

FREDRIC JAMESON: ¿EL MARXISMO EN EL MÄELSTROM TEXTUALISTA?

Elías José Palti

Universidad de California en Berkeley (Conicet)

Resumen

Fredric Jameson es, sin duda, el autor de uno de los más audaces y provocativos proyectos intelectuales contemporáneos. Partiendo del marxismo, se propone incorporar los aportes de las más recientes teorías textualistas y, al mismo tiempo, revelar y superar sus limitaciones inherentes. Muy pocos discuten hoy la penetración de sus análisis, como a pocos también (marxistas o no marxistas) convence el éxito, y aun la legitimidad, de su proyecto de revelar al marxismo como el «horizonte intrascendible», infinitamente expandible y capaz (potencialmente) de subsumir en él todos los demás. Motivos para ambas cosas (consideración y crítica), como se muestra en el presente artículo, no han faltado. Sin embargo, como también se señala en él, incluso aún aquellas tensiones e inconsistencias internas a la propia obra de Jameson resultan significativas para sus contendientes puesto que denuncian problemáticas más vastas, que no son exclusivas a la teoría de este autor, sino aporías intrínsecas al llamado «giro lingüístico» hoy en curso en el medio académico norteamericano.

Palabras clave: Jameson, marxismo, textualismo, Norteamérica.

Abstract

Fredric Jameson is, no doubt, the author of one of the most audacious and provocative intellectual projects in our times. Departing from a Marxist basis, he attempts to incorporate the major contributions of the latest textualist theories and, at the same time, to reveal and overcome their inherent limitations. Few authors discuss his penetration, as well as few of them (Marxists or not) are convinced about the success, and indeed the legitimacy, of his attempt of revealing Marxism as the «untranscendable horizon», infinitely expandable and (potentially) able to subsume all the rest. As this article shows, there are good reasons for both recognition and criticism. However, as it is also exposed in it, even those tensions and inconsistencies internal to Jameson's own work are significant for his contenders, since they make manifest broader problems, not exclusive to his concept, but intrinsic to the so-called «linguistic turn» today under way in the American academic milieu.

Key words: Jameson, marxism, textualism, North America.

Fredric Jameson¹ ha ganado merecida reputación como el artífice de uno de los intentos contemporáneos más originales y sistemáticos por hacerse

¹ Fredric Jameson es Profesor de Literatura Comparada en la Universidad de Duke, donde dirige el Programa de Graduados en Literatura. Anteriormente enseñó en las Universidades de Harvard, California (San Diego y Santa Cruz) y Yale. Su obra incluye: *Sartre: The Origins of a Style* (Nueva Haven, Yale University Press, 1961; reimpresso en Nueva York, Columbia University Press, 1984) (obra anterior a su conversión al marxismo); *Marxism and Form. Twentieth Century*

cargo desde el marxismo de los desafíos planteados al mismo por lo que genéricamente se denominan las corrientes postestructuralistas de pensamiento, asimilando, a la vez, los aportes legítimos que éstas pudieran ofrecer a aquél. Incluso sus críticos reconocen su capacidad para abordar universos de pensamiento disímiles y, en apariencia, por completo extraños al marxista a fin de integrarlos a él y así mostrar su superior comprensibilidad y capacidad crítica. Autores como Hayden White, por ejemplo, no dejan de ver en Jameson, a pesar de las profundas diferencias que los separan de él, a «un genuino dialéctico... porque sabe que toda teoría debe medirse no por su capacidad de demoler sus contendientes, como por la de expropiar lo que es valioso y penetrante de sus *más fuertes* oponentes»².

Pero Jameson es algo más que eso. Es también capaz (o, al menos, así afirma serlo) de volver contra sus oponentes las propias herramientas críticas tomadas de ellos, revelándoles de este modo las limitaciones que son inherentes a sus doctrinas (es decir, capaz de proporcionar una crítica inmanente a las mismas a fin de poder luego trascenderlas). Más concretamente, Jameson se propone mostrar las aporías a las que conduce la actual absolutización de la instancia textual, fenómeno que se produce no sólo en el plano de la teoría literaria, sino del pensamiento en general, y que en Estados Unidos se ha dado en llamar el «giro lingüístico». Este autor insistirá, pues, en la necesidad de resituar el énfasis de los estudios de la dimensión «vertical» del texto a la «horizontal», es decir, de la articulación de las diversas instancias propias de un texto a los modos en que los mismos se constituyen históricamente (*The Ideologies*, I, xxix). Esto no necesariamente significa un regreso a la creencia positivista ingenua en la existencia de una realidad «objetiva» que no se encuentre siempre ya mediada simbólicamente, de un «contexto» situado por fuera de todo «texto» o narrativa. Pero el reconocimiento del carácter siempre-ya-mediado-simbólicamente de todo contexto no nos obliga, para Jameson, a sucumbir ante el textualismo. Porque existe en éste aún una dimensión ausente, que se parece mucho a una zona negada (y cuya emergencia, por lo tanto, resultará siempre perturbadora

Dialectical Theories of Literature (Princeton, Princeton University Press, 1971); *The Prison-House of Language. A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism* (Princeton, Princeton University Press, 1972); *Fables of Agression: Wyndham Lewis, The Modernist as Fascist* (Berkeley, University of California Press, 1979); *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca, Cornell University Press, 1981); *The Ideologies of Theory, Essays 1971-1986*, Vol. 1: *Situations of Theory*, Vol. 2: *The Syntax of History* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988); *Late Marxism. Adorno, or, the Persistence of the Dialectics* (Londres, Verso, 1990); *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Londres, Verso, 1991); *Signatures of the Visible* (Nueva York, Routledge, 1992); *The Seeds of Time* (Nueva York, Columbia University Press, 1994). Douglas Kellner (comp.), *Postmodernism / Jameson / Critique* (Washington, DC, Maisonneuve Press, 1989) contiene una detallada bibliografía (actualizada a la fecha de la edición), que incluye una lista, en orden cronológico, de las 118 contribuciones (la mayoría de las cuales se encuentran incluidas en la bibliografía antes citada) realizadas hasta entonces por Jameson a distintos medios.

² Hayden White, «Getting Out of History», *Diacritics* 12.3, Fall, (1982), 3.

para éste), que es un concepto de la vida social como «totalidad», que permita abrir los textos hacia sus mismas condiciones semánticas de producción, hacia aquello que los textos al mismo tiempo excluyen y contienen dentro de sí: su *inconsciente político*. Se trata, en fin, de comprender (y desenmascarar) los «artefactos literarios» como *actos socialmente simbólicos* (*The Political*, 20).

Muy pocos discuten la penetración de los análisis de Jameson, como a pocos también (marxistas o no marxistas) convence el éxito, y aun la legitimidad, de su proyecto de revelar al marxismo como el «horizonte intrascendible», infinitamente expandible y capaz (potencialmente) de subsumir en él todos los demás. Como veremos, motivos para ello no han faltado. Sin embargo, también las tensiones internas a la obra de Jameson resultan significativas, puesto que, como el análisis de las mismas nos revelará, denuncian problemáticas más vastas, que no son exclusivas a la teoría de este autor sino aporías inherentes al llamado «giro lingüístico».

