

LÓGICA CULTURAL DEL CAPITALISMO TARDÍO Y CRÍTICA RADICAL. ALGUNOS APUNTES GENEALÓGICOS ACERCA DE LA CONVERGENCIA MARXISMO-POSTESTRUCTURALISMO.

Juan Carlos FERNÁNDEZ SERRATO

ABSTRACT

This paper have tried a first design of some theoretical approaches for the convergence between the Poststructural criticism and the Marxist tradition. It is possible to think about the idea of social changes from marxist theories and from deconstructive propositions at the same time? Can we to connect the rizomatic model with the sistematic of theoretical marxism? Can we to relate the historical materialism with the foucaultean archeology of knowledge? The answer is simple: no, it is not possible...if we defend a traditional, orthodox and, we think, outdated vision of the marxist philosophy. In our wiew, at the present, in the age of integrated spectacle, it is necessary to change the perspective and includes the marxist theories from inside other revolutionary tradition, other political perspective more expansive, that is the modern project of emancipation.

0. ¿Pensar a Marx en la revolución digital? ¿Plantear la posibilidad de una crítica radical en el horizonte postmoderno? ¿Hablar de comunicación intercultural en la época del hipertexto-red que borra las fronteras culturales y hasta superpone una ciber/hipercultura sobre las expresiones más o menos tradicionales del imaginario moderno y folklórico? ¿Es eso posible todavía? He aquí nuestros problemas. No aspiramos en este trabajo a encontrar las soluciones, sino a lo único que podemos hacer, por ahora, en el espacio de la virtualidad y el espectáculo que domina nuestro presente histórico: plantearnos itinerarios alternativos al discurso oficial del pensamiento único y de la verdad única¹, intentar recuperar la crítica en su acepción de “crisis”, esto es, de puesta en cuestión, de proceso de desautomatización de todas aquellas rutinas que se dan por admitidas sin más. La crítica como teoría de transformación, tal cual Marx y Engels propusieron para el programa de la filosofía del presente y del futuro.

En esta línea se insertan los postulados teóricos que nos servirán de hilo conductor, los que plantea Fredric Jameson, uno de los más lúcidos críticos del estado postmoderno de la cultura y de los ecos ideológicos de la sociedad postindustrial. Sin embargo, y aunque el núcleo de nuestras propuestas de hoy lo constituyen algunas de las categorías hermenéuticas instrumentales que ha desarrollado Jameson, hemos de señalar que nuestro propósito no se reduce tan sólo a glosar los principios fundamentales de la teoría jamesoniana, sino a reflexionar a su lado sobre una perspectiva de crítica radical (en la que tangencialmente se inscribe el propio Jameson) que, a veces reclamándose propiamente “marxista”, a veces denominada desde fuera como “postmarxista” o, simplemente, crítica cultural sin adjetivos (pensemos en E. Said, H.K. Bhabha, etc.) resulta inevitablemente heredera, a la vez, del pensamiento clásico marxista y de sus desarrollos postestalinistas², especialmente aquellas corrientes más o menos ligadas al marxismo estructural ideado por Louis Althusser en la década de 1960, a los ecos de mayo del 68 y al pensamiento postestructuralista de autores como M. Foucault, Gilles Deleuze y F. Guattari o Jacques Derrida, al que se ha tachado en muchas ocasiones -erróneamente, a nuestro juicio- de “antimarxista”, pero que no puede comprenderse en toda su trascendencia ideológica sin el precedente de Marx y Engels.

Así pues: ¿resulta posible hoy, tras el descrédito que sufren los grandes relatos legitimadores, tras el fracaso de los regímenes totalitarios de la Europa del Este, tras la caída del muro de Berlín, un pensamiento marxista?

La respuesta de Jameson consiste en asumir una frase de Ludwig Wittgenstein con la que pone pórtico a uno de sus ensayos más célebres, *The Political Unconscious* (1981, trad. esp. *Documentos de cultura, documentos de barbarie*): “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”. Sugiere así que la tradición de pensamiento marxista ha logrado precisamente eso, imaginar una “forma de vida”. O dicho en otros términos, existe una forma de vida cuyos valores se han originado y se han articulado gracias a la práctica política y teórica de los postulados desarrollados durante la corta historia del marxismo y a su formulación discursiva. Una línea de pensamiento que consideramos parte de un *proceso de emancipación*, ligado, pues, a ciertos estadios precedentes de teoría y praxis, a la vez que generador de proyectos de futuro, algunos de los cuales -precisamente los que comentaremos aquí- no han sido muy bien vistos por las organizaciones políticas que defienden una supuesta “ortodoxia” marxista.

Según Jameson (1989), el nexo fundamental capaz de enhebrar las diversas corrientes de la teoría crítica auto reconocida como “marxista” es justamente que todas aspiran a levantar una teoría desde el *análisis de la ideología*, lo que constituye, a su juicio, el *método* marxista por excelencia. A ello habría que añadir, como consecuencia para el análisis cultural en esta época de “conflicto de las interpretaciones” (Vattimo) y como espacio donde se hace posible la intersección dialógica del marxismo con esas otras líneas de fuga que propone un pensamiento de emancipación libre de prejuicios de partido (los *situacionistas*, Foucault, Deleuze, Guattari, Derrida, Bhabha...), el postulado común de que la interpretación política de los textos constituye el horizonte absoluto de toda lectura y que la política, como el resto de los espacios de la ideología, conforma escrituras culturales diferenciales, en definitiva *es escritura* (en el sentido de “inscripción”, “marca” o “sello” que identifica y separa, que trasmite y dice sentido) y permite una relación hermenéutica basada en el análisis de los procesos de producción de sentido. Conviene huir, no obstante, de fáciles simplificaciones que podrían deducirse de tomar en cuenta demasiado literalmente la cita de Wittgenstein.

Sin duda, las ideologías son en cierto modo lenguajes, aunque *no sólo* lenguajes, como se desprende de ese horizonte político final que defiende el marxismo en su modelo de interpretación materialista. De hecho, si bien es cierto que las ideologías únicamente pueden ser comunicadas a través de un proceso semiótico concreto y, por lo tanto, necesitan ser vehiculadas por un código, ello no implica que no tengan existencia fuera del discurso, como ha indicado recientemente uno de los más eminentes representantes de la lingüística textual, Teun A. Van Dijk, en un trabajo que nos parece fundamental y cuyo título resulta bien explícito: *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Allí, en una de sus conclusiones finales, se nos advierte:

A pesar del papel fundamental del discurso en la expresión y reproducción de las ideologías, *las ideologías no pueden ser reducidas al discurso*. Esto es, no deberían definirse como aseveraciones, y su naturaleza y su estructura no deberían identificarse con las estructuras del texto o la conversación. Debiera efectuarse una distinción analítica entre las ideologías como representaciones (mentales) generales, abstractas, sociocognitivas, compartidas por un grupo, por un lado, y los usos específicos, personales, interaccionales, contextualizados por la ideología en situaciones sociales específicas por parte de miembros sociales individuales, por el otro. Ciertamente, si las ideologías fueran reducidas a (o identificadas con) el discurso, sería imposible explicar cómo pueden influir en otras prácticas sociales. (Van Dijk, 1998: 395-396).

