



## Estudios culturales o crítica de la cultura: notas sobre la dialéctica y el punto de vista de la totalidad

Cultural Studies or Criticism of Culture: Notes on Dialectic  
and the Viewpoint of the Totality

Mariano SALOMONE

CONICET, INCIHUSA, CRICYT, Mendoza, Argentina

### RESUMEN

En el siguiente artículo, a partir de la revisión y el análisis crítico de fuentes y bibliografía secundaria, se realiza una lectura de los llamados *Estudios Culturales* señalando algunas de sus debilidades como pensamiento teórico-político. Me concentraré en los límites que encuentra la manera que tienen de concebir la sociedad: como una superposición más o menos aleatoria de fragmentos culturales, discursos, etc. El punto de vista asumido, según el cual “es el ser social del hombre lo que determina su conciencia”, permite advertir las condiciones histórico-sociales que han hecho posible la forma actual de los *Estudios Culturales* a la vez que cuestionar algunas de las tendencias presentes marcadas por el abandono de la *dialéctica* y de la categoría de *totalidad*.

**Palabras clave:** Estudios culturales, dialéctica, totalidad.

### ABSTRACT

The following article, based on a review and critical analysis of sources and secondary bibliography, presents a reading of so-called *Cultural Studies*, indicating some of their weaknesses as theoretical-political thought. The analysis concentrates on the limits encountered regarding the way such studies conceive society: as a more or less random superposition of cultural fragments, speeches, etc. The assumed viewpoint, according to which “it is the social being of man that determines his conscience,” makes it possible to note the historic and social conditions that have made the present forms of the *Cultural Studies* possible at the same time that it questions some of the present tendencies marked by the absence of *dialectic* and the *totality* category.

**Key words:** Cultural studies, dialectic, totality.

*“Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad”.*

*Georg Lukács, **Historia y conciencia de clase.***

*“Sin la comprensión de que la realidad es totalidad concreta que se convierte en estructura significativa para cada hecho o conjunto de hechos, el conocimiento de la realidad concreta no pasa de ser algo místico, o la incognoscible cosa en sí”.*

*Karel Kosik, **Dialéctica de lo concreto.***

## **INTRODUCCIÓN**

En el siguiente trabajo propongo llevar adelante una crítica a los llamados *Estudios Culturales* señalando algunas de sus debilidades como pensamiento teórico-político. En particular, me concentraré en los límites que encuentra la manera que tienen de concebir a la sociedad: una superposición más o menos aleatoria (‘contingente’) de fragmentos culturales, discursos, etc. Dicha imagen se corresponde, desde el punto de vista teórico, con el abandono que hacen del pensamiento *dialéctico*, lo cual les impide advertir el dinamismo que existe entre la Totalidad y el Fragmento, lo Uno y lo Múltiple, el Todo y la Parte; y por ello, los lleva a insistir en particularismos abstractos en lugar de intentar buscar permanentemente la *totalidad concreta*.

Esta perspectiva, impone una serie de consideraciones para entender el objeto al cual irá dirigida la crítica, es decir, qué entenderé por “estudios culturales”. En primer lugar, según las clasificaciones hechas por algunos autores<sup>1</sup>, habrá que diferenciar dentro de los estudios culturales el proyecto original (el de sus “padres fundadores” en Inglaterra) de su desarrollo posterior<sup>2</sup>. El “proyecto original” se proponía el estudio de la cultura popular inglesa y se vinculó particularmente a la educación de adultos-trabajadores. En ese sentido, se caracterizó por su escasa institucionalización en la academia, su estrecha vinculación entre sujeto y objeto de conocimiento, la prioridad otorgada a la intervención política y la adhesión explícita al marxismo como corriente teórico-política. Algo muy distinto encon-

1 FOLLARI, R (2003): *Teorías débiles*, Homo Sapiens, Rosario; REYNOSO, C (2000): *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*, Editorial Gedisa, Barcelona.

2 En la crítica que hace Carlos REYNOSO a los estudios culturales describe ‘dos modalidades disímiles’, el ‘corpus canónico de Williams-Thompson-Hoggart’ y los estudios culturales contemporáneos. Y entiende, que el desenlace posterior de los estudios culturales ya estaba de alguna manera presente en su idea original. Desde ya, no comparto la continuidad que establece REYNOSO entre una y otra de las ‘modalidades’; ya que, como veremos más adelante, “no obstante” las definiciones explícitas de los autores correspondiente a cada ‘modalidad’ (que sin duda resultan muy diferentes y opuestas entre sí), ambas se encuentran separadas por períodos histórico-sociales muy diferentes, cuestión que el mismo REYNOSO advierte, aun cuando no asuma plenamente sus efectos sobre la producción teórica.

tramos en su desarrollo posterior. Durante la década del ochenta y más notablemente los noventa, coincidiendo con su paso por la academia de los Estados Unidos, se produce un decidido abandono de posiciones marxistas en favor de los últimos desarrollos de la teoría posmoderna, como pueden ser el postestructuralismo y el postmarxismo. Aún siendo discutible la inclusión de algunos postestructuralistas dentro del posmodernismo (como es el caso de Foucault, Derrida y Deleuze por citar los más conocidos) no se trata de que sus aportes teóricos posean o no cierto valor descriptivo e incluso capacidad explicativa, sino que se hace preciso rechazar lo que ha constituido a estas corrientes del pensamiento en ‘teorías débiles’:

(...) no por alguna esencia que las identifique como tales: por el concreto derrotero histórico que han asumido. Tanto deconstrucción como estudios culturales, surgieron de la crítica social y han derivado hacia el conformismo y el academicismo. [...] han renunciado a sus potencialidades intrínsecas de subversión y revuelta<sup>3</sup>.

Del mismo modo, Eduardo Grüner, se refiere al ‘sustrato teórico’ que tienen en común el conjunto de los trabajos realizados desde los *Estudios Culturales*, el cual no duda en caracterizar también como ‘pensamiento débil’: “[las ‘filosofías post’, como las llama Grüner] han perdido su auténtico espíritu crítico y político (otra vez, en el más amplio sentido del término) a favor del mero registro más o menos descriptivo de los nuevos fenómenos “microsociales” o “multiculturales” ahora existentes”<sup>4</sup>. Es entonces hacia ese sustrato teórico (esa ‘debilidad’ en el pensamiento posmoderno) compartido por los estudios culturales, hacia donde pretendo dirigir la crítica en este trabajo.

Otra clasificación de los estudios culturales, propuesta por Roberto Follari, es entre la versión *sajona* (los *cultural studies* ingleses y norteamericanos) y la versión *latinoamericana*. Esta última, desde el punto de vista de su temática y del modo de abordarla, presenta cierta especificidad propia que la constituye en una unidad de análisis independiente; por lo que su estudio y comprensión requiere de la permanente puesta en relación con su contexto de producción, es decir, con las peculiaridades histórico-sociales de América Latina. No obstante, creo que en lo que tiene de particular el abordaje propuesto en este trabajo, queda abierta la posibilidad de registrar en ambas versiones de los estudios culturales (aunque no sin matices) este *debilitamiento* en su producción teórica: ‘literaturización de las ciencias sociales’, ‘estetización de la política’, hipertextualidad, retoricismo, academismo, etc.

