

# Hegemonía y cultura popular: Gramsci y Raymond Williams

*sobre la memoria de la cultura como proceso de totalidad*

*Hegemony and Popular Culture:  
Gramsci and Raymond Williams on the  
Memory of Culture as a Process of Totality*

Esta obra se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

David del Pino Díaz

## Resumen

Este artículo muestra las diferencias dentro de los estudios culturales entre los denominados culturalistas y los que continuaron tras el giro posmoderno a partir de las raíces gramscianas del primer movimiento. Decisivas en este sentido son las aseveraciones críticas de Raymond Williams y Stuart Hall a las concepciones abstractas e hiperbólicas de los continuadores de los estudios denominados de moda a partir de la década de 1980. Para identificar estas raíces el texto emplea tanto las reflexiones de Gramsci como de las aportaciones decisivas de Fredric Jameson, Terry Eagleton y Mark Fisher en sus diferentes composiciones intelectuales. Finalmente, trataremos de proponer como programa alternativa a la ontología del presente continuo que abrocha

y cierra nuestro horizonte presente y futuro en términos políticos y culturales, una lectura sugerente de Raymond Williams para quien después de observar que la hegemonía neoliberal se caracterizaba por el cierre utópico de pensar un futuro alternativo, estuvo presto en proponer una nueva estructura del sentir vinculada al materialismo cultural y, por ende, al dolor corporal y material propiciado por la dominación social como antídoto a una ortopédica realidad impulsada por un idealismo cínico y descreído de lo que con Foucault denominaríamos “ser empresarios de nosotros mismos”.

**Palabras Clave:** Hegemonía, Cultura popular, Culturalistas, Raymond Williams, Stuart Hall, Giro postmoderno, Neoliberalismo

## Abstract

This article shows the differences within of the cultural studies among the so-called culturalists and those who continued after the postmodern turn study from the Gramscian roots of the first movements. Decisive in this sense are the assertions of Raymond Williams and Stuart Hall to the abstract and hyperbolic conceptions of the continuators of the so-called fashionable studies from the 1980s. To identify these roots this text uses both the reflections of Gramsci and of the decisive contributions of Fredric Jameson, Terry Eagleton and Mark Fisher in their different intellectual compositions. Finally, we will try to propose as an alternative program to the ontology of the continuous present that closes and closes our present and future horizon in political and cultural terms, a suggestive rereading of Raymond Williams for whom, after observing that neoliberal hegemony was characterized by utopian closure to think of an alternative future, he was quick to propose a new structure of feeling linked to cultural materialism and, therefore, to the physical and material pain caused by social domination as an antidote to an orthopedic reality driven by a cynical and disbelieving idealism of what with Foucault we would call “being entrepreneurs of ourselves”

**Key Words:** Hegemony, Popular Culture, Culturalists, Raymond Williams, Stuart Hall, Postmodern Turn, Neoliberalism

**David del Pino Díaz.** Español. Graduado en Ciencias Políticas en la Universidad Complutense de Madrid. Doctorando en la Sección Departamental de Sociología Aplicada en la Facultad de Ciencias de la Información en la Universidad Complutense de Madrid. Áreas de interés: sociología de la cultura, sociología de los medios de comunicación, filosofía política. Publicación más reciente: Del Pino Díaz, D. (2021) “Ontología del presente: subjetividad y Tinder”, en: *Subjetividad & Sociedad*, 8, febrero-junio de 2021, 29-36.

El terreno fastuoso e interdisciplinario de los Estudios Culturales ha sufrido un indecible destino en nuestra contemporaneidad. Por una parte, muy pocos son los trabajos y estudios destinados a exaltar y transportar los diagnósticos y problemáticas sobre la posición que tuvieron los primeros integrantes de la Escuela de Birmingham acerca de las experiencias de la clase obrera tras la Segunda Guerra Mundial, centrales en este campo. Por otro, se ha fortificado desde posiciones nada baldías una inmensa literatura sobre estudios culturales sublimando acriticamente la relación entre cultura y economía o, dicho de otra forma, se evidencia una prolijidad textual merced de la relación de los productos culturales y las experiencias de consumo que se generan en un capitalismo que si atendemos a las enseñanzas de Jameson (2002:181-212), su propio desarrollo tras la década de los sesenta, ha desvenecado toda posibilidad de un acercamiento a experiencias culturales críticas con el modelo como sucedía con el conjunto de las vanguardias artísticas a comienzos del siglo XX, encontrándonos impertérritos ante un escenario en que la cultura es, en efecto, coextensiva a la economía, neutralizando a su vez, toda reflexión sobre la materialidad y las experiencias de las diferentes clases sociales. Siguiendo las reflexiones de Jameson, también en su obra *Teoría de la postmodernidad. La lógica cultural del capitalismo avanzado*, el paisaje de la postmodernidad y la perfecta epitomización entre economía y cultura arredra y sepulta todo contacto con el pasado más inmediato y, sobre esta relación indeleble, reclama una cultura basada en la impotencia o, dicho de otra forma, una posición de resignación estetizante en lo simbólico y narcisista en su entramado con el sujeto. Tal como sostiene Anderson al componer una extensa y brillante diatriba teórica reivindicando la figura de Jameson, éste encontraba en los años setenta una nueva subjetividad para la que se había perdido todo sentimiento activo y rico con la historia. Lo que en períodos anteriores era visto como posibilidad de encontrar esperanza o memoria, y así, estar en condiciones de abrir espacios y horizontes futuros, se ha tornado en el capitalismo avanzado en la angustia y asfixia de un presente continuo para el que se ha roto toda conexión con experiencias y tradiciones pasadas: “A lo sumo proliferaban estilos e imágenes nostálgicos como sucedáneo de lo temporal que se desvanecían en un perpetuo presente” (Anderson, 2016:80). Los acerados resultados que presentaba Jameson, confirmaban a todas luces el mal endémico que según Nietzsche en la *II Intempestiva* se experimentaba en la Modernidad, precisamente por haber consolidado el desvelamiento y desgarró de la historia pasada, es decir, la imposibilidad de acceder a los mitos y relatos antiguos por los que caer presas del sempiterno nihilista: “Esto quiere decir que necesitamos la historia para la vida y para la acción, aunque, en realidad, no para su cómodo abandono,

ni para paliar los efectos de una vida egoísta y de una acción cobarde y deshonesto. Sólo en la medida en que la historia sirve a la vida queremos servirla nosotros” (Nietzsche, 2010:38). Entonces, parecería como si entre las posiciones de los primeros integrantes de los Estudios Culturales y los que en las últimas décadas han intentado cifrar la relación entre cultura y poder o cultura y economía no hubiera pensamiento o reflexión sobre la experiencia cultural de las clases sociales.

Tal vez sea conveniente llevar a cabo una reflexión en el borde de este interregno, no por una poderosa ebullición de ilustración, sino por la necesidad de entender y retomar desde una metodología desmitificadora de la postmodernidad basada en la frialdad histórica, que es lo que queremos decir si reivindicamos el retorno al estudio de la estructura de sentimiento, al menos en el sentido originario de Raymond Williams tras haber leído a Gramsci. Ahora se trata, más bien, de entender que muchos dejaron atrás la experiencia sensorial y de *habitus* vinculada a las clases sociales y siguieron respirando acriticamente la atmósfera de la postmodernidad. A tenor de lo dicho, cabe destacar que en ningún caso se pretende realizar en forma de sortilegio una crítica moralista de la postmodernidad, sino todo lo contrario, apoyándonos en Jameson, la tentación, precisamente, a evitar por encima de cualquier otra cosa es el moralismo o la condena. Dicho esto, la deriva de los Estudios Culturales tras Stuart Hall, ha experimentado la complicidad de lo postmoderno al dedicarse al estudio de la lógica del mercado y del espectáculo. Tal vez una de las figuras más sobresalientes de los últimos años y que escapa de esta deriva sea Mark Fisher que desde una posición muy cercana a Jameson y, también, a los integrantes de la primera generación de Birmingham, cartografió la contemporaneidad en su *Realismo Capitalista* tildándolo en otra de sus grandes obras como de “Lenta cancelación del futuro” (Fisher, 2018).