La teoría del «inconsciente político»

Según afirma Jameson, comprender los «artefactos literarios» como *actos socialmente simbólicos* no significa buscar por detrás de los mismos su «estructura profunda»; es en la misma superficie textual donde las distintas fuerzas sociales entran en combate, el texto no es más que el campo agonal para el juego de tendencias encontradas. Se trata, simplemente, de ver los textos como «totalidades». En la celebración post-moderna de la pura *différance*, Jameson ve una «estrategia de contención por la cual (las 'lecturas locales') pueden proyectar la ilusión de ser de algún modo completas y autosuficientes» (*The Political*, 10), una mera operación ideológica (correlato intelectual de la desintegración esquizofrénica del sujeto burgués en el capitalismo tardío) que tiende a clausurar todo sentido crítico (sentido aún perceptible en las ideologías de la modernidad, correspondientes a etapas previas de desarrollo capitalista). Pero, aún en este caso extremo, la idea de la particularidad presupone ya siempre, para Jameson, la de unidad como el trasfondo necesario para su inteligibilidad en tanto que tal particularidad³. La superioridad del marxismo radicaría precisamente en aferrarse a dicho concepto de totalidad, lo que le permitiría permanentemente dislocar toda certidumbre local revelando su carácter siempre inevitablemente parcial y

³ «Uno no puede enumerar las diferencias entre las cosas sino contra el trasfondo de una identidad más general. (El concepto althusseriano de) *mediación* establece esta identidad inicial, contra la cual luego, y sólo luego, la identificación local o diferenciación puede ser registrada» (*The Political*, 42). Jameson parece así negar la validez, al menos en el plano performativo, de la distinción establecida por Derrida entre *différance* y diferenciación. «El valor de lo molecular en Deleuze, por ejemplo», asegura, «depende estructuralmente de un impulso molar preexistente y unificante contra el cual su verdad pueda ser leída. Sugeriremos, por lo tanto, que éstas son filosofías críticas o de segundo grado, que reafirman el status de la totalidad por medio de su propia reacción contra el mismo» (*The Political*, 53).

limitado. «El gran logro de Lukács», afirma, «fue haber entendido que tales estrategias de contención ... sólo pueden ser desenmascaradas al confrontarlas con el ideal de totalidad el cual éstas al mismo tiempo implican y reprimen» (*The Political*, 53). El marxismo podría, pues, definirse como un historicismo radical (*The Ideologies*, II, 164), lo «infinitamente totalizable ... simplemente, el lugar de un imperativo por totalizar» (*The Political*, 53). «Historizar, siempre historizar», es la máxima con la que abre su *The Political Unconscious*.

Tal concepto de los «artefactos literarios» como *actos socialmente simbólicos* debe, pues, interpretarse en un sentido negativo, como la exigencia de dismantelar toda aproximación fragmentaria revelando su unilateralidad. En definitiva, piensa Jameson que si el marxismo es el lugar para un mero «imperativo por totalizar», se debe a que la totalidad como tal no es representable. Jameson apela aquí a la idea de Althusser de la estructura como «causa ausente» (término que Althusser tomara de Spinoza). El mayor obstáculo para un debate serio en torno al concepto marxista de totalidad radical, para él, en su confusión o bien con la idea *mecanicista-cartesiana* de *causa-efecto* (según el modelo vulgar de base-superestructura), o bien con el concepto leibniciano (y que Althusser atribuye también a Hegel pero que Jameson prefiere asociar con Goldmann y su noción de «visiones del mundo») de *causalidad expresiva* (según la cual el todo sería reducible a una *esencia interior*, de la que cada una de sus partes son mera expresión). La idea de *causalidad estructural* de Althusser (y que en los debates actuales suele confundirse —muchas veces, según asegura Jameson, de mala fe— con alguna de las antes mencionadas) supone un concepto de la totalidad completamente distinto. La totalidad, para Jameson, como la estructura para Althusser, no es algo que preexista a sus efectos, algo dotado de una naturaleza propia, y que sólo posteriormente viene a imprimirse en ellos, sino una causa inmanente a sus mismos efectos, un mero sistema de relaciones; ésta nunca se nos revelaría, por lo tanto, sino en ellos, es decir, en sus mismas contingencias (*The Political*, 24-5). Es así que totalidad y parcialidad, identidad y diferencia se implican y presuponen mutuamente. Tal idea de totalidad entiende que permite a la vez subsumir y trascender las aproximaciones hacia lo fragmentario de nuestra realidad caída, revelándola como tal (como real y parcial al mismo tiempo); no buscando un «sentido oculto» (como en la hermenéutica) o una «estructura profunda» (como en el caso de la topología de White) tras lo inmediatamente dado a la conciencia, sino desnudando todo intento de proyectar alguna esfera particular de nuestra existencia social (como, por ejemplo, el «lenguaje») como punto arquimédico situado por fuera de la misma⁴.

⁴ Un ejemplo de ello es la lectura que ofrece de Freud. El famoso triángulo edípico, asegura que presupone ya a la familia monogámica burguesa. En ese sentido, no es falso, sino históricamente determinado. El error de Freud sería haber proyectado tal concepto como un universal. El paso siguiente es mostrar cómo es que la sexualidad (el deseo generalizado, convertido de

En definitiva, aquello hacia lo que la crítica marxista tiende, sin llegar nunca a alcanzar, esa «causa ausente» inmanente en sus mismos efectos (los textos) es, para Jameson, lo *Real* (en el sentido dado al mismo por Lacan: «aquello que resiste absolutamente toda simbolización», pero que sólo se produce en y con lo *Simbólico*, es decir, el lenguaje), y que Jameson gusta traducir también como Historia. «La noción lacaniana de una aproximación ‘asintótica’ a lo Real», dice, «grafica una situación en la cual la acción de esta ‘causa ausente’ puede ser entendida como un término límite, tanto indistinguible de lo Simbólico (o lo Imaginario) como también independiente del mismo» (*The Ideologies*, I, 107). Jameson retoma así un concepto lacaniano para convertirlo en el núcleo de la crítica literaria marxista; pero para comprender el sentido que tal concepto adquiere en Jameson es necesario considerar la serie de retraducciones que realiza de términos (siempre ambiguos y abiertos a diversas interpretaciones) tales como lo *Real*, lo *Imaginario* y lo *Simbólico*.

El estado pre-edípico de indiferenciación originaria, llamado también «estado del espejo» (en que el niño se confunde a sí mismo con su reflejo) y que Lacan asociara a lo «Imaginario», Jameson lo reinterpreta como la expresión de aquella forma natural (inmediata) de vida en comunidad, en que los individuos, y dentro del propio individuo, sus diversas facultades, aún no se han autonomizado y adquirido entidad propia (lo que históricamente sólo ocurre con la división del trabajo en actividades especializadas). El orden de lo *Simbólico*, que para Lacan se introduce junto con el lenguaje y que le permite al niño adquirir una idea de la propia identidad (comienza a pensarse a sí mismo como un «Yo» distinto de los otros), expresa nuestra realidad caída, el proceso de reificación por el cual la totalidad social se desintegra en una serie de dimensiones parcelarias enfrentadas hostilmente entre sí. Con la introducción del orden de lo *Simbólico* se quiebra definitivamente el estado de indiferenciación originaria; sin embargo, lo *Imaginario* subsiste, para Jameson (el error de Lacan sería no haber comprendido esto), en lo *Simbólico*; así como «el lenguaje se las arregla para portar lo *Real* como su propio subtexto intrínseco o inmanente» (*The Political*, 81).

«Tendremos ocasión de ver que el gradual eclipse (de lo *Imaginario* en Lacan) en su obra tardía no es extraño a una sobreestimación de lo *Simbólico*, que puede llamarse lo propiamente ideológico. Por el momento, podemos sugerir que los patrones de pensamiento de lo *Imaginario* persisten en la vida psíquica madura bajo la forma de lo que generalmente se concibe como juicios éticos, aquellas valoraciones o repudios explícitos o implícitos en los cuales el «bien» y el «mal» son simples descripciones posicionales de las relaciones geográficas de los fenómenos en cuestión respecto de mi propia concepción Imaginaria de centralidad» (*The Ideologies*, I, 95).

ansia específica orientada hacia un objeto particular en Deseo abstracto) pudo llenarse de contenido semiótico, cómo un hecho «natural» (como comer) pierde su naturalidad y se carga de sentido simbólico (como con el comer con las fiestas rituales); lo que sucede con la separación entre los ámbitos de lo público y lo privado, es decir, una vez que el sexo (o la comida) como actividad pierde su carácter social y se desplaza y recluye en el ámbito personal-individual.