Ahora bien, la crítica que intento realizar a los estudios culturales asume el punto de vista del *materialismo histórico*, según el cual “es el ser social del hombre lo que determina su conciencia”. Alfred Sohn Rethel, preocupado por producir una teoría materialista del conocimiento, entendía que aquella frase de Marx considerada como una verdad absoluta no tenía ningún valor heurístico (se trataba de la simple conexión de dos problemas que se implican mutuamente el uno al otro). Más bien, debía entenderse como ‘*postulado metodológico*’ que indica el movimiento que debemos llevar a cabo en nuestra investigación: del

3 FOLLARI, R (2003): *Teorías débiles*, Homo Sapiens, Rosario, p. 14.

4 GRÜNER, E (2002): *El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Paidós, Buenos Aires, p. 37.

concepto a la realidad, de la realidad a la ideología. ‘La lección objetiva del marxismo’, según Sohn Rethel, es que la crítica no trata directamente con realidades, no elabora sus propios conceptos “correctos” para oponerlos a los “falsos”. “Lo específico de Marx es su modo de enfocarlos. El suyo es un acercamiento a la realidad hecho a través de la “crítica” de una conciencia históricamente dada”<sup>5</sup>. De esta manera, criticar algunas de las tendencias presentes dentro de los *estudios culturales*, como es el abandono de la *dialéctica* y de la categoría de *totalidad* que ella implica, permitirá comprender las condiciones histórico-sociales de la existencia social que han hecho posible (y tal vez *necesarias* desde el punto de vista de las ideas de Sohn Rethel) la forma actual de los estudios culturales: el modo de producción capitalista en su mundialización neoliberal.

Por último, el propósito del trabajo compartido con algunos autores con los que trabajaremos, no ha sido desacreditar los posibles aportes teóricos que hayan realizado los estudios culturales, sino señalar sus limitaciones para reinscribirlos en la construcción del *pensamiento crítico* que necesita América Latina: aquel que fortalezca la organización y lucha de los movimientos sociales que desde la segunda mitad de los ’90 se resisten a pensar al capitalismo neoliberal como la única realidad posible. De esta manera, adelantamos una de las conclusiones a la que arribaremos al final del trabajo: el hecho de que la posibilidad de pensar la *totalidad* dependa, a su vez, de un pensamiento *situado en la particularidad* (geográfica, económico-política, estético-cultural y filosófica: en nuestro caso América Latina) en su permanente tensión y dialéctica con la totalidad. De esta manera, se afirma que la única forma posible que tenemos de pensar la totalidad, es tomando como punto de partida la particularidad, desde aquella realidad inmediata que nos condiciona y determina nuestra singular inserción en la totalidad.

### ***SOBRE LOS PARTICULARISMOS COMO FETICHISMO INVERSO DE LOS TOTALITARISMOS***

Para Eduardo Grüner, la fecha de inicio de los Estudios culturales puede remontarse a 1956 en Inglaterra. Luego del desencanto producido por el XX Congreso del PCUS, algunos intelectuales como Williams, Thompson, Hoggart, Hall, inician un movimiento de toma de distancia del marxismo dogmático dominante en el Partido Comunista británico, para adoptar lo que llamaron una versión “compleja” y crítica de un marxismo culturalista, más atento a las especificidades y autonomía de las “superestructuras”, incluidos el arte y la literatura. Así, Williams, en *Marxismo y literatura*, refiriéndose a su posición teórica nos dice,

(E)sta difiere, en varios puntos clave, de lo que es ampliamente conocido como la teoría marxista; e incluso de gran parte de sus variantes. Es una posición que puede ser descrita brevemente como de materialismo cultural: una teoría de las especificidades del material propio de la producción cultural y literaria dentro del materialismo histórico<sup>6</sup>.

5 SOHN RETHEL, A (1979): *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*, El viejo topo, Colombia, p. 193.

6 WILLIAMS, R (2000) (1977): *Marxismo y Literatura*, Ediciones Península, Barcelona, p. 16.

La definición que da Williams de su posición expresa en buena medida el rumbo que tomó en su principio el proyecto original de los estudios culturales: una discusión con las variantes más economicistas del marxismo pero sin abandonarlo, intentando como se dijo, dar cuenta de las especificidades propias de la cultura y de su relación con la economía y la política.

Sin embargo, siguiendo a Grüner, ‘las relaciones ambivalentes con el marxismo parecen haberse derrumbado junto con el muro de Berlín’, siendo progresivamente sustituidas por una ‘apertura’ hacia ciertas corrientes del postestructuralismo francés (en especial Derrida y Foucault) y del marxismo migratorio (Laclau y Mouffe). En efecto, la integración de los estudios culturales con el posmodernismo durante la década del ochenta pareciera ser lo que ‘los catapultó a los ojos del mundo’<sup>7</sup>, y lo que les proporcionó el ingreso a la academia norteamericana. A riesgo de caer en la redundancia, diré que no se trata de un rechazo total de dichas corrientes teóricas, ya que muchas de ellas representan legítimas preocupaciones por problemas que no estaban presentes en las teorías clásicas. Más bien, se trata de señalar las *debilidades* en las que han *derivado* en momentos en que hegemonizaron el campo académico y se convirtieron en “*moda intelectual*”: el ‘conformismo y el academismo’ en el que se hundió la deconstrucción<sup>8</sup> o el ‘irracionalismo metafísico’ en el que cae la crítica de lo político realizada por Foucault y Deleuze<sup>9</sup>. “Academización” y despolitización pueden ser entendidas, dependiendo el nivel de análisis, como causa y a la vez efecto del abandono de algunos supuestos básicos del marxismo; particularmente, el que interesa aquí, el pensamiento dialéctico: “el problema con el marxismo [...] es que, justamente, no se *reduce* a ser una simple teoría, sino que su propia riqueza teórica deviene de su presupuesto filosófico y práctico de que el conocimiento es inconcebible fuera de la transformación *material* de la realidad, transformación que es en última instancia la que *constituye* el propio objeto de conocimiento”<sup>10</sup>.

Uno de los principales equívocos que cometen los estudios culturales, y que ha sido señalado anteriormente por Eduardo Grüner, es que, siendo la Razón occidental y sus ideas de Sujeto y Totalidad nociones características de la modernidad capitalista, ellos identifican *todo* el pensamiento moderno con una Razón y un Sujeto monolítico y omnipotentes en su voluntad totalizadora e instrumental de conocimiento y dominación. De esta manera, y paradójicamente, los estudios culturales contribuyen a reproducir una imagen monolítica y *falsamente* totalizadora de la modernidad: a la imagen homogénea del progreso indetenible de la Razón, le corresponde la imagen invertida (pero igualmente homogénea) de la crítica del antimodernismo “post”. Ambas imágenes compartidas se oponen e ignoran la imagen *dialéctica* que transmiten Marx y Freud de una modernidad desgarrada en su interior y como autocrítica que se hace desde *adentro* mismo de la propia modernidad. Desde esa *perspectiva dialéctica* se puede advertir la *inmanencia* que existe entre Razón e irracionali-

7 REYNOSO, C (2002): *Op. cit.*, p. 127.

8 FOLLARI, R (2003): *Op. cit.*

9 CACCIARI, M (1993): “Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault”, in: CACCIARI y otros (1993): *Disparen sobre Foucault*, El cielo por asalto, Buenos Aires. En el caso de este autor, no es tan claro que la ‘metafísica de la Diferencia’ de Foucault y Deleuze se deba *solo* a las condiciones impuestas por el éxito académico.

