

LA CONTRADICCIÓN FUTURA

Acerca de *Valences of the Dialectic* de Fredric Jameson

Tras tantas variaciones innovadoras sobre el tema, quizá no sorprenda que el nuevo material de Fredric Jameson nos ofrezca una ocasión más para pensar qué significa historizar¹. Concebido como la nueva entrega de una serie titulada *The Poetics of Social Forms*, esta recopilación de artículos más reciente explica con mayor detalle un complejo de problemas reunidos por primera vez en *The Political Unconscious*, que fue la fuente de todo un corpus de trabajo sobre las ideologías de la forma narrativa. Basándose en su anterior resumen de la crítica literaria marxista de entreguerras, *Marxism and Form*, Jameson abordaba aquí las formaciones intelectuales de posguerra que durante mucho tiempo se habían mantenido distanciadadas de esta tradición, incluso opuestas a ella: el estructuralismo, el formalismo y la hermenéutica, por nombrar solo algunas. En el momento culminante de la Teoría, Jameson pasó por encima de la polémica que en otro tiempo dividió a sus múltiples escuelas, reuniendo patrones ideológicos paradójicos que, en su opinión, solo un historicismo absoluto estaba en posición de reconocer.

Mientras que *The Political Unconscious* seguía siendo un ejercicio de crítica literaria –análisis semióticos de las ideologías narrativas de Balzac, Gissing y Conrad– el horizonte de la obra de Jameson había girado ya hacia la lógica cultural de un sistema-mundo repentinamente en expansión cuyos instrumentos emblemáticos eran con más frecuencia arquitectónicos y cinematográficos que textuales. La novela conservaba parte de su anterior importancia, pero cada vez más en forma de escrito muy alejado de los cánones de los Estudios Franceses y la Literatura Comparada. Este giro hacia las nuevas formaciones culturales estaba guiado por un ambicioso intento de teorizar sobre la importancia histórica de una nueva y extraña estética que parecía confundir una oposición más antigua entre movimientos modernos y realismo, las alternativas otrora imponentes en el debate entre Lukács y Brecht. En un clima de creciente suspicacia hacia la «totalización», puede considerarse que Jameson consiguió dar un inesperado golpe intelectual, estableciendo una interpretación en general hegeliano-marxista de un pos-

¹ Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic*, Londres y Nueva York, 2009.

modernismo experimentado ampliamente, aunque de manera desorganizada, al tiempo que unía esta mutación de la superestructura con una nueva fase de expansión e intensificación capitalista. Las formas más antiguas de imitación narrativa y sus negaciones vanguardistas se estaban desvaneciendo, revelando un centro sensorial de la simultaneidad y la yuxtaposición en apariencia ilimitado y global. Desde este punto de vista históricamente decisivo, podríamos considerar que *The Poetics of Social Forms* propone una variación del adagio historicista de Hegel —«La filosofía es su propio tiempo elevado a pensamiento»— para nuestra condición posmoderna: la teoría son los límites irrepresentables del sistema-mundo elevado al nivel de un problema de forma.

¿Qué es la dialéctica?

La oposición entre forma y contenido preocupaba a una generación anterior de críticos literarios. Entre ellos, los marxistas tendían a concebir ambos a través de dos de los conceptos fundamentales del materialismo histórico, esto es, en último término en función de la elusiva relación de la conciencia —más precisamente, las categorías de pensamiento y experiencia— con las dificultades irresolubles planteadas por diferentes modos de ser social. Jameson nunca ha dejado de explorar las posibilidades interpretativas de la intersección entre el marxismo y el formalismo que su propia crítica ha llegado a definir: el mundo proyectado por una novela, la presencia virtual dentro de ella de una situación definida por el sistema mundo, los esquemas narrativos que median en esta relación interior-exterior, y las ideologías que rigen los momentos esenciales de incoherencia y fracaso de esta mediación. Pero mientras que otros artículos de Jameson trazan la topología de este mundo exterior —la intercalación en el mismo de zonas metropolitanas, provinciales y coloniales, la articulación jerárquica de modos de producción sincrónicos— los de *Valences of the Dialectic* se inclinan más a observar el tiempo profundo del sistema-mundo: sus orígenes y el tránsito último hacia otra forma de sociedad todavía inimaginable. Si pudiera decirse que la recopilación más reciente tiene una preocupación literaria, podría ser la de cómo un análisis de la narrativa que ordena sucesión y simultaneidad, futuridad y retroactividad, principio y cierre partes y todos consigue penetrar en nuevos modos de pensamiento sobre qué fue en otro tiempo lo histórico, y cuales son sus formas de erradicación y circunvolución contemporáneas.

La historicidad sigue siendo el *locus classicus* de los problemas dialécticos. En la última nota a pie de página de un largo capítulo introductorio que explora algunas de las diversas formas de entender el término «dialéctico», Jameson presenta una útil sinopsis del contenido de todo el volumen:

Los capítulos sobre Hegel intentan establecer una defensa de la actualidad del filósofo distinta a la que normalmente se ofrece (o rechaza). El segundo de esos capítulos, y los siguientes, examina parte de los clásicos filosóficos con-

temporáneos desde una perspectiva dialéctica, y también defiende el renovado interés por Lukács y Sartre en la actualidad. A continuación, diversos análisis más breves intentan aclarar varios temas de la tradición marxista, desde la revolución cultural al concepto de ideología; seguidos por una serie de análisis políticos que, si bien documentan mis opiniones personales sobre temas tan variados como el hundimiento de la Unión Soviética o la globalización, también pretenden demostrar la importancia de la dialéctica para la política práctica. En un largo capítulo final, que afronta el monumental estudio de Ricoeur sobre la historia y la narrativa, complemento esta obra aportando las categorías dialéctica y marxiana de las que carece, sin las que hoy en día difícilmente puede experimentarse la Historia².

En esta diversidad de temas, la dialéctica emerge como el nombre para las diversas maneras en las que podemos pensar y experimentar lo que nuestras categorías parecen situar fuera de alcance, pero que a veces se nos aparecen de nuevo en forma de oscuros objetos de enunciación contradictoria. Hay un ejemplo especialmente ilustrativo de las operaciones míticas de *pensée sauvage* contemporáneo. La globalización ha hecho el mundo cada vez más homogéneo; al contrario, es una situación de diferenciación e hibridación inauditas. Nuestra actual interpretación espontánea del mundo nos compele a aceptar afirmaciones que parecerían excluirse mutuamente. En el sentido más amplio en el que Jameson usa el término, la dialéctica constituye entonces una forma de pensamiento que concede importancia privilegiada a situaciones en las que el patrón lógico de nuestras explicaciones del mundo genera aporías, antinomias y, por último, absolutas contradicciones. El axioma aristotélico de la no contradicción articula la premisa fundamental de la automismidad en la experiencia ordinaria de aquello que es, tal y como se encuentra en contextos de experiencia particulares de acuerdo con direcciones de interés particulares. Su necesidad lógica está, por lo tanto, sometida de este modo justo y coherente a las condiciones agotadoras de la existencia humana en su modo justo y coherente³. Esto podría ayudarnos a percibir mejor por qué Marx pensaba que una explicación libre de contradicciones sobre las premisas reales, las condiciones de posibilidad de un cierto modo de existencia, no podría ser articulada por aquellos obligados a reproducir esas premisas en sus continuos intentos de resolver los problemas interpretativos y prácticos que de esta forma plantea invariablemente la vida. Por eso las crisis del patrón lógico de relación entre las palabras y las cosas pueden revelar la forma específicamente histórica de los problemas irresolubles que se dan en el fondo de un determinado modo de vida. La experiencia de estas situaciones límite podría incluso permitirnos prefigurar ciertas formas teóricas determinadas de aquello que radica fuera de nuestro inmediato horizonte práctico.