Las filosofías contemporáneas, afirma que, o bien han sobreestimado, como Lacan mismo (pero también la línea de pensamiento que va de Weber a Foucault), el poder de lo *Simbólico* (convirtiéndose así en una celebración de la sumisión a la Ley) (*The Ideologies*, I, 98-9); o bien, como la fenomenología (Merleau-Ponty, con su noción de la primacía de la percepción en la elaboración de los lenguajes artísticos, sería el mejor ejemplo de ello) se han centrado exclusivamente en lo *Imaginario* e interpretado en tales términos también a lo *Simbólico*. Lo *Real* es, en cambio, aquel «tercer término», la «causa ausente», por el que el primero (lo *Imaginario*) se despliega en el segundo (lo *Simbólico*) bajo la forma de la *Necesidad* (que es la otra forma posible de definir a la *Historia*).

«La Historia es por lo tanto la experiencia de la Necesidad, y esto es lo único que puede impedir su tematización o cosificación como mero objeto de representación o como un mero código maestro más entre otros tantos. La Necesidad no es en ese sentido un tipo de contenido, sino más bien la *forma* inexorable de los eventos; es, por lo tanto, una categoría narrativa en el sentido ampliado de cierto inconsciente político propiamente narrativo por el que hemos abogado aquí, una retextualización de la Historia que no propone a esta última como alguna nueva representación o «visión», algún contenido nuevo, sino los efectos formales de lo que Althusser, siguiendo a Spinoza, llama «causa ausente». Concebida en este sentido, la Historia es lo que hiere, es lo que rechaza el deseo e impone límites inexorables a la praxis tanto individual como colectiva... Este es el sentido último en que la Historia, como cimiento y horizonte intrascendible no necesita ninguna justificación particular: podemos estar seguros que sus necesidades enajenantes no nos olvidarán, por mucho que prefiramos no hacerles caso» (*The Political*, 102).

El gran logro de la Escuela de Frankfurt fue el de haber pintado con vívidos trazos el proceso contemporáneo de reificación del sujeto, al mismo tiempo que el potencial de negatividad aún presente en él (potencial que se hace manifiesto en las obras de arte auténticas en tanto que repositorios de fragmentos de la vida social mutilada) (*The Ideologies*, I, 16); su error fue «tomar su normatividad del sujeto autónomo del período en que la burguesía era una clase progresista y en ascenso» (*The Ideologies*, 110). La dialéctica debe trascender lo individual (post-edípico) hacia lo colectivo. Como dice M. Clark, la teoría del «inconsciente político» de Jameson «se sitúa en la intersección de dos proposiciones distintas: que lo político es inconsciente y que lo inconsciente es político»⁵. La tarea del marxismo sería, por lo tanto, la de reinventar lo social, el descentramiento del sujeto burgués a fin de que «la conciencia individual pueda ser vivida, y no sólo teorizada, como 'efecto de estructura' (Lacan)» (*The Political*, 125).

El problema que aquí se plantea es que a lo *Real* no podemos, sin embargo, más que tratar de aprehenderlo (sin lograrlo nunca) desanudando las mallas de la textualización (lo *Simbólico*), para sólo encontrarnos con un nuevo texto, el que necesita, a su vez, ser desanudado, y así al infinito. Toda

⁵ Michael Clark, «Imagining the Real: Jameson's Use of Lacan», *New Orleans Review* 11, Spring, (1984), 67.

interpretación, afirma Jameson citando a Greimas, supone una estructura relacional, no más que un proceso de *transcodificación* (la traducción de un código a otro) (*The Prison-House*, 215-216). La escritura de la historia es un incesante ir y venir dentro del círculo del lenguaje sin comienzo definitivo ni fin último: nunca tratamos directamente con «hechos» sino con «hechos-siempre-ya-interpretados» (textos); nunca arribamos a puros «hechos», la historia misma no es más que un «texto-a-ser-(re)construido» (*The Ideologies*, 107). Sin embargo, para Jameson esto no quiere decir que «seamos libres de construir cualquier narrativa que se nos ocurra» (*The Ideologies*, I, 107), «las posibilidades interpretativas en una situación textual determinada son siempre limitadas» (*The Political*, 32). Tampoco, por otra parte, el hecho de que nuestras representaciones se encuentren semántico-contextualmente condicionadas significa que resulten carentes de valor epistémico. La explicación de Jameson de por qué ello es así resulta compleja ya que tiende, en distintos momentos, a desplegarse en direcciones distintas (y cuya articulación supone un esfuerzo interpretativo).

En primer lugar, el hecho de que nuestras figuraciones de la historia se encuentren siempre atrapadas dentro de las mallas del lenguaje no representa, para Jameson, nada particularmente dramático dado que (y precisamente por ello) la «Historia» que se trata de aprehender no es ninguna realidad pre-simbólica. El contenido esencial de la misma no son hechos sino una *Erlebnis*⁶ o *expérience vécue*, experiencia vivida, «la cual es ya significativa desde su origen» (*The Ideologies*, I, 14).

«El contenido no necesita ser tratado o interpretado porque él mismo es esencial e inmediatamente significativo, significativo como lo son los gestos en una determinada situación, como las oraciones en una conversación. El contenido es ya concreto, en el sentido en que es esencialmente la experiencia histórica y social, y podemos decir de él lo que Miguel Ángel de su piedra, que basta con remover todas las extrañas proporciones para que la estatua aparezca, ya latente, en el bloque de mármol. Así, la crítica no es tanto una representación de tal contenido como una revelación del mismo, un desnudamiento, una restauración del mensaje original, la experiencia original, de las distorsiones del censor: y esta revelación toma la forma de una explicación de por qué el contenido fue así distorsionado; es, pues, inseparable de una descripción del mecanismo de la censura misma» (*The Ideologies*, I, 14).

⁶ Jameson apela a la idea de *Erlebnis* en obvia referencia (crítica) a Benjamin, quien usa tal término para oponerle el de *Erfahrung*. El primero expresa la plenitud de la experiencia inmediata, el encuentro pre-reflexivo del Yo con su mundo; el segundo representa un concepto de experiencia como saber acumulativo, cuya plenitud sólo se logra como resultado del proceso dialéctico de *Bildung* (formación). Sobre esta distinción, ver Walter Benjamin, «Sobre algunos temas en Baudelaire», *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, pp. 89-124. Existe una vasta bibliografía sobre el tema; para una síntesis interesante del concepto de experiencia en Benjamin, ver Richard Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Berkeley, University of California Press, 1994, capítulo 7; sobre la reactualización de este concepto en los debates contemporáneos ver Jay, «The Limits of Limit-Experience: Bataille and Foucault» (inédito, agradezco a Martin Jay por facilitarme un borrador de dicho artículo).

