

REFERENCIAS

TERRY EAGLETON

DESPUÉS DE LA TEORÍA



DEBATE

Después de la teoría

TERRY EAGLETON

Traducción de
Ricardo García Pérez

DEBATE

Título original: *After Theory*
Publicado originalmente por Penguin Books, Londres, 2004

Primera edición: abril de 2005

© 2003, Terry Eagleton
© 2005, Random House Mondadori, S. A.
Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona
© 2005, Ricardo García Pérez, por la traducción

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Printed in Spain – Impreso en España

ISBN: 84-8306-619-X
Depósito legal: B. 13.107-2005

Fotocomposición: Fotocomp/4, S. A.

Impreso en Limpergraf
Mogoda, 29. Barberà del Vallès (Barcelona)

C 8 4 6 1 9 X

*A la memoria de mi madre,
Rosaleen Riley (1913-2002)*

Índice

NOTA INTRODUCTORIA	11
1. La política de la amnesia	13
2. Ascenso y caída de la teoría	35
3. El camino hacia el posmodernismo	53
4. Victorias y derrotas	85
5. Verdad, virtud y objetividad	113
6. Moralidad	149
7. Revolución, fundamentos y fundamentalistas	181
8. La muerte, el mal y el no ser	215
NOTAS	229
ÍNDICE ONOMÁSTICO	233

Nota introductoria

Este libro está pensado en su mayor parte para estudiantes y lectores en general interesados por el estado actual de la teoría cultural. Pero espero que también le resulte útil a los especialistas de este campo, en no poca medida porque ofrece argumentos contra lo que en mi opinión es una ortodoxia vigente. No creo que esta ortodoxia aborde problemas que pretendan cumplir en grado suficiente con las exigencias de nuestra situación política, y pretendo exponer con detalle por qué sucede esto y cómo podría remediarse.

Estoy muy agradecido a Peter Dews por sus iluminadores comentarios sobre parte del manuscrito. La influencia del desaparecido Herbert McCabe está tan presente en mi exposición que es imposible localizarla en un único lugar.

T. E.
Dublín

La política de la amnesia

La edad de oro de la teoría cultural terminó hace mucho tiempo. Los trabajos pioneros de Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Roland Barthes y Michel Foucault han quedado a varias décadas de nosotros. Así también le ha sucedido a los primeros e innovadores escritos de Raymond Williams, Luce Irigaray, Pierre Bourdieu, Julia Kristeva, Jacques Derrida, Hélène Cixous, Jürgen Habermas, Fredric Jameson y Edward Said. Desde entonces no se ha escrito demasiado que haya igualado la ambición y originalidad de estos padres y madres fundadores. Después algunos de ellos han desaparecido. El destino puso a Roland Barthes a las ruedas de una furgoneta de una lavandería parisina e hizo enfermar a Michel Foucault de sida. Despachó a Lacan, Williams y Bourdieu, y recluyó a Louis Althusser en un hospital psiquiátrico por el asesinato de su esposa. Parecía que Dios no era estructuralista.

Muchas de las ideas de estos pensadores siguen teniendo un valor incomparable. Algunos de ellos todavía están escribiendo obras de enorme relevancia. Aquellos a quienes el título de este libro les sugiera que la «teoría» se ha acabado ya y que podemos volver completamente aliviados a una era de inocencia preteórica quedarán decepcionados. No se puede regresar a la época en que bastaba con afirmar que Keats era delicioso o que Milton era un espíritu valiente. No es que el proyecto en su conjunto fuera un error espantoso que algún alma caritativa hubiera denunciado para que todos pudiéramos volver a lo que estuviéramos haciendo antes de que Ferdinand de Saussure surgiera en nuestro horizonte. Si por teoría entendemos una reflexión razonablemente sistemática sobre las suposiciones que nos

orientan, aquella sigue siendo tan indispensable como siempre. Pero actualmente vivimos en la época que siguió a lo que podríamos llamar alta teoría, en una época que tras enriquecerse con los puntos de vista de pensadores como Althusser, Barthes y Derrida, también los ha superado en algunos aspectos.

La generación posterior a la de estas figuras innovadoras hizo lo que las generaciones posteriores hacen habitualmente. Desarrollaron las ideas originales, las ampliaron, las criticaron y las aplicaron. Los que pueden, reelaboran el feminismo o el estructuralismo; los que no, aplican estos puntos de vista a *Moby Dick* o a *El gato garabato*. Pero la nueva generación no presentó ningún cuerpo comparable de ideas propias. La generación anterior había resultado ser un difícil ejemplo a seguir. No cabe duda de que el nuevo siglo alumbrará con el tiempo a su propia camada de gurús. Por el momento, sin embargo, estamos viviendo del pasado; y ello en un mundo que ha cambiado drásticamente desde que Foucault y Lacan se sentaran por primera vez a sus respectivas máquinas de escribir. ¿Qué tipo de pensamiento nuevo exige esta nueva era?

Para poder responder a esta pregunta debemos hacer balance de dónde nos encontramos. El estructuralismo, el marxismo, el postestructuralismo y demás corrientes han dejado de ser los temas atractivos que en otro tiempo fueron. Lo que en su lugar es atractivo es el sexo. En las orillas más inhóspitas de la academia, el interés por la filosofía francesa ha dejado paso a la fascinación por el beso francés. En algunos círculos culturales, la política de la masturbación ejerce una fascinación mucho mayor que la política de Oriente Próximo. El socialismo ha ido perdiendo terreno frente al sadomasoquismo. Entre los estudiosos de la cultura, el cuerpo es un tema que está de moda, pero, por lo común, se trata del cuerpo erótico, no del cuerpo famélico. Hay un interés entusiasta por los cuerpos copulando, pero no por los cuerpos trabajando. Los estudiantes de clase media y habla serena se amontonan obedientemente en las bibliotecas para trabajar sobre temas sensacionalistas como el vampirismo o el arte de sacarse los ojos, los cyborgs o las películas pornográficas.

Nada podía ser más comprensible. Trabajar en la literatura del látex o en las consecuencias políticas de hacerse un piercing en el ombligo significa tomarse al pie de la letra el sabio adagio de que el estudio debería ser divertido. Es un poco como escribir la tesis doctoral sobre el aroma comparativo de los whiskies de malta o sobre la fenomenología de estar tumbado en la cama todo el día. Esto produce una continuidad sin fisuras entre el intelecto y la vida cotidiana. Hay algunas ventajas en el hecho de ser capaz de escribir una tesis doctoral sin despejarse de la pantalla del televisor. En los viejos tiempos, el rock era una distracción de los estudios; ahora podría ser perfectamente lo que uno está estudiando. Las cuestiones intelectuales han dejado de ser un asunto para encerrarse en una torre de marfil y han pasado a pertenecer al mundo de los medios de comunicación y las grandes superficies comerciales, los dormitorios y los burdeles. Como tales, se reintegran en la vida cotidiana; pero corren el riesgo de perder su capacidad para someterla a crítica.

Hoy día, los carrozas que trabajan en las alusiones clásicas de Milton miran con recelo a los jóvenes turcos ensimismados con el incesto y el ciberfeminismo. Los brillantes jovencitos que redactan artículos sobre el fetichismo de los pies o la historia de la bragueta miran con desconfianza a los escuálidos y ancianos eruditos que se atreven a sostener que Jane Austen es mejor que Jeffrey Archer. Una ferviente ortodoxia deja paso a otra. Mientras que en los viejos tiempos uno podía ser expulsado de su círculo de estudiosos si no era capaz de encontrar una metonimia en Robert Herrick, hoy día podría estar considerado como un ganso incalificable por haber oído hablar siquiera alguna vez de metonimias o de Herrick.

Esta trivialización de la sexualidad resulta particularmente irónica, puesto que uno de los logros más sobresalientes de la teoría cultural ha sido el de establecer que el género y la sexualidad son objetos de estudio legítimos, así como cuestiones de relevancia política apremiante. Es sorprendente cómo durante siglos la vida intelectual se desarrolló bajo el supuesto tácito de que los seres humanos no tenían genitales. (Los intelectuales también se comportaban como si los hombres y las mujeres carecieran de estómago. Como ya señalaba

el filósofo Emmanuel Levinas respecto al concepto un tanto majestoso de *Dasein* de Martin Heidegger para referirse al tipo de existencia peculiar de los seres humanos, «el *Dasein* no come».) Friedrich Nietzsche señaló en cierta ocasión que cada vez que alguien se refiriera con crudeza al ser humano como si fuera un vientre que tuviera dos necesidades y una cabeza que tuviera una, el amante del conocimiento debería escuchar con atención. En un anticipo histórico, la sexualidad está hoy día firmemente asentada en la vida académica como una de las piedras angulares de la cultura humana. Hemos acabado por reconocer que esa existencia humana trata al menos tanto de la imaginación y el deseo como de la verdad y la razón. Solo que la teoría cultural de la actualidad parece comportarse como un profesor solterón de mediana edad que distraídamente hubiera encontrado sexo y estuviera recuperando frenéticamente el tiempo perdido.

Otro triunfo histórico de la teoría cultural ha sido el de establecer que la cultura popular también es digna de estudio. Salvo algunas honrosas excepciones, el academicismo tradicional ha obviado durante siglos la vida cotidiana de la gente común. De hecho, era la propia vida lo que solía obviar, y no simplemente la cotidiana. Hace no mucho tiempo, en algunas universidades tradicionalistas no se podía investigar sobre autores que todavía estuvieran vivos. Esto era un gran incentivo para asestarles una cuchillada en las costillas en una noche de niebla, o una asombrosa prueba de paciencia si el novelista que uno había escogido tenía una salud de hierro y solo treinta y cinco años. Verdaderamente no se podía investigar sobre nada que uno viera a diario a su alrededor, puesto que era por definición indigno de estudio. La mayor parte de las cosas que se consideraban adecuadas para el estudio de las humanidades no eran visibles, como cortarse las uñas o Jack Nicholson, sino invisibles, como Stendhal, el concepto de soberanía o la sinuosa elegancia del concepto de mónada de Leibniz. Hoy día se admite de manera general que la vida cotidiana es tan intrincada, insondable, oscura y en ocasiones tediosa como Wagner, y por tanto sumamente digna de ser investigada. En los viejos tiempos, la prueba de lo que valía la pena estudiar era con bastante frecuencia

lo fútil, monótono y esotérico que tal materia fuera. Hoy día, en algunos círculos la clave es que se trate de algo que uno y sus amigos hagan por las tardes. Antes los alumnos escribían acrílicos ensayos reverenciales sobre Flaubert; pero todo eso ha cambiado. En la actualidad escriben acrílicos ensayos reverenciales sobre la serie *Friends*.

Aun así, el advenimiento de la sexualidad y la cultura popular como temas de estudio legítimos ha acabado con un poderoso mito. Ha contribuido a echar por tierra el dogma puritano de que una cosa es la seriedad y otra el placer. El puritano confunde el placer con la frivolidad porque confunde la seriedad con la solemnidad. El placer queda fuera del dominio del conocimiento, y por tanto es peligrosamente anárquico. Según este punto de vista, *estudiar* el placer sería como analizar por medios químicos el champán en lugar de beberse-lo. El puritano no entiende que el placer y la seriedad están en este sentido relacionados: que averiguar cómo la vida podría ser más agradable para más gente es un asunto serio. Tradicionalmente se conoce como discurso moral. Pero también podría llamársele discurso «político».

Y, sin embargo, el placer, una palabra en boga para la cultura contemporánea, también tiene sus límites. Averiguar cómo hacer la vida más placentera no es siempre algo placentero. Al igual que toda investigación científica, exige paciencia, disciplina y una inagotable capacidad para aburrirse. En cualquier caso, a menudo el hedonista que abraza el placer como la realidad última es simplemente un puritano en plena rebelión. Ambos están por regla general obsesionados con el sexo. Ambos identifican verdad con gravedad. El capitalismo puritano a la antigua usanza nos prohibía divertirnos, puesto que una vez que hubiéramos adquirido el gusto por la cuestión seguramente no podríamos volver a ver jamás el trabajo desde dentro. Sigmund Freud sostenía que si no fuera por lo que él denominaba el principio de realidad, estaríamos simplemente tumbados todo el día sin hacer nada en diferentes estados de *jouissance* algo escandalosos. No obstante, un tipo de capitalismo consumista más ladino nos persuade de que satisfacemos nuestros sentidos y nos complazcamos con tan poca mala conciencia como sea posible. De ese modo, no solo consumire-

mos más bienes, sino que también identificaremos nuestra propia satisfacción con la supervivencia del sistema. Aquel que no consiga regodearse orgasmáticamente en el deliquio sensual recibirá a última hora de la noche la visita de un aterrador matón conocido como el superyó, cuyo castigo por tamaña falta de disfrute es la culpa atroz. Pero como este rufián también nos tortura por disfrutar, bien podríamos sacar algún provecho de la desventaja y disfrutar en todo caso.

De manera que en el placer no hay nada intrínsecamente subversivo. Al contrario, como reconocía Karl Marx, es un credo rigurosamente aristotélico. Al tradicional gentleman inglés le disgustaba tanto el trabajo del que no se disfrutaba que ni siquiera tenía que molestarse en expresarse de forma adecuada. De ahí que hablara arrastrando las palabras y con dificultad. Aristóteles creía que ser humano era algo en lo que uno tenía que ir mejorando mediante la práctica constante, como aprender catalán o tocar la gaita; mientras que si el gentleman inglés era virtuoso, como en ocasiones se dignaba a ser, su bondad era netamente espontánea. El esfuerzo moral era para los comerciantes y los dependientes.

No todos los estudiosos de la cultura son ciegos al narcisismo occidental que implica trabajar en la historia del vello púbico mientras la mitad de la población mundial carece de condiciones de salubridad adecuadas y sobrevive con menos de dos dólares diarios. De hecho, el sector más floreciente de los estudios culturales en la actualidad es el de los denominados estudios poscoloniales, que aborda precisamente esta espantosa situación. Al igual que el discurso de género y de la sexualidad, ha sido uno de los logros más valiosos de la teoría cultural. Aun así, estas ideas han prosperado entre las nuevas generaciones, que, sin tener ninguna culpa de ello, apenas pueden recordar algo de relevancia política mundial. Antes del advenimiento de la denominada guerra contra el terrorismo, parecía como si los jóvenes europeos pudieran no tener nada más trascendental que contar a sus nietos que la llegada del euro. Tras las deprimentes décadas de conservadurismo posteriores a la década de 1970, el sentido histórico se ha ido atemperando cada vez más, ya que a quienes estaban en el poder les convenía que no fuéramos capaces de imaginar ninguna al-

ternativa al presente. El futuro sería simplemente el presente repetido de un modo infinito; o como señalaba el posmodernista, «el presente más algunas otras opciones». Ahora hay quienes insisten piadosamente en «historizar» y quienes parecen creer que todo aquello que haya sucedido antes de 1980 es historia antigua.

Vivir tiempos interesantes no es, sin duda, una bendición en estado puro. No resulta particularmente consolador poder recordar el Holocausto o haber sobrevivido a la guerra de Vietnam. La inocencia y la amnesia tienen sus ventajas. No tiene ningún sentido lamentarse por la feliz época en que todos los fines de semana uno podía acabar con el cráneo fracturado por la policía en Hyde Park. Recordar una historia política que conmocionó al mundo es también, al menos para la izquierda política, recordar lo que en su mayor parte es la historia de una derrota. En cualquier caso, ahora se ha inaugurado una nueva y amenazadora etapa de la política global que ni siquiera los académicos más solitarios conseguirán obviar. Aun así, lo que se ha revelado como más dañino, al menos antes de la emergencia del movimiento anticapitalista, es la ausencia de recuerdos de acción política colectiva y eficaz. Es esto lo que ha deformado por completo tantas ideas culturales contemporáneas. En el centro de nuestro pensamiento hay un vórtice histórico que lo deforma apartándolo de la verdad.

A pesar de su apariencia sólida y bien acabada, gran parte del mundo tal como lo conocemos es de cosecha reciente. Fue arrojado por las oleadas de nacionalismo revolucionario que barrieron el planeta en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial y que arrancaron a una nación tras otra de las garras del colonialismo occidental. La lucha de los aliados durante la Segunda Guerra Mundial fue en sí misma un éxito de acción cooperativa a una escala sin precedentes en la historia de la humanidad; una acción que aplastó a un malévolo fascismo en el corazón de Europa, y que al hacerlo estableció algunos de los fundamentos del mundo que conocemos hoy día. Gran parte de la comunidad global que nos rodea se constituyó, bastante recientemente, mediante proyectos revolucionarios colectivos; proyectos que a menudo fueron iniciados por los débiles y los

hambrientos, pero que sin embargo demostraron tener éxito en el derrocamiento de sus antiguos gobernantes extranjeros. De hecho, los imperios occidentales que dismantelaron aquellas revoluciones eran en su mayor parte producto de revoluciones. Solo que fueron las revoluciones más victoriosas de todas; aquellas que hemos olvidado que se produjeran en algún momento. Y por regla general esto significa que fueron las únicas que llevaron a cabo gente como nosotros. Las revoluciones de otros pueblos son siempre más llamativas que las nuestras propias.

Pero una cosa es hacer una revolución y otra muy distinta apoyarla. De hecho, para el líder revolucionario más ilustre del siglo xx, lo que en primera instancia daba lugar a las revoluciones era también lo que era responsable de su caída final. Vladimir Lenin creía que era precisamente el atraso de la Rusia zarista lo que había contribuido a hacer posible la revolución bolchevique. Rusia era un país pobre en lo que se refiere a instituciones cívicas que garantizaran la lealtad de sus ciudadanos al Estado, y que por tanto contribuyeran a evitar la insurrección política. Su poder estaba centralizado más bien que disperso, era coercitivo en lugar de consensuado: se concentraba en la maquinaria estatal, de modo que derrocarlo suponía apoderarse de la soberanía de un plumazo. Pero esa misma pobreza y atraso contribuyeron a echar por tierra la revolución una vez que se había llevado a cabo. No se podía construir el socialismo en un páramo rodeado por potencias más fuertes y políticamente hostiles, entre una masa de trabajadores sin cualificación y analfabetos y campesinos sin ninguna tradición de organización social ni autogobierno democrático. La tentativa de hacerlo exigía las duras medidas del estalinismo, que acabaron subvirtiendo el propio socialismo que estaba tratando de construir.

Un destino parecido aquejó a muchas de aquellas naciones que en el siglo xx consiguieron liberarse del dominio colonial occidental. En una trágica ironía, el socialismo se reveló menos posible allá donde más necesario era. De hecho, la teoría poscolonial emergió por primera vez tras la estela del fracaso de los países del Tercer Mundo para salir adelante por sí mismos. Marcó el final de la era de las revoluciones del Tercer Mundo y los primeros destellos de lo que en la

actualidad conocemos como globalización. En las décadas de 1950 y 1960, una serie de movimientos de liberación fueron encabezados por las clases medias nacionalistas que se habían zafado de sus amos coloniales en nombre de la soberanía política y la independencia económica. Aprovechándose para estos fines de las demandas de un pueblo empobrecido, las élites del Tercer Mundo consiguieron hacerse con el poder apoyándose en el descontento popular. Una vez instalados en él, tendrían que dedicarse a hacer un torpe ejercicio de equilibrio entre las presiones radicales procedentes de abajo y las fuerzas del mercado global procedentes del exterior.

El marxismo, una corriente internacionalista hasta la médula, prestó su apoyo a estos movimientos respetando sus demandas de autonomía política y viendo en ellas un contratiempo para el capitalismo mundial. Pero muchos marxistas albergaban pocas ilusiones respecto a las clases medias en ascenso que encabezaban estas corrientes nacionalistas. A diferencia de las etiquetas más sentimentales del poscolonialismo, la mayoría de los marxistas no aceptaba que «Tercer Mundo» significara «bueno» y «Primer Mundo», «malo». Por el contrario, ellos insistían en hacer un análisis de clase de la política colonial y poscolonial.

Aislados, asolados por la pobreza y desprovistos de tradiciones cívicas, liberales o democráticas, algunos de estos regímenes se descubrieron a sí mismos siguiendo el sendero del estalinismo hasta quedar catastróficamente aislados. Otros tuvieron que reconocer que no podían seguir adelante en solitario, que la soberanía política no había traído consigo ningún verdadero autogobierno económico, y que nunca lo traería en un mundo dominado por Occidente. A medida que la crisis capitalista mundial fue agravándose desde comienzos de la década de 1970 en adelante, y mientras una serie de países del Tercer Mundo se sumían cada vez más en el estancamiento y la corrupción, las agresivas reestructuraciones de un capitalismo occidental que pasaba por tiempos difíciles echó por tierra finalmente las ilusiones de independencia nacional revolucionaria. En consecuencia, el «tercermundismo» dejó paso al «poscolonialismo». El magistral libro de Edward Said *Orientalismo*, publicado originalmente en 1978, marcó

esta transición en términos intelectuales, a pesar de las comprensibles reservas del autor acerca de gran parte de la teoría poscolonial que habría de seguir su estela. El libro aparecía en el punto de inflexión de los destinos de la izquierda internacional.

Dado el fracaso parcial de las revoluciones nacionales en el denominado Tercer Mundo, la teoría poscolonial era muy cautelosa a la hora de hablar de soberanía nacional. Los teóricos que o bien eran demasiado jóvenes o demasiado obtusos para recordar que el nacionalismo había sido en su momento una fuerza revolucionaria asombrosamente efectiva no podían encontrar en ella sino un chovinismo trasnochado o un suprematismo étnico. En su lugar, gran parte del pensamiento poscolonial se centró en las dimensiones cosmopolitas de un mundo en el que los estados poscoloniales estaban siendo absorbidos de forma inexorable por la órbita del capital global. Al hacerlo, esta órbita reflejaba una realidad genuina. Pero al rechazar la idea de soberanía nacional también tenía tendencia a tirar por la borda el concepto de clase, que había estado tan estrechamente ligado a la nación revolucionaria. La mayoría de los nuevos teóricos eran «post» no solo colonialismo, sino también «post» ímpetu revolucionario, el ímpetu que en primera instancia había dado lugar a las nuevas naciones. Si aquellos estados-nación habían fracasado en parte, incapaces de aceptar el próspero mundo capitalista, entonces ir más allá de la nación parecía significar también ir más allá de la clase; y esto en una época en que el capitalismo era más poderoso y más depredador que nunca.

Es verdad que en cierto sentido los propios nacionalistas revolucionarios habían ido más allá de la clase. Dando cohesión al pueblo nacional podían fraguar una unidad espuria al margen de los intereses de clase en conflicto. Las clases medias tenían bastante más que ganar con la independencia nacional que los trabajadores y los campesinos en apuros, que simplemente descubrirían que estaban siendo entregados a un grupo de explotadores nativos en lugar de extranjeros. Aun así, esta unidad no era falsa por completo. Si bien la idea de nación suponía un desplazamiento del conflicto de clase, también servía para darle forma. Si bien fomentaba algunas ilusiones peligrosas, también contribuía a poner el mundo patas arriba. En realidad,

el nacionalismo revolucionario fue con diferencia la corriente radical de más éxito del siglo xx. En cierto sentido, grupos y clases sociales diferentes del Tercer Mundo se enfrentaban de hecho a un antagonista occidental común. La nación se había convertido en la forma más importante que había adoptado la lucha de clases contra este antagonista. Era, sin duda alguna, una forma estrecha y distorsionada, y en última instancia se revelaría tristemente inadecuada. El *Manifiesto comunista* señala que la lucha de clases adopta en primer lugar una forma nacional, pero que en su contenido va más allá de esta forma. Aun así, la nación era un modo de congregar a diferentes clases sociales —campesinos, trabajadores, estudiantes, intelectuales— contra las potencias coloniales que impedían su independencia. Y tenía un poderoso argumento a su favor: el éxito.

En contraste con ello, parte de la nueva teoría entendía de sí misma que desplazaba su atención de la clase al colonialismo; ¡como si el colonialismo y el poscolonialismo no fueran en sí mismos cuestiones de clase! A su modo eurocéntrico, identificaba el conflicto de clase solo con Occidente, o lo entendía solo en términos nacionales. Sin embargo, para los socialistas la lucha anticolonial era también una lucha de clases: representaba un ataque contra el poder del capital internacional, que no había sido perdido el tiempo a la hora de responder a ese desafío con la violencia militar continuada. Era una batalla entre el capital occidental y la mano de obra explotada del mundo. Pero como este conflicto de clase se había enmarcado en términos nacionales, contribuía a allanar el camino del menoscabo de la idea misma de clase en posteriores escritos poscoloniales. Este es uno de los sentidos en los que, como veremos posteriormente, el punto culminante de las ideas radicales de mediados del siglo xx fue también el comienzo de su trayectoria descendente.

Gran parte de la teoría poscolonial desplazó el enfoque desde la clase social y la nación a la etnia. Esto significaba, entre otras cosas, que los problemas distintivos de la cultura poscolonial a menudo se asimilaban falsamente a la muy diferente cuestión de la «política de la identidad» occidental. Como la etnia es en gran medida una cuestión cultural, este desplazamiento del enfoque era también un desplaza-

miento de la política hacia la cultura. En algunos aspectos reflejaba transformaciones reales en el mundo. Pero también contribuía a despolitizar la cuestión del poscolonialismo y a exagerar dentro de él el papel de la cultura de formas más acordes con el nuevo clima posrevolucionario del propio Occidente. La «liberación» ya no estaba en el aire, y para finales de la década de 1970 la «emancipación» sonaba pintorescamente anticuada. Entonces parecía que tras no haber obtenido ningún resultado en casa, la izquierda occidental trataba de pisar fuerte en el extranjero. Sin embargo, al viajar al extranjero llevaba consigo en su equipaje la incipiente obsesión occidental por la cultura.

Aun así, las revoluciones del Tercer Mundo habían ofrecido testimonio por sí mismas del poder de la acción colectiva. Y en un sentido distinto también lo hicieron las acciones militantes de los movimientos obreros occidentales, que en la década de 1970 contribuyeron a derribar a un gobierno británico. Lo mismo vale para los movimientos estudiantiles y por la paz de finales de la década de 1960 y principios de la de 1970, que desempeñaron un papel central en la finalización de la guerra de Vietnam. No obstante, gran parte de la reciente teoría cultural conserva pocos recuerdos de todo esto. Desde su punto de vista, la acción colectiva significa emprender guerras contra países más débiles en lugar de poner un compasivo fin a este tipo de aventuras. En un mundo que ha sido testigo del auge y la decadencia de varios regímenes atrozmente totalitarios, la idea misma de vida colectiva acaba por parecer bastante desacreditada.

Para cierto pensamiento posmoderno, el consenso es algo tiránico y la solidaridad nada más que uniformidad falta de carácter.¹ Pero mientras que los liberales se oponen a esta conformidad con el individuo, los posmodernistas, algunos de los cuales dudan de la realidad misma del individuo, lo rebaten con márgenes y minorías. Es lo que está torcido con respecto a la sociedad en su conjunto —lo marginal, loco, desviado, perverso, transgresor—, lo que es más fértil políticamente. Poco valor puede tener la corriente principal de la vida social. Y este, por curioso que parezca, es precisamente el tipo de punto de vista elitista y monolítico que a los posmodernistas les resulta más desagradable de sus adversarios conservadores.

Al rescatar lo que la cultura ortodoxa ha empujado a los márgenes, los estudios culturales han hecho una labor vital. Los márgenes pueden ser lugares insoportablemente dolorosos de habitar, y existen pocas tareas más honrosas para los estudiosos de la cultura que contribuir a crear un espacio en el que los despreciados y los ignorados puedan encontrar una voz propia. Ya no es tan fácil afirmar que el arte étnico no es otra cosa que aporrear bidones de aceite o hacer sonar un par de huesos. El feminismo no solo ha transformado el paisaje cultural, sino que, como veremos más adelante, se ha convertido en el modelo mismo de moralidad de nuestro tiempo. Entretanto, aquellos varones blancos que, por desgracia para ellos, no estén a punto de morir habrán sido metafóricamente colgados de las farolas por los pies, mientras que las monedas mal ganadas que caigan a chorros de sus bolsillos se utilizarán para financiar proyectos de arte comunitario.

Lo que se está atacando aquí es lo *normativo*. Desde este punto de vista, la vida social de la mayoría es una cuestión de normas y convenciones, y por tanto algo intrínsecamente opresor. Solo lo marginal, lo perverso y lo aberrante pueden escapar de esta lóbrega reglamentación. Las normas son opresoras porque moldean individuos excepcionalmente únicos bajo una misma forma. Como escribe el poeta William Blake, «una misma ley para el león y el buey es opresión». Los liberales aceptan que esta normalización es necesaria para que todo el mundo tenga garantizadas en su vida las mismas oportunidades para desarrollar su personalidad única. En pocas palabras: la normalización conllevará consecuencias que debilitarán dicha vida. Los libertarios, sin embargo, se resignan menos a esta nivelación. En esto están curiosamente próximos a los conservadores. Libertarios optimistas como Oscar Wilde sueñan con una sociedad futura en la que todo el mundo sea libre de ser su sí mismo incomparable. Para ellos no tiene ningún sentido sopesar y comparar a los individuos, del mismo modo que no se puede comparar el concepto de envidia con un loro.

En contraste con ellos, los libertarios pesimistas o apenados como Jacques Derrida y Michel Foucault entienden que las normas son ineludibles en cuanto abrimos la boca. La palabra «queche», que, como

el lector sabrá, se refiere a un barco de vela de dos palos con forma similar en proa y popa y con el palo de mesana por delante del puesto del timón y más pequeño que el de proa, suena con bastante precisión, pero hay que forzarla para que abarque a todos los tipos de barcos individuales de esta clase general, cada uno de los cuales cuenta con sus propias peculiaridades. El lenguaje nivela las cosas por abajo. Es normativo hacia abajo. Decir «hoja» conlleva que dos trozos incomparablemente distintos de sustancia vegetal son una única cosa. Decir «aquí» homogeneiza todas las variedades inmensamente ricas de lugares.

Pensadores como Foucault y Derrida se irritan ante estas equivalencias, aun cuando las acepten como ineludibles. Les gustaría que el mundo estuviera hecho enteramente a base de diferencias. De hecho, al igual que su gran mentor Nietzsche, piensan que el mundo *está* hecho enteramente a base de diferencias, pero que necesitamos crear identidades con el fin de arreglárnoslas en él. Es cierto que nadie en un mundo de puras diferencias sería capaz de decir nada inteligible; que no podría haber poesía, señales de carretera, cartas de amor ni impresos de inscripción, así como tampoco afirmaciones de que todo es exclusivamente distinto de todo lo demás. Pero es el precio que tendríamos que pagar por no estar constreñidos por la conducta de los demás, como ese pequeño suplemento que hay que pagar por un billete de tren de primera clase.

No obstante, es un error creer que las normas son siempre restrictivas. De hecho, es una crasa ilusión romántica. En una sociedad como la nuestra es norma que alguien no se abalance a voz en grito sobre otra persona completamente desconocida y le ampute las piernas. Es una convención que los asesinos de niños sean castigados, que los trabajadores y trabajadoras puedan abandonar su trabajo y que a las ambulancias que se dirigen a toda velocidad hacia el lugar de un accidente de tráfico no se les impida el paso porque sí. Cualquiera que se sienta oprimido por todo esto debe de ser en extremo susceptible. Solo un intelectual sometido a una sobredosis de abstracción sería lo bastante estúpido para imaginar que todo lo que doblega una norma es políticamente radical.

Es probable que quienes creen que la normatividad es siempre negativa sostengan también que la autoridad es siempre sospechosa. En esto difieren de los radicales, que respetan la autoridad de aquellos que tienen una larga experiencia en combatir la injusticia, o la de las leyes que salvaguardan la integridad física de las personas o las condiciones laborales. De manera similar, algunos teóricos culturales de hoy día parecen creer que las minorías están siempre más vivas que las mayorías. Esta no es la creencia más popular entre las víctimas mutiladas del separatismo vasco. Algunos grupos fascistas, sin embargo, pueden sentirse halagados al oír esto, junto con los aficionados a los ovnis y los adventistas del séptimo día. Fueron las mayorías, y no las minorías, las que desbarataron el poder imperial en India e hicieron caer el apartheid. Quienes se oponen a las normas, a la autoridad y a las mayorías en sí mismas son universalistas abstractos, aun cuando la mayoría de ellos se oponga también al universalismo abstracto.

El prejuicio posmoderno ante las normas, las unidades y los consensos es un prejuicio catastrófico en el aspecto político. También es asombrosamente idiota. Pero no solo nace de disponer de pocos ejemplos valiosos de solidaridad política que recordar. Asimismo refleja una transformación social real. Es una consecuencia de la aparente desintegración de la sociedad burguesa tradicional en una multitud de subculturas. Uno de los desarrollos históricos de nuestro tiempo ha sido el declive de la clase media tradicional. Como ha expuesto Perry Anderson, la burguesía sólida, civilizada y moralmente honesta que consiguió sobrevivir a la Segunda Guerra Mundial ha dejado paso en nuestra época a «princesas estrella y presidentes corruptos, escándalos en las residencias oficiales y sobornos por anuncios publicitarios de productos perjudiciales para la salud, la disneyficación de los protocolos y la tarantinización de las prácticas». El «sólido anfiteatro (burgués)», escribe Anderson con visible desprecio, se ha dejado vencer por «una pecera de formas fluctuantes y evanescentes: los proyectistas y ejecutivos, auditores y conserjes, administradores y especuladores del capital contemporáneo, funciones de un universo monetario que no conoce fijeza social ni identidades estables». ² Es esta falta de identidades estables lo que para cierta teoría cultural de hoy día es el

último grito del radicalismo. La inestabilidad de la identidad es «subversiva»; una afirmación que sería interesante poner a prueba entre los socialmente despreciados e ignorados.

