

La noción de negatividad como problema teórico y herramienta de análisis en las teorías de la cultura: Lukács, Adorno, Marcuse

[Juan Eduardo Bonnin](*)

Resumen.- Este trabajo se propone analizar el concepto de "negatividad" en las teorías de la cultura provenientes de la teoría crítica. Para esto, se llevará a cabo una historización del concepto en función de la cual analizaremos algunos problemas de la obra de G. Simmel. Además de esta operación, recurriremos a la comparación constante de las distintas teorías, respetando siempre el eje de la negatividad, para analizar no sólo su función, sino también su productividad teórico-metodológica.

En un segundo nivel de análisis, notaremos que el lugar dado al concepto de negatividad en las distintas teorías se desplaza desde la estructura del objeto (Lukács) hasta la estructura del sujeto (Marcuse), señalando un proceso de subjetivización y abstracción de las relaciones sociales y económicas que intervienen en la cultura, concomitante con la posguerra, la caída del nazismo y la polarización fruto de la *iron curtain*.

- > 1.Introducción
- > 2. El problema de la inmediatez del sujeto con las mediaciones de los objetos
- > 2.1 Lukács y la negación del sujeto en el producto cultural
- > 2.2 Mediación y mercancía
- > 3. Masificación de la ideología
- > 3.1.1 La mediación como problema de la filosofía negativa: Adorno
- > 3.1.2 Mediación y negatividad en el análisis de la cultura
- > 3.2 Ideología y praxis: resistencia en la trinchera del sujeto
- > 4. Formas de la negación frente a la ideología de la cultura de masas
- > 4.1 Negatividad y praxis: el rechazo a la cultura afirmativa
- > 4.2 Carácter afirmativo y sociedad del espectáculo: conclusiones
- > BIBLIOGRAFIA
- > NOTAS

1.Introducción

La siguiente monografía es fruto de la reelaboración de un trabajo anterior, centrado en la historización del concepto de negatividad en el seno de las teorías de la cultura. Hemos decidido correr el objeto de estudio, para enfocar la mirada en la masificación de la ideología como producto del carácter afirmativo de la cultura (y los medios de producción de cultura masiva); opuesto a este carácter afirmativo se encontrarán las propuestas teóricas analizadas, unidas todas ellas a partir del concepto de *negatividad* y sus consecuencias.

Hemos decidido, también, cambiar la estructura del texto, disponiéndolo en tres secciones, bien diferenciadas, que después estarán, a su vez, subdivididas en otras. Esta operación nos permitirá organizar las conclusiones en el desarrollo mismo del texto; además, podremos detener en parte la expansión de un objeto tan extenso, y de teorización tan complicada.

Por último, podemos explicar por qué hemos incluido a Umberto Eco, y no al resto de los autores que se ocupan del problema del *kitsch*. Básicamente, creemos (y esto será explicado más adelante) que, en principio, no habría mayores diferencias en el modo de producción de *kitsch* que en el de *masscult*. Pero, si queremos profundizar en el tema y prestamos atención a las relaciones del objeto *kitsch* con el resto de los objetos, especialmente los producidos afirmativamente por la cultura de masas (1), o problematizamos el carácter histórico de "lo *kitsch*", deberíamos hacer uso de una teoría de la negatividad que, al menos en nuestras lecturas, aun no se ha hecho o, en todo caso, no se trata de un objeto comprendido en los autores que estamos trabajando. Esperamos que esto nos sea posible una vez terminado el actual trabajo, de manera que estemos habilitados para aplicar un aparato teórico debidamente criticado y puesto a prueba a un objeto cuya exploración no puede agotarse tan rápidamente.

2. El problema de la inmediatez del sujeto con las mediaciones de los objetos

2.1 Lukács y la negación del sujeto en el producto cultural

La cosificación es producto de la afirmación del lugar del obrero en la cadena de producción, cuya racionalidad hace que "las peculiaridades y las propiedades humanas del trabajador se presenten cada vez más como *meras fuentes de error* respecto del funcionamiento racional y previamente calculado" (Lukács 1923: 196, cursivas en el original). De este modo, la negación de aquello que sería propiamente humano, y que escapa, por su propia imperfección, a la racionalización del proceso de trabajo, es constitutivo para la afirmación de un individuo que ya no puede reconocerse a sí mismo como portador de trabajo, sino que sólo puede reconocerse en una única dimensión: su inserción en el proceso productivo.

La mercancía tiene, como condición de posibilidad (en términos de Lukács), la cosificación del obrero, esto es, la negación sistemática de sus aspectos no racionalizados, que se incorporan al producto de su trabajo en la diferencia entre el trabajo objetivo ("el tiempo socialmente necesario...", ver *El capital*, I, cap. 1) y la fuerza de trabajo retribuida por el poseedor de los medios de producción. De esta manera, la afirmación del lugar del obrero en las relaciones de producción capitalistas lleva a la negación del aspecto no racionalizado del hombre, inscrita en la estructura misma de la mercancía, y legible en los términos del tipo de análisis materialista inaugurado por Marx y continuado por Lukács.

