

Marxismo y Cultura: Cuatro Textos Breves¹

Manuel Sol R.²

Resumen

El trabajo busca abordar un reducido número de preguntas: ¿Qué pasa con los mecanismos de dominación descritos por el pensamiento crítico a lo largo de la historia? ¿Se van dejando atrás? ¿Convergen en el presente como formas menos burdas? ¿El multiculturalismo como lógica del capitalismo avanzado, cumple funciones distintas a las enajenantes tiranías socialistas? Los cuatro textos que integran el escrito parecen indicar una sucesión cronológica de algunos conceptos fundamentales del marxismo: cosificación, cultura unidimensional, crítica al postmodernismo. La lectura de tales conceptos revela, sin embargo, una sorpresiva y quizá poco notoria presencia en nuestro cotidiano acontecer, así como en nuestro sentir común respecto a las manifestaciones culturales de hoy en día. Más que una línea dialéctica representada por puntos desplegados sobre un plano cartesiano, el estudio actual del pensamiento marxista es capaz de revelarnos una compleja figura de caras múltiples. Nos es imposible no vivir las tensiones del pasado, razón por la cual el pensamiento dialéctico es apto, cada vez y todavía, para decir algo importante.

1. Recibido el 26 de mayo de 2008. Enviado para revisión el 2 de junio de 2008. Recibido con correcciones el 26 de agosto de 2008.

2. El autor de este artículo se apeg a la Cláusula de Deslinde de Responsabilidades de Autoría de *Subje/Civitas*.

Sugerencia para citar este artículo:
Sol, M. (2008). Marxismo y Cultura: Cuatro textos breves. *Subje/Civitas*, 1(2). Consultado el [fecha] en http://www.subjecivitas.com.mx/vol1/num2/sol_marxismo.pdf

Marxismo y Cultura: Cuatro Textos Breves

*A partir de que Picasso estampó su firma en mi pecho,
dejé de ser su hijo y me convertí en su negocio.*
Serna, E. *Amores de Segunda Mano*.

1^{er} Texto

Un ideal atraviesa la mayor parte de la historia del pensamiento, el ideal humanista. Lleno de matices, atributos y contradicciones, ha sido uno de los principales motores para la reflexión y la generación de cambios, para la consecución de una dignidad humana entendida, fundamentalmente, como el logro de la mayor libertad posible. Sin duda se trata de una búsqueda ética y, ante la facilidad con que está última lleva a reflexiones de altos vuelos, no fue extraña la exclusión de temas trascendentes que, sólo en fechas relativamente recientes, se han abordado generando una visión menos ingenua, la cual considera los obstáculos e imposibilidades de tal ideal.

El pensamiento de la sospecha, en el que Karl Marx ocupa un lugar preponderante, ha sido una de las influencias más grandes para tal reconsideración del humanismo. El reconocimiento de la humanidad de los *Otros*, y por tanto de su necesidad en la dialéctica de la creación de lo humano, se resume en uno de los objetivos centrales para el humanismo, la emergencia de la intersubjetividad.

La afirmación de que nos es imposible ser humanos de manera aislada, genera problemáticas importantes si nos damos cuenta que las relaciones humanas no son del todo humanas. El reconocimiento de la humanidad de los *Otros* se ve obstaculizado de muchas maneras, entre las que destacan, de una parte, una psicología individual que empaña el verdadero reconocimiento de lo que *Otro* es, fuera del fantasma que representa, y de otra parte, una estructura económica que ha cosificado las relaciones sociales.

Analicemos este último punto. Un motivo central del pensamiento marxista es el establecimiento de relaciones entre la estructura (la constitución económica de la sociedad) y la superestructura (la constitución ideológica, estatal, religiosa etcétera, de la sociedad). Si bien esto es recíproco, parece existir un condicionamiento de la primera sobre la segunda. De tal manera que los modos y relaciones, de producción e intercambio, no permanecen encapsulados en el ámbito de lo económico, sino que irradian sus formas a los demás ámbitos de la sociedad.

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

VOL. I, NO. 2
JULIO-DICIEMBRE | 2008
ISSN 1870 6932

En la producción capitalista la mercancía es una forma preponderante. De acuerdo con Lukacs³:

...se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una «objetividad fantasmal» que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el de ser una relación entre hombres (Lukacs, 1969, p. 126).

Esta cosificación se da inicialmente en el proceso de producción cuando el trabajador, al vender su fuerza de trabajo, llega a concebirla ya sólo como una mercancía que posee como cualquier otro objeto. En esto aparece la vital relación y continuidad de los conceptos de cosificación o reificación (corresponde a Gyorgy Lukacs el mérito de la recuperación y desarrollo de este concepto), y alienación. Es en los *Manuscritos Económico Filosóficos* donde Marx elabora este último de manera clara: La forma de producción capitalista separa al trabajador de los productos realizados y, esta separación, se hace extensiva a toda la actividad productiva del hombre alienándolo. El hombre se vuelve ajeno a sí mismo, ante la separación de una de las características más importantes de su naturaleza humana, es decir, la actividad productiva, el mundo se aparece ante él cosificado y, por lo tanto, separado. Los productos que el hombre crea son una objetivación de su trabajo, de su actividad productiva que, en consecuencia, se disocia de su naturaleza. De esta manera ‘... surge un mundo de cosas y relaciones cósmicas cristalizado (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado)’ (Lukacs, 1969, p. 127). El hombre pierde así su carácter activo en la construcción del mundo y se siente esclavizado al orden productivo del capitalismo.

