

La totalidad como programa de análisis*

The totality as an analysis program

José Luis Moreno Pestaña**

Nuria Peist Rojzman***

Resumen: El presente artículo examina el concepto de totalidad en György Lukács y su actualidad. Sus propuestas se relacionan también con un análisis de las aportaciones de Fredric Jameson y Juan Carlos Rodríguez. Las perspectivas de los tres autores ayudan a elaborar un programa de trabajo para el análisis social y cultural basado en tres puntos con los que se abordará la totalidad: la determinación de las formaciones sociales, la pervivencia del pasado y el componente emancipador. Este programa se aplica al análisis de prácticas culturales concretas.

Palabras clave: György Lukács, Fredric Jameson, Juan Carlos Rodríguez, totalidad, análisis cultural, marxismo.

Abstract: This article examines the concept of totality in György Lukács and its relevance today. His proposals are also related to an analysis of the contributions of Fredric Jameson and Juan Carlos Rodríguez. The perspectives of the three authors help to develop a work program for social and cultural analysis based on three points with which the whole will be addressed: the determination of social formations, the survival of the past and the emancipatory component. This program is applied to the analysis of specific cultural practices.

Keywords: György Lukács, Fredric Jameson, Juan Carlos Rodríguez, totality, cultural analysis, marxism.

Recibido: 2 agosto 2023 Aceptado: 12 noviembre 2023

* Este trabajo ha sido realizado en el marco de la Cátedra Extraordinaria "Filosofía Social de la Discriminación Corporal" dentro de la colaboración entre el Instituto de las Mujeres y la Universidad de Granada.

** Universidad de Granada jlmorenopestana@ugr.es ORCID 0000-0001-6665-8591

*** Universidad de Barcelona nuriapeist@ub.edu ORCID 0000-0003-0562-8174

Presentación

En el presente trabajo examinamos el concepto de totalidad en György Lukács, aunque en nuestro análisis convocaremos a más autores. Fundamentalmente serán dos: Fredric Jameson y Juan Carlos Rodríguez. Jameson mantuvo una relación de filiación teórica con Lukács, mientras que Rodríguez esbozó una distancia crítica permanente. Esperamos mostrar que las perspectivas de los tres, con tensiones, pueden servirnos de programa de trabajo para el análisis social y cultural. La primera cuestión importante es interrogarse sobre cómo una práctica se encabalga con otras. Llamaremos a esta cuestión la de la determinación de las formaciones sociales. La segunda cuestión es la de la pervivencia del pasado y su vinculación con coyunturas diversas: llamaremos a esta la cuestión de temporalidad. La tercera cuestión, en fin, es qué en las prácticas presentes puede desbordar o no las realidades con las que se encuentra mediada. Determinación, temporalidad y componente creador serán los tres interrogantes con los que abordaremos la totalidad. En un último apartado, utilizaremos las tres cuestiones propuestas para considerar prácticas culturales concretas.

1. Totalidad y determinación en las formaciones sociales

El concepto de «formación económica y social» tuvo un momento álgido en el pensamiento marxista con la influencia de Louis Althusser y su escuela. Gracias a dicho concepto, entre otras ganancias, se evitaba comprender la realidad social como irradiación de una exclusiva lógica —por ejemplo, la del capitalismo—, insistiendo en la convivencia temporal de diversas realidades sociales e históricas. Esa perspectiva se encuentra presente en Marx y fue formulada con claridad por Lenin en *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, obra publicada en 1907¹. En este apartado mostraremos cómo la noción de totalidad en Lukács insiste en la complejidad interna de la realidad concreta².

El concepto de totalidad tiene una historia en el pensamiento de Lukács. En *Teoría de la novela*, obra publicada en 1916, presenta la totalidad con un claro sentido evolutivo, que transita de lo simple a lo complejo. El mundo griego de la epopeya supone una integración estrecha entre el protagonista y el universo al que pertenece, pero ese protagonista aún no se ha singularizado como un sujeto autónomo, capaz de reflexión madura. Lukács señala esa historicidad para, y es algo que abordaremos en la segunda cuestión (la de la pervivencia y transformación de las formas simbólicas), evitar el anacronismo con el que nos apropiamos de la herencia griega clásica³. El precio que paga Lukács es convertir el mundo clásico en un conjunto homogéneo, el cual expresa idéntica lógica en todo su radio de acción.

¹ Véase Emilio Sereni, «De Marx à Lénine: la catégorie de “formation économique et sociale”», *La Pensée*, n° 159 (1971), 3-49. Véase una crítica a la utilización de esta categoría en Maurice Godelier «Formation économique et sociale», Georges Labica (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme* (Paris, PUF, 1982), 377-380. La tesis de Godelier consiste en que una formación económica y social no contiene diversos modos de producción. Más bien sucede que una formación social puede dar lugar a distintos tipos de sociedad si estas son compatibles con el modo de producción que caracteriza a tal formación social. La formación social incluiría pues un conjunto de sociedades. A la vez, una sociedad puede aparecer en diversas formaciones sociales siempre que incluya en sí diversos modos de producción. En Godelier la formación social contiene un modo de producción y sobre este se elevan diversas sociedades. Las sociedades, si incluyen varios modos de producción, pertenecen a distintas formaciones sociales. Más allá de la cuestión filológica sobre el uso del concepto en Marx, no nos parece que el debate sea central. La clave fundamental es cómo, en una sociedad dada (la llamemos formación social o no), conviven o no diversos modos de producción (o formaciones económicas y sociales), y cómo estos generan distintas formas ideológicas y políticas. Es la pervivencia de modos de producir, de pensar y de gobernar, y su combinación compleja, lo que se trata de describir.

² György Lukács, *Historia y conciencia de clase* (Madrid, Siglo XXI, 2021), 315-316.

³ György Lukács, *Teoría de la novela* (Barcelona, Penguin Random House, 2016), 57.

Esta articulación homogénea de la totalidad, elaborada con mayor sofisticación, se encuentra en alguna de las más autorizadas lecturas del pensador húngaro. Lucien Goldman insistía en el carácter construido y provisional de los procesos de totalización: es la investigación la que va incluyendo los datos empíricos en totalidades significativas —de ahí lo de construido—, y tal totalización va avanzando en sucesivos y controlados procesos de integración de los datos —y de las totalidades incluidas en aquellas de mayor alcance—: de ahí lo de provisional. En ese proceso de totalización, Goldman descarta, para interpretar la obra, restringirnos a la personalidad del autor, o al sentido que le atribuye el autor, el cual a menudo se le escapa al propio protagonista. Solo las clases sociales pueden proporcionar un criterio de inteligibilidad global, respetuoso con lo específico del autor y la obra, pero susceptible de captar la visión del mundo que orienta la producción cultural⁴.

Como explicó Juan Carlos Rodríguez, este tipo de perspectiva violenta aquello que se analiza al convertirlo en verdad típica de toda una época o de un conjunto social. En el fondo, el análisis impone un molde en el que se subsumen las obras, desdeñando en ellas todo cuanto desentona con la verdad de conjunto. No podemos acompañarlo, sin embargo, en su tesis de que Lukács no modifica esta posición primera⁵.

A nuestro parecer, lo hace. En dos sentidos contrasta esta visión de la totalidad con la del Lukács de *Historia y conciencia de clase*. Por un lado, Lukács considera que cada formación social contiene principios de determinación específicos, abandonando así la creencia en que las determinaciones económicas tienen idéntico alcance a lo largo de la historia⁶. (Volveremos sobre este punto en nuestro tercer apartado). Las determinaciones económicas son el resultado del avance del modo de producción capitalista y, por tanto, se impone un uso circunstanciado del recurso a la determinación económica: no ayuda a comprender realidades sociales en las que el capitalismo era embrionario o se encontraba limitado por otras pautas de organización social. Por otro lado, las clases sociales no son conjuntos que se definen siempre con idéntica nitidez histórica. No es posible pretender que, a lo largo de la historia, existen agrupamientos clasistas con un paquete cultural que funciona como una visión del mundo. Las clases solo se estructuran con claridad en la medida que avanza el imperio económico capitalista. En otras realidades sociales la clase se anuda con otros principios de diferenciación social⁷.

Por tanto, el programa de la totalidad requiere una delimitación de los modos de composición, y por ello de causalidad, internos a cada formación social, concepto este que no utiliza Lukács pero cuyos principios de análisis incorpora. En ese sentido, las posiciones de Lukács exigen historiar las divisiones estructurales de cada formación social y cómo operan los niveles de causalidad. Refiriéndose específicamente al modo de producción capitalista, diferencia entre varios momentos de determinación.

El primero consiste en el sentido, o la forma, que un objeto adquiere en un modo de producción específico. Citando *Trabajo asalariado y capital* de Marx, recuerda que una máquina de hilar es capital o un negro un esclavo dentro de ciertas formas sociales. Esas formas sociales elaboran las propiedades del negro y la máquina de hilar dándoles un semblante social determinado.