Pero como quiera que los lenguajes son el único medio posible para la adquisición de los modelos de pensamiento, los discursos no se constituyen simplemente como meros vehículos

transmisores de las ideologías, sino que sus propias estructuras re-presentan espacios de las creencias ideológicas, esto es: los discursos muestran la huella que la ideología dejó a su paso, tanto como las propias estructuras de lo discursivo marcan en cierto modo las arquitecturas posibles que pueden dar forma (en el sentido que definiría L. Hjelmslev como “forma del contenido”) a la ideología. Estos factores resultan determinantes, pues, se hace imposible cualquier actualización discursiva de cierta complejidad (basta con un breve diálogo familiar), concreta y efectivamente realizada, que no refracte o produzca presupuestos ideológicos (no hablamos de un reflejo prístino y mecánico, sino de una imagen flexiva, distorsionada, como mínimo, por los contextos de producción, transmisión y recepción del texto). Y esto, tanto en forma directa (lo dicho: afirmando o negando ideologemas) o indirecta (lo no dicho, lo oculto pero susceptible de ser inferido, aquello a lo que Jameson se referirá bajo la noción de *inconsciente político*).

Por otra parte, nuestro interés en recuperar algunas propuestas teóricas válidas para una crítica de la cultura contemporánea nos lleva al final de la década de 1960. Por entonces se desarrollaba un pensamiento teórico antiburgués realmente innovador, enmarcable en esa línea de actuación de lo que hemos denominado un *criticismo radical*, cuyos límites resultan borrosos y sus principios polémicos, incluso contradictorios en algunos casos, pero que -cómo decíamos al comienzo- tiene que ver muy directamente con el marxismo en tanto filosofía de emancipación y proyecto de transformación de la realidad, al igual que con aquellas otras marcas sociohistóricas que nos hablan de los comienzos de la cristalización de una nueva sensibilidad epocal, el postmodernismo, cuyo punto de partida, además, podría localizarse para la *semiosfera* occidental desde el momento en que el dominio social de la cultura de masas se convierte en el único discurso reconocible de la cultura popular³. Una fecha, sin duda algo más que simbólica, puede ser 1968 y lo que vendrá inmediatamente: el mayo francés y el *flower power* norteamericano, la violencia política extremista y el *underground* pop, el auge del *free-jazz*, el *rock ácido* y las formas de vida social a las que ayudaron a dar forma o a las que sirvieron de bandera, el comienzo de la apertura de occidente a otras culturas, las culturas tradicionales de extremo oriente, las culturas indígenas de América y África, etc.

Sin embargo, y a pesar de todo lo que sugiere esta primera acotación cronológica, habremos de centrarnos hoy únicamente en la presentación de algunas líneas genealógicas (y sólo “algunas”, pues la historia puede describirse en otras direcciones, y aun en la elegida por nosotros faltarán nombres de reconocida importancia), sin pretender acotar toda su “historia embrollada”, por utilizar una frase de Gilles Deleuze que nos parece sumamente apropiada al horizonte de la culturas contemporáneas.

1. El punto crítico de la transformación del pensamiento izquierdista occidental se dejó ver en toda su imaginativa virulencia en las revueltas parisinas de mayo de 1968, pero el ambiente revolucionario en todo Occidente y en algunos de los países más occidentalizados del Oriente capitalista había ido apuntando en esa dirección: atentados violentos en Londres en 1967, conflictos callejeros en Berlín Oeste, protestas estudiantiles contra la guerra de Vietnam en Norteamérica, Europa y Japón, disturbios, principalmente también protagonizados por estudiantes, en algunos países del bloque soviético (Checoslovaquia, Polonia) y hasta en las calles de Moscú, reorganización de la lucha antifascista en España, etc. En todos los casos, el nuevo agente motor de los intentos revolucionarios parece ser una juventud culta y contestataria, fundamentalmente de clase media, pero con un fuerte sentimiento de superación de las barreras

sociales. Así resume la situación, por aquellos mismos años, el sociólogo británico Jeff Nuttall:

(...) Las actitudes izquierdistas diferían notablemente de las organizaciones socialistas establecidas, más metafísicas de lo que Mao Tse-tung podría permitir (...), más tolerantes que Castro (...).

El observador que decía: 'estos *enragés* parecen vivir en una especie de sueño colectivo', percibía los hechos de forma más clara, pero era ignorado generalmente. La efectividad política de una cultura contagiosa es un tema que repugna al pensamiento ortodoxo por varias razones, entre las cuales no es la menor la amenaza que encierra el urgente hecho de que la raíz de todo desarrollo político es creativa e irracional. La cultura, al ser un amplio efecto del arte, radica en la irracionalidad, y como tal opera constantemente en contra de la estructura económica que se mueve hacia una situación estática centrada en las necesidades estáticas del hombre: es centrípeta. La cultura empuja a un cambio centrado en los cambiantes deseos del hombre: es centrífuga. (Nuttall, 1968: 10-11).

De la cita de Nuttall se deduce algo, a nuestro juicio, realmente importante: el hecho de que el cientifismo marxista "tradicional" queda puesto en duda y aún negado por una acción cultural creativa, la que conocemos como actitud propia del Mayo del 68 que, en cierto modo, *estetiza* la práctica política y devuelve la utopía a su origen de "sueño" ideal, en vez de mantenerla en los límites de un proyecto razonado y planificado, como habían propuesto todas las organizaciones comunistas posteriores a la creación de la Internacional. Esto puede ser considerado como un retroceso respecto de los logros del llamado socialismo científico y como la semilla de una tendencia peligrosamente disgregadora dentro del pensamiento marxista, lo que supuestamente reduciría, e incluso podría llegar a anular por completo, su capacidad en tanto instrumento de subversión de las estructuras de poder y sistema de construcción de una vía ideológica para la fundación de una nueva sociedad que aspirase a la justicia social y a la superación de la lucha de clases. No obstante, lo que parece decirnos Nuttall en su lectura del espíritu sesentaiochista, es justamente lo contrario, que si la ideología sistemática ofrece un panorama teórico válido para el análisis de la realidad y para el planteamiento de estrategias de cambio, sólo desde la espontaneidad creativa de la subjetividad es posible la transformación efectiva de la realidad colectiva.

Quizá tanta fe en la acción cultural como vía de transformación social pueda parecer ingenua, pero en el fondo de lo que se trata es de reafirmar una de las cuestiones que hemos esbozado al principio como básicas en la constitución de un criticismo radical: la de que toda manifestación de la cultura está inserta en un horizonte político, a cuya formación contribuye o con relación al cual cobra sentido social, más allá de su carácter textual. El añadido de la "artisticidad" que atribuye Nuttall a estas acciones implica considerar que la creación, en especial la creación vanguardista, supone un reto social que impulsa o al menos ayuda a posibilitar la transformación de los valores dominantes establecidos: cambiar de valores sociales -la superestructura ideológica- implicaría, desde este punto de vista, cambiar la base -la infraestructura económica-, responsable en primer término, según el postulado clásico de Marx, de generar las dinámicas sociales dominantes.

Esto, lógicamente, se enfrenta de pleno tanto con las prácticas estalinistas, maoístas o postsoviéticas de las organizaciones políticas de la izquierda comunista, como con el discurso teórico que empezaba a convertirse por entonces en la versión más productiva -desde el punto de vista filosófico y como práctica hermenéutica- de este sistema ideológico, nos referimos al *marxismo estructural* de Louis Althusser, la más ambiciosa de las reformulaciones del legado de Marx y Engels que se ha hecho en la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, el pensamiento más directamente relacionado con las revueltas del mayo francés, especialmente

el Situacionismo y los principales planteamientos de la filosofía de la diferencia de Foucault, Deleuze y Derrida, mantendrán con las ideas althusserianas una especie de doble vínculo, que si por una parte las niega, por otra nacen parcialmente del mismo espacio teórico que origina a aquellas y que, además, sin un contraste posterior con el cientifismo althusseriano quizá no se hubieran manifestado en el sentido en el que lo han hecho finalmente.