² *Ibid.*, pp. 69-70.

³ Aristóteles, *Metafísica*, iv, 4. Heidegger comenta: «Aristóteles expresa esto brevemente como sigue: si lo que se dice en el axioma no se sostuviese, los seres humanos se hundirían al nivel de una planta, es decir, no podrían existir en absoluto en el lenguaje y en la comprensión del Ser», Martin Heidegger, *Being and Truth*, Bloomington, 2010, p. 46.

co, generacional o incluso de época. Para Jameson, por lo tanto, la dialéctica es una orientación que traduce continuamente esta experiencia de finitud en brotes de trascendencia, no adoptando la forma de solución de los problemas ya existentes, sino por el contrario la de generación de problemas nuevos a partir de la neutralización parcial de los antiguos.

La reanimación de Hegel

El idealismo de Hegel fue un intento de problematizar las categorías tradicionales de conocimiento, heredadas de Aristóteles y tomadas por Kant como algo simplemente dado, pensando acerca de sus condiciones de posibilidad.

En Aristóteles y Kant, las categorías son inventariadas y asignadas de acuerdo con diversos esquemas de clasificación, pero no puede decirse que fuesen interpretadas, exactamente, porque no tienen significado en sí mismas ni por sí mismas sino que por el contrario rigen y organizan significados y en esa medida se sitúan fuera del significado propiamente dicho⁴.

Hegel intentaba demostrar que los modos y las formas de pensamiento tienen una lógica propia de la que caemos víctimas si no somos conscientes de su existencia y de la influencia informativa que ejercen sobre nosotros. De ahí se deducía que los fallos de una categoría dada –la forma en que se enreda, por ejemplo, en un dualismo manifiestamente insatisfactorio o en una circularidad definitoria– ya son indicativos de una situación histórica concreta. Como en una ocasión observó Lukács, la transformación hegeliana de los problemas categóricos en problemas históricos abrió la puerta al marxismo. Desde luego, podría parecer que esta concepción del tránsito de Hegel a Marx excluye de inmediato la interpretación de la dialéctica popularizada por Friedrich Engels: una visión monista de una historia humana desplegada en un flujo de la naturaleza ilimitado y regido por el conflicto. Esta visión planteaba una identidad no problemática entre pensamiento y ser, como si nuestras formas de pensamiento reflejasen meramente, de maneras más o menos adecuadas, las férreas leyes de desarrollo antagonico de la realidad. A partir de Lukács, el marxismo occidental rehuyó esta concepción del materialismo, que considera el pensamiento como espejo de la naturaleza, insistiendo en la no identidad, la fisura entre las categorías y el ser, y las transformaciones estructurales que harían falta para alcanzar alguna forma de reconciliación entre ellas. Desde esta perspectiva, tanto el realismo ingenuo (identidad) como, en una reversión a Kant, las múltiples formas de asumir una inconmensurabilidad absoluta (no identidad) entre nuestras formas de pensamiento y el mundo, impiden reconocer los problemas inevitablemente históricos de la oposición y la unidad de estos términos.

⁴ F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, cit., p. 283.

Las principales corrientes antidialécticas del pensamiento francés de posguerra llegaron a considerar las nociones hegelianas de totalidad, mediación y sujeto como una especie de camisa de fuerza filosófica. Contra ellas, surgió el deseo de conceptualidades liberadas de las constricciones del sentido común y la certeza metafísica, de acuerdo con las líneas indicadas por las matemáticas o alguna variante del ultramodernismo literario: la formalización de estructuras sin sujeto, la infinita deconstrucción de la retórica fundacional de la filosofía, diversas genealogías de rupturas epistemológicas, síntesis disyuntivas de lo empírico y lo trascendental, etcétera. Pero todas esas orientaciones en apariencia antidialécticas eran intentos de huir de la circularidad ideológica de las cosificaciones metafísicas; es decir, conseguir lo que Hegel en su propio tiempo había intentado poner en cuestión pero después supuso de manera muy apresurada haberlos resuelto mediante afirmaciones de identidad especulativa. Pero la terminología de la filosofía hegeliana –o la de cualquier otro sistema filosófico– no es en sí dialéctica. Para reanimar este potencial de la filosofía de Hegel, debemos abandonar sus síntesis supremas y sus culminaciones estériles, y adoptar las tendencias en sí misma debilitadoras del espíritu de contradicción.

¿Cómo, entonces, deberíamos distinguir entre esa asistemática dialéctica de fracasos por un lado, y operaciones fundamentales y hermenéuticas sobre problemas ideológicos contingentes, de una concepción anterior sobre la dialéctica negativa, por otro; o incluso entre esa dialéctica y la propia deconstrucción? Las tres, sugiere Jameson, podrían considerarse variantes de la *equipolencia*: el antiguo arte escéptico de plantear proposiciones o argumentos igualmente firmes en ambos lados de un asunto, con el objetivo de poner de manifiesto la incertidumbre de cualquier síntesis o conclusión propuesta. La implacable negatividad de la autocrítica del pensamiento se convierte a veces para Jameson, al igual que para Adorno y Derrida, en marcador de diversas figuras de lo absoluto, que aparecen como traza de una perspectiva de reconciliación utópica ahora excluida. Si la deconstrucción y la dialéctica son formas de escenificar la incoherencia estructural de posibles afirmaciones y definiciones fundacionales, «la dialéctica hace una pausa, esperando una nueva solución para congelarse y convertirse en una idea y en una ideología a las que pueda aplicarse nuevamente la dialéctica, mientras que la deconstrucción se apresura asimismo a avanzar para descifrar el nuevo resultado»⁵.

La dialéctica, por lo tanto, no es simplemente negativa o crítica, sino también una hermenéutica más afirmativa de las ideologías, los proyectos y los mundos que luchan por superar su finitud específica y constitutiva. Uno sospecha que la razón por la que Heidegger ha asumido un lugar cada vez más destacado en la obra de Jameson es que tanto su fenomenología como su posterior arqueología de la metafísica avanzaron en anticipación a un inminente progreso hacia nuevas formas de pensamiento, cuyas som-

⁵ *Ibid.*, p. 27.

brías intimaciones podrían detectarse ya en las suposiciones originales captadas nuevamente tras las palabras y los fragmentos filosóficos clave. Esta apertura al lado más controvertido del pensamiento de Heidegger deriva de un interés historizador por las formas ideológicas de distintas políticas de la verdad –quizá en especial, el decisionismo al que todos los nuevos movimientos radicales parecen haber dado lugar– unido a una interpretación completamente impasible y deflacionaria de la verdad en sí misma. De hecho, sobre la cuestión de *Das Wesen der Wahrheit*, Jameson parece adoptar una posición diametralmente opuesta a la de Alain Badiou, al mantener en una obra anterior que «en esta historia, todas las verdades son también al mismo tiempo ideológicas, y deberían celebrarse con la mayor suspicacia y la mayor vigilancia»⁶. La concepción más elevada que Badiou tiene de la Filosofía constituye un ilustrativo contraste con aquello a lo que Jameson denomina Teoría:

La Teoría [...] no tiene intereses creados en la medida en la que nunca reclama un sistema absoluto, una formulación no ideológica de sí misma y de sus «verdades»; de hecho, siempre cómplice en el ser del lenguaje actual, solo tiene una tarea y una vocación infinitas e inacabadas de debilitar la filosofía propiamente dicha, de desplegar todo tipo de declaraciones y proposiciones afirmativas⁷.