Lo que evidencia Fisher, es que los problemas de Gramsci y la primera generación de Birmingham, no desaparecieron tras el giro postmoderno. Por mucho que los diagnósticos presentados por éstos se toparan con las prosaicas asperezas de un reloj adverso, éstos y en especial Richard Hoggart preconizaban una lectura minuciosa de las experiencias de la clase obrera para enfrentarse a su realidad histórica y, más concretamente, a la aparición de los *mass media*. Sea como fuere, la lectura de Gramsci en el presente debería bastar para afirmar lo dicho. Y probablemente, si somos capaces de reconstruir breve pero concisamente este hilo rojo de conti-

nidad histórica, estaremos en condiciones de armarnos de herramientas teóricas para desvencijar la cínica, hipertrofiada y acrítica realidad de la época del *Realismo Capitalista*.

## El primer programa

*de los Estudios Culturales*

La primera generación de los Estudios Culturales localizados en Birmingham (Hall, 2010:15-71 y 2017:21-50) forma parte de un mundo pasado, pero del que todavía hallamos reluciente la sagacidad y el rigor intelectual, así como su decencia merced de la cartografía de las experiencias de la clase obrera inglesa. De ellos no nos interesa resaltar los detalles, ni tan siquiera la totalidad de sus análisis, pero sí algunos aspectos concretos que en el presente nos permiten el desvelamiento de la existencia de las clases sociales y de sus experiencias concretas, como el desnudamiento de una ascesis académica que a excepción de Mark Fisher se habían despreocupado de esta tangible realidad (Curran, Morley, & Walkerdine, 1998:257-526). Es aquello que tiene que ver con la cultura como conjunto de acciones diarias y ordinarias en sociedades abiertas, conflictivas y viscosas. Para ello, debemos ir a las páginas más aceleradas y clarividentes de Raymond Williams en las que por instantes concitamos la extraña sensación de estar muy cerca de Gramsci, para descubrir de repente la influencia específica que ejerció sobre el pensador británico. En obras como *Cultura y Sociedad* y *La larga revolución* se refiere al programa de la cultura como espacio común donde los seres humanos definen sus vidas otorgándose objetivos, finalidades y horizontes. Esta puede ser muy plural y vincularse decididamente a una idea de campo abierto y conflictivo donde continuamente se vacía y se reconstruye desde una carencia de objetividad, pero sí profundamente enmarañado de relaciones históricas de clase. Está claro que lo dicho rezuma con la idea bourdieusiana de *habitus*. A este proceso cultural lo definirá entonces Williams como una totalidad social, cuyo análisis estará atravesado por un modo de vida integral: actividad cultural y económica. En este contexto se aproximó al problema de si era posible entender la cultura más allá de la categoría marxiana de la “falsa conciencia”. De manera inmediata argumentó que solo algunas de las actividades, relaciones, e instituciones de las que depende la organización social de la cultura como sistema de significativo realizado, son manifiestamente culturales. Williams (1994:196) insistió que:

Incluso las formas más débiles de conexión, en las vidas de todos los seres humanos y de todas las comunidades, pueden pasarse completamente por

alto, o ser recogidas únicamente bajo el título de interacción o efectos, que, aunque a menudo pueden ser localmente registrados nunca puede ser activamente explicativa.

La posición de Williams plantea de entrada desvincular cual fue el paisaje social, cultural y político de Inglaterra después de la Segunda Guerra Mundial. Y la conclusión es muy clara: nos encontramos un país que en los años sucesivos después de la gran contienda bélica comenzaba a recuperar los niveles de producción industrial previamente alcanzados, así como una clase obrera muy bien organizada cuyos vericuetos pusieron óbice a la miseria moral de una burguesía ascendente propulsando y logrando la instauración del *Welfare State*. Los años cincuenta presentan en sus procelosos laberintos históricos el continuo aislamiento de la Unión Soviética y los sucesivos debates de los partidos comunistas occidentales. Los pensadores de esta época en Birmingham no estuvieron exentos de ello, manteniendo una relación ambigua en un suelo tembloroso, inconquistable y, muchas veces, monstruoso. Por ejemplo, analizando la destrucción deliberada de los vínculos de la clase obrera, éstos sugirieron de forma clara la sustitución del término cultura vinculado a procesos y construcciones nacionales, al estudio de las clases sociales. Asimismo, se ofrece una ontología o una economía de la experiencia del sufrimiento de la clase obrera, autosuficiente y descorporeizada del espíritu nacional pretendido por la burguesía de la época.

Tradicionalmente, los orígenes de los Estudios Culturales se cifran en el triunvirato destacado por los estudios británicos que destacaron en literatura, sociología e historia: Richard Hoggart, Raymond Williams, y E. P. Thompson. Estos autores definen la cultura propia de la sociedad de su tiempo como un terreno de análisis conceptual, pertinente y teóricamente fundado. En efecto, lo reverberado por ellos expone que la problemática de la cultura se desplaza a cómo las diferentes clases sociales, en su propia formación histórica, pueden constituir una cultura propia de resistencia o, lo que Hoggart nos aportó, una defensa cultural como forma de vida simbólica y prácticamente inconsciente, frente a las condiciones anestésicas de los mensajes de los medios de comunicación para la experiencia de clase. Esta experiencia anestésica de los *mass media* sobre las experiencias corrientes y diarias de la clase obrera es definida por Hoggart (2013: 197) de esnobismo al revés, es decir, columnistas y autores de artículos de opinión y programas lúdicos y de entretenimiento que se hacen pasar por hombres comunes sin pretensiones ideológicas e intelectuales.

En definitiva, este triunvirato con sus investigaciones y diatribas teóricas pretendió desgarrar y desvelar los mecanismos de la megalomanía desnortada y dirigida por la burguesía hacia los lazos nacionales. Entonces, solo si se sustrae al término cultura del eclipse ideológico de la moral burguesa, la valoración es unívoca y posible. Solo introduciendo en la cultura elementos que no son obvios, pueden seguirse con certitud los subrepticios de la experiencia de la clase obrera. Lo que determina la validez de la categoría que estos autores manejan de “cultura” está directamente ligado a las circunstancias de las experiencias concretas de la clase obrera. El término de experiencia alude claramente a lo concitado por E. P. Thompson en su obra *La formación de la clase obrera en Inglaterra* superando tanto la falsa dicotomía base-estructura (2017:146) como al filisteísmo propio del anti intelectualista y nihilismo moral de la ideología del estalinismo (*Ibidem*:199). El concepto de experiencia que recorre toda la obra magna de Thompson se corresponde con su idea de la *agency* humana y su incuestionable defensa de un humanismo socialista:

Pero los hombres hacen su propia historia, son en parte agentes, en parte víctimas; es precisamente el elemento de acción lo que los distingue de las bestias, que es la parte humana del hombre y que es el aspecto a crecer en nuestras conciencias (*Ibid*.:177).

En suma, tomar de entrada partido por “elementos de resistencia que se aprehenden y se heredan de manera inconsciente” es algo más complejo que una imposición cultural nacional benignamente optimista. Por lo tanto, la categoría que acordamos en definir como cultura y que manejan estos autores, sería definida en virtud de un proceso total y ordinario en el que cada sociedad posee sus propias formas, finalidades y significados (Williams, 2008a:47).

Dicho lo cual, se deben retirar tres supuestos. Tres supuestos que concuerdan con los tres autores más destacados de este *Centre for Contemporary Cultural Studies* de la Universidad de Birmingham. Primero, una profunda y absoluta desconfianza en el proceso de industrialización (Hoggart). Las fantasmagorías del proceso han conseguido arribar una plétora de mejoras nada desdeñosas en las condiciones de vida de la clase trabajadora. Sin embargo, el industrialismo y el desarrollo de los *mass media* generan una atmósfera opresiva para las clases más golpeadas, es decir, produce fatiga, esterilidad política y agotamiento (Hoggart, 2013:201). Segundo, destacar que las conquistas ligadas a las libertades políticas y sufragio democrático se vinculan a la clase obrera:

La primera, y más evidente, es que la ideología obrera que maduró en los años treinta y que, a través de diversas traslaciones, ha perdurado desde entonces, confirió un valor excepcionalmente elevado a los derechos de la prensa, de la palabra, de reunión y de libertad personal (Thompson, 2012:783).