Veamos, sucintamente, algunos de los puntos nucleares de la propuesta de Althusser que nos resultarán útiles para ir desbrozando el camino. Comencemos por su revalorización del legado de Marx, desde una perspectiva *ahumanista*, tal como se plantea en uno de sus trabajos más clásicos, *Pour Marx* (1965):

Para comprender lo que Marx aporta de radicalmente nuevo es necesario tomar conciencia, no sólo de la novedad de los conceptos del materialismo histórico, sino más aún de la profundidad de la revolución teórica que implican y anuncian. A partir de esta condición puede definirse el *status* del humanismo: rechazando sus pretensiones *teóricas* y reconociendo su función práctica de ideología. Desde el ángulo estricto de la teoría se puede y se debe entonces hablar abiertamente de un *anti-humanismo teórico de Marx* y se debe ver en este *anti-humanismo teórico* la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo, y de su transformación práctica. Sólo se puede *conocer* algo acerca de los hombres a condición de reducir a ceniza el mito filosófico (teórico) del hombre. Todo pensamiento que se reclamase de Marx para restaurar, de una u otra manera, una antropología o un humanismo teóricos *teóricamente*, sólo sería cenizas (...).

(...) El anti-humanismo teórico tiene por corolario el reconocimiento y el conocimiento del humanismo mismo como ideología. Marx no cayó nunca en la ilusión idealista de creer que el conocimiento de un objeto podría reemplazar ese objeto o disipar su existencia. (Althusser, 1965: 190).

La lectura que hace Althusser del programa marxista parece *a priori* contradecir el mismo espíritu de liberación del hombre por encima de la esclavitud al capital y la alienación producida por los efectos del sistema de clases sociales, que suele indicarse como su fin más evidente. No obstante, lo que pretende construir Althusser, como es sabido, es precisamente una vía “científica”, una sistemática objetiva que haga posible la construcción del socialismo como espacio para dicha liberación y, en buena lógica, cualquier ideología antropológicamente fundada no haría sino bordar de subjetividad el núcleo del sistema que nos ofreciera, limitando en consecuencia su universalidad. Algo que no casaría en absoluto con las pretensiones holísticas del marxismo clásico, ni con la idea de internacionalismo proletario y universalismo ideológico que constituyen dos de los pilares fundamentales de su práctica política.

Desde Althusser, pues, la *práctica teórica* es considerada en sí misma como un proceso de producción, un trabajo que genera efectos de diversa magnitud en la realidad social. No podemos entender que exista una Teoría, así concebida, que pueda desarrollarse al margen de lo político, que pueda estar por encima de la toma de postura ideológica, pues toda teoría implica o proyecta fuera de sí una serie de posturas inevitablemente políticas (aunque, una vez más, *no sólo* políticas). En ese sentido existe una relación directa entre la actividad teórica y, por extensión, cualquier producción cultural -otra vez la superestructura- y el resto de los espacios de lo público -desde la economía a las instituciones, desde las costumbres populares a las normas convivenciales que estructuran una sociedad...-; o sea, todo espacio social “refleja” a los demás espacios de una sociedad dada, tanto materiales como relacionales, psicológicos o intelectuales.

Sin embargo, esa *teoría del reflejo*, inherente desde sus principios al marxismo quedará sutilmente matizada por Althusser, quien niega la posibilidad de existencia de una ingenua

causalidad lineal o mecánica (biunívoca) entre un efecto ideológico y una causa económica o viceversa, en tanto elementos concretos y separables del todo social; e, incluso, rechaza la *causalidad esencial* enunciada en el idealismo hegeliano bajo la fórmula de que lo que se corresponderían no serían los accidentes de dos elementos comparables en relación de causa a efecto, sino las esencias que constituirían su “verdadero” ser. En su lugar, Althusser enuncia su postulado de la *causalidad estructural*, según el cual no existe una *unidad simple* -Hegel-, sino una *unidad compleja*, esto es *estructurada*. El todo social heterogéneo, se ve como una estructura articulada con dominio o *sobredeterminación* -como prefiere Althusser- del nivel económico, donde las homologías no se dan entre elementos individuales o esencias subyacentes sino entre subestructuras o estructuras regionales: por ejemplo, determinadas situaciones o pautas económicas pueden tener relación causal con otras de carácter cultural que se verán reflejadas total o parcialmente, con fidelidad o deformadas, pero nunca en una misma y constante medida, en las múltiples y diversas producciones culturales concretas (una obra literaria, un cuadro pictórico, un filme, una sinfonía o una canción pop, una fiesta popular, la forma en que se organiza un culto religioso...).

Finalmente, este funcionamiento social queda explicado por un axioma desarrollado a partir del análisis diacrónico que nos proporciona el materialismo histórico y que cuajará en la formulación que le diera Lenin y que Althusser asume en su *Respuesta a John Lewis* (1972): “la historia es un proceso sin Sujeto ni Fin(es)”. El comentario althusseriano a este postulado es realmente interesante:

(...) Los hombres (plural) concretos son necesariamente sujetos (plural) *en* la historia, puesto que actúan *en* la historia en tanto sujetos (plural). Pero no hay Sujeto (singular) *de* la historia. E iría más lejos: los ‘hombres’ no son ‘sujetos’ de la historia.

(...)

Que los individuos humanos, es decir sociales, sean *activos* en la historia -como *agentes* de las diferentes prácticas sociales del proceso histórico de producción y reproducción-, es un hecho. Pero, considerados como *agentes*, los individuos humanos no son sujetos ‘libres’ y ‘constituyentes’, en el sentido filosófico de estos términos. Ellos actúan en y bajo las determinaciones de las *formas de existencia* histórica de las relaciones sociales de producción y reproducción (proceso de trabajo, división y organización del trabajo, proceso de producción y reproducción, lucha de clase, etc.). (Althusser, 1972: 75-76).

El giro althusseriano nos lleva a comprender que si bien sólo podemos actuar en lo social, ser “agentes de una práctica” revistiendo *la forma de sujeto*, puesto las relaciones de producción y reproducción comprenden necesariamente esa forma como noción jurídico-ideológica de la que no podemos escapar en cuanto que somos parte integrante de esas relaciones que constituyen lo social, no existe, por el contrario, un Sujeto con mayúsculas responsable de la transformación social en su desarrollo cronológico, sino un *motor*, que para el marxismo no puede ser otro que la lucha de clases:

Para ser materialista dialéctica, la teoría marxista debe romper con la categoría idealista de ‘Sujeto’ como Origen, Esencia y Causa, *responsable* en su *interioridad* de todas las determinaciones de ‘el Objeto’ exterior, del cual se dice el ‘Sujeto’ interior. Para la filosofía marxista no puede existir el Sujeto como Centro absoluto, como Origen radical, como Causa única. (Althusser, 1972: 81).

