantea la cuestión histórica subordinada de si ha habido «crítica cultural», en el periodo que abarca aproximadamente de Herder a Hoggart, cuya obra *no* haya manifestado los errores que definen la *Kulturkritik*. Todo parece, de nuevo, convertirse en definiciones; pero es imposible dejar de sospechar que, si cualquier figura histórica dada escribiese en un tono que naturalmente permitiese describir a dicha persona como «crítica cultural», desde el punto de vista de las coordenadas culturales de Mulhern, estaría obligada a manifestar los errores del discurso metacultural.

### III. «LA MALDITA PALABRA»<sup>18</sup>

En este punto, necesitamos hacer una pausa y atender más de cerca al sentido de los términos clave de *cultura* y *política* desplegados en este análisis. El tratamiento que Mulhern da a la «cultura» presupone y amplía el análisis realizado por Raymond Williams en *Culture and Society, 1780-1950*. Esto se puede decir, por supuesto, de la mayoría de los tratamientos que se hacen sobre el tema en el Reino Unido hoy en día, especialmente de los concebidos bajo las estrellas conjuntas de los estudios literarios y políticos de izquierdas. En este estilo de trabajo, el análisis de Williams se ha interiorizado y naturalizado hasta el punto de que ha dejado de reconocerse (como originalmente se reconocía) como una polémica reinterpretada

---

<sup>18</sup> Cfr. el comprensivo suspiro de Raymond WILLIAMS respecto a la «cultura»: «el número de veces que he deseado no haber oído nunca hablar de la maldita palabra», *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, Londres, 1979, p. 154.

tación de una historia compleja y ha pasado a considerarse simplemente como la historia aceptada de la categoría de «cultura». No es ésta la ocasión para abordar el análisis de Williams en detalle, pero es importante llamar la atención sobre algunas de sus características, que se han vuelto casi invisibles.

En primer lugar, como más tarde Williams se enorgullecía en resaltar, fue él quien seleccionó, dispuso y dio nombre a la «tradición de la cultura y la sociedad»: no existía como tradición hasta que fue constituida por su análisis<sup>19</sup>. En segundo lugar, esta tradición se representa como parte de la respuesta a un único y catastrófico cambio social: la sustitución de la antigua forma de sociedad por la «nueva civilización» introducida por la Revolución Industrial a finales del siglo XVIII. En tercer lugar, lo que supuestamente une a sus miembros no es el reconocimiento compartido de pertenencia ni un cuerpo de doctrina común, ni siquiera un uso colectivo del término *cultura*. Es, por el contrario, un criterio negativo: «el desarrollo de la idea de cultura ha sido, siempre, una crítica contra la denominada idea burguesa de la sociedad». En cuarto lugar, se consideraba que esta nueva civilización era inherentemente opresiva e inhumana, hasta un límite que nunca antes había alcanzado cualquier otra forma de sociedad; en consecuencia, existía la necesidad específica de crear un «tribunal de apelación» en forma de cultura («sobre la Inglaterra de 1821 tenía que haber, después de todo, un Tribunal de Apelación superior»)<sup>20</sup>. Obsérvese también aquí la implicación de que se daba por supuesto que la política de la nueva civilización era adecuada para este propósito; una parte del problema y no una forma de paliarlo.

El resultado de trabajar dentro de la geografía conceptual de estas suposiciones sobre la «cultura y la sociedad» es que la idea de cultura se considera necesariamente como algo reactivo, una crítica primitiva a «la idea burguesa de sociedad» que necesita ser sustituida por otra más avanzada, de cuyo vocabulario se toma la propia identificación de «la idea burguesa de sociedad». Parte del legado del enormemente influyente libro de Williams ha sido el representar cualquier invocación de la «cultura» como un llamamiento a la totalidad y a la unidad orgánica *por definición*, porque la «realidad» que la cultura supuestamente debía «compensar» estaba (también por definición, aparentemente) «fragmentada», «atomizada», «en desintegración», etcétera.

Por supuesto, éste formaba parte del argumento establecido por Williams de que la noción de cultura cuyo desarrollo él afirmaba haber tramado era insuficiente —que se había convertido en «una abstracción y un absoluto»— y que lo que hacía falta era repensar la noción de cultura como

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>20</sup> R. Williams, *Culture and Society, 1780-1950*, cit., pp. 328, 48.