Tercero, que la cultura como totalidad se erige en un arma crítica que está en condiciones de obtener una escapatoria de un deformado y denostado marxismo clásico imperante en la época:

Todo nuestro modo de vida, desde la forma de nuestras comunidades hasta la organización y el contenido de la educación, y desde la estructura de la familia hasta el estatus del arte y el entretenimiento, es profundamente afectado por el progreso y la interacción de la democracia, la industria, y la expansión de las comunicaciones (Williams, 2003:13).

Asumidas estas condiciones, las abstracciones de lo que es cultura en los modelos conservadores, burgueses o marxistas, no ofrecerían soluciones adecuadas de los problemas particulares acerca de la experiencia indómita de trabajo, comunicación, ocio y herencia en la clase obrera. La conclusión entonces, y para este caso, tenía que ver con la imperiosa e indomable necesidad de definir dentro del contexto al que hemos atendido, a las categorías yuxtapuestas de lo económico y lo comunicacional en el interior de un proceso de totalidad denominado cultura. Pero esto era posible, únicamente asistiendo a un vistazo no solo somero de las estructuras y condiciones sociales de eso que se llamó *Welfare State*, es decir, si asumimos que los medios económicos, o dicho de otra forma, que las estructuras económicas, afectan sin subrepticios a los intereses humanos en el interior de las clases sociales, de una forma más o menos parecida o similar. A la sazón, no puede considerarse lo ideológico como la última variación de la “falsa conciencia”. Y esto es así porque, asistiendo a lo dicho por Williams: “Todas las sociedades lo expresan en las instituciones, en las artes y en el saber” (Williams, 2008a:39). Todo en la teoría de los pensadores de este triunvirato de los Estudios Culturales exigía que a la hora de realizar precisiones o diatribas teóricas sobre la economía, por tanto, se fuera más allá de la mecánica abstracta y teleológica de la falsa conciencia. Y esto solo podría significar, pues, reintroducir los procesos comunicacionales de la clase obrera, las condiciones estructurales de su origen –concepto de *habitus* en Bourdieu– y el sentido de los intereses humanos, dentro de una coraza de totalidad social vivida más allá de la repetición mecánica de una superestructura pasiva y asfixiante que producía una cosificación denominada de falsa conciencia.



Lo más sorprendente es la confusión generada alrededor de unos Estudios Culturales que tras el paso de Stuart Hall y hasta la presencia de Mark Fisher, dejaron de lado el valor metodológico de la unión de teoría y práctica, infraestructura y superestructura, razón y pasión, etc. Así, se abandonó el campo fértil de estudios y análisis para las realidades más concretas. Allí donde antes se establecían relaciones defectibles en la unión de teoría y práctica “filosofía de la praxis”, ahora nos topamos con la fuerza acrítica de las clases sociales. Ejemplos de lo dicho son las compilaciones de artículos y estudios de pensadores adscritos a los Estudios Culturales presentados por J. Curran, D. Morley, V. Walkerdine (1998). En consecuencia a lo dicho, en la hendidura abierta entre dos polos bien diferenciados de los Estudios Culturales desfiló la figura tan relevante e intermedia entre dos aguas que fue Stuart Hall. Un Hall que asumía el testigo de la estela recorrida por R. Hoggart, R. Williams, E. P. Thompson, se sensibilizó súbitamente acerca de que las tesis alcanzadas por éstos, debían ponerse en relación con los trabajos de Lévi-Strauss, Roland Barthes, Louis Althusser, Jacques Lacan o Michel Foucault. Estas influencias teóricas condensadas fundamentalmente bajo la dirección de Stuart Hall (2010:29-50 y 2017:85-108), implicaron la introducción del enfoque lingüístico y conceptos como texto, representación, articulación o significado irrumpieron con ardiente ferocidad. En su más profundo sentido, Hall (2010:38) estuvo muy afinado en una condición anfibia entre los “culturalistas” como leemos en sus textos, y otra nueva generación, que encontró en los pensadores estructuralistas la puerta de salida a un campo abierto todavía por explorar.

En este sentido, Hall se encontraba entre dos océanos que, si bien compartían elementos comunes, eran dos propuestas metodológicas muy dispares para un análisis de la realidad social. Lejos de optar por alguna de estas dos propuestas, el trabajo de Hall se registra en medio de este interregno, afirmando una aplicación plausible de ambas en una misma dirección:

He dicho lo suficiente como para indicar que, en mi opinión, la línea de los estudios culturales que han intentado pensar hacia delante a partir de los mejores elementos de los esfuerzos culturalistas y estructuralistas, por la vía de algunos conceptos elaborados en el trabajo de Gramsci, es la que más se aproxima a cumplir con los requisitos de este campo de estudio (*Ibid.*:47).

Sea como fuere, Hall compartía percepciones y simpatías por los trabajos del triunvirato de Birmingham. Lo que le parecía fascinante de sus antecesores era la posición que ocupaba el término de cultura que permitía conformar trincheras de intereses dentro de las clases sociales de la época. Incluso mejor: existía una inexorable pugna, batalla, y lucha necesariamente irregular, desordenada y desigual, entre por una parte la cultura dominante, en cuyo propósito contempla la misión irremisible de generar un suelo tembloroso y volcánico que impida una ontología de la experiencia de clase obrera y, por otro lado, un punto de resistencia y aceptación por parte de la cultura popular. Sus antecesores en Birmingham, posibilitaron *la mise en scène* de procesos mediante los cuales se articulan las relaciones de dominación y subordinación. La cultura y el poder, según Hall, son siempre el eco de una continua relación de fuerzas (Hall & Mellino, 2017:134). De esta relación, se deriva la tan relevante idea de la historización de las estructuras (Hall, 2010:172-174) en la que en su propia formulación atisbamos la relación anfibia entre los dos océanos señalados previamente.

Dicho lo cual, la incorporación del esquema estructuralista dentro de los Estudios Culturales de la mano de Stuart Hall reflejaba la aceptación, crítica por supuesto, del ancestro de Ferdinand de Saussure (1982) cuando primó, en su *Curso de lingüística general*, la primacía de la lengua derivada de una composición binaria entre lengua y habla y, al insistir en la defensa lógica de las estructuras eternas inconscientes, ignoraba según la crítica de Pierre Bourdieu (1980) la naturaleza estructural de la sociedad, de la división social del trabajo y del tiempo, y aquello que Bourdieu denominó como disposiciones estructuradas y estructurantes que conforman el sentido común del colectivo. Los pensadores estructuralistas, necesarios para la comprensión de la pléyade de ideas presentadas por Hall, pensaron y apostaron por la apropiación del sistema lingüístico saussuriano que los permitiera acercarse desde un proceso metodológico lo más depuradamente posible de “creencias” y “subjetividades” a las ciencias denominadas “duras”. Esta presión de un modelo lo más depuradamente posible de creencias y subjetividades explica la lectura retórica y sobresaliente que Louis Althusser (2010) realiza de *El Capital* de Marx; y, por otro lado, la indecible satisfacción que encuentra Jacques Lacan dentro del psicoanálisis para incendiar y sustituir algunos de los conceptos claves de la metapsicología de Freud, a partir de la verdad pregonada por Lacan aludiendo y leyendo directamente a Saussure, de que el inconsciente está estructurado como el lenguaje. En realidad, en vista de los fundamentos estructuralistas presentados hasta el momento, Hall habría

aceptado el punto inexcusable del lenguaje, fundando sobre ello, la nueva racionalidad de los estudios culturales que posteriormente desembocarían en el giro postmoderno.