Se nos interrogará acerca del sentido de incluir esta digresión acerca de la idea de cosificación, cuya conceptualización no hemos querido agotar, sino explicar en los términos convenientes para este trabajo. Es que nuestra hipótesis central sostiene, en uno de sus aspectos, que Lukács sitúa el concepto de negatividad en la estructura de la mercancía, y eso estamos intentando demostrar. Se trata del producto de un modo de cultura masiva que "cosifica" a sus productores y consumidores. La negación sistemática del obrero como sujeto, en tanto que productor de trabajo alienado, es operada por un modo de producción afirmativo de cultura que se convierte en lo que llamaremos una "negatividad objetiva", esto es, en una cualidad del objeto, inscrita en su modo de producción, analizable no sólo en términos conceptuales (como lo hace Lukács, y hemos intentado demostrar más arriba), sino que también es cuantificable en términos numéricos (como lo hace Marx en *Crítica de la economía política*, III, "Ley de la tendencia decreciente de la cuota de ganancia"). Sin embargo, puede hacérsenos una objeción más, y ésta consiste en interrogarnos acerca de la pertinencia de un análisis de tipo ¿filosófico? en un trabajo destinado a las teorías de la cultura. Es aquí donde usaremos una teoría *ad hoc*, y recurriremos a Georg Simmel para explicar la importancia de un concepto nacido en el análisis cultural y que ha conseguido aumentar su rigurosidad al adscribirlo a un análisis mucho más materialista, como es el de Lukács.

Cuando Simmel habla de la "tragedia de la cultura", en efecto, no hablará específicamente del obrero ni de la negación de un aspecto de sí en la estructura de la mercancía, sino que se referirá a la idea más amplia de una

"funesta autonomía con la que el reino de los productos culturales crece y crece (...) sin relación con la voluntad y la personalidad de los productores, y como si no estuviera afectado (...) por cuántos sujetos y en qué grado de extensión y profundidad es recogido y conducido a su significación cultural" (Simmel 1911: 225)

Esta "funesta autonomía" tiene como fundamento la postulación de una causa metafísica subyacente a la concepción de "cultura" que utiliza Simmel, donde los objetos producidos son manifestaciones objetivas del alma humana, y en cuyo interior radica una noción de negatividad similar a la de Lukács. El conflicto con la naturaleza produce la cultura objetiva, pero ésta niega a la naturaleza y a su productor, de tal manera que posee una autonomía cuyo fundamento es la afirmación de sí misma en la negación del conflicto sujeto-objeto.

Sin embargo, este análisis que desarrolla Simmel no permite la plena conceptualización en torno al conflicto productivo generado por las oposiciones que se mantienen en tensión en el interior de la cultura objetiva, y es por eso que no podrá evitar los aspectos metafísicos de su pensamiento. No se trata de resolver las tensiones constitutivas de los productos culturales, sino de cerrar un sistema que permita analizarlos. Cuando en *El asa* establece que todo producto cultural "en la medida en que se le pueda considerar con valor estético (...) vive una existencia que se sitúa más allá de la realidad" (Simmel 1988: 109), propone un principio no sólo de carácter teórico, sino que también se trata de una premisa metodológica destinada a partir de la presuposición de un cierto desinterés en las manifestaciones del espíritu objetivo, cuyo valor reside en la negación de todo aquello que le es exterior. Debido a que Simmel no utiliza categorías marxistas en estos ensayos, plantea un origen metafísico para la producción de objetos culturales, como el modo de incluir en el interior del objeto (y como propio de él) las condiciones de producción, que de otro modo no quedarían comprendidas en el análisis de la cultura, y que resultan imprescindibles a la hora de

comprender los modos de análisis de textos como *La moda* o *La aventura*. Se trata de

"la mayor síntesis y antítesis humana e ideal, a saber: que un ser que pertenece totalmente a la unidad de un ámbito determinado es al mismo tiempo reclamado por un orden de cosas completamente distinto, que le impone una finalidad que determina su forma..." (Simmel 1988: 115)

Esto es, en nuestros términos, que la negación de todo elemento ajeno a la cultura objetiva (especialmente, la negación de los sujetos en la producción de cultura afirmativa) es imprescindible para comprender la tragedia de la cultura, que se afirma a sí misma a partir del momento en el cual se autonomiza respecto de los sujetos productores (esto es, desde la división del trabajo, cfr. G. Simmel, *El concepto y la tragedia de la cultura* y *El individuo y la sociedad*).