forma completa de vida en función de la solidaridad ética y la comunidad, evidente en las instituciones y en los logros de la vida de la clase trabajadora durante este periodo<sup>21</sup>. Pero esa aspiración, perseguida en el último y largo capítulo de *Culture and Society, 1780-1950*, sólo arroja más a sus predecesores hacia un pasado críticamente distanciado y, en mi opinión, es en efecto este gesto intelectual el que Mulhern —reafirmando parte de las alegaciones históricas de Williams, si bien yendo más allá de su conclusión teórica— repite. A este respecto, resulta esclarecedor recordar que quienes entrevistaron a Williams en 1979, al impulsar una perspectiva internacional más amplia que el alcance puramente «inglés» de *Culture and Society*, aludieron a la entonces recientemente publicada obra de Göran Therborn y resumieron toda la tradición sociológica europea en términos casi idénticos a aquellos con los que Mulhern identifica ahora la *Kulturkritik*: «de una forma u otra, el antídoto que la sociología clásica presenta a las fuerzas en desintegración del industrialismo y la democracia ha sido siempre una cultura más orgánica; un orden de valores coherente y capaz de conferir nuevo significado y unidad a la sociedad». (Inmediatamente a continuación se hace referencia a las *Reflexiones de un hombre apolítico* de Mann, un constante punto de referencia en la obra de Mulhern hasta el presente)<sup>22</sup>.

Sin embargo, hay un sentido en el que *Culture/Metaculture* no se basa tanto en *Culture and Society* como en las críticas a esa obra hechas por los entrevistadores de *New Left Review* en 1979. Esto es así especialmente respecto a las omisiones *políticas* y a las inadecuaciones de ese libro representadas por los entrevistadores: la forma en que el libro «parece excluir el término medio de la política», en que está marcado por «una depreciación general de la política», en que «parece haber una depreciación prácticamente sistemática de la verdadera dimensión política de todas las figuras de las que usted está hablando», etcétera<sup>23</sup>. Mientras que el equipo de *NLR*, tal y como ellos lo veían, abogaba precisamente por la reintroducción de la política como «término medio» (es decir, entre la cultura y la sociedad), en la última presentación de Mulhern su argumento parece ir más allá y considerar que cualquier valorización de la perspectiva crítica de la cultura implica la «sistemática depreciación de la política». El peligro entonces es que Williams se convierta en una víctima precoz, si bien una de las mejor tratadas, de la dinámica intelectual del juego de suma cero que yo acabo de identificar.

<sup>21</sup> Me intriga la observación que Mulhern hace de pasada sobre que ésta es una interpretación «cuestionable» de la conclusión de Williams («Más allá de la metacultura», p. 68). Por supuesto, Williams también distinguía la «idea de servicio», pero no la consideraba una genuina sustitución de «esa versión de relación social que normalmente denominamos individualismo». «La distinción crucial está entre ideas alternativas sobre la naturaleza de la relación social», y «la idea de solidaridad es potencialmente la verdadera base de la sociedad»: R. Williams, *Culture and Society, 1780-1950*, cit., pp. 325, 332.

<sup>22</sup> Raymond Williams, *Politics and Letters*, cit., p. 114; F. Mulhern, *Present Lasts a Long Time*, cit., pp. 85-86; y *Culture/Metaculture*, cit., pp. 4-7.

<sup>23</sup> R. Williams, *Politics and Letters*, cit., pp. 108, 203, 100.

## Los sentidos de la política

Permítaseme ahora pasar a otro participante semántico de este juego. El eje retórico en torno al cual gira buena parte de la argumentación de Mulhern, tanto en este intercambio como en su obra más en general, es un contraste entre dos sentidos del término *política*. Cuando analiza las jeremiadas de la *Kulturkritik* contra los errores de la «civilización» contemporánea, el término *política* aparece en su acepción convencional, el sentido que le da un lector de periódico: los hechos diarios de políticos, partidos y parlamentos. Pero cuando está juzgando a esa tradición, desde su propio punto de vista analítico, por intentar «desplazar a la política» o «disolver la propia razón política», hay en juego algo más amplio y elevado. «Política» aquí hace referencia a todo aquello que comporta el intento de ordenar las relaciones sociales a la luz de concepciones de posibilidad humana: es la actividad continuada de intentar refinar y dar efecto práctico a tales concepciones dentro de un campo de conflicto. «La política es la lucha por determinar la totalidad de las relaciones sociales en un espacio dado.» Las quejas de la crítica cultural contra versiones actuales de la política en el sentido más estricto se consideran entonces parte de una «lógica» más general en la que intenta desplazar a la política en el segundo sentido, el más amplio<sup>24</sup>.

La importancia estructural que para la postura de Mulhern presenta este movimiento entre los sentidos del término *política* está indirectamente confirmada por el hecho de que dé lugar a una ligera tergiversación del argumento que yo presentaba en «Hablemos de cultura»:

La «política», en el lenguaje de la crítica de Collini, es un valor negativo, normalmente calificada como «diaria», «instrumental» o «controlada por el presente», o peyorativamente asociada con un «rígido pragmatismo» y «perspectivas parciales o especializadas». Es la realidad moral inferior contra la que la cultura como sujeto ejerce su poder de reflexión general<sup>25</sup>.