Debemos ser extremadamente cautelosos con lo contemplado hasta el momento. Destacar que si la apuesta desinhibida por parte de Hall de algunos preceptos del estructuralismo abrió la puerta de lo que posteriormente se denominaría el giro postmoderno, no quiere decirse que Hall aceptara acríticamente este giro, de hecho, todo lo contrario, siempre se manifestó muy crítico con la posibilidad de que los Estudios Culturales quedaran presas del abismo de lo sígnico en la hiperrealidad:

En ese sentido, tenemos que actualizar constantemente nuestras teorías para arreglárnoslas con nuevas experiencias. [...] Pero no creo que haya tal cosa absolutamente novedosa y unificada como la condición postmoderna. Tan sólo se trata de una versión más de esa amnesia histórica característica de la cultura estadounidense: la tiranía de lo Nuevo (*Ibid.*:77).

Esta tesis muestra perfectamente la insuperable hostilidad de Hall hacia todos los que se engarzan en la tiranía de lo Nuevo. En este sentido, Hall es perfectamente consciente de que el mundo entero desde la década de los setenta ha entrado en una nueva etapa histórica, y que parte de las experiencias de la clase obrera que teorizaban los primeros integrantes de Birmingham se han difuminado por la hegemonía de los *mass media* y la cultura de masas. El crecimiento de la cultura de masas, según Hall, ha producido cambios insoslayables en la experiencia de la clase obrera que hace cada vez más difícil tanto discernir sus especificidades, como de establecer la dicotomía alta y baja cultura:

El ascenso a la visibilidad del problema de la ideología tiene un fundamento más objetivo. Primero, los desarrollos recientes que han tenido lugar en los medios por los cuales la conciencia de masas se forma y se transforma: el crecimiento enorme de las “industrias culturales”- Segundo, los asuntos preocupantes del “consentimiento” masivo de la clase obrera respecto al sistema en sociedades capitalistas avanzadas en Europa y, por consiguiente, su estabilización parcial, ambos en contra de lo que se esperaba (*Ibid.*:134).

Esta tesis muestra perfectamente lo que Eagleton observó cuando se impuso la ardua tarea de desentrañar la madeja de las guerras culturales en la contemporaneidad, admitiendo la tamaño dificultad de seguir sosteniendo la dicotomía alta y baja cultura como consecuencia, entre otras muchas cosas, del auge y hegemonía de la cultura de masas: “La distinción entre

cultura –refinada- y –vulgar- se ha visto erosionada por géneros como el cine, géneros que han logrado producir una serie de admirables obras maestras que, sin embargo, también han resultado atractivas para el gran público” (Eagleton, 2000: 84). Ante esta situación, y a pesar de que los autores estructuralistas seguirían percutiendo en los análisis de Hall, entre los que destacamos a Althusser, Barthes, Foucault o Lacan, finalmente, Hall se decidió a no observar los procesos sociales únicamente mediante la transparencia de sus muros objetivos “duros”. Esto quiere decir que para Hall (2010: 172), parece más sabio y acertado entregarse al estudio sistemático de la obra de Antonio Gramsci, pese al caos aparente, que confiar insoslayablemente en las estructuras “duras” tachadas maliciosamente por Bourdieu (1980:51-70) de “intelectualismo”.

## El giro

*postmoderno*

Stuart Hall fue un testigo de lujo de la transición de ese mundo intelectual “culturalista” hacia el paisaje postmoderno y, debido a ello, se vio inexpugnablemente en la necesidad de evolucionar hacia el sentido ubicuo del debate central en la relación entre poder y cultura. Precisamente, según Hall, retomar y centralizar el estudio de este epítome disparaba al corazón mismo de la cultura postmoderna convertida en un conjunto de especialidades desasociadas y deshilachadas. Ahora bien, Hall tomaba distancia de autores como Lyotard, Baudrillard, Habermas e, incluso de Marshall Berman autor de *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, al considerar que la época conceptualizada de postmoderna seguía siendo un escenario propicio para ser representada y analizada con el arsenal teórico que venían desarrollando desde Birmingham:

Ahora, si el postmodernismo quiere decir que estos procesos de diversidad y fragmentación –que el modernismo trató de nombrar primero– han ido muy lejos, se han apuntalado tecnológicamente en nuevas formas y han penetrado más profundamente en la conciencia de las masas, etc., yo estaría de acuerdo. Pero eso no significa que esto constituya una época enteramente nueva o que no tengamos herramienta alguna para comprender las principales tendencias de la cultura contemporánea, de manera que lo único que podamos hacer sea relajarnos y disfrutarlo (*Ibid.*:82).

Asimismo, Hall comprendió súbitamente que se caminaba tanto hacia un mundo en el que se impondría la vacuidad de la lasitud hedonista en lo que respectaba al estudio de la cultura y del signo en términos semióticos, como que para evitarlo era preciso la reordenación del epítome entre cultura y

poder desde unas coordenadas más parecidas a lo pensado por Williams cuando leía a Gramsci. Cultura y poder en sentido gramsciano. Para Hall, no había cultura sin relaciones de fuerza, como no había espacios asimétricos sin un patrón ordenador responsable de identificar los roles dentro de la contienda. El sentido de la relación se centraba en desmarañar la tensa niebla que cegaba y oscurecía las implicaciones gravitatorias que se desprendían de un intenso estudio de la cultura como totalidad vivida. Este sentido de cultura se centraba en tres campos determinantes en la conceptualización de la identidad cultural:

Fort he purposes of exposition, I shall distinguish three very different conceptions of identity: those of the (a) Enlightenment subject, (b) sociological subject, and (c) pos-modern subject” (Hall, 1992: 597).

Su idea básica era que la estridente entrada del sujeto postmoderno se produjo provocando y erosionando el devenir de los Estudios Culturales hasta nuestros días, como consecuencia *sine qua non* de una serie de rupturas en el discurso moderno de la subjetividad. El conjunto de las rupturas mencionadas confeccionaron hasta nuestro presente lo que Lash (2007) denominó como giro posmoderno.<sup>1</sup>

Lo específico de la postmodernidad según Eagleton (1997), es que alude a un periodo histórico específico, es decir, al periodo del capitalismo avanzado hegemonizado por las financiarización de la economía. Por consiguiente, el posmodernismo, y esto es lo relevante para nuestro caso, es un estilo de cultura que refleja claramente la naturaleza de este cambio histórico:

es un arte sin profundidad, descentrado, sin fundamentos, autorreflexivo, juguetón, derivado, ecléctico, pluralista que rompe con las fronteras entre cultura –alta- y cultura –popular- tanto como entre el arte y la experiencia cotidiana (Eagleton, 1997:12).

Es, claramente, aquello que Eagleton (2005) en otra de sus magníficas obras a las que nos tiene acostumbrado, denominó *Después de la teoría*. Al margen de una algarada moralista que denuncie los magnificencias acrílicas y adocenadas de una estructura posmoderna que ha olvidado en un sortilegio claro de amnesia colectiva la composición de las clases sociales en el interior de un capitalismo, que si bien es diferente puesto que ha transformado en gran medida su *focus* de extracción de plusvalía,

1. Para un análisis más pormenorizado del fenómeno de la postmodernidad remitimos a la lectura conjunta de Anderson (2016), Bauman (2001), Eagleton (1997, 2001), Harvey (1998), Jameson (1991), Lash (2007) y Lyotard (1989).