Lógicamente, si entendemos la sociedad como una estructura compleja, concebida como un

sistema dinámico sobredeterminado por la base económica, esto es, basado sobre las relaciones de producción y reproducción, en el que se puede definir un movimiento dialéctico fruto de las contradicciones internas y de las homologías entre estructuras regionales, la noción idealista de Sujeto de la historia no tiene sentido, puesto que las acciones prácticas de los hombres sólo pueden darse estrictamente dentro de esas relaciones constitutivas de lo social y están provocadas causalmente por las mismas situaciones y conflictos que a su vez ayudan a transformar generando efectos en la estructura social. La comprensión de que el ser humano socializado es un elemento, si bien de una importancia decisiva, que forma parte de una estructura más compleja y de que esa estructura, el todo social, no puede ser ni identificada con ninguna de sus partes en concreto, ni quedar establecida como la mera suma aritmética de los esfuerzos de cada elemento, sino que se muestra como la resultante de las distintas fuerzas y funciones en relación y en conflicto, empuja a la filosofía marxista hacia una concepción mucho más abierta de las estrategias de comprensión de lo real. En consecuencia lo que en el idealismo, incluso en las lecturas políticamente triunfantes del marxismo clásico, resultaba simple (por ejemplo, el cambio social producido como efecto de la voluntad de un Sujeto trascendental sobre un Objeto pasivo y completamente externo al reino de la subjetividad), se torna sumamente complejo: a partir de ahora ya no se podrá sostener el presupuesto reduccionista de que una lucha política sistemática convergente hacia un único punto de la estructura social, o sea, el cambio de las relaciones generan la base económica, nos llevará directamente al nuevo amanecer socialista; ni será tan sencillo elaborar una acción social revolucionaria que logre sustituir de una vez por todas la superestructura ideológica burguesa dominante por otra que permita liberar de su alienación del proletariado.

Naturalmente, cuando decimos “ahora”, no queremos dar a entender que fue Althusser quien nos enseñó a desconfiar de ese relato de la utopía comunista, como estado social posible, que habían ido construyendo las organizaciones políticas marxistas; ni que él lograra desenmascarar las dinámicas burguesas y las prácticas represivas que pervivían y aún llegaron a anular por completo la experiencia soviética, encenagada en las pautas dictatoriales y en la nueva “aristocracia” de los burócratas. De hecho, Louis Althusser permaneció ligado al Partido Comunista Francés y nunca entendió su actividad filosófica más que como una contribución más al proyecto revolucionario de generar las condiciones apropiadas para el triunfo de la sociedad sin clases. Pero, como el propio Althusser nos enseñó a pensar, la práctica teórica no nace al margen de las relaciones que constituyen el complejo social, sino que es producto y agente interventor, causa y efecto a la vez, que reacciona, refracta o confronta dialécticamente las diversas dinámicas sociales que se dan en su contexto histórico. El pensamiento althusseriano supone, pues, uno de los primeros pasos del marxismo hacia una comprensión más completa y, por lo tanto *compleja* -ésta es sin duda la noción clave en nuestro presente postmoderno- de las relaciones sociales y de los motores del cambio histórico.

Precisamente, esa liberación de la sobredeterminación económica que Jeff Nuttall (1968) veía como el distintivo de las revueltas de mayo del 68 y, en general, de las convulsiones culturales que se dieron en las sociedades occidentales de mediados de los años 60, tanto como en el pensamiento y la práctica del izquierdismo político que se iba desarrollando al margen de las organizaciones comunistas tradicionales (partidos y sindicatos más o menos ligados todavía al ideal soviético, aunque no necesariamente estalinistas), insiste en un problema que será clave en una postmodernidad que por entonces empieza a marcar con toda claridad sus tendencias de nuevo discurso hegemónico o matriz (ya discutiremos esto). Nos referimos en concreto al papel

que la actividad cultural cumple en el desarrollo sociohistórico y su capacidad, o la falta de ella, para generar nuevos estados y dinámicas sociales. De hecho, ese tono de ingenuidad que podría leerse en las afirmaciones de Nuttall citadas al principio de estas páginas, desaparece en cuanto tomamos en cuenta otra de las nociones marxistas que desarrolla con eficacia Louis Althusser, nos referimos a su idea de los *Aparatos Ideológicos del Estado* en cuanto instituciones culturales de control ideológico, tendentes a provocar la reproducción constante de los discursos que benefician al poder dominante y a evitar el surgimiento de nuevos discursos de subversión que amenacen ese mismo estatus. Es evidente que, entre otros factores del complejo -insistamos una vez más- social, una práctica revolucionaria no podrá olvidarse de los efectos ideológicos que produce la cultura y deberá pensar en la intervención o anulación de los efectos que generan dichos aparatos ideológicos e incluso en la utilización subversiva, en la modificación revolucionaria o en la destrucción completa de tales instituciones.

Por otra parte, quienes sostienen que la acción revolucionaria únicamente centrada en las prácticas culturales es estéril y no produce más que cambios cosméticos en las sociedades capitalistas, tienen sin duda razón. No obstante, hoy sabemos que ante la estructura-red que está tomando la organización de las sociedades capitalistas o, al menos, las estructuras que ejercen realmente el poder en nuestras sociedades, ante la “economía globalizada” (eufemismo que se emplea al hablar de la expansión transnacional de los grandes centros de poder económico), ante las nuevas formas del imperialismo cultural y de las inercias de conflictos interculturales que a veces provoca, etc., la elaboración de un relato monológico y sistemático que soporte una acción revolucionaria unificada y tendente a transformar lo social en una sola dirección está condenada al fracaso.

2. La relación de ese marxismo *ahumanista* que propone Althusser con otras formulaciones del estructuralismo⁴ es evidente si recordamos al Foucault de la “muerte del hombre” que se planteaba en *Las palabras y las cosas*:

Por extraño que parezca, el hombre -cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates- es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una ‘antropología’ entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva (Foucault, 1966: 8-9).

Un espíritu “ahumanista” de tal guisa (ese ahondamiento en la realidad conceptual como instrumento para el pensamiento, desligado de una antropología positivista), tan frío, aparentemente, como triunfante en las grandes polémicas intelectuales de la Francia de mediados de los sesenta, nos permite precisamente lo contrario de esa neutralidad entomológica que se le supone: el descubrimiento de la red ideológica que ha construido el discurso de autoridad de la modernidad capitalista y sus orígenes. El propio Foucault explicaba este asunto en una entrevista publicada en *Le Livre des Autres* (1971), donde comparaba su empeño en *Las palabras y las cosas* con su otra gran obra de entonces, la *Historia de la locura en la Edad Clásica* (1961), bajo la idea de que con ambas trataba de desvelar un “origen”, un “sentido” y un “valor”, el de la historia de la modernidad contada desde una arqueología de *lo mismo y lo diferente*:

En líneas generales, *Histoire de la Folie* era la historia de una división, sobre todo la historia de un seccionamiento que toda sociedad se ve obligada a instaurar. Al contrario, yo he querido hacer de este libro *Les Mots et les Choses* la historia de un orden, explicar la manera cómo una sociedad reflexiona sobre la semejanza de las cosas entre ellas y la manera cómo pueden dominarse las diferencias entre las cosas, organizarse en circuitos, ordenarse según esquemas racionales. *Histoire de la Folie* es la historia de la diferencia; *Les Mots et les Choses*, la historia de la semejanza, de lo mismo, de la identidad. (Foucault, 1971: 9).