Una nota a pie de página hace referencia a mi artículo «*Ibid.*, pp. 168-170». Ahora bien, es por supuesto cierto que mi argumento implicaba apelar a

---

<sup>24</sup> F. Mulhern, «Más allá de la metacultura», cit., p. 78. Es interesante señalar aquí que Raymond Williams, cuando los entrevistadores de la *NRL* (entre quienes, por supuesto, se encontraba Mulhern) lo presionaron acerca de la «depreciación prácticamente sistemática» de la política en *Culture and Society, 1780-1950*, reconoció que la acusación era en parte cierta, diciendo que al escribir el libro había «llegado a una conclusión de la que hoy en día no reniego por completo, aunque tengo mucho cuidado con ella: que hay un tipo de política cuyos modos tácticos locales impiden positivamente a las personas ver lo que está sucediendo en la sociedad, que se distingue de una política basada en la comprensión de las principales líneas de fuerza de la sociedad y una elección de bandos en el conflicto entre ellas. A menudo la política no funciona como pienso que están ustedes utilizando el término, una lucha o estrategia consciente formada por historia y teoría, sino como una reproducción rutinaria de controversias o intereses opuestos sin relación con los movimientos profundos básicos de la sociedad», *Politics and Letters*, cit., p. 103.

<sup>25</sup> F. Mulhern, «Más allá de la metacultura», cit., p. 78.

una concepción del punto de vista desde el que la «crítica cultural» ofrece hablar, y que ese punto de vista implica hacer una distinción (quizá sólo una distinción preliminar y oportunista: no precisa ser más en este punto) entre el mundo de la actividad instrumental y el mundo de la cultura. Pero lo que no es cierto es que yo haga equivaler lo anterior con la «política». Por ejemplo, en la página 167, hago referencia a que la noción de cultura es «una ayuda nemotécnica para recordar el tipo de valores que aquéllos principalmente ocupados en controlar la riqueza y el poder del mundo tienden normalmente a descuidar», y hablo del efecto que tales llamamientos a la «cultura» pueden tener sobre «esos procesos gobernados por la necesidad de producir fines instrumentales inmediatos». En la medida en que hay un término convencional que abarca la mayor parte de tal actividad «instrumental», es claramente el «económico», no el «político». De manera similar, Mulhern interpreta mi afirmación sobre las «perspectivas parciales o especializadas» como una nueva caracterización peyorativa de la política. Pero en este caso, la expresión citada se da en mi análisis sobre la afirmación hecha por Raymond Williams de que el concepto de «cultura» evolucionó hasta convertirse en «el esfuerzo por alcanzar una evaluación cualitativa total». En ese punto yo sugiero que «la *generalidad* de la perspectiva es la clave en esta cuestión» e inmediatamente continúo: «Se da un contraste con todas las perspectivas parciales o especializadas». En todo mi artículo, se reitera un conjunto de contrastes familiar (forma parte de mi argumento que éstos son emparejamientos establecidos desde hace tiempo, en absoluto originales para mí): «autotélico» frente a «instrumental», «general» frente a «parcial», etcétera.

La mayor parte de la actividad social diaria es necesaria y adecuadamente «instrumental» y «parcial» en estos sentidos. Sus opuestos, diversas formas de actividad creativa y reflexiva no práctica que, a su vez, permiten un grado de «alejamiento» de la instrumentalidad, son excepcionales; y tal alejamiento es, en mi opinión, una de las marcas definitorias de lo que habitualmente se denomina «crítica cultural». Claramente, es posible que la búsqueda de perspectivas de mayor generalidad informe también la actividad política más reflexiva; y no forma parte explícita ni implícita de la argumentación presentada en este artículo el devaluar la política calificándola de «realidad moral inferior». La idea de que la práctica de la política puede a veces no cumplir el ideal de ordenamiento de las relaciones sociales a la vista de las concepciones de posibilidad humana, que puede exhibir algo de la miopía y el cálculo intolerante característicos de la actividad instrumental, y que puede ser fructíferamente sometida a «crítica», no es representar la política como un «valor negativo». Pero todo esto subraya que es una parte importante del argumento de Mulhern mostrar que la crítica cultural es injustificadamente desdeñosa con la «política» (concebida sólo en el sentido estricto), al tiempo que reserva para su propia postura todo el reconocimiento del alcance intelectual y la dignidad humana de la actividad de la «política» (en el sentido amplio). El peligro correspondiente parecería ser el de afirmar un «principio político» tan completamente imperial como el «principio cultural» que él afirma encontrar en el seno del discurso metacultural.