El segundo momento de determinación se encuentra concernido por la interacción entre los objetos socialmente articulados. El esclavo, forma social surgida en modos de producción precapitalistas, se relaciona con la máquina de hilar produciendo de acuerdo con un tiempo de trabajo socialmente necesario,

⁴ Lucien Goldman, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et le théâtre de Racine* (París, Gallimard, 1959), 17.

⁵ Juan Carlos Rodríguez, *Para una teoría de la literatura (40 años de historia)*, (Madrid, Marcial Pons, 2015), 114-116.

⁶ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 324.

⁷ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 119-120.

incrementando o no la competitividad. Simboliza así una integración de la esclavitud en formaciones sociales capitalistas.

El tercer momento consiste en la transformación posible de la objetividad, fruto de la acción humana concertada y dentro de un entorno tecnológico determinado. El esclavo puede convertirse en proletario y la máquina de hilar deja de ser capital cuando se la utiliza para satisfacer necesidades, democráticamente definidas, por quienes producen y consumen aquello que se fabrica en un hilandero⁸.

Fredric Jameson rescata varias virtudes del concepto lukacsiano de totalidad. En primer lugar, considera que se trata de concepto complejo que constituye una guía esencial para conocer la realidad. En segundo lugar, y como se acaba de explicar, Lukács escapa perfectamente del tipo de crítica que popularizó Louis Althusser contra el marxismo inspirado en Hegel. Althusser pretendía que el marxismo historicista era incapaz de captar la convivencia de distintas instancias temporales en una formación social, algo que puede decirse, se acaba de señalar más arriba, de formulaciones de la totalidad como la del Lukács de *Teoría de la novela* o la de algunas propuestas de Goldman, mas no ya del Lukács de *Historia y conciencia de clase*. En fin, según Jameson, la totalidad debe comprenderse como aquello que da sentido a lo concreto y que permite situarlo en procesos sociales complejos⁹.

Por lo demás, la totalidad permite comprender de manera compleja las determinaciones sociales. Ciertamente, existen procesos de determinación mecánicos, resultado de la influencia de una situación social en otra. Esas determinaciones, lo acabamos de mostrar, dependen de la configuración de ciertas formas sociales. Los filósofos actuales publican en diferentes formatos de acuerdo con los sistemas institucionales de progresión gremial igual que la clase trabajadora se preocupa de su apariencia física más cuando opta a empleos de servicios que cuando lo hace a trabajos industriales. Existen también formas de causalidad expresiva, por ejemplo, cuando el tipo de sujeto que prolifera en la empresa trasmite sus principios de cálculo a las relaciones de pareja o deportivas. En fin, existe un tipo de acción de coyunturas en las cuales se organizan los grandes acontecimientos históricos: así por ejemplo el nacimiento de la tragedia en Atenas vinculada a instituciones políticas, niveles de alfabetización, sistemas religiosos específicos y formas democráticas de articulación de la vida pública o el nacimiento de la novela de autor en el contexto de la singularización de los agentes en el terreno de la escritura dentro de una creciente extensión de prácticas mercantiles basadas en la demanda de un público¹⁰. ¿Y cuál es la escala de análisis que permite tal perspectiva? Como principio heurístico sirve para comprender cualquier proceso social. Así, por ejemplo, la formación social se articula en lo más íntimo de la personalidad. Gramsci insistía (Cuaderno 10, § 48) en el carácter compuesto de la intimidad y en cómo en ella se articulaban pervivencias sociales de tiempos distintos:

«El hombre debe concebirse como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos y de elementos de masa y objetivos o materiales con los cuales el individuo se halla en relación activa»¹¹.

Seguramente inspirado por ese vector gramsciano, Juan Carlos Rodríguez cita a Antonio Negri para presentar el yo como un poder constituyente de fuerzas en conflicto: igual que el pueblo que funda un poder, el yo debe constituirse —con materiales ideológicos y libidinales— dentro de una ontología de procesos yoicos en los cuales un «manejo de nervios», «un conjunto de heridas» intentan otorgarse consistencia. O, con otra

⁸ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 70-72.

⁹ Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act* (Londres-Nueva York, Routledge, 1983), 35-43.

¹⁰ Jameson, *The Political Unconscious*, 7-11.

¹¹ Antonio Gramsci, *Quaderni der carcere II* (Turín, Einaudi, 2014), 1338.

formulación, el yo es un montaje sobre nuestro cuerpo, sobre la denominación del nombre familiar y sobre la imagen constituida en el espejo¹².

Esa constitución precaria que es el sujeto, ese bloque histórico, ese individuo tiene la tonalidad predominante de un modo de producción. La única manera de comprenderlo es confrontarlo con las diversas formas de individualidad que caracterizan el modo de producción. Utilizando una referencia gramsciana (Dante), Rodríguez nos recuerda cómo era su visión del infierno: un espacio jerarquizado, graduado con fases entre el infierno y el cielo. Frente a ese recorrido, el sujeto moderno piensa su infierno desde otras claves:

«La individualización histórica del yo capitalista y laico (el que venimos llamando supuesto “sujeto libre”) ya no viaja al Infierno —no cree en él— sino hacia un sitio quizá mucho más horrible, hacia el fondo del espejo y del lenguaje del propio doble, el viaje al fondo de la noche de aquel desgraciado repugnantemente genial que fue Céline, el viaje hacia la nada de Malcolm Lowry o de Borges. Mejor: no hacia el límite del volcán de Lowry, sino hacia la tragedia inaudita de la tranquilidad de nuestra vida»¹³.

Solo con esas precauciones pueden comprenderse los modos de estilización de la explotación. Robin Osborne explicó cómo la cultura ateniense, pese a encontrarse recorrida por enormes desigualdades, renunció a volverlas legibles en el cuerpo humano, tal y como reclamaban sus enemigos oligárquicos¹⁴. Por el contrario, nos encontramos en nuestro presente una ansiosa inscripción en nuestro cuerpo de las barrocas marcas de estatus. ¿Cómo interpretar tal contraste? Sin duda, la existencia de una fuerte cultura política democrática, fundada en buscar la extensión de competencias políticas efectivas, puede ayudarnos a comprender la reticencia ateniense a marcar el estatus social. La extensión en nuestras sociedades de una presión capitalista, no siempre exitosa, en todos los resquicios de la experiencia humana puede explicarnos qué hace que deseemos integrar la diferencia social en nuestros cuerpos. Vemos pues cómo sin el marco de estudio de las formaciones sociales incluso lo más íntimo pierde su sentido histórico.

Resumamos entonces los componentes delimitados en este punto. Primero, las formaciones sociales definen los sentidos de ciertas prácticas que viajan más allá de ellas. Segundo, esas prácticas generan interacciones que modifican la realidad del conjunto. Tercero, es posible que ciertas prácticas subviertan lo establecido. En ese contexto cobra sentido la determinación de cierto tipo de relaciones causales, sea de conexión directa, dadas ciertas condiciones iniciales, entre un antecedente y un consecuente, sea de proyección de idéntica lógica al conjunto social (causalidad expresiva), ya sea de articulación coyuntural de un tipo de causalidad estructural. En fin, la perspectiva de la formación social no se restringe a los grandes procesos sociales, sino que constituye una guía para comprender cómo los agentes se articulan íntimamente.

2. Las pervivencias del pasado y la estabilización de dinámicas sociales autorreferentes

Trataremos ahora dos puntos: el de la perdurabilidad histórica y el de la autonomía de los dominios de actividad específicos que empiezan a adquirir un perfil propio, relativamente desconectado del resto de la realidad social.

¹² Juan Carlos Rodríguez, *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico, inconsciente libidinal)*, (Akal, Madrid, 2022), 185-186, 231, 293.

¹³ Rodríguez, *Freud: la escritura, la literatura*, 80.

¹⁴ Robin Osborne, *The History Written on the Classical Greek Body* (Cambridge, Cambridge University Press, 2011), 221. José Luis Moreno Pestaña, *La cara oscura del capital erótico. Capitalización del cuerpo y trastornos alimentarios* (Madrid, Akal, 2016), 10-14.

