

# El **conflicto** de las **facultades**

Sobre la universidad y el sentido de las humanidades

Miguel Giusti (Ed.)

## Capítulo 33

ANTHROPOS



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

EL CONFLICTO de las facultades : Sobre la universidad y el sentido de las humanidades / Miguel Giusti, editor. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019 430 p. ; 24 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 108)

Bibliografías

ISBN PUCP: 978-612-317-461-3

ISBN Anthropos: 978-84-17556-15-0

1. Filosofía y teoría de la educación : Finalidad moral y social de la educación  
2. Filosofía social y política 3. Humanidades 4. Enseñanza superior: Universidad  
I. Giusti, Miguel, ed. II. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial (Lima)  
III. Colección

Primera edición: marzo de 2019

© Miguel Giusti y otros, 2019

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2019

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

[www.anthropos-editorial.com](http://www.anthropos-editorial.com)

En coedición con la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN (Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial): 978-612-317-461-3

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-17556-15-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-03734

Registro del Proyecto Editorial: 31501361900285

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Jorge Eduardo Eielson, *Rotor VI*, 1977

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Tiraje: 500 ejemplares

Primera edición: marzo de 2019

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L.

Jr. Risco 580, Lince. Lima - Perú

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

## HUMANIDADES, CRÍTICA E IDEOLOGÍA

Miriam M.S. Madureira  
UAM-Cuajimalpa, México

A casi ochenta años del inicio de la Segunda Guerra Mundial, y cuando se pensaba que el Estado democrático de Derecho y sus implicaciones universalistas se habían establecido por lo menos como referencia en la mayor parte del mundo, la humanidad se ve otra vez frente al crecimiento de la intolerancia y del oscurantismo. Movimientos xenófobos y racistas y partidos de extrema derecha han vuelto a surgir y a crecer en diferentes partes del mundo, y en algunos casos incluso se han establecido en la jefatura de gobiernos. La elección de Donald Trump en Estados Unidos, el *brexít* y el gobierno de Theresa May en el Reino Unido, las votaciones del Front National francés, el hecho de que la Alternative für Deutschland (AfD) ahora ocupe el tercer lugar en el parlamento alemán, manifestaciones multitudinarias de extrema derecha en Polonia, la subida al poder de gobiernos conservadores después de un periodo de gobiernos de izquierda en América Latina e, incluso, la posible candidatura de un exmilitar de extrema derecha en Brasil para las elecciones de 2018 ya no se pueden ver como hechos aislados, como tampoco lo es el creciente rechazo a migrantes y refugiados en distintas partes del mundo. Llamar a estos movimientos y manifestaciones simplemente «populismos de derecha» me parece un eufemismo peligroso; lo que resurge es nada más y nada menos que el fascismo —me refiero aquí a desarrollos políticos recientes ocurridos en diversos países, de conocimiento general—.

Es evidente que esos desarrollos tienen causas sociales, políticas y económicas que no son idénticas: no lo son las causas de cada uno de estos desarrollos con respecto a las causas de los otros; ni tampoco las causas de estos desarrollos y aquellas del fascismo «original» de los años treinta (que, de hecho, también comportaba variaciones). Por ello, difícilmente se los podría reducir a un denominador común. Sin embargo, la similitud entre ellos es suficientemente grande para permitir una reflexión conjunta, sobre todo teniendo en cuenta la necesidad de comprenderlos para poder combatirlos. Y es justamente en ese contexto que nos podríamos preguntar —en un momento en el que su función social y su «utilidad» frecuentemente se ponen en duda— si las humanidades (y su enseñanza) no podrían tener un papel relevante en la prevención, contención y limitación de los daños causados por la diseminación de esos movimientos de extrema derecha y sus ideas.