El último enunciado describe una realidad cotidiana. Al recabar opiniones respecto a la actitud frente al trabajo uno se dará cuenta que, en muchos casos, tal actividad es insufrible. Se vive contando los días para que las vacaciones inicien o para que la jubilación llegue. Y cuando llega no pocos se sumen en un marasmo, la alienación hace a la actividad productiva algo extraño que, fuera del mercado laboral, no tiene sentido para la persona.

Lukacs considera que existe un cambio cualitativo en la naturaleza de la forma mercancía, como forma del intercambio social entre los hombres, y en su existencia como forma universal de la configuración de la sociedad. Este último giro es el que genera la existencia de relaciones cosificadas. Como categoría universal, la mercancía ‘llega a ser una categoría social, la cual influye decisivamente en la forma de la objetividad tanto de los objetos cuanto de los sujetos de la sociedad así nacida...’ (Lukacs, 1969, p. 128). Es precisamente la objetivación la que hace parecer al mundo como separado, llevando al hombre a la ilusión de que ese mundo de cosas (sus acciones, sus relaciones, etcétera) es independiente de él y le gobierna.

3. Lukacs, G. (1969). *Historia y Consciencia de Clase*. México: Grijalbo.

Un ejemplo de ello es la impartición de justicia. La actitud asumida, tanto por abogados como por jueces, desliga a las personas de su humanidad. Conceptos como el de *Personalidad Jurídica* hablan de este desentendimiento. En la mayoría de los casos el abogado analiza un caso, no personas; las relaciones legales excluyen toda posibilidad de que la subjetividad aparezca o cumpla alguna función. Las leyes esconden la esencial relación entre los hombres, su representación ante la ley se da a partir de formas cosificadas. Se olvida que detrás de un conflicto de este tipo existe una problemática intersubjetiva. Basta rastrear casos que son ganados o perdidos por errores sintácticos, de nombres y hasta errores de dedo en las demandas o contrademandas.

La objetivación de las leyes hace que el sistema jurídico se presente al hombre como un ente ajeno a él, animado por sí mismo. Quienes se encargan de las leyes actúan de forma similar a un procesador de textos, incapaz de reconocer la subjetividad del lenguaje, la intención y el contenido detrás de las palabras. Se juzgan cosas no personas, de ello derivan las, no pocas, sentencias absurdas como la pena de más de setecientos años de cárcel a la famosa “mataviejitas”.

Alienada la humana necesidad de justicia, se cosifica tanto a quien busca justicia como a quien la imparte (la ley actúa a través de la burocracia). Frente al sistema legal el hombre se siente extrañado, lo que se refleja en la común frustración ante la impartición de justicia. A esto se agrega la corrupción que pone en marcha, de lleno, el mecanismo mercantil del sistema jurídico: la justicia se compra. Dice Lukacs ‘...condición necesaria del proceso de cosificación es que toda la satisfacción de las necesidades se cumpla en la sociedad en la forma del tráfico de mercancías (Lukacs, 1969, p. 132)’. Aquí, ya no sólo las cualidades del hombre se convierten en mercancías sino también sus derechos, creando un mercado de estos últimos.

Pensar en una incapacidad operativa, para que las cárceles sean verdaderos centros de readaptación social, es superficial si consideramos el fenómeno de la cosificación en la justicia (y muchos otros que ahora no vienen al caso). La hollywoodense asignación de un número a los reclusos recién llegados es superada, por mucho, en la realidad de las cárceles. La pena de muerte, más que una venganza social, está basada en el carácter cosificado de la justicia, se puede prescindir de la vida humana como se desecha un calzado que nos lastima. En esto interviene también la presencia del control, ejercido por el Estado, sobre el cuerpo, un caso extremo de este ejercicio es el manejo de la vida, y de la muerte.

Este hecho nos lleva a un segundo ejemplo. Si es, en buena parte, de la alienación que surge la forma bajo la cual vive el hombre su propio cuerpo, es también de ella que surge el fenómeno de la cosificación de la salud. El ejercicio médico, con su objetividad técnica, contribuye a tal alienación. El síntoma es separado del individuo, pues se le considera la vía que lleva hacia la comprensión objetiva del estado del paciente, quien se limita a enumerar datos. La automedicación está directamente relacionada a este paradigma. Pareciera que basta con relacionar nuestros síntomas con los descritos en las cajas de los

medicamentos, hasta encontrar las mayores coincidencias, para considerarlo el más adecuado para lo que nos afecta. Se crea la impresión de poder prescindir del médico, pues su función no parece mayor a la de la caja del medicamento, que enumera síntomas e incluso da información para un diagnóstico diferencial.

La medicina se esfuerza por brindar una mejor atención al paciente, lamentablemente el camino seguido es el de la especialización. Se atienden estómagos e intestinos, cerebros, ojos, oídos. La visión de conjunto no existe y se pierden no sólo las importantes relaciones que todos los órganos tienen, sino también la continuidad subjetividad–cuerpo. La labor del médico está sujeta a ‘...una intensificación monstruosa de la especialización unilateral en la división del trabajo, la cual hace violencia a la esencia humana del hombre (Lukacs, 1969, p. 141).

La situación se agrava en los sistemas públicos de salud que, rebasados en todo sentido, convierten la atención médica en un proceso burocrático. El sistema de salud es una maquinaria alienante que cosifica a médicos y pacientes. La relación humana que debiera prevalecer entre ellos es sustituida por una relación entre cosas.