De modo que en este orden social ya no puede haber rebeldes bohemios ni vanguardias revolucionarias porque ya no tienen nada que hacer saltar por los aires. Sus enemigos con levita, sombrero de copa y que se escandalizan con facilidad se han evaporado. En su lugar, lo no normativo se ha convertido en la norma. Hoy día, no son solo los anarquistas aquellos para quienes nada vale, sino también las estrellas de cine, los directores de periódico, los agentes de Bolsa y los ejecutivos de las empresas. La norma ahora es el dinero; pero como el dinero no tiene absolutamente ningún principio ni identidad propia, no es ningún tipo de norma en absoluto. Es absolutamente promiscuo, y se irá alegremente con el mejor postor. Se adapta infinitamente bien a la más singular o extremada de las situaciones y, al igual que la reina, no tiene opiniones propias sobre nada.

Parece entonces como si hubiéramos pasado de la hipocresía altruista de las viejas clases medias a la terrenal desfachatez de las nuevas. Hemos pasado de una cultura nacional con un único conjunto de reglas a un variopinto surtido de subculturas, cada una de las cuales está sesgada hacia las demás. Esto, por supuesto, es una exageración. El Antiguo Régimen nunca estuvo tan unificado, ni el nuevo tan fragmentado. Todavía funcionan en él algunas normas colectivas muy poderosas. Pero es cierto, en términos generales, que nuestra nueva élite gobernante está formada cada vez más por gente que sniffa cocaína en lugar de por gente parecida a Herbert Asquith o a Marcel Proust.

La corriente de experimentación cultural que conocemos como modernismo tuvo suerte en este aspecto. Rimbaud, Picasso y Bertolt Brecht todavía contaban con una burguesía clásica con la que ser groseros. Pero su descendiente, el posmodernismo, no la tiene. Sucede solamente que parece no haberse dado cuenta de este hecho, quizá porque es un hecho demasiado penoso de reconocer. El posmodernismo parece comportarse en ocasiones como si la burguesía clásica estuviera sana y salva, y por ello se ve a sí mismo viviendo en el pasa-

do. Dedicar gran parte de su tiempo a atacar la verdad absoluta, la objetividad, los valores morales eternos, la investigación científica y cierta creencia en el progreso histórico. Pone en cuestión la autonomía del individuo, las normas sociales y sexuales rígidas y la creencia de que existen fundamentos sólidos para el mundo. Como todos estos valores pertenecen a un mundo burgués en decadencia, la cosa se parece bastante a escribir airadas cartas a los periódicos sobre los hunos a caballo o los saqueadores cartagineses que han tomado los condados de los alrededores de Londres.

Esto no quiere decir que esas creencias hayan perdido toda su fuerza. En lugares como el Ulster o Utah están en alza. Pero nadie en Wall Street y muy poca gente en Fleet Street cree en la verdad absoluta y en los fundamentos irreprochables. Un montón de científicos son bastante escépticos ante la ciencia porque consideran que es un asunto que tiene mucho más de azar y generalización de lo que el crédulo profano se imagina. Es la gente de las humanidades la que todavía piensa ingenuamente que los científicos se consideran a sí mismos los custodios de cuello blanco de la verdad absoluta, y por eso dedican mucho tiempo a tratar de desacreditarlos. Los humanistas siempre han desdeñado a los científicos; solo que antes solían despreciarlos por razones de esnobismo y ahora lo hacen por escepticismo. Pocas de las personas que creen en los valores morales absolutos en la teoría se comportan así en la práctica. Se los reconoce principalmente entre los políticos y los hombres de negocios. A la inversa, algunas de las personas de las que se esperaría que creyeran en valores absolutos no creen en nada de ese tipo, como los filósofos morales y los clérigos alborozadores. Y aunque algunos estadounidenses genéticamente optimistas puedan tener todavía fe en el progreso, un inmenso número de europeos constitucionalmente pesimistas no la tienen.

Pero no es solo la clase media tradicional la que ha desaparecido de la vista, sino también la clase obrera tradicional. Y como la clase obrera defendía la solidaridad política, apenas puede sorprendernos que tengamos ahora una forma de radicalismo que desconfía profundamente de todo eso. El posmodernismo no cree en el individualismo, puesto que no cree en los individuos; pero tampoco deposita de-

masiada fe en la comunidad de obreros. Por el contrario, deposita su confianza en el pluralismo; en un orden social tan diverso e incluyente como sea posible. El problema que esto tiene como causa radical es que en ella no hay mucho con lo que disintiera el príncipe Carlos. Es cierto que con bastante frecuencia el capitalismo produce divisiones y exclusiones para llevar a cabo sus propios fines. O eso, o se aprovecha de las que ya existen. Y estas exclusiones pueden ser profundamente hirientes para gran cantidad de gente. Masas enteras de hombres y mujeres han sufrido la miseria y la indignidad de la ciudadanía de segunda clase. En sus principios, sin embargo, el capitalismo es un credo impecablemente incluyente: no le importa a quién explota. Es admirablemente igualitario en su buena disposición para menospreciar sin más a cualquiera. Está dispuesto a codearse con cualquier antigua víctima, por poco apetecible que sea. La mayor parte del tiempo, al menos, se muestra impaciente por mezclarse con tantas culturas diversas como sea posible, de modo que pueda venderle sus mercancías a todas ellas.

Con el ánimo generosamente humanista del poeta de la Antigüedad, a este sistema nada humano le es ajeno. En su búsqueda del beneficio recorrerá cualquier distancia, soportará cualquier penuria, se unirá a la más detestable de las compañías, sufrirá las humillaciones más abominables, tolerará el papel pintado más chabacano y traicionará alegremente a sus familiares más próximos. Es el capitalismo lo que es desinteresado, no los profesores universitarios. En lo que respecta a los consumidores que llevan turbante y los que no lo llevan, los que lucen exuberantes chalecos rojos y los que no llevan nada más que un taparrabos, es maravillosamente ecuánime. Exhibe el desprecio por las jerarquías de un adolescente malhumorado, y el celo por escoger y mezclar de una cena estadounidense. Prospera reventando fronteras y sacrificando vacas sagradas. Su deseo es insaciable y su espacio, infinito. Su ley es la desobediencia de todos los límites, lo cual hace de la ley algo indiscernible de la criminalidad. En su sublime ambición y sus extravagantes transgresiones, hace que sus críticos más greñudamente anárquicos parezcan serios y aburguesados.

Hay otros problemas próximos a la idea de inclusión que no requieren que nos detengamos demasiado. ¿A quién le corresponde decidir quién está incluido? ¿Quién —la duda de Groucho Marx— querría estar incluido, en todo caso, en este montaje? Si la marginalidad es un lugar tan fértil y subversivo como los pensadores posmodernos parecen sugerir, ¿por qué iban a querer abolirla? Y, de todos modos, ¿qué sucede si no existe una división tan clara entre los márgenes y la mayoría? Para un socialista, lo verdaderamente escandaloso del mundo actual es que en él casi todo el mundo está confinado en los márgenes. Según las grandes empresas transnacionales, hay enormes masas de hombres y mujeres que no están ni en un sitio ni en otro. Países enteros son empujados a la periferia. A grupos enteros de personas se les considera disfuncionales. Comunidades enteras quedan desarraigadas y son obligados a emigrar.

En este mundo, lo que es fundamental puede variar de la noche a la mañana: nada ni nadie es indispensable permanentemente, y menos aún los ejecutivos de las empresas. Qué o quién es clave para el sistema varía de la noche a la mañana. Los indigentes son obviamente marginales, como tantos despojos y detritos de los arrojados por la economía global; pero ¿qué pasa con los mal pagados? Los mal pagados no son fundamentales, pero tampoco son marginales. Son aquellos cuyo trabajo mantiene al sistema en pie y funcionando. Y a escala global los mal pagados representan una enorme masa de gente. Curiosamente, este es un sistema que calla la boca a la mayoría de sus miembros. Y en eso es como cualquier otra sociedad de clases que haya existido. O, en este sentido, como una sociedad patriarcal, que perjudica aproximadamente a la mitad de sus miembros.

Mientras seguimos pensando en los márgenes como *minorías*, este extraordinario hecho queda convenientemente ensombrecido. La mayor parte del pensamiento cultural de la actualidad procede de Estados Unidos, un país que alberga varias minorías étnicas a tener en cuenta, así como la mayoría de las grandes empresas del mundo. Pero como los estadounidenses no están muy acostumbrados a pensar en términos internacionales, ya que sus gobiernos están más interesados en gobernar el mundo que en reflexionar sobre él, «marginal» acaba

por significar mexicano o afroamericano, en lugar de, además, la gente de Bangladesh o los antiguos mineros o constructores navales de Occidente. Los mineros no parecen tan Otros, salvo a los ojos de un puñado de personajes de D. H. Lawrence.

En realidad, hay veces en que no parece importar tanto quién es el Otro. Es simplemente cualquier grupo que se haga notar ante tu triste normatividad. Una turbia corriente subterránea de masoquismo corre bajo esta tendencia hacia el exotismo, aderezada con una pizca de la buena y tradicional culpa puritana estadounidense. Si uno es blanco y occidental, sería mejor ser más o menos alguien, pero en todo caso ser uno mismo. El oportuno descubrimiento de una bisabuela de la isla de Man o el inesperado hallazgo de un primo segundo de Cornualles podría contribuir de algún modo a mitigar su culpa. Con una arrogancia apenas disimulada por medio de la humildad, el culto al Otro supone que no hay conflictos ni contradicciones importantes en el seno de las propias mayorías sociales. O, en ese sentido, en el de las minorías. Solo están Ellos y Nosotros, los márgenes y las mayorías. Algunas de las personas que sostienen este punto de vista son también profundamente sospechosas de hacer oposiciones binarias.

No hay posibilidad de replegarse en las ideas de colectividad que pertenecen a un mundo que se desmorona ante nuestros ojos. La historia de la humanidad es hoy día en su mayor parte tanto poscolectivista como postindividualista; y aunque esto suene vacío, también puede ofrecer alguna posibilidad. Debemos imaginar nuevas formas de pertenencia, que en un mundo como en el que vivimos seguro que serán múltiples en lugar de monolíticas. Algunas de esas formas tendrán algo de la intimidad de las relaciones tribales o comunitarias, mientras que otras serán más abstractas, más mediadas y más indirectas. No hay un único tamaño ideal de la sociedad a la que pertenecer, ningún zapato de Cenicienta en lo que al territorio se refiere. El tamaño ideal de la comunidad solía ser el del Estado-nación, pero incluso algunos nacionalistas han dejado de entender que este sea el único territorio deseable.

Si los hombres y mujeres requieren libertad y movilidad, también necesitan cierta sensación de tradición y pertenencia. Las raíces no

tienen nada de retrógrado. El culto posmoderno al emigrante, que en ocasiones consigue hacer que los emigrantes parezcan incluso más envidiables que las estrellas del rock, tiene demasiado de desdeñoso en este sentido. Es una reliquia del culto modernista al exilio, del artista satánico que menosprecia a las masas burguesas y arranca una virtud elitista de su desposesión forzosa. El problema en este momento es que los ricos tienen movilidad mientras que los pobres tienen localidad. O, mejor dicho, que los pobres tienen localidad hasta que los ricos ponen sus manos sobre ella. Los ricos son globales y los pobres son locales; aunque, exactamente igual que la pobreza es un hecho global, también los ricos están empezando a valorar los beneficios de la localidad. No es difícil imaginarse prósperas comunidades del futuro protegidas por torres de vigilancia, reflectores y ametralladoras, mientras los pobres escarban las tierras desoladas del exterior en busca de comida. Entretanto, de un modo un poco más alentador, el movimiento anticapitalista está tratando de esbozar nuevas relaciones entre globalidad y localidad, diversidad y solidaridad.

Ascenso y caída de la teoría

Las ideas culturales cambian junto con el mundo sobre el cual reflexionan. Si insisten, como de hecho hacen, en la necesidad de contemplar las cosas en su contexto histórico, esto mismo debe aplicárseles también a ellas. Hasta las teorías más sublimadas tienen sus raíces en la realidad histórica. Tomemos como ejemplo la hermenéutica, la ciencia o arte de la interpretación. Está generalmente admitido que el padre fundador de la hermenéutica fue el filósofo alemán Friedrich Schleiermacher. Lo que no es tan conocido es que el interés de Schleiermacher por el arte de la interpretación se produjo cuando fue invitado a traducir un libro titulado *An Account of the English Colony in New South Wales* («Descripción de la colonia inglesa de Nueva Gales del Sur») que refleja el encuentro de su autor con los pueblos aborígenes australianos. Schleiermacher se interesó por cómo era posible que comprendiéramos las creencias de este pueblo aun cuando nos parecieran tan sumamente extrañas.¹ Fue de un encuentro colonial como nació el arte de la interpretación.

La teoría cultural debe ser capaz de ofrecer alguna explicación de su propio nacimiento, auge y decadencia. Estrictamente hablando, esta teoría se remonta nada menos que a Platón. Sin embargo, bajo la forma que nos es más familiar es en realidad el producto de una extraordinaria década y media, comprendida más o menos entre 1965 y 1980. Fue en este período asombrosamente prolífico cuando la mayoría de los pensadores enumerados al principio del capítulo anterior realizaron sus innovadoras obras.

¿Dónde reside la relevancia de estas fechas? Reside en que la teoría cultural apareció en el único período desde la Segunda Guerra

Mundial en el que la extrema izquierda política adquirió brevemente cierta relevancia antes de desaparecer casi por completo de la escena. Las nuevas ideas culturales hundían profundamente sus raíces en la era de los derechos civiles y la rebelión estudiantil, los frentes de liberación nacional, las campañas antibelicistas y antinucleares, la emergencia del movimiento de las mujeres y el apogeo de la liberación cultural. Fue una época en la que despegó con fuerza la sociedad de consumo; en la que los medios de comunicación, la cultura popular, las subculturas y el culto a la juventud aparecieron por primera vez como fuerzas sociales a tener en cuenta; y en la que las jerarquías sociales y las costumbres tradicionales estuvieron sometidas a ataques satíricos. La sensibilidad de la sociedad en su conjunto había sufrido una de sus transformaciones periódicas. Habíamos pasado de la seriedad, la disciplina y la sumisión a la frescura, el hedonismo y la rebeldía. Aunque hubiera una desafección generalizada, también había esperanza en el futuro. Había una excitación generalizada en cuanto a que el presente era el lugar en el que había que estar. Y si esto era así, se debía en parte a lo obviamente que parecía presagiar un nuevo futuro, la antesala de una tierra de posibilidades ilimitadas.

Por encima de todo, las nuevas ideas culturales brotaron en un capitalismo para el cual la propia cultura se estaba volviendo cada vez más importante. Esta era una evolución inesperada. La cultura y el capitalismo difícilmente pueden considerarse un dúo tan conocido como el de Corneille y Racine o el de Laurel y Hardy. De hecho, la cultura había significado tradicionalmente casi lo contrario del capitalismo. El concepto de cultura se fortaleció a base de constituir una crítica de la sociedad de clase media, no como un aliado de ella. La cultura se ocupaba de valores más que de precios, de lo moral más que de lo material, de lo altruista más que de lo interesado. Se ocupaba del cultivo de las potencialidades humanas como fines en sí mismas, más que de algún motivo innoblemente utilitario. Estas potencialidades constituían una totalidad armoniosa, no eran simplemente un manojo de herramientas especializadas; y «cultura» significaba esta espléndida síntesis. Era el desvencijado refugio en el que podían guardarse los valores y las energías a los que el capitalismo industrial no

daba ningún uso. Era el lugar en el que lo erótico y lo simbólico, lo ético y lo mitológico, lo sensual y lo afectivo podían establecer su hogar en un orden social que tenía cada vez menos tiempo para cualquiera de ellos. Desde sus nobles alturas, desdeñaba a los comerciantes y a los agentes de Bolsa que se aglomeraban en el erial de allá abajo.

Sin embargo, en las décadas de 1960 y 1970 la cultura también empezaba a significar cine, imagen, moda, estilo, marketing, publicidad y medios de comunicación. Los signos y los espectáculos estaban extendiéndose a lo largo y ancho de toda la vida social. En Europa había preocupación por la americanización cultural. Parecía que habíamos alcanzado la prosperidad de forma incompleta, lo cual puso en primer plano de forma destacada temas culturales o de «calidad de vida». La cultura entendida como valor, símbolo, lenguaje, arte, tradición e identidad era el aire mismo que respiraban los nuevos movimientos sociales como el feminismo o el poder negro. Ahora estaba a favor de la discrepancia, no de las soluciones armoniosas. Era también el alma de los artistas y obreros críticos recién organizados, que por primera vez estaban asediando ruidosamente los bastiones de la alta cultura y la educación superior. La idea de revolución cultural emigró del denominado Tercer Mundo al acaudalado Occidente en una embriagadora *mélange* compuesta de Fanon, Marcuse, Reich, Beauvoir, Gramsci y Godard.

Entretanto, en las calles estallaba un conflicto por los usos del conocimiento. Era una disputa entre aquellos que querían convertir el conocimiento en maquinaria militar y tecnológica, o en técnicas de control administrativo, y aquellos otros que veían en él una oportunidad para la emancipación política. Las universidades, que tradicionalmente habían sido el verdadero hogar de la cultura tradicional, el baluarte de la investigación desinteresada, se convirtieron por un breve instante y de forma extremadamente inusual en el puente de mando de la cultura entendida como lucha política. La sociedad de clase media había sido lo bastante imprudente para crear instituciones en las que personas jóvenes, inteligentes y con conciencia moral no tenían otra cosa que hacer durante tres o cuatro años que leer

libros y darle vueltas a la cabeza; y la consecuencia de esta absurda tolerancia por parte de la sociedad fue la revuelta estudiantil al por mayor. Tampoco estuvo confinada al campus universitario, como las actuales campañas en favor de la corrección política. En Francia y en Italia, la agitación estudiantil contribuyó a hacer estallar las protestas obreras masivas más amplias del período de posguerra.

Esto, sin duda, solo es probable que se produzca en circunstancias políticas peculiares. En esta época nuestra, el conflicto político en los campus universitarios ha sido provocado en gran medida por las palabras en lugar de por los principios de izquierdas. De hecho, lo primero es en parte consecuencia de la desaparición de lo segundo. Aun así, permitir que gente joven, sensible y con ideales políticos se reúna interminablemente durante años sigue siendo una política imprudente. Siempre existe el riesgo de que la educación pueda enfrentarle a uno con quienes carecen de gusto, con los ignorantes incompetentes que dirigen el mundo y cuyo vocabulario se reduce a palabras como «petróleo», «golf», «poder» y «hamburguesa». Puede hacer que uno no se sienta muy optimista por confiar el gobierno del planeta a hombres que nunca se han entusiasmado por una idea, que nunca se han conmovido por un paisaje o nunca han quedado cautivados por la trascendental elegancia de una solución matemática. Uno puede albergar serias dudas sobre aquellos que se atreven a hablar de defender la civilización y no reconocerían un obelisco o un concierto de oboe ni aunque lo tuvieran delante de sus narices. Estos son los hombres y mujeres que parlotean de libertad pero que solo la reconocerían bajo la forma de un obsequio promocional.

Parte de las batallas políticas de esta época obtuvieron un éxito razonable, mientras que otras no lo consiguieron. El movimiento estudiantil de finales de la década de 1960 no impidió que la educación superior quedara cada vez más encerrada en estructuras de violencia militar y explotación industrial. Pero supuso un desafío para el modo en que las humanidades habían sido cómplices de todo esto; y uno de los frutos de este desafío fue la teoría cultural. Las humanidades habían perdido su inocencia: ya no podían seguir fingiendo no estar contaminadas por el poder. Si querían mantener el negocio a flote,

era esencial que se detuvieran a reflexionar sobre sus propios propósitos y fundamentos. Es esta reflexión crítica lo que conocemos como teoría. Este tipo de teoría se produce cuando nos vemos obligados a tomar nueva conciencia de lo que estamos haciendo. Es un síntoma del hecho de que no podemos seguir dando por válidas esas prácticas. Por el contrario, esas mismas prácticas deben empezar a tomarse ahora como objeto de su propia investigación. Por eso la teoría tiene siempre algo de narcisista y de mirarse el ombligo, como muy bien sabrá cualquiera que se haya cruzado con unos cuantos teóricos culturales destacados.

Por todas partes los logros tenían bastantes altibajos. Aunque las potencias coloniales hubieran sido expulsadas, las neocoloniales estaban abriéndose paso por la fuerza en su lugar. A pesar del clima de prosperidad posterior a la guerra, todavía había importantes partidos comunistas de masas en Europa. Pero en el mejor de los casos respondían con grosería (y en el peor represivamente) a la agitación de las nuevas fuerzas sociales. En la década de 1970, con la emergencia del denominado eurocomunismo, habían optado de forma más decisiva que nunca por el reformismo antes que por la revolución. El movimiento de las mujeres esbozó algunos logros señeros, sufrió algunos serios reveses y alteró gran parte del clima cultural de Occidente hasta dejarlo casi irreconocible.

Algo parecido puede decirse de las diversas campañas en favor de los derechos civiles. En Irlanda del Norte, la dictadura de los unionistas sufría el asedio de las protestas masivas, pero todavía está por ver si el resultado será completamente democrático. El movimiento pacifista occidental contribuyó a detener los belicosos avances de Lyndon Johnson, pero fracasó en la abolición de las armas de destrucción masiva. Al desempeñar su papel en el fin de la guerra en el sudeste asiático, también se quitó de en medio como movimiento político de masas. Sin embargo, en todo el mundo las corrientes revolucionarias continuaron desafiando a las potencias coloniales.

En lo que a la cultura se refiere, la anodina y paternalista clase dominante cultural del período de posguerra quedó destrozada de forma brutal por los experimentos populistas de la década de 1960. El

elitismo se consideraba ahora un crimen ligeramente menos grave que el antisemitismo. En todas partes adonde uno mirara las clases medias altas trabajaban con aplicación endureciendo sus énfasis y envejeciendo sus vaqueros. El héroe de clase media fue triunfalmente comercializado. A pesar de su populismo políticamente rebelde, allanó también el camino para la cultura consumista en extremo de las décadas de 1980 y 1990. Lo que por un momento había sacudido la complacencia de clase media pronto iba a formar parte de ella. De manera similar, los gerentes de las tiendas y bares no sabían si sentirse cautivados u horrorizados por consignas de los sesenta como «¿Qué queremos? ¡Todo! ¿Cuándo lo queremos? ¡Ahora!». El capitalismo requiere un ser humano que todavía no ha existido: un ser humano que sea prudentemente sobrio en la oficina y salvajemente anárquico en el centro comercial. Lo que estaba sucediendo en la década de 1960 era que las disciplinas de la producción estaban siendo desafiadas por la cultura del consumo. Y esto eran malas noticias para el sistema solo en un sentido muy reducido.

No hubo ningún simple auge y decadencia de las ideas radicales. Ya hemos visto que el nacionalismo revolucionario esbozó algunas victorias señeras al mismo tiempo que sin darse cuenta preparaba el terreno para un discurso «posclase» de un mundo empobrecido. Mientras los estudiantes estaban descubriendo el amor libre, unos Estados Unidos imperialistas estaban en su pleno apogeo en el sudeste asiático. Aunque hubiera nuevas demandas de liberación, en parte eran reacciones a un capitalismo en una boyante fase expansiva. Era la impersonalidad de una sociedad próspera, y no los rigores de una sociedad con carencias, lo que estaba siendo atacado. Los partidos comunistas europeos hacían algunos avances, pero la reforma política en Checoslovaquia fue aplastada por los tanques soviéticos. Los movimientos guerrilleros latinoamericanos fueron reducidos. El estructuralismo, la nueva moda intelectual, era radical en algunos aspectos y tecnocrático en otros. Si bien desafiaba el orden social dominante, también lo reflejaba. De un modo similar, el postestructuralismo y el posmodernismo habían de revelarse ambiguos al subvertir los puntales metafísicos de la sociedad de clase media con un toque de rela-

tivismo al estilo del mercado de su propia cosecha. Tanto los posmodernistas como los neoliberales desconfían de las normas públicas, los valores intrínsecos, las jerarquías establecidas, las costumbres autoritarias, los códigos consensuales y las prácticas tradicionales; solo que los neoliberales admiten que rechazan todo esto en nombre del mercado. En contraste, los posmodernistas radicales combinan estas aversiones con cierta reticencia avergonzada ante el mercantilismo. Los neoliberales al menos tienen aquí la virtud de ser coherentes, cualesquiera que puedan ser sus numerosos defectos en otros aspectos.

Los primeros años de la década de 1970 —el verdadero punto culminante del disenso radical— también fueron testigos de los primeros destellos de la cultura posmoderna que al final habría de tomar el poder partiendo de ella. Los paradisíacos días de la teoría cultural solo duraron hasta aproximadamente 1980; pocos años después de la crisis del petróleo que anunció una recesión global, la victoria de la derecha radical y el retroceso de las esperanzas revolucionarias. La militancia obrera, tras haber florecido a principios de la década de 1970, se hundió de forma dramática cuando se lanzaron ataques sistemáticos contra el movimiento obrero con el objetivo de desarticularlo para siempre. Se coartó a los sindicatos y se creó desempleo deliberadamente. La teoría superó a la realidad en una especie de secuela intelectual de una etapa política tumultuosa. Como a menudo sucede, las ideas tuvieron un último y brillante florecimiento cuando las condiciones que las produjeron ya estaban desapareciendo. La teoría cultural se despegó de su momento de origen, si bien a su manera trató de mantener vivo ese momento. Al igual que la guerra, se convirtió en la continuación de la política por otros medios. La emancipación que había fracasado en las calles y fábricas podía desarrollarse en su lugar en el fragor erótico o el significante evanescente. El discurso y el deseo vinieron a sustituir a los fracasados Godard y Che Guevara. Al mismo tiempo, algunas de las nuevas ideas fueron las primeras pajas arrastradas por el viento del pesimismo poscolonial que iba a soplar por todo Occidente.

Los resultados también eran desiguales en otro aspecto. Las nuevas teorías del discurso, la desviación y el deseo no eran simplemente

alternativas a un izquierdismo político que había fracasado. También eran formas de ahondar en él y de enriquecerlo. Quizá, sostenían algunos, no hubiera fracasado originalmente si hubieran incorporado estos puntos de vista de forma plena. La teoría cultural estaba allí para recordarle a la izquierda tradicional lo que había obviado: el arte, el placer, el género, el poder, la sexualidad, el lenguaje, la locura, el deseo, la espiritualidad, la familia, el cuerpo, el ecosistema, el inconsciente, la etnia, el estilo, la hegemonía. Esto, bajo cualquier punto de vista, era una parte considerable de la existencia humana. Hacía falta ser bastante miope para pasar por alto todo esto. Era como si a una descripción de la anatomía humana le faltaran los pulmones y el estómago. O como el monje irlandés de la Edad Media que confeccionó un diccionario pero inexplicablemente omitió la letra S.

De hecho, la política de izquierda tradicional —que en aquella época significaba realmente el marxismo— nunca fue tan ciega como esto da a entender. Había tenido mucho que decir respecto al arte y la cultura, parte de ello tedioso, pero otra parte deslumbrantemente original. De hecho, la cultura ocupaba un lugar importante en la tradición que ha acabado por conocerse como marxismo occidental. György Lukács, Walter Benjamin, Antonio Gramsci, Wilhelm Reich, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Ernst Bloch, Lucien Goldmann, Jean-Paul Sartre, Fredric Jameson: son estos autores que en modo alguno obviaron lo erótico y lo simbólico, el arte y el inconsciente, la experiencia vital y las transformaciones de la conciencia. Podría decirse que no existe un legado más rico de pensamiento semejante en el siglo xx. Era de este legado de donde los estudios culturales modernos tomaban su ejemplo, si bien gran parte de ellos son una pálida sombra de sus predecesores.

El giro del marxismo occidental hacia la cultura nació en parte de la impotencia y el desencanto políticos. Atrapados entre el capitalismo y el estalinismo, grupos como la Escuela de Frankfurt podían compensar su falta de hogar político volviéndose hacia cuestiones culturales y filosóficas. Políticamente abandonados, podían alzarse sobre sus formidables recursos culturales para enfrentarse a un capitalismo en el que el papel de la cultura estaba convirtiéndose en algo cada vez

más vital, y así mostrarse una vez más políticamente relevantes. En el mismo acto, podían dissociarse de un mundo comunista bastante ignorante, al tiempo que enriquecían infinitamente las tradiciones de pensamiento que ese comunismo había traicionado. Sin embargo, al hacerlo, gran parte del marxismo occidental acabó siendo una especie de versión aburguesada, academicista, desilusionada y políticamente desdentada de sus antepasados revolucionarios militantes. Esto también se contagió a sus sucesores en los estudios culturales, para quienes pensadores como Antonio Gramsci acabaron por representar teorías de la subjetividad más que la revolución de los trabajadores.

El marxismo había marginado sin duda el género y la sexualidad. Pero en modo alguno había obviado estos temas, aun cuando gran parte de lo que tuviera que decir sobre ellos fuera lamentablemente insuficiente. El levantamiento que había de derribar al zar ruso e instaurar en su lugar un régimen bolchevique se inició con manifestaciones en el día Internacional de la Mujer de 1917. Una vez en el poder, los bolcheviques concedieron a la igualdad de la mujer una prioridad muy alta. El marxismo había guardado silencio en gran medida sobre el medio ambiente, pero en aquella época eso lo habían hecho también casi todos los demás. Sin embargo, en el primer Marx y en posteriores pensadores socialistas había algunas elocuentes reflexiones sobre la naturaleza. El marxismo no había pasado por alto exactamente el inconsciente: se limitó a rechazarlo de plano porque lo consideraba una invención burguesa. Aun así, hubo importantes excepciones a esta simpleza, como el psicoanalista marxista Wilhelm Reich; y el placer y el deseo han desempeñado un papel clave en las reflexiones de filósofos marxistas como Herbert Marcuse. Uno de los libros más extraordinarios que se han escrito jamás sobre el cuerpo, *Fenomenología de la percepción*, era obra del izquierdista francés Maurice Merleau-Ponty. Fue a través de la influencia de la fenomenología como algunos pensadores marxistas acabaron por interesarse por los problemas de la experiencia vital y la vida cotidiana.

La acusación de que el marxismo no tenía nada que decir sobre la raza, la nación, el colonialismo o la etnia es igualmente falsa. De hecho, el movimiento comunista fue el único entorno de principios

del siglo xx en el que —junto con la cuestión del género— se suscitaban y debatían sistemáticamente cuestiones de nacionalismo y colonialismo. Como ha escrito Robert J. C. Young, «el comunismo fue el primer y el único programa político que reconoció la interrelación de estas diferentes formas de dominación y explotación (la clase, el género y el colonialismo) y la necesidad de abolir todas ellas como base fundamental para la realización victoriosa de la liberación de todos y cada uno».² Lenin situó la revolución colonial en el primer plano de las prioridades del gobierno soviético. Las ideas marxistas se convirtieron en algo vital para las luchas anticoloniales de India, África, América Latina y demás lugares.

De hecho, el marxismo fue la principal inspiración de las campañas anticoloniales. Muchos de los grandes teóricos y líderes políticos anticoloniales del siglo xx se educaron en Occidente, y aprendieron perdurablemente del marxismo occidental. Gandhi recurrió a Ruskin, Tolstoi y otras fuentes similares. La mayor parte de los estados marxistas han sido no europeos. Se puede decir que las propias políticas culturales, tal como Occidente las conoce, fueron en su mayor parte producto de los denominados pensadores del Tercer Mundo como Castro, Cabral, Fanon y James Connolly. Algunos pensadores posmodernos considerarían sin duda que es una pena que militantes del «Tercer Mundo» hayan tenido que recurrir a manifestaciones de la Razón occidental dominante como el marxismo. Estos son el tipo de teóricos que dirían, pongamos por caso, que el marqués de Condorcet, una figura destacada de la Ilustración francesa, creía para su vergüenza en el conocimiento desinteresado, las maravillas de la ciencia, el progreso constante, los derechos humanos abstractos, la infinita perfectibilidad de la humanidad y el constante despliegue en la historia de la esencia de la verdadera humanidad.

Es verdad que Condorcet sostenía estos puntos de vista. Solo que esos mismos teóricos, arrastrados por su enteramente comprensible desaprobación de estas opiniones, olvidarían perfectamente señalar que también creía —en una época en que eran contadas las personas que creían en ello— en el sufragio universal, la igualdad de derechos para las mujeres, la revolución política no violenta, la igualdad

de educación para todos, el Estado del bienestar, la emancipación política, la libertad de expresión, la tolerancia religiosa y el derrocamiento tanto del despotismo como del clericalismo. Aunque puedan aislarse de ella, estos puntos de vista humanitarios no carecían en absoluto de relación con su poco atractiva filosofía. La Ilustración es, podría decirse, lo que la Ilustración hace. Hoy día hay personas para quienes la «teleología», el «progreso» y el «universalismo» son delitos de pensamiento tan abyectos (como de hecho han demostrado serlo en ocasiones) que ensombrecen por completo un asunto tan insignificante como adelantarse dos siglos a su tiempo en términos políticos prácticos.

Aun así, es cierto que el movimiento comunista había guardado un silencio culpable respecto de algunas cuestiones centrales. Pero el marxismo no es una filosofía de la vida ni un secreto del universo que se sienta con el deber de pronunciarse sobre todas las cosas, desde cómo cocer un huevo hasta el método más rápido para despiojar a un cocker spaniel. Es una explicación, por así decirlo, de cómo un modo de producción histórica se transforma en otro. No es ninguna deficiencia del marxismo el hecho de que no tenga nada interesante que decir acerca de si el mejor método para adelgazar es el ejercicio físico o la inmovilización de las mandíbulas. No es ningún defecto que el feminismo haya guardado silencio respecto al Triángulo de las Bermudas. Algunos de aquellos que reconviniéron al marxismo por no decir lo suficiente son también alérgicos a las grandes narraciones que tratan de decir demasiado.