La diacronía histórica ha aparecido ya en nuestra exposición, al hilo de un comentario sobre *Teoría de la novela*. Dentro de esa visión holística de la época, Lukács se planteaba cómo sobreviven lo que podemos llamar «géneros artísticos». En el caso de la tragedia, por ejemplo, el mundo clásico presentaba una integración plena de las peripecias del héroe con la vida en su conjunto, vinculándose con un destino compartido. De ese modo, su experiencia se volvía inteligible para el espectador, precisamente porque este se encontraba integrado en idéntico conjunto. El coro permitía la transición entre la voz íntima del héroe y la necesidad divina y articulaba a ambas. En la tragedia moderna, por el contrario, los individuos se exhiben solitarios, sin vínculo alguno con el conjunto: «Toda palabra trágica tiene que resonar incomprendida, y ninguna acción trágica hallará una resonancia receptiva adecuada»¹⁵. El mundo del sujeto moderno no es el del héroe griego, por mucho que sobrevivan ciertas formas discursivas comunes. Esta conciencia del carácter híbrido de las épocas —Dante entre el mundo clásico y moderno, Don Quijote como gozne entre la trascendencia medieval y lo prosaico burgués—¹⁶ anuncia la complejidad de la realidad social. En cualquier caso, y como señalamos antes, la totalidad de *Teoría de la novela* aún abarca el conjunto de la época. Es el viaje de géneros literarios en épocas diferentes el que plantea la pregunta sobre cómo sobrevive algo en un contexto que no es aquel donde surgió.

Historia y conciencia de clase aborda este problema, pero con un sesgo diferente. Por un lado, Lukács se interroga sobre la estabilidad de ciertos discursos, así por ejemplo el filosófico o artístico. Continuando la lógica de *Teoría de la novela*, Lukács reprocha a la historia académica lo que cuestionaba de cierta crítica literaria. No se trata ya de que la forma de la tragedia encubra modelos discursivos y vitales distintos, sino de que la forma filosófica tiene un arraigo en el mundo antiguo y en el cosificado de la burguesía¹⁷. En su análisis, Lukács propone el mismo patrón discursivo de la comparación entre tragedia moderna y tragedia antigua, pero en este caso orientándolo hacia la filosofía. Lukács esboza dos respuestas que abren un programa interesante de trabajo.

La primera se refiere a la estabilidad de las producciones del espíritu absoluto que recogen aspectos con una pervivencia específica, con un índice de resistencia superior a las transformaciones sociales. El arte, por ejemplo, se desarrolla a partir del vínculo entre el hombre y la naturaleza. La filosofía, al interrogarse por los regímenes políticos o el lugar de las técnicas, se centra en aspectos estructurales de la existencia humana. Solo cuando se producen transformaciones muy profundas distinguimos la discontinuidad entre épocas¹⁸. Podríamos decir que el primer programa de trabajo se centra en la historicidad específica de los productos intelectuales.

La segunda respuesta se vincula con el modelo normativo que representan las sociedades precapitalistas. En ellas las producciones sociales, casi siempre rodeadas de enormes injusticias, estaban vinculadas con la organización social y la vida compartida. El materialismo histórico, explica Lukács, prepara una especie de redención de esas experiencias sociales, lejos de desecharlas como primitivas y absurdas. Se propone recuperarlas, ahora bien, sin los rasgos de violencia y miseria del entorno que las sostenía. Para eso, Lukács utiliza una distinción central de origen hegeliano: la diferencia entre las mediaciones primarias de una realidad social —la «esencia», escribe Lukács: esto es, aquello que forma parte de su estructura— y las

¹⁵ Lukács, *Teoría de la novela*, 71.

¹⁶ Lukács, *Teoría de la novela*, 96-97, 133.

¹⁷ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 186.

¹⁸ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 321. Goldman ofrece una visión similar, en nuestra opinión menos modulada históricamente, de esta idea: las grandes obras introducen en ciertas visiones del mundo problemas esenciales del ser humano que, por supuesto, no son infinitos, sino limitados. La tarea interesante es ver qué perdura de una visión del mundo cuando es recuperada en un contexto histórico distinto. Goldman, *Le Dieu caché*, 30.

mediaciones secundarias con que esta se expresa en la existencia¹⁹. El segundo programa de trabajo consiste en explorar qué del pasado puede rescatarse en condiciones sociales nuevas y sin la injusticia estructural en la que se sostenía.

Volvamos a la experiencia del cuerpo en el mundo clásico. Nadie puede discutir que se trataba de un espacio con diferencias sociales abismales. Pese a lo cual, era reluctantante a encarnar las diferencias en la representación de los cuerpos, como si de ese modo se marcara absurdamente al individuo. Aunque la sociedad ateniense era una sociedad compleja, nadie podía descifrar las marcas del cuerpo que tenía ante sí, tal y como deseaban los enemigos de la democracia. Solo en el caso de los esclavos, y no siempre, encontramos marcas de identificación en las artes visuales²⁰. Sin duda, es una experiencia que utilizar en conflicto con nuestra ansiedad por sellar, en la morfología y el vestido, la diferencia social.

Entremos ahora en un segundo elemento, el del desgajamiento de la realidad. Lukács es un crítico radical del proceso por el que las sociedades modernas se diferencian progresivamente en ámbitos autónomos, desde la economía al derecho, lo cual alcanza al conjunto de las producciones culturales. De esa manera, cada instancia desarrolla su propia lógica y gestiona una parcela de la realidad.

En principio, esa autonomización parece asegurar el respeto a cada uno de tales ámbitos, impidiendo que se les tiranice por razones políticas, económicas o religiosas. Los niveles de autonomización tienen grados diversos de intensidad y, por tanto, cada ámbito tiene una independencia graduada. Pero en este punto, la posición de Lukács se encuentra contracorriente de la filosofía moderna.

Nadie, ni siquiera en el fragor del estalinismo, negó completamente la lógica específica de la autonomía de ciertos dominios de la realidad. Los procesos de Moscú se hicieron llamando a observadores internacionales y sabemos que Stalin era consciente de que era un *bluf* la biología proletaria de Lysenko²¹. Por lo demás, la tesis de la complejidad estructural de las sociedades modernas, con sus subsistemas autonomizados, ha sido un argumento recurrente contra las propuestas democráticas. Estas serían culpables de pretender colocar, al alcance de los legos, ciertos escenarios que deberían reservarse a los especialistas. El problema de la simplificación y extensión del conocimiento es central en todos los esfuerzos democráticos: se trata de evitar que la desigualdad de talentos y de capacidades genere nuevas jerarquías sociales.

Lukács no niega las diferenciaciones, pero las sitúa bajo una óptica particular. En primer lugar, cuestiona la descontextualización de ciertas esferas (economía, arte) ignorando su papel en el conjunto. La categoría clave en este punto es la de mediación. La mediación exige dos operaciones de pensamiento, que solo aparentemente se contradicen. Por una parte, la mediación nos señala que nunca accedemos a la realidad pura, sino que siempre lo hacemos dentro de categorías históricas específicas. Esta operación nos exige respeto a los procesos sociales de delimitación histórica de la realidad. La segunda operación consiste en intentar insertar esa realidad, que nos aparece con un rostro particular, dentro de una totalidad de conjunto en la que adquiere un sentido específico²². Fredric Jameson señala el valor estratégico del concepto de mediación, el cual demanda respetar a la par la autonomía de las realidades sociales y su vinculación común. Si suponemos que cada esfera tiene sus códigos propios, la relación entre dos esferas supone buscar homologías entre ambos códigos, esto es, cómo se retraduce la influencia de, por ejemplo, el mercado de trabajo en la producción filosófica de un periodo o en las morfologías corporales exigidas a quienes trabajan. La interrogación reivindica estudiar si hay influencia porque puede no haberla, debido, como explicamos antes, a las temporalidades específicas de ciertas producciones humanas. O puede haberla y se necesita ver cómo los

¹⁹ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 324.

²⁰ Osborne, *The History Written on the Classical Greek Body*, 24, 151.

²¹ Geoffrey Roberts, *Stalin's Library: A Dictator and his Books* (New Haven-Londres, Yale University Press, 2022), 9.

²² Véase Brian O'Connor, «Hegel conceptions of mediation», *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, n°2, 39/40 (1999), 84-96.

códigos del discurso filosófico retranscriben una experiencia económica o los cuerpos un tipo de exacción del plustrabajo²³.

En segundo lugar, esas esferas se presentan como si tuvieran un circuito de funcionamiento objetivo ajeno a cualquier disfunción. Como señala Lukács, el pensamiento objetivista burgués desconoce tanto las crisis como los conflictos, solo puede representárselos como intromisiones patológicas de algo externo, y no como un conflicto entre posiciones sociales y valores referidos al funcionamiento de esas esferas²⁴. Así, las ciencias convierten la división técnica del trabajo intelectual –que exige concentración en parcelas de lo real– en divisiones ontológicas autorreferentes. De esa manera, las divisiones históricas –por ejemplo, del campo económico o jurídico– se convierten en algo inamovible y símbolo del progreso del espíritu²⁵. (Este último punto se encuentra presente en visiones de la modernidad tan diversas como la de Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas o Niklas Luhmann).