En lo que sigue, pretendo, teniendo ese problema como telón de fondo, exponer un aspecto central —si no *el* central— de las humanidades: su relación con la crítica, entendida esta en particular como crítica de la(s) ideología(s), en un sentido que se aclarará a lo largo del texto. Las humanidades se mostrarán imprescindibles en su relación con la crítica en un triple sentido, que trataré en tres apartados: I) en el

sentido de la crítica de la ideología propiamente dicha; II) en el sentido de la crítica de «las ideologías», en plural, sentido en el que se vería más directamente su función frente al problema mencionado del crecimiento de movimientos de extrema derecha; y, finalmente, III) en el sentido de la autocrítica de la propia crítica de la(s) ideología(s). Sobre todo su carácter autorreflexivo explicitará el papel insustituible de la reflexión humanística. Y como no hay nadie mejor para inspirarnos en ese intento que la primera generación de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, la que tuvo la experiencia directa del crecimiento del fascismo en Europa, haré esta exposición tomando como referencia algunas reflexiones de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno.

## I

Que la crítica es un aspecto central de las humanidades se desprende, de hecho, del carácter mismo de las disciplinas humanísticas. A menos que se entienda el carácter de interpretación de toda disciplina humanística como mera descripción, su relación con una postura crítica se muestra desde la definición de las humanidades como forma de conocimiento: en la medida en que toda interpretación implica una tomada de posición, las disciplinas humanísticas tienen, de manera más o menos explícita, siempre un carácter crítico. Y en la medida en que el objeto de esas interpretaciones son no solo las relaciones humanas, sino necesariamente también las autointerpretaciones que los seres humanos hacen de ellas, la interpretación y la crítica humanística tampoco se pueden disociar de la interpretación y la crítica de las ideas a través de las cuales se expresan esas mismas relaciones. Así, no sorprende que las humanidades puedan tener una evidente función en la crítica social y de la ideología.

Sin embargo, la noción de crítica como crítica de la ideología en sentido estricto se explicita sobre todo en una línea de reflexión humanística que se asocia con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y sus orígenes en Marx. En su conocido ensayo de 1937, «Teoría tradicional y teoría crítica», Horkheimer contrasta dos interpretaciones de lo que sería la teoría: por un lado, la interpretación —para él *tradicional*— de la teoría como «un conjunto de proposiciones sobre un tema», proposiciones que serían correspondientes a «hechos fácticos (*tatsächliche Ereignisse*)» y estarían relacionadas entre ellas «de forma que de algunas de ellas se puedan deducir las otras» (Horkheimer, 1988b, p. 162); y, por otro lado, aquella que él denomina *teoría crítica*. Esta se define para Horkheimer sobre todo por la conciencia del carácter histórico no solo del objeto de investigación —los «hechos»—, sino también del sujeto que conoce, al igual que la conciencia de su interdependencia recíproca: «Los hechos que los sentidos nos presentan son socialmente preformados en un doble sentido: a través del carácter histórico del objeto percibido y a través del carácter histórico del órgano receptor. Ambos son no solo naturales, sino formados a través de la actividad humana [...]» (Horkheimer, 1988b, p. 174).

De hecho, ya en la crítica de la sociedad capitalista desarrollada por Marx era central la percepción del carácter histórico de su objeto: la unidad entre *exposición* y *crítica* —forma como Marx define, en una carta a Lassalle, su intención en los estudios de crítica de la economía política que culminarían en *El capital* (Marx, 1978, p. 550)— permitía que saltara a la vista el verdadero carácter de las relaciones sociales capitalistas justamente al exponer el carácter histórico (y social) de sus for-

mas fundamentales, expresada en sus categorías centrales (empezando por la mercancía) —y, por lo tanto, el carácter contingente de aquello que aparecía como un hecho—. Ese su carácter histórico solo sería revelable a una perspectiva teórica dispuesta a interpretar a los «hechos» más allá de su superficie aparentemente objetiva.

Para Marx, la posibilidad de la crítica de esas relaciones y sus categorías se debía a la existencia de contradicciones entre lo que las relaciones sociales existentes parecían ser (o la forma en que aparecían), que es lo que se expresaba en sus categorías, y lo que eran en verdad. Un aspecto central de la crítica de las «categorías dominantes» de una sociedad corresponde, así, al establecimiento de la relación que existe entre, de un lado, estas como categorías y, de otro, las relaciones sociales concretas a las que ellas, como categorías, se refieren. En esa medida, la crítica inmanente de una sociedad es desde siempre crítica de la ideología dominante en esa sociedad, que se expresa precisamente en sus categorías. Y es aquí donde la crítica social se muestra como la crítica de la ideología.