Pero si esta formulación se inclina fuertemente hacia una concepción puramente crítica e incluso deconstructiva de la teoría, su sentido está complementado por otros que consideran que el marxismo está fundamentado en «la convicción de que los conceptos genuinamente nuevos no serán posibles hasta que la situación concreta, el sistema en sí, en la que deben pensarse haya sido radicalmente modificada»⁸. La premisa básica que sustenta esta concepción de la teoría es que nuestras categorías filosóficas heredadas están esencialmente muertas, pero pueden reescribirse en el presente con una cierta inmortalidad efectiva, como los términos de su propio posible reemplazo. La relación entre la «Teoría», el «marxismo» y la «Dialéctica» no llega a establecerse definitivamente en estos artículos, lo cual sugiere que no son nombres correctos para las diversas formas de inventariar y sondear más allá de los puntos muertos del pensamiento y la praxis, en medio de una larga era de transición hacia otro modo de vida.

Genealogías

El gran descubrimiento de Kant fue que la mente humana está limitada en cuanto a lo que es capaz de pensar. En el contexto de los temas de *Valences of the Dialectic*, es de suponer que el intento de demostrar la imposibi-

⁶ F. Jameson, *The Seeds of Time*, Nueva York, 1994, p. 77.

⁷ F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, cit., p. 59.

⁸ *Ibid.*, p. 135.

lidad de pensar adecuadamente acerca de los orígenes y el fin del mundo asume una importancia especial. Más en concreto, Rousseau planteaba el mismo problema para cualquier explicación sobre los orígenes del lenguaje: mientras que era imposible pensar que el lenguaje alcanzaba su existencia de repente, parecía apenas concebible que hubiera evolucionado de manera gradual. Lo que estaba en juego, por supuesto, no era el hecho evidente de dichos cambios, sino nuestra capacidad para pensar acerca de ellos con suficiente claridad. Antes de Nietzsche, por lo tanto, puede decirse que Rousseau había sido pionero del planteamiento genealógico sobre el enigma de la aparición de completos órdenes de cosas que explicaciones implícitamente teleológicas sobre el origen no pueden dilucidar adecuadamente.

La genealogía, de acuerdo con Jameson, «debía poner en su lugar los diversos prerrequisitos lógicos para la aparición de un fenómeno dado, sin dar a entender en modo alguno que constituyesen las causas de éste, y mucho menos sus antecedentes o fases iniciales»⁹. El argumento no es que la explicación debiera ser sustituida por las genealogías en este sentido, sino por el contrario que éstas pueden aportar las operaciones conceptuales que la forma narrativa de la historia –con su suposición de una lógica continua y envolvente de un mundo dentro del cual se sostiene que se despliegan los acontecimientos– no solo no puede abordar plenamente sino que de hecho tiene que ocultar. El problema interno de cualquier explicación sobre cómo llegan a ser las nuevas lógicas o los nuevos mundos no desplegados –los orígenes del lenguaje, del Estado o del capitalismo– es la necesidad de establecer en qué medida estaban presentes de algún modo esos orígenes en la situación anterior, generando el problema añadido del retroceso incontrolable (las condiciones de esas condiciones, etc.), al que solo la cuasiteleología de un periodo transitorio postulado, por lo general sin nombre, consigue proporcionar una solución. En otras partes Jameson ha señalado que esto es:

un enigma que solo el concepto de «postular» logra solucionar con eficacia: porque al igual que siempre postulamos la anterioridad de un objeto sin nombre junto con el nombre o la idea que acabamos de articular, también en la cuestión de la temporalidad histórica postulamos siempre la existencia previa de un objeto informe que es la materia prima de nuestra emergente situación social o histórica¹⁰.

Apartándose de estas aporías, Lévi-Strauss sostenía que lo diacrónico (el cambio y la historia) no es ni significativo ni pensable, sino resultado de una serie de accidentes, lo cual era su forma de decir que los cambios cualitativos de los estados sincrónicos –sus orígenes, fines y momentos de transición– son los escollos de nuestras concepciones ordinarias del tiempo como una secuencia homogénea de horas. Para Jameson, estos pro-

⁹ *Ibid.*, p. 434.

¹⁰ F. Jameson, *The Hegel Variations*, Londres y Nueva York, 2010, pp. 85-86.

blemas subrayan la imposibilidad de articular una explicación homogénea –ya sea naturalista o fenomenológica– del tiempo, porque señalan la existencia de condiciones de experiencia cuasi trascendentales, sometidas en sí mismas al envejecimiento y al cambio histórico, que no aparecen en el mundo vital de esa experiencia, o lo hacen en forma de contradicción. Se podría decir, por consiguiente, que esta concepción de la «genealogía» permanece excesivamente centrada en el problema de la génesis estructural como para entender de qué modo la decadencia y el fin de ciertos mundos desafían también la representación.

Podría sorprender que una figura tan imbuida de Marx como Jameson pasara por alto, en el contexto de las reflexiones sobre la disyunción entre las dimensiones sincrónica y diacrónica de la temporalidad, la propia investigación de Marx sobre el proceso social de mediación entre las condiciones estructurales reproducidas cíclicamente y la experiencia empírica de una cierta forma de contar el tiempo, es decir, la propia forma valor. Después de todo, en el volumen I de *El capital*, Marx demuestra que esta forma se manifiesta como una división dentro de las jornadas laborales socialmente estandarizadas entre el tiempo de trabajo necesario y el excedente, la cual aparece finalmente como una contradicción en la experiencia por parte de la sociedad de los límites históricamente decisivos del crecimiento capitalista. Si bien el último capítulo, antes inédito, de *Valences of the Dialectic* se abalanza sobre este problema tan contemporáneo, lo hace tras una larga y vertiginosa digresión por reflexiones literarias y filosóficas sobre cómo se han concebido el Tiempo y la Historia en diversas tradiciones muy alejadas del marxismo.

«Was war die Zeit?»

El penúltimo artículo de *Valences of the Dialectic* ofrece un amplio comentario sobre *Tiempo, memoria y olvido* de Paul Ricoeur, que comienza con un análisis sobre la oposición de las concepciones aristotélica y agustina del tiempo; es decir, en términos generales, la interpretación naturalista y subjetiva del mismo. Esta oposición entre el filósofo clásico y el teólogo de finales del imperio romano ha formado un punto de partida para numerosos discursos sobre el fenómeno del tiempo, y coincide con la oposición entre *temps* y *durée* introducida por Bergson:

SAN AGUSTÍN: ¿Qué es el tiempo, entonces? Si nadie me pregunta al respecto, lo sé; si se supone que debo explicarlo a alguien que lo pregunte, no lo sé.¹¹

ARISTÓTELES: El tiempo es el número del movimiento según el antes y el después.¹²

¹¹ San Agustín, *Confesiones*, L. 11, cap. 14.

¹² Aristóteles, *Física*, L. 4, Pt. 11.

Por asombrosa que parezca la evidente oposición entre lo subjetivo y lo objetivo de estas formulaciones, Heidegger nos recuerda que esta puede en sí ser anacrónica. La definición más concisa de Aristóteles resulta no ser tan directa, porque al referir el tiempo al movimiento, el primero acaba finalmente indexado a lo que en opinión del filósofo era la forma de movimiento más pura y autónoma, la del alma propiamente dicha, calculando con el tiempo. Para Jameson, el intento de definición de Aristóteles demuestra de hecho la imposibilidad de definir el tiempo, excepto circularmente, y por lo tanto la necesidad de mostrarlo de algún modo. Un fragmento de Heidegger transmite una interpretación similar sobre el propósito de la definición aristotélica del tiempo, la cual ve «no como una definición en el sentido académico. Caracteriza el tiempo definiendo cómo se vuelve accesible lo que denominamos tiempo. Es una *definición de acceso o caracterización de acceso*»¹³.