Lukács lo va a plantear en términos marxistas, proponiendo el análisis de la cosificación a partir de la inserción de los individuos en el aparato productivo, en el cual la negación del sujeto queda inscrita en la mercancía, pero no a partir de su pertenencia a "ámbitos" distintos y hasta opuestos, sino a partir de su inclusión en un mismo objeto analizable como unidad: el todo de las relaciones sociales (entre las que se encuentran las de producción) cosificadas (2). Para acceder al análisis de estas relaciones, Lukács utiliza un concepto sobre el cual volveremos más adelante, y es el de *mediación*, definido como "palanca metódica de la superación de la mera inmediatez de lo empírico, no es nada que se introduzca desde afuera (subjetivamente) entre los objetos (...) es la manifestación de la estructura cósmica, objetiva, y propia de esos objetos mismos" (Lukács 1923: 180, cursivas en el original, negritas nuestras)

2.2 Mediación y mercancía

A partir de esta definición, vemos cómo la categoría de mediación será perfectamente complementaria (metodológicamente) para cubrir los aspectos de los productos culturales que quedaban afuera del análisis de Simmel. El detalle configurador ya no tendrá que ser remitido a distintos "ámbitos" o "mundos", sino que será comprendido a partir de las distintas mediaciones que lo constituyen. El problema de Simmel está, para nuestro análisis, en que resuelve metafísicamente el conflicto generado por la inmediatez de la relación del sujeto con las mediaciones de los objetos (y que él concebía como inmediatez de los objetos). Mientras que para Simmel se trataba de una relación caracterizada a partir de la negación de los sujetos en el mundo de la cultura objetiva, Lukács plantea esa negación como manifestación objetiva de la estructura cósmica de los objetos, pero cuya interrelación con el resto del mundo social debe ser puesta de relieve por el analista, debido a que: "los objetos se arrancan del complejo de sus determinaciones reales y se ponen en un artificioso aislamiento" (Lukács 1923: 180)

Además, en términos de Hegel, el obrero (y su clase) es afirmado como particular concreto, negando toda posibilidad superación de la oposición frente al universal abstracto. Esto es debido a que se niega a sí mismo como sujeto y se afirma como objeto (cosa), de modo tal que la retribución de su fuerza de trabajo (necesaria para reproducir sus condiciones de subsistencia) es lo que requiere la clase, y niega (al negarse a sí mismo como sujeto) el valor excedente producido por su trabajo real, inscripto *negativamente* en la mercancía: "el proletariado (...) aparece por de pronto como puro y mero objeto del acaecer social. En todos los momentos de la vida cotidiana en los cuales el trabajador individual cree verse como sujeto de su propia vida, la inmediatez de su existencia le destroza esa ilusión" (Lukács 1923: 1983). Se trata de una de las tesis más criticadas, debido a que Lukács plantea la inmediatez del proletariado frente a sus condiciones de existencia como la "ventaja" con la que cuenta para asumir la conciencia de clase para-sí, como sujeto revolucionario. Estas críticas no tienen en cuenta que el foco no está en las relaciones del proletariado con los objetos, sino que –en este capítulo– Lukács analiza las manifestaciones objetivas de una negación del sujeto que está inscrita en la estructura misma de la mercancía, y no en la percepción de ella. Esta cosificación de las relaciones sociales será la idea básica a partir de la cual Adorno elaborará su noción de negatividad, en una reelaboración de la categoría de mediación que ya no será la manifestación de la estructura del objeto, sino que será constitutiva de la inestable relación sujeto-objeto.

3. Masificación de la ideología

3.1.1 La mediación como problema de la filosofía negativa: Adorno

En efecto, desde sus escritos en *Actualidad de la filosofía* (1931), Adorno parte de una pérdida: ya no considera posible atrapar la totalidad de lo real desde la razón.

Esta imposibilidad se debe a que la segunda naturaleza lukácsiana (y en esto puede leerse *El origen del*

drama barroco alemán, temprana influencia de Benjamin) es, en realidad, la primera; o, como dirá en *Dialéctica negativa*,

"Es el negativo de la primera (...) lo que realmente es *zései*, producto si no de los individuos, sí al menos del sistema de funciones que constituyen, usurpa las insignias de lo que la conciencia burguesa considera como naturaleza y natural" (Adorno 1966: 357)

Siendo el *zései* el modo de constitución del objeto, que se realiza en la mediación de toda inmediatez natural, advertimos cómo es producido a partir de un "sistema de funciones" constituido por los individuos en el momento en que éstos niegan la "naturaleza" (o sea, constituyen la segunda naturaleza como negativo de la primera). "Naturaleza" y "natural" se convierten en categorías con un momento de verdad (puesto que son la manifestación objetiva de la ideología burguesa, definida a partir de la negación de aquéllas), pero también poseen un momento de falsedad ideológica (al naturalizar lo social cosificado, naturalizar la historia y construir la base ideológica necesaria para sostener el mito del progreso; cfr. *Dialéctica del iluminismo*, "Odiseo o mito e iluminismo"). (3)

La mediación ya no es, como en *Historia y conciencia de clase*, una propiedad inscripta negativamente en el objeto, sino que ahora es constitutiva de la relación de dominio sujeto-objeto, y es considerada por Adorno como el lugar en el cual puede quebrarse la lógica de dominación, a partir del análisis crítico y la descomposición negativa de los momentos de falsedad ("falsa conciencia", ideología) en la relación del sujeto con las mediaciones (socialmente constituidas) del objeto (masivo).