Aunque este breve análisis deja fuera muchos elementos, que influyen en la descomposición de este par de hechos vividos a diario, este análisis no resulta un ejercicio ocioso en la medida que revela motivos importantes en las actuales relaciones sociales. A ello se agrega, la importancia de señalar lo invalidante de tales formas de organización y de relación social, la sumisión implicada en la actitud contemplativa tomada por el hombre respecto a su entorno, como primer escalafón para la búsqueda de formas de reapropiación de lo humano y, por lo tanto, de recuperación de la actividad productiva como parte de la integral personalidad del ser humano, que le permita situarse (y no a la “fantasmal objetividad”) como actor y creador de su mundo, de sus relaciones con los demás y con la naturaleza.

2º Texto

El epígrafe de Paul Valéry con que Walter Benjamin inicia su ensayo *La Obra de Arte en la Época de su Reproductibilidad Técnica*⁴, contenido en el libro *Discursos Interrumpidos I*, cumple su función ante el señalamiento del argumento central sobre el que el autor trabaja a lo largo del texto, a través de ejemplificaciones y extrayendo conclusiones al respecto de tal fenómeno. Se trata de una transformación importante en la forma de concebir la obra de arte, a partir del hecho de la posibilidad de su reproducción.

El progreso de los medios que el artista tiene a la mano crean nuevas formas de producir arte pero, más importante aún, para Valéry existe ‘...una parte física que no puede ser tratada como antaño’ (Benjamin, *op. cit.*, p. 1). Por mucho tiempo la función artística de la obra de arte estaba más ligada que ahora a otro tipo de funciones, que configuraban una forma de apreciación de la obra distinta a la que ahora se tiene. La observación de los frescos en las capillas del renacimiento, seguramente iba acompañada del profundo halo religioso que tales lugares conservaban para casi toda la gente. En la actualidad, tales obras han sido abstraídas de tales contextos, la creación de las galerías de arte nos señala la aparición de una búsqueda por la preponderancia de la función artística de la obra.

Benjamin describe este proceso indicando no sólo el camino del ensimismamiento del arte, representado por los abstraccionismos que buscan la pureza de las formas y la representación del arte por el arte. Ante su reflexión se descubre la influencia de tal separación en muchas de las tendencias artísticas del siglo xx. Veamos pues lo que Benjamín apunta.

En primer lugar hay que hacer referencia a la importancia del concepto de *Aura*. Para Benjamin se trata de ‘la manifestación irrepitable de una lejanía’ (Benjamin, *op. cit.*, p. 6). Claro que no se refiere a una lejanía precisamente espacial, sino a una aspiración que surge con la contemplación. Por lo tanto, el concepto no es exclusivo de la contemplación de la obra de arte. Podemos descubrir el aura en la naturaleza, en los objetos, tal como sucede en la sorpresa que algunas cosas nos generan cuando, accidentalmente, nos descubrimos contemplándolas estéticamente cual si fueran una escultura o una sinfonía, sin ser esa la intención con que fueron creadas.

4. Benjamin, W. (1989). *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.

Este mismo ensayo puede ser hallado, en español, en:

<http://www.bienalfindelmundo.org/proyectospedagogicos/laobraarteenlaepocadesureproductibilidadtecnica.pdf>

y en inglés, en:

<http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/benjamin.htm>.

De entrada, la traducción de esta segunda versión es mucho más precisa. El título del ensayo en la versión española equivocadamente une el título del libro en el cual aparece publicado el ensayo en español, con el título del ensayo mismo. A pesar de esta imprecisión, este artículo se apoya en esa versión, la cual ofrece la ventaja de estar estructurada en páginas numeradas.

Pero el concepto de *Aura* parece pertenecer (usando la descripción de Valéry) a la época en que los hombres tenían un poder de acción sobre las cosas muy limitado, comparado con el que actualmente poseemos, un tiempo en el que ‘fueron instituidas nuestras Bellas Artes y fijados sus tipo y usos’ (Valéry citado por Benjamin, *op. cit.*, p. 1). Para Benjamin lo primero que el arte pierde ante tal poder de acción, y el acceso a medios antes inimaginables, es precisamente el aura. Comprendido el concepto como un determinado tipo de aproximación a la obra de arte, su atrofia parte de la generalización de algunas de las condiciones dadas por la producción capitalista. La que desarrolla Benjamin es la reproductibilidad técnica.

Los nuevos medios de transmisión que reproducen las obras de arte hacen que pierdan autenticidad, su carácter de irrepetibles. Su presencia masiva cambia por completo su captación, el arte se vuelve objeto cotidiano y hasta decorativo; entra de lleno en el ámbito superestructural, generando un sinfín de posibilidades. La masa se adueña del arte como objeto y, en vez de un aura, en ella se pone una fugacidad. ¿Habría que reflexionar la influencia de esto en la denominación de ciertas obras como “Clásicas”? En la música obras, como la novena Sinfonía de Beethoven, han alcanzado una notoriedad general grandísima, lo que no ha ocurrido con esas obras musicales que surgen en, lo que Benjamin llama, ‘la era de la reproductibilidad técnica’, y no precisamente porque estas últimas respondan a tal tendencia sino porque, ante la pérdida generalizada de autenticidad, una de las respuestas del arte es la del ensimismamiento, una rama del arte busco liberarse de la enajenación decorativa, expresionista, y figurativa del arte. La música no fue la excepción, un ejemplo de ello es cuando Stravinsky señala que la música no expresa más que música.