10 GRÜNER, E (2002): *Op. cit.*, p. 68.

dad y se evita entender a la irracionalidad como una desviación inexplicable de la Historia y del progreso de la Razón: la irracionalidad habita en las posibilidades mismas de la forma dominante de la racionalidad moderna, la racionalidad instrumental capitalista. Más aún, desde esta imagen dialéctica se advierte el lugar *fundacional* que ha tenido la irracionalidad para la constitución de la Razón occidental<sup>11</sup>:

[...] es precisamente la existencia del Particular *concreto* lo que constituye la condición de posibilidad del Universal *abstracto*, y simultáneamente la que demuestra la imposibilidad de su totalización, de su “cierre”; demuestra que –dicho vulgarmente– el universal viene fallado de fábrica<sup>12</sup>.

Semejante equívoco, producto de una mirada no dialéctica, impide una relectura crítica de los conflictos internos al proyecto de la modernidad y construye una imagen del proyecto moderno como si en su totalidad estuviera comprometido con un programa de dominación y opresión<sup>13</sup>.

A partir de allí, los estudios culturales extraen su argumento para impugnar cualquier intento de “gran relato”, rechazando toda posibilidad de totalización por excluir con violencia al Otro. De esta manera, comparten con las imágenes posmodernas la idea de *fragmentación*: el mundo contemporáneo estaría constituido por una multiplicidad de fragmentos culturales cuya superposición contingente imposibilitaría cualquier intento de reunificación del sentido. De ahí en más, se lanzan a la búsqueda y el “reconocimiento” de estos diferentes fragmentos. Ahora bien, enfrascados en esa búsqueda, han producido una “*fetichización de los particularismos*”<sup>14</sup>; la cual ha significado una considerable pérdida del espíritu crítico y político a favor del mero registro más o menos descriptivo de los nuevos fenómenos “microsociales” o “multiculturales”, algo en verdad muy distinto de lo que sería su reconocimiento teórico y político. Así, en la lucha encarnizada contra el universalismo, proponen el llamado *multiculturalismo*, la aceptación indiscriminada y desjerarquizada de cualquier particularidad identitaria. El problema, como advierte Grüner, es que el multiculturalismo no es necesariamente una solución al universalismo: en todo caso,

(...) es el fetichismo inverso, o sea, la otra cara de lo Mismo, que, de una manera ultrarrelativista, produce la bondad intrínseca del “fragmento”, sin referencia alguna a su lugar (no siempre “contingente”) en la totalidad-modo de producción. Ante la negación fundamentalista de la Particularidad, tenemos ahora la negación

11 Eduardo GRÜNER menciona el lugar fundacional que para la historia y el pensamiento de Occidente tiene el genocidio americano en la autoconstitución etnocéntrica y racista de su propia imagen civilizatoria, de su propia imagen de racionalidad moderna (GRÜNER: 2002, 115). Ciertamente es que, dentro de la misma Europa, es posible hallar elementos cuya renegación hizo posible la construcción del universal abstracto, la Razón occidental: como es el caso del proletariado, las mujeres, etc.

12 *Ibid.*, p. 115.

13 En este punto GRÜNER agrega que, dicha imagen, es el efecto necesario de entender a la propia Historia como puro “discurso” en el sentido estrecho del término, como un metarelato absolutamente autónomo respecto de lo “real” y por eso mismo pasible de una fuerte consistencia interna.

14 *Ibid.*, p. 73.

multiculturalista de la Universalidad. En ambos casos, la verdadera negación, de consecuencias trágicas, es la del irresoluble conflicto entre lo Particular y lo Universal<sup>15</sup>.

Diferentes autores<sup>16</sup> han llamado la atención sobre una de las características que han adquirido los estudios culturales contemporáneos en su forma dominante y que tal vez se pueda entender como resultado de aquel “fetichismo de la particularidad”: cierto *populismo* que les ha impedido tomar distancia crítica respecto de su objeto de estudio. Populismo por el cual confunden la descripción de los particularismos con su análisis crítico. De esa manera, ante la infinita colección de fragmentos dispersos en el espacio (sin densidad histórica), se encuentran sin criterios que les posibilite algún tipo de jerarquización y evaluación ética y política de los mismos. No pueden advertir hasta qué punto, en una sociedad donde todavía existe el poder, la fragmentación cultural puede ser un síntoma de “totalitarismo” solapado<sup>17</sup>.

En momentos donde los estudios culturales posmodernos (en comunión con lo más ‘débil’ de las filosofías ‘post’) explican que estamos en el reino de las “diferencias”, de las “multiplicidades”, de los “juegos del lenguaje incommensurables”, etc; parece acertado interpretar esta imagen de dispersiones infinitas como *síntoma* de las condiciones históricas del capitalismo tardío: “[el multiculturalismo] puede interpretarse sintomáticamente como la forma negativa de emergencia de su opuesto, la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal”<sup>18</sup>. Eduardo Grüner, arriesga la hipótesis a “contrapelo” por la cual la multiplicidad cultural y la fragmentación es la forma como *aparece* la presencia masiva del capital como significante *universal*; y en nombre de la cual, se termina aceptando la homogeneidad básica del sistema mundial capitalista: preocupados en la lucha por los derechos de las minorías, los estudios culturales estarían sin querer participando activamente en los esfuerzos ideológicos del capitalismo para transformar su presencia masiva en invisibilidad. El problema, siguiendo a Grüner, es que la celebración multiculturalista de la diversidad de “subjetividades” y “estilos de vida” depende estrictamente de una *subterránea unidad*. Es decir, la invisibilidad de la brecha antagonista que produce lo Uno es lo que sostiene la imagen de la multiplicidad de identidades: “la multiplicidad más o menos intercambiable de las partes oculta la fractura constitutiva del todo (de lo que solía llamarse modo de producción)”<sup>19</sup>.

He evitado en este trabajo hacer referencias concretas a los autores que efectivamente trabajan dentro del campo de los Estudios Culturales. En primer lugar, debido a que la crítica a la noción de totalidad, que llevan a cabo (explícita o implícitamente) los Estudios Culturales, es un cierto denominador común en la mayoría de sus posiciones: la mayor parte toma la noción en un sentido que la hace equivalente a totalidad empírica o bien, por deslizamiento de sentido, tienden a interpretar totalidad como totalitarismo. Segundo, porque para un análisis detallado de las diferentes posiciones teórico-epistemológicas, definicio-

15 *Ibid.*, p. 130.

16 FOLLARI, R (2003): *Op. cit.*; GRÜNER, E (2002): *Op.cit.*; REYNOSO, C (2002): *Op. cit.*

17 GRÜNER, E (2002): *Op. cit.*

18 *Ibid.*, p. 139.