Al final, el fantasma de la fiesta es la noción de que existe una «política» (en el sentido más amplio) real, o adecuadamente sería, que avala la crítica que Mulhern hace a otras posturas rivales. Estigmatiza estas posturas por no considerarlas capaces de ofrecer más que «metapolítica». Incluso la aparente ubicuidad de una forma de compromiso político en los estudios culturales es contraproducente, sostiene, porque sigue gobernada por la lógica de la metacultura. «El discurso metacultural», concluye, críticamente, «es metapolítica»<sup>26</sup>. Pero también lo es, se podría contestar, la crítica del discurso cultural en nombre de la idea abstracta de «política». De hecho, quizá, yo podría recuperar la verdad inexactamente expresada en la frase en cursiva de «Hablemos de cultura» citada anteriormente, diciendo ahora que *el discurso sobre el discurso metapolítico sigue siendo una forma de discurso metapolítico*. Se podría decir, adaptando otra de las máximas de Mulhern sobre la metacultura, que la metapolítica recalca que la política es la verdad necesaria e inadvertida de la sociedad, cuya maldición es la incompetencia de las formas preponderantes de autoridad general.

Pero la metapolítica –por abusar de una expresión de Auden– no hace que ocurra nada. Esto no es un fallo en sí: la mayor parte de la actividad intelectual no es un intento de hacer (en el sentido pertinente) que ocurra algo. El elemento inaceptable se produce cuando los intelectuales se engañan a sí mismos convenciéndose de que lo que están haciendo con su actividad intelectual es, de alguna manera, «realmente» política. Mulhern es un agudo detector de esta falsa ilusión cuando analiza algunos de los recientes manifiestos de los estudios culturales, pero me pregunto si no se puede apuntar también una parte de esa crítica respecto a los gestos que él hace a la «política cultural». La invocación del *concepto* de «política», por muy compleja o radical que sea, no es en sí política.

En este contexto, también parece legítimo indagar sobre las credenciales de la postura que permite a Mulhern distinguir tan confiadamente entre política y metapolítica. Una de las reafirmaciones de su alegato contra la *Kulturkritik* es que propone, en nombre de la cultura, «mediar una resolución metapolítica simbólica de las contradicciones de la modernidad capitalista». Pero desde mi perspectiva, parece constituir tanto el punto fuerte como el fallo de un enfoque ampliamente marxista de tales cuestiones el que pueda juzgar otras posturas por no ofrecer más que dicha «resolución metacultural simbólica» de estas contradicciones. El punto fuerte radica, por supuesto, en la explicación enérgicamente analítica que el marxismo da a la centralidad del conflicto de clases, y su consecuente compromiso con una movilización política organizada en torno a relaciones objetivamente diferenciadas con los medios de producción. Pero el fallo radica en el *status* de la propia «resolución» prometida, porque ciertamente ahora está más claro que nunca que hay algo culpablemente ges-

---

<sup>26</sup> F. Mulhern, *Culture/Metaculture*, cit., p. 157.



tual en la promesa marxista de reconstruir las relaciones sociales sobre una base distinta y de abolir los antagonismos económicos y sociales que, según ha identificado, han constituido hasta el momento el motor del cambio histórico. Esa reivindicación siempre se ha basado excesivamente en la reformulación hecha por Marx de la filosofía de la historia hegeliana; y, notoriamente, su visión respecto a qué tipo de sociedad podría suceder después al capitalismo era extremadamente esquemática. En estos términos, también se podría decir que el marxismo ofrece (nada menos, pero también nada más que) «una resolución metapolítica simbólica a las contradicciones de la modernidad capitalista». A quienes encuentran cierta consistencia en esta idea no será fácil persuadirlos de que Mulhern está hablando desde una posición de fuerza al condenar a la crítica cultural por no aportar una resolución «plenamente política» a estas contradicciones.

#### IV. CRÍTICA CULTURAL FRENTE A POLÍTICA CULTURAL

Con este argumento, se podría perdonar que los lectores sintiesen cierta frustración por el hecho de que Mulhern y yo parezcamos estar de acuerdo en tanto y sin embargo difiramos en todo. Ambos insistimos en la no identidad entre cultura y política. Ambos reconocemos que la política es el importante, ineludible y difícil intento de determinar relaciones de poder en un espacio dado. Ambos tenemos reservas sobre la extensión en la que muchos izquierdistas, especialmente de la izquierda académica, tratan ahora las cuestiones de identidad cultural, concebida de diversas maneras, como las cuestiones definitorias de la política. Ambos creemos que esas formas de crítica que pretenden resolver los problemas que diagnostican afirmando meramente la deseabilidad o la inevitabilidad de un tipo de armonía son de hecho culpables de evadirse de la política. Y ambos parecemos atraídos por un tono similar o una actitud literaria al analizar estas cuestiones, incluido un gusto por ciertos tipos de ironía intelectual. ¿Hay, por lo tanto, finalmente, una diferencia real entre lo que él prefiere denominar «política cultural» y lo que yo persisto en llamar «crítica cultural»?