Este triple aspecto –desconocimiento de las crisis, desgajamiento de la realidad y eternización de las divisiones históricas– de la «autonomía» genera una tendencia autorreferente, tecnocrática y una mezcla de resignación –nada puede cambiar en una sociedad compleja...– y autosatisfecha –si cambia sería para volver a lo primitivo...–. Jameson caracteriza esas estrategias como auténticos procesos de resistencia –«strategies of containment»²⁶– en sentido psicoanalítico: se intenta así defender una escisión y un funcionamiento como inamovibles si no es para producir una hecatombe. Se proscribía como irrealizable la posibilidad de otras esferas y de otro vínculo entre ellas.

Debido a esa estrategia de resistencia las esferas adquieren un grado de autonomía absurdo. Para un hegeliano como Lukács, la idea de mediación restringe cualquier creencia en una eliminación arbitraria de los ámbitos específicos de la realidad. Precisamente gracias a la categoría de mediación, Lukács se protege de dos tentaciones: identificar la mediación con la esencia y de creer que se puede prescindir de formas parciales de manifestarse, siempre con determinaciones ligadas a contextos históricos imposibles de soslayar. Por tanto, la cuestión no es la de la autonomía sino cómo esta se desliga de los «valores de uso», se restringe a especialistas autohipnotizados con su saber, y elimina cualquier forma de reintegración democrática de los sistemas autónomos²⁷.

En el terreno del análisis cultural, Jameson aprovecha la misma metodología tanto en los análisis de lo social como de lo cultural, evitando fetichizar la autonomía del ámbito artístico. Por un lado, establece un paralelismo entre la realidad sociopolítica y el elemento cultural: tanto uno como el otro están inmersos en un sistema de relaciones establecido por la posición de cada elemento en el conjunto. Ahora bien, ese conjunto no es un sistema autorregulado, sino una realidad de contradicciones, y de convivencias y discontinuidades inestables. Además, por otro lado, plantea analizar el objeto cultural como el lugar en donde las contradicciones sociales encuentran una manera de manifestarse, planteando así un tipo de interpretación cultural que es en sí misma una propuesta de análisis total a partir de tres niveles que reescriben el texto u objeto y, como propone Lukács, van modificando la totalidad misma. Lo veremos más adelante.

²³ Jameson, *The Political Unconscious*, 25.

²⁴ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 67, 178.

²⁵ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 61-62.

²⁶ Jameson, *The Political Unconscious*, 37. Lukács ya señalaba que una situación de dominación de clase solo puede mantenerse gracias a la inconsciencia de los dominantes. En el caso de estos, debe nublarse su papel en la dominación o, de lo contrario, los conflictos morales y psicológicos pueden dificultar la arrogancia necesaria para someter a los demás. Jameson desarrolla una variación de esta tesis. Es este el punto, el de la represión, donde mayor proximidad encontramos entre esta perspectiva y la del psicoanálisis. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 132.

²⁷ Véase la referencia a las posiciones de Rosa Luxemburg en Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 368-370.

Vinculando a Althusser y Lukács, Jameson plantea que el modo de producción es la estructura en su conjunto, el sistema entero de relación entre los distintos niveles. Y esta es la manera de concebir la sociedad como un todo, en donde todos los estadios son el mismo a pesar de poseer cada uno de ellos una semiautonomía en relación a la totalidad. Con el texto o artefacto cultural sucede lo mismo. Ni es un reflejo inmediato del contexto, ni posee una fuerza autónoma completamente inmune a la totalidad. La mediación sigue siendo fundamental para entender la relación con el conjunto, la diferenciación de niveles pero también la vinculación entre ellos. Los elementos no son mera expresión unos de otros, sino que se relacionan por su diferencia estructural y su distancia mutua; pero esa diferencia y distancia conoce momentos de influencia²⁸.

Compartiendo la posición lukacsiana frente a la autonomía, Jameson le otorga una tonalidad propia. Con el pensador húngaro, Jameson considera que la noción de semiautonomía describe cómo la totalidad está presente en la obra concreta, pero no de manera ni inmediata ni lineal –esto es, no por medio de una causalidad mecánica. Hasta aquí los acuerdos, pero en los análisis concretos existen desacuerdos.

Jameson utiliza el ejemplo de la modernidad en el arte, uno de los espacios que es un imán para los análisis de autonomía radical. La fragmentación de las unidades tradicionales en elementos con semiautonomía son en parte el reflejo de la cosificación del capitalismo, pero funcionan como compensación a la deshumanización de la experiencia de la cosificación. Las formas llevan en sí la realidad de la objetivación y son el desarrollo mismo de ámbitos semiautónomos como la pintura de caballete, el paisaje, el impresionismo o el expresionismo abstracto, todas manifestaciones que contienen dosis cada vez más elevadas de autonomía visual. La relación que establece Lukács entre modernismo y cosificación contiene para Jameson una simplificación. Ciertamente que la separación de la realidad en instancias autorreferentes, en *cosas* con lógica propia, es un momento necesario de la constitución de un arte como mundo clausurado. Pero quedarse ahí supone obviar un aspecto: es *también* una gratificación libidinal en un mundo cosificado²⁹.

Este punto de cómo posicionarse ante la autonomía es muy sensible. Entre un Lukács crítico de la autonomía y un Jameson cuidadoso de sus componentes utópicos no hay obligación de elegir. En el fondo, la autonomía depende de una totalidad cuyas reglas de articulación entre instancias se modifican y en ciertas circunstancias cabe optar por uno u otro de nuestros pensadores.

Pongamos un ejemplo. En el ámbito de la filosofía, donde pocos aceptarían una territorialización social, es evidente la existencia de procesos de autonomización que son un ejemplo de cosificación. El comentario inagotable de textos, ajeno a cualquier realidad externa, permite manejar cuidadosamente significados que pueden adaptarse a contextos políticos muy variados, adjudicando valores cambiantes a las obras y los autores. A la vez, y dentro de un sistema de dominación internacional donde funciona una suerte de intercambio desigual, las potencias dominantes facturan estrellas del pensamiento y lenguas y los países dominados proporcionan comentarios y lecturas que favorecen las escuelas de los países dominantes. Muy pronto aprenden que, de proponerse demasiado autónomos y críticos, los agentes verán que se les retira la confianza del centro dominante. La división entre autores y comentaristas produce realidades intelectuales fuertemente disímiles.

Quien mire la realidad de la filosofía observará, con razón, una realidad fuertemente internalista. Ese internalismo depende, de manera brutal, de formas de dominación extradiscursivas. Los agentes son autónomos como condición de ocultación de su actividad, ocultación sin la que colapsarían psicológicamente y no podrían soñarse como filósofos, sino como simples escoliastas e importadores de pensamientos acriticamente abordados.

²⁸ Jameson, *The Political Unconscious*, 25.

²⁹ Jameson, *The Political Unconscious*, 48.

Pongamos otro ejemplo. En la exposición *Emergency on Planet Earth* celebrada en el Centro Cultural del Carmen de Valencia en 2022, se presentaron un conjunto de obras que denunciaban radicalmente el cambio climático. Las exposiciones de arte no solo están compuestas de obras, sino también, entre otras cuestiones, de las características de su exposición. En este caso, el centro no disponía de las condiciones de refrigeración necesarias para que las cuidadoras y cuidadores de las salas, personas de diferentes edades, trabajasen en condiciones dignas. Lo podemos ver en la imagen 1, publicitada por el centro, y en la imagen 2, fotografiada in situ, donde se ve una mujer mayor cuidando la sala con un ventilador pequeño que no alcanza para aliviar las altísimas temperaturas de agosto en un sitio sin refrigeración adecuada. La denuncia, entre otras, de la falta de humanidad en las condiciones de vida de los animales estaba acompañada de una falta de humanidad en las condiciones de trabajo de los humanos. Las obras de arte se observan entonces de forma parcial, sin considerar la manera compleja en que se insertan en un sistema de mediaciones que les permitiría revelar las características de una realidad social de manera coherente. Nada más lejos de la autonomía que la reproducción y perpetuación de las condiciones de explotación en las prácticas que rodean el hecho cultural que pretende criticarlas. La autonomía fundada en la explotación radical tiene una homología con lo que señalábamos respecto de la filosofía: se produce la obra autónoma y ecologista gracias al sometimiento y el trato como simples mercancías de los seres humanos.

En ambos casos, y sin discutir la calidad de las aportaciones de Jameson, nos inclinaremos por darle la razón a Lukács.



1. *Emergency on Planet Earth*.
CCCC Centre del Carme. 4/3-4/9, 2022.



2. *Emergency on Planet Earth*.
CCCC Centre del Carme. 4/3-4/9, 2022.