19 *Ibid.*, p. 89.

nes conceptuales, metodologías utilizadas por los Estudios culturales y su vinculación con sus posiciones políticas, pueden consultarse los libros de Carlos Reynoso<sup>20</sup>, para el caso de los Estudios Culturales sajones; y Roberto Follari<sup>21</sup>, en el caso de los latinoamericanos. No obstante, voy a hacer referencia a un caso particular para ejemplificar no solo los posibles equívocos teóricos que comporta, en la actualidad, la perspectiva de los Estudios Culturales, sino para señalar los riesgos políticos que casi inevitablemente conllevan.

Tomemos el caso de un artículo publicado por Néstor García Canclini “*Comunidades de consumidores. Nuevos escenarios de lo público y la ciudadanía*”<sup>22</sup>. La hipótesis central de dicho artículo, es que la descomposición o crisis de la política deriva de una profunda ‘reestructuración de la esfera pública’, producto de las transformaciones en el consumo y la globalización; de esa manera, la respuesta a la crisis debemos buscarla en dichos procesos: y, precisamente, *esa* es la novedad que representan los Estudios Culturales. Una hipótesis más se agrega a la anterior: los procesos de globalización, su dimensión y particularidades, no pueden entenderse con los ‘recursos cognitivos’ usados para examinar los intercambios entre las sociedades hasta mediados del siglo XX<sup>23</sup>; es decir, las teorías sobre el colonialismo y el imperialismo tienen poco que aportar a la comprensión (crítica) del ordenamiento político y económico mundial, o mejor, de los ‘intercambios globales’. Ambas afirmaciones parecieran no necesitar mayor precisión que su mera enunciación: seguramente, debido a que pertenecen al conjunto de clisés compartidos por sus interlocutores. A partir de allí, solo resta desarrollar a fondo estas ideas. En el caso particular de García Canclini, implica una crítica a la noción clásica de ciudadanía, aquella que se ‘reducía’ al reconocimiento de derechos de las personas como miembros de una nación y que se ejercían mediante acciones ‘explícitamente políticas’: “una concepción racionalista e ilustrada de la política y una visión en parte economicista, en parte moralista, del consumo hicieron una alianza tácita para separar lo que en la gente había de consumidor y de ciudadano”<sup>24</sup>. En su reemplazo, se aventura a describir cómo, en la actualidad, la ciudadanía se constituye en ‘los territorios de la comunicación masiva y el consumo’: la política, se muda entonces de los mítines a la televisión, de la persuasión razonada a la fabricación de la imagen, etc, etc. En definitiva, para reencontrar lo público, debemos mudarnos de la producción al consumo, de lo nacional a lo global. De ese modo, para avanzar en los estudios culturales, se vuelve clave explorar la formación de nuevas posibilidades de identidad, pertenencia y virtual ciudadanía en el ámbito del consumo, formas de agrupamiento que hoy reemplazan a las identidades macrosociales como la nación y la clase: comunidades atomizadas que se nuclean en torno a consumos simbólicos más que en relación con procesos productivos<sup>25</sup>.

20 REYNOSO, C (2002): *Op. cit.*

21 FOLLARI, R (2003): *Op. cit.*

22 GARCÍA CANCLINI, N (1996): “Comunidades de consumidores. Nuevos escenarios de lo público y la ciudadanía”, en: GONZÁLEZ STEPHAN, B (comp.), *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*, Nueva Sociedad, Venezuela.

23 *Ibidem.*

24 *Ibid.*, p. 3.

25 *Ibid.*, p. 12.

Además, como se sabrá, los procesos de globalización han desbordado los espacios y fronteras nacionales a partir de los cuales siempre se desarrolló la ciudadanía: hoy la ciudadanía ya no puede pensarse en referencia a los ‘viejos’ estados nacionales...

La globalización supone una interacción *funcional* de actividades económicas y culturales dispersas, bienes y servicios generados por un sistema con *muchos centros*, en el que importa más la velocidad para recorrer el mundo que las posiciones geográficas desde las cuales se actúa. Pocas veces se ven ya los enfrentamientos puntuales de un país ocupado por otro, como en el colonialismo, o subordinado económica y culturalmente a una potencia particular, como en el imperialismo<sup>26</sup>.

La forma en la que se describen estos procesos es sin duda importante, ya que su escritura apasionada intenta contagiarnos de su ‘híbrida’ euforia (no se sabe bien si se está elogiando, criticando o tan “solo” describiendo) y hacernos sentir (aunque terminemos sin conocer bien el porqué) lo fructífero que ha sido todo esto. Sin embargo, en la penúltima página, Canclini advierte que algo no anda del todo bien (lo reprimido en algún momento retorna): “la transferencia al consumo y al mercado de las aspiraciones ciudadanas –pertenencia, información, representatividad– no proporciona automáticamente las respuestas que la política dejó de dar, o da deficientemente. Las promesas de diversidad y pluralismo de la globalización se desvanecen a menudo en medio de la competencia feroz que desata el *modo neoliberal* de abrir las economías y las culturas”<sup>27</sup>. No puedo dejar de saludar este breve intento de historización; sin embargo, me pregunto, ¿si no se trataba de la “realmente existente”, qué globalización estuvo describiendo hasta ahora?

La desvinculación entre producción y consumo; y más aún, la concentración (reduccionista) en esta última esfera, lleva a la fascinación por el descubrimiento de “comunidades interpretativas de consumidores” que parecieran ocurrir “a pesar de” o “al margen de” la política y la historia (aquel ‘modo neoliberal’ de abrir las economías y la cultura). En consecuencia, se termina aceptando rápidamente la ilusión posmoderna de una globalización homogénea y vacía en la que se han eliminado las diferencias sustanciales (entre norte/sur, este/oeste) y solo restan diferenciaciones graduales de un mundo a la vez culturalmente múltiple y espacialmente integrado. No deja de resultar sorprendente que un latinoamericano pueda aceptar una idea de globalización de manera tan acrítica y en términos tan abstractos. ¿Cómo no advertir las formas diferenciadas a través de las cuales operan las fronteras (flexibilidad o rigidez) para cada factor de la producción?: mientras que la mundialización no ha alcanzado todavía a los sujetos y se endurecen las condiciones de ingreso a los países del primer mundo (las fronteras entre norte y sur se han cobrado más vidas que el Muro de Berlín); para el capital financiero, en términos de fronteras, rige ya lo que tanto anhela nuestro autor, la “ciudadanía global”<sup>28</sup>. Pero, ¿Y el multiculturalismo? Con un diagnóstico como el de Canclini, fácilmente podemos caer en aquel “fetichismo de la diversi-

26 *Ibid.*, p. 11. La cursiva es mía.

27 *Ibid.*, p. 14. La cursiva es mía.

28 SASSEN, S (2002): “Contrageografías de la globalización: la feminización de la supervivencia”, *Travesías* Año 9, nº 10, mayo, Documentos del CECYM, Buenos Aires, pp. 11-36; BORON, A (2002): *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, CLACSO, Buenos Aires.

dad abstracta” que mencionaba más arriba, esto es, la celebración acrítica de la ‘diversidad’ que pasa por alto concretas relaciones de poder “intercultural” y, a través de la cual, la “diferencia” o la “hibridez” se transforma en la coartada perfecta de la más brutal desigualdad y dominación<sup>29</sup>.