Ésto sólo es posible a partir de un pensamiento que "no necesita atenerse exclusivamente a su propia legalidad, sino que puede pensar contra sí mismo sin renunciar a la propia identidad" (Adorno 1966: 144). Este modo de pensamiento autónomo, que se cuestiona ante todo a sí mismo, se niega con tal rigor que le impide caer en el relativismo y en el absolutismo, puesto que no se dirige ni a la búsqueda conceptual-abstracta de un universal, ni al empirismo de lo particular, sino que "el pensamiento teórico rodea en forma de constelación al concepto que quiere abrir, esperando que éste salte de golpe" (Adorno 1966: 166).

Notemos que no postula la imposibilidad del conocimiento sino, por el contrario, "lo que existe no es indescifrable al modo de un concepto general, pero tampoco es indescifrable al modo de una instancia última: lo universal mora en el centro de la cosa individual" (Aguilera 1991: 43); y el único modo de violar ese centro es a través de la crítica negativa e implacable que no se detiene ante un simulacro de realidad impuesto por los productos de la cultura de masas. La dialéctica negativa debe liberar, como procedimiento teórico, la dinámica que incluye al sujeto en una relación no opositiva con el objeto.

La importancia del objeto no será, como en Lukács, de absoluta centralidad, puesto que la serie de mediaciones establecen aquello hacia donde apunta la crítica de Adorno. El objeto, que para Kant es constituido por fuerza de intuición y categorías, será constituido, en Adorno, por la intuición y el concepto, las herramientas que violan la mediación hasta alcanzar el centro productor de verdad del objeto.

3.1.2 Mediación y negatividad en el análisis de la cultura

Intentaremos demostrar ahora la pertinencia de estas consideraciones sobre el sistema general del pensamiento de Adorno en la construcción de sus análisis culturales y la funcionalidad que los conceptos de "negatividad" y "mediación", definidos ahora a partir de una diferencia con Lukács, poseen en la elaboración de su teoría de la industria cultural (recordemos que Adorno y Horkheimer rechazaban el término "cultura masiva" por sugerir ilusoriamente una popularidad instantánea; cfr. Lunn 1982: 185)

Recordemos "Odiseo o mito e iluminismo", donde el objeto de análisis (la formación de la autoconciencia burguesa en la dialéctica mito-iluminismo) es analizado a partir de la crítica de un monumento de la cultura occidental, que no consiste en la obra homérica, sino en la suma de mediaciones que se han acumulado sobre él. ¿Qué hace que *Odiseo o mito...* pueda ser leído en un seminario de teorías de la cultura y no en una materia de lenguas clásicas?. Nada más ni nada menos que el hecho de que no se ocupa, ni por un instante, de hacer una crítica literario-filológica de *La Odisea*, sino una crítica político-cultural del iluminismo. El texto homérico se transforma en la obra más la suma de sus interpretaciones y mediaciones acumuladas. Por tratarse de un monumento de la cultura occidental, el texto es atravesado por la totalidad de la cultura. La mediación ya no es, como en Lukács, una manifestación de la estructura cósmica del objeto, sino que está formada a partir de la construcción activa del "sistema de funciones que [los individuos] constituyen" (cfr. nota 8).

El capítulo sobre *La industria cultural* "muestra la regresión del iluminismo a la ideología que tiene su expresión canónica en el cine y en la radio, donde el iluminismo reside sobre todo en el cálculo del efecto y en la técnica de producción y difusión" (Adorno y Horkheimer 1947: 13, negritas son nuestras)

Notemos en primer lugar que atribuye a la industria cultural dos características que U. Eco utilizará para definir el mal gusto en *Apocalípticos e integrados*, al afirmar que "se compone con el propósito de provocar un efecto sentimental, es decir, de ofrecerlo ya provocado" (Eco 1965: 85). Y más adelante: "El consumo del kitsch aparecería en toda su fuerza negativa como una continua mixtificación, como una fuga de la responsabilidad que la experiencia del arte impone" (Eco 1965: 89). Con estas dos afirmaciones, absorbe la ya conocida crítica adorniana a la cultura de masas (a la industria cultural) como si estuviera referida a los objetos kitsch. Al no problematizar la relación sujeto-objeto, U. Eco no reconoce un mismo sustrato cultural afirmativo en los modos de producción de kitsch y de *masscult* (en sus propios términos). Como sitúa su análisis cultural a partir de la manía estructuralista de codificación de los objetos, sistematiza el análisis cultural en términos de identificación de códigos, donde hasta la negación estaría codificada, perdiendo su productividad, porque no avanza más allá de la lectura de la mediación (y no alcanza a su cuestionamiento).

La negatividad del objeto kitsch estaría en la *mentira* de ocultar la mediación propia de un objeto no estético a partir de la inserción de estilemas de la alta cultura que generan la ilusión de una mediación estética. Sin embargo, su análisis carece de una noción de negatividad que le permita comprender esa mediación como una producción objetiva de sentido (4); no alcanza a ver que toda manifestación ideológica no posee sólo un momento de "falsa conciencia", sino que también lleva inscrita, en la negatividad de una relación dialéctica con el sujeto, un momento de verdad. De alguna manera, podemos decir que al análisis de Eco le faltó aquello que hemos destacado de Adorno: la continua revisión y negación de su propia teoría. No alcanza a ver que aquello que le permite a él como analista advertir la naturaleza ideológica del kitsch es otro momento de la dialéctica del objeto con el sujeto, que Adorno –al ser consciente de ésto, como vemos en *La industria cultural*– extiende a la totalidad de lo que él llama *masscult*.