A lo que da acceso, cuando se entiende adecuadamente, es a nuestro comportamiento habitual respecto al tiempo, la compulsión de guiarnos de acuerdo con él: «nos dirigimos hacia lo que nos ocupa, lo que nos presiona con fuerza, aquello para lo que va siendo hora, aquello para lo que deseamos tener tiempo»¹⁴. Acercarnos, retroceder, quedarnos: la temporalidad es precisamente este comportamiento de exteriorización, de proyección, creador de horizontes. Para Heidegger, la etimología de términos filosóficos clave en las lenguas clásicas prometía revelar redes ocultas e historias de pensamiento silentes que de otro modo podrían no salir a la luz. Aunque esta suposición se ha vuelto menos convincente en la actualidad, quizá podría ser aceptada —con la licencia que la especulación dialéctica parece permitirse— como forma de indicar las posibles implicaciones entre términos que de lo contrario permanecerían en mudo aislamiento, en este caso la relación entre la temporalidad, la existencia, la aparición o, alternativamente, los mundos. En griego, *ekstatikon* significa salir de sí mismo, en latín, *existere* significa aparecer. La temporalidad, sugiere Heidegger, puede entenderse como esta exterioridad intrínseca de la existencia. Esta mismidad exterior es un modo de aparecer en un mundo dado de antemano, implícitamente significativo, cuyos trabajos y operaciones están orientados hacia diversos sentidos de temporalidad comunes. Aunque celebraba la *Retórica* de Aristóteles como «la primera hermenéutica sistemática sobre la cotidianidad del ser colectivo», Heidegger la consignaba en consecuencia a ser una fenomenología de la inautenticidad, es decir, de las rutinas ordinarias de repudiar nuestras posibilidades más auténticas, o abstenernos de una misión histórica inespecífica. Esta caracterización de la textura irresoluta e indirecta de la vida cotidiana planteaba inevitablemente expectativas de que hubiera, por el contrario, otros momentos en los que la finitud de las cosas aparecía de manera transparente, a la luz del propio Tiempo inadulterado: el espejismo de la *parusía*.

¹³ Martin Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington, 1988, p. 257.

¹⁴ *Ibid.*, p. 259.

Para Jameson, el escepticismo deconstructivo hacia esos excesos nunca descarta una hermenéutica comprensiva sobre lo que tales figuraciones de lo Absoluto podrían revelar acerca de nuestra situación histórica. Heidegger proporciona una forma de pensar sobre cómo el cambio en nuestro modo de existencia –la condición misma del modo en que aparecen las cosas– puede en sí hacerse aparecer en términos fenomenológicos cotidianos, con la debida consideración al necesario cociente de fantasía y reconocimiento erróneo implicado en esta mediación de planos trascendentales y empíricos –alternativamente, históricos y existenciales– difícilmente conmensurables.

Abordando la incapacidad del marxismo oficial de la década de 1950 para aprehender la experiencia vivida todavía irreductible, de los contemporáneos dentro de los dogmas agotados de la teoría de la historia que dicho marxismo propugnaba, Sartre proponía que el «conocimiento dialéctico del hombre, de acuerdo con Hegel y Marx, exige una nueva racionalidad dentro de la experiencia» en ausencia de la cual la situación histórica se ha vuelto completamente opaca tanto en el Este como en el Oeste. ¿Cuáles son las condiciones de esta transparencia de la experiencia dentro de las cuales podría manifestarse la *historicidad* propiamente dicha? Adelantándose a la crítica que más tarde le haría Kierkegaard, Hegel sostuvo en una ocasión que nuestra situación «es radicalmente distinta a la de los griegos, porque ellos tenían ante todo que generar abstracciones utilizables a partir de la inmanencia de la vida cotidiana empírica; nosotros, sin embargo [...] estamos inundados de abstracciones, tenemos que encontrar un modo de salir de ellas»¹⁵. Esta salida es improbable que la encontremos en la autenticidad fetichizada de la vida solitaria –la solución propuesta por Kierkegaard– pero debe ahora, bajo condiciones de socialización cada vez más intensiva de la experiencia, perseguirse en una dirección opuesta, marxista, hacia la conciencia de que incluso nuestros estados afectivos y nuestros compromisos apasionados «dependen del trabajo de otras personas y de una diferenciación social de la producción dentro de la cual esas posibilidades humanas particulares están disponibles o, por el contrario, excluidas»¹⁶.

El corolario de esta concepción es que lo experimental ya no es aquello que radica en un horizonte fenomenológico circunscrito que nos rodea, sino que está cada vez más mezclado con espacios distantes e incluso ausentes, dentro de un sistema-mundo capitalista abierto a posibilidades de experiencia virtuales que no están directamente presentes en nuestros entornos cotidianos. Pero este modo de producción, que se despliega con violencia desde una prehistoria remota, también se dirige hacia un destino desconocido, y en cada fase de su expansión este hundimiento de todo lo que era sólido abre fronteras de experiencia en las que estas posibilidades virtuales asumen una forma cultural específica que enigmáticamente

¹⁵ Citado en F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, cit., p. 283.

¹⁶ *Ibid.*, p. 206.

marca sus contradicciones estructurales y sus límites exteriores: el posmodernismo como la lógica cultural del capitalismo *tardío*.

Categorías y conceptos

Recordando el proyecto original de *The Poetics of Social Forms*, llegamos a la cuestión de las categorías narrativas a través de las cuales la propia Historia podría ponerse de manifiesto en la experiencia, es decir, la forma narrativa a través de la cual pueden subjetivarse los orígenes y la universalización auto-negadora del capitalismo. Este problema lukacsiano de la subjetivación de lo que los althuserianos denominaban «procesos naturales e históricos sin sujeto» puede considerarse la contradicción suprema de la dialéctica. A finales de la década de 1970, Jameson había llegado a la opinión de que las antiguas formas realistas de la novela histórica ya no podían mediar en algo que se había convertido en una resquebrajadura irrepresentable –lo cual no quiere decir imposible de teorizar– entre la contradicción que se manifiesta en las condiciones sociohistóricas y el medio cada vez menos terrenal de la *Dasein* contemporánea. Sostenía que las formas narrativas de la novela realista presuponían una corriente de fondo de desarrollo histórico continuo a partir de orígenes reconocibles, «una experiencia vital única para las naciones industrializadas del capitalismo decimonónico, de la disolución gradual de las antiguas *Gemeinschaften* de la vida aldeana tradicional y su sustitución, dentro de la unidad de una sola vida y una sola experiencia biográfica, por la naciente ciudad industrial»¹⁷.

En contra de la concepción errónea habitual, la propia interpretación que Jameson hacía de la historicidad aceptaba con calma las críticas estructuralistas y postestructuralistas a las grandes narraciones aun cuando se aferraba con firmeza al compromiso de «historizar siempre». ¿Pero qué significaba entonces el término, si ya no podía tomarse como forma de entendimiento hermenéutica que pone los acontecimientos en una historia de desarrollo significativa o devuelve los instrumentos a sus contextos culturales pasados? Aunque las referencias a Nietzsche han desaparecido de sus escritos desde la década de 1980, en un texto de comienzos de la década de 1990 Jameson ofrecía una reinterpretación nueva sobre la náusea que aquél sentía por el historicismo de su época: «por la manera en la que un modo daba lugar a otro, cómo se descomponía una “civilización”, cómo fue la decadencia de Roma, cómo otra forma social acabará por ocupar el lugar de la actual»¹⁸. Proponía que la repulsa hacia el epígono a la que Nietzsche daba expresión podía ahora considerarse una entre una serie de afectos capaces concebiblemente de galvanizar un modo específico de contacto hermenéutico con el pasado cultural, llegando a sugerir que

¹⁷ F. Jameson, «Marxism and Historicism» [1979], en *The Ideologies of Theory*, Londres y Nueva York, 1988, p. 459.