Al afirmar, en «Teoría tradicional y teoría crítica», que «el reconocimiento crítico de las categorías dominantes en la vida social contiene al mismo tiempo su condena» (Horkheimer, 1988b, p. 182), Max Horkheimer retoma a Marx, y ello en un doble sentido. En primer lugar, Horkheimer retoma la convicción de Marx del carácter histórico y contingente, no solo de los «hechos», sino de aquellas categorías que los describen. El hecho de que existe una relación entre una época y sus ideas ya estaba claro incluso para Hegel, quien ya en su *Escrito de la diferencia* afirmaba la relación directa entre los «sistemas filosóficos de una época» y la época misma —es decir, el carácter histórico de las ideas de cada época— (Hegel, 1969). La novedad en Marx radica en el poner de relieve la existencia de contradicciones, es decir, el hecho de que no siempre las ideas de una época reflejan todo lo que una época es —con lo que la percepción de esa relación entre una época y sus ideas adquiere un carácter crítico—. La concepción de Marx de la ideología implica, empero, una ambivalencia: como falsa conciencia *necesaria*, las ideas de una época muestran tanto el carácter «falso» de cierta percepción inmediata de la realidad como conjunto de «hechos» con ciertas características, como la necesidad, y por lo tanto cierto carácter de verdad, de esa percepción —es decir, el hecho de que no se trata de mera manipulación o engaño—. Que la mercancía, por ejemplo, se presente en la sociedad capitalista como «cosa independiente» y que su valor aparezca como un «hecho» es una percepción necesaria en la formación social capitalista —ya que no se le puede presentar de otra forma— pero «falsa», en el sentido de que, por detrás de su carácter de «cosa», se encubren relaciones sociales, basadas en trabajo humano (Marx, 1975, pp. 85 ss.). Y de la misma manera ocurre con otros aspectos de esa sociedad: que el intercambio de mercancías —incluido el intercambio de la mercancía fuerza de trabajo por dinero— aparezca como relación entre dos contrapartes libres e iguales tiene cierto carácter de verdad, al mismo tiempo que esconde una no-verdad; que desde la Revolución francesa se presenten como principios rectores de la sociedad moderna capitalista la libertad, la igualdad y la fraternidad solo se puede criticar a partir de la distinción entre lo que esos ideales tienen de verdad y lo que no tienen de verdad, de forma que los ideales se pueden interpretar incluso —como lo hará la propia teoría crítica (Adorno, 1996, p. 150)— como promesas no realizadas de una época (Marx, 1975).

En la medida en que la distinción necesaria entre verdad y no-verdad solo se puede establecer a partir de la explicitación del carácter histórico, social, contin-

gente de esos ideales y de su posible realización, la crítica de la ideología depende necesariamente de un análisis de la realidad que vaya más allá de su objetificación como hecho inmutable; depende, por lo tanto, de una interpretación. Y aquí Horkheimer retoma de Marx algo más: justamente el sentido en el que la relación verdad-no-verdad se interpreta implica una toma de posición normativa. Horkheimer retoma de Marx, así, la no-neutralidad frente a esos mismos «hechos» y sus ideas —que, ahora lo sabemos, son contingentes, resultado de la acción humana y, por lo tanto, mutables—. Horkheimer deja claro en su ensayo que la condena de ciertas relaciones significa tomar partido explícitamente contra todo lo que en aquellas relaciones se revelara, de manera inmanente al objeto investigado, como contrario al «interés» en lo que Horkheimer llamaba en ese ensayo «estado racional (*der vernünftige Zustand*)» (Horkheimer, 1988b, p. 190) —es decir, en los términos de la teoría crítica, la emancipación humana—.