La experiencia vivida (*Erlebnis*) es, para Jameson, «el lugar de lo concreto», el de la integración existencial de lo individual y lo colectivo, experiencia e historia, forma y contenido (*Marxism and Form*, 406). La crítica no se orienta, pues, más allá de la experiencia sino que debe simplemente recobrar la misma en los vestigios que de ella se encuentran en lo ideológico, restaurar al texto la *parole pleine* de la historia misma. Y ello explica la doble naturaleza de lo alegórico, que permite que entre las dos formas de la hermenéutica (positiva y negativa, fe y sospecha, según Ricoeur) se establezca una cierta dialéctica (de la que, para Jameson, la historia de la vida de Cristo, como símbolo, resulta paradigmática): toda interpretación es a la vez tanto una clausura del texto, una represión de sentidos aberrantes, como un mecanismo de preparación del mismo a futuras «inversiones ideológicas» (*ideological investments*) (*The Political*, 30) que trascienden su sentido original en dirección a lo colectivo (su *inconsciente político*). Y si bien las resonancias existenciales-comunitarias de las alegorías teológicas (de la historia de Cristo como símbolo del destino de la humanidad como un todo) no se encuentran ya disponibles, las modernas formaciones ideológicas comparten, de todos modos, su doble naturaleza (aunque sólo sea en un sentido puramente negativo). El rol mistificante de lo ideológico por el que, según afirma Jameson siguiendo a Lévi-Strauss, se resuelven en el plano simbólico las contradicciones reales (dejándolas así intactas), se liga necesariamente a una «visión utópica» que sirve a ese «intercambio compensatorio» de gratificaciones ilusorias a cambio de pasividad (*The Political*, 287). Lo cierto es que las contradicciones sociales, aunque negadas en el plano discursivo, no dejan por ello de ejercer su acción conmoviendo siempre toda cristalización ideológica, desestabilizando las mismas como «estrategias de contención» locales. La «contradicción» ocupa así en Jameson el lugar del «deseo» en Lacan, en el sentido de que empuja permanentemente al sujeto más allá en la cadena de los significantes en la dirección de lo *Real*. Y lo expuesto explica el rol del crítico: dada esta doble naturaleza de lo ideológico, éste puede actuar al modo del terapeuta. Para ello, se vale de lo que llama el «análisis sintomático».

Tal «método sintomático» constaría de tres fases sucesivas, suerte de marcos concéntricos progresivos por los cuales se va ampliando nuestro sentido de los fundamentos sociales de un texto dado (*The Political*, 75). El primer horizonte semántico consiste en la consideración del texto como *acto simbólico*. Éste permite situar una narrativa individual en el contexto de la historia política (en el sentido estrecho de la secuencia cronológica de eventos) y comprenderla como una resolución imaginaria de contradicciones sociales específicas. Con ello se trasciende ya la instancia puramente textual sin salirse por ello del texto mismo. En la segunda fase el texto es reconstruido como sólo una voz dentro del campo agonal de los discursos colectivos y de clase. Finalmente, la formación social particular es relativizada e insertada dentro del horizonte último de la historia humana como un todo, entendida como la secuencia y yuxtaposición de *modos de producción*. Tal concepto de «modo de producción» (el «código maestro» del marxismo, según

afirma), Jameson, siguiendo nuevamente a Althusser, lo distingue de lo estrictamente económico para identificarlo con la estructura (en tanto que «causa ausente») como un todo (y del que lo económico forma sólo una parte). El punto aquí es que tal idea de sucesión y yuxtaposición de modos de producción le permite a Jameson, según afirma, integrar lo sincrónico y lo diacrónico, cancelando, a la vez, los modelos lineales de desarrollo. La historia toda habría que comprenderla como una sucesión de modos de producción que, según el concepto de Ernst Bloch de *Ungleichzeitigkeit* (desarrollo no-sincrónico)⁷, no desaparecen, cada uno, para dar lugar al subsiguiente, sino que se van superponiendo como suertes de yacimientos geológicos. La superficie textual aparece así como cruzada por impulsos contradictorios (resultado de la coexistencia de modos de producción diversos), lo que explicaría la naturaleza dialógica de las obras de arte auténticas. «El texto individual o artefacto cultural», dice Jameson, «es así reestructurado como un campo de fuerzas en el cual la dinámica de los sistemas sémicos de los diversos modos de producción puede ser registrada y aprehendida» (*The Political*, 98).

Tal coexistencia antagónica de distintos modos de producción (lo que incluye tanto los que se han ya efectivamente sucedido, como los que pugnan por emerger) se torna manifiesta en los fenómenos que Jameson llama *revoluciones culturales* (*The Political*, 95) producidas cuando un determinado modo de producción cede su hegemonía a otro. De todos modos, el antagonismo (aún larvado) entre los mismos actúa siempre en cada una de las manifestaciones sociales y culturales incluso en los períodos no-revolucionarios.

Tal idea de *desarrollo no-sincrónico* provee, por otra parte, la clave para pensar aquel hilo que articula la continuidad histórica mínima necesaria que hace posible la inteligibilidad de los hechos pasados:

«Sólo el marxismo puede darnos cuenta acabada del *misterio* esencial del pasado cultural, el cual, como Tiresias cuando bebe sangre, es devuelto momentáneamente a la vida y al calor y se le permite una vez más hablar y dirigir su mensaje olvidado en un medio que le es totalmente extraño. Este misterio ... sólo puede ser reactualizado (*reenacted*) si la aventura humana es una sola, sólo así ... podemos vislumbrar el reclamo vital que sobre nosotros sientan temas desaparecidos hace muchos años como las oscilaciones estacionales de la economía de una tribu primitiva, las apasionadas disputas sobre la naturaleza de la Trinidad...» (*The Political*, 19).

Es así como la memoria de una vida más plena nunca se pierde e impone, aún en contra de nuestra voluntad manifiesta, su presencia perturbadora. Pensamos ingenuamente que controlamos el pasado, que somos nosotros los que juzgamos el pasado, cuando es en realidad el pasado, aún vivo, el que nos juzga, el que desafía permanentemente nuestras cristalizaciones ideológico-simbólicas presentes.

⁷ Ernst Bloch, «Nonsynchronism and Dialectics», *New German Critique* 11, Spring, (1977), 22-38.

«Este es el sentido en que el pasado nos habla de nuestras «potencialidades humanas» virtuales y no realizadas, pero no es una lección edificante o un asunto ocioso de «enriquecimiento» personal o cultural. Más bien, es una lección de privación, la cual pone radicalmente en cuestión la vida cotidiana mercantilizada, los espectáculos reificados, y las experiencias simuladas de nuestra sociedad de plástico y celofán ... pero en la misma experiencia de la producción lingüística y formal, donde la primacía de lo ritual colectivo, o el esplendor del valor no mercantilizado, e incluso aún la transparencia de las relaciones inmediatas personales de dominación, al mismo tiempo estigmatiza la monadización, el habla privatizada e instrumentalizada, la reificación de la mercancía, en nuestra forma contemporánea de vida» (*The Ideologies*, II, 175).

Lo hasta aquí expuesto es, en breve síntesis, el modo en que Jameson intenta hacerse cargo desde el marxismo del desafío textualista, integrando sus aportes valiosos al mismo tiempo que mostrando sus limitaciones⁸. Y lo cierto, aunque quizás paradójico, es que Jameson se ha apropiado del nuevo giro lingüístico para producir un nuevo florecimiento del marxismo en un medio académico tradicionalmente hostil a él, como el norteamericano⁹ (algunos lo han incluso bautizado como «el efecto Jameson»)¹⁰. Ello lo ha convertido naturalmente allí en una especie de héroe cultural entre los *radicals* de la academia¹¹. Sin embargo, el logro es menos impresionante de lo que parece a primera vista. Su aparato crítico se despliega sobre la base de una serie de tópicos (como la crítica de la colonización sistémica y reificación de la vida cotidiana, o la mercantilización del arte bajo el capitalismo) que tienen una larga tradición en la intelectualidad de izquierda (en una línea que arranca de Lukács y llega a Habermas) y mantienen su prestigio en

⁸ Esta apropiación discursiva resulta correlativa a un proyecto político (formulado sólo en una nota a pie de página en *The Political Unconscious*) de «acumulación de fuerzas» por medio del agrupamiento de todos los «poderes antisistémicos» (rótulo bajo el que engloba a grupos y movimientos de lo más variados). «La forma privilegiada en que la izquierda americana puede desarrollarse», dice, «es necesariamente la de una *alianza política*; y tal política es el estricto equivalente práctico del concepto de totalización a nivel teórico» (*Ibid.*, p. 54).