Se comprenderá que desvelar la sistemática ideológica implica la posibilidad de una toma de postura política más lúcida frente a la alienación social y las estructuras de poder del capitalismo. Esto es un presupuesto básico de todo pensamiento marxista. Pero además, el empeño foucaultiano nos permite ir un paso más allá del materialismo histórico, al demostrar que por encima de las causalidades económicas que diseñan las normas sociales y las políticas capitalistas, existe toda una ideología de la modernidad que ha ido desarrollando valores sociales desde un “origen” y que el conocimiento de ese origen, del “sentido” de esos valores y de la transformación social que estos experimentan a lo largo de la historia nos permite un conocimiento más ajustado a la complejidad de las cosas “como son hoy”. La dialéctica fundamental de ese orden ideológico de la modernidad es la construcción discursiva de *lo mismo* (en cuanto término positivo de lo socialmente conveniente) y de *lo otro* (término negativo, peligroso, extraño), por una parte, y la diferenciación entre dos órdenes, el *orden discursivo* y el *orden institucional*. De esta forma, para Foucault, enfrentarse a un *saber* implica distinguir lo que es propio de las cualidades de la enunciación, de las posibilidades de *lo decible* y aquello otro que viene dado por la influencia de la esfera empírica, esto es, lo propio de la experiencia directa y lo que nos llega filtrado a través de las instituciones condicionadas por la base económica. La cuestión fundamental de una *arqueología del saber* se plantea, pues, en forma de pregunta: ¿por qué ha sido dicho un enunciado de una manera y no de otra? La respuesta la sintetiza muy acertadamente Miguel Morey en un párrafo de su estudio sobre Foucault:

El único modo de responder a esta cuestión es llevando a cabo un análisis doble: *a)* describir el régimen de los discursos en un momento histórico dado, tratando de determinar ‘esa especie de isomorfismo’, (...), dibujando así la superficie de lo que para una época es *decible*, y *b)* describir el régimen según el cual un discurso *entra en contacto con un régimen de materialidad* (que, por su parte, es relativamente autónomo respecto al discurso; está determinado por necesidades infraestructurales), dando cuenta de las modificaciones que este encuentro implica para ambos órdenes, el discursivo y el institucional. (Morey, 1983: 120).

Desde este punto de vista, lo que nos propone Foucault no es ni más ni menos que un nuevo método para el análisis de la ideología, al que denominó como una *arqueología del saber*, y que pretender constituirse en cuanto acercamiento metodológico no sistemático, en la forma de un instrumento que sea capaz de desenvolverse no como discurso que afirma o niega, sino que interroga y dialoga con el flujo histórico constitutivo de toda cultura. No trata, por tanto, Foucault de poner a punto un patrón teórico que pueda simplemente colocarse como una plantilla encima de la realidad social, para observar los ajustes y desajustes que manifiesta el objeto empírico con respecto al objeto teórico (prediseñado, como todo objeto teórico, desde los presupuestos que le proporcionaría ese mismo método sistemático y cerrado) que se esté analizando en un caso concreto, de forma que quedaran de manifiesto cuáles son los “errores” de lo real en relación al objeto ideal y en qué dirección actuar para corregirlos. Por el contrario,

lo que nos ofrece Foucault, según sus propios términos, una *caja de herramientas*:

La teoría como caja de herramientas quiere decir: *a)* que se trata de construir no un sistema, sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; *b)* que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica, en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas (Foucault, 1978: 164).

Por lo tanto, lo que efectivamente pone en cuestión la arqueología del saber foucaultiana es la pretendida univocidad e incluso la vigencia política de la *representación*, denunciando toda sistemática como una reducción de la complejidad de lo real, de lo material, que posibilita la creación de instituciones de intermediación entre el individuo y el mundo, esto es, de instituciones de poder. Naturalmente que es imposible la relación del hombre socializado con el mundo sin el concurso de esas instituciones de intermediación, no sólo políticas o administrativas, pues también los saberes y, en general, todos los discursos “re-presentan” y por tanto suponen alguna forma de poder. Lo verdaderamente revolucionario de la concepción foucaultiana acerca de estas relaciones de poder radica, a nuestro juicio, en la afirmación de que si bien éstas constituyen la dinámica esencial de las relaciones humanas a todos los niveles, existe, por otra parte, un Poder con mayúsculas que se abroga la capacidad de sustituir la voluntad popular por estrategias de seducción, de enmascaramiento de lo real y que, en lugar de mediar nuestra conexión en tanto sujetos con los diversos objetos de la realidad social, distorsiona su imagen, instaurando como Verdad lo que tan sólo es un eco manipulado ideológicamente. La “retórica de inclusión” que construye *lo mismo* en tanto discurso de lo positivo, de lo correcto, y, como correlato lógico, la de “exclusión” que margina *lo diferente* como extraño y pernicioso, constituyen la principal estrategia discursiva por medio de la cual el Poder construye la ideología dominante, ideología desde la cual las instituciones que Althusser denominó Aparatos Ideológicos del Estado cumplen su cometido: “educan” (es decir, impulsan en una determinada dirección y no en otra) el crecimiento social y las diferentes maneras de inserción en la sociedad de los individuos que la constituyen.

Pero en cierto momento histórico (esa crisis de la modernidad que hemos localizado en torno a la fecha simbólica de 1968) se vuelve imposible aceptar sin fisuras que el sistema de representaciones dominante (el Poder y el discurso de autoridad que lo sostiene) en efecto nos garantice “el único” nexo con la realidad y que sus operaciones de interpretación y “traducción” de lo real, así como las correspondientes representaciones de lo verdadero, de lo conveniente, de lo correcto, constituyan la única dirección posible para la organización y el desarrollo de la sociedad. Las revueltas políticas derivadas del radicalismo izquierdista, las manifestaciones de la *contracultura hippie*, las estéticas, costumbres y valores surgidos del *underground*, los intentos de redescubrir e incorporar las culturas orientales, la interrelación dialógica entre los discursos pop y los discursos elitistas, etc., nos ofrecen pistas de este resquebrajamiento del sistema de representación que había venido construyendo la modernidad burguesa occidental.

Para Foucault, como para Gilles Deleuze o Jacques Derrida, el pensamiento crítico contemporáneo debe enfrentarse a todas aquellas estrategias discursivas que sostienen la representación sobre la dictadura de *lo mismo*, a todos los discursos totalizantes, a todas las simplificaciones de la complejidad. He aquí donde comienza su enfrentamiento con la tradición marxista, si bien, repetimos una vez más, sus propósitos teóricos no son antimarxistas, sino que en una buena lectura del espíritu emancipador de la filosofía de Marx y Engels, dan un paso en otra dirección para afilar aún más la Teoría como instrumento de crítica y transformación. Ese

paso no es otro que la deconstrucción de todo proceso de sistematización mecanicista (de todo modelo simplificador de la complejidad contradictoria de lo real, basado únicamente en los presupuestos del racionalismo lógico burgués) como representaciones en sí mismas represivas y directamente derivadas de un Poder alienante.

Estas palabras de Michel Foucault son bastante claras al respecto:

Para nosotros, el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y luchan han dejado de estar representados, aunque sea por un partido, por un sindicato que se arrogara, a su vez, el derecho de ser su conciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Siempre es una multiplicidad, incluso la persona que habla o actúa. Todos nosotros somos grupúsculos: ya no hay representación, sólo hay acción de la teoría, acción de la práctica en relaciones de relevos o redes (Foucault, 1978: 68).

No obstante, ¿constituye esta negación de la dialéctica sistemática entre *lo mismo* y *lo otro* un atentado real contra las finalidades revolucionarias del pensamiento marxista? ¿Fueron igualmente antimarxistas esas movilizaciones sesentayochistas de la izquierda radical europea y americana? ¿Lo fueron también las experiencias contraculturales del *underground* o los movimientos de reivindicación del indigenismo en América Latina o los intentos -todo lo ingenuos que se quieran- de incorporación al acervo ideológico de occidente de discursos -todo lo simplificados que se quieran- provenientes de las tradiciones orientales?