Se trata, entonces, de explicitar el sentido en el que se hace la interpretación de los «hechos»: de explicitar esa interpretación *como una interpretación*, como efectuada desde un punto de vista, y de asumirla conscientemente. Y ello no significa nada más que tener la conciencia de que, si también el sujeto que conoce tiene un carácter histórico y contingente, también la teoría de la que parte lo tendrá: al no tener conciencia ni del carácter contingente de los «hechos», ni de sí misma, la versión tradicional de la teoría sería (y ello lo dice Horkheimer explícitamente) ella misma ideología, ya que también la ausencia de una toma de posición frente a los «hechos» significa necesariamente una toma de posición —una toma de posición afirmativa—. Por otro lado, al definir la teoría crítica a través de la conciencia de su carácter tanto histórico como interpretativo, basada en una posición frente a los «hechos», parecería ser que Horkheimer la define a partir de aquello que caracteriza (o debería caracterizar) a toda reflexión humanística.

Y, efectivamente, era precisamente en contra de una versión tradicional de la teoría que Horkheimer resaltaba el papel de las humanidades en la investigación de los «hechos» sociales. Ya antes de su ensayo, en su discurso de toma de posesión como director del Instituto de Investigaciones Sociales de Fráncfort, en el año 1931, Horkheimer proponía para su investigación un trabajo interdisciplinario, que debería realizarse en un contexto en el que se reunieran «filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos» (Horkheimer, 1988a, p. 29), entre otros; esa idea fue, de hecho, la que Horkheimer intentó realizar en el Instituto que dirigiría a partir de entonces. Un esfuerzo semejante de investigación interdisciplinaria, basado en aquellas formas de conocimiento para las que la conciencia de ser una interpretación desde cierta posición frente a los «hechos» es ya parte de su propia definición, sigue siendo, me parece, necesario —y no solo frente a la ascensión de la extrema-derecha—. No sorprende que siempre que prevalece la concepción de teoría que Horkheimer definía como tradicional se tienda a desvalorizar a las humanidades.

## II

Sin embargo, si queremos analizar la posible función de las humanidades para una crítica de los movimientos y del ideario de extrema derecha que ahora resurge, tal vez la noción de crítica de la ideología en el sentido expuesto arriba no sea

suficiente. Aquí nos pueden ser útiles algunos artículos sociológicos de Adorno y Horkheimer, en los que, poco después de la derrota del nacionalsocialismo propiamente dicho, los autores reflexionan acerca del resurgimiento de la ideología fascista tanto en Europa como en los Estados Unidos.

En un ensayo del 1954, «Beitrag zur Ideologienlehre» (Adorno, 1990*b*), Adorno deja claro el carácter —él mismo histórico, moderno— de la noción de ideología y de su posible crítica. Según él, no es posible aplicar la noción de crítica de la ideología a «puras relaciones inmediatas de poder», como sería el caso de las relaciones feudales o absolutistas, o a conjuntos de ideas que prescindieran de una justificación racional (p. 465): la crítica de la ideología «como confrontación de la ideología con su propia verdad solo es posible en la medida en que aquella contiene un elemento racional, desde el cual la crítica se puede elaborar» (p. 465). Esto excluye, según Adorno, la posibilidad de que la crítica de la «así llamada ideología del nacionalsocialismo» (p. 465) se haga como crítica de la ideología en el sentido «clásico»; y ello no solo por la «falta de nivel» (p. 465) de su discurso, sino porque la noción de ideología como falsa conciencia necesaria ya no la describe: «En ese ideario (*Gedankengut*) no se refleja ya el espíritu objetivo, sino que él es pensado como manipulador, puro medio de dominación [...]» (p. 465).

Ese carácter manipulador de esas «ideologías» (entendidas ahora en el sentido más amplio de conjuntos de ideas) aparece claramente en aquellos artículos en los que Adorno reflexiona sobre la personalidad autoritaria y el carácter de la propaganda fascista. En otro ensayo, ahora de 1946, «Anti-Semitism and Fascist Propaganda», publicado en inglés en los *Gesammelte Schriften* (Adorno, 1990*a*), Adorno, refiriéndose a su investigación sobre antisemitismo y movimientos fascistas en los Estados Unidos, resumía las características centrales de ese tipo de «ideología» en algunos puntos: el uso de mecanismos inconscientes, en lugar de la argumentación; el carácter retórico, de asociación de ideas, que, según Adorno, no pasaría del uso repetido de «30 fórmulas» distintas (p. 404); el carácter ritual de las apariciones públicas, con las que se revela una «identidad simbólica» (p. 403) que el líder verbaliza; la relación personal entre este y sus seguidores, basada en la gratificación y el placer obtenido del hecho de que el líder «diga lo que los últimos querrían decir, pero o bien no pueden, o no se atreven a decir» (p. 402); la distinción estereotipada de amigos y enemigos, y la construcción de una imagen del enemigo (judíos, comunistas) basada en insinuaciones oscuras; y, otra vez en un nivel inconsciente, la «sustitución de la gratificación sexual por el deseo del asesinato ritual y el sacrificio» (p. 405).