En este apartado he tratado de dar cuenta del principal argumento que los estudios culturales han dado para abandonar algunos supuestos fundamentales del marxismo, como es la categoría de *totalidad*. A la vez, he intentado demostrar la limitación más importante que dicho argumento presenta; y por la que no se entiende cuál es la ventaja de, una vez ganada la guerra contra el economicismo que reducía la cultura a la economía, promover el camino inverso, la reducción de la economía a la cultura. En el siguiente punto, intentaré avanzar hacia la forma en que podría imaginarse en la actualidad un proyecto de totalización. Para ello, habrá que recuperar algunos textos clásicos dentro del marxismo, en especial, aquellos a través de los cuales se pensaron las relaciones entre el Todo y las Partes.

### ***LA (TRÁGICA) TENSION ENTRE EL TODO Y LA PARTE COMO FUNDAMENTO DE LA TOTALIZACIÓN***

Hemos visto cómo los estudios culturales (y las filosofías ‘post’) a partir de las (falsas) totalizaciones que se produjeron durante la modernidad en nombre de la Razón occidental recusan cualquier forma de universalismo, de noción de totalidad y de intento de “gran relato”. Entre la Totalidad y el Fragmento, el Todo y la Parte, lo Uno y lo Múltiple, los estudios culturales han elegido los segundos términos de estos (como veremos) *falsos* dilemas, hundiéndose en aquella “fetichización de los particularismos” de la que hablaba más arriba. De tal manera, no han podido advertir la *dialéctica* que existe entre los extremos de esas polaridades y desde la cual los particularismos resultan ser el síntoma de la falsa totalidad.

Sin embargo, el problema no está en las respuestas que han dado los estudios culturales, sino en la manera como plantean sus interrogantes: se hace por ello necesario volver a preguntarnos por las relaciones que existen entre la Totalidad y los Fragmentos, entre el Todo y la Parte. Cierta desconfianza en las respuestas (y sus preguntas) que dan los estudios culturales, nos permitirá *sospechar* (tal cual lo hicieran los “filósofos de la sospecha”) que tras la forma como se nos *aparece* la realidad (los “hechos” aislados, los “fragmentos”) se oculta una “estructura nuclear interna” que los explica. En efecto, ya en 1923 criticando al empirismo de su época, Lukács advertía sobre la necesidad de

desprender los fenómenos de la forma inmediata en que se dan, hallar las mediaciones por las cuales pueden referirse a su núcleo, a su esencia, y comprenderse en ese núcleo; y, por otra parte, conseguir comprensión de su carácter fenoménico, de su apariencia como forma *necesaria* de manifestarse<sup>30</sup>.

29 GRÜNER, E (2002): *Op. cit.*, p 22.

30 LUKÁCS, G (1969): *Historia y conciencia de clase. Ensayos sobre dialéctica marxista*, Editorial Grijalbo, México, p. 9.

Se trata de distinguir dos momentos diferentes de la existencia, *apariciencia fenoménica*<sup>31</sup> y *esencia*: a partir de esta distinción se entiende que la “cosa misma” no se manifiesta al hombre *inmediatamente*; sino que para captarla, el hombre necesita dar un “rodeo”. De esta manera, el pensamiento dialéctico distingue entre *representación* inmediata de las cosas y el *concepto* correspondiente a las mismas. No se trata de que fenómeno y esencia sean cosas radicalmente distintas; sino que el fenómeno es la forma en que se manifiesta la esencia, la manera bajo la que se aparece a nuestra percepción inmediata. Por lo tanto, el fenómeno, es aquello que revela la esencia y que la oculta al mismo tiempo<sup>32</sup>. Y solo podemos acceder a la esencia a través de la forma inmediata de su apariencia. La realidad se nos aparece inmediatamente de forma caótica y es solo indagando y descubriendo sus *conexiones* internas (sus múltiples determinaciones) que se nos vuelve de manera inteligible.

Esa doble determinación, ese reconocimiento y superación simultáneos del ser inmediato, es precisamente la relación dialéctica:

(E)l conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la *realidad* más que en ese contexto de la vida social en una *totalidad* como momentos del desarrollo social. [...] Esta consideración dialéctica de la totalidad [...] es verdaderamente el único método que permite reproducir y captar intelectualmente la realidad. La totalidad concreta es, pues, la categoría propiamente dicha de la realidad<sup>33</sup>. Por ello, la categoría de totalidad resulta decisiva para comprender la realidad. Ésta, significa que las partes no se pueden comprender sin el todo: se puede describir al detalle un hecho histórico sin ser capaz de entender su función en el todo histórico, sin conceptuarlo en la unidad del proceso histórico. Es importante entender que la “contraposición” entre la parte y el todo no tiene como base una diferencia de alcance empírico: totalidad no significa “todos los hechos”. “Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente *cualquier hecho* [...] la realidad es totalidad concreta que se convierte en estructura significativa para cada hecho o conjuntos de hechos...<sup>34</sup>.

Se trata de otro *punto de vista*, de una teoría sobre la realidad y de su conocimiento como realidad, donde cada fenómeno solo puede ser comprendido en su relación con el todo. “El estudio de las partes no es suficiente [...] el problema esencial es el de las relaciones organizadas que resultan de la interacción dinámica, y determinan que el comportamiento de la parte sea *distinto*, según se examine aisladamente o en el interior de un todo”<sup>35</sup>.

31 Lo que Karel Kosik llamó el mundo de la pseudoconcreción, aquel mundo de los fenómenos externos, que se desarrollan en la superficie de los procesos esenciales; un mundo de objetos fijados, que dan la impresión de ser condiciones naturales, y no son inmediatamente reconocidos como resultado de la actividad social de los hombres (KOSIK, K: 1969).

32 El hecho de que pueda diferenciarse entre la esencia de la cosa y su apariencia, de que la esencia no se manifieste directamente, es lo que hace necesario el conocimiento científico como actividad específica.

33 *Ibid.*, pp. 10-11.

34 KOSIK, K(1967): *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, pp. 55-56.

35 *Ibid.*, p. 58.

Para comprender mejor este punto de vista, Lukács menciona el ejemplo que diera Marx en alguna oportunidad:

Un negro es un negro; solo en determinadas circunstancias se convierte en un esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón; solo en determinadas circunstancias se convierte en capital'. Así, "el todo siempre necesariamente está mediatizado en las partes. No hay experiencia del todo sino en y por sus elementos; y a la vez, la experiencia de las partes se funda en la percepción del todo. La verdad está en ambas afirmaciones, a la vez, dialécticamente"<sup>36</sup>.

Entonces, el análisis del todo implica el análisis de las relaciones entre sus partes, de sus contradicciones.

Ahora bien, volvamos a la cuestión de los estudios culturales. Como vimos, para ellos, el peligro está en lo que dentro del marxismo se ha dado en llamar "falsa totalidad"; en la cual, el Todo queda hipostasiado como realidad independiente y superior a la de las partes. Pero esto es algo muy distinto de la categoría de "totalidad *concreta*", tal como había sido advertido por Lukács mucho antes de las preocupaciones posmodernas:

(L)o repetimos, pues: *la categoría de totalidad no supera en modo alguno sus momentos en una unidad indiferenciada, en una identidad*. La forma aparental de su independencia, de su legalidad propia, poseída por esos momentos en el orden de producción capitalista, se revela como mera apariencia sólo en la medida en que ellos mismos entran en una relación dinámico-dialéctica, y se entienden como momentos dialéctico-dinámicos de un todo igualmente dialéctico-dinámico"<sup>37</sup>.