3.2 Ideología y praxis: resistencia en la trinchera del sujeto

Esta posición adoptada por Eco, al plantear que el problema es "¿Qué acción cultural es posible para hacer que estos medios de masa puedan ser vehículo de valores culturales" (Eco 1965: 66) y aun más: "la cultura de masas es maniobrada en la actualidad por "grupos económicos" (...) y realizada por "ejecutores especializados" (...) sin que tenga lugar una intervención masiva de los hombres de cultura en la producción" (Eco 1965: 67), será un lugar común para gran parte de las teorías culturales posteriores.(5)

Planteando el problema del uso, U. Eco recuerda planteos de Walter Benjamin (cuyas discusiones con Adorno no reseñaremos; cfr. Lunn 1982), pero desde un contexto histórico muy distinto. A partir de este problema del uso, que aparece como central en muchas teorías culturales, hemos llegado al problema de la praxis, sobre el cual tendremos que hacer una reflexión.

Ha sido, quizás, el aspecto más criticado de la Escuela de Frankfurt, principalmente de Adorno, por su sistemática negativa a dar un contenido positivo a la utopía. El descreimiento en un sujeto histórico revolucionario (y en cualquier forma de revolución colectiva que pudiera ser una liberación real, esto es, que rompiera con la lógica del dominio sujeto-objeto) ha sido confundido con la renuncia a la praxis, sin advertir que

"se trata (...) de poner en evidencia la falacia de ciertos lugares comunes como la separación entre teoría y práctica o su completa correspondencia, como el simplismo de cierta izquierda que a partir de una imagen simple de la sociedad considera que la praxis revolucionaria espera a la vuelta de la esquina o, finalmente, como la condena facilista que el populismo hace de la reflexión filosófica porque ésta no sería 'práctica'" (Lenarduzzi 2000)

En efecto, la práctica intelectual era la única forma de acción en la que Adorno se sentía capacitado para intervenir activa y hasta políticamente (tomando esto último en un sentido amplio). Cuando afirmaba que "Todas las veces que he intervenido en sentido estricto de manera directa, con visible influencia práctica, ello sucedió a través de la teoría" (Adorno 1969: 180), Adorno veía en la negatividad práctica de su teoría (y enfoquemos sus análisis culturales) un modo de construir el objeto a través de su mediación cultural; *un modo de intervención cultural* que se resistía a producir afirmativamente mercancías intelectuales, aunque ya no pudiera creer en un sujeto histórico, pero aun preveía una finalidad "práctica" para la negatividad

crítica, que ahora se delineaba hacia el individuo. De ahí que en el horizonte de la Teoría Crítica está presente una dimensión de emancipación, una demanda de una sociedad más justa y racional, un ideal de felicidad. Escribe M. Jay: "la exigencia de felicidad era un elemento fundamental en la Teoría Crítica. (...) Más aún, la noción de verdadera felicidad del Instituto iba mucho más allá de su ecuación con un bienestar económico, que caracterizaba el pensamiento limitado de muchos marxistas ortodoxos." (Jay 1974: 296)

Esta idea de felicidad, encontrado en los últimos espacios autónomos del arte o del pensamiento, lograda a partir de una crítica total que alcance el momento de verdad de la dialéctica con el objeto, se vuelve cada vez más difícil de lograr, frente a una industria cultural que subvierte "el sentido propio de la cultura [que es] precisamente la suspensión de la cosificación" (Adorno 1951: 228) (6), de tal manera que el analista objetiva la cultura al convertirla meramente en su objeto, reproduciendo la lógica de dominio sujeto-objeto, e impidiendo la superación de esa lógica por vía de la negación crítica.

Es el problema del tipo de análisis que hace U. Eco acerca del mal gusto. Al referir al objeto cultural a sus relaciones entre códigos de distinta naturaleza, provoca, en primer lugar, una escisión inexistente, del tipo de la que ya hemos leído en Simmel; en segundo lugar, no logra captar al objeto en su inmanencia (como la concibe Adorno en "El concepto de iluminismo" y "La crítica de la cultura y la sociedad"), de tal manera que no logra una formulación que exprese negativamente la idea del objeto, formulando las contradicciones con toda pureza, inflexiblemente, según su estructura. En definitiva, la postulación de ciertos códigos en los que coinciden ciertos estilemas, de tal manera que no puedo usar una remera hawaiana con un traje cruzado oscuro, no echa luz sobre el objeto, sino sobre el sujeto que analiza, exclusivamente, porque plantea su percepción cultural de los códigos como producción objetiva de sentido; en definitiva, propone considerar su percepción de la realidad como lo real, y eso es lo que Adorno (y nosotros con él) llama ideología. Un pensamiento con un carácter de tal positividad, hace imposible la elaboración de un conocimiento que supere los momentos ideológicos que encubren las verdaderas contradicciones ocultas en las configuraciones culturales.