En fin, un tercer ejemplo sobre la autonomía. La cuantificación del Índice de Masa Corporal coloca a un gran número de personas en los lindes de la obesidad. Se ha discutido si los datos amparan las divisiones entre personas con sobrepeso y obesidad y si la morbilidad procede del peso o de otro tipo de variables. En cualquier caso, el establecimiento de una norma estándar se identifica con una falsa idea de cientificidad, ajena a las condiciones concretas con las que las personas adquieren su peso. Grupos críticos con las estandarizaciones sin contexto han propuesto que se atienda a pautas de salud sin centrarse obsesivamente en la pérdida de peso, que a menudo resulta en un carrusel infernal de dietas con efectos perniciosos para la salud. Sin duda, un efecto más de un campo de ciencias de la salud que tiene entre sus ideales de rigor la fijación de estándares generales, los cuales facilitan la articulación de los discursos en un paradigma que aparenta la acumulación de evidencia sin fisuras. En ese contexto los especialistas, ansiosos de certidumbre y de defender su monopolio sobre un espacio epistémico y de políticas públicas, tienden a devenir ciegos ante

toda evidencia ajena a su paradigma y ante especialistas de las ciencias sociales que les planteen otros problemas³⁰. La autonomía aparece aquí como lo contrario de la atención a una totalidad concreta, situada en las interacciones complejas de los entornos y la morfología, que conduce a una retórica científica alejada de la complejidad de enunciados de observación producidos por los diversos saberes y ciencias. Y, por tanto, ajena a la verdad.

3. Los procesos de emancipación

Gracias al concepto de mediación, Lukács se apoyaba en la realidad histórica para encontrar las potencialidades de estas ¿Cómo delimitar las posibilidades objetivas de un espacio histórico? Aquí nos damos de bruces con la famosa tesis de la totalidad concreta, distintivo íntimo de un marxismo que no concede verdad definitiva a los datos y las ideas de los mismísimos Marx y Engels: solo a la perspectiva (la de la totalidad) con la que abordaron una realidad que, por definición, convierte en falso lo que ayer fue verdad, o parecía tal.

Iremos por partes para captar bien el programa y deslindarlo de cualquier holismo apresurado. Weber se da aquí la mano con la ontología de Hegel, pero solo en un sentido muy específico. La totalidad que puede inferirse en cada situación concreta, aquella que nos permite delinear posibilidades, nunca es algo sencillo, entre otras cosas porque no se encuentra cerrada, sino que se modifica, a qué nivel es difícil decirlo, con cada conocimiento de esta. Como explicará el Lukács maduro, la totalidad es *sui generis*. Supone siempre partir de las conciencias de los individuos, aunque «sus causas y resultados» sean diferentes de cómo estos las experimentan y entienden³¹. La interpenetración de lo social y lo individual es aún mayor en la época de grandes movimientos sociales: entonces la totalidad es más intensa y compacta, sin perder jamás su indexación individual. Lukács propone pues una narración de los mecanismos concretos de cómo se alcanza la probabilidad objetiva. Nos detenemos en ellos pues son una ganancia filosófica de *Historia y conciencia de clase*.

El *primer mecanismo* deriva de una lectura histórica del papel de la experiencia en cada formación social. Y aquí nos vemos obligados a recordar un tema al que nos referimos en nuestro primer epígrafe. Cuando predominaba el esclavismo o el feudalismo, la conciencia de clase resultaba difícilmente accesible porque la práctica económica no se encontraba singularizada, sino abigarrada con conflictos de estatus políticos e ideológicos. Más allá de que el análisis específico sea o no correcto —no nos lo parece³²— impone una precaución básica: un mismo objeto —trabajar por un salario, escribir una pieza teatral— cobra un significado dependiendo de las formas estructurales en las que cobra sentido³³. El materialismo histórico, entendido aquí como determinación compleja de la experiencia económica, debe aplicarse con «cautelos» a la experiencia de esas sociedades: en ellas existen jerarquías más abigarradas que generan conciencias muy plurales³⁴. Pensemos en la experiencia del trabajo en la Grecia clásica, tal y como la rescata Ellen Meiksins Wood. La experiencia del

³⁰ Moreno Pestaña, *La cara oscura del capital erótico*, 243-247, 359-370.

³¹ György Lukács, *The Ontology of Social Being 1. Hegel* (Londres, Merlin Press, 1978), 25.

³² Frente a la visión clasista de Lukács se levanta la de Antonio Gramsci quien investiga las formas plurales en que los grupos sociales subalternos han podido históricamente dotarse de mecanismos precarios de autonomía. Lejos de concentrarse en la experiencia de clase, Gramsci alude a actores históricos plurales atravesados por «ejes de subordinación» diversos, no reducibles a la clase, sino que incluyen el género o la raza, y luchas de emancipación específicas que jamás tienen asegurada la no recuperación por parte de los dominantes. Véase Anxo Garrido, «Nota introductoria», Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Cuadernos 12-29 (1932-1935)*, (Madrid, Akal, 2023), 717-722.

³³ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 233.

³⁴ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 325.

artesano autónomo en la práctica democrática resulta inseparable de la participación ciudadana y del imaginario religioso y teórico. En el primero destaca Hefesto, dios de la forja, y Atenea, diosa protectora de las artes y las técnicas. En el segundo sobresale cómo, incluso entre los enemigos de la democracia, la capacidad política aristocrática se presenta bajo el modelo de la solvencia técnica, como ocurre en el caso de Platón. Sin duda un rasgo de la hegemonía cultural del trabajo libre en la democracia³⁵.

Además, ninguna formación social es homogénea, sino que conserva en su interior remanentes de otras del pasado —el capitalismo recoge restos del feudalismo y del esclavismo— y también de probabilidades del porvenir. Eso explica, incluso en el capitalismo avanzado, la dificultad de una experiencia pura de clase porque continuamente nos encontramos con presencias del ayer —por ejemplo, de la experiencia de los oficios, con su dignidad desmercantilizada³⁶— o de producciones culturales —las del “espíritu absoluto” — cuya validez no se reduce a su contexto de surgimiento, aunque continuamente deban resignificarse en coyunturas nuevas. Todo lo cual implica una autonomía de la experiencia cultural y la exigencia de un análisis circunstanciado de los significados que lleva adscritos³⁷. Tanto el trabajo con rasgos de oficios como la cultura o las formas políticas —por ejemplo, la democracia antigua— no son solo remanentes del pasado, sino invitaciones a pensar nuevos dispositivos futuros («socialistas») de trabajo y creación³⁸.

Con todas estas salvedades, para Lukács la conciencia proletaria surge de una práctica específica de las formaciones sociales dominadas por el capitalismo. Esa experiencia se clava como un hierro ardiendo y no puede olvidarse o apartarse hacia una vivencia lateral localizada atemperando su relevancia. Evidentemente, el proletariado vende su fuerza de trabajo igual que el periodista, el cual también aprende a exhibir lo que podría llamarse un capital cultural estandarizado —modales, apariencia, don de gentes y encanto...— como condición de su valorización en su mercado específico³⁹. También padece relaciones de dominación, pero estas lo constituyen como un agente activo, por mucho que padezca también explotación. En su posición —contradictorias de clase, en términos de Erik Olin Wright⁴⁰— pueden realizar cálculos para sus óptimos y obtener privilegios, aunque desde una condición específicamente sojuzgada. Es el caso de trabajadoras que soportan imposiciones estéticas dañinas para su salud pero que, a la vez, las exhiben para obtener beneficios situacionales. Lo cual genera un continuo de estados de conciencia más o menos complacientes con la dominación⁴¹.

Lukács recurre al oxímoron de «actividad contemplativa». Contemplativa porque el agente se limita a registrar las dinámicas dominantes, y activa porque, en tanto que individuo aislado, juega a manipular los objetos culturales con el objetivo de alcanzar privilegios⁴². Lukács propone una descripción ajustada de los privilegios limitados de ese tipo de libertad descomprometida y «negativa»:

«La “libertad” del hombre actual es la libertad del individuo aislado por la propiedad cosificada y cosificadora, una libertad *frente a los demás* individuos (no menos aislados), una libertad del egoísmo y de la autocerrazón; una libertad en cuyo contexto la solidaridad y la unión no pueden tenerse en cuenta, sino, a lo sumo, como “ideas reguladoras” sin eficacia. La pretensión de proclamar hoy

³⁵ Ellen Meikisins Wood, *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism* (Londres, Verso, 2016), 243-272.

³⁶ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 116, 122.

³⁷ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 320.

³⁸ Véase el análisis del papel de la polis clásica en el imaginario burgués revolucionario en György Lukács, *The Process of Democratisation* (Nueva York, State University of New York Press, 1991), 74-75.

³⁹ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 261.

⁴⁰ Erik Olin Wright, *Clases* (Madrid, Siglo XXI, 1994), 100-116.

⁴¹ Moreno Pestaña, *La cara oscura del capital erótico*, 303-305.