La concepción dialéctica de la totalidad no sólo significa que las partes se hallan en una interacción y conexión internas con el todo, sino también que el todo no puede ser petrificado en una abstracción situada por encima de las partes, ya que el todo se crea a sí mismo en la interacción de éstas"<sup>38</sup>.

El hombre no puede conocer la totalidad concreta sino separando y aislando los hechos del todo, haciéndolos relativamente independientes mediante un proceso de abstracción conceptual. De este hecho dio cuenta Fredric Jameson al tratar sobre la importancia de un enfoque totalizador y sobre el "posmodernismo" como concepto abstracto que permite tomar cierta distancia respecto de la experiencia empírica inmediata. El autor afirma que la reconstrucción histórica depende de la abstracción de la inmediatez. Pero, ello obliga a reconocer el *problema representacional*: si la abstracción histórica no es algo dado a la experiencia inmediata, es pertinente entonces preocuparse por la potencial confusión de este concepto con la cosa misma y por la posibilidad de tomar su "representación" abstracta por

36 PARISI, A (1979): *Filosofía y dialéctica*, Edicol, México, p. 25.

37 LUKÁCS, G (1969): *Op. cit.*, pp. 14-15. La cursiva es mía.

38 KOSIK, K (1967): *Op. cit.*, p. 63.

la realidad, “creer” en la existencia sustantiva de entidades abstractas tales como la sociedad o la clase<sup>39</sup>.

El problema es la transformación de la totalidad *concreta* en totalidad *abstracta*, en *falsa* totalidad, donde todo hecho está *ya predeterminado* antes de cualquier indagación. Se elimina así toda contradicción esencial de la realidad, para abarcar exclusivamente los hechos concordantes con el principio abstracto. Si este principio abstracto es elevado al rango de totalidad, se convierte en una totalidad vacía de contradicciones. Y por otra parte, si las contradicciones se ponen por fuera de la totalidad, son formales y arbitrarias<sup>40</sup>. También aquí, se puede observar cómo la multiplicidad cultural propuesta por los estudios culturales puede ser la forma ‘post’ que adopta la falsa totalidad, la cual permite ocultar la fractura constitutiva (las contradicciones internas) del todo.

Entonces, la falsa totalidad resulta de la eliminación de las contradicciones en su interior, de la negación y los intentos de supresión de sus diferencias. Contra este *Terror* totalizador que produjera la modernidad es contra lo que se levanta el pensamiento ‘post’ y los estudios culturales. Aunque, precisamente, lo hace (re)produciendo un fetichismo inverso pero igualmente *simétrico*: identificando a la modernidad como un bloque sin fisuras. Cuando en verdad, la narrativa que produjo la Razón abstracta de la modernidad ‘es un relato que *tampoco cierra*: la exclusión de la parte maldita transforma su narración en un relato limitado y es la restitución de esas ruinas lo que producirá las condiciones para la construcción de un *auténtico* “gran relato”, una auténtica *totalización*’<sup>41</sup>. Eduardo Grüner, para conceptualizar lo que sería en su opinión una “auténtica totalización” toma los aporte de otros dos autores: Sartre y Adorno. “*Totalizar*”, para Sartre, equivale a ese proceso por el cual un sujeto –todo lo imaginario que se quiera dice el autor– empieza por *negar* la particularidad del objeto para reincorporarlo al más amplio “proyecto-en-curso”. Pero esa totalización es siempre-*ya provisoria*, en el sentido que la praxis (unificación de pensamiento y acción transformadora) conlleva un proceso permanente de “destotalizaciones” (recuperación del particular concreto en un contexto nuevo) y “retotalizaciones” (reinscripción del particular concreto así recuperado en un nuevo proyecto). Se trata de diferenciar este permanente proceso de retotalización de la “*falsa totalidad*” de Adorno –aquella fetichización ideológica que hace aparecer lo universal (por ejemplo el capitalismo) como totalidad cerrada sobre sí misma sin importar sus determinaciones particulares–, y de la deconstrucción postestructuralista, que disuelve toda perspectiva de totalización en la dispersión infinita de las particularidades<sup>42</sup>. De esa manera, para este autor, la guerra “post” contra la categoría de totalización (que los estudios culturales alientan) pasa por alto la distinción capital entre *totalización* sartreana y la *falsa totalidad* adorniana. Un verdadero “gran relato”, implica un permanente movimiento de *retotalización* que en cada momento del proyecto teórico-político permita incorporar las particularidades concretas que operan como “causa au-

39 JAMESON, F (2002): *El giro cultural*, Manantial, Buenos Aires, p. 58.

40 Teniendo en cuenta este doble peligro, Jameson, propone la revolución permanente de la vida intelectual y la cultura como reinención constante contra la reificación conceptual. El objetivo pasa por renovar el análisis histórico mismo, y reexaminar y diagnosticar la funcionalidad política e ideológica de los conceptos, el papel que han terminado por cumplir en la resolución imaginarias de nuestras contradicciones reales (Jameson, 2002).

41 GRÜNER, E (2002): *Op. cit.*, p. 118.

42 *Ibid.*, p. 119.

sente” de la falsa totalidad abstracta. Ahora bien, esta *otra* narrativa se construye a partir de lo que Adorno llamó “*dialéctica negativa*”: aquella que trabaja en la *tensión perpetua* entre el fragmento y la añoranza de una totalidad futura e inalcanzable, pero a la que no es posible renunciar. El proceso de totalización incorpora así como motor su propia imposibilidad de clausura<sup>43</sup>.

Se entiende entonces cuál ha sido el equívoco de las filosofías ‘post’ y con ellas el de los estudios culturales: no percibir la *dialéctica negativa* que existe entre el fragmento y la totalidad; oponer a la celebración oficial de una totalidad homogénea y sin fisuras (la llamada “globalización”), una celebración simétricamente inversa (y por ello complementaria) de la dispersión infinita e inarticulable de los fragmentos identitarios. En palabras de Eduardo Grüner, entender las relaciones entre el Todo y la Parte, Universal y lo Particular, la totalidad y el fragmento, lo abstracto y lo concreto implica la recuperación de *lo trágico*. Desde lo trágico, “la relación de tensión y conflicto permanente entre la Parte y el Todo, entre la (falsa) totalidad y su Otro “forcluido”, no puede ser “desconstruida” o “destotalizada”, no puede ser sometida a crítica ideológica, más que haciéndose cargo de su estricta *insuperabilidad*. Esa es su tragedia”<sup>44</sup>. Se trata de la tensión política irresoluble entre el Todo (que solo lo es porque reniega de su parte que lo hace parecer Todo) y la Parte que lucha por el reconocimiento de su conflicto con éste, y en esa misma lucha arroja la posibilidad de un nuevo horizonte de totalización. Una relación que es tan imposible como necesaria; y es esa imposibilidad de “acuerdo” definitivo entre lo singular y lo universal la que constituye el significado último del concepto de totalidad.