El análisis de Benjamin busca la descripción concienzuda de tales cambios y, principalmente, encadena el concepto de *Aura* en el arte, con el de cultura, para desembrollar las posibilidades en las formas de recepción de las obras de arte por la sociedad. Ante el modelo aurático la obra no podía desligarse de una función ritual, incluso secularizada, esto le confería un valor cultural que limitaba la posibilidad de su exhibición. Para Benjamin, la aparición de la fotografía es un momento decisivo en el inicio de la crisis de ese valor cultural. La reproductibilidad permite a la obra sacudirse el polvo y circular provocando una exhibición masiva. Con este aumento, en las oportunidades de exhibición, la recepción de la obra diversifica sus caminos.

Basta considerar un ejemplo que, surgido desde los inicios de producción en serie, ha perdurado hasta nuestros días. Nos referimos a cómo el arte se ha convertido en objeto decorativo. Postales y estampas ilustradas con obras artísticas comenzaron a circular masivamente, este hecho creó un mercado en el que, rápidamente, se prescindió de lo artístico. Para este tipo de objetos es suficiente la representación de lo que se consideran las características más notorias y aparentemente valoradas de una obra de arte. Sin embargo lo que toman de ellas son sólo sus características más superficiales, creando un objeto pseudoartístico que, ante lo trivial de su imitación, cae en el mal gusto.

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

VOL. I, NO. 2
JULIO-DICIEMBRE | 2008
ISSN 1870 6932

La aparición de lo *kitsch*, que designa al tipo de objetos mencionados, coincide con la posibilidad de reproductibilidad de la obra de arte. Hay en lo *kitsch* no sólo una pérdida del aura más bien, ante esta pérdida, la diversificación de lo que es designado como artístico abre una brecha para el mal gusto. Pensar que estos objetos no tienen nada de artístico —y que por lo tanto su relación con las artes es nula— sería erróneo pues deben su origen, en gran parte, a una real creencia, por parte de quienes los valoran, de encontrarse frente a un objeto artístico.

La consideración de este fenómeno, con respecto a la cultura, cobra importancia ante la consideración de las consecuencias de su surgimiento. Además de indicar cómo el consumismo se extiende a todos los ámbitos de la sociedad, nos muestra un fracaso en la posibilidad de que la masificación del arte hubiera acarreado beneficios para el ser humano. Es cierto que, ante la posibilidad de reproducir las obras de arte, estas pueden ser conocidas por un mayor número de gente, con lo que ya no quedan solamente reservadas a una clase, sin embargo se da una nueva disociación, ahora entre lo que puede llamarse ‘buen’ y ‘mal gusto’, disociación que tiene de fondo la existencia de un desconocimiento. La obra de arte ya no está vetada por su función cultural, ni por la limitación de su exhibición, sino por la incompreensión de lo artístico que cada vez amplía más la brecha entre lo que llega a ser denominado ‘gran público’ y el artista; como si, este último, expresara algo sobrehumano en su obra, que nadie puede compartir más que el observador avezado. Se trata de un error en el acercamiento al arte y, sólo señalando, podrán encontrarse la obra de arte y la gente reconociendo, ésta última en la primera, lo que revela de nuestra común humanidad.

Aunque Benjamin observa el inicio del fenómeno mencionado arriba, y vislumbra sus derroteros, ve en aquella crisis una posibilidad, tal como lo señala cuando advierte:

Que el observador no se llame a engaño porque dicha participación [la participación masiva en la recepción de las obras artísticas] aparezca por de pronto bajo una forma desacreditada (Benjamin, *op. cit.*, p. 21).

El modo aurático no constituye toda la experiencia artística, ni de creación ni de recepción, es tan sólo una característica, al parecer, ante la reproductibilidad, prescindible. ‘La pintura sobre tabla es una creación de la Edad Media y no hay nada que garantice su duración ininterrumpida’ nos dice Benjamin (*op. cit.*, p. 22). De tal forma que ‘a medida que las ejercitaciones artísticas se emancipan del rezago ritual, aumentan las ocasiones de exhibición de sus productos’ (Benjamin, *op. cit.*, p. 8) y frente a ello, aumenta la oportunidad para el logro de mejores formas para la recepción y difusión del arte. Aquí Benjamin piensa en su politización.

Un ejemplo en el que aparece, aunque quizá no centralmente, la continuidad del arte y la política es el surrealismo, el cual intentó —a través de su cuestionamiento de los va-

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

VOL. I, NO. 2
JULIO-DICIEMBRE | 2008
ISSN 1870 6932

lores molares, estéticos, etcétera— provocar un mejoramiento de la sociedad mediante la creatividad, lo lúdico y la eliminación de la represión social en el individuo. La mayoría de sus manifestaciones artísticas corresponden a los cambios que menciona Benjamín. En cuanto al cine, una película como *La Edad de Oro* logra sintetizar varios de los elementos mediante los cuales los surrealistas buscaron incidir en la realidad. Tal filme es un claro ejemplo de la posibilidad emancipatoria de esas formas artísticas que fueron posteriores a la pérdida del aura de la obra de arte, reponiéndose de esa superficialidad e incapacidad de recogimiento que pudiera provocar el cine.

Por otra parte aunque, al interior, el surrealismo también vive la contradicciones dialécticas observadas por Benjamín en todos estos fenómenos, su influencia en la cultura ha sido una de las más importantes del siglo xx, aunque no hay que olvidar que gran parte de esta fuerza la debe a sus múltiples influencias, filosóficas, psicológicas, etcétera.

Baste, para finalizar, recalcar el hecho que impulsa la crítica de Benjamin. Se trata de la amenaza fascista que encuentra, en el esteticismo de la vida política, la posibilidad de dominación de las masas; su movilización manteniendo intactas las condiciones de la propiedad. En esta fabricación de valores culturales, la guerra es llevada a un pedestal para la contemplación de la barbarie humana. Por ello la firmeza de Benjamín al final de su escrito: ‘Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna. El comunismo le contesta con la politización del arte’ (Benjamin, *op. cit.*, p. 24).