Una gran parte de la teoría cultural surgida en las décadas de 1960 y 1970 puede entenderse como una crítica del marxismo clásico. Globalmente, era una respuesta amistosa en lugar de hostil; una situación que más tarde habría de cambiar. El marxismo, por ejemplo, había sido la luz teórica que orientaba los nuevos movimientos nacionalistas revolucionarios en Asia y África; pero esto había supuesto inevitablemente una reformulación de la teoría para que respondiera de forma distintiva a nuevas condiciones, y no la aplicación obediente de un cuerpo de conocimiento dado. Desde Kenia hasta Malasia, el nacionalismo revolucionario había revivido el marxismo y al mismo

tiempo lo había obligado a repensarse a sí mismo. También hubo un acalorado debate, enormemente productivo, entre marxistas feministas. Louis Althusser fue un marxista que sentía la necesidad de desmontar muchas ideas marxistas recibidas. Claude Lévi-Strauss fue un marxista a quien le parecía que el marxismo podía contribuir muy poco en su específico campo de especialización, la antropología; como panorámica histórica, parecía arrojar poca luz sobre la cultura y la mitología prehistóricas.

Roland Barthes fue un hombre de izquierdas para quien el marxismo era lamentablemente deficitario en lo que se refería a la semiótica, la ciencia de los signos. Julia Kristeva trabajó sobre el lenguaje, el deseo y el cuerpo, asuntos que no encabezaban precisamente la agenda marxista. Sin embargo, ambos pensadores guardaban estrechas afinidades en este aspecto con la política marxista. Al filósofo posmoderno Jean François Lyotard le parecía que el marxismo era irrelevante para la teoría de la información y la vanguardia artística. La revista cultural más vanguardista de la época, *Tel Quel*, descubrió en el maoísmo una efímera alternativa al estalinismo. Esto era casi como encontrar una alternativa a la heroína en el crack. Se forjaron nuevas relaciones entre París y los arrozales. Muchos otros encontraron una alternativa en el trotskismo.

Podríamos continuar con la letanía. Jacques Derrida afirma hoy día que siempre ha entendido su propia teoría de la deconstrucción como una especie de marxismo radicalizado. Sea o no cierto, en algunos círculos de Europa oriental la deconstrucción funcionó durante bastante tiempo como una especie de código para el disenso anticomunista. Michel Foucault, discípulo de Louis Althusser, fue un hereje posmarxista para quien el marxismo resultaba poco convincente en cuestiones de poder, locura y sexualidad, pero que durante algún tiempo siguió desenvolviéndose en el seno de su atmósfera general. El marxismo proporcionó a Foucault un interlocutor silente en algunas de sus obras más conocidas. Al sociólogo francés Henri Lefebvre le parecía que el marxismo estaba desprovisto del concepto de vida cotidiana, una noción que en sus manos habría de ejercer una poderosa influencia sobre los militantes de 1968. El sociólogo Pierre Bourdieu

saqueó los recursos de la teoría marxista para elaborar conceptos como el de «capital simbólico», al tiempo que se mantenía claramente escéptico con respecto al marxismo como un todo. Había épocas en que era casi imposible decir si el teórico cultural más selecto de la Gran Bretaña de la posguerra, Raymond Williams, era marxista o no. Pero esto era más una virtud de su obra que una funesta ambigüedad. Esto mismo vale para gran parte de la denominada Nueva Izquierda, tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos. Los nuevos teóricos culturales eran compañeros de viaje, pero, a diferencia de sus predecesores de la década de 1930, compañeros de viaje del marxismo más que del comunismo soviético.

No todos los nuevos teóricos culturales mantenían esta tensa relación con las ideas marxistas. Pero parece justo decir que gran parte de la nueva teoría cultural nació de un diálogo extraordinariamente creativo con el marxismo. Empezó como una tentativa de buscar un camino que sorteara el marxismo sin dejarlo del todo atrás. Pero acabó haciendo exactamente eso. En Francia, el diálogo repetía en una clave distinta un *rapprochement* anterior entre marxismo, humanismo y existencialismo centrado en la venerada figura de Jean-Paul Sartre. Es bien sabido que en una ocasión Sartre señaló que el marxismo representaba una especie de último horizonte para el siglo XX, un horizonte que se podía obviar pero no sobrepasar; pero era *este* horizonte, y no algún otro, el que estaban esforzándose por superar. Nadie estaba discrepando del taoísmo ni de Duns Escoto. En esa medida, aunque solo fuera de forma negativa, el marxismo mantenía su carácter central. Era el asunto contra el que había que rebotar. Aunque los nuevos teóricos culturales pudieran ser agudamente críticos con él, algunos de ellos todavía compartían parte de la perspectiva radical que lo caracterizaba. En último extremo, eran comunistas en el sentido en que John F. Kennedy era berlinés.

De hecho, en ocasiones era difícil decir si estos teóricos estaban repudiando el marxismo o renovándolo. Para hacerlo sería necesario tener una idea bastante exacta de lo que el marxismo fue en primera instancia. Pero ¿acaso no había sido precisamente esto parte del problema? ¿Acaso no era esta una de las razones por las que el marxismo

se había granjeado tan mala fama? ¿No era presuntuoso suponer que había una definición estricta de la teoría contra la cual se pudieran ponderar otras versiones de ella según su grado de desviación criminal? Era un poco como el viejo argumento acerca de si el freudismo era una ciencia. Ambos bandos en disputa parecían dar por hecho exactamente qué ciencia era; la única cuestión era si el freudismo se ajustaba a ella. Pero ¿qué sucedía si el psicoanálisis nos obligaba a revisar en primer término nuestra idea de lo que era relevante para una ciencia?

Lo que sin duda importaba era la política que uno defendiera, no cómo la catalogara. Por supuesto que tiene que haber *algo* específico en un determinado cuerpo de ideas. En último extremo, tiene que haber algo que sea incompatible con él. No se puede ser marxista y clamar por el regreso de la esclavitud. El feminismo es un conjunto bastante flexible de creencias, pero por flexible que sea no puede incluir el culto a los hombres como una especie superior. Es cierto que hay algunos clérigos anglicanos que parecen negar a Dios, a Jesús, la virginidad de la Virgen, los milagros, la resurrección, el infierno, el cielo, la transubstanciación y el pecado original, pero ello se debe a que al ser almas amables e infinitamente tolerantes no quieren ofender a nadie por creer en nada que incómodamente sea demasiado específico. Ellos solo creen que todo el mundo debería ser agradable con los demás. Pero la alternativa al dogmatismo no es la suposición de que todo vale.

En algunos aspectos, sin embargo, el marxismo se ha convertido simplemente en una especie de dogmatismo, y en no menor medida bajo Stalin y sus sucesores. En nombre del marxismo, millones de personas han sido masacradas, perseguidas y encarceladas. El problema era si se podía desentumecer la teoría sin dejarla a un lado. La respuesta de algunos de los pioneros culturales fue un cauteloso sí; la respuesta de los posmodernistas era un no inequívoco. Al cabo de no mucho tiempo, a medida que Europa oriental fue precipitándose en su caída hacia el desastre, la mayoría de los propios pioneros aceptarían esta conclusión. Exactamente igual que, a pesar de sí mismo, el populismo cultural radical de la década de 1960 iba a allanar el camino al consumismo cínico de los años ochenta, así parte de la teoría cul-

tural de la época se propuso radicalizar el marxismo y con bastante frecuencia acabó apartándose de la política por completo. Empezó profundizando en el marxismo y acabó por desplazarlo. Julia Kristeva y el grupo de *Tel Quel* se convirtieron al misticismo religioso y a cierta celebración del modo de vida americano. El pluralismo postestructuralista parecía ejemplificarse mejor ahora no mediante la revolución cultural china, sino en el supermercado estadounidense. Roland Barthes pasó de la política al placer. Jean François Lyotard volvió su atención hacia los viajes intergalácticos y apoyó al derechista Giscard en las elecciones presidenciales francesas. Michel Foucault renunció a toda aspiración a un nuevo orden social. Aunque Louis Althusser reescribió el marxismo desde dentro, al hacerlo abrió una puerta a través de la cual muchos de sus discípulos saldrían de él por completo.

De manera que la crisis del marxismo no comenzó con el desmoronamiento del muro de Berlín. Podía percibirse en el corazón mismo del radicalismo político de finales de los años sesenta y principios de los setenta. Y no solo eso, sino que en una medida muy importante fue también la fuerza impulsora de una cascada de provocativas ideas nuevas. Cuando Lyotard rechazaba lo que él denominaba grandes narraciones, utilizó el término por primera vez para referirse sencillamente al marxismo. La invasión soviética de Checoslovaquia se produjo en el mismo momento que la célebre rebelión estudiantil de 1968. Si en el ambiente estaba el carnaval, también estaba la guerra fría. No era un problema de que la izquierda primero floreciera y después declinara. En lo que al marxismo clásico se refería, el gusano ya estaba en el capullo, la serpiente ya se ondulaba secretamente en el jardín.

El marxismo había quedado tristemente empañado en Occidente por las monstruosidades del estalinismo. Pero muchos sentían que también había sido desacreditado por los cambios del propio capitalismo. Parecía que no se ajustaba bien al nuevo tipo de sistema capitalista que giraba en torno al consumo más que a la producción, a la imagen más que a la realidad, a los medios de comunicación más que a los campos de algodón. Por encima de todo, parecía que no se ajustaba bien a la prosperidad. El boom económico posterior a la guerra

pudo haber dado sus últimos coletazos a finales de la década de 1960, pero todavía estaba marcando el ritmo político. Muchos de los problemas que preocupaban a los estudiantes militantes y a los teóricos radicales de Occidente eran problemas producidos por el progreso, no por la pobreza. Eran los problemas de la regulación burocrática, del consumo conspicuo, de la maquinaria militar sofisticada, de tecnologías que parecían estar dando bandazos fuera de control. La sensación de que el mundo estaba claustrofómicamente codificado, administrado, atravesado por signos y convenciones de arriba abajo, contribuyó a dar origen al estructuralismo, que indaga en los códigos ocultos y las convenciones que producen significado humano. La década de 1960 fue tan agobiante como desinhibida. Había preocupación por el conocimiento envasado, por la publicidad y por el despótico poder de la mercancía. Algunos años después, la teoría cultural que analizaba todo esto correría ella misma el riesgo de convertirse en una mercancía satinada más, en un modo de promocionar el capital simbólico propio. Todos estos eran problemas de la cultura, la experiencia vital, el deseo utópico y el daño emocional y en la percepción producidos por una sociedad bidimensional. No eran cuestiones sobre las que el marxismo hubiera tenido mucho que decir tradicionalmente.

El placer, el deseo, el arte, el lenguaje, los medios de comunicación, el género, la etnia; una única palabra para resumir todas estas sería «cultura». La cultura, en un sentido de la palabra que incluía a Bill Wyman y a la comida rápida al mismo tiempo que a Debussy y Dostoievski, era de lo que el marxismo parecía carecer. Y esta es una de las razones por las que el diálogo con el marxismo se estableció en gran medida en ese terreno. La cultura era también una forma de que la izquierda civilizada y humanista se distanciara del craso filisteísmo del socialismo realmente existente. Tampoco era de extrañar que fuera la teoría cultural, antes que la política, la economía o la filosofía ortodoxa, la que discrepara del marxismo en aquellos turbulentos años. A menudo los estudiosos de la cultura tienden a ser políticamente radicales, cuando no fácilmente disciplinados. Debido a que temas como la literatura y la historia del arte no tienen ninguna com-

pensación material obvia, suelen atraer a aquellos que miran con recelo los conceptos capitalistas de utilidad. La idea de hacer algo por el puro gusto de hacerlo siempre ha puesto nerviosos a los guardianes de barba gris del Estado. La pura falta de sentido es un asunto profundamente subversivo.

En cualquier caso, el arte y la literatura engloban una enorme cantidad de ideas y experiencias que son difíciles de reconciliar con el escenario político actual. También plantean problemas de calidad de vida en un mundo en que la propia experiencia parece frágil y degradada. ¿Cómo se puede crear arte digno en semejantes condiciones? ¿No sería necesario transformar la sociedad para prosperar como artista? Además, aquellos que se dedican al arte hablan el lenguaje del valor más que el del precio. Se dedican a obras cuya profundidad e intensidad ponen de manifiesto la exigüidad de la vida cotidiana en una sociedad obsesionada por el mercado. También están entrenados para imaginar alternativas a lo real. El arte favorece que uno fantasee y desee. Por todas estas razones es fácil entender por qué son los estudiantes de arte o de filología antes que los ingenieros químicos quienes suelen levantar barricadas.

Sin embargo, los estudiantes de ingeniería química son por regla general mejores a la hora de levantarse de la cama que los estudiantes de arte y de filología. Algunas de las cualidades mismas que atraen a los especialistas culturales hacia la izquierda política son también las que hacen de ellos personas difíciles de organizar. Son los comodines de la baraja política, carpinteros renuentes que suelen estar más interesados por la utopía que por los sindicatos. A diferencia del filisteo de Oscar Wilde, conocen el valor de todo y el precio de nada. Uno no pondría a Arthur Rimbaud en un comité de salud pública. En las décadas de 1960 y 1970, esto hizo de los teóricos culturales los candidatos ideales para estar simultáneamente dentro y fuera del marxismo. En Gran Bretaña, un destacado teórico cultural como Stuart Hall ocupó esta posición durante décadas antes de inclinarse de manera definitiva hacia el campo no marxista.

Estar al mismo tiempo dentro y fuera de una postura —ocupar un territorio mientras se merodea escépticamente por sus fronteras— es

DESPUÉS DE LA TEORÍA

a menudo la posición de la que proceden las ideas con más intensidad creativa. Es una posición que está repleta de recursos, cuando no indolora siempre. Basta pensar en los grandes nombres de la literatura británica del siglo xx, casi todos los cuales se desarrollaron entre dos o más culturas nacionales. Posteriormente, esta ambigüedad de postura habría de ser heredada por los nuevos teóricos culturales «franceses». No muchos de ellos eran de origen francés, y entre estos no muchos eran heterosexuales. Algunos eran de Argelia, otros de Bulgaria, y otros más de Utopía. No obstante, a medida que fue transcurriendo la década de 1970 empezaron a llegar del frío unos cuantos de estos antiguos radicales. Se había inaugurado la travesía hacia los despolitizados años ochenta y noventa.

El camino hacia el posmodernismo

A medida que las contraculturales décadas de 1960 y 1970 se fueron convirtiendo en los posmodernos años ochenta y noventa, la pura irrelevancia del marxismo iba pareciendo más llamativa. Porque ahora la producción industrial parecía estar realmente en la vía de salida, y junto con ella el proletariado. El boom económico posterior a la guerra se desvaneció ante la cada vez más intensa competitividad internacional que obligó a reducir las tasas de beneficio. Los capitalismo nacionales luchaban por mantenerse en pie en un mundo cada vez más global. Estaban menos protegidos que antes. Como consecuencia de la disminución de los beneficios, el sistema capitalista en su conjunto se vio obligado a sufrir una dramática reforma. La producción se exportó a los lugares con bajos salarios, de los que a Occidente le gusta pensar ingenuamente que son el mundo en vías de desarrollo. El movimiento obrero fue atado de pies y manos, y fue obligado a aceptar humillantes restricciones en sus libertades. La inversión se desplazó del sector de las manufacturas industriales al de los servicios, las finanzas y las comunicaciones. A medida que los grandes negocios se convertían en negocios culturales, cada vez más dependientes de la imagen, el envoltorio y la exhibición, la industria cultural iba convirtiéndose en un gran negocio.

Sin embargo, desde el punto de vista del propio marxismo la ironía estaba clara. Los cambios que parecían consignarlo al olvido eran aquellos que se había dedicado a explicar. El marxismo no era superfluo porque el sistema hubiera alterado su papel; cayó en desgracia porque el sistema era más intensivo que nunca. Quedó sumido en la crisis; y era el marxismo sobre todo el que había dado una explica-

ción de cómo estas crisis se producían y desaparecían. De modo que desde el punto de vista del propio marxismo lo que lo hacía parecer redundante era precisamente lo que confirmaba su relevancia. No le habían enseñado la puerta porque el sistema se hubiera reformado haciendo que la crítica socialista fuera superflua. Le habían puesto de patitas en la calle justamente por la razón contraria, porque el sistema parecía demasiado imbatible, y no porque hubiera cambiado su forma de proceder, lo cual hizo que muchos perdieran las esperanzas en un cambio radical.

La perdurable relevancia del marxismo era más evidente a escala global. No era tan obvia para críticos eurocéntricos de la teoría que solo podían ver que las minas de Yorkshire estaban cerrando y que la clase obrera occidental estaba retrocediendo. A escala planetaria, las desigualdades entre ricos y pobres habían seguido aumentando, tal como había previsto el *Manifiesto comunista*. Como también predijo, hay una creciente desafección en la militancia por parte de los más pobres del mundo; solo que mientras que Marx había buscado esta desafección en Bradford y en el Bronx, hoy día puede encontrarse en los zocos de Trípoli y de Damasco. Y es la propagación de enfermedades contagiosas y no el asalto al Palacio de Invierno lo que algunos de ellos tienen en mente.

En lo que se refiere a la desaparición del proletariado deberíamos traer a la memoria la etimología de la palabra. En la sociedad de la Antigüedad, el proletariado eran aquellos que eran demasiado pobres para servir al Estado ostentando propiedades, y que por el contrario le servían teniendo hijos (*proles*, «descendencia») que sirvieran de fuerza de trabajo. Son aquellos que no tienen nada que ofrecer salvo sus cuerpos. Los proletarios y las mujeres están, por tanto, estrechamente aliados, como de hecho lo están en las regiones más pobres del mundo de hoy día. La pobreza absoluta o la pérdida del ser consiste en que a uno no le quede nada más que uno mismo. Es trabajar directamente con el cuerpo, al igual que el resto de los animales. Y como esta es todavía en la actualidad la condición de millones de hombres y mujeres sobre la Tierra, resulta extraño que se nos diga que el proletariado ha desaparecido.

De modo que en pleno apogeo de la teoría cultural las fuerzas que contribuirían a anular a la izquierda ya estaban realizando su labor destructora dentro de ella. Lo que parecía su momento de rebelión era ya el amanecer de un empeoramiento político. Ronald Reagan y Margaret Thatcher ya estaban asomándose amenazadoramente por el horizonte. En una década nadie había refutado realmente el marxismo, al igual que ninguna nave espacial había viajado nunca más allá de los confines del universo para determinar que Dios no estaba acechando por allí. Pero casi todo el mundo empezaba a comportarse ahora como si el marxismo no existiera, al margen de lo que pensarían sobre la condición del Todopoderoso.

De hecho, con la caída de la Unión Soviética y sus satélites el marxismo había desaparecido casi literalmente de todo un sector del planeta. No estaba tanto contestado como fuera de lugar. Ya no era necesario tener una opinión sobre él, del mismo modo que no hacía falta tener una opinión sobre los misteriosos círculos marcados en el campo o los fenómenos paranormales. En el precario y avaricioso mundo occidental de la década de 1980 el marxismo no era tan falso como irrelevante. Era una solución a un conjunto de problemas que ya ni siquiera estaban en la agenda. Al igual que el monstruo del lago Ness, no habría ninguna diferencia ni siquiera aunque fuera cierto. Uno podía continuar cultivando eso a un lado, como una rareza inofensiva o una afición simpática y extravagante, pero no era el tipo de cosas que uno pudiera manifestar en público a menos que tuviera una coraza singularmente gruesa o una veta marcadamente masoquista. La anterior generación de pensadores había sido posmarxista en el sentido de que se distanciaba de y se erguía desde él; la nueva generación era posmarxista en el sentido en que David Bowie es posdarwinista.

Esta era una curiosa situación. Porque no era necesario ser marxista para reconocer que el marxismo no era simplemente una hipótesis en la que (al igual que en el origen extraterrestre de los círculos marcados en los campos) se pudiera creer o no creer a voluntad. En primer lugar, no era en absoluto una hipótesis. El marxismo —o, para situarlo en un contexto más amplio, el socialismo— había sido un movimiento político en el que habían participado millones de hom-

bres y mujeres a lo largo de los siglos y en muchos países. Un pensador lo había descrito como el movimiento de reforma más importante de la historia de la humanidad. Para bien o para mal, ha transformado el rostro de la tierra. No es solo un manojito de ideas interesantes, como el neohegelianismo o el positivismo lógico. Nadie combatió ni murió nunca por el positivismo lógico, aunque pueda haber suscitado curiosas y acaloradas refriegas en las salas de reunión de los estudiantes universitarios de últimos cursos. Si ocasionalmente los neohegelianos pueden haber sido puestos contra un muro y fusilados, no era por ser neohegelianos. En el denominado Tercer Mundo el socialismo había sido bien recibido entre los condenados de la tierra, que no estaban tan impacientes por estrechar contra su pecho a la semiótica o a las teorías de la recepción. Ahora, sin embargo, parecía como si lo que hubiera nacido siendo un movimiento clandestino entre los estibadores y los obreros de las fábricas se hubiera convertido en un modo amablemente interesante de analizar *Cumbres borrascosas*.

La época en que la teoría cultural estaba en la cresta de la ola exhibía un rasgo peculiar: parecía mezclar política y cultura en dosis iguales. Si estaban los movimientos pacifista y de derechos civiles, también estaba el experimento sexual, la potenciación de la conciencia y los exuberantes cambios en el estilo de vida. En esto la década de 1960 no se parecía tanto a ninguna otra cosa como al *fin de siècle* del siglo XIX. Las últimas décadas del siglo XIX fueron una asombrosa mezcla de revolución política y cultural. Es la época tanto del anarquismo como del esteticismo, de la revista *The Yellow Book* y de la Segunda Internacional, de la decadencia y la gran huelga de los muelles. Oscar Wilde creía tanto en el socialismo como en el arte por el arte. William Morris era un revolucionario marxista que abogaba por el arte medieval. En Irlanda, Maud Gonne y Constance Markievicz se movían con facilidad entre el teatro, el movimiento de las mujeres, la reforma de las prisiones, el republicanismo irlandés y la vanguardia parisina. W.B. Yeats fue poeta, místico, organizador político, folclorista, ocultista, director teatral y comisario cultural. En este extraordinario período podía verse a los mismos personajes teniendo

escarceos con la teosofía y manifestándose contra el desempleo. Había movimientos clandestinos de homosexuales socialistas. Uno podía quedar cautivado al mismo tiempo por el simbolismo y por el sindicalismo. La droga y el demonismo eran casi tan abundantes como el feminismo.

Parte de este embriagador brebaje fue heredado por la década de 1960. Ambos períodos estuvieron marcados por el utopismo, la política sexual, las incursiones espirituales, las guerras imperiales, los evangelios de la paz y la camaradería, el pseudoorientalismo, las formas exóticas de arte, la psicodelia, el regreso a la naturaleza o la liberación del inconsciente. De hecho, en algunos aspectos los años de la década de 1960 fueron una época más dócil; una época de enamoramientos y energías florales más que de satanismo *fin de siècle*, más angelical que demoníaca. Hacia el final de este período, fue el movimiento de las mujeres el que forjó los vínculos más profundos entre lo global y lo personal, entre lo político y lo cultural. Y parte de esto fue legado a épocas posmodernas posteriores, lo cual quiere decir al siguiente *fin de siècle*. La cultura era el lenguaje que se orientaba en ambas direcciones, hacia lo personal y lo político simultáneamente. El mismo idioma podía abarcar la antipsiquiatría y el anticolonialismo.

Entre otras cosas, la cultura había sido una forma de mantener viva la política radical, una continuación de ella por otros medios. Sin embargo, habría de convertirse cada vez más en un sucedáneo de ella. En algunos aspectos, los años de la década de 1980 fueron como los de la de 1880 o los de la de 1960 sin la política. A medida que las esperanzas políticas de izquierda fueron desvaneciéndose, los estudios culturales fueron saltando al primer plano. Los sueños de transformaciones sociales ambiciosas fueron denunciados como «grandes narraciones» ilícitas, que más probablemente podrían conducir al totalitarismo que a la libertad. De Sidney a San Diego, Ciudad del Cabo o Tromsø, todo el mundo pensaba en pequeño. La micropolítica estalló a escala global. Una nueva epopeya sobre el final de las epopeyas se desplegó por todo el planeta. Desde un extremo a otro de un planeta enfermo había llamamientos a abandonar el pensamiento planetario. Fuera lo que fuese lo que nos unía —*daba igual* lo que fue-

ra— era pernicioso. La diferencia residía en el nuevo modo de captar la atención en un mundo cada vez más sometido a las mismas humillaciones del hambre y la enfermedad, de las ciudades clónicas, las armas mortíferas y la cadena de televisión CNN.

Resultaba irónico que el pensamiento posmoderno hiciera semejante fetiche de la diferencia, dado que su propio impulso consistía en borrar las distinciones entre imagen y realidad, verdad y ficción, historia y fábula, ética y estética, cultura y economía, arte culto y arte popular o izquierda y derecha. Aun así, mientras los agentes de Bolsa y los financieros estaban aproximando cada vez más Huddersfield y Hong Kong, los teóricos culturales estaban luchando para alejarlos entre sí. Entretanto, se estaba promulgando con suficiencia el final de la Historia desde unos Estados Unidos que corrían cada vez más el riesgo de ponerle fin realmente. No habría más conflictos mundiales importantes. Más tarde quedaría claro que los fundamentalistas islámicos no habían prestado suficiente atención cuando se retransmitió este comunicado.

Había nacido la «política cultural». Pero la expresión es profundamente ambigua. En círculos radicales se había reconocido hacía mucho tiempo que para que el cambio político fuera efectivo tenía que ser «cultural». Todo cambio político que no arraigara en los sentimientos y percepciones de la gente —que no garantizara su aprobación, se engranara con sus deseos y se abriera paso en su sentido de la identidad— era poco probable que durara mucho tiempo. Esto, por así decirlo, es a lo que el marxista italiano Antonio Gramsci se refería con el término «hegemonía». Los artistas socialistas, desde los bolcheviques hasta Bertolt Brecht, hablaban en términos marcadamente masculinos de desmontar al ciudadano de clase media y construir en su lugar al Hombre Nuevo. Para el nuevo orden político era necesaria toda una nueva especie de seres humanos, seres humanos con los órganos sensoriales y los hábitos corporales alterados, con un tipo de memoria y un conjunto de impulsos diferentes. Y la labor de la cultura era proporcionarlos.

La grotesca revolución cultural de Mao había aprendido esta lección de mala manera, y utilizaba la «cultura» como un arma en una

lucha interna por el poder. Sin embargo, algunos líderes anticoloniales habían aprendido bien la lección: había que deshacerse de la cultura colonialista junto con el dominio colonial. No tenía ningún sentido reemplazar simplemente los jueces blancos con peluca y toga por otros negros con peluca y toga. Pero no se imaginaban que la cultura pudiera ser un sucedáneo de la transformación social. Los nacionalistas irlandeses no estaban luchando simplemente para que los buzones fueran verdes en lugar de rojos. Los sudafricanos negros no estaban luchando simplemente por el derecho a ser sudafricanos negros. Había mucho más en juego que la denominada política de la identidad.

Había movimientos, como el feminismo, para los que la cultura en el amplio sentido de la palabra no era un suplemento opcional. Al contrario, para las demandas políticas del feminismo es algo central la gramática en que se enmarcan. *El valor, el discurso, la imagen, la experiencia y la identidad son aquí el lenguaje mismo de la lucha política, como lo son en toda la política étnica o sexual.* Los modos de sentir y las formas de representación son a largo plazo casi tan cruciales como la red de guarderías o la igualdad salarial. Forman parte vital del proyecto de emancipación política. Esto no había sido tan cierto en la política de clases tradicional. Los obreros textiles de la Inglaterra victoriana podrían levantarse al amanecer para estudiar juntos a Shakespeare antes de ir a trabajar, o guardar valiosas transcripciones de sus vidas laborales y de su cultura local. Pero este tipo de actividad cultural no formaba parte esencial de la lucha por mejores salarios y condiciones de trabajo en el sentido en que la lucha por la imaginaria sexista forma parte esencial del feminismo.

No obstante, había también formas de política cultural que divorciaban las cuestiones de la experiencia y la identidad de sus contextos políticos. La cuestión no era transformar el mundo político, sino asegurarse el propio nicho cultural dentro de él. En ocasiones, la política cultural parecía ser lo que a uno le quedaba cuando no tenía ningún otro tipo de política. En Irlanda del Norte, por ejemplo, un conflicto entre católicos y protestantes en el que los últimos habían gozado durante décadas de una mayoría manipulada se aburguesó bajo la forma de un problema de relaciones respetuosas entre dos «tradi-

ciones culturales». Los unionistas, que hace tan solo unos pocos años habían estado gritando «¡Fuera el Papa!» y «¡Prendamos fuego a los *taigs!*»,¹ de repente estaban defendiendo el poder británico en Irlanda en términos de márgenes, de minorías vibrantes y de pluralismo cultural. En Estados Unidos el carácter étnico a veces se refería solo a las minorías del interior de los propios Estados Unidos, antes que a los millones de personas de todo el mundo condenadas a una existencia desgraciada por el sistema que Estados Unidos lideraba. Se refería a la cultura del interior antes que a la política internacional. En el extranjero todavía había un concepto un tanto esotérico de Estados Unidos, a pesar del hecho de que al cabo de los años había dedicado una energía considerable a someter a algunos molestos fragmentos de dicho sistema.

«Cultura» es un término resbaladizo que puede ser o bien trivial o bien trascendente. Un suplemento a color y en papel satinado de un periódico es cultura, y también lo son las imágenes de los africanos consumidos que nos ofrece. En Belfast o en el País Vasco, «cultura» puede significar aquello por lo que uno está dispuesto a matar (o a morir, para aquellos que son ligeramente menos fervientes). También puede ser una disputa sobre los méritos de U2. Uno puede ser quemado a lo bonzo por culpa de la cultura, o bien el problema puede estar en si se debe llevar una bonita camiseta concreta de estilo prerrafaelista. Al igual que el sexo, la cultura es ese tipo de fenómenos que parece que uno solo puede evitar subestimar sobreestimándolos. En cierto sentido es aquello por lo que vivimos, el acto de dotar de sentido, el aire social mismo que respiramos; en otro sentido, está lejos de ser lo que más profundamente conforma nuestras vidas.

Sin embargo, en nuestro tiempo hay multitud de excusas para sobreestimar la importancia de la cultura. Si la cultura empezó a ser más crucial para el capitalismo en la década de 1960, para la década de 1990 se había convertido en algo casi indiscernible de ella. Esto, de hecho, forma parte de aquello a lo que nos referimos con «posmodernismo». En un mundo de presidentes que son actores de cine, de mercancías eróticamente atractivas, de espectáculos políticos y de una industria cultural que mueve miles de millones de dólares, la cultura,

la producción económica, la dominación política y la propaganda ideológica parecían haberse fundido en una única y monótona unidad. La cultura siempre se había ocupado de los signos y las representaciones, pero ahora teníamos a toda una sociedad que actuaba constantemente ante un espejo, tejiendo todo lo que hacía en un vasto megatexto, ofreciendo en todo momento un reflejo fantasmagórico de su mundo que lo duplicaba en todos los detalles. Esto fue llamado «informatización».

Al mismo tiempo, la cultura en el sentido de identidad se había vuelto cada vez más apremiante. Cuanto más desplegaba el sistema una cultura sombríamente uniforme a través de todo el planeta, con más agresividad defendían los hombres y mujeres la cultura de su nación, su región, su barrio o su religión. En su extremo más inhóspito, esto significaba que cuanto más estrecha se volvía la cultura en un plano, más fina era la capa que se extendía en otro. Lo insulso encontraba su respuesta en la intolerancia. Los desarraigados ejecutivos de publicidad poblaban la jet set de los cielos para todos aquellos para quienes no compartir el mismo pedazo de cielo que ellos significaba no ser del todo humano.

El capitalismo siempre ha ensamblado con promiscuidad formas de vida diversas; un hecho este que daría que pensar a aquellos incautos posmodernistas para quienes la diversidad, sorprendentemente, es de algún modo una virtud en sí misma. Aquellos para quienes «dinámico» es siempre un término positivo podrían reconsiderar su opinión a la luz del sistema de producción más dinámicamente destructivo que la humanidad ha visto jamás. Pero ahora estamos siendo testigos de una versión brutalmente acelerada de esta fusión con el desgarramiento de las comunidades tradicionales, la descomposición de las fronteras nacionales y la generación de grandes oleadas migratorias. La cultura bajo la forma de fundamentalismo ha vuelto a aparecer como reacción a estas terribles convulsiones. En todas partes la gente está dispuesta a hacer cosas extraordinarias para ser ellos mismos. Esto se debe en parte a que otras gentes han abandonado la idea de ser ellas mismas porque supone una restricción excesiva de sus actividades.

El fundamentalismo es formidablemente difícil de persuadir; lo cual debería precavernos contra la suposición de que la cultura es infinitamente maleable mientras que la naturaleza siempre es inamovible. Este es otro dogma de los posmodernistas, que están siempre alerta ante aquellos que «naturalizan» los hechos sociales o culturales, y así hacen que lo que se puede cambiar parezca algo permanente e inevitable. Parecen no haberse dado cuenta de que la propia concepción de la naturaleza como algo inalterable ha cambiado bastante desde los tiempos de Wordsworth. Al vivir, como en apariencia hacen, en un mundo predarwinista y pretecnológico, no consiguen entender que la naturaleza es en ciertos aspectos una materia mucho más flexible que la cultura. Ha quedado demostrado que es mucho más fácil arrasar montañas que cambiar los valores patriarcales. La clonación de ovejas es un juego de niños comparado con tratar de persuadir a los chovinistas de que abandonen sus prejuicios. Las creencias culturales —en no menor medida que la diversidad fundamentalista que tan estrechamente ligada está a los temores por la propia identidad— son mucho más difíciles de arrancar que los bosques.

Lo que en las décadas de 1960 y 1970 empezó siendo una crítica del marxismo se transformó en los años ochenta y noventa en rechazo de la idea misma de política global. A medida que las empresas transnacionales van extendiéndose de un extremo a otro del planeta, los intelectuales insisten a voz en grito en que la universalidad era una ilusión. Michel Foucault pensaba que los conceptos marxistas de poder eran muy limitados y que el conflicto estaba realmente en todas partes; en contraste con él, el filósofo posmoderno Jean Baudrillard dudaba de que la guerra del Golfo ni siquiera hubiera tenido lugar. Entretanto, el ex militante socialista Jean François Lyotard continuaba con sus investigaciones de los viajes intergalácticos, la entropía cósmica y el éxodo masivo de la raza humana de la Tierra tras la extinción del Sol dentro de cuatro mil millones de años. Para ser un filósofo al que le disgustaban las grandes narraciones, esto parecía una perspectiva extraordinariamente amplia. Así se había producido el progresivo oscurecimiento del espíritu disidente. En pocos trimestres el combate radical había dejado paso a la elegancia radical. En todos los frentes

los antiguos pensadores radicales estaban orientando su navegación, recortándose las patillas y recogiendo velas.