### **EL SUSTRATO MATERIAL**

Como adelanté en la introducción, desde el punto de vista del materialismo histórico, toda forma de pensamiento, toda categoría del conocimiento (en su función de conciencia históricamente determinada) expresa una forma del ser social, ciertas y determinadas condiciones de existencia. En este apartado, busco relacionar los estudios culturales con las condiciones históricas de su producción teórica: indagar sobre los determinantes sociales de una corriente del pensamiento implica considerarla como *síntoma* de una época histórica.

Para comenzar a pensar en ello, resultan orientadores los interrogantes que formulara Jameson respecto de las condiciones históricas de posibilidad de un pensamiento totalizador; esto es, las características de la situación histórica y social que hacen posible articular y formular dicho concepto: ¿por qué los conceptos de totalidad parecieron necesarios e inevitables en ciertos momentos históricos y, al contrario, perniciosos e impensables en otros?<sup>45</sup>. El autor, concluye, que

(S)i el momento posmoderno, como lógica cultural de una tercera fase ampliada del capitalismo clásico, es en muchos aspectos una expresión más pura y homogénea de este último, de la que se han borrado muchos de los enclaves de la diferencia socioeconómica hasta aquí sobrevivientes (por medio de su colonización y ab-

43 *Ibid.*, p. 142.

44 *Ibid.*, p. 383.

45 JAMESON, F (2002);, *Op. cit.*, pp. 62-63.

sorción por la forma mercancía) tiene sentido entonces sugerir que la declinación de nuestra percepción de la historia, y más particularmente nuestra resistencia a conceptos globalizadores o totalizadores como el de modo de producción, son precisamente una función de esa universalización del capitalismo. Donde todo es en lo sucesivo sistémico, la noción misma de sistema parece perder su razón de ser, y vuelve sólo por medio del “retorno de lo reprimido” en las formas más pesadillescas del “sistema total” fantaseado por Weber o Foucault o la gente de 1984<sup>46</sup>.

Como vimos, los estudios culturales, en su lucha contra el economicismo produjeron un culturalismo que significó un *reduccionismo* invertido pero simétrico al anterior. Paradójicamente, como advierte Grüner, el éxito de los estudios culturales (y de la reducción de la economía a lo cultural) opera en el momento en que el capital se hace cada vez más abstracto (proceso que se da bajo la hegemonía del capital financiero) y el conjunto de las fuerzas inmateriales (el conocimiento, la información, la comunicación, los afectos, etc) constituyen las fuerzas productivas principales del modo de producción:

(...) el movimiento es, o al menos parece, paradójico: los estudios culturales colonizan, explícita o implícitamente, los discursos previos rígidamente disciplinarios (de la filosofía a la antropología, de la teoría literaria a la historia, de la sociología a la semiótica, y *via diciendo*), de manera que *todo* queda subsumido en (y sometido a) la Cultura. Pero [...] la Cultura es hoy *el modo de producción (capitalista) como tal*<sup>47</sup>.

De esta manera, se puede decir que los estudios culturales constituyen la forma de pensamiento sobre la cultura que corresponde a la fase del capitalismo tardío actual.

En continuidad con lo anterior, Roberto Follari, afirma que el éxito mismo de los estudios culturales en el campo académico se corresponde con el ambiente de la época:

(...) diríamos que aquello que legitima los nuevos modos de consumo, legitima también el consumo académico [...] G Yúdice lo ha mostrado muy bien: la cultura es hoy “recurso”, es ahora “expediente”. Y esto implica que lo es para quienes son estudiados y para quienes la estudian. La cultura como aquello que en este momento del desarrollo socioeconómico ha adquirido preponderancia, arrastra consigo como tendencia a la escritura académica y sus criterios de legitimación, los cuales cada vez más se establecen también en concordancia con las pautas de ese espacio de circulación generalizado (y “posmodernizado”)<sup>48</sup>.

En definitiva, muchas de las características que han adquirido los estudios culturales y las filosofías ‘post’ como es el retorno de la estetización de la política, el textualismo, el

46 *Ibid.*, p. 67.

47 GRÜNER, E (2002): *Op. cit.* p. 38.

48 FOLLARI, R (2002): *Op. cit.*, p. 136.

desprecio por la densidad histórica y la pérdida del espíritu crítico y político, patentiza la forma como el mundo de la cultura ‘light’ se traslada sin más al campo de la academia<sup>49</sup>.

Por último, y en especial, habrá que interpretar esta despolitización y complicidad de los estudios culturales como la consecuencia de haber quedado atrapados dentro de los límites que impuso el llamado “pensamiento único” que proclamaba aquellas fantasías sobre el “fin de las ideologías” y el “fin de la historia”: el gran relato del “fin de los grandes relatos”. Como dice Carlos Reynoso, los objetivos políticos de los estudios culturales o bien han encontrado contradicciones insuperables en la forma de llevarlos adelante o bien se han convertido en otra cosa<sup>50</sup>. Si en un primer momento, aquel del proyecto fundacional de los estudios culturales, se podía encontrar entre sus filas a trabajadores obreros alfabetizados, ahora se trata de una actividad intelectual puramente *de y para* intelectuales. Si en el proyecto fundacional, los límites entre la práctica académica (como producción de conocimiento) y la práctica política (como transformación de la realidad) se encontraban fuertemente vinculadas; ahora, en su institucionalización definitiva, los estudios culturales parecieran proponer esa misma actividad académica como instrumento político, como forma privilegiada de intervención política. De esa manera, se pasa por alto que si bien resulta clara la importancia que puede (y debe) cumplir la academia en la construcción de un proyecto de transformación política; es igualmente claro, que dicho proyecto político no se puede reducir a las transformaciones que pueden hacerse desde la práctica académica. Por lo visto, solo si se acepta la tesis del fin de la historia, desde la cual nada esencialmente importante puede ser transformado de manera radical, es posible *conformarse* con la ‘política-consuelo’ que la práctica académica proporciona.

### **ESTUDIOS CULTURALES: ¿LA SUPERACIÓN DEL MARXISMO?**

Indudablemente, al advertir sobre la necesidad de construir un “gran relato” en la actualidad y la validez de nociones como *dialéctica y totalidad*, estoy reivindicando la vigencia del marxismo como corriente teórica y política. Junto con la caída de los “socialismos reales” se creyó que también se derrumbaba la validez teórica del marxismo. Sin embargo, Marx produjo una teoría del *capitalismo* real, y no de los socialismos. Por ello, en la actualidad, su crítica conserva aquella validez teórica y política, dado que el capitalismo continúa hoy con plena vigencia. Y en mayor medida, cuando la llamada “globalización” ha convertido al capitalismo en un sistema universal creando las condiciones histórico-sociales (tal como lo previera Marx) para una crítica teórico-práctica igualmente universal de ese modo de producción. En efecto, la potencialidad de esta tradición radica, siguiendo a Sartre, en que continúa siendo el *horizonte* inevitable de *nuestro* tiempo, el *humor* que colorea todos los pensamientos particulares: “Siguiendo, pues, la filosofía de nuestro tiempo; es insuperable porque aún no han sido superadas las circunstancias que lo engendrarán”<sup>51</sup>. En 1923, Lukács (a pesar de las fuertes diferencias que mantuvo con Sartre), señalaba algo similar y advertía sobre los peligros de intentar rebasar ese horizonte definido por el marxismo. Corriendo el riesgo de ser mal-interpretado, me permito citar una defensa del

49 *Ibid.*, p. 137.