Creo que sí. Depende en parte de las cuestiones analizadas hasta el momento: la noción «compensatoria» de cultura y la correspondiente insistencia en la primacía de una cierta concepción de la política por parte de Mulhern. Pero quizá dependa también hasta cierto punto de mi interpretación sobre el papel que deben desempeñar en el debate público los representantes de una actividad imaginativa e intelectual, y sobre el carácter necesariamente disyuntivo, y la efectividad proporcionalmente limitada, de la «crítica».

Al comienzo de estas páginas, he mencionado que me sigue pareciendo útil, a efectos de lo establecido en este artículo, utilizar el término *cultura* en su sentido primario de «actividades artísticas e intelectuales». Así entendida, la «crítica cultural» significa el avance desde este complejo de

obras artísticas e intelectuales hacia el exterior, hacia la sociedad. Quizá sólo «hacia», porque normalmente dicha crítica no lucha de manera muy sostenida o detallada con los defectos percibidos en dicha sociedad. Después de todo, luchar realmente de cerca es finalmente *convertirse* a la política, como destaca Mulhern respecto a ejemplos particulares de «política deliberadamente culturalizada»<sup>27</sup>. Pero aquí es donde entra aquello a lo que yo me he referido como carácter necesariamente disyuntivo, y efectividad proporcionalmente limitada, de la «crítica». La crítica no puede aspirar a «reemplazar» a la política, principalmente porque, en cuanto crítica, no puede hacer lo que la política requiere. De hecho, no creo que la «crítica cultural» en el sentido que yo le doy debiese afirmar que es tan terriblemente eficaz o influyente *como la política*. Periódicamente emite recordatorios de cosas que no se tienen suficientemente en cuenta en el discurso público local preponderante (y más que local); pero después los profesionales de la crítica tienden a volver a sus preocupaciones preferidas. Escribir, pintar, componer, y demás, son actividades humanas legítimas, aunque un poco enrarecidas, y la categoría a la que pertenecen no se entiende mejor como una forma de escape de las cualidades insatisfactorias de (otros aspectos de) la «realidad» ni como una compensación por las mismas. Pero son actividades que, de tanto en tanto, pueden ayudar a provocar el tipo de reflexiones sobre otros aspectos de la realidad que la inmersión en esos aspectos no tiende a fomentar tan fácilmente.

Por supuesto, determinar que dos ámbitos son disyuntivos *no* es condenarlos a una eternidad de incomunicación. A buen seguro es bastante común que una perspectiva que finalmente se va a desarrollar y convertir en crítica política y, más tarde aún, a elaborar en un programa político, haya sido alimentada y en parte modelada en una fase temprana por ideales obtenidos de esta manera de la «cultura». El desarrollo del pensamiento del joven Marx proporciona un ejemplo familiar de este patrón, porque las nociones de creación propia y actividad libre que encontré en los románticos alemanes ayudaron a estimular su extraordinaria búsqueda de explicaciones sobre los mecanismos por los que la forma tendencialmente dominante en la sociedad moderna negaba sistemáticamente estas posibilidades a sus miembros. En este sentido, los *Manuscritos de 1844* tienen un parecido familiar con *Cultura y anarquía*, de Arnold —a veces un parecido cercano, dadas sus deudas comunes con los románticos alemanes—, a pesar de las enormes diferencias en ambición teórica, lenguaje intelectual, modo de tratamiento, etcétera. Además, ambas obras menospreciaban buena parte de la considerada «política» diaria, en el sentido dado por el lector de periódicos; pero seguramente parecería extraño querer acusar a cualquiera de ellas de pretender «disolver la propia razón política». Al citar a Marx y a Arnold, no estoy proponiendo a ninguno de ellos como modelo que la crítica contemporánea cultural debe emular, sino meramente indicando algunas de las maneras en que, histó-

---

<sup>27</sup> F. Mulhern, «Más allá de la metacultura», cit., p. 80.

ricamente, la crítica cultural ha influido sobre lo que convencionalmente podría distinguirse de ella denominándolo «pensamiento político», sin intentar ilegítimamente suplantar a este último.

### ¿Un compromiso crítico?

La respuesta de Mulhern a mi anterior versión de estas afirmaciones es uno de los pocos lugares en los que él parece proceder más por aseveración que mediante el argumento, y aquí es quizá donde nuestras diferencias resulten más explícitas. Resume mi postura en forma de cita inserta: «La reflexión disciplinada, en parte basada en una extensa herencia cultural y estética, puede proporcionar un punto de apoyo» para intentar «analizar críticamente» la política». A continuación, responde:

No es así. En la problemática arnoldiana que gobierna el razonamiento de Collini en este punto, la primera frase no es más que una elaboración de la segunda. Ningún otro tipo de compromiso podría ser crítico en el sentido necesario, y la cuestión de un lugar –un emplazamiento en el disputado orden del valor social– sigue sin contestar<sup>28</sup>.