3^{er} Texto

Es posible ejemplificar de muchas maneras la existencia de una ilusión respecto de la idea o del hecho de que vivimos una sociedad más democrática, con mayores libertades y bienestar. Sin negar las contribuciones que los medios de comunicación han logrado para la mejora de las condiciones de nuestra sociedad, es necesario señalar que la mayor parte del uso que se les da, está encaminada a la promoción del consumo, no sólo de productos, también de ideas, entre ellas la de la tarea funcional, encomendada a todos los actores sociales, de actuar como promotores y defensores de la democracia. La televisión, la Internet, etcétera, son medios utilizados para generar consensos forzados en los que las ideas de los empresarios y de los políticos, son aceptadas por grupos de la sociedad en quienes tales ideas no encuentran pertenencia y en quienes, incluso, son perjudiciales. La ficción de la televisión como un aparato hipnótico ha disipado la consciencia de control real que ejerce en la actualidad.

Características como ésta configuran lo que Marcuse denomina una *cultura unidimensional*⁵. En ella el pensamiento sólo tiene una cara, despojada de todo matiz que posi-

5. Marcuse, Herbert (1978). *El Hombre Unidimensional*. México: Joaquín Mortiz.

bilite lo dinámico de su naturaleza. Amagado de tal forma, el pensar se convierte en una memoria marchita en la que palabras y conceptos remiten a estereotipos dictados, ‘Los conceptos de autonomía, descubrimiento, demostración y crítica dan paso a los de designación, aserción e imitación’ (Marcuse, 1978, p. 105).

Esta forma de pensamiento es generada por una utilización del lenguaje encaminada al control. Al convertir la palabra en cliché, su concepto ya no es necesario, se trata de una objetivación autoritaria que hace indiscutibles las palabras. El uso de expresiones y términos como “libertad de expresión”, “violencia”, “democracia”, es un uso que se hace inmune a la crítica ante el contenido ya establecido que genera una validación autorreferencial⁶.

Ante un discurso con tales características, no sólo se bloquea la posibilidad de generar invectivas, también se da una cancelación de la lógica que posibilita las contradicciones más absurdas⁷ ‘La sintaxis de la contradicción proclama la reconciliación de los opuestos uniéndolos en una estructura firme y familiar (Marcuse, 1978, p. 109)’. Es de esta manera que el discurso se cierra y es capaz de asimilar otros puntos de vista de acuerdo con sus propias reglas lingüísticas, basadas también en el uso de significados sesgados, el lenguaje personalizado y un efecto de falsa familiaridad⁸.

El resultado hipnótico creado mediante esta estructuración convierte al lenguaje en prescripciones ‘evocativas antes que demostrativas (Marcuse, 1978, p. 111). La consecuencia más perniciosa consiste en que esta imposición de imágenes ‘milita contra el desarrollo y la expresión de *conceptos*. Su inmediatez y su estilo directo impide el pensamiento conceptual y, así, impide el pensamiento (Marcuse, 1978, p. 115).

Este mecanismo administrador y oculto que, mediante los artificios aquí señalados, engulle sus contradicciones, sus mensajes subyacentes y la posibilidad de un pensamiento crítico, continúa presente bajo la forma más negativa de nuestra posmoderna actualidad. Frederic Jameson⁹ considera que una parte importante de las manifestaciones culturales del postmodernismo es la impregnación de una pauta cultural dominante. El capitalismo multinacional se sirve del postmodernismo para generar ya no sólo un discurso cerrado,

6. Los discursos políticos de todos los frentes son un ejemplo inmejorable. El debate parece un absurdo ante la repentina coincidencia de los ideales y destinos para un país o para la sociedad. La derecha quiere democracia y la izquierda parece no tener nada que reprocharle en ese sentido pues tal palabra, en la actualidad, parece intocable, su sentido se ha petrificado. La democracia es la democracia y quien tenga algo que objetar es inmediatamente descalificado ante su oposición a tan loable ideal.

7. Según Marcuse, el lenguaje orwelliano instalado en lo cotidiano propone: “paz es guerra” y “guerra es paz” (Marcuse, 1978, *op. cit.*, p. 108).

8. Para ilustrar este efecto basta remitirse a la publicidad. En los comerciales, el uso de las situaciones más “comunes” crea en las personas una identificación instantánea que, relacionada con el producto promocionado, genera la ilusión de compartir no sólo la circunstancia sino también la necesidad que el producto en cuestión es capaz de satisfacer.

9. Jameson, F. (1991). *El Postmodernismo o la Lógica del Capitalismo Avanzado*. Barcelona: Paidós.

que le permita una administración total, sino el cierre de la historia.

El análisis que Jameson hace de la cultura postmoderna puede dividirse en dos aspectos principales relacionados entre sí. El primer aspecto sería una cultura de la imagen caracterizada por la superficialidad y el simulacro y el segundo aspecto, en gran medida consecuencia del primero, una concepción esquizofrénica del tiempo, es decir, una consideración debilitada de la historia que, entre otras cosas, genera la ilusión de un presente perpetuo.

A la cultura del simulacro se llega a través de una serie de circunstancias que han escarbado la sustancia de las imágenes históricas, dejando solamente el cascarón, el puro estereotipo de lo que alguna vez un tuvo un contenido completo. Jameson utiliza el concepto de *Pastiche* para ejemplificar tal situación.