50 REYNOSO, C (2002): *Op. cit.*, p. 169.

51 SARTRE, JP (2004) (1960): *Crítica de la razón dialéctica*, tomo I, Losada, Buenos Aires, p. 36.

“marxismo ortodoxo” hecha por Lukács en uno de sus textos clásicos: sorprenderá la actualidad que tiene en lo que respecta a la situación planteada por los Estudios Culturales y las filosofías ‘post’ en su relación con el marxismo: en el intento de rebasar el horizonte teórico definido por el marxismo han caído en la ‘deformación superficial, la trivialidad y el eclecticismo’. Lejos de pretender constituir al marxismo en un pensamiento eternamente insuperable, trascendental, se trata de comprender que solo la transformación y superación de las condiciones histórico-sociales que hicieron posible al pensamiento marxista, puede reubicarnos en una nueva perspectiva espacio-temporal desde la cual (y en el mismo movimiento dialéctico) el horizonte teórico se vea también con posibilidades de ser transformado. Dice Lukács:

Así pues, marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni “fe” en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura “sagrada”. En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método. Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores. Y que, en cambio, *todos los intentos de “superarlo” o “corregirlo” han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo*<sup>52</sup>.

¿Qué decir de los estudios culturales y de las filosofías ‘post’? ¿Han podido *superar* ese horizonte definido por el marxismo y llegar *más allá* de él? Roberto Follari analiza esta operación discursiva del “ir más allá” por la cual algunos autores argumentan haber superado a los demás: un ‘ejercicio filosófico’ común; en el cual, desde una metafísica de la subjetividad, el hablante presupone su lugar epistémico como privilegiado. De tal modo se ubica en un lugar pseudo-trascendental desde el cual puede situarse por fuera o por encima de las posiciones de los demás y aparentar no ser vulnerable a la crítica, su punto de partida es el mejor de los posibles, el verdadero. Es decir, en el imaginario todo resulta posible; y el “ir más allá” es la operación discursiva por la cual se construye ese lugar *imaginario*, el de la *completud*. El argumento de “ir más allá” resulta de una manera de pensar que niega las faltas del presente en nombre de lo indeterminado de la plenitud. Sin embargo, desde el punto de vista de la dialéctica, *toda* positividad factual es una negación, un negar la variedad múltiple de las opciones posibles para asumir una sola determinada. Se nota entonces, que resulta fácil hacer notar a cualquier realización su falta: aún a aquellas pretendidas del “más allá”. En realidad, no se llega “más allá” de nadie, solo se hace *otro* camino, se sitúa en diferente dirección<sup>53</sup>. Por ello, para Follari, es sumamente discutible e incluso sospechosa la idea de rebasabilidad de los límites y de superación crítica de las otras posiciones o de la realidad factual.

52 LUKÁCS, G (1969): *Op. cit.*, p. 2. La cursiva es mía.

53 “Desde otro punto de vista”, la teoría de la relatividad hace anacrónica la noción de espacio sugerida en el ir más allá. Se esconde una noción de espacio unidireccional, en donde se ha obviado todas las demás referencias espaciales y el lugar del que habla en relación a ellas. Se trata de una metáfora que ofrece beneficios discursivos legitimatorios nada metafóricos. La cinta de moebius muestra como la finitud puede aparecer en el espacio como infinitud (FOLLARI, 2003).

Ahora bien, es justamente *esa* la pretensión de los estudios culturales, el ‘haber cruzado la línea de lo imposible’. Tanto en algunas de sus afirmaciones explícitas, como en el “tono” o el “estilo” de otras tantas, su lenguaje hace referencia a una “superación” del desarrollo de las formas anteriores de las ciencias sociales: aparecen así como la liquidación de obsoletas tradiciones previas<sup>54</sup>. Ya vimos los límites y debilidades que encuentra esta pretendida “superación” en lo que respecta a la categoría de totalidad<sup>55</sup>. En el intento de superar el reduccionismo economicista, cayeron en un culturalismo igualmente reduccionista; en la tentativa de superar el fetichismo de la (falsa) totalidad, cayeron en el fetichismo inverso de los particularismos; en la superación del vanguardismo político de algunas corrientes marxistas, se hundieron en la complicidad del populismo; con el objetivo de superar los males que produjo la modernidad, han terminado comulgando con ‘lo peor’ de la “posmodernidad”. Sucede, que *desde el punto de vista de la dialéctica*, los contrarios se encuentran inevitablemente unidos: cuando se quiere ir más allá, inevitablemente se tiende a quedar más acá. Cuando vamos hacia un extremo, caemos necesariamente en su contrario: aunque se repelen en el campo de los significados, los contrarios están fuertemente unidos. “No hay punto arquimédico al respecto, y toda virtud no va al vicio cuando se la exagera, sino que es ella misma un vicio, en la medida en que se la evalúe desde su contrario”<sup>56</sup>.

He intentado hacer una crítica a los estudios culturales específicamente en la forma que tienen de pensar las relaciones entre la totalidad y el fragmento. En ese sentido, se vio que contra la falsa totalidad oponen el fetichismo de los particularismos. No se trata de encontrar un equilibrio derivado de algún “punto medio” o una “tercera vía” entre el Todo y la Parte, lo Mismo y lo Otro, lo Uno y lo Múltiple, sino de asumir conceptualmente esta radicalidad de la unión entre los contrarios a partir de la cual se pueda advertir que el Todo es una parte-que-no-tiene-parte porque la ha excluido de su lugar constitutivo del Todo y gracias a la cual puede aparecer como un Todo-sin-partes; y del “otro lado” sucede algo similar, ya que la *particularidad* del Otro es “parte” de lo Mismo: todo particularismo supone algún tipo de universalismo. En definitiva, es imprescindible un movimiento de ida y vuelta entre el Todo y las Partes: “ir y venir será necesario para no quedar atado en los polos extremos de las contradicciones sin poder recorrer su inmanencia”<sup>57</sup>. Este doble movimiento, de ida y de vuelta, hemos dicho que tiene como motor la experiencia de lo trágico: las tensiones y conflictos entre el Todo y la Parte son, a la vez que inevitables, insuperables. Asumir esa tragicidad es lo que nos va a permitir distanciarnos de una *imaginada* síntesis definitiva (falsa totalidad) para proponer en cambio, una permanente dialéctica negativa a partir de la cual la “síntesis” del conocimiento no puede ser pensada como totalidad cerrada sino abierta: siempre provisoria, siempre en curso: un permanente proceso de totalización-destotalización - retotalización que tiene como fundamento el movimiento real de la praxis histórico-social.

54 FOLLARI, R (2003): *Op. cit.*

55 No obstante, tanto FOLLARI como REYNOSO advierten otros puntos en los que se expresan intentos de “superación” por parte de los estudios culturales y que manifiestan a su vez fuertes limitaciones: como pueden ser la pretendida “superación” de las “rigideces” epistemológicas y metodológicas anteriores a los estudios culturales; y junto a ella, la “superación” de los enclaustramientos disciplinarios de los cuales nos vendría a “liberar” la propuesta de interdisciplinariedad.

56 *Ibid.*, p. 118.

57 *Ibid.*, p. 119.