Sí y no, sería nuestra respuesta: por una parte resulta evidente que no se puede cambiar por completo un estado de cosas social simplemente con desearlo, a través de la mera manipulación de los discursos culturales, ni con revueltas que expresan descontentos, pero no proponen una alternativa de recambio material a las estructuras de poder y dominación; por otra, es igualmente evidente que la sustitución total de un sistema por otro tampoco es posible por mucha estrategia lógica y lucha política ordenada que se ponga en práctica (piénsese en el fracaso final, con respecto a los logros que pretendía, del socialismo soviético y, con él, de todas las dictaduras proletarias que en el mundo han sido), dado que las dinámicas sociales son mucho más complejas, en la realidad, de lo que dicen los Grandes Relatos acerca de lo que debieran ser “verdaderamente” esas realidades sociales. En conclusión, nos parece que el giro hacia una acción cultural subversiva y transformadora como parte de una revolución de más largo aliento, que incluye pero va más allá del diseño partidista de nuevas políticas, contribuye al desarrollo de nuevas ideologías de emancipación y que la lectura negativa que ha venido haciendo el pensamiento marxista más ortodoxamente ligado a la tradición política (que no textual o discursiva, lo cual implicaría ver más allá de esas políticas de partido) que lo fundó, respecto a la teoría foucaultiana, o al pensamiento rizomático de Deleuze y Guattari, o a la deconstrucción derrideana, es como mínimo peligrosamente reduccionista y quizá algo ciega en relación con la evolución de las dinámicas sociales en la postmodernidad.

Por otro lado, la denominada *crisis de la representación*, es decir, la desconfianza epistemológica en la capacidad de los Grandes Relatos de la modernidad para representar la heterogeneidad de una sociedad plagada de *diferencias* no reconocidas en el discurso de autoridad dominante, pero en lucha por su reconocimiento (los primeros ejemplos del siglo pasado: el feminismo, los movimientos anticoloniales), cuyos primeros análisis debemos precisamente a los pensadores antes citados, ha sido poco a poco incorporada en los programas y las estrategias de las organizaciones políticas marxistas, aunque todavía se desconfía de toda acción ideológica de transformación no incluida en un sistema totalizante que la legitime en relación a la consecución

de un fin revolucionario perfectamente establecido: la conquista del poder por el proletariado. Así pues, creemos que empieza a reconocerse al menos un parentesco o una filiación laxa entre muchos planteamientos postructuralistas y el marxismo, mucho más desde que Jacques Derrida se reconoció deudor de “un cierto marxismo”, en sus *Espectros de Marx* (1993).

Por último, nos parece interesante resaltar que esta ruptura con la sistematicidad holística, con la organización totalizante y con el pensamiento totalitario, viene dada por la recuperación de Nietzsche⁵ que llevaron a cabo a principios de los sesenta aquellos jóvenes pensadores (Foucault, Deleuze, Derrida) influidos y formados, entre otras filosofías, por el propio marxismo, no lo olvidemos. De ahí vendría con toda probabilidad el primer impulso crítico que intenta desligar el pensamiento, la teoría y la crítica cultural de patrones sistemáticos políticos predeterminados como entornos apriorísticos indiscutibles (lo que había sido la teoría del reflejo en las perspectivas marxistas, como por ejemplo la de G. Lukács).

Dice al respecto Gilles Deleuze:

El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en la filosofía los conceptos de sentido y valor. (...) Nietzsche no ocultó nunca que la filosofía del sentido y de los valores tenía que ser una crítica.

(...) La filosofía crítica tiene dos movimientos inseparables: referir cualquier cosa, y cualquier origen de algo a los valores; pero también referir estos valores a algo que sea como su origen, y que decida su valor. Es aquí donde puede verse la doble lucha de Nietzsche: contra los que sustraen los valores a la crítica, contentándose con hacer inventario de los valores existentes o con criticar en nombre de valores ya establecidos: los ‘obreros de la filosofía’, Kant y Shopenhauer. Pero también contra los que critican, o respetan, los valores haciéndolos derivar de simples hechos, de pretendidos hechos objetivos: los utilitaristas, los ‘sabios’. En ambos casos, la filosofía nada en el elemento *indiferente* de lo que vale en sí o de lo que vale para todos. (...) Nietzsche crea un nuevo concepto de genealogía. El filósofo es un geneólogo, no un juez de tribunal a la manera de Kant, ni un mecánico al modo utilitarista. (...) Al principio de universalidad kantiano, así como al principio de semejanza, grato a los utilitaristas, Nietzsche opone el sentimiento de diferencia o de distancia.

(...) Genealogía quiere decir a la vez valor de origen y origen de los valores. (...) Significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor (Deleuze, 1965: 8-9).

3. Por otra parte, contra los que puedan suponer que este giro en el pensamiento crítico se quedaba en mero estilismo de escuela filosófica, habría que recordar que la fecha simbólica de 1968 también nos ofrece una proyección política “real” de estos planteamientos. Cuidado, no estamos diciendo que estos pensadores y sus teorías se organicen en una nueva Internacional postestructuralista, sino que el cambio de *episteme* (en el sentido que le dio Foucault en *Las palabras y las cosas* y en la *Arqueología del saber*) que ya era irreversible en el seno del capitalismo y la cultura occidentales había girado hacia la comprensión de las nuevas dinámicas de dominación (lo que Guy Debord denominará “sociedad del espectáculo integrado”; lo que Gilles Deleuze llamará “sociedades de control”) y que ante la nueva reconfiguración del capitalismo transnacional, la cultura de la alienación de masas, la globalización económica y el nuevo orden imperial (según el planteamiento propuesto por T. Negri y M. Hardt, 2002), se estaba construyendo una nueva mirada crítica, un nuevo andamiaje teórico que nos permitiría comprender lo que las sistemáticas mecanicistas de los Grandes Relatos de la modernidad ya no podían explicar. Por otra parte, esa reflexión filosófica no queda como un ectoplasma en el vacío, como una especulación celestial, sino que tiene su correspondencia en la dinámica social. Nos estamos refiriendo a las propias revueltas del mayo francés y, en especial, a las acciones de

generar una “vida no miserable” que emprendieron los situacionistas.

No es que exista tampoco una conexión directa -en un sentido causal- entre Althusser, Foucault y Deleuze, por una parte, y Debord y los situacionistas, por otra (incluso éstos últimos se quejan del intelectualismo de los primeros), pero existe una evidente conexión “epistémica”, como la hay con el espíritu marxista, para quien sepa mirar. Así lo ha hecho precisamente Fredric Jameson, quien ha incorporado estas líneas de acción teórica aparentemente disímiles bajo el manto de su “nueva” crítica marxista.

Veamos, por ejemplo, cómo se explicaba en el número 7 de la revista de la *Internacional situacionista* (septiembre de 1969), el contenido esencial de la rebelión de 1968:

La liberación de las costumbres dio un gran paso. El movimiento era también la crítica, todavía parcialmente ilusoria, de la mercancía (en su inepto disfraz sociológico de ‘sociedad de consumo’) y un rechazo del arte que no se reconocía todavía como su *negación* histórica (en la pobre fórmula abstracta de ‘la imaginación al poder’ que ignoraba los medios para poner en práctica ese poder, para reinventarlo y que al carecer de poder, carecía también de imaginación). (...) Aunque la crítica en actos en espectáculos de la no-vida no era todavía su superación revolucionaria, la tendencia espontáneamente ‘consejista’ de la sublevación de mayo se anticipó a casi todos los medios concretos, entre ellos la conciencia teórica y organizacional que le hubiesen permitido traducirse en poder y ser el único poder (VV.AA., 2001: 550).