Los políticos militantes de los años sesenta habían sido muy optimistas: uno podía conseguir lo que quisiera si lo deseaba con la suficiente intensidad. La utopía estaba bajo los adoquines de París. Teóricos culturales como Barthes, Lacan, Foucault y Derrida todavía sentían las secuelas de este impulso utópico; solo que ya no creían que pudiera llevarse a la práctica. Dicho impulso se veía fatídicamente comprometido por la vacuidad del deseo, la imposibilidad de la verdad, la fragilidad del sujeto, la mentira del progreso y la omnipresencia del poder. Como escribe Perry Anderson en una convincente floritura, estos autores «bombardearon el significado, cubrieron por completo la verdad, burlaron a la ética y a la política y aniquilaron la historia».² Tras la debacle de finales de la década de 1960, la única política viable parecía estar en la resistencia esporádica ante un sistema que había llegado para quedarse. El sistema podía deteriorarse, pero no desmantelarse.

Entretanto, uno podía encontrar una especie de utopía sucedánea en los fragores eróticos, los delicados placeres del arte o la deliciosa sensualidad de los signos. Todas estas cosas auguraban una felicidad más general. El único problema era que nunca llegaría realmente. El ánimo era lo que de forma paradójica podría calificarse como pesimismo libertario. El anhelo de utopía no era algo que hubiera que abandonar, pero nada era peor para su bienestar que tratar de hacerla realidad. Había que ofrecer una resistencia implacable al *statu quo*, pero no en nombre de valores alternativos: esta era una maniobra lógicamente imposible. Este desencanto, a su vez, debía ceder ante el auténtico pesimismo de una parte del pensamiento posmoderno posterior. Al cabo de unos pocos años, la mera sugerencia de que alguna vez hubiera habido el más mínimo atisbo de progreso en la historia de la humanidad sería recibido con un mordaz desprecio por aquellos que con frecuencia se valían de los anestésicos y de los vâteres.

Tradicionalmente había sido la izquierda política la que pensaba en términos universales, y la derecha conservadora la que prefería ser

modestamente irregular. Ahora estos papeles se habían invertido de verdad. En el preciso instante en que una derecha triunfalista reinventaba con audacia la forma del planeta, la izquierda cultural se retiraba por lo general hacia un pragmatismo alicaído. No mucho después de que algunos teóricos culturales proclamaran que las grandes narraciones de la historia habían perdido por fin su ímpetu, se lanzó una narración de esta naturaleza particularmente desagradable sobre la guerra entre el capital y el Corán; o una parodia de este texto. Ahora la intención de los enemigos de Occidente era exterminarlo en lugar de conquistarlo. A algunos líderes occidentales, en no poca medida aquellos con puestos bastante altos e influyentes, podía perdonárseles por volver la vista atrás, hacia la época del socialismo, con una furtiva punzada de nostalgia. Si en aquellos tiempos no lo hubieran aporreado con tanta vehemencia podría haber erradicado algunas de las verdaderas injusticias que alimentaban a los terroristas suicidas.

Por supuesto, este retroceso de la izquierda cultural no fue en esencia culpa suya. Precisamente porque la derecha política era tan ambiciosa la izquierda se había vuelto tan timorata. Había cedido el suelo bajo sus pies —incluido su propio suelo internacionalista—, dejándole solo con un precario terrón y una mata de hierba de ideas sobre los que mantenerse en pie. Esto, sin embargo, se convirtió en una defensa menos plausible de la izquierda cultural una vez que llegó el movimiento anticapitalista. Lo que esa sorprendente campaña demostraba, a pesar de toda su confusión y sus ambigüedades, era que pensar globalmente no era lo mismo que ser totalitario. Se podía combinar la acción local con las perspectivas planetarias. Mientras tanto, mucha gente de la izquierda cultural hacía bastante tiempo que había dejado de mencionar siquiera el capitalismo, y ni que decir tiene que había dejado de tratar de imaginar qué podría sustituirlo. Hablar de género o de etnia estaba bien; hablar de capitalismo era «totalizador» o «economicista». Esta concretamente era la línea argumental de aquellos teóricos estadounidenses que vivían en el vientre de la bestia, y que por tanto tenían cierta dificultad para verla de verdad con claridad. No ayudaba mu-

cho que tuvieran pocos recuerdos socialistas recientes en los que inspirarse.

En cierto sentido, el tránsito de la década de 1960 a la de 1990 redujo la teoría a la mínima expresión. Las embriagadoras abstracciones del estructuralismo, la hermenéutica y disciplinas afines habían dejado paso a las realidades más palpables del posmodernismo y el poscolonialismo. El postestructuralismo era una corriente de pensamiento, pero el posmodernismo y el poscolonialismo eran formaciones de la vida real. Había una diferencia, al menos para aquellos pesados dinosaurios teóricos que creían que en el mundo había algo más que discurso, entre por una parte estudiar el significado evanescente y, por otra, investigar el nacionalismo hindú o la cultura del centro comercial. Sin embargo, aunque esta vuelta hacia lo concreto fuera una bienvenida vuelta a casa, era también, como casi todos los fenómenos humanos, algo no del todo positivo. Por una parte, era típica de una sociedad que solo creía en lo que podía tocar, probarse y vender. Por otra, muchas de las ideas más rebuscadas de épocas anteriores eran solo aparentemente distantes de la vida social y política. La hermenéutica, al igual que el arte de descifrar el lenguaje, nos enseñaba a desconfiar de lo que saltaba a la vista de forma evidente. El estructuralismo nos brindaba la oportunidad de ver los códigos ocultos y las convenciones que gobernaban el comportamiento social, haciendo aparecer así esa conducta como algo menos natural y espontáneo. La fenomenología integraba la alta teoría con la experiencia cotidiana. La teoría de la recepción analizaba el papel del lector en la literatura, pero en realidad formaba parte de una preocupación política más amplia por la participación popular. El consumidor pasivo de literatura tenía que dejar paso al cocreador activo. El secreto estaba en definitiva en que los lectores tenían una importancia tan vital como los autores para la existencia de los escritos, y esta clase de hombres y mujeres oprimidos y despreciados desde hacía mucho tiempo pasó finalmente a despreocuparse de su lucha política. Si «¡Todo el poder para los soviets!» tenía cierto regusto mohoso, al menos podía reescribirse bajo la forma: «¡Todo el poder para los lectores!».

Lo que ha surgido en los últimos tiempos, especialmente en Estados Unidos, es una especie de antiteoría. Justo cuando el gobierno de Estados Unidos está enseñando los músculos con más insolencia que nunca, a alguna teoría cultural ha empezado a parecerle objetable la propia palabra «teoría». Esto siempre ha sucedido con algunas de las denominadas feministas radicales, que desconfiaban de la teoría porque era una imperiosa afirmación del intelecto masculino. La teoría era simplemente un montón de hombres inmaduros y emocionalmente impedidos comparando la longitud de sus polisílabos. La antiteoría, sin embargo, significa algo más que no querer tener nada que ver con la teoría. De lo contrario, Brad Pitt y Barbra Streisand tendrían un puesto como antiteóricos. Representa ese tipo de escepticismo ante la teoría que resulta teóricamente interesante. El antiteórico es como un médico que te da sofisticadas razones médicas para comer toda la comida basura que puedas tragarte, o como un teólogo que te ofrece argumentos irrefutables para cometer adulterio.

Para antiteóricos como Richard Rorty y Stanley Fish, la teoría es cómo trata uno de justificar su modo de vida.³ Ofrece algunas razones fundamentales para hacer lo que uno hace. Pero esto, según los antiteóricos, no es posible ni necesario. Uno no puede justificar su modo de vida mediante la teoría porque la teoría forma parte de su propio modo de vida; no es algo aislado de él. Lo que vale como razón legítima o idea válida vendrá determinado por uno mismo mediante su propio modo de vida. De manera que las culturas no tienen ningún fundamento en la razón. Hacen simplemente lo que hacen. Uno puede justificar uno u otro fragmento de su comportamiento, pero no puede dar razones de su propio modo de vida ni de su conjunto de creencias como un todo. Sería como decir que Perú es algo malo.

Esta es la forma más reciente de lo que la Edad Media conocía como la herejía del fideísmo. La vida de uno se basa en determinadas creencias que son inmunes al escrutinio racional. La fe se desenvuelve en una esfera distinta de la de la razón. Uno no eligió sus creencias sobre un fundamento racional; por el contrario, al igual que la varicela, ellas le escogieron a uno. Ahora han pasado a formar una

parte tan importante de uno mismo que ni siquiera puede determinarlas aunque lo intente. La cultura no es simplemente algo que se pueda justificar o que requiera justificación, igual que uno no necesita respaldar por qué se ha cortado las uñas con un rosario de explicaciones metafísicas elaboradas, cada cual más barroca que la anterior. Y esto también supone que no existe ningún fundamento racional para decidir entre culturas. No puedo elegir entre mi cultura y la de otro porque mi decisión está destinada a realizarse desde *dentro* de mi propia cultura, y no desde algún otro lugar desinteresado exterior a ella. No se puede estar en ningún lugar de este tipo. Así que o estamos dentro y somos cómplices, o estamos fuera y somos irrelevantes.

Resulta gratificante que no tengamos que respaldar lo que hacemos con explicaciones teóricas, porque de todos modos sería imposible. Como nuestra cultura es aquello de lo que estamos hechos, supondría que tendríamos que saltar fuera de nuestra piel, vernos a nosotros mismos contemplando algo, reflexionar sobre las fuerzas que en primera instancia nos hacen humanos. Tendríamos que inspeccionarnos como si no estuviéramos allí. Pero es imposible que nos llevemos a nosotros mismos de las orejas de este modo. Nunca podríamos emitir una crítica absoluta y apasionada de nuestro modo de vida, porque no estaríamos allí para hacerla. De todos modos, como solo operamos como seres humanos en el marco de los términos de nuestra cultura concreta, una crítica tan total sería ininteligible para nosotros. Tendría que provenir de algún lugar que estuviera por completo al margen de las categorías de nuestra experiencia, como si viniera de una cebra inusualmente alfabetizada que hubiera estado tomando notas con regularidad sobre nuestros hábitos culturales. Una crítica fundamental de lo que somos estaría llamada a pasarnos desapercibida. Sencillamente no podría tener ninguna intersección con nuestro lenguaje cotidiano.

Este asunto en su totalidad es en un sentido alarmante y en otro consolador. Es alarmante porque sugiere que nuestra cultura no tiene ningún fundamento sólido. El hecho de que apreciemos a Pushkin o la libertad de expresión es puramente contingente. Simplemente resultó que nacimos en el tipo de entorno que admira este tipo de cosas.

Habría podido suceder de otro modo, y de hecho en otros lugares del mundo *es* de otro modo. Si la tristeza, la compasión, los triángulos rectángulos o cualquier otro concepto de que se trate son igualmente contingentes desde el punto de vista cultural, es algo quizá más difícil de determinar. Cuando descendemos a cuestiones como no brindar a la salud de otro con ácido sulfúrico, la imagen se vuelve un poco borrosa. Hay muchas cosas que las hacemos porque somos la especie de animales que somos, no porque seamos monjas o macedonios. La idea, en todo caso, es que nada es como es necesariamente, y que por tanto no es necesario justificar cómo son las cosas en el plano más profundo.

Si este pensamiento consuela, se debe en parte a que nos ahorra tener que dedicarnos a un montón de agotador trabajo mental, y en parte a que hay bastantes más cosas en nuestra cultura que serían un tanto difíciles de justificar. No está claro si desde este punto de vista la tortura es simplemente algo que resulta que hacemos, un poco como jugar al tenis. Aun cuando sea algo que no deberíamos hacer, como sin duda aceptarían los antiteóricos, las razones por las que no deberíamos hacerlo son en sí mismas razones contingentes. No tienen nada que ver con cómo son los seres humanos, puesto que los seres humanos no son de ninguna forma en particular. Sencillamente pertenecemos a una cultura que desaprueba arrancar confesiones a la gente manteniendo sus cabezas bajo el agua durante largos lapsos de tiempo. Y, por supuesto, nosotros pensamos que es correcto que nuestra cultura mantenga este punto de vista; pero esto también es así porque pertenecemos a ella.

No muchos autores son lo bastante atrevidos para ser completamente relativistas con estas cuestiones y afirmar que si la tortura resulta formar parte de la tradición de uno, entonces está bien. La mayoría de ellos afirmarían, con grados variables de renuencia y mala conciencia liberal, que la tortura está mal también para esas personas. Si tuviera que elegir, la mayoría de la gente preferiría ser vista como imperialista cultural antes que como defensora de la crueldad. Sucede únicamente que para los antiteóricos la realidad en sí misma no tiene ningún punto de vista acerca de si la tortura es admirable o repulsiva.

De hecho, la realidad no tiene ningún punto de vista sobre nada. Los valores morales, como todo lo demás, son una cuestión de tradiciones culturales azarosas y evanescentes.

No obstante, no es necesario alarmarse por esto, puesto que la cultura humana no es *realmente* evanescente. Lo cual no quiere decir que esté firmemente anclada en algo. Eso sería simplemente la otra cara de la misma metáfora engañosa. Solo de algo que fuera capaz de estar anclado en algo podría decirse que flota con libertad. No diríamos que una copa «está flotando» simplemente porque no está sujeta a la mesa con unas bandas de acero. La cultura solo parece estar flotando libremente porque antes pensábamos que nosotros estábamos clavados a algo sólido, como Dios, la Naturaleza o la Razón. Pero eso era una ilusión. No es que en otro tiempo fuera cierto y ahora no lo sea, sino que era falso todo el tiempo. Somos como alguien que estuviera cruzando un puente muy alto y de repente le entrara el pánico al darse cuenta de que tiene debajo suyo una caída de trescientos metros. Es como si el suelo que tuviera bajo sus pies ya no fuera firme. Pero en realidad lo es.

Esta es una diferencia entre el modernismo y el posmodernismo. El modernismo creía que era lo suficientemente viejo como para recordar la época en la que había fundamentos sólidos para la existencia humana, y todavía no se había recuperado del impacto de haber sido expulsado de ella a patadas. Esta es una razón por la que una parte tan grande del modernismo tiene un ánimo trágico. El teatro de Samuel Beckett, por ejemplo, no tiene absolutamente ninguna fe en la redención, pero nos muestra un mundo que todavía parece tener una imperiosa necesidad de ella. Se niega a apartar la vista de la intolerabilidad de las cosas, aun cuando no exista ningún consuelo trascendente a mano. Después de un tiempo, sin embargo, uno puede aliviar la tensión producida por esto dibujando un mundo en el que verdaderamente no hay ninguna salvación, pero por otra parte tampoco nada que salvar. Este es el dominio postrágico del posmodernismo. El posmodernismo es demasiado joven para recordar la época en que (según se rumoreaba) existían la verdad, la identidad y la realidad, y por tanto no percibe ningún vertiginoso abismo bajo sus

pies. Está acostumbrado a pisar en el aire y no tiene ninguna sensación de vértigo. En una inversión del síndrome de la extremidad amputada: parece haber algo que falta pero no es así. Sencillamente aquí somos prisioneros de una metáfora engañosa cuando nos imaginamos, como de hecho hacemos, que el mundo tiene que sustentarse sobre algo del mismo modo que nosotros nos mantenemos en pie en el mundo. No es que la pureza cristalina que había bajo nuestros pies haya cedido dejando al descubierto un terreno áspero; el suelo ha sido áspero todo el tiempo.

Somos como los niños pequeños que continúan insistiendo en que necesitan su chupete y a los que es necesario llevar a rastras mientras patean y lloran hasta que reconocen que no lo necesitan. Renunciar a nuestros chupetes metafísicos sería como hacer el trascendental descubrimiento de que hacerlo no ha cambiado nada en absoluto. Si pudiéramos aceptar esto seríamos rigurosamente posmetafísicos, y por tanto libres. Sin embargo, como ya nos reprochó Nietzsche, hemos matado a Dios pero hemos escondido el cadáver, a juzgar por cómo insistimos en comportarnos como si todavía estuviera vivo. El posmodernismo nos exhorta a que reconozcamos que no perderemos nada con el desmoronamiento de los fundamentos, salvo nuestras cadenas. Ahora podemos hacer lo que queramos sin tener que acarrear por todas partes un pesado y engorroso equipaje metafísico con el fin de justificarlo. Una vez facturado nuestro equipaje, nos hemos quedado con las manos libres.

No obstante, parece como si los antiteóricos como Fish y Rorty hubieran sustituido simplemente un tipo de anclaje por otro. Ahora es la cultura, y no Dios o la Naturaleza, la que constituye el fundamento del mundo. No es, sin duda alguna, un fundamento tan estable, puesto que la cultura cambia y hay infinitud de ellas. Pero mientras que estemos realmente dentro de una cultura no podemos asomarnos fuera de ella, de modo que parece un fundamento tan sólido como lo parecía la Razón para Hegel. De hecho, lo que veríamos si pudiéramos alzar la vista más allá de ella estaría a su vez determinado por la cultura. La cultura, pues, es una especie de esencialidad llena de baches, pero no deja de ser una esencialidad. Va siempre cuesta abajo. En

lugar de hacer lo que hacemos de forma natural, lo hacemos de forma cultural. En lugar de seguir a la naturaleza, seguimos a la cultura. La cultura es un conjunto de hábitos espontáneos tan profundos que ni siquiera podemos examinarlos. Y esto, entre otras cosas, los aísla convenientemente de la crítica.

Quizá podamos ser irónicos con nuestros compromisos más profundos reconociendo su carácter arbitrario, pero esto no afloja en modo alguno la garra que tienen sobre nosotros. La ironía no llega tan hasta el final como la creencia. La cultura se convierte así en la naturaleza, a la que ya no se puede poner más en cuestión que a una cascada. Naturalizar las cosas deja paso a culturalizarlas. De ambos modos acaban por parecer inevitables. Como en una época cerril y avispada todo el mundo ve a través de la estrategia de la «naturalización», uno necesita una forma distinta y más moderna de dotar de legitimidad a su modo de vida, y esta forma es el concepto de cultura. Si las culturas son contingentes, siempre se pueden alterar; pero no se pueden modificar en su totalidad, y las razones que tenemos para cambiarlas también son contingentes.

¿Cómo tenemos que entender esta argumentación? Bien podría ser que los hábitos culturales como imaginarse que el tiempo fluye hacia delante o percibir que los demás cuerpos humanos son personas estén tan arraigados en nosotros que no podamos pensarnos a nosotros mismos al margen de ellos. Pero apenas se puede decir eso mismo de los hábitos culturales como prohibir que los clientes que no lleven traje de noche puedan acercarse a los puestos de perritos calientes o negarse a condonar la deuda de los países empobrecidos. La trampa de algunos antiteóricos es aparentar que estos dos tipos de ejemplos son iguales. Y esto hace parecer que no podemos salir de la OTAN del mismo modo que no podemos salir de nuestros cuerpos. Otra estrategia teórica consiste en afirmar que para formular alguna crítica fundamental de nuestra cultura tendríamos que estar en algún imposible punto arquimédico más allá de ella. Lo que este punto de vista no consigue entender es que reflexionar críticamente sobre nuestra situación forma parte de nuestra situación. Es un rasgo del peculiar modo en que pertenecemos al mundo. No es una especie de inten-

to imposible de ver la luz del interior del frigorífico cuando no estamos dentro. Volvernos sobre nosotros mismos es algo tan natural para nosotros como lo es para el espacio interestelar o para una ola del mar. No lleva consigo salir de nuestra propia piel. Sin un autocontrol de esta naturaleza no habríamos sobrevivido como especie.

De hecho, este es un aspecto importante en el que nos apartamos de nuestros compañeros los animales, con independencia de lo que ya hemos dicho sobre nuestras afinidades con ellos. No es que los seres humanos interpretemos el mundo mientras que los demás animales no lo hacen. Toda respuesta sensorial a la realidad es una interpretación de ella. Los escarabajos y los monos interpretan claramente su mundo y actúan sobre la base de lo que ven. Nuestros sentidos físicos son en sí mismos órganos de interpretación. Lo que nos distingue de nuestros compañeros los animales es que nosotros somos capaces de interpretar a su vez estas interpretaciones. En ese sentido, todo lenguaje humano es metalenguaje. Es una reflexión de segundo orden sobre el «lenguaje» de nuestros cuerpos, de nuestro aparato sensorial.

Es esto lo que la inflación de la función del lenguaje de la teoría cultural (un error congénito de los intelectuales, igual que la melancolía es endémica entre los payasos) ha tenido tendencia a minimizar. En su extremo más burdo, se desliza hacia el argumento de que el lenguaje y la experiencia son indisociables, como si ningún bebé llorara nunca porque tiene hambre. De lo que el bebé carece no es de la experiencia del hambre, sino de la capacidad de identificar esta experiencia como lo que es a través de un acto de simbolización que la sitúe en un contexto más amplio. Y esto solo puede llegar a ser así desde la cultura. Es esta cultura la que el lenguaje trae consigo. Sin embargo, aun cuando tenga lenguaje, mi experiencia todavía representa una especie de excedente con respecto a él. El cuerpo no puede reducirse a la significación, como los reduccionistas lingüísticos tienen tendencia a suponer. Parte de esta exageración del papel del lenguaje en los asuntos humanos puede proceder del hecho de que los filósofos eran tradicionalmente profesores universitarios que eran solteros empedernidos y no tenían ninguna experiencia con niños pequeños. Los aristócratas ingleses, que en general prefieren los sa-

buesos y los caballos a los seres humanos, nunca han ocupado un lugar importante entre las filas de los inflacionistas lingüísticos.

Se podría sostener razonablemente que los niños prelingüísticos pueden tener creencias y actuar basándose en razones.⁴ Lo que no pueden hacer es plantearse preguntas morales como, por ejemplo, si sus creencias son sensatas o si sus razones son buenas razones. Solo un animal lingüístico puede ser un animal moral. Los niños y las mar-motas pueden desear lo que piensan que es bueno, pero no pueden querer desear lo bueno. Aun así, los niños parecen reconocer, discriminar, investigar, volver a identificar y clasificar; y todo ello sin ayuda del lenguaje. Así hacen también, puede replicarse, los animales no humanos. Los animales no humanos se comportan como si tuvieran creencias, lo cual no quiere decir que sean socialdemócratas o judíos ortodoxos. Algunos delfines pueden diferenciar la frase «Lleva la tabla de surf hasta el frisbee» de «Lleva el frisbee hasta la tabla de surf», una operación con la que incluso algunos líderes mundiales podrían verse en dificultades.

Así pues, la reflexión sobre uno mismo —la interpretación de nuestras interpretaciones sensoriales— forma parte de lo que somos. Y esto puede llevarse a cabo con un apasionado espíritu crítico. No hay ninguna necesidad de luchar para salir de la propia piel con el fin de realizar críticas fundamentales a la situación de uno. Uno no tiene que situarse en un espacio exterior metafísico para reconocer la injusticia de la discriminación racial. Ahí es precisamente donde no la reconocería. Por el contrario, *dentro* de nuestra cultura hay muchas cosas a las que podemos recurrir para hacerlo. Los antiteóricos cometen el error de considerar que las culturas son más o menos coherentes, de modo que la crítica que hacen de ellas procede o bien del exterior, en cuyo caso es irrelevante o ininteligible, o bien del interior, en cuyo caso no es verdaderamente radical. Pero hay muchas tendencias distintas y contradictorias en una cultura, algunas de las cuales nos permiten ser críticos con otras. Actuar según el modo de vida occidental puede suponer levantar barricadas en Piccadilly exactamente en la misma medida que derribarlas. Si los bollos de crema representan una tradición cultural inglesa, las sufragistas representan

otra. Es una buena noticia el hecho de que no podamos escapar por completo de nuestra cultura; porque si pudiéramos, no seríamos capaces de someterla a un juicio crítico.

De manera similar, comparar dos culturas no significa no disponer de una posición estratégica ventajosa propia. El hecho de que las culturas puedan mirar más allá de sí mismas forma parte de lo que son. Es una realidad de las culturas que sus fronteras son porosas y ambiguas, más parecidas a horizontes que a verjas electrificadas. Nuestra identidad cultural se sale de sí misma precisamente en virtud de lo que es, no como una especie de agradable bonificación ni como una desagradable hemorragia. No cabe duda de que puede haber serias dificultades para traducir algo de una cultura a otra, pero no es necesario estar en un imaginario punto omega para hacerlo, del mismo modo que no es necesario recurrir a una tercera lengua con el fin de traducir del sueco al suahili. Estar dentro de una cultura no es como estar dentro de una prisión. Se parece más a estar dentro de una lengua. Las lenguas se abren al mundo desde el interior. Estar dentro de una lengua es haber sido arrojado al mundo, no estar en cuarentena en él.

Para los antiteóricos, pues, el asunto consiste en llevarse bien con lo que hacemos, sin todo ese barullo de la teoría que nos distrae. Deberíamos olvidarnos de las legitimaciones «profundas»: la profundidad es simplemente lo que nosotros depositamos ahí; y por lo que después, como era de esperar, nos sentimos atemorizados. Es cierto que ya no podemos justificar nuestras prácticas de una forma metafísica vehemente; pero esto no las vuelve vulnerables, puesto que tampoco pueden hacerlo quienes nos llaman la atención. De modo que en lo que a semejante discurso profundo se refiere, también podríamos decretar una tregua. La filosofía se convierte en antifilosofía. Para algunos autores modernos pensar sobre lo que hacemos puede inutilizarnos seriamente, del mismo modo que es desaconsejable pensar en la fisiología de los muslos durante una carrera de obstáculos. Reflexionar sobre lo que uno está haciendo puede muy bien revelarse como algo peligroso para los corredores de obstáculos, pero parece una extraña conclusión para aquellos que cobran mucho por pensar.

Sin embargo, según Nietzsche y Freud solo podemos operar como seres humanos reprimiendo gran parte de lo que es connatural a nosotros. Nuestra naturaleza es ser antiteóricos, aun cuando necesitemos la teoría para poner de manifiesto este hecho. No hay duda de que demasiada represión nos hará enfermar; pero según esta concepción profundamente antirromántica, la represión no es un mal en sí mismo. No podemos hablar, pensar ni actuar sin ella. Solo olvidando podemos ser nosotros mismos. La amnesia, y no la memoria, es lo que nos es connatural. El ego es lo que es solo mediante una necesaria ceguera ante gran parte de lo que lo constituye. Para construir la historia, primero necesitamos borrar la sórdida y sangrienta genealogía que intervino en nuestra fabricación. En otro sentido, esta idea es bastante romántica: el intelecto es la muerte de la espontaneidad. Reflexionar con demasiada sensibilidad sobre el mundo que nos rodea paraliza la acción, como descubrió Hamlet. O, para traducir en parte el sentimiento que subyace en el argumento antiteórico: si planteamos preguntas sobre los fundamentos de nuestro modo de vida, en el sentido de que pensemos demasiado sobre la barbarie sobre la que se asienta nuestra civilización, podríamos fracasar a la hora de hacer las cosas que todos los buenos ciudadanos harían espontáneamente.

La época comprendida entre 1965 y 1980 no fue en modo alguno el primer estallido de las ideas culturales revolucionarias en la Europa del siglo xx. A pesar de toda su agitación, se convierte en una tenue sombra ante la gran corriente del modernismo que antes, en ese mismo siglo, inundó el continente. Si uno quisiera seleccionar otra década y media más destacada por la transformación de la cultura europea habría de escoger los años comprendidos entre 1910 y 1925. En este breve lapso de tiempo, dicha cultura fue destrozada y reconstruida. Fue la época de Proust, Joyce, Pound, Kafka, Rilke, Mann, Eliot, el futurismo, el surrealismo y un montón de cosas más. Al igual que la década de 1960, también fue una época de tumultuosas transformaciones sociales, aunque nada puede compararse a esa escala en el período

posterior con las guerras, revoluciones y levantamientos sociales de la primera. Si las décadas de 1960 y 1970 fueron testigo de los embates de la rebelión de izquierda, el período anterior contempló el nacimiento del primer Estado obrero de la historia. Si los años sesenta y setenta fueron una época de revoluciones coloniales, los años comprendidos entre 1910 y 1925 tuvieron en su núcleo la mayor conflagración imperialista que la historia haya visto jamás.

El modernismo reflejaba el colapso de toda una civilización. Todas las creencias que tan espléndidamente habían servido a la sociedad de clase media del siglo XIX —el liberalismo, la democracia, el individualismo, la investigación científica, el progreso histórico, la soberanía de la razón— estaban en crisis. Se produjo una dramática aceleración de la tecnología, junto con una generalización de la inestabilidad política. Estaba empezando a ser difícil creer que hubiera algún tipo de orden innato en el mundo. Por el contrario, el orden que descubríamos en el mundo era el que habíamos puesto nosotros mismos. El realismo en el arte, que había dado por hecho este orden, empezó a perder fuelle. Una forma cultural que había estado en la cresta de la ola desde el Renacimiento parecía aproximarse a su fin.

En todos estos sentidos, el modernismo anticipó el posterior estallido de la teoría cultural. De hecho, la teoría cultural era, entre otras cosas, la prolongación del modernismo por otros medios. Alrededor de 1960, las grandes obras del modernismo habían empezado a perder gran parte de su perturbadora fuerza. Joyce y Kafka eran bienvenidos en los planes de estudio universitarios, mientras que las obras pictóricas modernistas demostraban ser lucrativas mercancías de las que ninguna empresa que se preciara podía prescindir. Las clases medias acudían a las salas de conciertos para quedar maliciosamente escandalizadas por Schönberg, mientras que los severos y gastados personajes de Beckett acechaban la escena londinense. A Brecht se le dejó de marginar y todo un montón de compañeros de viaje fascistas fueron depurados. El rabiosamente experimental T. S. Eliot fue premiado con la prestigiosa Orden del Mérito. El impulso disidente que había tras el movimiento modernista sobrevivió todavía en algunos

lugares, y se prolongó durante mucho tiempo en el surrealismo tardío y el situacionismo. Pero el movimiento en su conjunto había perdido su ímpetu subversivo.

Ese impulso disidente tuvo que emigrar a otra parte; y la teoría cultural fue uno de los lugares donde estableció su hogar. Autores como Barthes, Foucault, Kristeva y Derrida eran en realidad artistas modernistas tardíos que habían adoptado la filosofía en lugar de la escultura o la novela. Tenían un aire del estilo y la fuerza iconoclasta de los grandes artistas modernistas, además de que habían heredado su aura intimidatoria. Las fronteras entre lo conceptual y lo creativo empezaron a desdibujarse. Esta fue una de las razones por las que los filósofos con menos imaginación no solo denunciaron a estos autores, sino que tampoco consiguieron reconocer en absoluto que lo que ellos estaban haciendo era filosofía. Era algo curioso, puesto que la filosofía —para dar a la disciplina una definición tan rigurosa como sea posible— suponía hablar de determinadas cosas de determinadas maneras. El tiempo es un tema legítimo de la filosofía, pero Proust no habla de él del modo adecuado. La muerte no es un concepto filosófico válido para todo el mundo, pero si uno lo analizaba en el lenguaje de Donald Davidson en lugar de en el de Martin Heidegger podría llegar a serlo. En la actualidad, la identidad personal resulta ser un tema filosófico genuino, pero el sufrimiento no es un tema tan legítimo. Además, los pensadores franceses pertenecían claramente a la izquierda política, mientras que los filósofos ortodoxos no eran en absoluto políticos; en otras palabras, eran conservadores.

¿Por qué, entonces, la teoría cultural había desbancado a la práctica cultural? Una respuesta es simplemente porque esa práctica cultural, bajo la forma de arte modernista culto, ya existía. Nada sucede nunca dos veces, precisamente porque ya ha sucedido una vez. El arte importante de la Europa del siglo xx era fruto del primer y traumático impacto de la crisis de la civilización moderna en la vida cultural. Una vez que se había producido ese impacto, era difícil sentirlo de nuevo con toda su tremenda inmediatez. No es fácil que a uno le arrebaten el suelo que pisa en una segunda ocasión, a menos que uno viva sobre la falla de San Andrés. Nos habíamos acostumbrado a vivir con

la pérdida del valor absoluto, junto con las creencias en que el progreso era un mito, la razón humana una ilusión y nuestra existencia una pasión fútil. Nos habíamos acostumbrado a nuestra angustia y habíamos empezado a felicitarnos por nuestra falta de cadenas.

En cualquier caso, todo el escándalo de estas ideas solo se pone de manifiesto ante el trasfondo de una cultura tradicional y relativamente estable. Ese era un telón de fondo que todavía era perceptible en 1920, pero que estaba desapareciendo con rapidez en 1970. En la época en que el posmodernismo despuntó sobre el horizonte no quedaba casi ningún recuerdo de un contexto como este. A medida que el ritmo de la empresa capitalista fue acelerándose, la inestabilidad, los trastornos, la perversidad y el sensacionalismo iban estando a la orden del día. No eran particularmente ofensivos, puesto que no había ninguna norma con que compararlos. No era como si se pudiera comparar con los valores del hogar familiar. El hogar era el lugar en el que la familia se empapaba de perversidad, trastornos y sensacionalismo mediante la televisión.

El modernismo, al igual que la cultura de los años sesenta y setenta, podía dar por hecho que, en lo que se refería a la tendencia cultural establecida, el realismo era todavía dominante. De hecho, ha demostrado ser quizá la forma cultural más resistente de la historia de la humanidad, imponiéndose a todos los demás aspirantes. Y esto indica que tiene al menos parte de sus raíces bien hundidas en la psique humana. Lo que resultaba valioso era el tipo de arte que reflejaba un mundo en el que uno podía reconocerse. En cierta medida es extremadamente difícil decir *por qué* este pensamiento era valioso. La respuesta tal vez tenga más que ver con la magia que con la estética. No es fácil decir por qué obtenemos un placer tan infantil al contemplar la imagen de un plátano que para todo el mundo parece un plátano.