Al constituirse el postmodernismo, específicamente en el ámbito de la estética, como una reacción frente a las diferentes élites modernistas, se creó una multiplicidad de manifestaciones artísticas quizá tan sólo definibles por su heterogeneidad. Aunado a esto, la consideración de la individualidad como creación de la burguesía y, de manera más extrema, su consideración como un mito por parte del post-estructuralismo, difuminó la idea del “estilo personal” dando origen a la práctica del pastiche (Jameson, 1991, p. 41).

Tal práctica puede ser definida como la imitación de un estilo determinado. El pastiche es un remedo que poco puede compararse con la parodia, pues está desligado del “impulso satírico” o cualquier otra intención retórica o crítica con la que ésta es utilizada. El artista postmoderno abreva de manera indiscriminada en los estilos del pasado, pero no cita intenciones artísticas o estéticas, tan sólo calca apariencias:

Hemos entrado ahora en una “intertextualidad” que constituye un rasgo deliberado y programado del efecto estético, y que opera una nueva connotación de “antigüedad” y de profundidad pseudohistórica (Jameson, 1991, p. 50).

Para Jameson, esta actitud es equivalente al consumismo que vive la sociedad. En el consumo obsesivo de productos, el valor de uso es ya sólo una aberración ligada a una imagen superficial. De ahí que algunos autores hablen de una *Cultura Light*, para simular una imagen de lector no se necesita más que tener la agenda 2008 de Paulo Coelho, se nota que uno lleva una vida sana si uno come barras de fibra o se nota que uno es ambientalista por el hecho de usar libretas ecológicas. Este culto a la imagen y a la apariencia, alimenta la imperante cosificación del mundo haciendo que, de la misma manera, llegue a nosotros la historia.

El segundo punto, que surge de lo anterior, tiene que ver con la pérdida de lo histórico y la capacidad de vivir el presente de manera activa. El pastiche y el simulacro confieren

...a la realidad actual y a la apertura del presente histórico la distancia y el hechizo de un espejo reluciente [...] Somos cada vez menos capaces de modelar representaciones de nuestra propia experiencia presente (Jameson, 1991, p. 52).

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

VOL. I, NO. 2
JULIO-DICIEMBRE | 2008
ISSN 1870 6932

Es en este sentido que Jameson habla de una temporalidad esquizofrénica. Ante la fragmentación de la continuidad de los hechos, lo que se vive es un todo presente sin mediación de ninguna otra perspectiva temporal ya sea pasada o futura.

Tanto Marcuse como Jameson describen gran parte de la cultura cumpliendo una función ligada furtivamente al orden del capitalismo: bajo el *boom* de la publicidad, del consumo y del lenguaje unificado aparece el afán de administración material y mental; bajo lo apolítico y lo ahistórico posmoderno subyace una pauta de dominación cultural basada en la simulación.

Hay una diferencia importante, para Marcuse el artista escapa a ese lenguaje estereotipado y contraído, su obra se basa precisamente en lo dinámico y vivo del lenguaje, en la posibilidad de crear fuera de la norma y fuera de lo establecido. Pero el análisis de Jameson está centrado en esta parte de la esfera cultural, indicando que gran parte de la creación ha perdido su sentido transformador. Aunque dicha pérdida no signifique la extinción de la esfera cultural, Jameson considera que ella sí representa la pérdida de su autonomía relativa ‘...su existencia por encima del mundo práctico vital’ (Jameson, 1991, p. 106), generando con ello una crisis en las posibilidades de una aproximación crítica.

Sin embargo, lo importante aquí era mostrar que tanto la “cultura unidimensional” como la “cultura postmoderna” nos muestran una alteración en la función social de la esfera cultural. Parte de la transformación y evolución de la cultura está motivada por la diversificación de los métodos de control y dominación de la estructura de producción, la imposición de formas de pensamiento anti-dialéctico y anticrítico.

Desde una perspectiva marxista, resulta impostergable la recuperación positiva de dicha función social de la esfera cultural. La reparación, no sólo del pensamiento, sino del pensamiento crítico para situarnos de manera activa en la dialéctica de la historia.

4º Texto

La realidad cotidiana parece hacer claras diferenciaciones entre lo que forma parte del mercado cultural (las estrellas pop, las telenovelas, la moda) y otro ámbito de la cultura que nos es presentado como separado del terreno mercantil (los movimientos contraculturales, las políticas sociales, el ambientalismo) y que, sin embargo —porque impulsan una dinámica política— no habría razón para que pasaran inadvertidos a la maquinaria capitalista. El multiculturalismo forma parte de tal ámbito. Señala que el proyecto político del hombre debiera ser el del respeto a la diversidad, la vuelta a los orígenes étnicos, el enriquecimiento de las culturas a través de los intercambios mutuos, es decir, la aparición sin velos de una intersubjetividad entre las culturas.

Lo interesante es la reciente popularidad de tal idea, justificada casi siempre por una globalización que obliga a la presencia de los otros. En tal argumento, la globalización

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

VOL. I, NO. 2
JULIO-DICIEMBRE | 2008
ISSN 1870 6932

ya se ha ido de las manos de quienes la enuncian, se le ha atribuido vida propia y lo que se dice, entonces, es que nos impone vivir multiculturalmente. Siendo que ambas cosas son producto del ser humano, es absolutamente necesario preguntarse por los motivos de tales creaciones.

El problema con el multiculturalismo no son las aparentes intenciones políticas que tiene, las cuales, consideradas de manera abstracta, no tienen nada de despreciable, sino que extrañamente (si sólo se presta atención al aspecto superficial del problema), convive con el capitalismo actual, el cual nunca ha diversificado sus métodos de explotación, de creación de monopolios, de homogeneización de necesidades e intereses creados, etcétera.