No estoy seguro de cómo interpretar estas frases. El primer argumento parece implicar una acusación de razonamiento circular; Mulhern introduce el fragmento diciendo que «las formulaciones en las que él plantea su postura son circulares». Presumiblemente, está sugiriendo que el «compromiso crítico» con la política *significa* más o menos una «reflexión disciplinada, en parte basada en una extensa herencia intelectual y estética». Esto es seguramente para establecer la relación entre estas frases excesivamente rígidas: el tipo de «compromiso crítico» con la política que, por ejemplo, se podría decir que tienen los ecologistas y las feministas quizá no les parezca a ellos ni siquiera en parte basado en una extensa herencia estética. Pero aun cuando, a efectos de la discusión, uno admitiese dicha relación interna entre estas frases, sigo sin estar seguro de que se mantenga la acusación de circularidad invalidante. Aunque no deseo en absoluto acusar a Mulhern de realizar una cita grave o deliberadamente tergiversada en este punto, el hecho de que haya acertado mi frase sí altera un poco, creo, su énfasis, y el original hace más clara la no circularidad. Lo que yo escribí fue que la apelación a la cultura

no requiere que la «cultura» se presente como una especie de *locus* de valor dado o trascendente; sólo requiere la presunción de que la reflexión disciplinada, en parte basada en una extensa herencia intelectual y estética, puede proporcionar un punto de apoyo para intentar analizar críticamente el rígido pragmatismo (o «especialismo») de cada programa político en particular<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>29</sup> S. Collini, «Hablemos de cultura», cit., p. 170.

El contraste entre la «extensa herencia intelectual y estética» y el «rígido pragmatismo [...] de cada programa político en particular» es a buen seguro suficientemente amplio como para evitar la circularidad: el «compromiso crítico» con este último no tiene la misma extensión que la primera. Y esta defensa tampoco se ve debilitada por el hecho de reconocer, en primer lugar, que la crítica que habla basándose en dicha «herencia» quizá no consiga realmente hacer mucha mella en las certidumbres del programa político pertinente; y en segundo lugar, que por supuesto se podría imaginar una política en la que este nivel de compromiso crítico fuese constitutivo de sus propias formas de razonamiento, pero ese nivel de reflexión difícilmente es característico de los «programas políticos» en general; y, donde se encuentra, quizá forme en cualquier caso parte de una política que ha hecho un uso ventajoso de anteriores formas de crítica cultural.

El segundo argumento de Mulhern, acerca de «un emplazamiento en el disputado orden del valor social», se refiere, en mi opinión, a encontrar un alineamiento o afiliación dentro de un campo de conflicto social, donde el «lugar» implica mantenerse hombro con hombro con algunos, frente a otros. Ésa es una noción inteligible y de hecho familiar, pero realmente no remite al sentido del «lugar en el que permanecer» al que yo hacía referencia. Parece como si Mulhern estuviese simplemente afirmando aquí que tal situación *social* es el único sentido significativo que se podría dar (¿o debería darse?) a esa frase.

La sensación, continua en nuestro intercambio, de que quizá estemos perdidos cada uno en la prosa del otro, intentando enfrentarnos a lo desconocido, revistiéndolo para ello con un atuendo más familiar, se ve fortalecida por el hecho de que a continuación Mulhern asimile lo que yo digo a la postura explorada (y criticada) en el clásico artículo escrito por Marcuse en 1937 «El carácter afirmativo de la cultura». Mulhern cita mi observación de que la «cultura» se puede considerar

una alusión a la influencia que este tipo de exploración de la posibilidad humana, desinteresada y con un fin en sí misma, que se busca, de manera característica (aunque no exclusivamente), en la actividad artística e intelectual, puede tener sobre esos procesos gobernados por la necesidad de producir fines instrumentales inmediatos.

A continuación comenta que esto «simplemente supone lo que necesita establecer. La palabra *característicamente* es una varita mágica ideológica»<sup>30</sup>. Me desconcierta en especial esta última frase. Presumiblemente, Mulhern se mostraría de acuerdo en que dicha exploración se *realiza* en la actividad artística e intelectual, por lo que quizá esté sugiriendo que mi afirmación exagera esta verdad o que de esa manera oscurece otra más importante.

---

<sup>30</sup> F. Mulhern, «Más allá de la metacultura», cit., p. 77.