Pero resulta inexorable este proceso. Los aparatos productores de falsa conciencia son más veloces y atractivos que los productores de pensamiento autónomo, y es por eso que Adorno considera la imposibilidad de un *aparato* (llamémosle, partido, academia, lo que sea) verdaderamente liberador, puesto que está en su naturaleza el establecer una lógica de dominación sobre el objeto. Pero no es ésta conclusión un argumento suficiente para establecer lo que vulgarmente se llama el "pesimismo" de Adorno. Su certeza de una posibilidad de *felicidad* no nace como consuelo frente al sufrimiento, sino como respuesta activa ("práctica", según escribimos más arriba) frente a la barbarie y la angustia de Auschwitz: "Cuanto más total es la sociedad, tanto más cosificado está el espíritu, y tanto más paradójico es su intento de liberarse por sí mismo de la cosificación (...) El espíritu crítico, *si se queda en sí mismo* en autosatisfecha contemplación, no es capaz de enfrentarse con la absoluta cosificación" (Adorno 1951: 248).

Se trata de una posibilidad de pensamiento crítico, no *comprometido* como lo definía Sartre (a quien critica en la *Dialéctica negativa*), pero que expresa la resistencia con los escasos medios que le quedan al hombre para violar el núcleo de sentido encerrado en la cultura.

"Ahora, cuando el sujeto colectivo (es decir, los trabajadores) había perdido todo vestigio de la negación real, sólo el individuo vulnerable, en su existencia inmensamente menguada, retenía los últimos vestigios de resistencia ante el todo social cada vez más homogeneizado; estos vestigios –subrayaba Adorno– deberán alimentarse con cuidado" (Lunn 1982: 238, negritas son nuestras).

4. Formas de la negación frente a la ideología de la cultura de masas

4.1 Negatividad y praxis: el rechazo a la cultura afirmativa

Los vestigios de negatividad en la relación sujeto-objeto van siendo absorbidos por ese todo social homogeneizador. Esta es la razón por la que hemos querido incluir a Marcuse en este trabajo, dado que tal es la tesis de "Acerca del carácter afirmativo de la cultura" y es una de las ideas centrales en *El hombre unidimensional*. Los pocos espacios de crítica, de negatividad, que aun subsisten, van siendo relegados, en la práctica cultural cotidiana, al espacio del individuo. Sin embargo, Marcuse no resigna toda esperanza de liberación histórica, porque ha desplazado la negatividad (como concepto de análisis) de la relación sujeto-objeto (lógica que, en términos de Adorno, hay que abolir porque instaura una relación de dominio), al ámbito del individuo y la conciencia individual (que puede ser revolucionaria sin saberlo). Es un paso

más en las consideraciones de los últimos textos de Adorno, pero da una formulación positiva a la esperanza histórica.

Dice Marcuse en "Acerca del carácter..." que, desde Grecia, "se abrió el campo para el materialismo y la praxis burguesa por una parte, y por la otra para la satisfacción de la felicidad y del espíritu exclusivo de la cultura" (Marcuse 1936: 49). Estableciendo esta división entre civilización y cultura (división a la cual subyace la crítica frankfurtiana a la noción de progreso), el análisis de Marcuse permite ver cómo se convalida un modo de organización social en el que la cultura de masas afirma el mundo tal cual existe y asegura la reproducción de sus propias condiciones de producción.

La diferencia con Grecia, es que la burguesía oculta las contradicciones entre las clases, planteando que lo bello, verdadero y bueno es accesible y obligatorio para todos. Pero "la razón y la libertad no fueron más allá de los intereses de aquellos grupos cuya oposición a los intereses de la mayor parte de los hombres fue cada vez mayor" (Marcuse 1936: 52). Las demandas acusadoras de la burguesía recibieron la cultura idealista y homogeneizadora que Marcuse llama "cultura afirmativa". La tesis de Marcuse será, entonces, que si bien por un lado la cultura afirmativa es un consuelo ante la miseria del mundo (y, como tal, oculta las condiciones de existencia), a la vez preserva la idea de que un mundo mejor es posible (y este es su momento de verdad). A diferencia de Adorno, en este artículo (será diferente en *El hombre unidimensional*) propone el momento negativo como aporte del sujeto frente a la cultura afirmativa, pero no como un momento sólo posible en la violación de la relación de dominio.