Lo que no es extraño es que el creciente interés por la diversidad se dé justo en la época actual, la cual arrastra ya desde hace varias décadas a una postmodernidad que, entre sus desventajas, salvaguarda un relativismo cultural a ultranza. Este relativismo es parte de una reacción casi psicológica a un proyecto de modernidad que fue conducido al fracaso, lo que condujo al postmodernismo a proyectar en términos como “historia”, “esencia”, “universal”, los fantasmas de la barbarie generada por hechos como el nacionalsocialismo.

El argumento que Terry Eagleton¹⁰ esgrime contra el apolítico posmodernismo, se dirige a señalar el rechazo de este último respecto de la idea de continuidad. Al considerarla un hábito de pensamiento homogeneizador, no toma en cuenta que la historia nos ha mostrado, con firmeza, la presencia de una tradición opresiva (a la par ha existido también una tradición emancipadora) (Eagleton, 1997, pp. 84-85). Pareciera que ante tal panorama el marxismo quedaría relegado. Sin embargo, ante tal liquidación de la historia (de la hegemonía, del consenso, de la ley), se hace imperante el señalamiento de por lo menos un gran relato, el de la explotación:

Es justamente esto lo dogmático del postmodernismo: universalizar su acusación contra los universales y concluir que los conceptos de una naturaleza humana compartida *nunca* son importantes ni aún, por ejemplo, cuando se trata de la práctica de la tortura (Eagleton, 1997, p. 83)

La conexión que esto tiene con el multiculturalismo se encuentra en la apariencia de una dinámica social que este relativismo genera. Abogando por la diferencia se olvida el componente económico: ‘Las políticas clásicas basadas en las clases ceden su lugar a una difusa serie de “políticas de identidad”’ (Eagleton, 1997, p. 12). Las luchas políticas posmodernas se dan en torno al tríptico *clase-raza-género*, etiquetas que se considera necesario desterrar, precisamente porque conducen a violentar la diversidad que la postmodernidad predica. Así como sería necesario luchar contra el racismo y el sexismo, habría también que abolir el clasismo (Eagleton, 1997, pp. 94-95).

10. Eagleton, T. (1997). *Las Ilusiones del Postmodernismo*. Buenos Aires: Paidós.

Que la categoría “clase” se encuentre en esta tríada nos lleva al meollo del asunto: En la lucha por abolir el clasismo, Carlos Slim iría de la mano con los campesinos, pues lo único que está a discusión es una palabra que, a los ojos postmodernos, encasilla. Eagleton aclara este asunto al recordarnos que “clase” no es una condición natural o una condición del cuerpo (como ser mujer o latino) de la cual derivaría la opresión. ¿Podemos imaginar la plenitud de una mujer dueña de su cuerpo, que vive su sexualidad sin complejos, luego de su jornada de 14 horas en una maquiladora?

La perspectiva que subyace bajo estos hechos es la que genera las contradicciones que vivimos día a día. El postmodernismo dice Eagleton: ‘...falla en reconocer que lo que pasa por el nivel de la ideología no siempre sucede en el nivel del mercado’ (Eagleton, 1997, p. 195) de tal manera que, aunque pueda aparecer como opositor político de las formas de explotación actuales, su perspectiva lo mantendrá como un cómplice de las mismas en el nivel económico.

Lo que se discute no es la posibilidad de este tipo de luchas, ni su posibilidad de importantes logros sociales, sino el olvido de la explotación económica. Esto nos lleva de nuevo al multiculturalismo, a comprender mejor cómo es que funciona perfectamente en un sistema capitalista como el que hoy en día vivimos. Finalmente su lucha política es por el reconocimiento de la pluralidad y la riqueza que hay en ella, lo cual el capitalismo puede muy bien tolerar ya que tal hecho no implica la transformación de su orden económico.

Entonces, en la perspectiva de Eagleton, el multiculturalismo aparecería en complicidad con el capitalismo avanzado. Forma parte de las contradicciones posmodernas creando discursos que, si bien declaran una necesidad de respeto a la diversidad, conservan de manera velada el desdén hacia una posibilidad de emancipación que tenga que ver con el orden productivo actual.

A pesar de lo revelador de tal visión, nos queda la duda de la forma en que este mecanismo actúa. Seguramente, en una consideración arrebatada, muchos la estimarían como algo paranoica. No es poco alarmante pensar en que una de las más importantes visiones de la humanidad, que en los últimos años prevalece, sirve a los intereses del capital. Ante esto, además de permitirnos sinceridad con lo que vivimos a diario, es importante profundizar la manera en que se estructura tal novedad cultural y cómo se relaciona con el sistema de mercado multinacional.

Veamos pues la perspectiva de Slavov Žižek¹¹ acerca del multiculturalismo, la cual no será más reconfortante. Su idea se encamina a indicarnos que, como pudiera pensarse en lo visto con Eagleton, la coincidencia de capitalismo avanzado y multiculturalismo no es nada inocente. El filósofo esloveno no duda en afirmar que el multiculturalismo es un

11. Žižek, S. (2003). Multiculturalismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Multinacional. En: F. Jameson y S. Žižek (Eds.). *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós. Pp. 137-188.

producto ideológico del capitalismo. En una época en que las grandes empresas se separan de cualquier filiación nacional, la ‘forma ideal de la ideología’ no puede ser otra más que el multiculturalismo (Žižek, 2003, pp. 171-172).