No hay dudas de que estas características son las mismas que están presentes en movimientos de extrema derecha que hoy resurgen: no es difícil reconocer en los movimientos y partidos llamados hoy «populistas de derecha» el carácter retórico de fórmulas repetidas («Make America great again», «Deutschland den Deutschen»);<sup>1</sup> la identificación simbólica con el líder, que dice lo que sus seguidores no se atreven; la construcción del enemigo (los inmigrantes, los refugiados, la «ideología de género»); el uso de mecanismos inconscientes en lugar de la argumentación; o incluso

---

1. «Hacer América grande de nuevo» y «Alemania para los alemanes», consignas, como se sabe, respectivamente, de Donald Trump, en Estados Unidos, en las elecciones de 2016, y del partido *Alternative für Deutschland*, en las elecciones de 2017 en Alemania.

(en ataques a migrantes, por ejemplo) resquicios de una forma de violencia que remite al sacrificio ritual.

¿Cómo realizar, entonces, la crítica de esas «ideologías»? En «Beitrag zur Ideologienlehre», Adorno sugiere dejar de lado el análisis de su contenido y sustituir la crítica de la ideología, por un lado, por un análisis de algo a lo que denomina *cui bono* (Adorno, 1990b, p. 466), es decir, del a quién estas favorecerían; y, por otro, de las «disposiciones», entendidas en un sentido psicológico, de los individuos sobre las cuales las ideologías especularían —es decir, de «por qué y de qué manera la sociedad moderna produce seres humanos que responden a aquellos estímulos» (p. 466)—. En ese sentido, Adorno relaciona, en «Anti-Semitism and Fascist Propaganda», la pérdida de autocontrol del individuo en el ritual fascista a un «debilitamiento del individuo autocontenido» (Adorno, 1990a, p. 404). Asimismo, en otros ensayos de la época, como «Vorurteil und Charakter», escrito con Horkheimer (Adorno y Horkheimer, 1975), se describe «la personalidad autoritaria» por oposición al ser humano «internamente libre» (p. 369) a partir de ciertas disposiciones psicológicas: la personalidad autoritaria estaría marcada por cierta rigidez e incapacidad de percibir diferenciaciones, además de la vinculación con la autoridad (*Autoritätsgebundenheit*) y por un «comportamiento convencional y acrítico», basado en la «insistencia irracional en valores convencionales» —como, según los autores, «el comportamiento externamente correcto, el éxito, el esfuerzo, la habilidad, la limpieza física, la salud» (Adorno y Horkheimer, pp. 367-368)—. Esas características harían que las personas asociadas con ese tipo de personalidad resulten fácilmente susceptibles al discurso al que, en este contexto, llaman «totalitario», caracterizado por la misma rigidez y por el «pensamiento basado en clichés y en la repetición continua» de expresiones (p. 363). Si la cuestión fuera la existencia de determinado tipo de carácter, la crítica de esas «ideologías» debería empezar, así, por la interpretación psicoanalítica de sus raíces inconscientes —lo que ya por sí solo concedería a las humanidades un papel—.

Sin embargo, es evidente que el papel de las humanidades en la crítica a estas «ideologías» no se limitaría a ello. Pero ¿qué alcance podrían tener?

En discusiones actuales en los medios de comunicación son comunes las afirmaciones de que quien conoce la historia tiende a no repetirla, o declaraciones según las cuales la capacidad de distinguir entre una argumentación sólida y un discurso basado en prejuicios e irracionalidades podría prevenir el crecimiento de movimientos basados en estos últimos elementos. Hay incluso quienes dicen que ciertos movimientos sociales y políticos se deberían rechazar por cuestiones de mal gusto, es decir, desde el punto de vista estético —pienso aquí en comentarios presentes de manera frecuente en los medios de comunicación—. Tal vez se pudiera pensar que el papel de las humanidades en la crítica a las ideologías estaría en que una persona con formación humanística sería menos propensa a aceptar como normal el discurso de extrema derecha.