⁹ Jameson entiende a la legitimación del marxismo en el medio académico como el prerrequisito fundamental para el desarrollo de una poderosa corriente socialista en ese país. En haber ayudado a lograrlo radicaría su contribución más específica. «Ningún cambio sistémico real será posible en este país», asegura, «sin el primer paso mínimo de lograr un movimiento socialdemócrata; y en mi opinión incluso este primer paso no será posible sin otras dos precondiciones (las cuales son esencialmente la misma cosa): la creación de una intelectualidad y una cultura marxista, una presencia intelectual del marxismo; lo que significa la legitimación del marxismo como una alternativa social 'realista' en un país en donde (a diferencia de la mayoría de los demás países del mundo) nunca ha sido reconocido como tal. Esta es la perspectiva desde donde desearía que mis esfuerzos sean comprendidos, y supongo que mi contribución particular a tal desarrollo yace en mostrar la capacidad del marxismo para hacerse cargo de las corrientes de pensamiento y teorías burguesas más avanzadas; pero esto es sólo una tarea entre otras» (*Diacritics* 12.3, Fall, [1982], 73).

¹⁰ Ver James Kavanagh, «The Jameson-Effect», *New Orleans Review* 11, Spring, (1984), 20-28.

¹¹ Esta acogida está, sin embargo, lejos de ser unánime. Para muchos, la «legitimación» que Jameson logra tiene como precio la «domesticación» del marxismo, «limando sus aristas irritantes» (James Iffland, «The Political Unconscious of Jameson's Political Unconscious», *New Orleans Review* 11, Spring, [1984], 43. En «Fredric Jameson: The Politics of Style», *Diacritics* 12.3, Spring, [1982], 14-22; reimpresso en *Against the Grain*, 65-78), también Eagleton realiza críticas similares.

este medio (legado de la influencia de Frankfurt) al punto de formar parte del discurso canónico «progresista» de este país¹². Entiendo que son éstos, más que sus aportes teóricos originales, los que han asegurado una audiencia receptiva a su proyecto.

Aquellos supuestos aportes originales suyos han sido, en realidad, materia de controversia¹³. Sobre todo le ha sido cuestionada la coherencia de las novedades que introduce dentro del marco de pensamiento hegeliano-marxista. Uno de los aspectos más resistidos de su proyecto intelectual (el que hace gala de un grado tal de eclecticismo para muchos sospechosos) es el de pretender subsumir a Althusser dentro de una matriz de pensamiento definitivamente incompatible con la de aquél¹⁴. Sin embargo, y aún cuando hay algo de cierto en ello (lo que, como veremos luego, no resulta carente de consecuencias), Jameson señala aquí algo interesante y que ha escapado a muchos críticos, incluso al mismo Althusser, a saber, la existencia de una cierta correlación entre los conceptos de «estructura» de Althusser y de «totalidad» de Hegel. Althusser desanda a éste para llegar a Spinoza y usar en contra de Hegel, paradójicamente, los mismos argumentos (el carácter substancialista de su noción de totalidad) que Hegel usara en su tiempo contra Spinoza. Jameson explica esta paradoja señalando que el ataque de Althusser a Hegel hay que entenderlo como una batalla en código contra Stalin (*The Political*, 37). Sin embargo, con ello Althusser habría dado lugar a la confusión actual entre hegelianismo y el «sistema de la identidad» que, en realidad, es autoría de Schelling (y que Hegel en su momento cuestionara), creando así un estereotipo sin fundamento textual. «La dialéctica hegeliana emerge precisamente», asegura, «de su asalto a la 'teoría de la identidad', en la forma del sistema de Schelling, al cual él estigmatizara con su famosa afirmación de que 'en la noche todas las vacas son negras': una 'reconciliación' del sujeto y el objeto en la que ambos son obliterados» (*The Political*, 51). La dialéctica no piensa en términos de identidad entre sujeto y objeto (entre la estructura y sus efectos), ni de absoluta distinción entre ambos, sino en términos de *relación* entre dos entidades que no son idénticas pero que tampoco cabe concebirlas como originariamente separadas y entrando sólo contingentemente en contacto entre sí (*Marxism and Form*, 341-342).

¹² Eagleton remarca «la inusual popularidad de las varias inflexiones hegelianas del marxismo en Estados Unidos» (*Against the Grain*, p. 75).

¹³ Algunos incluso han dudado de la existencia de tales. Eagleton señala algo que ha sido frecuentemente apuntado: «sus textos forman una especie de inmensa *combinatoire* en la cual las ideas de otros son alimentadas sólo para emerger como sorprendentes nuevas penetraciones propias ... incluso en lo que es más 'original', está simplemente explicando las ideas de otros» (*Against the Grain*, p. 77). Uno de sus críticos lo llama «uno de los grandes hombres tatuados de nuestros tiempos. Cada pulgada de su piel se encuentra cubierta» (Robert Hullot-Kentor, reseña de *Late Marxism: Or Adorno, The Persistence of the Dialectic*, *Telos* 89, Fall, (1991), 167).

¹⁴ Según Kavanagh, «Jameson 'distorsiona' los conceptos althusserianos a fin de rechazar *en gros* la problemática 'althusseriana' y reemplazarla por la 'hegeliana', o subsumir la primera dentro de la segunda» («The Jameson-Effect», p. 23).

Aunque el señalamiento de Jameson es válido, caben aún aquí dos aclaraciones. En primer lugar, es necesario señalar que la quiebra del concepto substancialista de totalidad se inicia bastante antes que con Hegel, estallando con la llamada «polémica en torno al spinozismo» o «disputa panteísta»¹⁵, y que Schelling mismo participa de ese proceso (veremos luego cómo el hecho de que Jameson no señale esta distinción tiene profundas razones en su pensamiento). En segundo lugar, que aun cuando Jameson acierta al mostrar que los cultores del llamado triángulo EPD (o SPD, en inglés) (estructuralismo/postestructuralismo/deconstruccionismo), debido a la confusión que él señala, han dirigido mal sus críticas, ello no autoriza, sin embargo, a desentenderse de ellas o pensar que basta con aclarar tal confusión para que la antinomia se revele como sólo aparente. Fundamentalmente porque lo que efectivamente se encuentra en debate (y de lo que Jameson debería hacerse cargo si es que realmente quiere trascender desde el marxismo las nuevas teorías), al menos en la versiones más sofisticadas (e interesantes) del mismo, no es en verdad el concepto schellingniano (en realidad, spinoziano) de totalidad como identidad (*substancia*), sino el propio, «auténtico», concepto hegeliano (y que Jameson hace suyo) de la misma como *relación (sujeto)*. Las consecuencias teóricas de este desplazamiento que Jameson fuerza se pueden ver en dos «omisiones» o «malentendidos» que, dada la talla intelectual de Jameson, no pueden entenderse simplemente como tales y resultan sintomáticos de problemas teóricos más vastos dentro de su sistema.

El primero de estos malentendidos se refiere a Lucien Goldmann. Para Jameson, el concepto de «visión del mundo» de Goldmann (como también, según parece, el concepto de estructura piagetiano) es el mejor ejemplo de «totalidad expresiva». No queda muy claro, en realidad, si el marxismo de Goldmann sería un marxismo de corte schellingniano o más bien cartesiano (ya que también lo acusa de mecanicista). Esto resulta confuso ya que Goldmann, con Piaget, criticó explícitamente ambos conceptos de totalidad («expresiva» y «mecánica») siguiendo líneas análogas a las expuestas por Jameson¹⁶. Lo que importa aquí, de todos modos, es otro de los conceptos de

¹⁵ La llamada «disputa panteísta» comienza en 1783 cuando Jacobi, al tener noticias de que Mendelssohn estaba planeando un trabajo en memoria de Lessing (muerto en 1781), escribió una carta a éste preguntándole si sabía que Lessing era spinoziano. Jacobi entonces mandó el relato de las conversaciones en su encuentro con Lessing (1780) en el cual éste hiciera tal revelación. Ante tal evidencia, Mendelssohn altera sus planes y comienza un libro donde estudia las relaciones de Lessing con Spinoza, libro que aparece en 1785, el mismo año que Jacobi publica *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Mendelssohn*. Para entonces prácticamente todos los filósofos de renombre en Alemania habían ya tomado posición en torno al spinozismo. F. Pollock hace un buen resumen de la disputa panteísta en *Spinoza* (Londres, 1912). El relato de Jacobi sobre las discusiones en su encuentro con Lessing está contenido en G. Ephraim Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos* (Madrid, Editora Nacional, 1982), pp. 361-378.