¹⁸ F. Jameson, «Benjamin's Readings» [1992], en *The Ideologies of Theory*, cit., p. 240.

este conocimiento tal vez proporcionase el modelo para un historicismo desconocido y alternativo, alejado de las desacreditadas ideologías orgánicas de los orígenes, el progreso y la decadencia.

Lo que parece interesar a Jameson de la última obra de Ricoeur sobre la fenomenología narrativa del tiempo es el uso que éste hacía de las descripciones aristotélicas de la tragedia como una exposición de las formas esenciales de todos los relatos. Pero se podría decir que la importancia de la *Poética* de Aristóteles para Jameson no es la misma que para Ricoeur, que la concebía como un marco versátil para dar sentido a la experiencia del lector sobre la «seguibilidad» de las narraciones, incluso aquellas que, en su complejidad laberíntica y en su multiplicidad de niveles, parecen desafiar la unificación en forma de argumento. Lo que Jameson, por el contrario, ha tomado de la *Poética* es algo completamente distinto, a saber, la posibilidad de que la explicación que Aristóteles ofrece de los elementos de la tragedia pudiera de algún modo sacarnos del mundo de los puntos de vista individualistas inscritos en las convenciones narrativas de la novela contemporánea basados en medios sociohistóricos familiares. Jameson sugiere que el problema con unos puntos de vista tan asentados es que establecen un cosmos moral imaginario de protagonista y adversario que no puede sernos útil cuando nos dispongamos a descubrir nuevos «sujetos de la historia» no antropomorfos. La suposición del último artículo incluido en *Valences of the Dialectic* es que una interpretación clásica de un arcaico y preindividualista mundo del destino, un tiempo previo a la instalación de las articulaciones ideológicas modernas de lo histórico en sus moldes familiares, nos podría permitir captar parte de las formas contemporáneas y postindividualistas de su aparición. «Los conceptos preindividualistas o postindividualistas –escribe Jameson– son más apropiados para contemplar los múltiples pasados de la historia humana», un proceso sin sujeto que «ningún testigo y ningún Espíritu Absoluto podrían abarcar»¹⁹.

Los tres «conceptos» aristotélicos que Jameson adopta de Ricoeur –*peripeteia*, *anagnorisis* y *pathos*: inversión, revelación y, como él lo interpreta, lo absoluto– son al menos suficientemente rudimentarios como para tener una apariencia de universalidad. El proceso de «inversión» evidencia el modo en que las personas caen bajo el poder del destino y capta la unidad dialéctica de la victoria y la derrota, que conforman los términos más primitivos a través de los cuales se hace legible algo que podríamos denominar historia, o prototipo de la historia. Se basa en *Epic and Empire*, el estudio publicado en 1993 por David Quint sobre la *Eneida* de Virgilio, para plantear que tras el triunfalismo augusto del poema épico funcionaba una identidad de estos opuestos, estableciendo la plantilla para posteriores variaciones e inversiones. El sentido implícito o la reflexión de la épica imperialista resulta ser algo así como: «¡Vosotros, vencedores romanos, no olvidéis nunca que también sois los desgraciados perdedores y los re-

¹⁹ F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, cit., p. 551.

fugiados de la derrota y de la pérdida de vuestra ciudad y vuestro país!». Dentro de esta identidad inversa y dialéctica de la victoria y la derrota radica un concepto trágico del destino, una figura de la necesidad unificadora que se expresa implacablemente en la lucha de facciones y las mareas fluctuantes de la guerra. La articulación clásica de este espectáculo del destino fue *La Guerra del Peloponeso* de Tucídides. A través de la distancia que separa este micromundo ático de nuestro universo posmoderno, «esta concepción de la historicidad como necesidad debe seguir siendo nuestra, por mucho que deba captarse en función de oposiciones todavía no disponibles para el historiador griego, como el potencial o el agotamiento de los modos de producción»²⁰.

La inversión dentro de una implacable y unificadora lógica de la necesidad es, por supuesto, la forma narrativa asumida por la explicación estructural que Marx ofrece de un capitalismo tendente a superar sus límites, que finalmente generará otro orden social imprevisto o, con menos anticipación de cualquier resultado particular, del capitalismo como la situación simultáneamente más emancipadora y más desastrosa que les ha ocurrido a los seres humanos, planteamiento que expresa una especie de ambivalencia primordial de lo Bueno y lo Malo sin aparente resolución práctica. Para Jameson, el marxismo no es solo una explicación de la génesis y los límites estructurales del capitalismo, ambiguamente situada dentro de un esbozo milenarista más amplio sobre la variedad y la sucesión de diferentes modos de producción, ni una simple teoría crítica sobre los inalcanzables límites y las contradicciones de pensamiento y experiencia determinados por estos modos, sino también una hermenéutica de las mitologías en las que todos los colectivos se basan para interpretar el sentido del sufrimiento y las posibilidades de trascendencia del mismo.

En los dos artículos de *Valences of the Dialectic* dedicados a Sartre, Jameson observa que, «al igual que la teología necesita explicar el mal y el sufrimiento en un mundo por lo demás atribuido a Dios, también cualquier “filosofía de la Historia” conceptualmente satisfactoria necesita explicar la violencia y el fracaso de un modo significativo, y no como una serie de accidentes ajenos al significado»²¹. En esta nueva «época humana» de la modernidad que empieza con el capitalismo, la explicación y la crítica siguen inextricablemente unidas en el mito, dentro de una dialéctica más amplia de la Ilustración. Las filosofías de la historia no deberían entenderse, por lo tanto, como teorías explicativas o críticas, sino por el contrario como fantasías laicizadas de los destinos opuestos hacia los que la historia parecía dirigirse desde los albores de la sociedad burguesa: emancipación o una nueva forma de barbarie; utopía o extinción. En consecuencia, el significado de la historia desde los inicios de la modernidad hasta la posmodernidad se ha experimentado en las valencias opuestas del Entusiasmo y el Horror, como adaptaciones a

²⁰ *Ibid.*, p. 590.

²¹ *Ibid.*, p. 232.

estos destinos completamente opuestos, donde la intensificación de uno u otro de estos dos afectos señala el tránsito de las experiencias empíricas a las trascendentales; es decir, a una percepción de las permanentes posibilidades o restricciones sobre lo que los seres humanos pueden transformar y crear mediante sus propios esfuerzos colectivos.

En el remoto Königsberg, Kant ponderaba la importancia de la Revolución francesa en función del entusiasmo que esta evocaba entre todos aquellos que se mostraban al menos abiertos a la idea de que la servidumbre no era el destino natural de la humanidad. «Un fenómeno así en la historia humana no debe olvidarse», escribió, registrando la repentina aparición de un ámbito de autonomía vasto e inexplorado que pronto causaría horror oscurantista. Pero la histeria contrarrevolucionaria de De Maistre era meramente derivativa y no consiguió dar lugar a una visión trascendental de la historia. Las posibilidades dialécticas del horror como adaptación a la barbarie situada a las puertas de la civilización solo llegan con la aparición impactante y dilatada de una nueva situación de la clase obrera en fábricas y arrabales. Jameson ofrece una memorable descripción de la *peripeteia* desde el entusiasmo revolucionario burgués de finales del siglo XVIII al punto de vista proletario del mundo naciente del capital dentro del cual todavía se despliega otra inversión dialéctica:

A medida que nos aproximamos, en el siglo XVIII, a esa épica más democrática que el capitalismo empezó a abrir en Occidente, una nueva preocupación por el encarcelamiento, la tiranía y el despotismo, el castigo arbitrario, el fanatismo y la superstición, comienza a conjugar la pasión política, y a preparar el derrocamiento de los viejos regímenes. Pero la instalación de los sistemas parlamentarios y una relativa igualdad política solo sirve para cambiar el horror y revelar la perspectiva más profunda del trabajo propiamente dicho, de la fábrica como cárcel, como esfuerzo de toda una vida, que después ilumina retroactivamente el tiempo del cuerpo trabajador en una perspectiva nueva y quizá más salvadora²².