De hecho, parece haber en el mismo Adorno un respaldo para ese tipo de conclusión. En «Anti-Semitism and Fascist Propaganda», Adorno menciona que, en general, a las personas «educadas (*educated*)» les resultaba difícil entender el efecto de los discursos de Hitler, porque estos sonaban muy insinceros, inauténticos o mentirosos (Adorno, 1990a, pp. 402-403). Y, otra vez en «Vorurteil und Charakter», los autores llegan a sugerir que sería posible «vacunar» (Adorno y Horkheimer, 1975, p. 364) a las masas contra el fascismo, haciéndolas conocer los trucos retóri-



cos de los discursos fascistas: «Quien se dé cuenta de las consecuencias pretendidas [por el discurso fascista] no caerá ingenuamente en ellas, sino que tendrá vergüenza de mostrarse tan tonto como los demagogos piensan que es» (p. 364). Adorno sugiere, además, medidas prácticas más directas, como la confección de «folletos» informativos, el uso de la radio y el cine, y la preparación de «resultados de investigaciones científicas para el uso en escuelas» como formas de prevenir «el peligro de la locura popular de masas (*völkische Massenwahn*)». Ello estaría, según Adorno y Horkheimer, en el mismo plan de prevención de «plagas y epidemias» (p. 364).

Ahora bien, es evidente que esa prevención estaría asociada al tipo de conocimiento crítico provisto por las humanidades. En la medida en que Adorno no ve la posibilidad de la crítica de la ideología propiamente dicha en estos casos, es de suponerse que la crítica se realizaría a través de la revelación, por ejemplo, de lo que Adorno denomina *cui bono*, es decir, de los intereses ocultos en la retórica fascista, a través de algo así como una investigación interdisciplinaria en la que las humanidades tendrían un papel clave, simplemente al ofrecer suficiente información sobre sus intenciones.

Sin embargo, tal vez el papel de las humanidades no se limite a ello. Al referirse, en «Anti-Semitism and Fascist Propaganda» (Adorno, 1990a), a los intereses ocultos en los discursos fascistas, Adorno mismo admite la existencia, a pesar de todo, de un aspecto racional en la manipulación fascista, ausente en el contenido del discurso propiamente dicho, pero presente en sus intenciones: la manipulación sería, por parte de los manipuladores, «conscientemente planeada», y el carácter irracional del discurso se podría entender no como irracionalidad «espontánea», sino como «irracionalidad aplicada». Adorno piensa aquí en el uso de cierta manipulación «psicotécnica» calculada, operada según él por la cultura de masas de hoy, «como el cine y la radio» (p. 401). De esa forma, la propaganda fascista se aproximaría a la propaganda comercial manipuladora de la cultura de masas, al apelar, como ella, a aspectos irracionales. Su crítica recaería, por ello, en la crítica de la cultura de masas misma.

### III

Ahora bien, si el papel de las humanidades en la crítica de «las ideologías» se aproxima a la crítica de la cultura de masas, podría pensarse —sobre todo considerando la poca estima que Adorno tenía por la industria cultural—<sup>2</sup> que la crítica se haría, según el mismo Adorno, desde la «alta» cultura. También la expectativa de que «personas educadas» serían menos susceptibles de dejarse convencer por el ideario fascista llevaría a esa conclusión. ¿Sería entonces necesario promover el acceso de las masas a toda la cultura occidental acumulada a lo largo de los siglos en las enciclopedias? ¿Ofrecerles conciertos de música erudita, enseñarles griego y latín? Tal vez.