¹⁶ Al respecto, ver los artículos de Piaget reunidos bajo el título *Estudios sociológicos* (Barcelona, Planeta, 1986), en los que este autor define su concepto relacional de estructura y lo distingue tanto del concepto atomista del pensamiento mecanicista clásico como de lo que llama «totalidad emergente» (la idea de la estructura como anterior y superior a sus efectos) sobre el

Goldmann al que Jameson no llega a registrar en su vasto catálogo de referencias. Para Goldmann, las «visiones del mundo» constituyen sistemas categoriales que, como el ego trascendental kantiano, no son ni conscientes ni inconscientes (lo que supone siempre una represión) sino no-conscientes (como los mecanismos biológicos). Esto significa que cuando Goldmann hablaba de «máximo de conciencia posible» se refería a la posibilidad de abarcar en forma comprensiva y sistemática el conjunto de aquello visible desde un horizonte de pensamiento particular; pero las «visiones del mundo» mismas (en tanto que «condiciones de posibilidad» de una forma de conciencia dada), no son ellas mismas susceptibles de tornarse visibles, pasibles de convertirse en objeto de conocimiento desde dentro del horizonte dado (ya que la objetivación de los mismos supone ya un cambio de punto de vista, un desplazamiento del horizonte que torne visibles los propios mecanismos constructivos de los objetos, mientras que este nuevo horizonte permanece, a su vez, igualmente ciego a sus propios presupuestos con los que ha objetivado los presupuestos del sistema al que comprende)¹⁷.

Y esto nos conduce al otro de los «malentendidos» de Jameson, esta vez referido a Foucault. Jameson ve en los escritos de Foucault una imagen weberiana de la historia como un proceso en el cual el «poder» (la razón) va colonizando progresivamente los vestigios de Naturaleza.

«Una fantasía futura de tipo totalitario en la cual los mecanismos de dominación... son comprendidos como tendencias irrevocables y crecientemente expansivas cuya misión es colonizar los últimos vestigios y restos vivientes de libertad humana;

que se funda la tradición sociológica clásica en la línea que va de Comte a Durkheim. Incluso, en *El estructuralismo* (Buenos Aires, Hyspamérica, 1974, pp. 96-101), Piaget usa un tono (elogioso) similar al de Jameson al referirse al concepto althusseriano de estructura. De forma análoga, Goldmann distingue entre una «lógica analítica» (empirismo, racionalismo) y una «lógica emanatista» (Hegel, Spengler, etc.). De acuerdo a la lógica emanatista «las manifestaciones humanas sólo pueden *comprenderse* como expresiones de una realidad más profunda que los emanatistas conciben, en la mayoría de los casos, como supraindividual (espíritu del pueblo de los románticos, espíritu absoluto de Hegel, almas diversas, la antigua, la árabe, la fáustica de Spengler)» (L. Goldmann, *Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972, p. 106). «Para el materialismo dialéctico», afirma Goldmann que «no hay conciencia supraindividual. La conciencia colectiva, conciencia de clase, por ejemplo, *no es más que el conjunto de las conciencias individuales y su tendencia tal como resultan de la influencia mutua de los hombres, los unos sobre los otros, y de sus acciones sobre la naturaleza*» (*Ibid.*, p. 107).

¹⁷ «Las estructuras categoriales, que rigen la conciencia colectiva y son traspuestas al universo imaginario del artista», dice Goldmann que «no son conscientes ni inconscientes en el sentido freudiano del término, en tanto éste supone una represión; se trata de procesos no conscientes del mismo tipo, en algunos aspectos, que los que rigen el funcionamiento de las estructuras musculares o nerviosas y determinan el carácter particular de nuestros movimientos y de nuestros gestos, sin por ello ser ni conscientes ni reprimidos. En la mayoría de los casos, por lo tanto, el esclarecimiento de tales estructuras, y de modo implícito la comprensión de la obra, no es asequible a un estudio literario inmanente ni a un estudio orientado hacia las intenciones conscientes del escritor o hacia la psicología profunda; sólo es asequible a una investigación de tipo estructuralista y sociológica» (L. Goldmann, «La sociología de la literatura. Definición y problemas de métodos», en *Marxismo y ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, pp. 49-50).

ocupar y reorganizar, en otras palabras, lo que aún perdura de la Naturaleza objetiva y subjetiva (muy esquemáticamente, el Tercer Mundo y el Inconsciente)» (*The Political*, 92).

Esta lectura de Foucault merecería al menos una aclaración (aquí ausente), ya que Foucault en forma reiterada contradujo explícitamente cualquier idea semejante. Definitivamente, para Foucault (al menos desde su *Nacimiento de la clínica*)¹⁸ no existe nada parecido a una «Naturaleza objetiva y subjetiva» originaria a la que se intentaría «colonizar» (o, eventualmente, «liberar»); en tanto que objeto, «no se preexiste a sí mismo», «no aguarda en los limbos el orden que va a liberarla»¹⁹.

Estas «omisiones» y «malentendidos» de Jameson entiendo que tienen una explicación en la economía de su discurso. El post-EPDismo de Jameson cobra su coherencia de un concepto, en realidad, pre-estructuralista, y, más específicamente, de matriz neokantiana, de la praxis, como lo es la idea de *Erlebnis*²⁰. La «experiencia», como substrato primitivo de nuestra existencia histórica, se encontraría siempre allí, lista para ser recobrada; bastaría, pues, al menos en principio (aún cuando esto no sea nunca empíricamente posible), con desprendernos de las distorsiones simbólicas para encontrarnos con nuestra experiencia vital (*Erlebnis*) en su pureza originaria. Sin embargo, esto tampoco alcanza aún a explicar cómo las obras individuales se las arreglan para portar dentro de sí una experiencia colectiva que trasciende sus circunstancias históricas particulares. Jameson debe, pues, presuponer la existencia de algo así como un «inconsciente colectivo» (con lo que su teoría del «inconsciente político» adquiriría claras resonancias místico-jungianas),

¹⁸ En su entrevista con M. Fontana (aparecida en *LArc* 70, 16-26 y reproducida en M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, pp. 175-189), Foucault revisa tal concepto todavía implícito en *Historia de la locura en la época clásica*. «Cuando escribí la *Historia de la locura*», dice Foucault en la entrevista, «me serví, al menos implícitamente, de esta noción de represión. Pienso que entonces imaginaba una especie de locura viva, voluble y ansiosa a la que la mecánica del poder y la psiquiatría llegarían a reprimir, a reducir al silencio. Ahora bien, me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que hay justamente de productor en el poder» (Foucault, *Microfísica del poder*, p. 182).

¹⁹ M. Foucault, *La arqueología del saber*, México, S. XXI, 1985, p. 73.