Pero la metáfora de la varita mágica sugiere más que esto: sugiere un intento sospechoso o poco convincente de transformar una cosa en otra. Quizá la objeción al «característicamente» sea que sirve para convertir lo que realmente es la actividad de la política (en el sentido más ambicioso que le otorga Mulhern) en la actividad de la cultura. Pero tengo que decir que esa suposición «simplemente supone lo que necesita establecer». Ahora me preocupa la idea de que «Marcuse podría haberla aprovechado [mi uso del «característicamente»] para ilustrar la transmutación de la generalidad histórica del arte y de las ideas en un valor trascendente cuyo contenido es su negación del ámbito de los intereses». Ciertamente, Marcuse podría haberlo hecho; pero eso, en mi opinión, habría sido simplemente extender la elevada arrogancia intelectual que presenta su caracterización original del «carácter afirmativo de la cultura». Porque sería, en primer lugar, haber asumido que existe una distinción excesivamente completa y contrastiva entre «cultura» y «sociedad» (a pesar de mi matización «característica pero no exclusivamente»); en segundo lugar, habría sido de nuevo trabajar con un análisis excesivamente funcionalista de la cultura, que la considera como una forma de «compensación» por las injusticias del orden social predominante; y en tercer lugar, sería trasladar la crítica de la actividad instrumental a «otro mundo», exigirle que habite un ámbito «trascendental». Trabajando con categorías derivadas de una refundición marxista de la más amplia tradición idealista alemana de filosofía y teoría social, Marcuse pudo hacer que cada una de estas afirmaciones en su forma positiva pareciesen verdades conceptuales necesarias, pero no es una verdad necesaria que todo el que escribe sobre cultura tenga que trabajar dentro de estas categorías.

## V. LOS INTELLECTUALES Y SU OBRA

Quizá parte del emergente patrón de diferencias entre Mulhern y yo sobre estas cuestiones se pueda achacar a que mantenemos actitudes opuestas hacia el papel desempeñado por los intelectuales. Desde hace tiempo, Mulhern ha planteado objeciones contra lo que él identifica como la reafirmación de las reivindicaciones de un «nuevo sacerdocio» implícito en la tradición de la crítica cultural, porque presupone una noción según la cual la cultura está en posesión de unas cuantas personas cultas, y es «por definición inaccesible a la gran mayoría». Creo que no estoy más a favor de un «nuevo sacerdocio» que Mulhern (aunque quizá él siga pensando que ésta es la «lógica» de mi postura), pero también creo que la actividad de la crítica cultural no necesita implicar dicha idea. Como he indicado, me parece un inconveniente que su categoría de *Kulturkritik* ampliada convierta dicha conciencia de casta en algo inexorable. Así, «las convicciones democráticas [de un escritor determinado] no cancelan el hecho» de que al escribir de este modo esté actualizando las pretensiones de lo que, hablando de Karl Mannheim en 1988, Mulhern denominó «un liberalismo pseudoaristocrático y autoritario». O, como ha expresado en un texto más reciente: «esa superordenación de la cultura como principio, y

de un cuerpo intelectual enterado de sus significados, sólo puede ser autoritaria, en su efecto final, incluso cuando la aspiración social asociada sea benigna y progresista»<sup>31</sup>.

A buen seguro, aquí se evidencian los peligros de hablar muy libremente sobre la «lógica» de una postura intelectual adscrita. Describir una postura «benigna y progresista» como «autoritaria, en su efecto supremo» me recuerda demasiado a esa jerga comunista propia de mediados del siglo xx, en la que las posturas se podían tachar de «objetivamente fascistas», independientemente de cuál fuese su orientación política aparente. El efecto «final» parece presuponer el conocimiento de un proceso y su resultado que está más allá de cualquier epistemología legítimamente disponible para el historiador intelectual.

En esta línea, Mulhern percibe aquí el funcionamiento de una forma de «humanismo»: «el humanismo y su guardián específico —el intelectual, el arnoldiano “mejor yo” de un mundo “ordinario”— están vivos, con más vigor y variedad de lo que a muchos de nosotros nos gustaría pensar»<sup>32</sup>. Como es predecible, yo no considero que el término *humanismo*, usado en este sentido, sea una etiqueta útil, y ciertamente no encuentro razón para vincular la categoría social ineludible del «intelectual» con la dudosa y desagradablemente trasnochada noción arnoldiana del «mejor yo». Pero el discurso metacultural se representa como el fallo característico u ocupacional de los intelectuales, precisamente porque dicho discurso intenta afirmar la primacía de las actividades definidoras de éstos. Se hace aparecer como ineludible, por lo tanto, una especie de corporativismo: hablar en nombre de la cultura es inherentemente «autoritario», una afirmación del conocimiento esotérico que poseen unos cuantos privilegiados, mientras que hablar en nombre de la «política» admite una connotación de una especie de trabajo democrático, supeditado a los intereses de los demás.

Tras las diversas censuras que Mulhern plantea a los fallos «elitistas» y «pseudoaristocráticos» de los críticos culturales pasados radica, creo, no sólo una antipatía teórica, sino una incomodidad más personal con el hecho de *ser* un intelectual. Después de todo, necesitamos preguntar cómo deberíamos interpretar la actividad de escribir libros y ensayos sobre la relación entre la cultura y la política, en otras palabras, la actividad realizada por el propio Mulhern. Porque no puede haber duda de que está escribiendo como un intelectual: recurriendo al tipo de compromiso disciplinado con la historia, la literatura y la filosofía que le ha sido facilitado por su educación y su empleo, aspira a persuadir a sus lectores de que adopten su forma de pensar sobre estas grandes cuestiones. El partidario de la «política cultural», igual que el de la «crítica cultural», habla

<sup>31</sup> F. Mulhern, *Present Lasts a Long Time*, cit., pp. 87-88; «Más allá de la metacultura», cit., pp. 68-69.