En estas reflexiones, como en el resto del ensayo anónimo y colectivo del que están tomadas, se propone una nueva lectura del mayo francés, en el sentido de que se le considera un movimiento sin organización previa, completamente “espontáneo” en su punto de inicio, sólo explicable como una explosión incontrolada e incontrolable, producida por el aumento insostenible de la presión del vapor dentro de la olla social de la cultura occidental. Nadie niega, por supuesto, ese carácter espontáneo del estallido del 68, aunque las organizaciones marxistas tradicionales han utilizado precisamente esa falta de predeterminación para rechazar la conveniencia de las revueltas de mayo y desautorizar como “anárquicas” las acciones subversivas realizadas contra el Poder instituido y sus mecanismos de proyección ideológica y reproducción de patrones sociales controlables.

El caso es, sin embargo, que estas revueltas surgieron abonadas por una conciencia cultural crítica, pues su origen inequívocamente estudiantil nos induce a pensar (aunque los propios situacionistas intenten convertir a los jóvenes trabajadores y marginados en el auténtico motor revolucionario)⁶, que la puesta al descubierto de la genealogía de los valores dominantes, o sea, la generalización de esa crítica nietzscheana que propugnara Gilles Deleuze, aliada con la tradición subversiva de las políticas marxistas, podían dar lugar a una conciencia revolucionaria, a una exigencia violenta de cambios sociales inmediatos, si bien que faltos, por su misma esencia, de la pericia para organizar estructuras de poder alternativo capaces de cambiar efectivamente esas dinámicas sociales alienantes que se denunciaban como motivo de las revueltas.

A esta imprevisión organizativa la ha denominado Cornelius Castoriadis “individualismo”, y la considera, además, como el auténtico problema de la revuelta de mayo del 68 y marca esencial de lo que él designa -negativamente- la “Ideología francesa” (Althusser, Lacan, Lévi-Straus, Foucault, Bourdieu, Baudrillard...). Dice Castoriadis:

Si se quiere comprender dónde estaba el ‘individualismo’ en Mayo del 68, piénsese entonces en lo que, tras la modificación de los acuerdos de Grenelle, selló el desmoronamiento del movimiento: el reabastecimiento de los surtidores de gasolina: el orden quedó definitivamente restablecido cuando el francés medio volvió a poder dirigirse, en *su* coche, con *su* familia, hacia *su* segunda residencia o

su lugar de picnic. Ello permitió que, cuatro semanas después, el 60% votara a favor del Gobierno (Castoriadis, 1996: 30-31).

En cualquier caso, lo que demuestra la explosión de rebeldía del mayo francés, vista en relación con los demás fenómenos de la contracultura, la cultura subversiva o la cultura de la queja, del desarraigo, de la emancipación, etc., cuyas manifestaciones más o menos anárquicas podemos observar a lo largo de la década de los años sesenta, es que se está produciendo una nueva forma de lucha de clases o, mejor dicho, que la lucha política está partiendo de un lugar nuevo, de un espacio de acción social distinto al territorio institucionalmente considerado como lo propiamente político, esto es, desde la mismísima actividad discursiva. La lucha revolucionaria implica principalmente, una desautomatización crítica del lenguaje de la dominación y la creación de un nuevo espacio discursivo que fundamente una nueva estructura semántica, aquella que corresponde a la expresión, a la *escritura* (en tanto “inscripción” derrideana) de los nuevos valores revolucionarios. A eso se referían los situacionistas con la idea del *détournement* como acción de lucha discursiva:

La libération de la communication passant par la destruction du langage dominant (...).

Quand le pouvoir économise l'usage de ses armes, c'est au langage qu'il confie le soin de garder l'ordre opprimant... (...) Toute praxis révolutionnaire a éprouvé le besoin d'un nouveau champ sémantique, et d'affirmer une nouvelle vérité (...). Parce que le dictionnaire est le gardien du sens *existant*, nous nous proposons de le détruire systématiquement. Le *remplacement* du dictionnaire, du maître à parler (et à penser) de tout le langage hérité et domestiqué, trouvera son expression adéquate dans le noyautage révolutionnaire du langage, dans le *détournement*, largement pratiqué par Marx, systématisée par Lautréamont et que le I.S. met à la portée de tout le monde. (*Internationale Situationniste*, en J-F Martos, 1989: 167-168).

Una teoría tal, que considera el hecho inevitable de sustentar la lucha política y las transformaciones económicas en un cambio revolucionario de los discursos que posibiliten, la construcción de una nueva “verdad”, no puede concebirse sin la conexión con el pensamiento de esa “ideología francesa” de la que hablaba Castoriadis; por lo tanto, creemos que sus acciones no son políticamente comprensibles si no se tiene en cuenta la perspectiva filosófica que parte de asumir la *crisis del referente* y el constructuismo radical como fuente de los valores y de las instituciones culturales e ideológicas, sin encuadrar el *détournement* situacionista dentro un replanteamiento más amplio del papel social de la Teoría. Es desde la postura de un pensamiento teórico como “caja de herramientas” (Foucault), de una profundización en el análisis de la verdadera complejidad rizomática de lo social (Deleuze), de una estrategia de escritura que inscriba en el lenguaje la marca discursiva de la *différance* (Derrida), etc. cuando se hace posible hoy completar la lucha revolucionaria.

Las estrategias de acción discursiva del situacionismo forman parte, a nuestro juicio, de ese giro epistemológico que anunciaba Foucault con su estudio de la genealogía de la modernidad y que de una u otra forma han venido construyendo los pensadores antes citados -junto a otros muchos de la importancia de Roland Barthes o Pierre Bourdieu, por citar sólo dos y ambos del ámbito francés- hasta el extremo de que se podría hablar ya de una tendencia epocal (quizá calificable con esa noción del “giro semiótico” en las Humanidades, de la que hablaba A. Esté) que tienen como nódulo temático central la crítica de la modernidad.

Muchas veces se ha confundido este replanteamiento de los basamentos de la cultura occidental con una traición a las dinámicas de liberación que se derivaron del pensamiento

ilustrado y de la episteme racionalista, con una vuelta a un pensamiento “estético” y romántico, aristocratizante e, incluso, decididamente irracionalista. Sin embargo, de lo que se trata es de asumir un cambio fundamental en la sociedad contemporánea, de construir un saber social para una época que ya no cree el dominio de una razón como ideología, sino en la efectividad técnica y mercantil, que ya no defiende la negociación democrática, sino la seducción de simulacro; que ya no se asienta sobre verdades metafísicas, sino sobre la creación de verdades mercantiles.

En este sentido es el que Fredric Jameson nos ofrece uno de los ejemplos más convincentes de que esto es posible. En sus estudios teóricos ha conseguido articular la tradición del pensamiento marxista europeo, especialmente pivotando sobre un eje Sartre-Althusser, con ese otro tipo de desarrollos críticos que incorporan la relectura de Nietzsche. Aunque a veces no cita la fuente y pudiera parecer que Jameson rechaza de lleno los planteamientos postestructuralistas, es evidente la huella de Foucault en su noción del *inconsciente político* (derivada por una parte de la idea foucaultiana acerca de que cada episteme histórica se sostiene sobre una red de valores y sentidos que rigen lo que *es decible* en su momento y en las sociedades sobre las que opera; pero igualmente heredera de los “indecibles” derrideanos). De la misma manera que asume la causalidad estructural desarrollada por Louis Althusser (de forma explícita en *The Political Unconscious*), adapta la noción de *entre*, que toma de Gilles Deleuze y de Jacques Derrida (quienes la estudiaron a propósito de los intersticios y márgenes de los discursos, estableciendo la posibilidad de un lugar discursivo variable o “indecible”, entre las marcas de la positividad y la negatividad, de lo dicho y lo silenciado, del dentro y el afuera...) para construir su propia noción de *tercer espacio*, que ha sido brillantemente empleada por Homi K. Bhabha para hablar de la cultura de las comunidades mestizas. En definitiva, lo que nos ha mostrado Fredric Jameson ha sido la posibilidad de articular sin contradicciones insalvables las nuevas aportaciones del pensamiento postestructuralista con las tradiciones materialistas derivadas de Marx. De hecho, su crítica de la postmodernidad no se comprende sin la lectura atenta de *La sociedad el espectáculo* de Guy Debord, y su activismo en pro de una reactivación del marxismo como crítica cultural debe bastante al *détournement* situacionista.