²⁰ El concepto de vivencia (*Innesein*) estaba en la base del proyecto de Dilthey de fundar una «ciencia del espíritu». La apelación a la «vivencia» permitiría para Dilthey superar las abstracciones de las ciencias de la naturaleza que, por el hecho de tratar con un objeto ajeno, éste siempre permanece como extraño. Distinto sería en el caso de la historia, en que la ciencia no tiene por qué apelar a conceptos genéricos a fin de aprehender su objeto. Este se encuentra allí ya espiritualizado; el objeto de la historia es, pues, así, positivo y simbólico a la vez. «Lo exterior en que consiste su objeto», aseguraba Dilthey, «se diferencia del objeto de la naturaleza de un modo absoluto. El espíritu se ha objetivado en ello ... entre el objeto y Yo existe una relación de vida... En la naturaleza exterior ponemos, mediante el enlace de conceptos abstractos, una conexión debajo de los fenómenos. Por el contrario, en el mundo del espíritu, la conexión es vivida y comprendida» (W. Dilthey, *El mundo histórico*, México, F. C. E., 1978, pp. 140-141). De allí que el conocimiento sistemático del mundo histórico se convirtiera en una *autognosis*, un *percatarse* (*Innewerden*), un «hacer explícito» lo que se encuentra implícito en la vivencia. Mediante este proceso de autognosis avanzamos desde «la condicionalidad de lo dado y de la relatividad implicada por ella al saber objetivo necesario» (*Ibid.*, p. 87).

o, al menos, alguna versión actualizada del principio de Haeckel de que la ontogénesis (el proceso de desarrollo individual) recapitula (reproduce) la filogénesis (el curso evolutivo de la especie), dada la afirmación de Jameson de que en las obras de arte («auténticas») se puede leer el curso de la historia humana toda en tanto que sucesión y yuxtaposición de modos de producción. Sea como fuere, la teoría jamesoniana del «inconsciente político» se sostiene definitivamente en una idea de «horizonte» (o «visión del mundo») opuesta a la de Goldmann. Lo *Real*, la naturaleza colectiva primitiva de la especie, es, en su concepto, un substrato reprimido, siempre allí (o aquí, dentro nuestro, en nuestra psicología profunda), esperando por debajo de sus propias cristalizaciones ideológicas a que la crítica venga a rescatarla de la acción del «censor».

Digamos, por otro lado, que esto explica también otro malentendido, ya mencionado, de carácter histórico: el de la naturaleza de las diferencias entre Hegel y Schelling. Lo que Hegel cuestionara, más concretamente, a Schelling no fue su concepto de totalidad en tanto identidad lógica (concepto que el propio Schelling rechazara)²¹ sino la falta en él de un principio de irreversibilidad histórica. Para Schelling, el todo era algo que estaba siempre allí disponible y al que había que recurrir periódicamente a fin de restaurar,

²¹ Es verdad que Hegel, en su *Fenomenología del espíritu* (1807) discute, como afirma Jameson, el «sistema de la identidad» de Schelling. Hegel cuestiona allí el concepto de la totalidad como identidad lógica y hace una apología de la «diferencia»: «la matemática», dice, «sólo considera a la magnitud, la diferencia no esencial... El principio de la magnitud, de la diferencia conceptual, y el principio de la igualdad, de la unidad abstracta e inerte, no pueden ocuparse de aquella pura inquietud de la vida y de la absoluta diferenciación... La filosofía, por el contrario, no considera la determinación no esencial, sino en cuanto es esencial» (Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1985, pp. 30-31). Hegel, sin embargo, sabía ya desde su *Diferencias entre los sistemas de filosofía de Schelling y Fichte* (1801) (Madrid, Alianza, 1989), en donde toma partido por Schelling contra Fichte, que el primero tampoco concebía la «identidad» de un modo puramente «lógico», como Spinoza (un «analítico-universal»), sino en un sentido «vital» (un «sintético-universal»). «¿O se dudará», preguntaba Schelling, «que ya por la representación dinámica de la naturaleza tienen que modificarse esencialmente los conceptos fundamentales del spinozismo?... ¡Cuán generales son las expresiones de que los entes finitos son modificaciones o consecuencias de Dios» (Schelling, *La esencia de la libertad humana*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 1950, p. 58); y agregaba, «En el entendimiento divino hay un sistema, pero Dios mismo no es sistema, sino vida» (*Ibid.*, p. 61). Como veremos luego, el verdadero foco de la crítica de Hegel al «sistema de la identidad» de Schelling (y que a Jameson se le escapa) era más específico y sutil. Digamos por ahora que Jameson parece entrar aquí en el juego (siempre perverso desde el punto intelectual, ya que se funda en la apelación sistemática al tipo de anacronismo denunciado por Skinner) del traspaso de las culpabilidades (y en el que cada uno propone su propio candidato, siendo evidentemente Hegel hoy uno de los preferidos), y que podemos llamar «Encontrar el Huevo de la Serpiente de Gulag», el que iniciara Lukács (aunque para él se trataba de otra serpiente, la de Auschwitz) con *El asalto a la razón*. Resulta sugestivo que sea el propio Jameson quien denuncia tal juego, «la búsqueda sin fin de la fecha de la caída y el nombre de la serpiente. ¿Fue Rousseau el responsable, o sus enemigos los *philosophes*? ¿Los románticos, o los positivistas? O lo que es peor, ¿El Protestantismo, o la Revolución Francesa? Tal falso problema surge de un malentendido respecto de lo que la secuencia diacrónica puede hacer, pero, es, a su vez, puesto al servicio ideológico en el que el marco escatológico ayuda a una política conservadora a enmascararse como ética en una empresa ostensiblemente estética» (*Marxism and Form*, p. 324).

en los períodos de crisis, la unidad a un mundo escindido. «Toda curación originaria», decía Schelling, «consiste en el restablecimiento de la relación de la periferia con el centro ... mediante la readmisión de la vida separada individual en el interior rayo de luz de la esencia» (*La esencia*, 85). Frente a este concepto es que reacciona Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (1807) afirmando que la totalidad no es nada dado a lo que podamos recobrar mediante alguna suerte de introspección; «de lo absoluto», dice allí Hegel, «hay que afirmar que es esencialmente un resultado, que sólo al final representa lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, ser sujeto o devenir de sí mismo» (*Fenomenología*, 16). Podemos ver que Jameson interpreta (y hace suya) la noción de «totalidad» de Hegel de un modo que asemeja más al «alma del mundo» de Schelling (de allí que se le escape el nudo de la diferencia entre ambos). Sólo así cobra sentido su idea de la historia como una especie de «eterno retorno» (sobre el que se funda su crítica de las visiones lineales de la historia) hacia la Naturaleza interior y exterior; Jameson podría perfectamente haber afirmado con Schelling que «el arte, como todo lo que es viviente, debe partir de un primer comienzo y retornar siempre a él»²². Lo que importa señalar aquí es que el sistema jamesoniano se sostiene sobre una serie de supuestos esencialistas que traicionan sistemáticamente su imperativo básico de «historizar, siempre historizar». El paso de la «historia» a la «Historia» (como la «totalidad», lo «Real») se termina paradójicamente revelando como un desplazamiento hacia afuera de la «historia».

De todos modos, inmediatamente tras la publicación de *The Political Unconscious* (1981), comienzan, lenta pero inexorablemente, a socavarse sus fantasías edénicas psico-tercermundistas, lo que lo devuelve a cierta ortodoxia hegeliano-marxista. El capitalismo, en su fase «tardía» descubre entonces Jameson que ha terminado por colonizar aquellos últimos vestigios de Naturaleza. Según afirma en *Late Marxism* (1990) el escepticismo frankfurtiano se muestra, finalmente, aunque varias décadas más tarde de lo anunciado, trágicamente real.