El realismo era, por tanto, lo que los nuevos movimientos se disponían a desbaratar. Pero sus experimentos en el arte y el pensamiento eran todavía dependientes de él en ese sentido. Un cuadro cubista no nos parecería fascinante a menos que estuviéramos habituados a los lienzos cubistas. La disonancia depende de cierto sentido de la ar-

monía. En algunos aspectos, el ataque modernista contra el realismo había fracasado. En la década de 1930, el realismo cabalgaba de nuevo con firmeza. En los años sesenta y setenta la nueva teoría cultural hizo otro valeroso esfuerzo por desplazarlo convocando en su ayuda al arte modernista. Sin embargo, esta incursión fue derrotada también de forma aplastante. No obstante, lo que nadie podía haber predicho era que la civilización occidental estaba a punto de volverse ella misma no realista. La realidad misma había abrazado ahora lo no realista, puesto que la sociedad capitalista se había vuelto cada vez más dependiente de sus operaciones cotidianas con el mito y la fantasía, la riqueza ficticia, el exotismo y la hipérbole, la retórica, la realidad virtual y la mera apariencia.

Esta era, por tanto, una de las raíces del posmodernismo. El posmodernismo empieza a concretarse cuando ya no se trata de tener información sobre el mundo, sino del mundo como información. De repente, el antirrealismo ya no era simplemente una cuestión de teoría. ¿Cómo puede uno representar en términos realistas los grandes circuitos entrecruzados e invisibles de la comunicación, ese incesante zumbido de signos yendo de un lado a otro que era la sociedad contemporánea? ¿Cómo podía uno representar el programa de la guerra de las Galaxias o la perspectiva de millones de muertos en un ataque biológico? Quizá el final de la representación llegaría cuando no quedara nadie que representara ni que fuera representado. Los modernistas radicales habían tratado de desmontar la distinción entre arte y vida. Ahora parecía que la vida lo había hecho por ellos. Pero mientras que los modernistas radicales tenían en mente cosas como leer sus poemas con megáfono en los patios de las fábricas, el posmodernismo tenía en mente ante todo cosas como la publicidad y las relaciones públicas. Cierta tendencia izquierdista en su seno trataba de reinventar nuevas formas disidentes de integrar la cultura en la vida social, pero apenas podía competir con la producción de espectáculos políticos o de *reality shows*. Un ataque radical a las jerarquías de valor establecidas se fundía sin esfuerzo con esa revolucionaria nivelación de todos los valores conocida como mercado.

Los climas emocionales del modernismo y de los años sesenta eran

muy diferentes. Ambos estaban adornados con la euforia y la efervescencia que uno asocia con un súbito estallido de modernización. El modernismo como movimiento cultural es, entre otras cosas, una respuesta al alarmante y excitante impacto de la modernización a gran escala sobre sociedades anteriormente tradicionales. Esta es una de las razones por las que el único modernismo nacional importante del Reino Unido (en contraposición al importado) se produjo en la Irlanda culturalmente tradicionalista, políticamente turbulenta y en reciente proceso de modernización. Aun cuando gran parte del modernismo fuera ferozmente crítico con aquellas fuerzas innovadoras, todavía conservaba parte de su optimismo y exuberancia. No obstante, en general el tono del período modernista era de preocupación y angustia, mientras que el tono de los años sesenta era de frescura e informalidad. El modernismo estaba habitado por concepciones apocalípticas del colapso de la civilización, mientras que los años sesenta solían recibir esta perspectiva con buena disposición. Solo algunos de sus sueños apocalípticos estaban inducidos por las drogas.

El modernismo y la teoría cultural eran movimientos internacionales. Ambos desdeñaban el provincianismo, tanto del espacio físico como del mental. Los artistas modernistas típicos eran exiliados y emigrados, y así también lo fueron algunos de los teóricos culturales más importantes de la etapa posterior. Al igual que la clase obrera revolucionaria, los artistas modernistas no reconocían ninguna patria y atravesaban las fronteras nacionales tan fácilmente como se deslizaban de una forma de arte o un círculo cultural o un manifiesto a otro. Apiñados en alguna metrópoli políglota, establecieron su hogar en el arte en lugar de en los estados-nación. En ese aspecto podían compensar, entre otras cosas, la pérdida de una patria genuina y de una tradición nacional. El modernismo era un asunto híbrido que mezclaba fragmentos de diversas culturas nacionales. Si el mundo tradicional estaba ahora hecho pedazos, si toda identidad humana era ahora un collage, los modernistas arrancarían una virtud artística de esta necesidad histórica hurgando hábilmente, al estilo de los trapeiros de Baudelaire, entre los escombros de ideologías destartadas para componer algunas maravillosas creaciones nuevas.

De manera similar, posteriormente la teoría cultural iba a evolucionar a través de la lingüística, la filosofía, la literatura, la política, el arte, la antropología, etcétera, violando a su paso barreras académicas tradicionales. Era la pesadilla del bibliotecario. Los términos «estructuralismo», «teoría» y «estudios culturales» eran solo marcas provisionales, un poco como lo había sido «existencialismo» para la generación anterior. Como el existencialismo, las nuevas ideas culturales se ocupaban de los cambios profundos en la vida cotidiana al tiempo que de la academia, de los gustos, las sensibilidades, los valores sociales y los programas morales. Al mismo tiempo, la teoría reventó los diques entre la cultura popular y la minoritaria: uno podía medirse con una lectura estructuralista de *Popeye el marino* con la misma disposición que con *El paraíso perdido*. No obstante, al igual que el arte modernista culto, el tratamiento de la cultura popular que adoptaba la teoría tenía en principio algo de un asunto que iba *de haut en bas*. Ya fuera con T. S. Eliot sobre el teatro de variedades o con Roland Barthes sobre la lucha libre, ambos movimientos se detenían en lo popular sin detrimento de su aura. Fue el posmodernismo el que marcó aquí la ruptura, ya que tanto la teoría como el arte se volvieron notoriamente interclasistas y amigos de los consumidores. Los teóricos de izquierda que habían soñado con un orden social sin clases sociales solo tenían que abrir los ojos para ver que este ya había llegado y se lo conocía como centro comercial.

Ambos períodos fueron también épocas de extremismo espiritual. Al igual que el lenguaje y la forma artística, los hombres y mujeres solo revelarían la verdad sobre sí mismos cuando se les presionara hasta el límite. Al exigir sus derechos, ¿por qué no pedirlo todo, ya puestos? ¿Por qué comprometerse con formas pasadas de moda vertiendo vino nuevo en botellas viejas? No era solo cuestión de pensar cosas nuevas; nuestros propios marcos de pensamiento tenían que ser destruidos y rediseñados. Tampoco era simplemente una cuestión de producir nueva literatura o nueva filosofía, sino de inventar toda una nueva forma de escribir. Filósofos como Martin Heidegger, Theodor Adorno y Jacques Derrida solo podían decir lo que querían decir forjando nuevos estilos literarios, reventando las fronteras entre la

poesía y la filosofía. Era necesario utilizar conceptos, pero al mismo tiempo señalar sus límites, subrayar sus fronteras, hacerlos estallar desde dentro; y esto era una especie de equivalente de la ironía modernista. Hablando en términos políticos, era necesario construir un nuevo tipo de ser humano que no se abstuviera solo de la violencia y la explotación, sino que fuera física y moralmente incapaz de ella. El mundo entero estaba temblando, al borde del apocalipsis, y mantener la fe en un deseo imposible le llevaba a uno al límite. El pasado era chatarra, la eternidad era la actualidad y el futuro acababa de llegar.

A pesar del torrente de ideas que ambos períodos produjeron, compartían una profunda desconfianza en la razón humana. Los modernistas reaccionaron ante un inestable racionalismo victoriano volviéndose hacia lo exótico, lo primitivo, lo arcaico y lo inconsciente. La verdad tenía que sentirse en las entrañas y en los genitales, no en la cabeza. La espontaneidad animal era el experimento cerebral más reciente. A pesar de su tímida modernidad, fue un período plagado de mitos y agriado por la sangre y la suciedad. Una figura como D. H. Lawrence, con su celebración de las divinidades oscuras, resulta ejemplar aquí. Yendo hacia atrás, acabaríamos en el futuro, contemplando las imágenes arcaicas del pasado; un pasado que recordaba a la utopía en su completa inexistencia.

La década de 1960 también se volvió hacia el culto a la alucinación feliz, junto con falsas formas de lo primitivo y lo oriental. Una inocencia achispada asolaba el exterior. Los intelectuales ofrecían conferencias eruditas sobre el valor del puro sinsentido, al tiempo que hippies avejentados bailaban desnudos en Hyde Park. Se proclamaba a los esquizofrénicos precursores de una nueva forma de conciencia. Hombres y mujeres creían con fervor en la expansión de la mente, pero más bien por medio de las drogas que con dosis de Virgilio. En ambos casos, era duro en ocasiones distinguir entre los desafíos creativos a la razón y el descarado irracionalismo pasado de moda. ¿Necesitaba uno una nueva conciencia radicalmente nueva, o era la conciencia misma el problema? ¿Era lógica una conspiración de la clase gobernante? «No queremos destruir el kapital [*sic*] porque no sea ra-

cional —proclamaba Jean François Lyotard—, sino porque lo es.»⁵ En ambos períodos hubo una huida del intelecto hacia la vida rural sencilla o las turbias profundidades del inconsciente, hacia islas tropicales, la poesía concreta o las sensaciones en bruto de las visiones psicodélicas. La reflexión era el problema, no la solución.

Las décadas de 1960 y 1970 fueron testigos de grandes dosis de teoría bastante sofisticada; pero, curiosamente, una gran parte de ella estaba fascinada por lo que escapaba por completo a la teorización. En su conjunto, apreciaba mucho más lo que no se podía pensar que lo que sí se podía pensar. Lo que hacía falta era una teoría que fuera más allá de la teoría. Si los conceptos pertenecían al degenerado lenguaje del presente, entonces todo lo que eludiera su pegajosa garra podría proporcionar un destello de utopía. El deseo, la diferencia, el cuerpo, el inconsciente, el placer, la evanescencia del significado: todas estas cosas desconcertaron a la teoría, y para delicia masoquista de la teoría. No obstante, reconocer esto exigía grandes dosis de pensamiento riguroso. Llevaba a que un pensador sutil explorara los límites del pensamiento. La teoría era una especie de homeopatía que utilizaba la reflexión para llevarnos más allá de ella. Pero esto era diferente de la ignorante complacencia de los antiteóricos posteriores, cuyo consejo a los teóricos podía resumirse en la campechana admonición de Richard Rorty: «No rasques donde no pica».

Por último, lo que el modernismo y la «alta» teoría cultural tenían en común eran las muchas caras de su ambición. Ambos estaban dispuestos a aventurarse en territorio peligroso, a probar suerte y a mencionar temas de importancia decisiva. Se forjaron nuevos conceptos y se elaboraron nuevos métodos. Las exploraciones de estos autores abarcaban desde la política y la sexualidad, el lenguaje y la cultura hasta la ética y la economía o la psique y la civilización humana. La teoría cultural de la actualidad es un poco más modesta. Le disgusta la idea de profundidad y le incomodan los fundamentos. Se estremece ante el concepto de lo universal y desaprueba las ambiciosas perspectivas generales. Por regla general, en estas perspectivas generales solo ve algo opresivo. Cree en lo local, lo pragmático, lo particular. Y en esta devoción, curiosamente, apenas se diferencia del academi-

cismo conservador al que tanto detesta, el cual también cree solo en lo que puede ver y manipular.

Sin embargo, hay una ironía mucho más profunda. En el preciso momento en que hemos empezado a pensar en pequeño, la historia ha empezado a actuar en grande. «Actúa localmente, piensa globalmente» se ha convertido en una consigna izquierdista familiar; pero vivimos en un mundo donde la derecha política actúa globalmente y la izquierda posmoderna piensa localmente. A medida que va desplegándose por todo el planeta la gran narración de la globalización capitalista —y la reacción destructiva que provoca— va encontrando a estos intelectuales en un momento en que muchos de ellos casi han dejado de pensar por completo en términos políticos. Confrontado con un enemigo político implacable —y en ese aspecto fundamentalista—, Occidente se verá sin duda cada vez más forzado a reflexionar sobre los fundamentos de su propia civilización.

Debe hacerlo, no obstante, en el momento mismo en que los filósofos están llegando a toda prisa con las noticias de que en primera instancia no existen este tipo de fundamentos. La mala noticia es que el emperador está desnudo. Occidente, pues, puede estar necesitando plantear alguna legitimación de su modo de vida que resulte persuasiva precisamente en el momento en que los teóricos culturales están asegurándole, con total calma, que este tipo de legitimaciones no existe ni es necesario. Puede verse obligado a reflexionar sobre la verdad y la realidad de su existencia en una época en que el pensamiento posmoderno tiene serias dudas tanto acerca de la verdad como de la realidad. Dicho con brevedad, necesitará parecer profundo en una época cada vez más banal.

La conclusión ineludible es que la teoría cultural debe empezar a pensar con ambición una vez más; no para proporcionarle a Occidente su legitimación, sino para que pueda tratar de dar sentido a las grandes narraciones en las que dicha teoría se ve envuelta hoy día. Sin embargo, antes de analizar lo que podría suponer esto debemos hacer un balance de las victorias y las derrotas de la teoría cultural hasta este momento.

Victorias y derrotas

Para algunos de sus críticos, la mera idea de teoría cultural es una contradicción en sus términos, algo parecido a «intelectual fascista» o «*haute cuisine* de Alabama». Lo fundamental del arte y la literatura en su conjunto es su particularidad. Las obras de arte y la cultura son experiencias vivas, no doctrinas abstractas. Son sensibles, refinadas, exclusivamente individuales. ¿Acaso las ideas abstractas no acaban con todo esto? ¿Acaso una teoría del arte no es algo similar a tratar de hacer una ciencia del enfado o del abrazo? No se puede hacer una ciencia de lo individual. Los entomólogos estudian la vida de los insectos, pero no estudiarían nunca a una única araña y nada más. La teoría es general, la cultura es específica. Aun cuando entendamos la cultura en un sentido más amplio para referirnos a los modos según los cuales un grupo de gente dota de sentido simbólico a su situación, todavía estamos hablando de su experiencia viva. Y es difícil entender cómo se puede hacer una teoría de esto.

En realidad, todo el discurso sobre el arte es abstracto. La teoría cultural no es una excepción en este aspecto. Se puede hablar del sugerente modo en que el tono de un poema pasa del desaliento a la exultación lírica, pero hacerlo es hablar de abstracciones. La palabra «símbolo» es casi tan abstracta como la palabra «significante», solo que la mayoría de la gente ha acabado por acostumbrarse a la primera pero no a la segunda. Gran parte del denominado lenguaje ordinario es simplemente jerga que hemos olvidado que lo es. «Personaje» y «monólogo» ya no forman parte de la jerga, mientras que «lucha de clases» y «patriarcal» todavía sí. «Su Graciosa Majestad la Reina» es jerga, pero no para un monárquico británico. «Carcinoma de segundo

grado» es jerga para los peluqueros, pero no para los cirujanos. Con bastante frecuencia la jerga se refiere a ideas con las que uno resulta no estar de acuerdo. Un ex director del *Times Literary Supplement* afirmaba con cierta beatería que siempre marcaba con rotulador azul palabras como «discurso». Para sus predecesores en el sillón de la dirección probablemente fueran palabras como «montaje» o «neurótico». Quizá para los predecesores de estos fuera «evolución» y «sociología».

En cualquier caso, la suposición de que todo el arte es vívidamente particular es de una época bastante reciente. A pesar de su amor por lo particular, curiosamente esta suposición pretende ser una verdad universal. Solo desde finales del siglo XVIII el arte se redefinió de esta manera. Samuel Johnson pensaba que lo particular era tedioso y lo universal excitante. Es muy improbable que Virgilio, Eurípides, Dante, Rabelais o Shakespeare contemplaran el arte bajo esta luz. De hecho, es enormemente improbable que tuvieran algo parecido al concepto de arte que tenemos hoy día, o en algunos casos ni siquiera algún concepto de arte. La idea de arte que damos por hecha en la actualidad se inventó hace solo aproximadamente dos siglos. Tampoco es que no haya sido puesta en cuestión: un siglo después de su nacimiento recibió duros ataques por parte del movimiento modernista.

Es cierto, tergiversando a Orwell, que todo lenguaje es abstracto pero que hay lenguajes más abstractos que otros. Pero esta no es necesariamente la diferencia entre la teoría y otras formas de hablar sobre la cultura. Samuel Taylor Coleridge y T. S. Eliot, que por lo general no son considerados «teóricos», son en ocasiones casi tan abstractos como Jacques Derrida. Uno puede escribir sobre los irregulares contornos de una narración o sobre la vetada textura de una frase, pero estas son formas de jerga *acceptables*, mientras que otras formas de discurso sobre el arte no lo son. De hecho, este tipo de jerga aceptable es el estilo característico o *patois* de la crítica contemporánea. Desde Sidney hasta San Diego se la puede reconocer tan al instante como al gesto de la mano de un francmasón. Llegar a ser crítico literario hoy día supone aprender a manejar este tipo de lenguaje con fluidez.

Si «fenomenología hermenéutica» cuenta como jerga, también cuenta el lenguaje profesional de los estibadores y los mecánicos de automóviles. Si a los criadores de cerdos les pueden parecer oscuros los abogados, a los abogados les pueden resultar desconcertantes los criadores de cerdos. Unas veces necesitamos jerga, y otras lenguaje ordinario. No nos importa que el médico nos pregunte cómo andamos de la tripa, pero si le viéramos escribir en su informe clínico «la tripa le da un poco de guerra», nuestra confianza en sus aptitudes profesionales sufriría un duro golpe. Si un crítico de arte escribe que hay una especie de cosita roja muy bonita y graciosa en el centro del lienzo podríamos empezar a preguntarnos si los recursos públicos invertidos en su educación estaban realmente justificados. No queremos que los marineros hablen de «eso que sirve para descolgar los botes salvavidas». Hay muchas situaciones en la vida en las que nos sentiríamos incómodos si comprendiéramos lo que se está diciendo. «Un poco más a la izquierda y después te dejás llevar un rato» no es lo que nos gustaría escuchar de un controlador aéreo por la radio del comandante.

Aun así, esto difícilmente disculpa que un destacado teórico literario perpetre una frase como «el in-cipiente para-sujeto in-fantil ab-origen no se puede teorizar como algo funcional y *absolutamente* congelado en un mundo en el que la teleología se esquematiza en geo-grafía». En los primeros años de colegio, romper las palabras con guiones era una forma de comprenderlas mejor; aquí es una afectación estúpida que tiene el efecto contrario. Este tipo de jerga es el mismo tipo de señal de pertenencia tribal que el de un estetoscopio colgando de forma ostentosa del bolsillo de un médico. No sucede solo que frases como esta sean incomprensibles para la gente que trabaja duro; también son incomprensibles para la mayoría de la intelectualidad que no trabaja duro. En ocasiones uno sospecha que incluso podrían ser escasamente inteligibles para aquellos que las escriben. La gente que escribe así no está siquiera interesada en ser entendida. Escribir de esta forma en calidad de entendido en *literatura*, como alguien al que se le paga realmente por, entre otras, cosas tener cierta facilidad para el lenguaje, es un poco como ser un óptico miope

o un bailarín de ballet terriblemente obeso. Mientras que las estrellas del rock y los futbolistas necesitan «negros» que les ayuden a parecer más inteligentes y a que se expresen mejor, este tipo de autores necesita «negros» que hagan que su prosa sea más simple y de corto alcance.

No todos los teóricos escriben de este modo tan espantoso. De hecho, algunos de ellos —Theodor Adorno, Roland Barthes, Michel Foucault, Fredric Jameson— se encuentran entre los grandes estilistas literarios de nuestro tiempo. Uno puede ser complejo sin resultar oscuro. La dificultad reside en el contenido, mientras que la oscuridad depende de cómo presenta uno ese contenido. Es cierto que hay algunas ideas, sobre todo en la ciencia, que no se pueden simplificar de forma adecuada. No toda la sabiduría es simple y espontánea. «El secreto de todo gran arte es su simplicidad» es un absurdo simplista. Sin embargo, se puede escribir con claridad sobre algunas cuestiones esotéricas; exactamente igual que algunos teóricos consiguen con una perversidad heroica escribir esotéricamente sobre cuestiones sencillas.

Hay algo particularmente escandaloso en el hecho de que la teoría cultural *radical* sea oscura de forma intencionada, y no por el hecho de que podría llegar a multitud de masas trabajadoras simplemente si utilizara palabras más cortas: es escandaloso porque la idea de teoría cultural en su conjunto es en sus raíces una idea democrática. En los malos tiempos se suponía que la cultura era algo que uno tenía que llevar en la sangre, como la malaria o los glóbulos rojos. Innumerables generaciones de buena cuna discutieron sobre el modo en que un gentleman podía distinguir al instante una metáfora vivaz de otra gastada. La cultura no era realmente algo que uno pudiera adquirir, del mismo modo que no se puede adquirir un segundo par de cejas o aprender cómo tener una erección. La civilidad era lo que llegaba de forma natural. Los juicios de uno sobre Stendhal y Rembrandt eran tan espontáneos como un estornudo, tan instintivos como abrirle la puerta a las ancianas. La teoría, que como hemos visto nació en algún lugar de la densa jungla democrática de la década de 1960, pensaba de otra forma. Todo lo que uno necesitaba para sumarse al juego era

aprender determinadas formas de hablar; no tener una pareja de pu-rasangres atados a la puerta. Y estas formas de hablar eran en principio accesibles a todo el mundo.

Ningún profano abre un manual de botánica y lo cierra con un golpe airado si no lo entiende al instante. Como el arte y la cultura son al menos tan complejos como la vida de las plantas, resultaría extraño que hablar de ellas fuera comprensible de forma más inmediata. Sin embargo, mucha gente que no se sorprende de que la botánica le resulte difícil se indigna ligeramente si no es capaz de entender una explicación de una escultura o una novela. Y esto sucede por una curiosa razón: se supone que el arte y la cultura se ocupan de cuestiones «humanas» en lugar de «técnicas»; del amor, la muerte y el deseo, en lugar de la ley de enjuiciamiento civil o la estructura orgánica de los decápodos. Y sin duda todos podemos comprender lo «humano». De hecho, esta es una diferenciación bastante dudosa. Para Aris-tóteles, ser humano era en cierto sentido una cuestión técnica, como el amor para Tomás de Aquino, el deseo para Sigmund Freud y la muerte para alguien que trabaja en una funeraria. Y en el caso del arte no es fácil separar lo «humano» de lo «técnico».

El arte, no obstante, parece estar en principio al alcance de cualquiera, de una forma que no lo está el conocimiento sobre la estructura orgánica de los decápodos. De hecho, algunos ensayos sobre decápodos son probablemente mucho más fáciles de leer que el *Ulises* de Joyce o la poesía de Paul Celan. Con el modernismo, el lenguaje del arte empieza a apartarse radicalmente del lenguaje de la vida cotidiana, de tal modo que para George Eliot hubiera resultado sin duda sorprendente. Algunas veces la gente puede haber hablado un poco como en *Adam Bede*, pero nadie ha hablado nunca como en *Finnegans Wake*. Con el posmodernismo, sin embargo, los dos lenguajes se acercan mucho más: el lenguaje de los medios de comunicación y buena parte de la cultura es, una vez más, el lenguaje de la vida cotidiana. Y esto refuerza la convicción (en sí misma mucho más antigua que el posmodernismo) de que el arte es una cuestión de preocupaciones humanas comunes y de que hay algo contradictorio en hablar de cuestiones comunes en un lenguaje poco común.

Esto, por supuesto, es un error. Las cuestiones que son de interés para todos no son necesariamente simples. Los pulmones y los hígados son de interés para todos, pero los médicos hablan de ellos en términos un tanto abstrusos. Establecen distinciones muy sutiles y representan procesos complejos y de una naturaleza que nuestro lenguaje cotidiano no recoge. Las cuestiones morales son también de interés humano común, pero como la pregunta de qué significa la vida buena es difícil de responder, la filosofía moral ha tenido que desarrollar sus formas de discurso especializadas con el fin de abordarla. Eso mismo vale para el discurso sobre la neurosis o el Estado. En lo que a la neurosis se refiere, resulta interesante que uno de los cuerpos teóricos poco comunes que ha calado en el ámbito de la calle sea el psicoanálisis. Sorprendentemente, esta teoría tan críptica es el dialecto común de la calle. Conceptos como «ego», «complejo de Edipo», «libido», «paranoia» o «inconsciente» han pasado a formar parte del lenguaje cotidiano de una forma que no lo han hecho «ideología», «fetichismo de la mercancía» o «modo de producción».

La razón de que esto sea así merecería un estudio en sí misma. Pero puede deberse en parte a que el lenguaje del psicoanálisis tiene algo de estrambótico y sensacionalista que atrapa la imaginación popular, algo que no tiene el lenguaje del marxismo o la semiótica. Otro asombroso ejemplo de jerga oscura que se convierte en el discurso ordinario de millones de personas es la teología. «Gracia», «sacramento», «Trinidad» y «pecado original» son conceptos un tanto complejos, pero son sin duda cotidianos. La gente corriente no encuentra ninguna dificultad en comprender estas nociones tan complejas si les parecen relevantes para sus vidas, del mismo modo que no tienen ningún problema para descifrar complejas nociones de economía si están en juego sus sueldos.

Estamos acostumbrados a que las cuestiones de interés general se discutan en lenguaje cotidiano. La prensa es un ejemplo obvio. También estamos acostumbrados a que cuestiones de interés minoritario se expresen en lenguaje especializado, como la jerga de los criadores de palomas o los sadomasoquistas. Lo que resulta más desconcertante es escuchar problemas de interés general expresados al modo de los

especialistas. Esto resulta frustrante porque hace que sintamos que deberíamos ser capaces de comprender este lenguaje cuando en realidad no lo somos. Analizar cuestiones de interés general de forma especializada no es una mala caracterización de la función del intelectual clásico. *Lo que ha sucedido en nuestra época es que «teórico cultural» se ha convertido en una nueva etiqueta para lo que solía conocerse como «intelectual». La «cultura» es ahora uno de los territorios principales sobre los que podemos formular el tipo de preguntas perspicaces y fundamentales que tradicionalmente ha expresado la intelectualidad en sus mejores tiempos.*

Esto no ha sido siempre así. Históricamente hablando, la función del intelectual se ha desplazado de un territorio a otro. Los intelectuales tenían que encontrar el tipo de lenguaje específico en el que poder expresar los problemas más generales y fundamentales de la humanidad. Buscaban lo que podríamos llamar un metalenguaje; un lenguaje a través del cual pudieran tener acceso de manera simultánea a problemas de política, ética, metafísica y similares. Y lo que esto podría haber variado de una época a otra y de un lugar a otro. En cierto período un tema académico ha proporcionado un hogar provisional a los intelectuales, y en otra época, otro. Tarde o temprano acababan viéndose bruscamente desalojados y en busca de un alojamiento alternativo.

Hubo un lejano tiempo en que fue la teología —la denominada reina de las humanidades— el lugar donde el intelectual plantó su tienda. La teología vinculaba convenientemente la ética, la política, la estética, la metafísica, la vida cotidiana y la verdad última. Este arreglo llegó a su fin cuando la teología se convirtió en la reina de las humanidades en un sentido de la palabra bastante menos reputado. De manera que durante algún tiempo fue la filosofía la que ofreció su casa al intelectual; de hecho, todavía es así en aquellas culturas europeas para las que la filosofía no ha quedado reducida a un asunto estérilmente semántico. Durante el siglo XIX, el lugar obvio para el intelectual era la ciencia. Las ciencias naturales eran entonces el paradigma del conocimiento humano, con consecuencias que iban mucho más allá de la naturaleza del mundo físico. La ciencia extendió su influencia a la éti-

ca, la sociología, la teología, la filosofía, la literatura y demás disciplinas, y por tanto era esa especie de concurrido cruce de caminos donde el intelectual pudo establecer su hogar. Si Voltaire y Rousseau fueron intelectuales típicos del siglo XVIII, Darwin y Huxley desempeñaron ese papel a la perfección en el siglo siguiente. Pero el siglo XIX también fue testigo del auge de los denominados hombres de letras, cuya labor consistía en desenvolverse entre una serie de campos de conocimiento especializados y tomarlos en consideración desde un punto de vista moral en sentido amplio, socialmente responsable y humanista. Este tipo de diletante bien informado tenía que ser muy competente en más de una disciplina si quería ganarse la vida como crítico. El siglo XIX también presenció el crecimiento de las nuevas disciplinas de la sociología y la antropología, que prometían ofrecer metalenguajes de algún tipo.

Es aquí donde puede encontrarse la esencia del intelectual clásico. Los intelectuales no eran simplemente minuciosos especialistas. En realidad, una definición precipitada de intelectual podría ser que es lo contrario del académico. Jean-Paul Sartre consideraba que para que un científico nuclear fuera un intelectual tenía que haber firmado una declaración contra las pruebas nucleares. Los intelectuales se ocupaban de apoyar ideas relativas a la sociedad y la humanidad en su conjunto. Como estaban comprometidos con cuestiones sociales, políticas y metafísicas fundamentales, tenían que ser expertos en más de un terreno académico. ¿Qué etiqueta académica podría ponerse, por ejemplo, a autores como Raymond Williams, Susan Sontag, Jurgen Habermas, Julia Kristeva o Michel Foucault? No existe ningún término evidente que describa el tipo de pensadores que son, y esta es una de las razones por las que la un tanto vaga palabra «teoría» tiene una existencia evanescente. Y el hecho de que su obra no se pueda clasificar fácilmente es un elemento central de su relevancia.

Sin embargo, aquí había un claro riesgo de falta de profesionalidad. A medida que el conocimiento fue volviéndose más complejo y técnico, había cierta necesidad de que los pensadores que pudieran sacudirse su miopía académica abordaran algunas cuestiones inquietantes para la sociedad en su conjunto. De hecho, algunas de estas cues-

tiones tenían que ver con las propias fuerzas que en primera instancia estaban creando esta división del trabajo intelectual. Sin embargo, en un mundo de conocimientos celosamente compartimentados, ¿dónde iba a situarse este tipo de figura? ¿Y qué tendría que decir que fuera de relevancia? ¿Acaso no tendrían que alejarse tanto que su discurso se degradaría en un murmullo inaudible? ¿Cómo un discurso que atacara la propia división intelectual del trabajo iba a ser intelectualmente legítimo?

En pocas palabras, cada vez había menos vacantes de sabios, profetas, moralistas peripatéticos, *belle lettrists*, filósofos sin sofisticación y mercaderes del sentido del universo. Era un alivio no volver a ser intimidado nunca más por los discursos autoritarios de hombres como Thomas Carlyle, ni tratado con condescendencia por las anodinas generalizaciones de un Matthew Arnold. Pero la situación era también muy propensa a que el orden social no sintiera ningún entusiasmo particular por el hecho de ser puesto en cuestión. Ahora los intelectuales tenían que encontrar algún modo de lanzar estos desafíos sin replegarse en el amateurismo risueño del amable erudito y sin capitular ante los eruditos cortos de miras. Estaban atrapados entre los profesores universitarios y los diletantes, incómodos con ambos. Menospreciaban demasiado la especialización académica tradicional de los profesores universitarios, pero su lenguaje era demasiado técnico para los diletantes. Y estaban demasiado implicados políticamente para sentirse cómodos en cualquiera de los dos campos.

Desde finales del siglo XIX en adelante, el papel del intelectual acabó desplazándose cada vez más hacia las humanidades. Había varias razones para esta transición. En un mundo dominado por la ciencia y el comercio, las humanidades estaban siendo empujadas cada vez más hacia los márgenes; pero esto les brindó una perspectiva del orden social enormemente distanciada que no estaba tan al alcance de aquellos que estaban inmersos en la batalla de los intereses comerciales, científicos y tecnológicos. Por irónico que parezca, fue su creciente superficialidad en una sociedad filistea lo que proporcionó a las humanidades una especie de carácter espiritual central. Solo que,

en gran medida por esas mismas razones, era poco probable que se les prestara atención.

Además, las humanidades, o la «cultura», eran el lugar donde la crisis de la modernidad en su conjunto se registraba con la máxima sensibilidad. La cultura se ocupaba de la civilidad, la comunidad, las creaciones de la imaginación, los valores espirituales, las cualidades morales y la textura de la experiencia viva, y todo ello estaba siendo asediado por el desalmado capitalismo industrial. La ciencia, la filosofía y la sociología parecían haberse rendido ante este orden bárbaro. La filosofía parecía demasiado fascinada por las distinciones lógicas entre las expresiones «nada importa» y «nada significa» para tomarse demasiado interés en cambiar el mundo. El pensamiento moral aceptó que el interés personal ilustrado era la fuerza impulsora de la vida humana. La sociología analizaba la sociedad tal como era, no como podría ser. Parecía como si la cultura, *faute de mieux*, hubiese sido abandonada a su tarea de sostener la rebelión.

Ahora que la religión estaba en decadencia, la cultura parecía el único foro donde todavía se podían plantear cuestiones sobre los fines y valores fundamentales en el seno de una sociedad que no tenía ninguna paciencia con estos conceptos tan vagos. No obstante, si la cultura podía ser crítica, se debía en parte a su creciente irrelevancia. Su inofensiva disconformidad podía tolerarse. Muchas de sus soluciones a los males contemporáneos eran retrógradas, aristocráticas e intolerablemente magnánimas, lo cual servía para subrayar su patetismo. Al igual que la religión, con frecuencia era muy valorada en la teoría pero obviada en la práctica. La cultura era aquello ante lo que uno se descubría de camino al banco. Por tanto, era precisamente el lugar para el intelectual, una figura que conservaba cierta aura espiritual venerable, pero al que nadie se tomaba muy en serio cuando se trataba de decidir dónde situar la nueva planta de tratamiento de aguas residuales. Al igual que la cultura, los intelectuales estaban al mismo tiempo dentro y fuera de la sociedad. Tenían autoridad, pero no poder. Eran el clero secular de la era moderna.