Por otra parte, estas líneas de convergencia entre discursos teóricos aparentemente enfrentados se empieza a aplicar con provecho a los estudios críticos sobre comunicación intercultural. Ya hemos aludido a la noción clave de las propuestas de Bhabha, pero no podemos olvidar que toda la línea de pensamiento postcolonial contemporáneo le debe a *Orientalismo* de Edward Said su primer impulso, del mismo modo que la crítica de Said bebe de las fuentes foucaultianas del “pensamiento del *afuera*”, tanto como de la crítica de la ideología que desarrollaron los teóricos marxistas de los años setenta. Y éste es, a nuestro juicio, el nuevo reto para un pensamiento marxista no anclado en el culto al “libro sagrado”, la descripción del mundo complejo de la postmodernidad, la elaboración de instrumentos hermenéuticos para la comprensión de la situación cultural postcolonial, la creación de discursos para borrar las barreras y dar nombre a las formulaciones de la “verdad” que nos vienen de otras culturas, la apertura de pasillos dialógicos y discursos de negociación entre espacios diferentes de imaginarios culturales exóticos para el pensamiento eurocéntrico occidental y para el imperio norteamericano. Como eso que se ha dado en llamar Tercer Mundo se ha construido desde la mirada occidental como el ámbito amorfo de lo que “no es” Primer Mundo, sólo una crítica reivindicativa, que asuma el horizonte político de la actividad teórica y el proyecto de construir filosofías de liberación más allá de la especulación solipsista podrá dar cuenta de las relaciones de poder que se están

dirimiendo en la construcción simbólica de nuestro momento postmoderno; en resumidas cuentas: una crítica de inspiración marxista. Obviar, por otro lado, la complejidad rizomática de nuestro momento histórico implicaría cerrar los ojos a la evidencia, tanto como la aplicación de un modelo hermenéutico construido como *a priori* sistemático, aplicable automáticamente a un proceso social dada como si de una plantilla se tratase. Así pues, un nuevo *détournement* se vuelve necesario: transformar la bases epistemológicas del marxismo teórico, enriqueciéndola con todas esas líneas de fuga, propuestas por el pensamiento liberador de Foucault, Deleuze, Guattari, Derrida...

Notas

¹ El discurso mediático, nuestra “sagrada escritura” postmoderna, no se cansa de reproducir la falacia de que no parece haber otra “verdad” que la operatividad técnica al servicio de la efectividad mercantil.

² Conviene notar que Leszek Kolakowski en su historia de los marxismos (*Las principales corrientes del marxismo*, 1978) ha denominado a esta época precisamente como “la crisis”, aunque incluye también los programas soviéticos dentro de ese periodo.

³ Naturalmente, no identificamos “cultura de masas” con cultura “popular”, sino que hablamos de un momento histórico donde lo masivo, como discurso industrial generado desde el poder económico, suplanta la idea de expresión cultural del pueblo (presuntamente nacida de la experiencia directa de las gentes con su habitat natural y con las formas tradicionales de organización social), tal como ha explicado Antonio Méndez Rubio en *Encrucijadas. Elementos para una crítica de la cultura* (Madrid, Cátedra, 1996).

⁴ Aunque no es este el espacio apropiado para un discusión epistemológica sobre las oposiciones entre *estructuralismo* y *postestructuralismo*, queremos dejar apuntada aquí nuestra idea de que el postestructuralismo no implica necesariamente una negación de los postulados del estructuralismo clásico, sino un ahondamiento en su visión de lo discursivo y lo semiótico como modelo de representación privilegiado para el conocimiento de la realidad social y cultural, a la que añade un retorno a las nociones de “sentido” y de “valor” (esto es, una nueva hermenéutica y una nueva crítica) que los patrones más generalmente aceptados del estructuralismo habían obviado en su intento por desarrollar una “ciencia descriptiva”, explanadora, pretendidamente libre de particularismos de una subjetividad precientífica, apropiada para el estudio positivo de los procesos culturales. Todo lo cual nos parece aplicable, al menos, a las tendencias postestructuralistas que se desarrollan en Francia en torno a las figuras de Foucault, Deleuze y Derrida (autores que reclamamos en nuestro trabajo como eslabones imprescindibles hacia esa “crítica radical” postmoderna que hoy nos ocupa), los cuales también son en parte responsables del pensamiento denominado como propiamente estructuralista y, por tanto, cuya evolución más allá de la ortodoxia no es más que una consecuencia lógica de algunos de esos principios ya planteados en la corriente que se inicia públicamente en 1960 con la inauguración de la Cátedra de Antropología Social del Collège de France por Lévi-Strauss.

⁵ La recuperación del pensamiento nietzscheano en Francia se hace siguiendo la estela del trabajo que Martin Hedegger le había dedicado en 1961, bajo el explícito título de *Nietzsche*. Entre otras obras de interés, merecen destacarse las siguientes: en 1962 Gilles Deleuze publica *Nietzsche et la philosophie*; en 1965 Michel Foucault da a la luz *Nietzsche, Marx, Freud* y en 1971 su *Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire*; Jacques Derrida editará en 1973 un análisis de la escritura nietzscheana en *La question du style*, que se reeditará en versión corregida en 1978, con el nuevo título de *Éperons. Les styles de Nietzsche*.

⁶ *Vid.* “El comienzo de una época” en el número 12 de *Internationale Situationniste*, que se recoge en: VV.AA., *Internacional Situacionista. Textos completos en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969)*. Vol. 3: *La práctica de la teoría*, Madrid, Literatura Gris, 2001: págs. 533-562

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ASENSI, M. (1994): *Espectropoética. Derrida lector de Marx*. Valencia, Episteme, col. Eutopías, vol. 58.
- CASTORIADIS, C. (1996) *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra, 1998.
- DEBORD, G. (1967): *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- (1988): *Comentarios a la sociedad del espectáculo*, Barcelona, Anagrama, 1990.
- DELEUZE, G. (1969): *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós. 1989.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1972): *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1995.
- (1980): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1994.
- DERRIDA, J. (1993): *Spectres De Marx (L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale)*, Paris, Galilée.
- FOUCAULT, M. (1966): *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968.
- (1969): *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970.
- (1975): *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1978.
- (1978): *Sexo, Poder, Verdad*, Barcelona, Materiales. Reed. *Diálogo sobre el Poder*, Madrid, Alianza, 1981.
- MARTOS, J.-F. (1989): *Histoire de l'Internationale Situationniste*, Paris, Ivrea, 1995.
- MOREY, M. (1983): *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus.
- NUTTALL, J. (1968): *Las culturas de la posguerra*, Barcelona, Martínez Roca, 1974.
- VV.AA. (2001): *Internacional Situacionista. Textos completos en castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1969). Vol. 3, La práctica de la teoría*. Madrid, Literatura Gris.