«En la década que acaba de terminar pero que es todavía nuestra, las profecías de Adorno de un «sistema total» se han vuelto finalmente reales, en formas totalmente inesperadas. Adorno ha sido seguramente no el filósofo de los treinta (quien, podemos decir hoy, retrospectivamente, que ha sido, lamentablemente, Heidegger), ni el filósofo de los cuarenta y cincuenta; ni siquiera el pensador de los sesenta (los cuales han sido Sartre y Marcuse, respectivamente); y, debo decir que, filosófica y teóricamente, su discurso dialéctico anticuado era incompatible con los setenta. Pero existe aún la posibilidad de que se convierta en el analista de nuestra propia época, la cual no vivió para ver, en la cual el capitalismo tardío ha sido exitoso en eliminar los últimos bolsones de Naturaleza y del Inconsciente, la subversión y lo estético, la praxis individual y colectiva por igual, y, con un golpe final, en eliminar hasta el último trazo de memoria de lo que de este modo no existe más en lo que de allí en más es el paisaje postmoderno» (*Late Marxism*, 5).

²² F. Schelling, *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, Buenos Aires, Aguilar, 1954, p. 74.

El espectro terrible de un «orden total» ha acaecido finalmente y nos agobia disfrazado de «postmodernidad». No existe, pues, ya salida alguna de esta pesadilla que es la historia, no existe ya un *locus* (el Inconsciente, el Tercer Mundo) por fuera de ella al que apelar, que nos devuelva nuestros vestigios de libertad, todos han sido barridos y aplastados por el «sistema»; no existe, pues, en fin, ya forma alguna de reunir los fragmentos de nuestra vida social (experiencia vital, *Erlebnis*) reificada; llegado a este punto «toda escritura ‘antisistémica’ está condenada a mantenerse dentro del ‘sistema’» (*Late Marxism*, 27). Sin embargo, Jameson no puede aceptar completamente esta conclusión. Pero mientras que todavía hacia 1980 podía oponerle a las «fuerzas expansivas sistémicas» la idea de una cierta dialéctica histórica que las convertiría súbitamente en su contrario (las mismas fuerzas globalizantes del capitalismo unificarían las resistencias locales, con lo que el marxismo, como expresión de la lucha de clases a escala universal, volvería a cobrar vigencia, a ser plenamente «real») ²³, diez años más tarde tal perspectiva se basa en consideraciones estrictamente lógicas. Lo «universal» estaría ya implicado y presupuesto en lo particular ²⁴: «aun un sistema que constitutivamente produce diferencias», Jameson replica a sus críticos, «sigue siendo un sistema» («Afterword-Marxism and Postmodernism» [1989], en Kellner, *Postmodernism*, 373). De lo que se trataría es, pues, ya no de buscar vestigios (según afirma ahora, inexistentes, de Naturaleza) sino de explorar en el propio concepto, o más precisamente, en lo que él excluye: «es por medio de la misma pseudo-universalidad formal y ‘abstracción científica’ (de los conceptos filosóficos) que los grilletes últimos que lo social impone sobre nuestro pensamiento se nos revelan, aunque desplazados» (*Late Marxism*, 37).

Y con ello se nos plantea el problema de los basamentos metacríticos de su propio discurso. Jameson mismo ha insistido en la necesidad de toda interpretación de confrontar sus propias premisas y dar cuenta de sus fundamentos, debe contener también su propio «metacomentario» (uno de sus términos preferidos) ²⁵. La «teoría del inconsciente político» de Jameson anclaría sus fundamentos y encontraría su justificación como manifestación de

²³ «La fuerza unificante es aquí lo que de ahora en más es un capitalismo global, con lo cual puede también esperarse que unifique las resistencias locales y fragmentarias a este proceso. Y esta es finalmente la solución a la así llamada crisis del marxismo y la ampliamente notada inaplicabilidad de sus tipos de análisis de clase a las nuevas realidades con las cuales nos enfrentamos en los sesenta: el marxismo tradicional, si ‘no-verdadero’ (*untrue*) durante este período de proliferación de nuevos sujetos históricos, debe necesariamente tornarse real cuando las terribles realidades de explotación, de extracción de plusvalía, proletarización, y de resistencia al mismo bajo la forma de lucha de clases, todo lentamente se reafirme a una escala mundial nueva y ampliada, como parece estar ya ocurriendo» (Jameson, «Periodizing the 60s», 1980; *The Ideologies*, II, p. 208).

²⁴ «Decir ‘particular’», asegura, «es reforzar lo ‘universal’, no importa lo que uno siga haciendo con dichas palabras» (*Late Marxism*, p. 29).

²⁵ «Cada interpretación individual debe incluir una interpretación de su propia existencia, debe mostrar sus propias credenciales y justificarse a sí misma: cada comentario debe ser al mismo tiempo un metacomentario también» (*The Ideologies*, I, p. 5).

la Historia reprimida; ésta sólo cabría interpretarla como la síntesis que permite superar el momento postmodernista al confrontarlo con su propia antítesis, la Naturaleza (oposición que se condensa en Historia). Este concepto se continúa en su obra reciente, aunque en ella se produce un desplazamiento. Si bien la oposición Naturaleza-historia se basaba en colocar uno de los términos por fuera de la historia misma, tal conflicto podía imaginarse aún como un conflicto histórico presente (con las fuerzas de la Naturaleza todavía encarnadas en lo Inconsciente y el Tercer Mundo). En sus escritos recientes, la síntesis que él propone se basaría en la pura dialéctica de los conceptos. En uno y en otro caso, lo que su teoría del inconsciente político ocluye es la reflexión sobre sus propios fundamentos históricos (con minúsculas) a fin de proveerle un basamento no-contingente. Como señala Michael Sprinker, el freudo-hegeliano marxismo de Jameson no es más que una expresión tardía de los *sixties* norteamericanos; se sostiene y regula según categorías que, lejos de expresar un substrato eterno de Naturaleza, son propias del progresismo intelectual de aquel país que se formó treinta años atrás en el medio dominado por las luchas por los derechos civiles y contra la guerra de Vietnam (M. Sprinker, «The Part and the Whole», *Diacritics* 12.3, Fall, [1982], 70). Difícilmente pueda considerarse como materialista, concluye Sprinker, una teoría que se basa en la exclusión sistemática de toda consideración propiamente histórica y política: «sólo de la lucha política misma», asegura Sprinker, «puede nacer una futura teoría materialista de la cultura» (*Ibid.*, 71).

Más allá de la validez o no de las credenciales marxistas del trabajo de Jameson, lo que importa aquí es lo que aparece como la imposibilidad de superar el desafío textualista, y las consecuencias relativistas extremas que éste conlleva, sin apelar a categorías ahistóricas o parámetros trascendentes. Frente a las pretensiones trascendentes de validez a las que aspira Jameson para su teoría, vale el señalamiento de White de que su narrativa es «sólo una de una serie de narrativas posibles»²⁶, todas con los mismos derechos a ser consagradas como las «verdaderas». Pero no por ello deja de ser legítima la pregunta planteada por Jameson, y que White prolijamente evita, sobre cuál es el mecanismo que nos lleva a elegir una narrativa determinada entre otras alternativas (*The Ideologies*, I, 160). Porque, contra lo que afirma White, está claro para Jameson que no podemos simplemente elegir entre ellos de acuerdo a nuestra voluntad individual incondicionada, en fin, que no cualquier narrativa es posible en cada lugar y momento determinados. Y a fin de delimitar el rango de elecciones en cada caso disponibles, es necesario postular una cierta idea acerca de las condiciones de producción y circulación de los discursos. Con su intento de colocar su propia narrativa por encima de las contingencias históricas, Jameson no habría sido sino víctima de las aporías propias al tipo de textualismo que él se propone combatir. Es éste,

²⁶ Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, F. C. E., 1992, p. 142.

como bien muestra Jameson, aun cuando él mismo no pudiera escapar a esta trampa, el que no permite pensar los cambios a nivel de los discursos sino, o bien como azarosos, o bien como el resultado de la acción de una instancia trascendente, o de alguna versión secularizada de ésta, como el sujeto romántico cuyo eco resuena claramente en el concepto jamesoniano de «Historia».