Pero había una razón más positiva para el creciente atractivo que tenía la cultura para la intelectualidad. Si, por una parte, tenían que evi-

tar al gentleman erudito y por otra al especialista de manos encallecidas, la cultura parecía ser justamente el camino para conseguirlo. Por otra parte, ningún concepto podía ser más general. De hecho, una de las dificultades de «cultura» era que era difícil saber qué dejaba fuera. Abarcaba todo el espacio comprendido entre las sublimes cimas del arte y los aburridos valles de la vida cotidiana. Chopin era cultura, y también lo era la contabilidad de doble entrada. Además, la cultura se estaba convirtiendo en un conjunto cada vez más especializado de actividades; ya no era solo una idea abstracta, sino toda una industria que exigía alguna investigación estrictamente analítica. Si la cultura podía pronunciarse sobre la calidad de la vida social en su conjunto, también podía plantear explicaciones detalladas de los peinados de la clase obrera o de las estrategias del expresionismo. Combinaba alcance y especificidad. Si disponía de la textura más gruesa de un concepto social, también contaba con la finura de grano del concepto estético. Como tal, tenía un atractivo natural para los intelectuales, en no poca medida porque ahora parecía difícil plantear el tipo de cuestiones que les preocupaban desde el interior de una política, una economía, una sociología y una filosofía cada vez más intervenidas. Por consiguiente, el intelectual se convirtió en teórico cultural. La cultura se quedó cuidando al bebé en parte porque los que lo rodeaban se habían largado.

*Sin embargo, la sensación de que había algo contradictorio en la idea de teoría cultural no desaparecería. Todo estaba muy bien para intelectualizar la política o la economía, puesto que estas parecían ser materias por completo impersonales. Así, se prestaban a un tratamiento clínico y desapasionado. No obstante, la cultura era el hogar de los valores, la pasión y la experiencia sensible, y estos estaban más relacionados con cómo se dejaba sentir el mundo que por lo que eran en sí. No se trataba de ese tipo de cosas con las que se puede ser cerebral o despiadado. Hacía mucho tiempo que a los intelectuales les había parecido que las culturas anglosajonas estaban marchitas, que negaban la vida con su acartonamiento, y que además eran siniestramente mecánicas y distantes. Uno recuerda la espeluznante música de la cabecera del programa de televisión *Mastermind**

en contraposición al alegre soniquete publicitario estudiantil de *University Challenge*. El intelecto tiene algo de escalofriante. La historia del racionalismo occidental le ha amputado las emociones, volviéndolo amenazadoramente frío e insensible. Los intelectuales son los Robespierre de la pesadilla anglosajona. ¿Reconocería siquiera un teórico una emoción artística, aunque no tuviera nada que decir sobre ella?

Sin embargo, la imagen de los intelectuales es de hecho incorregiblemente confusa. Aunque se les censure porque son insensibles, también se les denuncia porque son apasionadamente imparciales. De hecho, desde un punto de vista conservador combinan lo peor de ambos mundos. Por una parte, adoptan una impávida mirada distanciada sobre las costumbres y devociones tan queridas por los corazones tradicionalistas; por otra, se les asocia con el rencor, la polémica y la parcialidad. Aunque tengan la mirada de acero y el semblante adusto, también son desgreñados y resultan cómicamente caóticos. Así, constituyen una extraña mezcla de payasos y consultores, de los que es posible tanto mofarse como temerlos.

Sin embargo, la contradicción es solo aparente. Es precisamente porque los intelectuales intentan examinar las costumbres y las fidelidades, en lugar de darlas por sentadas de forma complaciente, por lo que se sienten empujados a clamar por el cambio social. Apartarse de fidelidades adquiridas como la necesidad de bajarle los humos a los sindicalistas va unido al fervor por una sociedad en la que se trate a la gente trabajadora como poco menos que mercancías de usar y tirar. Los intelectuales radicales no carecen de fervor; solo carecen de fervores conservadores. Cuando uno trata de contemplar desapasionadamente la estructura general de la sociedad puede acabar absolutamente entusiasmado con la convicción de que necesita una revisión importante. El desapasionado y el partidario no están siempre ni necesariamente en desacuerdo. El prejuicio popular está en lo cierto cuando ve al intelectual clásico como ambas cosas a la vez, aun cuando tenga poca idea de por qué.

Resulta extraño desestimar a los intelectuales culturales porque son cerebrales, criaturas emocionalmente anémicas, cuando en estos

momentos puede encontrárseles trabajando sobre la locura, la fantasía, el sadomasoquismo, las películas de terror, el erotismo, la pornografía y la poesía esquizoide. Para algunos, estos temas son basura, pero solo a la gente de verdad estrambótica les parecerán concienzudamente cerebrales. En cualquier caso, estudiar la imaginería floral en Alfred Tennyson no es exactamente una actividad dionisiaca. Lo que los críticos de esta teoría cultural echan de menos es la pura excitación. Es ante todo esto lo que ha atraído a generaciones de estudiantes, junto con la creencia de que plantea cuestiones fundamentales que elude con demasiada frecuencia la crítica convencional. Los críticos de la teoría se quejan en ocasiones de que sus adeptos parecen encontrar más estimulante la teoría que las obras de arte que aquella pretende iluminar. Pero a veces es así; Freud es mucho más fascinante que Cecil Day Lewis. *Las palabras y las cosas* de Foucault es mucho más deslumbrante y original que las novelas de Charles Kingsley.

La suposición de que la teoría es valiosa solo si ilumina las obras de arte es interesante. Tras ella se oculta de algún modo la convicción puritana de que todo lo que no sea útil, todo lo que no tenga ningún valor monetario inmediato, es una forma de pecaminosa auto-complacencia. Todo, desde el pensamiento hasta las relaciones sexuales, debe justificar su existencia ante algún ceñudo tribunal de la utilidad. Incluso nuestros pensamientos deben ser rigurosamente instrumentales. Aquí no se reconoce en absoluto el deseo de Bertolt Brecht de que el pensamiento pudiera convertirse en «un verdadero placer sensible». A menos que pensar esté directamente vinculado a hacer, carece de sentido. Es difícil entender cómo se puede justificar la astronomía sobre estos fundamentos. La izquierda política tiene su propia versión de este pragmatismo interesado en la suposición de que la «teoría» debe estar siempre engranada en la «práctica». Contemplar un cuadro de Jackson Pollock solo es admisible si constituye una contribución tangible a la emancipación de la clase trabajadora.

Es cierto que la teoría puede iluminar poderosamente las obras de arte. (Aunque algunos de aquellos que fingen considerar que esta

es su única justificación dudan de que en realidad pueda hacerlo.) Pero también puede ser enormemente iluminadora por derecho propio. Ni una sola rama de la teoría cultural —el feminismo, el estructuralismo, el psicoanálisis, el marxismo, la semiótica u otras— está confinada por principios a la discusión del arte, ni comenzó su desarrollo realmente en esa tarea. Según algunos de sus críticos, esto basta para descalificarla. Olvidan que esto también es cierto de gran parte de la denominada crítica tradicional. («Denominada» porque la angosta concepción de la crítica como algo puramente «estético» no es en realidad tradicional en absoluto. Nuestras actuales ideas de la estética son de cosecha reciente. La crítica dio sus primeros pasos en la sociedad de la Antigüedad bajo la forma de retórica, que siempre era diversa en sus usos y política en sus efectos.) Es cierto que en un orden social que necesita reparación urgente, la teoría debe estar verdaderamente ligada a fines políticos prácticos. Pero nosotros sabríamos que un orden social había mejorado en este aspecto cuando ya no sintiéramos la compulsión de justificar nuestro pensamiento al compás de la utilidad. Entonces seríamos capaces de pensar por pensar, sin sentir el impulso neurótico de disculparnos por ello. Veríamos, por ejemplo, que vale la pena leer a Freud por el mero hecho de leerlo, y no para que arroje luz sobre *Donde viven los monstruos*.

La teoría cultural tiene por costumbre plantear lo que podríamos llamar metapreguntas. En lugar de preguntar «¿Es este poema digno de elogio?», pregunta: «¿Qué queremos decir cuando calificamos un poema de bueno o malo?». En lugar de preguntar si la novela tiene una trama inverosímil, se pregunta qué es en todo caso una novela. En lugar de preguntar si un concierto de clarinete no resulta un poco empalagoso para ser completamente convincente, indaga en las condiciones materiales necesarias para producir en primera instancia un concierto, y de qué modo contribuyen a dar forma a la propia obra. Los críticos analizan símbolos, mientras que los teóricos preguntan por medio de qué misterioso proceso una cosa puede acabar representando otra. Los críticos hablan del personaje de Coriolano, mientras que los teóricos preguntan cómo es posible que una disposición de palabras en una página pueda hacernos creer que se trata de una persona.

Ninguna de estas metapreguntas tiene que *sustituir* automáticamente a las preguntas críticas. Uno puede plantear ambos tipos de preguntas al mismo tiempo. Pero la teoría, a su modesto modo, se preocupa por la forma en que la crítica de arte convencional parece dar alegremente demasiadas cosas por hechas. Camina demasiado deprisa y demasiado segura de sí misma, negándose a remontarse lo bastante lejos en las preguntas. Tiene el tono de aparentar saber todo tipo de cosas de las que en realidad no estamos seguros. En este sentido, la teoría es menos dogmática que la crítica convencional, más agnóstica y con menos prejuicios. Quiere dar menos conceptos previos tranquilamente por sentados y escrutar hasta donde le sea posible nuestras suposiciones espontáneas. La indagación tiene que empezar, por supuesto, en algún lugar. En principio, la pregunta puede remontarse *ad infinitum*. Pero las formas aceptadas de hablar de la cultura se apresuran a dar ciertas cosas por hechas.

Desde este punto de vista, los no teóricos parecen increíblemente faltos de curiosidad. Aunque puedan haber estado estudiando, pongamos por caso, la ficción en prosa durante años, no parecen haberse detenido nunca a preguntarse qué es en realidad la ficción en prosa. Sería como cuidar de un animal durante años sin tener la menor idea de si es un tejón, un conejo o una mangosta deforme. Esto no significa suponer que hay solo una única respuesta, ni tan siquiera que haya alguna respuesta satisfactoria en absoluto, a la pregunta de qué es la ficción. Es simplemente proponer que tiene sentido plantearse la pregunta.

Podríamos empezar a responderla señalando que la ficción es un tipo de escritura en la que no se puede mentir ni decir la verdad ni cometer un error. En la ficción no se puede mentir porque el lector no presupone que uno está tratando de decir la verdad. «Había una vez una niña que se llamaba Ricitos de Oro» no es verdadero, pero tampoco es una mentira. «¡Ah, no! No la había» no es una réplica relevante, aun cuando sea cierta. Mentir significa afirmar algo falso con la intención de engañar, y nadie pretende engatusarnos con que Ricitos de Oro existió realmente. La frase «Refresca partes adonde otras cervezas no llegan» no es verdadera, pero tampoco es una mentira,

puesto que no se espera que nadie se tome al pie de la letra una exageración tan palpable. «Había una vez una niña que se llamaba Ricitos de Oro» siempre puede reescribirse como: «Te invito a que te imagines un mundo ficticio en el que había una niña que se llamaba Ricitos de Oro». Aun cuando resultara que había una niña llamada Ricitos de Oro que realmente se encontró con tres osos, esto no afectaría al carácter ficticio del relato. El relato no está ahí para proporcionarnos información factual, sino para ofrecernos lo que podríamos entender como una verdad moral. El hecho de que en el caso de «Ricitos de Oro» esta verdad sea bastante trivial y descaradamente ideológica —no enredes con la propiedad privada de otras personas, y menos aun si son peludas, irascibles y andan a cuatro patas— no altera este hecho.

En otro sentido, sin duda, la ficción puede ser más cierta que la vida real, lo cual en ocasiones confunde del todo las cosas o sencillamente hace que sean erróneas. Fue obtuso por parte de la vida real hacer que Byron muriera de unas fiebres en Grecia en lugar de que fuera abatido por una bala en la lucha por la independencia de Grecia. Fue imprudente por parte de la historia permitir que la en esencia victoriana Florence Nightingale sobreviviera hasta bien entrado el siglo xx, o que Robert Maxwell se deslizara calladamente en el océano y escapara de la vergüenza pública. El arte hubiera manejado todas estas cosas con mucha mayor destreza.

En otro sentido, sin embargo, la ficción es incapaz de decir la verdad. Si una autora se detiene para asegurarnos que lo que está afirmando es realmente cierto —que sucedió real y literalmente—, entenderíamos esto como una afirmación ficticia. Los novelistas y los cuentistas son como el niño que gritaba diciendo que venía el lobo: están condenados a perpetuidad a no ser creídos. Se podría poner esa afirmación en una nota al pie independiente y firmarla con las iniciales y la fecha, pero esto no la trasladaría de la ficción a los hechos. El subtítulo «Una novela» basta para garantizar eso. En su novela *Doktor Faustus*, Thomas Mann se detiene a rendir homenaje a un individuo de la vida real, un hombre en cuya existencia real podríamos confiar a la perfección. Pero aun así no hay nada que nos impida tomar esta referencia de forma ficticia. Porque una novela afirme hechos

reales estos no se vuelven en modo alguno más verdaderos. Una vez más, el hecho de que sabemos que es una novela garantiza que no escrutemos estas afirmaciones en busca de su valor de verdad, sino que las entendamos como parte de un diseño retórico general. Las novelas no están ahí para decirnos que el loris es un primate de movimientos lentos y hábitos nocturnos ni que Helena es la capital de Montana. Movilizan este tipo de hechos para que formen parte de un esquema moral.

Es difícil que la ficción cometa errores, porque una de las instrucciones invisibles que la acompaña es: «Entiéndase todo lo que se dice aquí como algo intencionado». Si una autora hace que Napoleón sea una joven adolescente entendemos que esto no es simplemente consecuencia de unos profesores muy negligentes. Si escribe mal reiteradamente el nombre de Napoleón suponemos que esto también tiene cierto tipo de relevancia simbólica. Si escribe mal el nombre solo una o dos veces podríamos suponer perfectamente que es una errata, y que no forma parte del texto literario en sí mismo. En pocas palabras, la ficción es una forma ideal para aquellos que solo tienen un asidero frágil en el mundo de los hechos. Nadie puede desenmascarar su ignorancia. Esta es una de las razones por las que hay un estrecho lazo entre los intelectuales místicos y los autores creativos, que en ocasiones habitan en un mismo cuerpo.

A los adversarios de la teoría les puede parecer que plantear preguntas de esta naturaleza es algo siniestro, mecánico, insensible y escandalosamente partidista. A otros les puede parecer que en realidad es bastante interesante. Pensemos, por ejemplo, en la diferencia entre la poesía y la prosa. La única forma satisfactoria de describir esta diferencia es que en la poesía es el autor quien decide dónde termina un renglón, mientras que en la prosa es el fotocomponedor. Para averiguar por qué este es el único modo adecuado de describir la diferencia entre las dos formas —por qué otras diferencias en apariencia más obvias no servirían— es necesario leer algo de teoría.

O pensemos en la pregunta de cuánto aporta un lector a una obra literaria y cuánto proporciona la obra por sí sola. Tomemos, por ejemplo, la insuperablemente cómica primera frase del relato de Evelyn

Waugh «Mr. Loveday's Little Outing» («La excursioncita de la señora Loveday»): «“No encontrarás a tu padre muy cambiado”, señaló lady Moping cuando el coche enfilaba las puertas del manicomio del condado.» Esta es en realidad una forma de ironía inglesa que aúna de forma brusca lo trascendental (la locura) y lo cotidiano. Hay en este recurso cómico cierta rigidez del labio superior, mientras que lo grotesco y lo catastrófico se muestran en la impasibilidad del mentón.

Sin embargo, la frase de Waugh es también un buen ejemplo de eufemismo inglés. Como tal, nos recuerda precisamente lo discreta que es toda la literatura, incluso en su extremo más escabrosamente melodramático. Ilustra cómo el lector de una obra literaria proporciona de manera inconsciente la información necesaria para que tenga sentido, o hace suposiciones esenciales que no se nos garantizan por completo. Suponemos que lady Moping está hablando a un hijo suyo que está sentado junto a ella en el coche, y que es también descendiente de un interno del manicomio al que se disponen a visitar. Y es probable que también supongamos que el interno en cuestión es el marido de lady Moping, es decir, lord Moping.

Sin embargo, nada de esto se afirma de hecho. Por supuesto que iremos descubriendo la verdad del asunto a medida que continuemos leyendo, pero en todo caso así podemos disfrutar de la lacónica comicidad de la frase con que arranca simplemente haciendo determinadas suposiciones. Si suponemos que el padre en cuestión es de verdad el marido de lady Moping, el efecto cómico de su cruel despreocupación se agudiza en gran medida. El humor solo funciona realmente si suponemos que el padre es un interno del manicomio, si bien esto es una pura conjetura. Puede ser que a lady Moping simplemente se le ocurra mencionarle mientras visitan el manicomio con algún otro fin, o que él esté de hecho en el edificio pero que forme parte del equipo médico. Que el padre no esté muy cambiado sugiere de un modo divertido que podría estar tan loco como cuando estaba fuera, aunque podría ser el modo en que lady Moping asegura a su hijo o hija que a pesar de su encierro sigue siendo tan dulcemente razonable como siempre. La sintaxis de la frase («... cuando el coche enfila-

ba...») insinúa la misteriosa presencia de un chófer tal vez porque lady Moping es demasiado mayor para conducir, aunque esto también es una inferencia del lector.

Es una pena estropear un buen chiste con tanta teoría. Pero averiguar qué requiere la comedia para que funcione es una cuestión interesante. Podríamos señalar que hacer esto simplemente ha supuesto unas gotas de lectura atenta, como la que se dice que los teóricos son incapaces de realizar. Que la teoría es incapaz de hacer una lectura atenta es una de las quejas más recurrentes de sus adversarios. Hoy día es una verdad tan aceptada como la creencia en que la calvicie es incurable o que Naomi Campbell carece de humildad. En realidad, es casi completamente falsa. Algunos críticos teóricos son lectores descuidados, pero también lo son algunos lectores no teóricos. Cuando se trata de un pensador como Jacques Derrida, la acusación más adecuada podría ser que es un lector *demasiado* meticuloso; que se sitúa tan cerca de la obra, hurgando de forma tan maniática en sus elementos más microscópicos, que, al igual que un cuadro que se contemplara demasiado de cerca, amenaza con desintegrarse en un conjunto de borrones. Lo mismo puede decirse de muchos otros autores deconstructivistas. Por lo que respecta a otros teóricos importantes, la acusación de mantenerse demasiado apartados de la obra simplemente no se sostendrá. La mayor parte de ellos lee casi con tanta tenacidad como los críticos no teóricos, y algunos mucho más.¹

Los defensores del análisis cercano suponen en ocasiones que existe una distancia ideal que debe establecerse entre el lector y la obra. Pero esto es una ilusión. Leer, contemplar y escuchar son tareas que llevan consigo un constante cambio de enfoque, puesto que unas veces descendemos a un detalle perdido y otras nos retiramos para cribar el conjunto. Algunas lecturas o perspectivas se aproximan a una obra de forma frontal, mientras que otras se deslizan tímidamente hacia ella. Algunas se aferran a su progresivo despliegue como un proceso en el tiempo, mientras que otras apuntan a una instantánea o a una situación espacial. Algunas se hunden en ella de manera colateral, mientras que otras la contemplan levantando la vista desde el nivel del

suelo. Hay críticos que empiezan con la nariz pegada a la obra, embebiéndose de las impresiones más primarias, antes de ir retirándose progresivamente para abarcar el conjunto. Ninguna de estas aproximaciones es la correcta. No existe corrección o incorrección en este asunto.

Una suposición habitual de los críticos de la teoría es que la teoría «se interpone» entre el crítico y la obra. Dicha interposición es una mole descomunal entre los dos que arroja su torpe sombra sobre las palabras de la página o las formas del lienzo. Es una tupida malla de doctrina que cubre toda la obra y que solo nos permite seleccionar fragmentos a través de los cuales asomarnos. Otros fragmentos quedan distorsionados u ocultos. Además, esa misma mole se extiende pesadamente a cualquier obra que aparezca acompañándola, lo cual destruye su exclusividad y elimina sus diferencias. Es cierto que alguna crítica se comporta de este modo, pero no todo en ella es teórico. El hombre de letras que protagonizaba el espectáculo de la crítica hace algunas décadas blandía sin duda este tipo de filtro doctrinal. Los fragmentos de arte relacionados con el género o la lucha de clases por regla general desaparecían, mientras que la crítica negativa a grandes autores parecía una muestra de descortesía. Solo se admitía el contexto social del arte si venía cómodamente cortado en rodajas. Un mismo vocabulario empalagoso —«extraordinariamente magnífico», «espléndidamente sólido», «monótonamente naturalista», «ejecutado de forma sublime»— se superponía de modo inexorable sobre todas las obras. Los prejuicios de la clase noble se imponían con torpeza entre el lector y la obra.

En realidad, la idea misma de que el lenguaje crítico «se interpone» entre el lector y la obra es una engañosa metáfora espacial. Es verdad que algunos comentarios críticos no son de mucha ayuda, pero ese no es el mejor modo de explicar por qué. Sin algún tipo de concepciones previas no seríamos capaces ni siquiera de identificar una obra de arte. Si no dispusiésemos de algún tipo de lenguaje crítico simplemente no sabríamos qué buscar, del mismo modo que la introspección no tiene ningún sentido si no disponemos de un vocabulario con el que identificar lo que encontramos en nuestro inte-

rior. La contemplación absolutamente desinteresada de una obra, una contemplación que no se aproxime a ella desde un determinado ángulo, daría palos de ciego. No sabría en absoluto qué decir, como le sucedería a un visitante de Alfa Centauri que se enfrentara a *Los Simpson*.

En su extremo más útil, los conceptos críticos son los que nos permiten acceder a las obras de arte, no los que las apartan de nosotros. Son formas de buscar puntos de apoyo. Algunos pueden ser asideros más eficaces que otros, pero esa distinción no indica la diferencia entre teoría y no teoría. Un concepto crítico, incluso uno inútil o que nos confunda, no es una cortina que se interpone entre nosotros y la obra de arte, sino un modo de tratar de hacer cosas con ellas, aunque esas cosas no siempre funcionan. En el mejor de los casos, resaltan determinados rasgos de la obra, rasgos que nos permite situarla en un contexto relevante. Y conceptos diferentes revelarán rasgos diferentes. Los teóricos son, en este sentido, pluralistas: no puede haber ningún conjunto de conceptos que desentrañe la obra para nosotros en su totalidad. La diferencia clave reside entre aquellos conceptos que nos resultan tan familiares que se han convertido en palabras tan transparentes como la palabra «pan», y aquellos otros que todavía conservan la novedad de palabras como «azufaifo». Es esta última a la que por regla general se le llama «teoría», aunque los azufaiños no sean en realidad cosas más extrañas que el pan.

¿Cuáles han sido los logros de la teoría cultural? Para empezar, nos ha quitado la idea errónea de que hay una única forma correcta de interpretar una obra de arte. Hay un chiste que habla de un falso católico ecuménico que admitía ante su colega protestante que había muchas formas de adorar a Dios: «Usted a su manera, y yo a la Suya». Esto se parece bastante a como muchos críticos conservadores ven a los teóricos. Aquellos, por su parte, leen la obra como esta desearía ser leída si pudiera hablar para decirlo, mientras que los teóricos insisten perversamente en volcar sobre ella un montón de ideas extravagantes. Considerar que *La tierra baldía* reflexiona sobre la vacuidad

espiritual del Hombre sin Dios es leer lo que está escrito en sus páginas, mientras que contemplarla como un síntoma de una declinante civilización burguesa en una época de guerras imperialistas es imponer al poema la maniática teoría que uno tiene. Hablar de exploración espiritual en D. H. Lawrence es ser fiel a los textos, mientras que hablar de sexismo en su obra es retorcerla conforme a fines políticos propios.

Leer *Cumbres borrascosas* como una novela que trata de la muerte es responder a lo que uno tiene ante sí, mientras que leerla como una novela sobre el instinto de muerte es dejar que Freud se interponga entre uno y Heathcliff. Jane Austen se ocupa del amor, el matrimonio y los valores morales; solo aquellos que son sordos a las demandas del corazón consideran que en sus novelas todo esto es inseparable de la propiedad privada y las clases sociales. Leer a Philip Larkin adecuadamente es apreciar su irónico lamento por la desaparición de la Inglaterra pastoril, mientras que leerlo con anteojos ideológicos es considerar que su poesía forma parte de una hastiada Gran Bretaña postimperial.

Reconocer que *El rey Lear* tiene más de un sentido no es afirmar que puede significar cualquier cosa. Los teóricos no sostienen que cualquier cosa pueda significar cualquier cosa; es solo que las razones que aducen para justificarlo difieren de algún modo de otras explicaciones. Solo los autoritarios temen que la única alternativa a sus propias creencias es no tener creencias en absoluto, o cualquier creencia que a uno se le antoje. Al igual que los anarquistas, alrededor de ellos solo ven caos; solo que para los anarquistas este caos es creativo, mientras que ellos lo contemplan como una amenaza. El autoritario es simplemente la imagen inversa del nihilista. Por el contrario, el verdadero sentido no está grabado en piedra ni es una batalla campal, y no es absolutista ni un *laissez-faire*. Uno tiene que ser capaz de reconocer rasgos de la obra de arte que apoyen la propia interpretación. Pero hay muchos rasgos de este tipo que pueden interpretarse de formas distintas; y lo que cuenta como rasgo está en sí mismo abierto a la discusión. Ninguna hipótesis crítica es irrefutable; todas ellas son revisables.

¿Con qué otros logros cuenta en su haber la teoría cultural? Nos ha persuadido de que en la construcción de una obra de arte intervienen muchas cosas además del autor. Las obras de arte tienen una especie de «inconsciente» que no se encuentra bajo el control de sus productores. Hemos acabado por comprender que uno de esos productores es el lector, el espectador o el oyente; que el receptor de una obra de arte es un cocreador de ella, sin el cual la obra no existiría. Nos hemos vuelto más sensibles al juego de poder y deseo que hay en los artefactos culturales, a la variedad de formas en las que pueden confirmar o refutar la autoridad política. También entendemos que esto es al menos una cuestión tanto de su forma como de su contenido. Ha aflorado una sensación más acusada de cuán estrechamente las obras de la cultura pertenecen a sus épocas y lugares específicos; y cómo esto puede enriquecerlas en lugar de menoscarlas. Esto mismo es cierto de nuestras respuestas a ellas, que siempre son históricamente específicas. Se ha prestado mayor atención a los contextos materiales de estas obras de arte, y a cómo tanta cultura y civilidad han tenido sus raíces en la infelicidad y la explotación. Hemos acabado por reconocer la cultura en el sentido más amplio como un territorio en el que los condenados y los desposeídos pueden explorar significados compartidos y afirmar una identidad común.

De todos estos logros, uno de los más controvertidos ha sido el vínculo entre cultura y poder. Para el liberal o el conservador, lo importante de la cultura es que es lo absolutamente opuesto al poder. En realidad, es uno de esos dichosos y asediados lugares donde todavía podemos huir del desagradable influjo del poder. A medida que la vida social fue cayendo cada vez más bajo el dominio de la utilidad, allí estaba la cultura para recordarnos que había cosas que tenían valor, pero no precio. A medida que la razón burdamente instrumental fue estrechando su cerco sobre las cuestiones humanas, la cultura se alegraba con cualquier cosa que existiera exclusivamente por sí misma, sin otra finalidad a la vista que su propia y desbordante autosatisfacción. Prestaba testimonio de la enorme profundidad del juego, en contraste con el oneroso yugo del trabajo. A medida que la vida humana fue cuantificándose y administrándose cada vez más, allí teníamos

al arte para insistir en las demandas de lo exclusivamente individual. Nos recordaba nuestra existencia corporal y sensible en un mundo en el que hasta esto estaba mercantilizándose de un modo implacable.

En todos estos aspectos, la cultura ha actuado como un valioso recordatorio de la utopía. A medida que el arte fue volviéndose cada vez menos esencial en una civilización para la que el valor era lo que el mercado afirmara que era, consiguió convertir esta auténtica necesidad en una especie de virtud. En un mundo de leyes férreas y fuerzas inexorables podía defender lo contingente, lo aisladamente particular, lo deliciosamente inútil, la milagrosa excepción. En realidad podía ilustrar esta contingencia apoderándose del milagro de su propia existencia tenaz y persistente en el seno de una sociedad donde importaba cada vez menos. Como tenía una función cada vez menos reconocible, la cultura podía cuestionar la totalidad de la brutal suposición de que nada que no fuese funcional merecía la retribución de la comida y el techo. Podía ejercer de crítica política limitándose a ser obstinadamente fiel a sí misma.

Al mismo tiempo, podía beneficiarse del hecho de estar desorientada en la sociedad para asomarse más allá de los provincianos límites de la misma y explorar temas que eran vitales para la humanidad en su conjunto. Podía ser universal antes que estrictamente histórica. Podía plantear preguntas últimas, no simplemente pragmáticas y pueblerinas. Aquellos que rechazan de plano lo universal olvidan que con mucha frecuencia es la alternativa. La cultura podía proporcionar un hogar a todos aquellos valores vagabundos que la sociedad ortodoxa había expulsado por ser basura improductiva: lo que se aparta de la norma, lo visionario, lo erótico, lo trascendente. Así pues, era la viva reprimenda a la civilización en la que había nacido; no tanto por lo que exhibía o decía como simplemente en virtud de su extraña, vana y desconcertante presencia.

Podemos comprender, entonces, la ira de aquellos que entienden que la teoría cultural trata de demoler este último bastión del espíritu humano. Si hasta este endeble baluarte de los valores humanos puede ser invadido por el poder y la política, es difícil imaginar a qué otro lugar puede uno retirarse. Pero en modo alguno ha sido este el

caso siempre. En los momentos anteriores a que la cultura abandonara el centro del escenario, había una morada obvia para el espíritu conocida como religión. La religión hacía todo lo que la cultura iba a hacer más tarde, pero de un modo mucho más efectivo. Podía reclutar a infinidad de millones de hombres y mujeres en el asunto del valor último, y no simplemente a los pocos que tenían la formación necesaria para leer a Horacio o escuchar a Mahler. Para ayudarle en esta labor contaba con la amenaza del fuego del infierno, un castigo que demostró ser bastante más persuasivo que las murmuraciones del desagrado culto en torno a aquellos que no habían leído a Horacio. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad la religión había sido uno de los componentes más valiosos de la vida popular, aun cuando casi todos los teóricos de la cultura popular la obviarán bochornosamente.

A través del rito y del código moral, la religión podía vincular las cuestiones del valor absoluto con la experiencia cotidiana de hombres y mujeres. Nada era menos abstracto que Dios, el cielo, el pecado o la redención. Igual que el arte da cuerpo a asuntos fundamentales con el signo, el sonido, la pintura y la piedra, así la religión les hacía reconocer la experiencia cotidiana en toda una iconografía, una sensibilidad devota, un modelo de conducta personal y un conjunto de prácticas culturales. Sembraba la Ley cósmica en las profundidades mismas del individuo, en la facultad conocida como conciencia. La fe reunía al pueblo y a los intelectuales, al simple creyente y al clérigo, con el más perdurable de los lazos. Podía crear cierta sensación de propósito común mucho más allá de la capacidad de una cultura minoritaria. Bosquejaba la mayor de todas las narraciones, conocida como escatología. Podía entretener el arte, el rito, la política, la ética, la mitología, la metafísica y la vida cotidiana, al tiempo que otorgaba a este imponente edificio la sanción de una autoridad suprema. De modo que era una auténtica pena que llevara consigo un conjunto de creencias que a la gente más honesta y racional le parecía increíblemente ignorante e inverosímil.

Así pues, no es de extrañar que la cultura haya estado en crisis permanente desde el momento que adquirió importancia. Porque ha

sido invitada a asumir estas funciones en una era posreligiosa, y difícilmente puede sorprendernos que, por desgracia, no haya conseguido tener éxito. Parte de la fuerza de la religión residía en vincular el hecho y el valor, la conducta rutinaria de la vida cotidiana con los asuntos de máxima relevancia espiritual. La cultura, sin embargo, divide estos dominios por la mitad. En su amplio y popular sentido cotidiano significa un conjunto de modos de hacer cosas; en su sentido artístico, significa un cuerpo de trabajo de valor fundamental. Pero la relación entre ambos está fátidicamente perdida. En contraste con ello, la religión es cultura en ambos sentidos al mismo tiempo.

Hablar de una era posreligiosa es hablar en buena medida con demasiada precipitación. La época puede parecer así en Leeds o en Frankfurt, pero difícilmente en Dhaka o Dallas. Puede parecer irreligiosa para los intelectuales, pero no para los pequeños agricultores o los empleados de limpieza. En la mayor parte de los lugares del planeta, incluyendo gran parte de Estados Unidos, la cultura nunca desbancó a la religión. Incluso en algunas regiones en las que sí lo hizo, la religión está rebrotando con lentitud pero con energía. En el planeta en general, todavía es con diferencia la forma simbólica con más recursos. A medida que los hombres y las mujeres se sienten más vulnerables y olvidados, podemos esperar que diversos tipos de alarmantes fundamentalismos religiosos se intensifiquen. La época en que la cultura trataba de ejercer de sustituta de la religión quizá esté llegando a su fin. Quizá la cultura, al menos en este último aspecto, haya admitido finalmente su derrota.