Sin embargo, para el propio Adorno, no sería posiblemente ello lo que permitiría la crítica —ni de «la ideología ni de «las ideologías»—. Con todo su profundo respeto

---

2. Véase, por ejemplo, el apartado sobre la industria cultural de la *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 1987, pp. 144-196).

por la «alta» cultura, hasta el punto de que sus reflexiones sobre la cultura no dejan de tener a veces un tono elitista (véase, por ejemplo, Adorno, 1990c), Adorno es suficientemente dialéctico, en el mejor sentido de la palabra, como para percibir el ideal clásico de la *Bildung* como, por un lado, impotente frente a la sociedad contemporánea (Adorno, 1990d) y, por otro, como ya de antemano neutralizado por la cultura del mundo administrado, es decir de la cultura de masas (Adorno, 1990c). Pero sus reflexiones sobre la cultura en otros dos de sus ensayos sociológicos —«Theorie der Halbbildung» (Adorno, 1990d) y «Kultur und Verwaltung» (Adorno, 1990c)— abren la posibilidad de entender más de cerca una dimensión más del papel de las humanidades en la crítica: la posibilidad de su propia autocrítica en la medida en que son, ellas mismas, también potencialmente ideología.

Tanto en «Theorie der Halbbildung» como en «Kultur und Verwaltung», Adorno establece distinciones que se podrían considerar paralelas, incluso porque interpreta *Bildung* como el aspecto de la apropiación subjetiva de la cultura (Adorno, 1990d, p. 94). Según Adorno, la cultura tiene hoy un doble carácter: de un lado estaría la cultura como formación, o *Bildung* en el sentido clásico «burgués» de la cultura humanística (como *Geisteskultur*); y, de otro, la *cultura administrada* (como *Verwaltung*) correspondiente a la cultura de masas, forma de cultura que tiene frecuentemente la pretensión de aparecer como cultura en el sentido tradicional. A la noción correspondiente a *Bildung*, en la cultura como *cultura administrada*, Adorno la denomina *Halbbildung* (formación a medias). Esta última sería, además, diferente de la *Unbildung* (no-formación) tradicional, esto es, la que tendría «el pueblo» antes del advenimiento de la cultura de masas, pero no sería *Bildung* en la medida en que cosificaría a los contenidos de la *Bildung*, presentándolos sin su contenido de verdad (Adorno, 1990d, p. 103). La cultura como *cultura administrada*, o como *Halbbildung*, expresa su adaptación a la realidad, y así también el conformismo.

El punto aquí está, sin embargo, en que Adorno no presenta, como tal vez se pudiera pensar, la *Bildung* clásica como correctivo de la *Halbbildung*. La cultura como *Bildung* tradicional, al realizar según Adorno una «hipóstasis del espíritu» (Adorno, 1990d, p. 96), expresaría hoy su impotencia al prometer una autonomía que ya no tiene cómo realizarse, ya que, incluso cuando el ideal burgués de la *Bildung* parecía estar en su apogeo, se limitaba la posibilidad de alcanzarla a una élite de privilegiados (p. 107). La *Bildung* ha pasado a ser, como promesa de libertad subjetiva, «imposible mientras objetivamente las condiciones de la ausencia de libertad permanezcan» (p. 107).

¿Qué nos queda entonces entre la impotencia de la *Bildung* y el conformismo de la cultura de masas en la que aquella se convirtió? Para Adorno, la única postura que le queda a la cultura es la de la autorreflexión: «Ella no tiene ninguna otra posibilidad de sobrevivencia sino la autorreflexión crítica de la *Halbbildung* en la que necesariamente se convirtió» (Adorno, 1990d, p. 121). Y es precisamente esa autorreflexión la que permite que se mantenga una tensión entre la cultura como promesa impotente de autonomía y la cultura como adaptación —y, por lo tanto, la crítica—.

Si seguimos a Adorno aquí, la crítica operada por las humanidades sería, entonces, crítica de la(s) ideología(s) en un doble sentido, objetivo y subjetivo: como crítica de la(s) ideología(s), por la ideología. La crítica de la ideología, en el sentido «clásico» del término, por la ideología corresponde a la conciencia, apuntada en el