El papel de la razón será el de organizar la sociedad. Su papel práctico, entonces, no está dado por la crítica corrosiva de cuanto esté a su alcance, sino que debe afirmar la posibilidad del cambio, y ésto constituirá el programa político de la filosofía de Marcuse, quien afirma:

"Una vez que la razón –en tanto organización racional de la sociedad– ha sido ya realizada, la filosofía carece de objeto, pues (...) en la medida en que ha sido algo más que una ocupación o una disciplina dentro de la división del trabajo ya dada, ha vivido del hecho de que la razón no había llegado a ser realidad" (Marcuse 1937: 80)

La razón instrumental de comprensión y dominio de la naturaleza (cfr. T. Adorno, "El concepto de iluminismo") no alcanza a comprender al sujeto como parte de una dialéctica en la que también participa como objeto, y ese es el aspecto irracional del iluminismo, dice Adorno. Para Marcuse, la sociedad industrial avanzada es irracional en la medida en que la filosofía no se ha convertido en una actividad práctica (de praxis político-social). El primero confía en un elemento crítico-negativo de su pensamiento que ya por sí mismo es acción. El segundo, que parte del individuo hacia otros individuos, no concibe un modo de acción que no tenga consecuencias prácticas más o menos inmediatas. Quizás esto ayuda a explicar por qué uno se escapaba de los estudiantes "progresistas" de la universidad, mientras el otro aportaba consignas ingeniosas para los sucesos de mayo del '68. Marcuse, más "esperanzado", hacía hincapié en detectar nuevos potenciales de acción transformadora.

Es una mutación fundamental en la función social de la negación crítica: "Todo contenido [crítico abstracto] parece reducido a una única petición abstracta del fin de la dominación (...) Ante su eficaz negación por parte del sistema establecido, esta negación aparece bajo la forma políticamente impotente de la *negación absoluta*" (Marcuse 1964: 284)

No se trata de un optimismo ingenuo. En la introducción de *El hombre unidimensional* propone "un regreso a una teoría unida con la práctica histórica", pero oscilando entre dos tesis contradictorias: "1) que la sociedad industrial avanzada es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible; 2) que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esa contención y hacer estallar la sociedad" (Marcuse 1964: 25). De alguna manera, la frase de W. Benjamin con la que cierra el libro manifiesta el carácter paradójico de efectuar un rechazo a una sociedad totalitaria, de buscar el cultivo de la negación crítica de la sociedad industrial avanzada a partir de sus mismas víctimas: "Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza".

4.2 Carácter afirmativo y sociedad del espectáculo: conclusiones

El carácter afirmativo de la cultura ha absorbido la dimensión crítica del hombre en ámbitos tan íntimos que la dominación no sólo estaba en manos del estado o el mundo del trabajo, sino también en el cuerpo, en la sexualidad, en el pensamiento único. La inclusión de categorías psicoanalíticas ha sido fundamental para el pensamiento de Marcuse, dado que le permite analizar los efectos de la ideología en ámbitos de la vida

cotidiana que no habían sido suficientemente analizados por la Escuela de Frankfurt; a la vez, da una vuelta de tuerca sobre su marxismo ya heterodoxo: "la liberación comienza con la necesidad no sublimada, allí donde es primero reprimida" ("Prefacio a la edición francesa" de *El hombre unidimensional*).

La deserotización de la cultura represiva de la sociedad industrial avanzada tendrá que ser rechazada de algún modo, y Marcuse sostiene que es tarea de la filosofía ocupar esa "función terapéutica" (cfr. cap. 7), que en este momento histórico sólo puede expresarse como un compromiso político. La teoría que asuma para sí una función auténticamente crítica, entonces, "no será verdadera más que si se unifica con la corriente práctica de negación de la sociedad, y esta negación (...) tomará conciencia de sí misma cuando desarrolle la crítica del espectáculo, que es la teoría de (,,,) las condiciones reales de la actual opresión (...) tanto la constitución como la comunicación de la teoría [crítica] no puede siquiera concebirse sin una *práctica rigurosa*" (Debord 1967: 165). Como una forma de superación de pragmatismos y abstracciones, Debord asume la negatividad teórica como componente fundamental de la praxis revolucionaria. En una mirada que combina los planteos de totalidad de Lukács con la negación crítica sin concesiones de Adorno y la esperanza histórica de Marcuse, Debord habla de una posibilidad de hacer teoría después de Auschwitz.

El presente trabajo ha intentado hacer un análisis de categorías como *negatividad* y *mediación* a través de tres autores (y un cuarto, Simmel, como *guest starring*) cuya vigencia para el análisis de la cultura es indiscutible. Siempre cabe preguntarse acerca de la pertinencia de utilizar textos de los años '40 para analizar un objeto en permanente cambio, como es la cultura. Creemos haber demostrado que: por un lado, la cultura de masas cambia en el nivel de la superficie (porque el capitalismo avanza y se perpetúa gracias a sus mutaciones), pero manteniendo un mismo modo de producción cultural, donde el lugar del sujeto y el lugar de la ideología se reproducen: "Dentro de todo lo que ha sucedido a lo largo de los últimos veinte años, el cambio más importante reside en la propia continuidad del espectáculo." (Debord 1988: 19). Se trata de la consecuencia teórica que hemos querido trabajar: la mediación y sus relaciones dialécticas (o propias de una dialéctica negativa) en su relación con la reproducción (masificación) de la ideología y la posibilidad de desarticular teóricamente el momento de falsedad del objeto producido afirmativamente por los modos de producción de cultura de masas.