Revelaciones

El segundo de los tres términos en la dramaturgia aristotélica de Ricoeur es la *anagnorisis*, el reconocimiento del otro como el mismo, una forma-acontecimiento de un tiempo arcaico que precedió a los cimientos de la *polis*, cuando el enemigo jurado que había resultado ser el propio pariente de uno componía el material de la leyenda. Para Jameson, esta concepción de la revelación indica otro modo por el cual podría considerarse que la Historia efectúa una aparición, a modo de *mise-en-scène* alienante de multitudes no incorporadas y suprimidas del campo de visión ordinario. La razón por la que ahora nos vemos obligados a afrontar este problema de la historicidad en forma de aparición de oscuras multitudes es que, al con-

²² *Ibid.*, p. 590.

trario que en la época del marxismo clásico, las actuales dinámicas del capitalismo no parecen transformar espontáneamente dichas poblaciones en la figura reconocible de un proletariado iluminado sobre el telón de fondo de una «cuestión social» reconocida. «Marx nombró e identificó una clase obrera ya en proceso de hacerse visible en el primer modo de producción de estructura puramente económica, y que en ese sentido no necesitaba ya ser descubierta»²³.

El decisivo descenso del empleo industrial –en parte contrarrestado por décadas de acumulación de deuda y traslado a periferias con salarios más bajos– ha hecho que al capitalismo le resulte cada vez más difícil absorber las consecuencias de las enormes transformaciones demográficas en diferentes sectores del sistema-mundo: poblaciones envejecidas en la zona rica, poblaciones cada vez más jóvenes en las zonas de empobrecimiento económico, negación de cualesquiera tendencias que en algún momento pudieran haber existido dentro del capitalismo a homogeneizar el mundo del trabajo mediante procedimientos de modernización clásicos. *Anagnorisis* es un término que reabre el problema de qué significa la crítica de la ideología en esta era más reciente de capitalismo global, alternativamente neoliberal o posmoderno. En cierto sentido, la experiencia contemporánea de omnipresencia del mercado convierte la crítica de la ideología en algo superfluo, «puesto que ya no hay una conciencia falsa, ya no hace falta disfrazar el funcionamiento del sistema ni sus diversos programas con racionalizaciones idealistas o altruistas; de modo tal que desenmascarar esas racionalizaciones, el gesto primordial de ridiculizar y revelar, ya no parece necesario»²⁴. La ideología dominante en este momento es simplemente una razón cínica inserta en las rutinas vitales, saturadas de medios de comunicación, de la actual forma de capitalismo, dulcificada por brotes de filantropía para ciertas categorías designadas de víctimas.

La complacencia de este universo moral no puede ser alterada por las revelaciones de explotación fabril, de abuso de los derechos humanos o de condiciones míseras en el interior de la nación o en el exterior. Lo que se necesita en este contexto, sostiene Jameson, es demostrar la transitoriedad histórica de este modo de vida, adoptando la forma de lógica implacable de la inversión que llega a poner de manifiesto las enormes multitudes no incorporadas cuya sola existencia hace palpable la fuerza de algunos de sus límites estructurales imposibles de trascender. *Anagnorisis* es «eliminar capas de disimulación y ocultación ideológicas para ofrecer una aterradora visión de lo históricamente Real»²⁵.

En una brillante relectura contemporánea de *El capital* de Marx, Jameson afirma que el objetivo último de esta obra es demostrar como puede una

²³ *Ibid.*, p. 568.

²⁴ *Ibid.*, p. 413.

²⁵ *Ibid.*, p. 568.

sociedad organizada en torno a un proceso de trabajo creador de valor tambalearse finalmente en una condición de desempleo y subempleo masivos y permanentes, que reproduce un inframundo de humanidad excedente cada vez más profundo: «otra unión de los opuestos descubiertos por Marx no menos asombrosa y no menos terrible es esa función indispensable del capitalismo para crear lo que de manera amorfa se denomina el ejército de reserva del proletariado»²⁶. Por supuesto que el capitalismo siempre ha dependido de que haya una población excedente, más personas que la cantidad de empleo disponible. Como afirmaba el economista italiano Ferdinando Galiani: «Dios ha decretado que los hombres que desempeñan las tareas más útiles nazcan en cantidad abundante».

Aunque los marxistas posteriores pasaron por alto esta parte de su obra, el propio Marx situó los prerequisites demográficos del capitalismo en el centro de su crítica de la economía política. En el volumen I de *El capital*, sostenía que el proceso de acumulación de plusvalor debilitaba sus propias condiciones de expansión debido a la tendencia a sustituir la fuerza de trabajo por capital, generando a largo plazo un descenso irreversible en la demanda de trabajadores²⁷. Marx presentó el esbozo de una tendencia que se desplegaba desde una contradicción estructural de la forma de valor, manifestándose en una interrelación errática de tendencias y contratendencias: «Esa contradicción autodestructiva no puede enunciarse ni siquiera formularse en modo alguno como ley», una proposición, afirma Jameson, «que transtorna seriamente lo fundamental de toda representación y de todos los sistemas filosóficos»²⁸. La no representabilidad del capitalismo contemporáneo a la que Jameson ha hecho referencia a menudo no deriva, como se piensa comúnmente, de la enorme escala y de la complejidad interconectada del sistema-mundo, ni del traslado del proceso de producción fuera del mundo vital de consumo. Ésta es la contradicción irrepresentable de acuerdo con la experiencia ordinaria: no parece tener sentido que una sociedad en la que casi todos se ven obligados a ganarse la vida creando valor para el mercado acabe continuamente con menos empleo disponible, salarios estancados y una deuda cada vez mayor, cuando todos saben que esta es la única forma racional de organizar una tal economía.

Esta situación podría permitirnos revisitarnos qué quería decir Lukács en *Historia y conciencia de clase* cuando hablaba de punto de vista privilegiado del proletariado. Quizá solo ahora, en medio de la disolución de todas las formas de praxis colectiva fácilmente articulables, podemos afrontar el complicado problema dialéctico causado por la prolongada depresión contemporánea del capitalismo. La incapacidad de este sistema para emplear de nuevo a las fuerzas de trabajo que ha expulsado y expulsa del circuito

²⁶ *Ibid.*, p. 576.

²⁷ En este punto me baso en el planteamiento de Aaron Benanav sobre la interpretación del empleo en Marx: véase «Misery and Debt. On the Logic and History of Surplus Populations and Surplus Capital», *Endnotes 2*, abril de 2010.

²⁸ F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, cit., p. 63; y K. Marx, *Capital*, vol. I, p. 676.

productivo a lo largo de un dilatado proceso está asimismo reduciendo la capacidad de esas poblaciones para responder colectivamente y por lo tanto de experimentar esta contradicción autodestructiva como un proceso histórico coherente. La subjetivización política de esta contradicción autodestructiva –el empleo capaz de producir plusvalor se convierte en su opuesto, esto es, una humanidad excedentaria no empleable– forma el quid lukacsiano de la situación histórica contemporánea.