es igualmente violento y desgarrador en sus ontológicas diferencias de clases, Eagleton arroja una luz fulgente al situar la plena connivencia entre cultura y economía a partir de las décadas de 1960 y 1970, lo que implica, una *coupure* épistemológica en las luchas intestinas de mayo del 68.<sup>2</sup> La puerta de salida a las protestas de mayo del 68 evidenciaría según Luc Boltanski y Eve Chiapello *El nuevo espíritu del capitalismo*. Desde un punto de partida mucho más matizado, rico, y laborioso que los análisis despreciativos y negativos de las protestas mundiales de 1968 realizado por Slavoj Žižek (2011) y presentado elocuentemente en la novela *Las partículas elementales* del escritor francés Michel Houellebecq, Boltanski y Chiapello sitúan el corazón de las protestas en el encuentro de dos corrientes críticas diversas pero que terminaron en aquel año por caminar juntas: una crítica tradicional vinculada a los sindicatos y entronizada en la vetusta dicotomía capital/trabajo; y, por otro lado, una crítica artista, que datada en los compases de las vanguardias y reproducida tras la Segunda Guerra Mundial, demandaba mayores espacios de libertad y creatividad bajo el telón de fondo de un modelo industrial asfixiante y excesivamente mecanizado. Entonces, a pesar de que la primera respuesta del *establishment* fuera mejorar las prestaciones de los trabajadores en repetidas reuniones con los representantes de las fuerzas sindicales y obreras, observaron la plausibilidad de virar el sentido del modelo capitalista hacia la explotación de esa libertad e imaginación de una crítica artista, encontrando el hueco por el que colarse y conformando el epítome economía/cultura. No hemos hallado mejor manera de definir lo acaecido que presentar las palabras del pensador italiano Marco Revelli (2002:215):

[...] finalmente, proclamaron la imaginación al poder como forma de liberación y, ahora, nos descubrimos esclavos del poder de la imaginación, que se ha convertido en mercancía y, al mismo tiempo, en medio de producción.

En este sentido, se corresponde con lo que fue definido por Marshall Berman (2004:1) como de unidad paradójica, la unidad de la desunión:

Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser moderno es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx –todo lo sólido se desvanece en el aire.

---

2. Para un estudio rico en matices y acopio de referencias sobre el mayo del 68 véase: Roos (2008).

Entonces, uno de los fenómenos distintivos de este periodo histórico conocido como postmodernidad y que nos impediría conformar paisajes de experiencia o estructuras de sentimiento como los primeros sismógrafos de los Estudios Culturales de Birmingham sería la des-diferenciación en términos de Jameson (2020:25) entre las fronteras de lo considerado como cultura elitista y cultura popular:

[...] a saber, que en ellas desaparece la antigua frontera (característicamente modernista) entre la alta cultura y la llamada cultura de masas o comercial, y surgen nuevos textos imbuidos de las formas, categorías y contenidos de esa industria de la cultura que con tanta vehemencia han denunciado los ideólogos de lo moderno.

La fórmula lapidaria presentada por Jameson (1989:232) de lo que otrora mantenía una higiénica frontera o delimitación no le impide observar, a diferencia de moralistas cuyo diagnóstico es el desprecio y no la comprensión específica del momento contemporáneo, que el funcionamiento de la cultura de masas no responde a la escenificación de la supina mediocridad, sino que, por el contrario, es en sí mismo en engranaje bien engrasado de naturaleza utópica:

Si la función del texto de cultura de masas se considera a la vez como la producción de la falsa conciencia y la reafirmación simbólica de tal o cual estrategia legitimadora, incluso este proceso es imposible de captar como un proceso de pura violencia ni como un proceso que inscribe las actitudes apropiadas sobre una tabula rasa, sino que debe implicar necesariamente una compleja estrategia de persuasión retórica donde se ofrecen incentivos sustanciales para la adhesión ideológica. Diremos que tales incentivos, así como los impulsos que han de manejarse por medio del texto de cultura de masas, son necesariamente de naturaleza utópica.

Equivale a decir que el paisaje de la industria cultural delineado por Adorno y Horkheimer (2018), Barthes (2010) y Eco (2016) y que previamente adquiriría el grado de estructura de la biopolítica moderna tal como fue descrito por Hannah Arendt “La cultura de masas se concreta cuando la sociedad de masas se apodera de los objetos culturales, y su peligro está en que el proceso vital de la sociedad [...] consume literalmente los objetos culturales, los fagocita y los destruya” (2003: 311) se ha hecho hegemónico, por lo que los circuitos que diferenciaban los espacios de la cultura y la economía han desaparecido. Continuando la estela de Arendt, pero con una retórica más propia del Nietzsche como crítico de la cultura burguesa de su tiempo, el filósofo alemán Peter Sloterdijk tomando como referencia la inexcusable lectura de *Masa y Poder* de Elias Canetti, preconizó la final-

mente transvalorización de todos los valores, a saber, valores y energías que otrora pululaban verticalmente y definían las taxonomías propias de la estética clásica, en la contemporaneidad se han tornado horizontalmente, generando, a su vez, una homogeneidad hueca, atomista y relativa: “En este sentido puede afirmarse que el proyecto de la cultura de masas es –de un modo radicalmente antinietzscheano- nietzscheano: su máxima no es otra que la transmutación de todos los valores como transformación de toda diferencia vertical en diferencia horizontal” (Sloterdijk, 2002: 90). En palabras de Anderson (2016:88-89):

Jameson afirmaba que la cultura posmoderna es, por contraste, mucho más vulgar; pues aquí viene operando otra clase de des-diferenciación más arrolladora. La superación de las fronteras entre las bellas artes había sido un gesto habitual dentro de la tradición insumisa de las vanguardias. La disolución de los límites entre géneros “elevados” y “bajos” de la cultura en general, celebrada ya por Fiedler a finales de los años sesenta, respondía a una lógica distinta.

Se trataría, entonces, de un período histórico marcado por un grosero cinismo como refugio herético de la seriedad y el rigor o, dicho de otra manera, desde los años setenta se impuso una forma de entender la estructura temporal o lo dado marcado por una posición “realista” que desmitologizaba cualquier forma alegórica y prometeica de pensar un horizonte futuro. Bajo este telón de fondo, se aceptaba una “realidad” donde el mercado como entelequia natural del devenir histórico absorbía toda la cultura (alta y baja) en un solo sistema. Dicho proceso, según las palabras de Anderson, implicaba una “plebeyización” muy alejada de los marcos en los que los primeros pensadores de Birmingham se acercaban a las experiencias de la clase obrera. Parecería, que Hoggart tenía toda la razón cuando advertía del mal que estaba por venir con el desarrollo y auge de la industria cultural y su proyección en cada hogar:

Lo que antes podían representar alternativamente la alta sociedad o los bajos fondos, el nativo o el forastero, ahora se desvanece en una fantasmagoría de posiciones intercambiables y movilidad aleatoria, en la que ninguna posición dentro de la escala social está fijada irrevocablemente y lo ajeno sólo se puede proyectar hacia fuera, en el replicante o el extraterrestre (*Ibid.*:152).

Por lo tanto, estar a la altura de nuestro tiempo histórico, nos debería evitar ser presas de falsas ortopedias, o del sempiterno de un “Realismo Capitalista” que pareciera no tener alternativa plausible: “[...] puesto que la imposibilidad de pensar otro sistema, salvo por vía de cancelación de éste, termina por desacreditar a la propia imaginación utópica, que es



fantaseada, según veremos más adelante, como la pérdida de todo lo que conocemos por la experiencia” (Jameson, 2000: 30). La pérdida de todo aquello que conocíamos y que nos permitía en los compases de la modernidad entronizar con la experiencia, lo que Raymond Williams denominaba la estructura de sentimiento, ha desaparecido o ha sido absorbida según Jameson, en formas nostálgicas del pasado que al no conectar directamente con la experimentación, se encuentran condenadas a su representación en un presente eternamente fungible en el interior de un “realismo” cínico y descreído. Esta tesis de Jameson, será recogida, sinuosa y substancialmente presentado por Mark Fisher (2018: 30-42) tomando la expresión de Franco “Bifo” Berardi “La lenta cancelación del futuro”. A la sazón, la sentencia de Fisher evidencia la cercanía y continuidad de este crítico cultural contemporáneo con los pensadores de la escuela de Birmingham, en especial, con Raymond Williams. Ya Williams, en el epílogo de 1979 a su obra *Modern tragedy*, es perfectamente consciente que el terremoto de la nueva temporalidad postmoderna arrecia con desvencijar absolutamente las coordenadas de posibilidad para seguir pensando la cultura popular tal y como él junto a Hoggart, Thompson y Hall habían considerado. El derrumbe de la experiencia asociada a las clases sociales y perfectamente cartografiada por el triunvirato destacado de Birmingham estaba destinado a perecer si no se conseguía instaurar un óbice al volcán de la mengua de historicidad o, dicho de otra manera, a la cancelación de pensar un mundo o futuro otro:

La sensación de tragedia, que ya había entrado en el torrente sanguíneo, ingresa ahora en todo el sistema nervioso, donde, desde luego, se puede entonces hasta jugar con ella, a menudo de una manera deslumbrantemente intrincada. Y este último hecho es la clave de su lugar en la estructura de la sensibilidad de nuestro período. Hay en este deleite abstraído, incluso este placer a la moda con que se tocan las últimas melodías inteligentes, una modulación muy específica de la convicción de un desastre inminente y del verdadero fin de la esperanza (Williams, 1997:133).