Žižek lo caracteriza como una actitud en la que lo étnico debe ser respetado:

La “tolerancia” liberal excusa al Otro folclórico, privado de su sustancia (como la multiplicidad de “comidas étnicas” en una megalópolis contemporánea), pero denuncia a cualquier “Otro real” por su fundamentalismo, dado que el núcleo de la Otredad está en la regulación de su goce: el “Otro real” es por definición “patriarcal”, violento, jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras (Žižek, 2003, p. 157).

Lo étnico debe estudiarse manteniendo la neutralidad y un sensible cuidado. En su opinión, un ‘racismo con distancia’ que...

...vacía su posición de todo contenido positivo, pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado *punto vacío de universalidad* desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares (Žižek, 2003, p. 172).

Ante esto, el multiculturalismo aparece como una pantalla para negar la ausencia de raíces. ¿Dónde situar la identidad si el mercado se ha encargado de generar un vacío global?

A través de una estructura capaz de mantener un discurso escindido desde dentro por su propia negación (de otra manera intolerable), el capitalismo crea la pantalla fantasmática de la diversidad, manteniendo en una condición flotante su ‘presencia masiva [...] como sistema mundial universal (Žižek, 2003, p. 176)’.

La idea anterior está apoyada en el concepto psicoanalítico de forclusión:

...un mecanismo específico de la psicosis por el cual se produce el rechazo de un significante fundamental, expulsado afuera del universo simbólico del sujeto. Cuando se produce este rechazo el significante está forcluido. No está integrado en el inconsciente, como en la represión, y retorna en forma alucinatoria en lo *real* del sujeto (Rudinesco, 1998¹²).

El mantenimiento del poder del capital global está basado en una escisión interna similar. Una negación casi alucinatoria de su dominio. De esta manera las ideas racistas, excluyentes, de explotación, etcétera, lejos de ser reprimidas (ya no digamos superadas) aparecen como desahogo subrepticio a través del multiculturalismo.

Este es el fondo que, según Žižek, subyace a las intenciones de una crítica cultural cuyo interés se sitúa exclusivamente en las diferencias culturales. En un capitalismo cada

12. Roudinesco Élisabeth, Plon Michel, *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

vez más imponente y aparentemente imposible de derrumbar, la crítica dirige sus energías a tales temas, con lo que se convierte en cómplice del multiculturalismo (tal como Eagleton analiza el problema), en franca coincidencia con una de las conclusiones más importantes a las que Žižek llega con su análisis:

...nuestras batallas electrónicas giran sobre los derechos de las minorías étnicas, los gays y las lesbianas, los diferentes estilos de vida y otras cuestiones de este tipo, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal (Žižek, 2003, p. 176).

En el México contemporáneo, las minorías étnicas han sido sometidas a una violencia que tiene mucho parecido con la visión que Žižek genera del multiculturalismo europeo. De manera subterránea se ha mantenido una explotación y un olvido que contrasta con las pretendidas políticas sociales de mejoramiento de las condiciones de esos pueblos y respeto de las diferencias. Por parte de la sociedad hay una contemplación que se conforma con la conmiseración y la valoración sentimental del folclor, por parte del gobierno las desapariciones de indígenas ecologistas, o que se oponen a los gobiernos de caciques, las limosnas cuyo objetivo es cumplir con una estadística ante algún organismo internacional, etcétera, conviven perfectamente con las celebraciones de la riqueza multicultural de nuestro país, a la vez, negocios redondos (la “Cumbre Tajín” en el estado de Veracruz, o la “Guelaguetza” en Oaxaca y, de manera general, los sitios turísticos que tienen como principal atractivo una “diferencia cultural” que sorprende morbosamente).

En un momento en que se tiene la impresión de que el tema indígena es importante para todos; en un momento en que los derechos humanos cada vez más se ocupan de las privaciones de estos pueblos; en un momento en que se busca la aceptación, el intercambio, la escucha a demandas que en toda la historia de México habían permanecido desoídas, la arremetida neoliberal priva a estos pueblos de cuestiones básicas como el alimento. Baste el ejemplo de la creciente importación de maíz transgénico usado en las empresas monopólicas que controlan la producción de harina de maíz. Cómo poder hablar de que el multiculturalismo nos llevará a una mayor justicia para las etnias de México si de manera paralela se les priva de un sustento elemental (también simbólico) como es el maíz.

En este sentido, las perspectivas que acabamos de revisar nos indican un desatino de la perspectiva multiculturalista pues, para quienes confían en ella, genera un gasto de energía en la vigilancia de los efectos negativos más exteriores del capitalismo avanzado y, para los que la impulsan al modo en que Žižek lo plantea, prospera, en apremiante tensión, ocultando el orden productivo actual que se mantiene intacto.

Bibliografía.

- Benjamin, W. (1989). *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- Benjamín, W. *La Obra de Arte en la Época de su Reproductibilidad Técnica*. En: <http://www.bienalfindelmundo.org/proyectospedagogicos/laobradearteenlaepocadesureproductibilidadtecnica.pdf>
- y en: <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/benjamin.htm>
- Eagleton, T. (1997). *Las Ilusiones del Posmodernismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Jameson, F. (1991). *El Posmodernismo o la Lógica del Capitalismo Avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Lukacs, G. (1969). *Historia y Conciencia de Clase*. México: Grijalbo.
- Marcuse, H. (1978). *El Hombre Unidimensional*. México: Joaquín Mortiz.
- Roudinesco E. (1998), *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Serna, E. (2002). *Amores de Segunda Mano*. México: Cal y Arena.
- Zižek, S. (2003). Multiculturalismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Multinacional. En: F. Jameson y S. Žižek (Eds.). *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Paidós: Buenos Aires. Pp. 137-188.