Jameson señala que desde hace mucho tiempo es obvio que los trabajadores industriales ya no podían ser el sujeto central de la política radical, porque su cantidad ha disminuido constantemente con la creciente productividad del trabajo, al hilo de un proceso que en último término converge con la larga decadencia del campesinado mundial. Los lectores de Marx estarán familiarizados con la idea de que el capitalismo se expande erosionando los modos de subsistencia no capitalista, pero quizá hasta ahora no se había puesto de manifiesto que está derivando hacia una situación de permanente desempleo masivo y que en los países de bajos salarios fomenta el crecimiento explosivo de las ciudades miserias, con pocas perspectivas de que se den nuevas fases de acumulación y creación de puestos de trabajo. Incluso antes de la década de 1970, cuando la fuerza de esta tendencia empezaba a manifestarse con vigor contra los efectos de la producción masiva fordista y el desarrollismo estatalista que durante mucho tiempo la había contrarrestado, estaba cada vez más claro que la vieja clase obrera estaba siendo políticamente eclipsada como sujeto central de la política radical por los nuevos movimientos sociales y, en el Tercer Mundo, por las luchas guerrilleras de base rural. La noción de *bors-classe* introducida por Deleuze y Guattari se basaba en las teorizaciones italianas contemporáneas sobre este temprano eclipse subjetivo a medida que se fusionaba explosivamente con la experiencia de permanente marginación estructural de la clase obrera que se verificó en la década de 1970. El término clase obrera, así como el posterior de «multitud», articula la fantasía de un movimiento revolucionario anarco-comunista situado por completo fuera del Estado, y desatado por la continua disolución del mundo del trabajo.

Éste es el punto en el que adquirimos la sensación más vívida del valor empírico de esa terminología deleuziana que de lo contrario podría parecer meramente poética o especulativa: «decodificación», «desterritorialización», la sustitución de los códigos más viejos por la nueva axiomática que activa y libera «fluxiones» de todo tipo²⁹.

Si bien Jameson mostraba su simpatía por especulaciones tan exuberantes, seguía mostrándose escéptico ante la opinión negriana y posfordista de que estos cambios eran manifestaciones de una fase nueva y dinámica de la acumulación capitalista alimentada por nuevas formas de trabajo productivo. En sus propios términos, llegó a la conclusión de la depresión irresoluble del

²⁹ F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, cit., p. 188.

capitalismo, hecho que genera una huida hacia la financiarización, lo cual converge con la explicación del periodo ofrecida por Robert Brenner:

Sería un error considerar este estancamiento universal (acompañado por asombrosas cantidades de riquezas incontroladas e improductivas) como una cuestión cíclica por virtud de la cual la década política de 1960 fue seguida por un periodo de especulación desatada, que presumiblemente sería a su vez sustituida por una u otra vuelta de la responsabilidad gubernativa y la intervención estatal³⁰.

Recordando por el momento el concepto aristotélico de *peripeteia* o reversión, de victoria convertida en derrota, podríamos reflexionar sobre cómo se adaptan a este patrón las pasadas décadas del capitalismo: «Vertiginosa especulación monetaria, por una parte, y nuevas formas de «pauperización», por otra, que redundan en desempleo estructural y en el abocamiento de enormes porciones del Tercer Mundo a la improductividad permanente»³¹. Pero lo importante ahora es cómo pensar que esto conduce al segundo momento de *anagnorisis*, la comprensión alienante de lo que nuestras ideologías no nos habían permitido reconocer hasta ahora, del otro como lo mismo, y de que nosotros nos estamos convirtiendo en este otro.

Aristóteles en las ciudades miseria

La estructura de una ideología, de acuerdo con Jameson, debería analizarse teniendo en cuenta sus posibilidades de generar «el acto o la operación de la *anagnorisis*»: la «identificación de agentes que aún no son plenamente visibles»³². Una forma característicamente jamesoniana de análisis de la ideología es el cuadrado semiótico, cuya importancia heurística muchos han cuestionado, pero que se emplea con enorme efecto dialéctico en el último artículo de *Valences of the Dialectic*. El estancamiento estructural del capitalismo nos permite analizar nuestro mapa ideológico de las diferentes regiones del sistema-mundo a lo largo de este periodo como un cuadrado semiótico que revela un desconcertante patrón de identidades que toma forma a través de las más extremas oposiciones del destino. En opinión de Jameson, esto nos permite ponderar la ambigüación dialéctica del espacio y el tiempo del sistema-mundo en forma de figura que superpone la narración del capitalismo y el ascenso y caída del empleo sobre los espacios geográficos de aquél: Estados Unidos-Europa en la esquina superior izquierda (los empleados); China en la parte superior derecha (el ejército de reserva de trabajadores empleables); África en el extremo inferior derecho (los no empleables) y la cuarta posición inferior izquierda, que incorpora una dimensión temporal a la matriz de regiones geográficas opuestas y contrastadas. El término que ocupa esta cuarta posición (los anteriormen-

³⁰ *Ibid.*, p. 401.

³¹ *Ibid.*, p. 375.

³² *Ibid.*, p. 579.

te empleados) revela el destino común del sistema, a medida que el capitalismo tardío avanza hacia una condición situada fuera del límite de lo actualmente concebible. La prolongada crisis estructural del capitalismo, «el crecimiento de la ciudad miseria, de la obsolescencia permanente, de la superpoblación en otras palabras», supone un cambio en las condiciones trascendentales de la aparición del Otro, desde la categoría de calidad a la de cantidad, lo cual da lugar a la aparición de lo sublime demográfico como representación de la extinción o la utopía.

Antes de Jameson pocos marxistas se habían tomado en serio la importancia histórica del hecho de que la vida comenzada en 1945 llegaría a los 90 años contemplando una cuadruplicación de la población mundial. El apresurado avance hacia este límite absoluto, no solo del capitalismo sino de la propia naturaleza como su opuesto ecológico, nos devuelve a la llegada de la civilización rousseauiana, convirtiéndose en la condición para que aparezca la historicidad propiamente dicha. Porque los habitantes de las ciudades miseria «no son meramente el personal de las visitas periódicas a los bajos fondos de las grandes ciudades modernas y los vislumbres de los pobres londinenses o de los «misterios de París»; abren una ventana trascendente a la propia historia humana, de la que los vislumbres nostálgicos de utopías tribales no resultan muy útiles como alivio o remedio»³³. Un fragmento de la reciente obra de Mike Davis sobre el tema transmite una percepción de la historia revelada por «esta nueva y completa ausencia de seguridad y refugio» que ninguna filología agambeniana consigue transmitir adecuadamente.

Las ciudades del futuro, en lugar de estar hechas de cristal y acero como prevenían anteriores generaciones de urbanistas, están por el contrario construidas en gran medida con ladrillo crudo, paja, plástico reciclado, bloques de cemento y madera sobrante [...] Buena parte del mundo urbano del siglo XXI se sienta en la sordidez, rodeado de contaminación, excremento y decadencia. De hecho, los mil millones de habitantes que habitan las áreas urbanas hiperdegradadas posmodernas bien podrían mirar con envidia las ruinas de las sólidas casas de adobe de Çatal Hüyük, erigidas en Anatolia en los albores de la vida urbana, hace 9.000 años³⁴.