La estructura temporal propia de la postmodernidad implicaría en forma de una “mengua de historicidad”<sup>3</sup> la imposición de un “realismo” que ha

3. Respecto a la estructura temporal propia de la cultura postmoderna cuya función espectral se concentraba, en gran medida, en desvencijar los espacios culturales de resistencia atisbados por el triunvirato destacado de Birmingham, destacar que Williams en pos de su proyecto político y cultural amplio y heterogéneo unas veces definido como de *Larga revolución* y otras como de *Marcha de esperanza* desarrolló algunas observaciones que todavía guardan una estrecha relación con nuestra coyuntura actual. Observó, que el neoliberalismo desplegaba un tipo de lógica cultural basada en la imposición de un horizonte idealista bajo el mantra del cinismo y el descrédito que minaba y perforaba las antiguas alianzas de resistencia en manos de las clases populares, imponiendo, como colofón de una fantasmagórica fiesta, un asfixiante y ortopédico presente continuo: “Actual majorities, including very many

perforado y conformado una crisis de la temporalidad cultural por la que no seríamos capaces de pensar un futuro alternativo y mucho menos prometeico o mítico a pesar de la crudeza y fatiga constante y perpetua que ejerce el Realismo Capitalista sobre cada sujeto:

El capitalismo ocupa sin fisuras el horizonte de lo pensable. Jameson acostumbraba a detallar con horror la forma en que el capitalismo penetraba en cada poro del inconsciente, en la actualidad, el hecho de que el capitalismo haya colonizado la vida onírica de la población se da por sentado con tanta fuerza que ni merece comentario (Fisher, 2016:30).

Sea como fuere, ante tan terrible y espantosa situación, Jameson propone como posible esquema interpretativo y como pasaje requerido en el intento de reconformar un esquema dialéctico que nos pueda permitir reinstalar la crítica y, así, reconectar con las experiencias del pasado, una cartografía cognitiva que se puede entender como una suerte de instancia reflexiva para aportarnos lúcidas herramientas teóricas y prácticas con las que dimensionar la realidad sin tropezarnos ni en el abismo del cinismo de los descreídos de que todo lo que existe es la realidad y ya está, ni tampoco en la moralización tan propia de la izquierda de la contemporaneidad:

Quizás así podamos empezar a entender de nuevo nuestra situación como sujetos individuales y colectivos y recuperar nuestra capacidad de acción y de lucha, hoy neutralizada con nuestra confusión espacial y social. Si alguna vez existe una forma política de la postmodernidad, su vocación será inventar y diseñar cartografía cognitiva global, tanto a escala social como espacial (Jameson, 2020:72).

La cartografía cognitiva de Jameson es teorizada por Fisher con el concepto de modernismo popular: “Lo que debe asediarnos no es ya el no más de la socialdemocracia tal como existió, sino el todavía no de los futuros que el modernismo popular nos preparó para esperar pero que nunca se materializaron” (Fisher, 2018:55). A nuestro juicio, y es precisamente la apuesta que queremos reivindicar en este escrito, tanto la cartografía cognitiva de Jameson, como el concepto de modernismo popular en el presente, tienen que volver a ser necesariamente conectado, a pesar de las dificultades y de todos los cambios impresos en las sociedades contemporáneas por el neoliberalismo, con la idea de estructura de sentimiento vinculado a la experiencia de la cultura popular en Williams y con el término de *agency* o experiencia en Thompson. Siendo plenamente conscientes de tamaño dificultad, y de que la realidad contemporánea ha desdibujado en gran me- young people, have lost this conventional hope, from the experience of repeated political failures and long-term economic decline. Our future is now regularly defined in terms of dangers; the threat of nuclear war; the probability of large-scale structural unemployment; the steady working through of ecological crisis” (Williams, 1989: 281).

didada el discurrir de las líneas de los pensadores de la primera generación de Birmingham, sabemos tal como subrayó Williams y que recogió Anderson (2016:89) que todas las hegemonías han sido y son sistemas dominantes que se conforman en totalidades, que tienden a asegurar su longevidad haciendo pasar sus preceptos contingentes como construcciones naturales. Sin embargo, toda totalidad tiene que convivir con la coexistencia de formas residuales o incipientes que ofrecerían resistencia. Estas apelaciones a la resistencia dentro de la hegemonía del Realismo Capitalistas en forma de un modernismo popular debería estar íntimamente ligada sobre todo a las consideraciones de la cultura como totalidad de vida en Raymond Williams, ya que su propia articulación, desde una posición muy cercana al humanismo socialista defendido por Thompson y su tesis de una “economía moral”, permitirían abrir horizontes de futuro y virtualidades prometeicas vistas en la actualidad gnóstica y fantasmagóricamente. Para ello, consideramos conveniente retomar algunas lecciones de Williams, e instalar para una rearticulación de su programa en el presente bajo el fondo de las composiciones intelectuales de Anderson, Jameson y Fisher, el anclaje religioso o mitológico de la teoría de Gramsci a la que Williams tíbiamente llegó a argüir.

## El programa de Antonio Gramsci y

### *la hegemonía y cultura popular en Raymond Williams*

El de Gramsci es un pensamiento de lo concreto, y allí es hacia donde debemos dirigirnos en este vistazo somero de su extensa producción intelectual. Las relaciones entre Croce y Marx no son muy claras, tampoco muy importantes. Sin duda, ambos creyeron, según Gramsci, que las necesidades materiales de las masas constituían un entramado uniforme y no subsidiario con las necesidades espirituales –culturales-. En este sentido, Gramsci piensa la filosofía de la praxis como una nueva manera de reformular las diferentes problemáticas tradicionales que dimensionan las diversas áreas de la filosofía. Pretendió desarrollar todo un método novedoso y alternativo entre materialismo e idealismo. El pensador italiano mantuvo una posición firme en la cuestión de la objetividad en el conocimiento desde el materialismo histórico.

Lo que atisbó Gramsci fue una inmanencia contenida ineluctablemente en superar en un prurito de erudición la dialéctica del materialismo e idealismo, contenido en las tesis sobre Feuerbach, en muchas ocasiones muy malinterpretadas llegando incluso a aseveraciones excesivamente autorreferenciales de ideas abstractas. En las tesis sobre Feuerbach redactadas por Marx, se encontraría, según Gramsci, la posición de que la verdad se

construye en la política. De esta forma se alejaba decididamente de una comprensión de la “verdad” metafísica muy afinada en la historia de la filosofía reconocida en las diferentes teorías del conocimiento. Realizó esta luctuosa empresa intelectual reduciendo los vestigios metafísicos a ideología, y pensando el complejo entramado de la eficacia de la ideología no como falsa conciencia, sino como sistemática y estratégica construcción de un tipo religiosa de verdad. Religiosa sí, pero una religión profana (Frosini, 2010). La construcción inmanente de la verdad, es denominada por Gramsci como proceso de la construcción de hegemonía (producción de un nuevo movimiento histórico). De igual forma que los pensadores de *Hegemonía y estrategia socialista* –Laclau y Mouffe–, la verdad inmanente en forma de enérgica contingencia, no precede en ningún caso a la política, ya que se produce en el mismo ejercicio de su desarrollo, y se da mediante el abrupto intento de otorgar coherencia a la unificación de la ideología y la propia praxis de las clases subalternas, paso previo claro está, a toda construcción hegemónica en una suerte de síntesis dialéctica. En suma, Fabio Frosini (2007) nos advierte que para Gramsci la filosofía en sí misma se convierte en una teoría de la articulación de la sociedad en su conjunto orgánico e integrado, es decir, la teoría de la interacción entre la base y la superestructura (Gramsci, 2000, III:248).