⁴² Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 208, 257.

directamente esa libertad equivale a la renuncia de hecho de realizar esa libertad real. Gozar, sin preocuparse por los demás hombres, de esa “libertad” que la situación social o el íntimo carácter pueden hoy ofrecer a individuos aislados significa, pues, eternizar la estructura esclava de la sociedad actual en la medida en que ello depende del individuo o de los individuos en cuestión»⁴³.

La última cláusula («en la medida en que ello dependa») permite graduar la libertad cómplice y la responsabilidad. Porque, y entramos ya en el proletariado, este no puede entregarse a la actividad contemplativa sin enorme coste y, al no hacerlo, altera las formas de conciencia dominantes. Y todo, aquí está la sutileza de Lukács, por algo específico al modo de producción capitalista, sobre todo cuando este se manifiesta en toda su pureza: al comprender el sufrimiento corporal derivado de la jornada de trabajo, el sujeto deja de ver su fuerza de trabajo como algo que quepa tratar como una mercancía. Al periodista no le va en ello su vida, al obrero sí. Es la razón por la cual el obrero altera la epistemología de las formas dominantes: entiende que el sujeto no es mercancía, mientras que el siervo puede pasar a recibir la corvea y ser señor: emanciparse de la relación feudal no conlleva alterar su epistemología. Al margen del proletariado, esta experiencia de transformación epistémica se produce también dentro de la experiencia feminista, precisamente porque las formas de dominación llevan aparejados procesos de dominación íntima que hieren lo más básico de la capacidad operativa de los agentes. Debe investigarse, de acuerdo a lo referido en nuestra nota 32, cuáles son las condiciones de constitución de experiencias subalternas del cuerpo en las que la clase no juega un papel exclusivo.

Y es que, por supuesto, a la conciencia no se llega de una vez, por una suerte de epifanía proletaria o subalterna. La experiencia no mercantil del cuerpo debe además abandonar la conciencia cosificada, para lo cual debe dejar de identificar las formas sociales de la existencia capitalista con la existencia social⁴⁴. La encarnación del conocimiento es condición de desapego radical, pero no es suficiente: las mediaciones normales de la sociedad deben dejar de contemplarse desde el prisma de la sociedad burguesa. Solo entonces las personas se citan con la praxis, la transformación consciente de la realidad social.

4. Las fases de análisis de un producto social y cultural: Lukács, Juan Carlos Rodríguez y Jameson

Jameson ha propuesto un protocolo de análisis de los objetos culturales que se conjuga bien con las tres dimensiones que hemos rescatado del concepto de totalidad en *Historia y conciencia de clase*. Ambas perspectivas, la del pensador húngaro y la del norteamericano, nos parece compatibles con la reconstrucción que uno de nosotros hizo de la perspectiva de Juan Carlos Rodríguez⁴⁵.

Jameson propone una secuencia progresiva de análisis, aunque deja muy claro que cada etapa, en su momento específico, tiene ya presente las posteriores. Comienza con el producto cultural considerado como resolución individual de contradicciones sociales. Al escribir una novela o tatuarnos nos configuramos como autores simbólicamente competentes con los que, con diferente nivel de sofisticación, necesitamos expresar una determinada relación con nuestro entorno significativo. Es en este momento donde necesitamos hacer intervenir a Juan Carlos Rodríguez, quien insistió continuamente en cómo los diversos modos de producción

⁴³ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 410.

⁴⁴ Véase José Luis Moreno Pestaña, *Los pocos y los mejores. Localización y crítica del fetichismo político*, (Madrid, Akal, 2021), 36-67.

⁴⁵ José Luis Moreno Pestaña, «Umbral y crepúsculo del sujeto burgués: Juan Carlos Rodríguez y el inconsciente ideológico del capitalismo», Juan Carlos Rodríguez, *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico, inconsciente libidinal)*, (Akal, Madrid, 2022).

generan distintos estándares de individualidad. Los individuos no son iguales en el esclavismo, el feudalismo y el capitalismo. Por supuesto, y dado que jamás se presenta uno de ellos solo, cada instanciación individual puede contener elementos de diferentes modos de producción. En esta primera fase del análisis es donde deben introducirse con mayor cuidado las determinaciones. Existe, siempre según Rodríguez, una pertenencia a la formación social y que organiza específicamente —como esclavos, siervos, sujetos, como una composición híbrida coyuntural— al tipo de individualidad. Posteriormente se expresan, a través de mediaciones, influencias en un nivel social u otro. Los niveles sociales, como insistía Lukács, se disocian de manera distinta en cada coyuntura de modos de producción. En fin, es también el momento donde aparecen las determinaciones simples, aquellas que se vinculan como atribución causal antecedente y consecuente.

Posteriormente nos las vemos con las pervivencias del pasado y con los discursos en los que los individuos se agrupan dentro de una coyuntura. La relación entre esos discursos, en sociedades invadidas por el principio de especialización, suelen expresarse como si se tratase de realidades autónomas. Por supuesto, tras estas suelen habitar discursos de clase y género con los cuales se dialoga a partir de esas esferas autónomas en el campo de la economía, la ideología, la cultura, etc. Esos espacios se asemejan a los subsistemas de la teoría de sistemas o, en un modelo mucho más cercano al nuestro, a la teoría de los campos. Esos campos están también vinculados a relatos acerca de la vida personal, algo que Juan Carlos Rodríguez estableció cuando se preguntaba acerca de los modos de ser sujeto en nuestro presente: sujetos cuyas competencias proceden de su maduración de algo siempre existente, sujetos que se transforman enriquecidos en sus fracasos, sujetos vinculados a una experiencia que les va enriqueciendo.

En fin, el tercer plano remite a los procesos de emancipación. En estos también juega un papel de primer orden el relato ideológico, pues es así como se construyen los sujetos. Ahora bien, desde esa experiencia ideológica el individuo puede aplanar las contradicciones y recogerlas en articulaciones globales de carácter regresivo o puede enfrentarse a ellas y proponer otro modo de composición de las mismas, más lúcido y menos injusto.

Traigamos a colación un estudio memorable de Jameson. En su análisis de películas dedicadas a la conspiración, por ejemplo *Videodrome* de David Cronenberg, se destacan dos aspectos que contienen una fuerte tensión dialéctica. En primer lugar, la necesidad específica de encontrar una lectura de conjunto para problemas específicamente íntimos, como la adicción, la sexualidad manipulada, la interdependencia de poderes imposibles de captar. En segundo lugar, es una imagen profundamente infectada por la imagen de una voluntad oscura y pérfida, proclive a generar propuestas reaccionarias⁴⁶.

Pero pueden desarrollarse otros relatos y convertirlos en eje de transformación de la realidad. Para ello, como bien explicó Lukács, debe aprenderse a cuestionar la naturalización de la realidad y a enhebrar lógicas cooperativas (las cuales están marcadas por dinámicas de cada formación social: recuérdese lo que señalamos sobre la diferencia entre los siervos y la clase obrera) que permitan humanizar las contradicciones sociales y su violencia.

En el cuadro 1 proponemos una sistematización del diálogo entre los tres autores a modo de programa de análisis.

⁴⁶ Fredric Jameson, *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System*, (Indiana University Press, (Bloomington-Indianápolis, 1995), 27-35.

Cuadro 1. *Un programa de análisis: Lukács, Jameson, Juan Carlos Rodríguez*

Formación social	Campos y ejes de individualidad	Emancipación
-Modos de producción y definición de la individualidad -Diversas determinaciones de la experiencia de la individualidad	-Permanencias históricas en forma de campos -Dinámicas autonomizadas -Procesos de articulación de la individualidad en los campos	-Experiencia de las contradicciones -Procesos de desnaturalización -Elaboración de agentes sociales activos

5. Ejemplos de análisis

Presentamos ahora ejemplos de cómo nuestro protocolo de análisis puede ayudar a comprender casos concretos de creación cultural. La artista neozelandesa Robin White, que retrata y trabaja con personas de las islas del Pacífico, es un caso ejemplar. Después de una primera etapa de su carrera centrada en el arte pop, viajó a Kiribati, una República insular del Pacífico central, y se dedicó a retratar la vida cotidiana de las personas que viven allí. «Pensé en las cuestiones planteadas por Gauguin —afirma la artista—, *¿de dónde venimos?, ¿qué somos?, ¿A dónde vamos?* [1987]... Quise revisitarse esas preguntas desde la perspectiva de Kiribati, desde el corazón del Pacífico».⁴⁷ En las imágenes 3 y 4 vemos la manera que tiene la artista de responder sus preguntas a partir de los cuerpos y los problemas de la gente del lugar, representados como lo distinto exótico. En la serie del pescador, White retrata la desesperación de un trabajador que no puede realizar su trabajo por los efectos del alcohol. Años más tarde, White colabora con otros artesanos/artistas de las islas realizando grabados en telas de corteza de árbol usando técnicas, símbolos y motivos autóctonos combinándolos con objetos de personalidades occidentales, como en la obra *Soon, the tide will turn* (imágenes 5 y 6). Las piezas fueron expuestas en una gran retrospectiva en Auckland Art Gallery Toi o Tamaki, el museo de arte moderno y contemporáneo más importante de Nueva Zelanda.