ensayo de Horkheimer del que partimos, de que no solo el objeto de la crítica tiene un carácter histórico y contingente, sino también el sujeto: como ya sabía Horkheimer, la crítica que se ejerce desde las humanidades sobre las discrepancias, en la sociedad, entre los «hechos» y las categorías que los describen, se incluye a ella misma entre sus propios objetos. Y la crítica a las ideologías, en el sentido de ideología a la que le faltaría un fundamento racional, se hace, de la misma forma que la crítica a los aspectos manipuladores de la cultura de masas, desde una cultura que se ha convertido ella misma, parcialmente, en *Halbbildung*, y que no está exenta de aquello que critica. Tal vez el punto estaría aquí, entonces, más que en educar —en el sentido de ofrecer a las masas manipulables acceso a una formación que las haría desconfiar del discurso fascista—, en encontrar en las ideologías, incluso en la ideología fascista y sus manipulaciones, aquello que ellas prometen, pero no cumplen —y así, tal vez, desde su negativo, un carácter *malgré soi* de verdad—. La posibilidad de la crítica de la(s) ideología(s) por parte de las humanidades residiría otra vez en la manutención de la tensión interna presente en la autorreflexión de la cultura, como ideología, sobre sí misma —una tensión que ya estaba por detrás de la conciencia de las humanidades de su carácter histórico, de interpretación desde cierta postura que debería hacerse consciente—.

Aquí podemos también recordar que Horkheimer, en su ensayo «Teoría tradicional y teoría crítica», describía la crítica también como un comportamiento humano (*ein menschliches Verhalten*): «[...] un comportamiento humano que tiene la sociedad misma como su objeto», el comportamiento crítico (1988b, p. 180). No sería excesivo aproximar esa definición temprana de Horkheimer a las reflexiones de Adorno sobre la cultura, ni ver en ese comportamiento crítico precisamente el ejercicio constante de autorreflexión que la crítica de la(s) ideología(s) por una cultura que también es ideología exige. La relación de las humanidades con la crítica de la(s) ideología(s) estaría, entonces, en ese comportamiento práctico, en una práctica autocrítica de reflexión, que, de hecho, es característica de las humanidades: una práctica autocrítica que, como todas las prácticas, no se enseña prioritariamente con la trasmisión de doctrinas y contenidos, sino con el ejemplo y el hábito. Y tal vez sea la expansión de esa práctica la que permita hoy detener el avance de la intolerancia.

## Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. (1990a). «Anti-Semitism and Fascist Propaganda». En *Gesammelte Schriften* 8 (pp. 397-407). Tercera edición. Fráncfort d.M.: Suhrkamp.
- (1990b). «Beitrag zur Ideologienlehre». En *Gesammelte Schriften* 8 (pp. 457-477). Tercera edición. Fráncfort d.M.: Suhrkamp.
- (1990c). «Kultur und Verwaltung». En *Gesammelte Schriften* 8 (pp. 122-146). Tercera edición. Fráncfort d.M.: Suhrkamp.
- (1990d). «Theorie der Halbbildung». En *Gesammelte Schriften* 8 (pp. 93-121). Tercera edición. Fráncfort d.M.: Suhrkamp.
- (1996). *Negative Dialektik*. En *Gesammelte Schriften* 6 (pp. 7-413). Quinta edición. Fráncfort d.M.: Suhrkamp.
- y Max HORKHEIMER (1975). «Vorurteil und Charakter». En Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften* 9.2 (pp. 360-373). Fráncfort d.M.: Suhrkamp.

- y Max HORKHEIMER (1987). *Dialektik der Aufklärung*. En Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 5 (pp. 13-290). Fráncfort d.M.: Fischer.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1969). «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie». En *Werke in zwanzig Bänden* 2 (pp. 9-138). Fráncfort d.M.: Suhrkamp.
- HORKHEIMER, Max (1988a). «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung». En *Gesammelte Schriften* 3 (pp. 20-35). Fráncfort d.M.: Fischer.
- (1988b). *Traditionelle und kritische Theorie*. En *Gesammelte Schriften* 4 (pp. 162-216). Fráncfort d.M.: Fischer.
- MARX, Karl (1975). *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Volumen 1. En Karl Marx y Friedrich Engels, *Marx-Engels-Werke* 23. Berlín: Dietz.
- (1978). «Marx an Ferdinand Lassalle, 22.02.1858». En Karl Marx y Friedrich Engels, *Marx-Engels-Werke* 29 (pp. 549-552). Berlín: Dietz.