<sup>32</sup> F. Mulhern., *Present Lasts a Long Time*, cit., p. 92; *Culture/Metaculture*, pp. xvi-xvii, 34-35.

desde una perspectiva más general que la que en la actualidad ocupan –quizá sólo temporalmente– aquellos a quienes ambos están intentando convencer.

Ésta no es una concepción censurablemente «elitista» del papel del intelectual. Es una característica inevitable de la forma adoptada por el trabajo intelectual, en la medida en que participa en el debate público. No existe ningún sentido, por lo tanto, en el que hablar desde la perspectiva de la «cultura» sea inherentemente autoritario mientras que el hablar desde el de la «política» sea democrático o igualitario. Obviamente, la manera de practicar cualquiera de ellas puede ser más o menos democrática en un caso determinado; de la misma forma que lo puede ser lo que Mulhern denomina la «aspiración social asociada». No obstante, la posición estructural de recurrir a ciertas ventajas intelectuales o culturales para intentar convencer a otros de que interpreten el mundo (o una parte del mismo) de la forma recomendada es la misma en ambos casos. El hecho de que algunos críticos culturales puedan haber planteado suposiciones injustificadas sobre un tipo de superioridad de casta no significa que los intentos de hacer que la perspectiva de la cultura influya sobre la discusión común de problemas comunes deban siempre tacharse de «elitistas», incluso suponiendo que esa palabra tan mal utilizada retenga todavía parte de su fuerza desdeñosa. Por el contrario, el hecho de que el ideal al que Mulhern tiende en último término sea uno en el que todos puedan participar en la «labor general» de ponderar la «posibilidad humana» y en su traducción a la práctica social no significa que, al recomendar esta concepción *ahora*, él escape necesariamente de las relaciones asimétricas entre intelectuales y públicos.

Pero (para evitar malentendidos), yo debo declarar todavía más enfáticamente que no respaldo la condescendencia y el pesimismo cultural de esos críticos culturales de entreguerras a quienes con tanta eficacia critica Mulhern. La crítica cultural no tiene que dar por sentado que existe una relación autoritaria entre una clase sacerdotal de adeptos cultivados y una masa meramente pasiva de no instruidos. De igual manera, no requiere el menosprecio de un conjunto de fenómenos selectivamente agrupados como «modernidad», ni la suposición de que se produjo una caída de un estado anteriormente mejor o más «orgánico». Pero tampoco, de igual manera, *tiene* que tener como objetivo el desplazamiento o la supresión de la política: sólo el de suplementarla críticamente. Hablar de cuestiones ampliamente políticas desde una perspectiva ampliamente cultural es legítimo y al mismo tiempo, probablemente, de efecto limitado. Es sólo una entre las valiosas formas de debate público, y en absoluto constituye siempre la más importante.

En las peroraciones tanto a su libro como a su posterior artículo, Mulhern celebra la «discrepancia» entre la cultura y la política como un espacio de posibilidad creativa. Expresada en estos términos, su alegación podría parecer destinada a recibir mi apoyo entusiasta. Pero, como he intentado

demostrar, toda la maquinaria crítica utilizada en su categoría de «discurso metacultural» presupone que la esfera de determinación pública del patrón de relaciones sociales en su conjunto debe considerarse, propia y exclusivamente, dominio de la «política». La cultura entra en él como intrusa; de hecho, la propia esfera está caracterizada de tal forma que la cultura sólo puede figurar como una usurpadora ilegítima, siempre asistida por un séquito de desacreditados gestos intelectuales y dudosas aspiraciones políticas. Mulhern concluye su reafirmación más reciente diciendo que los socialistas pueden ponderar los precedentes de formas o episodios recientes de política cultural «porque se enfrentan a sus propios desconocidos, entre ellos, principalmente, las formas de una adecuada política contemporánea, imaginativa y capaz». Me entusiasma el «formas» y en el mismo movimiento me molesta el drama del «principalmente». Quizás ese movimiento englobe mi respuesta a la alegación de Mulhern más en general. Tal vez la diferencia entre nosotros pueda cristalizarse en que yo quiera decir que, a pesar de las muchas virtudes de *Culture/Metaculture* en particular, y de los escritos de Mulhern sobre este tema en general, todavía nos dejan frente a un desconocido muy importante: las formas que una crítica cultural contemporánea, imaginativa y capaz debe adoptar.