3. *Aio ngaira I y II*, Robin White, 2021.



4. *Serie del pescador*, Robin White, 1995.

⁴⁷ Texto de la exposición *Robin White: Te Whanaketanga. Something is Happening Here*, Auckland Art Gallery Toi o Tamaki, 29 de octubre de 2022 – 30 enero de 2023.



5. Ebonie Fifita y Robin White, 2021



6. *Soon, the side will turn.*
Ebonie Fifita y Robin White, 2021

El museo exhibió sus obras destacando la actitud colaborativa de la artista, su voluntad de rescatar técnicas y artesanías relegadas y la relación importante que debe establecerse entre la expresión artística de tradición occidental y oriental. Este tipo de discurso es muy común y resulta innegable la importancia de promover trabajos colaborativos entre ámbitos con lógicas socioculturales distintas. Pero tanto la artista como el museo y los especialistas centran sus análisis solo en la producción. En el primer apartado de este trabajo expusimos cómo Lukács plantea que es necesario delimitar los modos de integración de cada formación social y, en este caso concreto, cuáles son las vinculaciones que el rescate del pasado tiene con la industria del exotismo artístico. Cuando lo colaborativo se desvincula del análisis de sus condiciones de posibilidad, se transforma en un enunciado sin profundidad histórica. Para completar la interpretación habría que analizar la manera en que la totalidad se inscribe en cada una de las manifestaciones del hecho cultural, que implicaría tomar en cuenta las particularidades de las formaciones sociales a las que pertenecen la artista neozelandesa y las artistas artesanas con las que trabaja. Seguramente es posible encontrar aquí dos tipos de individualidad cuya identificación puede generar enriquecimiento e ignorancia mutua. Al fin y al cabo, alguien que pretende ser un agente en el campo artístico, necesitado de innovación permanente, tiene diferencias estructurales con quienes ejecutan una práctica artesanal que, en nuestro mundo globalizado, puede tener los rasgos del exotismo y del lujo.

Con esa base, entramos en nuestro segundo punto: la pervivencia de la historia. Las labores artesanales son hoy recuperadas como experiencias sociales vinculadas con un modo de producción precapitalista. Estas formas no mercantilizadas recuperan el trabajo colectivo y la vida compartida insertas en un nuevo contexto, el del encuentro con otros tipos de culturas. Pero este encuentro solo es posible si se desdibuja la creencia en la autonomía del ámbito artístico. Detengámonos en esta idea.

Numerosas prácticas de arte actual, al igual que las de Robin White, incluyen tipos de culturas diversas, muchas de las cuales pertenecen o bien a otro ámbito social o bien a momentos pretéritos. Pero varias veces esas inclusiones se fetichizan y pierden fuerza subversiva. Una de las maneras posibles para permitir el despliegue de lo compartido es, como dijimos, rompiendo con la ilusión de autonomía, propuesta también por Lukács. Considerar, primero, la preeminencia del valor de uso de este tipo de prácticas: no solo el hecho cultural en sí, centrado casi en exclusiva en el valor expositivo, sino también la necesidad de circulación

por distintos tipos de espacios, públicos y valores que permita una verdadera integración democrática del acontecimiento cultural.

Lo cual nos adentra en nuestro tercer punto, la presencia en la obra no solo de la diversidad social y del pasado sino también del porvenir, del viento de fronda que puede alterar las relaciones existentes. Los encuentros culturales tienen dosis muy altas de posibilidades emancipatorias, siempre y cuando se tenga en cuenta el tipo y la complejidad del encuentro⁴⁸. Los intercambios entre la cultura hegemónica y la cultura popular que representan Robin White y los artistas locales, respectivamente, pueden plantearse como apropiacionismo cultural, pero no del todo. Las condiciones de dominación rara vez se presentan en grado absoluto. En este caso, podríamos hablar de apropiacionismo cuando el museo expone estos trabajos colaborativos remarcando la bondad de la artista neozelandesa. Pero también podemos pensar en las oportunidades que se les brinda a las personas que no circulan en los espacios de relevancia del campo del arte y que están expuestas a altos grados de marginación. Y también la posibilidad que tiene la cultura hegemónica de desfetichizarse. La cultura resultante del apropiacionismo, como la cosificación explicada por Jameson, puede tomar una forma opresiva, pero también promover, incluso al mismo tiempo, compensaciones positivas y eficaces para la dignificación de todas las partes. La emancipación en este caso se manifiesta tal y como lo explica Lukács: el abandono de la conciencia cosificada implica no identificar la lógica burguesa con la totalidad del orden cultural. En este caso, un espacio hegemónico incluye otras lógicas culturales que rompen la ilusión de autonomía del campo al posibilitar la visibilidad de culturas improbables en el ruedo cultural global.

Estos tres momentos pueden observarse en el objeto mismo. Veamos la obra de arte colectiva mencionada más arriba, *Soon, the tide will turn*. En un primer nivel, tenemos el objeto y sus formas. La manera en que dialogan en la obra el entramado autóctono con los objetos occidentales, el sombrero de Matisse, por ejemplo, no son el reflejo de una situación externa ni al arte ni a la obra. Son el símbolo de la posibilidad y los matices de este encuentro en el objeto. La individualidad de la obra es aquí el encuentro formal de dos modos de producción, el precapitalista artesanal, presente en el entramado, y el arte moderno simbolizado por un objeto que asume la personalidad individual típica en el orden productivo cultural de inicios del siglo XX —el aura del creador—. En el segundo nivel interpretativo, la obra es el símbolo de una relación en tensión entre distintas clases sociales, en este caso, definidas por los diferentes grados de valoración de sus expresiones culturales y las maneras en que se relata su posición. Jameson valora la importancia de analizar en este apartado no tanto las manifestaciones plurales de la cultura popular y sus encantos —como presencia de un pasado idealizado, agregamos—, sino su potencial subversivo. Lo cual nos lleva al tercer nivel. Aquí, los entramados autóctonos son la marca de un tipo de apropiacionismo que, con su presencia dentro de la obra y su ausencia fuera de ella (en los circuitos del campo del arte por derecho propio, por ejemplo), nos dan la pista del comienzo de un ejercicio subversivo a partir del análisis mismo. En otras palabras, el mismo apropiacionismo, con su juego de presencias y ausencias, puede ser objeto de un tipo de análisis que colabore a desarrollar herramientas para la confrontación y el cambio, tal y como planteaba Lukács respecto a la conciencia dialéctica.

El caso de Robin Wright nos permite analizar diversos elementos de una totalidad compuesta por la lógica de la considerada alta cultura y la relación con lo artesanal. Otro ejemplo interesante es el de *ImillaSkate*⁴⁹. Se trata de un grupo de jóvenes bolivianas de Cochabamba que desde 2018 practican *skate* con

⁴⁸ Existen dos tipos límite de encuentro. El primero altera las concreciones de los elementos y genera una nueva realidad. El segundo se basa en un diálogo repleto de malentendidos en el que se reproducen las relaciones de dominación bajo nuevas formas. Existe una miríada de posibilidades entre ambos extremos.

⁴⁹ Toda la información de *ImillaSkate* procede del Instagram y el Facebook oficiales del colectivo.

polleras, un tipo de falda típica de las mujeres bolivianas tradicionales, las cholitas. En este caso, los elementos que se encuentran son la cultura masculina juvenil con la cultura tradicional femenina. Los dos ejemplos ilustran varias cuestiones de la teoría de Lukács y Jameson que presentamos en este artículo. La cultura de cada espacio social tiene determinaciones específicas pero también escasa nitidez histórica. La totalidad se puede pensar compuesta por la diversidad social a la vez que por la combinación de elementos diacrónicos e interclases.