Pero, dicho todo esto, ¿Qué papel desempeña la cultura popular en la concepción gramsciana de la filosofía de la praxis? La cultura popular o el sentido común quedan recogidos en Gramsci de manera muy similar a lo contemplado por Williams, es decir, pensar las sociedades como la unión del arte y la cultura en forma de conjunto de acciones prácticas. Cada momento histórico atravesado por un sentido común de época que no es más que una construcción ordinaria de diversas esferas que confluyen en una determinada dirección no es nunca homogénea, por el contrario, es rica en contradicciones. Según Gramsci, lo característico de cada época, en suma de contradicciones, es una lucha atroz por alcanzar el pináculo histórico y, esto quiere decir, que la pugna se da por intentar que la personalidad y las capacidades de un movimiento histórico determinen el resto de actividades fundamentales o, lo que es lo mismo, que se naturalicen y adquieran en alto grado de sentido común lo que denominamos cultura popular. La cultura popular como conjunto de prácticas ordinarias que adquieren un sentido común en conjunción con un arte alejado de la imagen del artista individual, es representada perfectamente en términos históricos por Gramsci en el estudio del Folclore (Gramsci, 2000, IV:243). Para Gramsci la concepción del mundo descrita en el folclore

en cuanta actividad y conjunto de prácticas populares no puede ser una concepción sistemática y bien elaborada, debido a que el pueblo en el uso anárquico de la potencia de la acción práctica del sentido común no puede definir elaboradamente un conjunto de prerequisites políticos y centralizar su desarrollo. Entonces, la cultura popular por definición consiste en hablar de una lucha o pugna por una nueva cultura y no por un nuevo arte (Gramsci, 2000, VI:105).

Entonces, la unión de teoría y práctica, implica observar el proceso denominado cultural como una religión profana que ordena la vida de la gente. Y, en esto último, encontramos todavía en nuestro presente, con los conceptos de cartografía cognitiva de Jameson y de modernismo popular en Fisher, un potencial inimaginable para conquistar prometeicamente nuevos escenarios míticos y utópicos que escapen y se presenten como alternativos a la axiomática del capital. Así pues, Williams lo vio claro: desde el pensamiento gramsciano debía impulsar “una intervención clara de la cultura como proceso de vida integral y holístico”. No hay ni existe contradicción entre cultura y clase social. Cuando Williams quería mostrar el origen dinámico de los procesos culturales no quería hacer algo parecido a lo que luego Ernesto Laclau y Chantal Mouffe harían en *Hegemonía y estrategia socialista*. La filosofía de la praxis sigue fiel al principio de que la verdad únicamente se construye y se conforma bajo los ropajes ideológicos. Lo peculiar es su forma de ajustar la unión de teoría y práctica al ejercicio del poder político en su entramado histórico, en tanto arte de constituir las certezas y certidumbres propias para una ordenación “religiosa” llena de “sentido común” del mundo que le rodea. Y lo hace a través de la hegemonía, como el principio y la concepción del bloque de poder histórico que debe inspirar las certezas compatibles con un desarrollo “normal” de la libertad individual. Ahora bien, lo relevante en este caso, no es la posición estratégica desde la que Williams analiza el fenómeno de la cultura en las sociedades occidentales contemporáneas, sino la gran distancia gnoseológica, con un sentido realmente tedioso y sagaz, entre el automatismo de la estructura o relaciones nítidamente económicas y, la superestructura o falsa conciencia. Las innovaciones epistemológicas planteadas por Williams transitan por un sendero firme y cada vez más robusto y seguro contrapuesto a las tesis mecanicistas del marxismo ortodoxo que desvaluaban la vigorosidad y autonomía de la superestructura. Esa fue la tesis que Williams propuso sistemáticamente a lo largo de las obras magnas de su pensamiento. Sobre estas premisas,

Williams hizo especialmente hincapié en considerar que la única forma de abrir espacios previamente inhóspitos, temblorosos y monstruosos escapando a la lógica perversa de la dialéctica infraestructura/superestructura era mediante la reivindicación del aparato gramsciano.

Sin embargo, no lo hizo sobre sus más aceleradas enseñanzas de la religión profana hendidura abierta por los interesantes trabajos llevados a cabo por el neoidealismo de Croce. Al no hacerlo dejó sin completar un hueco hondo y fructífero. Prestando atención y haciendo hincapié en este escenario insólito e indómito de la teoría gramsciana, obtenemos herramientas requeridas y necesarias en la búsqueda cartográfica de nuevos mitos y relatos prometeicos para pensar alternativas factibles y posibles a la condición anestésica para la experiencia de clase en el neoliberalismo. Siendo participes de esta salvedad. La clave según Williams pasaba por definir e identificar la hegemonía y la cultura como proceso social total en el que los hombres configuran y construyen sus vidas (Williams, 1977: 131). Y desde aquí, desde este lugar y posición rayana las estructuras del sentir de las clases populares, puesto que para Williams pensar y estudiar la realidad requerían de un principio nítido de ubicuidad, emprendió un tumultuoso y no azaroso *journey of hope* hacia la propuesta de una alternativa a *la Gramsci* que enraizada en el materialismo cultural tan característico de su pensamiento, pudiera hacer frente a la épica idealista neoliberal que se dirigía a la deformación de las sedimentaciones de resistencia pretéritas. En un gesto claramente gramsciano, identificó que la forma de contraponer un proyecto existencial y antropológico como el previsto por el neoliberalismo vendría, asimismo, de la articulación materialista de una estructura del sentir diferente:

Creo que el sistema de significados y valores que ha generado la sociedad capitalista tiene que ser derrotado en general y con detalle mediante los tipos de trabajo intelectual y educativo más sostenidos. Éste es un proceso cultural que he llamado “la larga revolución”, y al llamarla “la larga revolución” quería decir que era una lucha auténtica que formaba parte de las batallas necesarias de la democracia y de la victoria económica de la clase trabajadora organizada. Es verdad que las personas cambian con la lucha y mediante la acción Sólo se cambia algo tan profundo como una estructura de sentimiento dominante mediante una nueva experiencia activa. Pero esto no significa que el cambio pueda desentenderse de la acción concebida de otro modo. Al contrario, la labor de un movimiento socialista triunfante será una labor en los sentimientos y la imaginación casi en igual medida que en los hechos y organización (Williams, 2008b: 126).

A pesar de que Williams no prestó la suficiente atención a los escritos más crocianos de Gramsci, los cuales, ahora sabemos cuán importancia presentan en la búsqueda de un nuevo mito que se contraponga como alternativo al neoliberalismo. Hoy sabemos que la “naturalización” de las nuevas pesquisas del capitalismo tardío requirieron de la conformación religiosa de un novedoso principio antropológico que conformó un nuevo sujeto diverso al característico del fordismo: el *homo economicus*. En definitiva, debemos rastrear la arcádica condición de renovar el materialismo cultural definido por Williams como una teoría de la cultura en tanto proceso productivo (social y material), introduciendo *sui generis* la idea de bloque histórico gramsciano.