Los conservadores se equivocan cuando creen que los radicales están dispuestos a robarle a la cultura su inocencia política. Al igual que la mayoría de las formas de inocencia, esta nunca existió. En cualquier caso, son los radicales y no los conservadores quienes han hecho énfasis en las dimensiones afirmativas y utópicas de la cultura. Solo que al mismo tiempo han señalado los lugares en que es cómplice con sucias formas de poder. De hecho, estos dos aspectos de la cultura no carecen de relación. Al animarnos a que soñemos más allá del presente puede proporcionar también al orden social existente una conveniente válvula de escape. Imaginar un futuro más justo puede

confiscar parte de las energías necesarias para alcanzarlo. Lo que no se puede alcanzar en la realidad puede realizarse en la fantasía. En cualquier caso, la fantasía está lejos de ser una extraña para el funcionamiento de los órdenes capitalistas.

Sin embargo, esto acredita el papel utópico de la cultura antes que socavarlo. Supone sencillamente que la cultura es utópica tanto en sentido positivo como negativo. Aunque se enfrente al poder, es en sí misma una persuasiva forma de él. La perspectiva radical de la cuestión, en otras palabras, es más pluralista y abierta que la de aquellos para quienes la cultura artística tiene un valor inequívoco; los radicales matizan bastante más y son más ambiguos a este respecto. Les gusta ver los dos lados de la cuestión. No aceptan con un ánimo dogmáticamente generalizador que el arte es siempre y en todas partes algo positivo. Son conscientes, por ejemplo, del abuso y la explotación que con tanta frecuencia se ocultan en sus raíces. Según ellos, esto no invalida el arte; simplemente hace que la aproximación sea más provisional y tenga más facetas. Al estilo de sus colegas humanistas liberales, se cuidan de abordar la cuestión con demasiada profundidad.

Muchas de las objeciones habituales a la teoría cultural que hemos analizado hacen agua. Parte de ella se ha desarrollado de un modo intolerablemente lleno de jerga; pero el impulso que hay tras ella es atractivamente democrático, y es probable que haya dado lugar a estilistas más finos que su equivalente no teórica. De todos modos, algunas formas de lenguaje especializado son más deseables que desagradables. No es cierto que la teoría cultural evite la lectura atenta. Tampoco es fría ni desalmada. No está decidida a abolir el espíritu humano, sino a hacer que mantenga los pies sobre la tierra. No necesariamente se interpone entre la obra de arte y sus receptores. Aunque en ocasiones pueda ser un obstáculo para la verdadera comprensión, también pueden serlo otras formas de crítica de arte. No cree que Jeffrey Archer sea igual de bueno que Jane Austen, sino que se limita a indagar qué queremos decir cuando hacemos estas afirmaciones.

La mayor parte de las objeciones a la teoría o bien son falsas o bien bastante nimias. Se puede formular una crítica de ella mucho más devastadora. La teoría cultural tal como la conocemos promete enfren-

tarse a algunos problemas fundamentales, pero en su conjunto no consigue cumplir su promesa. Se ha mostrado avergonzada de la moralidad y la metafísica, abochornada ante el amor, la biología, la religión y la revolución, en gran medida callada acerca del mal, reticente sobre la muerte y el sufrimiento, dogmática en lo referente a las esencias, los universales y los fundamentos, y superficial acerca de la verdad, la objetividad y la imparcialidad. Se mire por donde se mire, es un pedazo demasiado grande de la existencia humana en lo que fallar. Además, como hemos sugerido antes, vivimos un momento bastante delicado de la historia para descubrir que uno tiene poco o nada que decir acerca de estas cuestiones fundamentales. Veamos si podemos empezar a remediar estas deficiencias abordando dichas cuestiones bajo una luz diferente.

Verdad, virtud y objetividad

Ninguna idea es más impopular en la teoría cultural contemporánea que la de verdad absoluta. La expresión huele a dogmatismo, a autoritarismo, a creencia en lo eterno y universal. Comencemos, pues, tratando de defender este concepto extraordinariamente modesto y eminentemente razonable.

Constituye un error pensar en la verdad absoluta como una categoría especial de verdad. Según este punto de vista, hay verdades que son cambiantes y relativas y hay una categoría superior de verdad que no es ninguna de las dos cosas. Aquella, por el contrario, está grabada para toda la eternidad. La idea es que algunas personas, por regla general aquellos que son dogmáticos o autoritarios, creen en esta categoría superior de verdad, mientras que otras, como los historicistas y los posmodernistas, no. De hecho, algunos posmodernistas afirman no creer en absoluto en la verdad, pero esto se debe simplemente a que han identificado verdad con dogmatismo, y al rechazar el dogmatismo han despreciado también la verdad. Esta es una maniobra particularmente absurda. En círculos posmodernos menos sofisticados, se considera incómodamente autoritario sostener un punto de vista con convicción, mientras que ser confuso, escéptico y ambiguo es de algún modo democrático. En ese caso es difícil saber qué decir de alguien que está comprometido de forma apasionada con la democracia, en contraposición a alguien que sea confuso y ambiguo con respecto a ella.

Debido a esta tensión del posmodernismo, afirmar que un punto de vista es preferible a otro puede censurarse por ser «jerárquico». Según esta teoría, no está claro por qué ser antijerárquico es preferi-

ble a ser jerárquico. Cierta afición posmoderna por el hecho de que no se sepa qué piensa uno acerca de algo se refleja quizá en el hábito de habla estadounidense que consiste en insertar la expresión «como si fuera» tras cada tres o cuatro palabras. Sería dogmático sugerir que algo *es* realmente lo que es. Así, uno debe introducir en su discurso una vacilación ritual propia de una incapacidad semántica permanente.

Las personas a quienes la verdad les parece dogmática, y que por tanto no quieren saber nada de ella, se parecen bastante a las personas que se califican a sí mismas de immoralistas porque creen que la moralidad significa simplemente prohibir que la gente mantenga relaciones sexuales. Estas personas son puritanos a la inversa. Al igual que los puritanos, identifican moralidad con represión: vivir una vida moral es pasarlo mal. Pero mientras que el puritano piensa que pasarlo mal es algo excelente, y un notable elemento que incorporar a la formación de la personalidad, estas otras personas no lo creen, y por tanto rechazan de plano la moralidad: de manera similar, aquellos que no creen en la verdad son con frecuencia dogmáticos a la inversa. Rechazan una idea de verdad que ninguna persona razonable defendería en primera instancia.

En realidad, no hay una categoría de verdades mundanas e históricamente cambiantes y otra categoría superior de verdades absolutas en las que uno puede o no creer, del mismo modo que hay personas que creen en los ángeles y personas que no. Algunas afirmaciones son verdaderas solo desde puntos de vista concretos: un famoso ejemplo es el de «Francia es hexagonal», que es cierta solo para aquellos que contemplan el mundo desde una especie de marco geométrico determinado. Pero hay otro montón de verdades que son absolutas sin ser en modo alguno nobles ni superiores.¹ «Este pescado está un poco estropeado», en caso de ser verdad, es tan absolutamente cierto como lo afirma ser la frase «En verdad os digo: antes de que Abraham existiera, Yo Soy». Que este tipo de verdades sean absolutas no tiene gran importancia. Simplemente significa que si una afirmación es cierta, entonces su contraria no puede ser cierta al mismo tiempo, o cierta desde otro punto de vista. No puede darse el caso de que el pesca-

do esté estropeado y no esté estropeado. No puede estar fresco para usted y podrido para mí, aun cuando a mí me guste podrido. Esto no excluye la posibilidad de duda o ambigüedad. Quizá no estoy seguro de si el pescado está estropeado o no. Pero si no estoy seguro, es absolutamente cierto que no estoy seguro. No puedo estar seguro y no estarlo al mismo tiempo. No puede suceder que esté seguro desde mi punto de vista pero no desde el suyo. Quizá el pescado estaba bien hace dos horas, pero ahora eso es perfectamente discutible. En ese caso, lo que era absolutamente cierto hace dos horas ya no es cierto ahora. Y el hecho de que no sea cierto ahora es igual de absoluto.

En realidad, «absolutamente verdadero» significa aquí simplemente «verdadero». Podríamos dejar por completo a un lado el «absoluto» si no fuera por la necesidad de ofrecer razones contra los relativistas, que insisten, como su propio nombre indica, en que la verdad es relativa. No muchos relativistas son lo suficientemente imprudentes para afirmar que «Ahora estoy en Damasco» y «Ahora estoy en Doncaster» podrían ser ciertas ambas si las enunciara una misma persona en un mismo momento del tiempo. Es más probable que sugieran que la misma proposición puede ser cierta para usted pero no para mí, o cierta el lunes pero no el viernes, o cierta para los flamencos pero no para los azande. No obstante, por lo que respecta a muchas verdades gran parte de todo esto no resulta muy convincente. Lo que es cierto para usted también es cierto para mí. Si es cierto que usted está desanimado mientras yo estoy extasiado, entonces es cierto para mí que usted está desanimado. Si usted se sintiera irritable el lunes pero bien el viernes, seguiría siendo cierto, no obstante, que usted estaba irritable el lunes.

Aquí no está en juego nada de fundamental importancia para el mundo. No hay nada abiertamente autoritario en discusión. Que la verdad es absoluta significa sencillamente que si algo *queda establecido* como cierto —con frecuencia un agotador y reñido asunto, y algo que siempre está sujeto a revisión—, entonces no hay vuelta de hoja. No significa que la verdad solo pueda descubrirse desde alguna perspectiva imparcial. En realidad, no dice nada acerca de *cómo* alcanza-

mos la verdad. Simplemente dice algo acerca de la naturaleza de la propia verdad. Todas las verdades quedan establecidas desde puntos de vista concretos; pero no tiene sentido decir que hay un tigre en el baño desde mi punto de vista pero no desde el suyo. Usted y yo podemos discutir ferozmente acerca de si hay un tigre en el baño o no. Calificar aquí de absoluta a la verdad es simplemente decir que uno de los dos tiene que estar equivocado.

Si es cierto que el racismo es un mal, entonces no solo es cierto para aquellos que resultan ser sus víctimas. Ellos no están manifestando cómo se sienten: están haciendo una afirmación acerca de cómo son las cosas. «El racismo es un mal» no es el mismo tipo de proposición que «Siempre me ha gustado el olor de la tinta de periódico fresca». Se parece más a la afirmación «Hay un tigre en el baño». Podríamos imaginarnos a alguien que estuviera susurrando a las víctimas del racismo palabras de consuelo con las que les dijera que le parece justo que se sientan como se sienten, que este sentimiento es, por supuesto, completamente pertinente en ellos, incluso que si él estuviera en su pellejo se sentiría sin duda igual, pero que en realidad no está en su pellejo y por tanto no considera que la situación sea racista en absoluto. A este individuo se le conoce como relativista. De un modo menos cortés, también podría considerársele como un racista. Quizá podría tratar de exagerar el consuelo añadiendo que la situación en ese momento puede ser racista, pero que pasados unos años quienes la sufren volverán la vista atrás y verán que no era en absoluto racista. Esto no solo no sirve de consuelo, también es abiertamente incoherente.

Si es cierto que una situación es racista, entonces es absolutamente cierto. No es solo mi opinión o la suya. Pero, por supuesto, puede no ser cierto. O puede ser parcialmente cierto; en ese caso es parcialmente cierto de modo absoluto, en contraposición a completamente cierto o absolutamente incierto. Los defensores de la verdad absoluta no son necesariamente dogmáticos. En cualquier caso, el dogmatismo no significa simplemente dar un puñetazo en la mesa con una mano y agarrar por el cuello a tu oponente con la otra. Significa negarse a proporcionar fundamento a las creencias apelando por el con-

trario a la mera autoridad. Hay infinidad de dogmáticos que hablan de forma educada y sin levantar la voz. Sostener que algo es absolutamente cierto no significa afirmarlo en contra de cualquier evidencia o argumento imaginable y negarse a admitir bajo ninguna circunstancia que uno está equivocado. Quienes creen en la verdad absoluta pueden perfectamente ser este tipo de personas que son patológicamente cautelosas respecto a aceptar algo como cierto a menos que parezca del todo innegable. Pueden andar a trompicones por la vida, rodeados de una bruma de escepticismo y una nube de duda. Solo que cuando finalmente acaban por aceptar de mala gana (quizá una vez cada diez años o más) que una proposición como «El jardinero jefe acaba de meter la pata hasta el fondo» es cierta, reconocen que su contraria no puede ser también cierta, y que el hecho de que sea cierta para ellos significa que es cierta también para todos los demás.

«Absolutamente cierto» tampoco significa cierto independientemente de cualquier contexto. Solo podemos valorar el mundo desde dentro de una especie de marco. Pero esto no significa necesariamente que lo que es cierto desde una concepción sea falso desde otra. Los elefantes pueden ser sagrados para usted pero no para mí, si es que esto puede constituir una diferencia entre nuestros modos de referirnos a ellos. Pero no puede ser cierto que los elefantes sean realmente sagrados del mismo modo que tienen realmente cuatro patas y que no sean sagrados de ese mismo modo. Las culturas dan sentido al mundo de formas distintas, y lo que algunos consideran que es un hecho para otros no lo es; pero si la verdad significa simplemente verdad para nosotros, entonces no puede haber ningún conflicto entre nosotros y las demás culturas, puesto que de igual modo la verdad es solo verdad para ellos. Esto se puede tolerar cuando se trata del carácter sagrado de los elefantes, del mismo modo que puede resultar extremadamente cómodo para algunos sostener que mantener relaciones sexuales con niños contribuye a su bienestar emocional y su estabilidad psicológica en el futuro, aunque nuestro medio cultural no esté de acuerdo. Como su perspectiva depende enteramente de su modo de vida, puede no tener ninguna consecuencia sobre nuestra

conducta de forma natural. En cualquier caso, si cada marco cultural construye el mundo de un modo diferente, es difícil entender cómo podrían tener en común una misma proposición. Un mundo diferente arroja un significado diferente.

La verdad absoluta no tiene nada que ver con el fanatismo. No supone necesariamente el tipo de verdad con el que uno está fervientemente comprometido. «Erlangen está en Alemania» es absolutamente cierto, pero uno no daría la vida por ello. No es el tipo de verdad que acelera el pulso y enciende la sangre. No tiene la misma fuerza emocional que «¡Tú estrangulaste a mi tía abuela, canalla, hijo de puta!». La mayor parte de las verdades absolutas son bastante triviales. Eso mismo vale en gran medida para la palabra «absoluto» cuando se utiliza en el discurso moral. Para Tomás de Aquino, «absolutamente mal» no significa necesariamente «muy, muy mal». La palabra «absoluto» no es aquí una palabra que refuerce. Significa simplemente: «No debería hacerse bajo ninguna circunstancia». Tomás de Aquino pensaba, de forma un tanto curiosa, que mentir estaba absolutamente mal, pero matar no; pero, por supuesto, no creía que mentir fuera siempre una ofensa más grave que matar. De un modo razonablemente inteligente, entendía de sobra que en ocasiones mentir es bastante inofensivo. Solo que para él estaba absolutamente mal.

La verdad absoluta no es la verdad apartada del tiempo y del cambio. Las cosas que son ciertas en un momento pueden dejar de serlo en otro, o pueden surgir nuevas verdades. La afirmación de que una verdad es absoluta es una afirmación acerca de lo que significa calificar algo de verdadero, no la negación de que haya verdades diferentes en diferentes momentos. Verdad absoluta no significa verdad ahistórica: no supone el tipo de verdad que cae del cielo o que nos ofrece algún falso profeta de Utah. Al contrario, hay verdades que se descubren mediante discusión, aportación de pruebas, experimentos e investigación. Gran parte de lo que se da por (absolutamente) cierto en un momento determinado resultará sin duda ser falso. Las hipótesis científicas aparentemente más irrefutables han resultado estar llenas de lagunas. No todo lo que se considera verdadero es realmente ver-

dadero. Pero sigue siendo cierto que no puede estar lloviendo solo desde mi punto de vista.

¿Qué importancia tiene todo esto? Importa, en primer lugar, porque conocer la verdad forma parte de nuestra dignidad como criaturas moderadamente racionales. Y eso incluye conocer la verdad acerca de la verdad. Es mejor no engañarnos si podemos evitarlo de algún modo. Pero también importa porque se ha hecho una pesadilla ridícula de la palabra «absoluta» en este contexto; y porque si el relativista está en lo cierto, entonces la verdad se vacía de gran parte de su valor. Como señala Bernard Williams, el relativismo en realidad es un modo de quitar hierro al conflicto.² Si usted sostiene que la democracia significa que se permite votar a todo el mundo, mientras yo sostengo que significa que solo pueden votar aquellos que hayan superado un conjunto de test de inteligencia endiabladamente complicados, siempre habrá un liberal cerca para afirmar que ambos estamos en lo cierto desde nuestros respectivos puntos de vista. Si la verdad pierde su fuerza, entonces los políticos radicales no pueden seguir hablando como si fuera inequívocamente cierto que las mujeres están oprimidas o que el planeta está siendo cada vez más contaminado debido a la codicia empresarial. No obstante, pueden querer insistir en que la lógica es una conspiración de la clase dominante, pero no pueden esperar lógicamente que alguien les crea. Los defensores de la Ilustración están en lo cierto: la verdad ciertamente existe. Pero también sus críticos de la anti-Ilustración: la verdad ciertamente existe, pero es monstruosa.

Si hoy día la verdad absoluta ha caído en desgracia, lo mismo le ha sucedido a la idea de objetividad. Quizá podamos iniciar la rehabilitación de esta idea pensando en primer lugar en la relación con la cuestión del bienestar humano. Todos los hombres y mujeres buscan el bienestar, pero el problema reside en saber en qué consiste. Quizá signifique algo distinto para cada persona, o para cada época y cultura. Precisamente porque lo que pasa por ser bienestar está lejos de estar claro necesitamos discursos elaborados como la moral y la filo-

sofía política, para que nos ayuden a desentrañarlo. Si fuéramos transparentes para nosotros mismos, quizá no habría necesidad de estos esotéricos modos de hablar. Seríamos capaces de saber en qué consiste la vida buena echando un vistazo a nuestro interior, o solo por instinto.

Esta es la envidiable situación de los sapos, que saben por instinto cómo hacer lo mejor que pueden hacer los sapos. Ellos simplemente siguen su naturaleza de sapo, y para ellos seguirla supone que las cosas les vayan bien como sapos. Es ser un buen sapo en lugar de uno malo, vivir una existencia plena y propia de un sapo. Los buenos sapos son sapos como deben ser. Sin embargo, este no es el tipo de bondad por la que uno pueda felicitarlos, puesto que ser como un sapo es algo que no pueden evitar. No es un logro. Los sapos no ganan medallas por ser sapos. Uno puede tener un buen sapo, pero no un sapo virtuoso. Sin embargo, desde cierta perspectiva (no la más popular hoy día, en especial entre los teóricos culturales) los seres humanos tienen que trabajar bastante duro para llegar a ser seres humanos, y de ese modo pueden ciertamente felicitarse por ser humanos. Como nosotros podemos ser contrarios a nuestra naturaleza, hay cierta virtud en el hecho de ser fieles a ella.

Puede ser, por tanto, que nos parezcamos a los sapos en el sentido de que nosotros también tenemos una naturaleza, entendida como una forma de vivir que es peculiar para ser un ser humano como debe ser; ser fieles a esa naturaleza nos permitirá que nos vaya bien. Solo que nosotros no estamos seguros de cuál es. O quizá cambie de una época a otra. Como somos animales lingüísticos, nuestra naturaleza, si es que tenemos alguna, es mucho más maleable y compleja que la de los sapos. Gracias al lenguaje y al trabajo, y a las posibilidades culturales que ambos nos brindan, podemos transformar lo que somos de formas que no están al alcance de los animales no lingüísticos. Para descubrir lo que somos, para conocer nuestra propia naturaleza, tenemos que pensar mucho sobre ella; y el resultado es que al cabo de los siglos nos hemos encontrado con un apabullante despliegue de versiones acerca de qué es ser humano. O, si se prefiere, qué es para un animal humano, a diferencia de una babosa o una margarita, vivir

bien y mejorar. La historia de la filosofía moral está plagada de modelos oxidados y abandonados de la vida buena.

Pensemos, por ejemplo, en el concepto de felicidad. Creer que la felicidad es lo que los seres humanos persiguen —que este es el nombre de su particular modo de vivir bien— resulta muy convincente. Explicaría la mayor parte de lo que vemos a nuestro alrededor, desde el momento en que la gente se levanta apresuradamente a alguna hora intempestiva de la mañana hasta que diligentemente se cepilla los dientes por la noche. Pero ¿qué *es* la felicidad? Si significa simple satisfacción, entonces los seres humanos pueden presumiblemente ser felices dejándose caer ante el televisor durante catorce horas al día y masticando ruidosamente alimentos potencialmente letales. Es difícil no sospechar que vivir una vida humana buena puede llevar consigo algo más que esto. Se parece mucho a ser feliz al modo en que podría ser feliz un conejo.

¿Significa esto, por tanto, que los roedores no son realmente felices? Si la felicidad lleva consigo algo más que mera satisfacción inactiva, quizá sea así. Las personas pueden autoengañarse de forma lamentable acerca de sí mismos, y eso incluye engañarse acerca de si son felices. Se puede ser profundamente desgraciado y no saberlo. Si un esclavo de galeras encadenado a un remo levanta su cabeza curtida por el viento para gritar con la voz quebrada que no puede imaginar otro modo más privilegiado de servir a su emperador y a continuación se desploma de nuevo, agotado, podríamos sospechar simplemente que aquí está operando algún tipo de mistificación ideológica. O podría ser un masoquista que no puede creer la suerte que ha tenido por haber dado con un sádico psicópata como su capitán. O su situación anterior ha sido mucho peor, y comparada con ella la actual es el paraíso. O puede que simplemente no sea capaz de imaginar algún tipo de vida más plena. Tendríamos que preguntarle de nuevo si era feliz una vez que hubiera probado unas gotas de libertad, de amor frenético y de éxito sensacional en algún oficio respetable en tierra.

Aun así, las personas que viven como roedores y dicen que son felices pueden estar en lo cierto, al menos en un sentido de la pala-

bra. Disfrutan con lo que están haciendo, no tienen ningún deseo de abandonar sus sillones en ningún momento (si es que eso sigue siendo realmente una posibilidad en la práctica) y no tienen ninguna preocupación. Quizá no sean felices en algún otro sentido más profundo. A primera vista, no parecen haber sondeado la rica profundidad de las potencialidades humanas. Pero esas potencialidades incluyen tanto las desgracias como los éxtasis. Puede haber distintos modos de ser feliz, y ese podría ser uno de ellos.

Además, las personas crueles y violentas pueden ser felices, al menos en el sentido de sentirse satisfechas de sus vidas. Los gánsteres pueden encontrar una gran satisfacción profesional en lo que hacen, por no hablar de lo que puedan disfrutar con sus métodos. Uno puede obtener un placer considerable asesinando médicos que interrumpen embarazos si siente que está actuando como un instrumento de la voluntad de Dios. Después de un duro día de masacre de la población local, los mandos militares regresan a sus cuarteles generales bastante satisfechos por haber liberado un poco más al mundo. De nuevo, puede ser que estas personas no sean felices en algún sentido más profundo. Pero eso no significa que no sean felices en absoluto; tal vez realmente detestan tener que asesinar abortistas o a la población local, pero han conseguido convencerse a sí mismos de lo contrario. No deberíamos sacar a la gente de los atolladeros con apelaciones a autoengaños ideológicos. Los malvados pueden estar satisfechos con su maldad y pueden salir bien parados de ella. Es agradable leer cuentos edificantes en los que estos individuos acaban mal, pero la ficción no es la vida real. Henry Fielding hace que sus villanos acaben fracasando, pero normalmente envía señales irónicas de que esto solo se debe a que están en una novela. Es probable que en la vida real acabasen siendo ministros.

Los malvados pueden ser felices; los buenos normalmente no lo son. Ser virtuoso en un mundo rapaz, como alguno de los personajes inocentes y crédulos de Fielding, tal vez signifique que pueden avasallar a uno. En una sociedad como esta, los inocentes tienen que espabilar; pero, entonces, ¿cómo pueden seguir siendo inocentes? Uno puede ser virtuoso sufriendo tortura y no obstante negándose a trai-

cionar a sus compañeros, pero no puede ser feliz. Un mártir es alguien que sacrifica su propia felicidad para que los demás puedan salir adelante. Esto puede considerarse satisfactorio, pero difícilmente es un requisito de la felicidad. No es lo que uno habría elegido si la situación no hubiera parecido exigirlo. Un mártir que muere feliz hasta el delirio es solo un mártir cuestionable. Los mártires entregan sus vidas porque es lo más valioso que tienen, no porque simplemente estén impacientes por morir.

A pesar de todo esto, nuestra intuición nos dice que los seres humanos fueron hechos para algo más que el crimen y masticar patatas fritas. Pensemos en la conocida historia de George Best, quizá el mejor futbolista de la historia hasta que el alcoholismo mermó sus facultades. El ex futbolista Best holgazaneaba en una habitación de un hotel de cinco estrellas rodeado de caviar y champán con una antigua Miss Universo repantigada amorosamente junto a él cuando un miembro del personal del hotel entró cargado con más artículos de lujo. Mirando desde arriba a la estrella, sacudió la cabeza con aire triste y murmuró: «George, ¿cuándo empezaron a ir mal las cosas?».

El chiste, por supuesto, está en que difícilmente podría decirse que la vida le haya ido mal a un hombre con un estilo de vida tan derrochador. Así es como el propio Best cuenta la historia. Sin embargo, el empleado del hotel estaba en lo cierto: la vida de Best *había* ido mal. No estaba haciendo lo que le correspondía hacer. Sin duda estaba disfrutando, e incluso en cierto sentido podría haber sido feliz, pero no estaba *mejorando*. Había fracasado en aquello en lo que tenía más dotes para sobresalir. Es verdad que seguramente su vida era más placentera de lo que había sido en sus tiempos de jugador de fútbol, cuando los entrenamientos le obligaban de vez en cuando a prescindir de los clubes nocturnos. No es que hubiera sido más feliz como futbolista en el sentido de que se lo hubiera pasado mejor, aunque incluso entonces consiguió pasarlo bastante bien durante toda una liga. Tampoco la cuestión es que su estilo de vida después de dejar el fútbol le supusiera de hecho grandes dosis de sufrimiento que confirmaran aparentemente el punto de vista evangélico de

que quienes llevan una vida disoluta reciben siempre su merecido. Se trata más bien de que había dejado de mejorar. Su vida podía haber sido feliz en el sentido de que era opulenta, estaba llena de satisfacciones y era gozosa, pero no iba a ninguna parte. El saludo informal «¿Cómo va todo?» sugiere algo moralmente relevante. Best se había venido abajo como ser humano. De hecho, uno sospecha que solía contar esta historia con tanta alegría en parte para tratar de negar el hecho.

Pero ¿dónde se supone que *van* nuestras vidas humanas? Después de todo, no son autobuses ni carreras de bicicletas; y la idea de que la vida es una serie de vallas que uno debe saltar con el fin de alcanzar un objetivo es precisamente la fantasía puritana punitiva de los jefes de grupo de los boy scouts, los generales de división y los ejecutivos de las empresas. Lo que había hecho que la vida de Best se viniera abajo no era que ya no tuviera éxito, sino que no estaba cumpliendo consigo mismo. No era que ya no acumulara goles, trofeos de plata y cheques con su paga, sino que no estaba viviendo, si se me permite el juego de palabras, de la mejor forma posible.* No estaba siendo el tipo de persona que mejor era capaz de ser. De hecho, estaba activamente decidido a destruirla. La «disipación» posterior al fútbol, como los comentaristas más altaneros suelen denominarla, era quizá una forma sucedánea de tratar de tener éxito. Ahora Best pasaba con desesperación de una actriz o una botella a otra, en una grotesca parodia de ganar cada vez más partidos.

Abandonar su carrera futbolística, aun cuando estuviera volviéndose difícil continuar con ella, podía entenderse en cierto sentido como un valiente rechazo de la ética del éxito. Era un reconocimiento, por temprano que fuera, de que la vida no era una cuestión de goles, en todos los sentidos de la palabra.** Ahora Best era libre para disfrutar, no para vivir como una especie de empresario de sí

* Hay un juego de palabras intraducible entre el apellido del personaje y la palabra que en inglés significa «mejor». (N. del T.)

** Aquí también hay un doble sentido intraducible. *Goal* en inglés significa tanto «gol» como «objetivo» o «meta». (N. del T.)

mismo. En otro sentido, su frenético tren de vida era precisamente una sombra de eso. La vacuidad del deseo sustituyó a la falsedad de los logros. Para ambas formas de vida, el presente casi carece de valor. Es solo un puente hacia el futuro, un futuro que traerá exactamente lo mismo. Best podría haber disfrutado de forma más genuina si hubiera continuado jugando al fútbol. No habría sido agradable todo el tiempo, y sin duda habría habido momentos de insatisfacción, pero habría sido como mejor habría podido desarrollarse. Jugar al fútbol habría sido la acción moral a realizar.

Quizá lo que contribuyó a deprimir a Best fue el hecho de que no era capaz de jugar al fútbol por jugar al fútbol. Ningún futbolista puede hacerlo en una industria deportiva constituida a base de accionistas más que de jugadores, destreza técnica o espectadores. Sería como un publicista muy presionado que se imaginara que podía vivir como Miguel Ángel. Para vivir una vida verdaderamente satisfactoria se nos tiene que permitir hacer lo que hacemos por el mero hecho de hacerlo. Best ya no era capaz de jugar simplemente por el gusto de hacerlo, y en su lugar pasó del gusto al placer. Su hedonismo era sencillamente la otra cara del instrumentalismo que le irritaba.

Lo importante de la naturaleza humana es que no tiene un objetivo. En esto no es diferente de cualquier otra naturaleza animal. No tiene ningún sentido ser un tejón. Ser una jirafa no conduce a ninguna parte. Se trata simplemente de hacer las cosas propias de una jirafa por el mero hecho de hacerlas. Sin embargo, como los seres humanos son por naturaleza criaturas históricas, parece como si nos dirigiéramos a algún lugar; de modo que es fácil malinterpretar este movimiento en términos teleológicos y olvidar que todo se agota en sí mismo. La naturaleza es un concepto último: no se puede preguntar por qué una jirafa debería hacer las cosas que hace. Decir «Está en su naturaleza» es suficiente respuesta. No se puede ir más allá. Asimismo, no se puede preguntar por qué las personas deberían querer sentirse felices y satisfechas. Sería como preguntar qué espera conseguir alguien enamorándose. La felicidad no es un medio para obtener un fin.

Si alguien le pregunta a usted por qué no quiere morir, usted podría responder que quiere terminar una trilogía de novelas, o ver crecer a sus nietos, o que una mortaja desentonaría espantosamente con el color de sus uñas. Pero no cabe duda de que bastaría con responder que usted quiere vivir. No hay necesidad de especificar objetivos concretos. Vivir es suficiente razón en sí misma. Sin duda hay personas que piensan que estarían mejor muertas, pero quienes no lo piensan no necesitan una razón para seguir viviendo. Es tan innecesario explicar por qué quiere uno vivir como explicar por qué no le gustaría que un montón de águilas ratoneras le acariciaran con el pico. El único problema es que algo que es o debería ser valioso en sí mismo, como vivir, no parece necesitar ningún fin. Como no es algo instrumental para alguna otra cosa, no hay ningún momento en el que podamos decir que su función se ha cumplido y que su propósito ha terminado. Esta es una de las razones por las que la muerte está destinada a aparecer siempre como algo arbitrario. Solo una vida que se hubiera desplegado por completo podría parecer no haber sufrido ningún daño con la muerte. Y mientras estamos vivos, siempre podemos seguir realizándonos a nosotros mismos allá donde nos lo propongamos.

La idea de cumplir con nuestra naturaleza es adversa a la ética del éxito capitalista. Todo en la sociedad capitalista debe tener su razón y su propósito. Si uno actúa bien, entonces espera una recompensa. A diferencia de ello, actuar bien para Aristóteles era una recompensa en sí mismo. Uno no esperaba mayor recompensa por ello que por disfrutar de una comida exquisita o por darse un baño por la mañana temprano. No es que la recompensa por la virtud sea la felicidad: ser virtuoso *es* ser feliz. Es disfrutar de la profunda especie de felicidad que proviene de cumplir con la naturaleza. Esto no quiere decir que al virtuoso siempre le irá bien en el mundo; esta es una doctrina que, como señala Henry Fielding, solo tiene un inconveniente: que no es cierta.

De hecho, es más probable que a uno le vaya bien en el mundo si es valiente, afectuoso, fuerte, compasivo, imaginativo, ingenioso, etcétera. Es menos probable que otra gente deje caer sobre uno barras de hierro desde las alturas, y aunque lo hagan uno puede tener la habili-

dad de esquivarlas. Pero los virtuosos pueden, sin duda alguna, venirse abajo. En realidad, puede ser su virtud la que los derribe. Y entonces no se puede decir que sean felices. Pero aunque la virtud pudiera acarrear infelicidad, desde la perspectiva de Aristóteles era una fuente de satisfacción en sí misma. Pensemos, por ejemplo, en cómo tener salud física podría de algún modo meternos en problemas. Podría dejarnos con un físico tan musculoso que los enclenques que se pasan la vida en los bares no pudieran evitar darnos un manotazo de envidia. Pero ser sano sigue siendo gozoso en sí mismo. Aristóteles también pensaba que si uno no actuaba bien era castigado no con el fuego del infierno o con un rayo caído súbitamente del cielo, sino teniendo que vivir una vida deteriorada, traumatizada.

Uno no puede, por supuesto, creer en todo esto y ser también un antiesencialista. Para empezar, los antiesencialistas no creen en ninguna naturaleza. Imaginan que para que algo tenga una naturaleza quiere decir que debe ser eternamente inamovible e inalterable. Según su punto de vista, hablar de naturaleza pone de manifiesto también lo que es común a determinadas cosas, una idea impopular en una época que otorga un valor supremo a la diferencia. Los críticos del esencialismo también sospechan con cierta justicia que cuando se trata de seres humanos más que de jirafas, la respuesta «Está en mi naturaleza» es normalmente una sospechosa autojustificación. Destruir comunidades tribales en busca de beneficio simplemente forma parte de la naturaleza humana. Ser un maltratador de mujeres es simplemente ser lo que soy. Los antiesencialistas, por tanto, no se fían de la idea de naturaleza, al igual que los apólogos del capitalismo. El capitalismo quiere que los hombres y mujeres sean infinitamente flexibles y adaptables. Como sistema, el capitalismo siente un horror fáustico a los límites fijos, a cualquier cosa que suponga un obstáculo para la infinita acumulación de capital. Si en cierto sentido es un sistema absolutamente materialista, en otro es antimaterialista con virulencia. La materialidad es lo que obtiene en su camino. Son las cosas inertes y contumaces las que ofrecen resistencia a sus grandiosos planes. Todo lo sólido debe desvanecerse en el aire.