El colectivo *ImillaSkate* lo ilustra muy bien. Un grupo de mujeres jóvenes, casi todas profesionales (diseñadoras gráficas, fisioterapeutas, psicólogas y emprendedoras) se dedican a un deporte de la cultura urbana mayoritariamente masculino. Estas jóvenes de clase media consideran la tradición que las precede, la de sus madres y sus abuelas, que se vestían con pollera, identidad típica de las cholitas bolivianas. Lo importante de este encuentro, tal y como mencionamos en nuestro primer punto, es tomar conciencia de las particularidades sociales, determinaciones y causalidades de cada ámbito. Los encuentros no revelan un “todo vale” sino que piden como primer acto interpretativo una conciencia de la particularidad de cada estructura social y su encuentro en una individualidad cultural. A partir de esta conciencia, se puede elaborar el encuentro, tomando en cuenta nuestro segundo punto: la posibilidad de la pervivencia del pasado —en este caso la cultura del trabajo femenino tradicional— y la inexistencia de una autonomía definida para ninguno de los ámbitos del encuentro —cultura femenina, masculina, urbana, tradicional, profesional, etc.— A diferencia del caso de Robin White, aquí la cultura hegemónica no es el campo del arte sino la cultura urbana masculina. El patriarcado, como explica el marxismo clásico⁵⁰, es uno de los modos sociales de producción más antiguos. El interés en este caso reside no tanto en la anulación de lo masculino (expresado en un deporte de fuerza), sino en su encuentro con la cultura tradicional femenina (representada por el vestido) y la cultura juvenil femenina (la presencia de trajes cortos y ajustados). El resultado es altamente creativo y emancipador. Cuando los encuentros se producen en actividades cercanas a lo cotidiano, los procesos de integración son más fluidos que en aquellos espacios donde la ilusión de autonomía del orden social se encuentra anquilosada.



7. *ImillaSkate*

⁵⁰ Jameson, *The Political Unconscious*, 85.

El potencial subversivo de este encuentro es claro: reivindicar la tradición femenina, del pasado y del presente y llevarla al futuro, enseñando a niñas y a niños un deporte extremo que los incluye en una cultura con un nivel de visibilidad muy elevado en la actualidad. Todo se produce a partir de la convivencia de los distintos modos de producción, que se expresan en la tradición de la chola, lo juvenil y urbano y la cultura comercial representada por el apoyo que este colectivo recibe de revistas como Vogue y de marcas como Pepsi. La conciencia de la situación de las mujeres mayores, jóvenes y niñas comienza por la vivencia de un cuerpo que sale del circuito de la explotación y a la vez rompe con la cosificación desintegrando la totalidad abstracta, en el sentido de Lukács: aquella que aplica al conjunto de la sociedad la lógica de la dominación hegemónica. En este caso, lo masculino, lo juvenil y lo comercial se abren a lo femenino, lo tradicional y el cambio futuro, quebrando parte de las lógicas anquilosadas del orden social. Una de las jóvenes lo expresa con gran lucidez: «Siento que la mujer puede ser parte de todo».

Conclusión

En este artículo pretendemos mostrar cómo en *Historia y conciencia de clase* se encuentra un programa de análisis que, si lo actualizamos, sigue ofreciendo un modelo heurístico de enorme fertilidad. Los tres puntos con los que se abordó la totalidad fueron los orientadores. El análisis de la determinación de las formaciones sociales que propone Lukács descubre la complejidad interna de lo concreto a partir de sus determinaciones. La totalidad deja de ser una verdad de época o social y revela la convivencia de distintas realidades. Advertimos que se trata de prácticas que viajan más allá de ellas y generan interacciones que modifican la realidad del conjunto, subvirtiéndolo en ocasiones lo establecido. A partir de esta conciencia, se puede comprender de manera compleja las determinaciones sociales, tanto las mecánicas, como las expresivas y las estructurales de articulación coyuntural.

La noción de perdurabilidad histórica presente en nuestro análisis advierte sobre la estabilidad de determinados discursos y permite interrogarse qué del pasado puede rescatarse en condiciones sociales nuevas. La diacronía histórica es un indicador para comprender el carácter híbrido de las épocas, de las clases sociales y de los productos culturales. También recuperamos la crítica que Lukács realiza al proceso mediante el cual las sociedades modernas se diferencian en ámbitos autónomos autorreferentes. Una lógica antidemocrática que colabora a reproducir las jerarquías sociales y que se evita también con el análisis de las mediaciones complejas en las que se insertan las prácticas socioculturales. Nos preguntamos aquí qué en el presente puede desbordar las realidades con las que se encuentra mediada. Se trata del componente creador y emancipador que en Lukács comienza con la alteración de la conciencia que el proletario experimenta con el sufrimiento corporal en el trabajo que le permite salirse del circuito de la explotación y la cosificación.

Propusimos entonces una actualización de las tres enunciaciones presentes en *Historia y conciencia de clase* a partir de las aportaciones críticas de Jameson y Rodríguez. Jameson rescata el concepto de Lukács para insertarlo en la tradición de la concepción de formación social de Althusser y su escuela. Propone la concepción de la realidad como un todo y las mediaciones como elementos que se relacionan por su diferencia y su distancia estructural. Y lo aplica al análisis de lo social y lo cultural a partir de una secuencia progresiva de análisis. Proponemos que las aportaciones de Rodríguez permiten incorporar la historia de la individualidad—inscrita en formaciones sociales—a los estadios de Jameson: en lo concreto del primer estadio se expresan y conviven diversos tipos de individualidades resultado de la interiorización de los distintos modos de producción. Los discursos en los que se insertan los individuos, que en sociedades que tienden a la autorreferencialidad se pueden denominar campos, también están presentes en la constitución de las subjetividades: todo saber individual se extrae de algo elaborado en estas tradiciones discursivas. La posibilidad de cambio se observa en el producto cultural. O bien se trata de un aplanamiento de las

contradicciones expresadas por Jameson, o bien, retomando a Lukács, puede cuestionar la naturalización de la realidad.

Estas consideraciones las aplicamos al análisis de los casos de Robin White e *Imillas Skate*. La necesidad de conciencia de la convivencia de distintos tipos de individualidades sociohistóricas del primer ejemplo permite comprender la recuperación de prácticas artesanales pero teñidas en ocasiones de exotismo y apropiación cultural. Ambas realidades —recuperación y apropiación— se manifiestan de manera diversa incluso en un mismo producto y momento. La reproducción de las condiciones de la superioridad cultural se combina con la modificación de lo dado a través de la inclusión de agentes en el terreno de la alta cultura, pero subvirtiendo el orden que asumen los principios de autonomía. Las *Imillas Skate* son un buen ejemplo del encuentro de culturas pretéritas y presentes y cómo el desdibujamiento de la autorreferencia permite su proyección hacia el futuro. La condición para la intersección entre el concepto de totalidad y la práctica concreta supone abandonar la lógica del comentario sempiterno e intentar resaltar qué proponía Lukács de específicamente novedoso. Con la ayuda de Jameson y Rodríguez hemos intentado mostrar que ese programa es todavía nuestro.

Bibliografía

- Garrido, Anxo. «Nota introductoria», Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Cuadernos 12-29 (1932-1935)*. Madrid : Akal, 2023)
- Godélier, Maurice. «Formation économique et sociale», Georges Labica (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*. París: PUF, 1982.
- Goldman, Lucien. *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et le théâtre de Racine*. París: Gallimard, 1959.
- Gramsci, Antonio. *Quaderni der carcere II*. Turín: Einaudi, 2014
- Jameson, Fredric. *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Londres-Nueva York: Routledge, 1983.
- Jameson, Fredric. *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System*, (Bloomington-Indianápolis: Indiana University Press, 1995.
- Lukács, György. *The Process of Democratisation*. Nueva York: State University of Nueva York Press, 1991.
- Lukács, György. *The Ontology of Social Being 1. Hegel*. Londres: Merlin Press, 1978.
- Lukács, György. *Teoría de la novela*. Barcelona: Penguin Random House, 2016.
- Lukács, György. *Historia y conciencia de clase*. Madrid: Siglo XXI, 2021.
- Meiksins Wood, Ellen. *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism*. Londres: Verso, 2016.
- Moreno Pestaña, José Luis. *La cara oscura del capital erótico. Capitalización del cuerpo y trastornos alimentarios*. Madrid: Akal, 2016.
- Moreno Pestaña, José Luis. *Los pocos y los mejores. Localización y crítica del fetichismo político*. Madrid: Akal, 2021.
- Moreno Pestaña, José Luis. «Umbral y crepúsculo del sujeto burgués: Juan Carlos Rodríguez y el inconsciente ideológico del capitalismo», Juan Carlos Rodríguez *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico, inconsciente libidinal)*. Madrid: Akal, 2022.
- O'Connor, Brian. «Hegel conceptions of mediation», *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, nº2, 39/40 (1999), 84-96.
- Osborne, Robin, *The History Written on the Classical Greek Body*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Rodríguez, Juan Carlos. *Para una teoría de la literatura (40 años de historia)*. Madrid: Marcial Pons, 2015.
- Roberts, Geoffrey. *Stalin's Library: A Dictator and his Books*. New Haven-Londres: Yale University Press, 2022.



53, marzo 2024: 1-21

Sereni, Emilio. «De Marx à Lénine: la catégorie de “formation économique et sociale”», *La Pensée*, n° 159 (1971), 3-49.

Wright, Erik Olin. *Clases*. Madrid: Siglo XXI, 1994.