## Restaurar un nuevo mito

*popular prometeico*

La obra de Foucault (2004) *La naissance de la biopolitique* es un inexcusable punto de partida para profundizar y sistematizar las diferentes características que presenta la coyuntura histórica en la que nos hallamos inmersos en las últimas décadas. Los resultados obtenidos por Foucault en la conferencia señalada muestran la hipótesis central de la biopolítica en el contexto del neoliberalismo. Si bien en *Surveiller et punir* demostraba cómo la condición de ser de las sociedades modernas se encontraba en el control y lo disciplinario, en una suerte de tensión histórica entre el panóptico como realidad de control y el desarrollo de la medicina moderna como estatalización de lo biológico o, lo que es lo mismo, el control estadístico del cuerpo con finalidades mercantiles; en la nueva realidad neoliberal los elementos centrales son los dispositivos económicos, prestando mayor atención a los mecanismos que integran la “seguridad”.

Y ahí tenemos la problemática básica. El *ethos* producido por el neoliberalismo necesitó para operar en el marco de la competencia humana abrirse camino frente a otro *ethos* que hemos acordado en denominar como fordista. De este modo, atisbamos como el espacio del *ethos* es siempre un espacio ocupado. Es preciso asegurar la dificultad de tamaño trabajo, puesto que somos conscientes como ya lo fue Weber en *La ética protestante* que el modo y el sentido de las grandes revoluciones en la historia de la humanidad tienen un carácter religioso, es una revolución simbólica que transforma y configura nuevos imaginarios y disposiciones “objetivas”. Estos nuevos imaginarios serían la unión de la cartografía cognitiva de Jameson y el modernismo popular de Fisher, observados desde la obra de Williams y de la incorporación de algunos trabajos gramscianos que no llegó nunca a citar. Nuestra defensa se registra en

aquello que Williams denominaba estructura de sentimiento (Williams, 1977:155). La consecuencia de reivindicar esta estructura de sentimiento desde la panorámica de las obras de Jameson y Fisher, requiere la intervención “religiosa” de las tensiones de la cultura popular como sentido común coherente. Ya hemos dicho que el espacio del *ethos* es siempre un espacio ocupado. Todo lo que se diga al respecto de esto último tiene que traer en forma de aire fresco una retórica novedosa en lo económico, pero debe dar en el espacio de la interacción humana una identificación con los hábitos de la cultura popular que se oponga a las construcciones megalómanas de una sociedad basada en la competencia. Y ahora nos enfrentamos al viejo programa del bloque histórico en Gramsci. Gramsci admitió que el desarrollo del pensamiento idealista de Croce podía ser realmente útil para analizar y dar importancia a las cuestiones políticas de la superestructura, estudiando así, pormenorizadamente, la cuestión del momento ético-político. Sin embargo, aceptar una lectura integral de Croce, puede hacernos caer en una suerte de reacción especulativa si la autonomía del momento político prescinde de un análisis del bloque histórico.

El bloque histórico, en efecto, es un concepto empleado por Gramsci para acercarse a la construcción de una voluntad general en lo que ha sido denominado como cultura popular o sentido común sobre la base de determinadas relaciones de producción conflictivas en la esfera del concepto de hegemonía. Por este motivo, mientras que Croce encuentra sólo el momento de la unidad (para él será la propia historia), la filosofía de la praxis, intentará acercarse al modo en el que la unidad se encuentre en situación de continuo conflicto y construcción sobre la base de los antagonismos, es decir, en el espacio de la no-unidad. En esto consiste la idea de la filosofía de la praxis. Tiene que ver con la conformación de un *ethos* articulado en la inmanencia del mundo fáctico como alternativa tanto a monismos, como a dualismos. Y este nuevo *ethos* o estructura del sentir en Williams alude decididamente a aquello que fue canonizado por E. P. Thompson con la expresión de una “economía moral”. Tanto en Williams como en Thompson, una gramática alternativa a la épica neoliberal pasa, ineluctablemente, por imbricarse en una realidad material previa, padecida y sufrida, esto es, en el dolor propio del cuerpo y su fisonomía dibujada por las pesquisas lacerantes de la dominación social. El cuerpo como objeto social en términos de Pierre Bourdieu, puede sentir y, además, padecer y sufrir cuando las razones de la dominación social se han racionalizado y naturalizado y la “cultura”, en este caso, la neoliberal, es un claro eufemismo de opresión. Quiere esto decir, que la alternativa a la



gramática hegemónica del neoliberalismo que Williams observaba en la década de 1980, y que ahora se ha tornado en una tarea imprescindible si pretendemos pensar alguna posibilidad diferente a la biopolítica del “empresario de sí mismo”, necesita trabajar directamente sobre los sentidos corporales y los diferentes dolores que sufren los cuerpos bajo el lóbrego horizonte de la imposibilidad de pensar un mundo otro.

## Bibliografía

- Althusser, L. (2010). *Para leer El Capital*. Madrid: Siglo XXI.
- Anderson, P. (2016). *Los orígenes de la posmodernidad*. Madrid: Akal.
- Arendt, H. (2003). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus desencuentros*. Madrid: Akal.
- Barthes, R. (2010). *Mitologías*. México: Siglo XXI.
- Berman, M. (2004). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Boltanski, L. & Chiapello, E. (2002) *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Curran, J. Morley, D. & Walkerdine, V. (1998). *Estudios culturales. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y posmodernismo*. Barcelona: Paidós.
- Eagleton, T. (1997). *Las ilusiones del posmodernismo*. Barcelona: Paidós.
- Eagleton, T. (2000). *Idea de cultura*. Barcelona: Paidós.
- Eagleton, T. (2005). *Después de la teoría*. Barcelona: Paidós.
- Eco, U. (2016). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: DEBOLSILLO.
- Fisher, M. (2016). *Realismo Capitalista ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Seuil/Gallimard.
- Frosini, F. (2007). “Gramsci y la sociedad. De la crítica de la sociología marxista a la ciencia de la política”, en: *Revista Internacional de Sociología*, núm. 47, 179-199.
- Frosini, F. (2010). *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei quaderni del carcere di Antonio Gramsci*. Roma: Carocci.
- Gramsci, A. (2000). *Cuadernos de la Cárcel*. México: ERA-UAP, seis volúmenes.
- Hall, S. (1992). *The Questions of Cultural Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías*. Colombia: Universidad Antioquia.
- Hall, S. (2017). *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*. Barcelona: Paidós.
- Hall, S. & Mellino, M. (2007). *La cultura y el poder*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigaciones sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Hoggart, R. (2013). *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Madrid: Siglo XXI.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (2018). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Houellebecq, M. (1999). *Las partículas elementales*. Barcelona: Anagrama.
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Jameson, F. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Madrid: Visor.
- Jameson, F. (2000). *Las semillas del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Jameson, F. (2002). *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. Buenos Aires: Manantial.
- Jameson, F. (2020). *Teoría de la posmodernidad*. Madrid: Trotta.
- Laclau E. & Mouffe, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- Lash, S. (2007). *Sociología del posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Liotard, J. F. (1991). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Nietzsche, F. (2010). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Revelli, M. (2002). *Más allá del siglo XX. La política, las ideologías y las asechanzas del trabajo*. Madrid: El Viejo Topo.
- Ross, K. (2008). *Mayo del 68 y sus vidas posteriores*. Madrid: Acuarela.
- Saussure, F. (1982). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Sloterdijk, P. (2002). *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Thompson, E. P. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing.
- Thompson, E. P. (2016). *Democracia y socialismo*. México: DSCH-UAMC.
- Williams, R. (1977). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Williams, R. (1989) *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*. Londres: Verso.
- Williams, R. (1994). *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paidós.
- Williams, R. (1997). *La política del modernismo. Contra los nuevos conformismos*. Buenos Aires: Manantial.
- Williams, R. (2008a). “La cultura es algo ordinario”, en: *Historia y cultura común*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Williams, R. (2008b). “Es usted marxista, ¿verdad?”, en: *Historia y cultura común*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Williams, R. (2012). *Cultura y materialismo*. Buenos Aires: Marca Editora.
- Zizek, S. (2011). *Primero como tragedia, después como farsa*. Madrid: Akal.



Recibido: 13 de septiembre de 2021 Aprobado: 22 de febrero de 2022