Esto nos lleva al tercer y último término de este análisis en clave aristotélica de la ideología de la forma narrativa: *pathos*, la experiencia de la sangrienta escena final de la tragedia. Jameson concibe la *mise-en-scène* de la Historia en lenguaje enfáticamente heideggeriano, «como un aumento o una intensificación en los que la resistencia se ve empujada hasta sus límites», cuando «el propio Ser aparece de alguna forma a través de seres individuales y más allá de los mismos, y el presente se expande para incluir pasado

³³ *Ibid.*, p. 569.

³⁴ Mike Davis, *Planet of Slums*, Londres y Nueva York, 2006, p. 19 [ed. cast.: *Planeta de ciudades miseria*, Madrid, Foca, 2007].

y futuro al mismo tiempo». Plenamente consciente del bagaje cuasi teológico que acarrea toda invocación del Absoluto, Jameson sugiere, al hilo de reflexiones sobre Malraux, que tal vez haya veces en las que lo Real aterrador de lo que es una representación figurativa solo puede hacerse visible en esta forma de solemnidades portentosas³⁵. La perspectiva althusseriana, que afirma que toda nuestra experiencia está estructurada, contaminada de hecho por la ideología, nos lleva a concluir que dichas figuras podrían ser útiles y de hecho, en ocasiones, indispensables. Pero una cita anterior de Lukács transmite una inevitable deducción a partir de esta conceptualización de las extravagancias que surgen cuando afrontamos los límites de aquello que puede pensarse y experimentarse: «El absoluto no es sino la fijación del pensamiento, es la proyección en el mito de la incapacidad intelectual para entender la realidad concretamente como un proceso histórico»³⁶.

El concepto aristotélico original de *pathos* representaba el momento culminante del destino en forma de escena, adaptado a las proporciones del mundo de la ciudad Estado en la tragedia antigua. Implícita en esta interpretación del *pathos* se encuentra una ideología problemática de visualización transparente de lo histórico, y Jameson se apresura a recordarnos que en el universo del espectáculo, saturado de imágenes, no hay oportunidad para que la contradicción estructural o la causa ausente de nuestra situación general, captada en términos de capitalismo, civilización y de la propia naturaleza, pudiera sencillamente dejarse ver. Y sin embargo no hay una forma propiamente figurativa de pensar que pueda superar con facilidad este problema de la reificación visual de la experiencia, lo que una traducción contemporánea de Hegel denominaría «pensamiento-imagen». Para Jameson, ésta no es primero y ante todo una cuestión epistemológica o metafísica sobre la correspondencia de pensamiento y ser, sino un problema sobre los límites contemporáneos de la praxis. Todas nuestras nociones de cambio histórico están embrolladas en imágenes anacrónicas de agencia colectiva de una obsoleta era de política revolucionaria, adaptada a las proporciones de los espacios nacionales e internacionales en los que se desplegaron las anteriores fases de la modernización. Estos estáticos espectáculos de agencia colectiva parecen estar excluidos por el momento, y mientras tanto debe cultivarse un nuevo ajuste al tiempo y a la historia.

¿Qué función tiene el marxismo en la articulación de las formas de esta nueva situación existencial? Jameson sostiene que en el contexto de destrucción implacable de todos los mundos locales y nacionales parcialmente aislados, y de su unificación en la temporalidad única del sistema-mundo, el problema otrora profundo de la relatividad de la experiencia de lo histórico queda en sí mismo relativizado; como resultado, «es necesario que otros modos de pensamiento encuentren sus posiciones y desarrollen

³⁵ F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, cit., pp. 604, 506.

³⁶ G. Lukács, *History and Class Consciousness*, pp. 374, 187; citado en F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, cit., p. 209.

sus posibilidades dentro del marxismo. Éste no ha sido aún el caso de las pasiones y los absolutos modernos, que todavía disponían de otras líneas de fuga en una situación planetaria que no parecía aún definitivamente sellada y garantizada por la lógica del capital.³⁷

Jameson suscribe la opinión sartreana de que el marxismo no puede ser cierto si la historia se descompone en una irreducible pluralidad de modos de vida autónomos, pero dilucida el modo en el que la unificación capitalista de la historia hace estos pasados múltiples, sobre los que no había perspectiva subjetiva unificadora, también inteligibles. Esto arroja nueva luz sobre el significado del término «posmodernismo» y su relación con otro término situado en el centro de la obra de Jameson desde la década de 1980: «globalización». A pesar de todas las mitologías que la rodeaban, y del problema subyacente de estancamiento del capitalismo que los diversos procesos que nombró no podían superar, la globalización posmoderna puede ahora considerarse como el largo proceso de decadencia de las diferentes culturas nacionales, de modernizaciones capitalistas alternativas e incluso anticapitalistas, en último término de la historia moderna entendida como dinámica de desarrollo combinado y desigual.

Afilando la forma dialéctica de la cuestión que organiza el último artículo incluido en *Valences of the Dialectic*, podríamos preguntarnos cuáles son las formas potencialmente políticas en las que esta situación posthistórica podría experimentarse históricamente. Alternativamente podríamos reformular el problema en la terminología literaria de su adición más reciente a *The Poetics of Social Forms*: ¿cuál es el género en el que se puede hacer aparecer lo histórico en este paradójico sentido poshistórico? Jameson descarta sencillamente la tragedia por estar en el pasado demasiado cobijada a la sombra de las ideologías de la clase dominante y ahora disponible solo en la forma estetizada del anacronismo reaccionario. Pero también la comedia, el modo en el que podríamos imaginar una providencial emancipación de un orden social que todo lo abarca, aun siendo todavía un momento indispensable de cualquier visión galvanizante del cambio político podría parecer hoy demasiado inverosímil como articulación genérica de la forma de aquello que se avecina.

En el contexto de la neutralización de ambas formas literarias es donde Jameson ofrece ideas concluyentes sobre el tema más perdurable de toda su obra: la utopía, la negación absoluta del capital convertido en absoluto, nuestro mundo alternativo, un mundo que solo captamos en esbozo y en indicios del más allá. En este aspecto, ello va ligado a la idea de dialéctica espacial; las últimas palabras de *Valences of the Dialectic* sostienen que «la Utopía existe y que otros sistemas, otros espacios, siguen siendo posibles»³⁸. Esta amplia noción blochiana de la utopía ha sido criticada por su

³⁷ F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, cit., p. 607.

³⁸ *Ibid.*, p. 612; respecto a la dialéctica espacial, véanse en especial pp. 68-70.

tendencia a la extensión excesiva y por su alejamiento de cualquier cálculo práctico y político. Durante las últimas décadas, a medida que una forma u otra de política antisistémica e incluso clásicamente reformista se hundía o retiraba ante el ataque creciente de la financiarización del capitalismo tardío y la atmósfera ideológica que la rodeaba, se podría decir que esta crítica ha perdido buena parte de su fuerza. En todo caso, estamos entrando ahora en una nueva fase de la larga y prolongada recesión del capitalismo tardío, contrarrestada y ocultada durante décadas por una enorme acumulación de deuda y especulación insostenibles. Las predicciones sobre las posibles formas de las sociedades que pudieran emerger de la disolución del neoliberalismo están obviamente en estado incipiente, limitadas por cuestiones todavía imposibles de responder acerca de las diversas modalidades de respuesta colectiva y de los sujetos del próximo periodo político. Pero en ausencia de cualquier posible escenario de renovación económica a escala sistémica, tal vez pronto podría no ser cierto que el final del capitalismo es menos concebible que el fin literal del mundo: el límite extremo al pensamiento y a la experiencia que en una ocasión Jameson identificó memorablemente como el estatuto trascendental de la condición posmoderna. A medida que formas de negación más contundentes luchan por afirmarse –sean cuales fueran sus perspectivas últimas de éxito– quizá pronto se haga evidente la necesidad un nuevo periodo de totalización.