Por otro lado, el presente estudio ha sido un análisis crítico de algunas teorías de la cultura, y no un análisis cultural propiamente dicho. Creemos que, aunque no hemos podido extendernos, por falta de espacio, algunos de los conceptos que aquí hemos intentado circunscribir pueden ser tomados en cuenta para una crítica a los sistemas conceptuales que han intentado apropiarse de la cultura como un objeto plástico que se amolda a sus propias producciones ideológicas, sin tener en cuenta la necesidad (teórico-metodológica) de someter al propio pensamiento a una negación crítica implacable que haga surgir, con el fugaz resplandor de una iluminación, el momento de verdad del objeto.

BIBLIOGRAFÍA

- (1969) ADORNO, Theodor W., "Epilegómenos dialécticos: Sobre sujeto y objeto. Marginalia sobre teoría y praxis", en *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- (1951) ADORNO, Theodor W., "La crítica de la cultura y la sociedad", en *Crítica cultural y sociedad*, Sarpe, Madrid, 1984.
- (1966) ADORNO, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975.
- (1947) ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max, *Dialéctica del iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1987.
- (1991) AGUILERA, Antonio, "Introducción: Lógica de la descomposición", en ADORNO, Theodor W.; "Actualidad en la filosofía", Altaya, Barcelona, 1994.
- (1967) DEBORD, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Valencia, 1999.
- (1988) DEBORD, Guy, *Comentarios a la sociedad del espectáculo*, Anagrama, Barcelona, 1999.
- (1965) ECO, Humberto, *Apocalípticos e integrados*, Lumen, Barcelona, 1990.
- (1974) JAY, Martín, *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*, Taurus, Buenos Aires, 1991.
- (2000) LENARDUZZI, Víctor "El problema de la praxis en la Escuela de Frankfurt", En *Desde el fondo*, cuadernillo temático nº 17: *La praxis*; abril de 2000, Facultad de trabajo social, Universidad Nacional de Entre Ríos.
- (1923) LUKÁCS, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México D.F., 1985.
- (1982) LUNN, Eugene, *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Brecht, Benjamin y Adorno*, FCE, México D. F., 1986.
- (1936) MARCUSE, Herbert, "Acerca del carácter afirmativo de la cultura", en *Cultura y sociedad*, Sur,

Buenos Aires, 1967.

(1937) MARCUSE, Herbert, "Filosofía y teoría crítica", en *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires, 1967.

(1964) MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1993.

(1988[original sin fecha cierta]) SIMMEL, Georg; "El asa", en *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Península, Barcelona, 1988.

(1911) SIMMEL, Georg, "El concepto y la tragedia de la cultura", en *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Península, Barcelona, 1988.

NOTAS

(*) Licenciado en Letras. Egresado de la Universidad de Buenos Aires, Argentina (1999-2002). Actualmente cursando la maestría en Análisis del Discurso de esa misma universidad. Se desempeña como docente en las materias Semiología y Lingüística interdisciplinaria de la Universidad de Buenos Aires y en las materias Semiótica I y Semiótica II de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales.

(1) Hemos atendido, muy brevemente, a las relaciones del objeto con el analista, de tal manera que pudiera apreciarse un proceso de comprensión completamente afirmativo y, por esto mismo, ideológico (véase la sección 3.1.2)

(2) Es a partir de la elección de este objeto que estamos autorizados a incluirlo en nuestro análisis. Si no analizara el todo de las relaciones sociales, no podríamos incluir sus categorías (cosificación y mediación) en un análisis de la producción de cultura de masas.

(3) "El único pensamiento no ideológico es aquel que no puede reducirse a *operational terms*, sino que intenta llevar la cosa misma a aquel lenguaje que está generalmente bloqueado por el lenguaje dominante (...) la doctrina de la ideología se ha convertido de *instrumento de conocimiento* en *instrumento de tutoría* sobre éste (...) se pasa a vigilar la utilización de las ideologías, en vez de criticarlas" (Adorno 1951: 240)

(4) "no es la ideología la que es falsa, sino su pretensión de estar de acuerdo con la realidad" (Adorno 1951: 244).

(5) Refiriéndose a estas teorías, G. Debord afirma con ironía: "El espectáculo, por tanto, no parece ser otra cosa que un exceso de los *media*, cuya naturaleza indiscutiblemente buena, puesto que sirven para comunicar, conduce a veces a excesos (...) se disimula así lo que es, por el contrario, el resultado de una convergencia espectacular..." (Debord 1988: 18)

(6) El pequeño estudio introductorio de esta edición afirma: "[para Adorno] la cultura expresa las aspiraciones de cambio social. Toda formación cultural contiene en su autenticidad la promesa de una *reconciliación* de lo subjetivo y lo objetivo (...) su ausencia es lo que define la falsedad de la llamada "cultura de masas".



COLABORACIONES - COPYRIGHT | SUGERENCIAS | REGISTRO DE LECTORES | LISTA E-MAIL | FORO