El conflicto entre una creencia tradicional en la naturaleza humana y un rechazo «progresista» de ella estalla entre Macbeth y lady Macbeth justo antes de que decidan matar al rey:

MACBETH:

Me atrevo a hacer cuanto conviene a un hombre;
el que se atreve a más, ya no lo es.

LADY MACBETH:

[...] Cuando os atrevíais a cumplirla, erais hombre;
y al ser más de lo que fuerais antes, aún seríais
mucho más hombre.

(Acto I, Escena VII)

Es una disputa entre aquellos que, como Macbeth, entienden que las constricciones de la naturaleza humana son creativas y aquellos otros para quienes, como lady Macbeth, ser humano es una cuestión de ir constantemente más allá de ellas. Para el propio Macbeth, superar estas constricciones creativas es acabar con uno mismo, acabar por no ser nada en el acto de pretender serlo todo. Esto es lo que los antiguos griegos conocían como *hybris*. Para lady Macbeth no existe este tipo de naturaleza constrictiva: la humanidad es libre de inventarse y reinventarse a sí misma a voluntad en un proceso potencialmente infinito. Cuando más hace uno, más es. Por su parte, Aristóteles se habría alineado con Macbeth. Él pensaba que esa idea de producción económica en busca de beneficio era antinatural, puesto que llevaba consigo una falta de límites que nos es ajena. La economía, tanto para Aristóteles como para el socialismo, tenía que estar inserta en la moral. Sin embargo, una vez que este sistema económico antinatural conocido como capitalismo estaba en pie y funcionando, fue el socialismo el que con el tiempo acabó por parecer contrario a la naturaleza humana.

Ninguna forma de vida a lo largo de la historia ha estado más fascinada por la transgresión y la transformación, más enamorada de lo híbrido y lo plural que el capitalismo. Con su lógica despiadadamente instrumental, no tiene tiempo para la idea de naturaleza, para aquello cuya sola existencia consiste simplemente en realizarse y desplegarse por el mero hecho de hacerlo y sin pensar en ningún objetivo.

Esta es una razón por la que este orden social siente un zafio horror por el arte, al que puede considerarse como la imagen misma de este tipo de realización gloriosa sin sentido. Es también una de las razones por las que la estética ha desempeñado un papel moral y político tan asombrosamente importante en la época moderna.

No hay ninguna necesidad de imaginarse, como hacen muchos antiesencialistas, que las naturalezas tienen que ser eternamente fijas. El ejemplo más dramático que tenemos de una naturaleza que está siempre rehaciéndose a sí misma es la naturaleza humana. Los paladines de la transgresión están en lo cierto al menos en este aspecto: forma parte de nuestra naturaleza ir más allá de nosotros mismos. Como somos la clase de animal trabajador, lingüístico, sexual y sociable que somos, forma parte de nuestra naturaleza dar lugar a la cultura, que siempre es mudable, diversa y abierta. De modo que es fácil confundir el peculiar tipo de naturaleza que tenemos con la no naturaleza en absoluto, y acabar, como los paladines de la transgresión, cultivando una imagen fáustica de nosotros mismos. Podemos fantasear, como hace gran parte de la denominada teoría cultural «materialista», con que la cultura sustituye por completo a nuestra naturaleza material, con que erradica todo rastro de ella, y con que, por tanto, podemos bailar sobre su tumba.

Otra razón por la que es fácil pensar así es porque el concepto de naturaleza a menudo está vinculado a la idea de función. Cuando un reloj está cumpliendo con su función de decirnos la hora con precisión, es un buen reloj que hace el tipo de cosas que los relojes deben hacer. Aun a riesgo de resultar un poco ridículos, podemos decir que el reloj está cumpliendo con su naturaleza. Pero ¿cuál es la función de los seres humanos? ¿Para qué sirven los seres humanos? La respuesta es, sin duda, que para nada; pero esta es precisamente la cuestión. Nuestra función es carecer de función. Es desarrollar nuestra naturaleza como un fin en sí misma. Aquí necesitamos la palabra «naturaleza» para evitar tener que decir «realizarnos a nosotros mismos como un fin en sí mismo», puesto que buena parte de lo que somos capaces de hacer no debería en modo alguno haber visto la luz del día. De modo que «naturaleza» significa aquí algo parecido a «el modo

en que es más probable que prosperemos». Y como lo que esto lleva consigo no es en modo alguno obvio, esta es otra razón por la que resulta fácil confundir esta situación con no tener naturaleza en absoluto.

Este es el error de los antiesencialistas. Podrían admitir que los seres humanos tienen una naturaleza en un sentido físico y material; que hay determinados rasgos peculiares que nos caracterizan como especie. (Aunque no hay necesidad de suponer que existe, por tanto, una marcada ruptura entre los seres humanos y los demás animales, puesto que la naturaleza aborrece tanto las rupturas bruscas como los vacíos.) Se trata simplemente de que ellos no entienden que de ello se desprenda ninguna consecuencia moral o política concreta. Para ellos, se trata de un modo demasiado general de hablar para no decir nada muy informativo. Esto es bastante cierto, pero vacío. Los antiesencialistas se quejan con razón de que hablar de la naturaleza humana resulta inquietantemente general. Pero un riesgo que corren es el de incurrir en una forma de idealismo. Si se minimiza el «ser de la especie» material de la humanidad, puede uno quedarse suponiendo que los seres humanos existen solo en el plano del significado y los valores. Y este es un error que los intelectuales tienen muy a mano para cometerlo.

El filósofo político John O'Neill ha señalado que la mayor parte de lo que los pensadores posmodernos critican como «esencialista» es una caricatura de la doctrina de las esencias, que no defiende nadie.³ El esencialismo, señala él, es la creencia en que hay propiedades que algunas cosas tienen que tener si quieren ser el tipo de cosas que son. Para que algo sea cobre, debe ser dúctil, maleable, fundible, tener conductividad eléctrica, número atómico 29, etcétera. No quiere decir que todas las propiedades de un objeto sean esenciales a él, ni que no pueda haber un montón de diferencias y de diversidad entre objetos de la misma clase. Todas las ovejas son únicas. Esencialismo no quiere decir uniformidad. Tampoco se desprende que todos los objetos asignados a la misma clase tengan en común realmente propiedades esenciales. Tenemos que mirar y ver. El esencialismo no conlleva obviar la diferencia entre fenómenos naturales y culturales. Los fe-

nómenos culturales pueden tener determinadas propiedades sin las cuales serían alguna otra cosa. Si las canciones no tienen sonido, no son canciones. El antiesencialismo es en gran medida el producto del amateurismo filosófico y la ignorancia.

Hablar de la naturaleza humana es sin duda algo engorrosamente general. (Aunque Aristóteles, que suscribía la idea, no creía que la ética fuera una cuestión de principios universales.) «Humano» puede ser un término aprobatorio («A pesar de ser la máxima autoridad mundial sobre el ectoplasma, resultaba asombrosamente humano») o una valoración peyorativa, como en «demasiado humano». Incluso si vamos un poco más allá y hablamos de la vida buena como la vida en la que uno puede cumplir con su naturaleza de manera tan libre y plena como sea posible, todavía no está claro qué significa esto en términos concretos. Los seres humanos tienen muchas potencialidades y capacidades distintas en un momento histórico dado, y no resulta obvio cuál de ellas deberían esforzarse por alcanzar, o en qué direcciones. ¿Debemos desarrollar nuestra capacidad de estrangular a otros simplemente porque tenemos la capacidad física de hacerlo? Si somos capaces de torturar a otros, entonces hay algún sentido en el que la tortura nos es connatural. La «naturaleza humana» puede describir el tipo de criaturas que somos, o puede significar cómo *deberíamos* comportarnos; y no es fácil ver cómo podemos saltar del sentido descriptivo al normativo.

Aristóteles pensaba que había un particular modo de vivir que nos permitía, por así decirlo, hacer lo mejor para el tipo de criaturas que somos. Esta era la vida orientada de acuerdo con las virtudes. La tradición judeocristiana considera que es la vida de la caridad o el amor. Lo que esto significa, hablando en términos aproximados, es que nos convertimos en una ocasión para la mutua autorrealización. Es solo siendo el medio de la realización de otra persona como yo puedo alcanzar la mía, y viceversa. En el propio Aristóteles hay muy poco acerca de esta reciprocidad. La forma política de esta ética se conoce como socialismo, según el cual, como señala Marx, el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos. Es, por así decirlo, amor politizado, o reciprocidad absoluta.

El socialismo es una respuesta a la pregunta de qué sucede cuando, a diferencia de Aristóteles, universalizamos la idea de autorrealización combinándola con el credo judeocristiano o democrático-ilustrado de que todo el mundo debe participar en la acción. Si esto es así, y si los seres humanos viven de forma natural en la sociedad política, podemos o bien tratar de organizar la vida política para que todos desarrollen sus capacidades únicas sin interponerse en el camino de otros —una doctrina conocida como liberalismo—, o bien podemos tratar de organizar las instituciones políticas de forma que su autorrealización sea en todo lo posible recíproca, una teoría conocida como socialismo. Una razón para considerar que el socialismo es superior al liberalismo es la creencia en que los seres humanos son animales políticos no solo en el sentido de que tienen que tener en cuenta la necesidad de satisfacción de los demás, sino que de hecho alcanzan su satisfacción más profunda solo en términos de reciprocidad.

Sin embargo, no todo el mundo está de acuerdo acerca de qué es el amor o la realización personal, o acerca de qué virtudes son importantes, o siquiera en este modelo de vida buena. Las virtudes que Aristóteles propugna no son necesariamente las que nosotros estaríamos entusiasmados en afirmar. Están demasiado vinculadas a su propia historia social, mientras que, a la inversa, su perspectiva de la naturaleza humana en general es demasiado poco histórica. Sin embargo, Karl Marx, una especie de aristotélico de tapadillo, extrajo una crítica poderosamente histórica de esta ética, del mismo modo que su mentor, Hegel. Parece como si solo tuviéramos que discutir entre nosotros qué significa autorrealización; y puede ser que todo este asunto fuera demasiado complicado para que alcanzáramos una solución satisfactoria. La existencia moderna, al ser fragmentaria, especializada y diversa, ha ideado demasiadas soluciones a esta pregunta para que decidir entre ellas sea algo sencillo.

Pero hay otra razón por la que la época moderna en particular ha convertido las cuestiones morales en algo difícil de manejar. No es solo porque en una sociedad compleja hay demasiadas respuestas en lugar de demasiado pocas; es también porque la historia moderna hace que nos resulte especialmente difícil pensar en términos no ins-

trumentales. Las sociedades capitalistas modernas están tan preocupadas por pensar en términos de medios y fines, en términos de qué métodos conducirán eficazmente a la consecución de qué objetivos, que su pensamiento moral acaba estando también contaminado por este modelo. Qué es vivir bien se convierte, por tanto, en una cuestión de actuar de modo que uno alcance determinado objetivo. El único problema es que los moralistas pasan a discutir acerca de cuál debería ser el objetivo. Para los utilitaristas, deberíamos actuar de modo que produjéramos la máxima felicidad del mayor número de gente. Según los hedonistas, deberíamos actuar de forma que maximizáramos el placer, preferiblemente el propio. Hay quienes han sostenido que el objetivo de la acción humana era glorificar el Estado político. Otros creen que deberíamos actuar para alcanzar la justicia social o algún otro fin encomiable. En un clima moral en el que solo parecen importar los resultados, alguien podría perfectamente pensárselo dos veces antes de tratar de ayudar a un hombre herido si sabe que el tejado está a punto de desplomarse sobre él y acabar con su vida. Sin embargo, mucha gente le ayudaría de todos modos; y es interesante que nos preguntemos por qué.

No todo el pensamiento moral moderno es de esta naturaleza instrumental. De hecho, una de las escuelas de pensamiento moral moderno más influyentes —la que procede del filósofo Immanuel Kant— opina justamente del modo contrario. Para los kantianos, lo que importa no son los objetivos, sino la pureza de la voluntad con la que actuamos en determinado sentido, con independencia de sus consecuencias y de su contribución a nuestra felicidad. La moralidad es una cuestión de obligación, no de placer, satisfacción, utilidad o justicia social. Podría parecernos que esta doctrina moral austera e idealista es, entre otras cosas, una reacción exagerada al pensamiento orientado hacia objetivos. Es como si metas como la felicidad, el placer y demás se hubieran vuelto tan precarias y banales en la sociedad que el auténtico valor moral debiera estar ahora rigurosamente apartado de ellas. Kant tiene razón en que actuar moralmente debería ser un fin en sí mismo. No es solo una cuestión de tratar de llegar a algún lugar. Pero solo puede formular esto de un modo tal que divorcia la

finalidad en sí misma de la felicidad y la satisfacción. Y es precisamente esta combinación lo que un tipo de pensamiento moral más clásico está tratando de abordar.

Para moralistas clásicos como Aristóteles, la felicidad o el bienestar consisten no solo en una satisfacción bovina o en un estado de placer orgasmático continuo, sino en una vida que podríamos describir como próspera o floreciente. Quizá la palabra «floreciente» tenga connotaciones más vigorosas, enérgicas y vergonzosas para nosotros, pero no tiene por qué ser así. Incluye, por ejemplo, mostrar misericordia o paciente benevolencia. Es necesario que saquemos del gimnasio la idea de florecimiento. Vivimos bien cuando cumplimos con nuestra naturaleza como un fin gozoso en sí mismo. Y como nuestra naturaleza es algo que compartimos con otras criaturas de nuestra clase, la moralidad es una cuestión intrínsecamente política. Como subraya Philippa Foot, «para saber si un individuo es o no es como debería ser tendríamos que conocer la forma de vida de la especie».⁴

La vida buena, por tanto, consiste en un bienestar agradable, pero ese no es su objetivo inmediato. Hacer del placer el fin de nuestra vida, como, pongamos por caso, parece tener notable éxito en hacer Mick Jagger, puede suponer tener que dedicar mucho tiempo a planearlo, lo cual a su vez puede tener como consecuencia hacer nuestra vida menos agradable. Esta no parece ser la deficiencia más trágica en la vida de Mick Jagger, pero nos muestra que si uno realmente quiere obtener satisfacción, el mejor modo no es pensar en uno mismo. Esto no significa recomendar el altruismo a los oprimidos, recomendarles que se olviden de sus propias necesidades para que otros vivan a lo grande. Significa solo decir que el bienestar no es algo a lo que uno apunte directamente, puesto que no es un bien entre otros bienes. Más bien es el resultado de muchos tipos de bienes diferentes. En este sentido, Aristóteles es un pluralista en lo que se refiere a en qué consiste la vida buena.

El placer procede del profundo sentido de bienestar que para Aristóteles nace a su vez de vivir una vida de virtud. «Virtud» significa aquí algo parecido al modo o el cómo ser humano. Ser humano es algo en lo que uno tiene que ser bueno, como jugar al billar o evitar al

cofrador del alquiler. Los virtuosos son aquellos que triunfan en ser seres humanos del mismo modo que un carnicero o un pianista de jazz pueden triunfar en sus respectivos trabajos. Algunos seres humanos son incluso virtuosos de la virtud. La virtud en este sentido es un asunto mundano; pero no es de este mundo en el sentido de que el éxito sea su propia recompensa. No hay muchos directores de empresa que renuncien a sus sueldos sobre la base de que su trabajo es un placer en sí mismo. La vida buena es un complicado asunto técnico: no nace de atender a los impulsos del corazón. Como una buena obra teatral, exige largos períodos de ensayo. Cómo cumplir con la propia naturaleza no es algo que se produzca de forma natural. Pero mientras que el puritano podría perfectamente estar de acuerdo con esto, no estaría de acuerdo con tanta seguridad en que la vida buena sea una cuestión de alegre autorrealización. Desde su punto de vista, si algo no es desagradable no puede ser moral.

Esto no quiere decir que las ideas instrumentales de moralidad deban abandonarse sin más. Aunque seamos animales históricos, también estamos destinados a ser animales instrumentales ocupados en hacer encajar medios con fines. Si la vida buena es una vida que satisface a nuestras naturalezas, y si esto es cierto para todo el mundo, entonces hacer posible esta satisfacción de forma generalizada a nuestro alrededor supondría un cambio profundo en las condiciones materiales. Y esto exigiría el tipo de acción instrumental conocida como política radical. Sería necesaria mucha actividad funcional para alcanzar una situación en la que no tuviéramos que vivir de forma tan funcional. En la época moderna, este proyecto ha sido conocido como socialismo.

Aquí hay un conflicto potencialmente trágico entre los medios y el fin. Si tenemos que actuar de forma instrumental con el fin de crear una forma de vida menos obsesionada con los medios y los fines, entonces tenemos que vivir de un modo que admitimos que es menos que deseable. En el peor de los casos, puede significar que algunas personas, trágicamente, pueden sentir la necesidad de sacrificar su propia felicidad por los demás. Llamar a esto trágico significa que semejante sacrificio no es el modo más deseable de vivir. La moralidad se

ocupa de la satisfacción del yo, no de renunciar a dicha satisfacción. Se trata solo de que para algunas personas renunciar a ella puede ser históricamente necesario para dar lugar a esa forma de vida deseable. Por desgracia, hay situaciones en las que el yo puede quedar satisfecho solo siendo negado. Si la historia no fuera tan atroz como lo ha sido, esto no sería necesario. En un mundo justo, nuestra condición no tendría que quedar destruida para volver a rehacerla.

¿Qué tiene que ver todo esto con la objetividad? Que el florecimiento no puede ser realmente una cuestión subjetiva. Esto no significa que sea objetiva en el sentido de que no tiene nada que ver con nosotros, al modo en que están ahí las montañas de Giant's Causeway con independencia de si nosotros estamos allí para contemplarlas. La ética se ocupa de los seres humanos; pero acerca de cómo son, no de qué les gusta. Algunas clases de felicidad pueden ser subjetivas, en el sentido de que las personas con frecuencia están satisfechas si piensan que lo están. En ocasiones basta con que uno confíe en su palabra. Uno puede equivocarse pensando que es feliz en algún sentido más profundo de la palabra, pero es difícil entender cómo puede uno estar equivocado al sentirse gratificado y relajado, del mismo modo que no se puede tener un dolor y no saberlo.

Sin embargo, el tipo de felicidad que importa es una felicidad mucho menos fácil de determinar. Uno no puede decir si su vida está prosperando simplemente mediante la introspección, porque es una cuestión de cómo le va a uno, no solo de cómo se siente. La felicidad se refiere a vivir y actuar bien, no solo a sentirse bien. Para Aristóteles se trata de una práctica o actividad más que de un estado mental. Tiene que ver con la realización de las capacidades que uno tiene, no con mantener una actitud concreta ante la vida.

En lugar de verificar sin más cómo se siente uno, es necesario contemplar la propia vida en un contexto mucho más amplio. Es este contexto más amplio lo que Aristóteles conocía como política. Uno también tiene que observarse a sí mismo en un contexto temporal: tener cierto sentido de la propia vida como una narración con el fin de valorar si va bien o no. Esto no significa que desde que a uno le salen los dientes hasta que pierde muchos de ellos todo tenga que con-

formar un todo coherente. No muchas narraciones, por sutiles que sean, cuentan con ese tipo de coherencia. Las narraciones pueden ser múltiples, estar fragmentadas, ser recursivas o difusas y no obstante continuar siendo narraciones. Al final, uno tiene que tener cierta idea de lo que importa como tipo de prosperidad específicamente humana. No es solo un asunto individual. No se trata de decidir qué es importante en este sentido, en igual medida que no se trata de decidir qué es importante para la estabilidad mental de un alce americano. No se puede decir «A *mí* torturar tirolese me hace sentir que prospero», y no solo porque no es cierto, sino porque no depende de uno imponer la ley. Los valores morales no son solo aquello por lo que uno resulta optar, como sostienen los decisionistas o los existencialistas. Algunos pensadores morales creen que los valores son aquello por lo que resulta que todos nosotros optamos; que son intersubjetivos más que subjetivos. Pero según este modo de considerar la moral no es así. Aun cuando todos estuviéramos de acuerdo en que torturar a tirolese es una idea excelente, seguiría sin valer como ejemplo de la prosperidad humana. Algunas personas considerarían que esta es una posición imposible objetivista, aunque con toda seguridad no los tirolese.

Otra razón por la que no se puede saber si uno está prosperando simplemente mirando en su propio interior es porque la idea de prosperar es una idea compleja que lleva consigo todo un amplio espectro de factores. Uno puede estar prosperando en algunos aspectos y no en otros. Es necesario preguntarse a uno mismo si uno está sano, si es feliz, si está cómodo consigo mismo y con los demás, si disfruta de la vida, si trabaja de forma creativa, si es emocionalmente comprensivo y sensible, si tiene capacidad de recuperación, si puede cumplir con sus amistades, si es responsable, independiente, etcétera. Muchas de estas cosas no están bajo nuestro control de modo absoluto. No se puede ser feliz o sentirse cómodo con uno mismo mediante un mero acto de la voluntad. Exige, entre otras cosas, determinadas condiciones sociales y materiales.

La posibilidad de vivir una vida moral —lo cual significa algún tipo de vida satisfactoria propia de los seres humanos— es algo que

depende en última instancia de la política. Esta es una de las razones por las que Aristóteles no establece una distinción rígida entre ética y política. Justo al principio de su *Ética a Nicómaco* nos dice que hay una «ciencia que estudia el bien supremo para el hombre», a lo que posteriormente añade de un modo un tanto inesperado que a esta se la conoce como política. Según él, la ética es una especie de rama de la política. Nadie puede ser mejor cuando está pasando hambre, es desgraciado o está oprimido, un hecho que no impidió que el propio Aristóteles aprobase la esclavitud y la subordinación de las mujeres. Si uno quiere ser bueno, necesita una buena sociedad. Por supuesto que puede haber santos en condiciones sociales atroces, pero parte de lo que admiramos de estas personas es su rareza. Basar en esto una ética sería como imponer que todo el mundo comiera solo tres zanahorias crudas al día simplemente porque unas pocas personas bastante raras pueden sobrevivir con este tipo de dieta.

La ética es, bajo el punto de vista de Aristóteles, la ciencia del deseo humano, puesto que el deseo es el motor de todas nuestras acciones. La labor de una educación ética es reeducar nuestros deseos de modo que podamos obtener placer de la realización de buenas acciones y dolor de la realización de malas acciones. No es simplemente una cuestión de apretar los dientes y rendirse ante alguna imperativa ley moral: tenemos que aprender a disfrutar siendo justos, compasivos, independientes, etcétera. Si no vemos algo bueno en ello, no es verdadera moralidad. Y como todos nuestros deseos son sociales, tienen que situarse en un contexto más amplio, que es la política. La política radical es la reeducación de nuestros deseos. Por supuesto, Aristóteles no era un radical, pero sostenía que desempeñar un papel activo en la vida política era una labor virtuosa en sí misma. El republicanismo es una forma ética de la política. Ser políticamente activos nos ayuda a crear las condiciones sociales para la virtud, pero también es una forma de virtud en sí misma. Es al mismo tiempo un medio y un fin.

De modo que uno puede confundirse acerca de si uno mismo está mejorando y alguna otra persona puede ser más prudente e inteligente a este respecto que uno mismo. Este es un sentido importan-

te en el que la moralidad es objetiva. Sentirse feliz, sea lo que fuere lo que esto signifique, puede ser un signo de que uno está mejorando como debería mejorar un ser humano, pero no es una prueba irrefutable. Uno podría sentirse feliz porque los padres de la mujer a la que ha secuestrado acaban de conseguir el dinero para el rescate. O este podría ser al menos un remiendo poco común de la felicidad en una existencia abatida en todos sus aspectos. En cualquier caso, la cuestión es que cuando los colonialistas nos aseguran que los indígenas están prosperando haríamos bien en no creérnoslo sin más.

Los problemas surgen cuando los propios indígenas nos dicen que están prosperando. ¿Qué tenemos que decir entonces? El liberal o el posmodernista que es reacio a decir que los colonialistas están en lo cierto pueden vacilar también a la hora de decir que la gente a la que ellos tratan con prepotencia están equivocados. ¿Acaso no hemos sido suficientemente condescendientes con los colonizados para no informarles de que son demasiado ignorantes para darse cuenta de que son desgraciados? De hecho, es muy improbable que hombres y mujeres que son tratados como seres humanos de segunda clase fueran tan obtusos para creer que están prosperando. Si carecieran de ese tipo de inteligencia, probablemente no se les podría explotar con tanto provecho. Podrían sentirse gratificados ahora y entonces, o creer que no merecen nada mejor, o ser estoicos con su situación; pero eso es diferente. En cualquier caso, si yo no puedo decirle algo a usted sin esa detestable condescendencia, usted tampoco puede decírmelo a mí. Aun cuando me haya enterrado bajo una tonelada de amianto podrido durante los últimos diez años y haya dejado solo tres dedos libres para meterme en el gazonate un manojo de hierba mustia, no soportaré que alguien perteneciente a una élite de condescendientes como usted me diga que podría haber un modo mejor de vivir. Mis decisiones pueden ser desastrosas, pero al menos son mías.

Hay, pues, ciertos criterios públicos para determinar si nosotros, o alguna otra persona, estamos prosperando o no. No puedo ver si me va bien simplemente asomándome a mi alma. Como señaló Ludwig Wittgenstein, la mejor imagen del alma es el cuerpo humano. La mejor imagen de lo que soy es cómo me estoy comportando. Las dos

cosas están tan estrechamente vinculadas entre sí como una palabra y su significado. Estos criterios públicos nos proporcionan un argumento contra aquellos para quienes la felicidad o el bienestar no es una condición práctica sino un estado mental individual. Pero la felicidad no es solo un estado mental, igual que jugar al ajedrez no es solo un estado mental. Las personas pueden sentirse satisfechas con su situación, pero si, por ejemplo, no se les permite desempeñar un papel activo en lo que afecta a sus propias vidas, entonces, según Aristóteles, no pueden realizarse genuinamente. La virtud para Aristóteles es una especie de excelencia; y aunque los esclavos puedan sentirse bien de vez en cuando, no son precisamente la perfecta demostración de cómo sobresalir en el hecho de ser humano. Si lo fueran, no nos molestaría liberarlos. La objetividad es, entre otras cosas, una cuestión política: es una cuestión de que haya formas de rebatir a aquellos que insisten en que todo está bien mientras nos sintamos bien. Esto es una crítica a la mentalidad de colonia de verano. O, como dice Bertolt Brecht de un modo bastante menos elegante, de que «los canallas también necesitan enter necerse». Sentirse bien con uno mismo cuando uno no tiene fundamentos materiales para hacerlo es cometer una injusticia con uno mismo.

Sin embargo, hay una relación aún más profunda entre la objetividad y la ética. La objetividad puede suponer una apertura desinteresada a las necesidades de los demás, una apertura que está muy cerca del amor. No es lo contrario del interés personal y las convicciones, sino del egoísmo. Tratar de comprender la situación de los demás tal como es en realidad es una condición esencial para cuidar de ellos. Esto no quiere decir que siempre haya solo un modo de describir cómo es una situación. Decir que «escribir un libro» es una descripción exacta de lo que estoy haciendo ahora mismo no quiere decir que sea la única forma en que puede describirse. Lo importante, en todo caso, es que preocuparse genuinamente por alguien no es lo que supone un obstáculo para entender su situación tal como es, sino lo que la hace posible. En contra del adagio que dice que el amor es ciego, es precisamente porque el amor lleva consigo una aceptación radical por lo que nos permite ver a los demás tal como son.

Preocuparse por otro es estar presente para él bajo la forma de una ausencia, una determinada atención olvidada de uno mismo. Si a cambio uno es amado o los demás confían en uno, es esto en gran medida lo que proporciona la confianza en uno mismo para olvidarse sí, un asunto que de otro modo sería peligroso. En parte tenemos que pensar en nosotros mismos por miedo, el cual podemos superar mediante la seguridad que emana de que se confía en nosotros. Para alcanzar este tipo de objetividad de algún modo absoluto tendríamos que apartarnos por completo de la situación, lo cual difícilmente sería el modo más conveniente de intervenir en ella. Pero el hecho de que en última instancia sea imposible no debería disuadirnos de intentar alcanzarla.

Tratar de ser objetivo es una tarea ardua y agotadora que finalmente solo puede lograr el virtuoso. Solo aquellos que tienen paciencia, honestidad, coraje y perseverancia pueden escarbar a través de las tupidas capas de autoengaño que nos impiden ver la situación como realmente es. Esto resulta especialmente difícil para aquellos que detentan el poder; porque el poder tiende a alimentar la fantasía y a reducir el yo a un estado de narcisismo quejumbroso. A pesar de su inflexible pragmatismo, el poder está lleno de falsas ilusiones cuando supone que el mundo entero gira servilmente en torno a sí. Disuelve la realidad en el espejo de sus propios deseos. Son aquellos cuya existencia material es bastante sólida quienes tienden a suponer que el mundo no es así. El poder es por naturaleza solipsista, incapaz de salir de su propio pellejo. Al igual que en la sexualidad, es el terreno donde somos más infantiles. Son los que no tienen poder quienes con mayor facilidad aprecian que el mundo no está ahí para satisfacer nuestras necesidades y que gira a su propio modo, sin apenas dirigirnos una mirada de soslayo.

Por tanto, conocimiento y moralidad no son en última instancia separables, como la edad moderna ha tenido tendencia a suponer. Podemos ver esto concretamente en el caso de nuestro conocimiento mutuo, el cual pone en juego capacidades morales como la imaginación, la sensibilidad, la inteligencia emocional, etcétera. Conocer a otra persona no es como conocer los bares más ostentosos de Río de

Janeiro: es una especie de conocimiento estrechamente ligado al valor moral. La edad moderna abre una brecha entre conocimiento y moralidad, hecho y valor; pero como determinar los hechos es a menudo un proceso agotador, dada la complejidad del mundo, lo engañoso de algunas de sus apariencias y nuestra propia tendencia crónica al autoengaño, tarde o temprano lleva consigo valores, si se les puede llamar así. El conocimiento exige ser disciplinado, sensato, meticuloso, autocrítico, tener capacidad para discriminar, etcétera, de modo que nadie que no tenga alguna clase de virtud podría escribir una gran historia del gorgojo del algodón ni presentar un descubrimiento científico apabullante. Quizá fue esto lo que Ludwig Wittgenstein tenía en mente cuando se preguntó cómo iba a poder ser un buen lógico sin ser un ser humano decente. Nadie que no esté abierto al diálogo con los demás, que no desee escuchar, argumentar con honestidad y reconocerlo cuando esté equivocado puede hacer progresos reales investigando el mundo.

Comprender la situación del otro tal como es realmente es lo contrario del sentimentalismo. El sentimentalismo entiende de modo benévolo que el mundo se ha coloreado a sí mismo, mientras que el egoísmo ha teñido el mundo de manera malévola. Lo contrario de este egocentrismo, según el cual el mundo es solo un doble imaginario del propio ego, es lo que la teoría moderna denomina «descentramiento», o lo que más tradicionalmente se ha conocido como desinterés. El desinterés, un concepto casi universalmente desdeñado hoy día por la izquierda cultural por su falsa imparcialidad, nació en el siglo XVIII en oposición no a los intereses, sino al egoísmo. Era un arma que blandir contra los hobbesianos y los individualistas posesivos. El desinterés no significa contemplar el mundo desde alguna sublime altura del Olimpo, sino una especie de compasión o camaradería. Significa tratar de abrirse paso a tientas y con imaginación en la experiencia de los demás, compartiendo su placer y su pesar sin pensar en uno mismo.⁵ En el siglo XIX, George Eliot es uno de los grandes herederos de este linaje ético. Hasta cierto punto, lo moral y lo estético están estrechamente unidos. No es que no tengamos intereses: se trata solo de que nuestros intereses descansen en otros más que en no-

sotros mismos. Este tipo de simpatía imaginativa, como la virtud para Aristóteles, es su propia recompensa: no busca el beneficio, sino que con un deleite casi sensible obtiene placer con el bienestar de los demás. El desinterés —según la teoría posmoderna, el último grito del autoengaño— es una bofetada al individualismo egoísta que generó la sociedad de clase media. En su origen es un concepto político radical.

Esforzarse por alcanzar el juicio desapasionado es un asunto emocionalmente agotador. No se produce en absoluto de forma natural. La objetividad exige grandes dosis de pasión; en concreto, la pasión por hacer el tipo de justicia que podría someter a revisión los prejuicios propios más hondamente asentados. El desinterés no significa estar eximido como por arte de magia de los intereses, sino reconocer que algunos de los intereses que uno tiene no le están haciendo bien, o que para llevar a cabo una tarea de manera eficaz es mejor dejarlos a un lado por el momento. Exige imaginación, simpatía y autodisciplina. Uno no necesita alzarse majestuosamente por encima de la discusión para decidir que en una situación concreta deberían promoverse los intereses de algún otro antes que los propios. Al contrario, valorar esto con precisión supone estar en lo más reñido de la disputa, evaluando la situación desde dentro y no vagando en alguna tierra de nadie en la que uno sería incapaz de conocer nada. No hay que estar en una suerte de espacio metafísico exterior para reconocer que enviar a un ayuda de cámara a hacer una caminata de veinte kilómetros a través de bosques infestados de bandidos en lo más crudo del invierno para que compre una barrita de delicias turcas supondría dar más importancia a que pueda estar presente en el lecho de muerte de su padre. Alguien que insistiera en enviar al ayuda de cámara estaría siendo poco razonable; una cuestión que deben ponderar aquellos para quienes es la razón, y no la sinrazón, lo que es frío y aséptico.

Por supuesto que uno puede ahorrarle al mozo su excursión de veinte kilómetros por razones egoístas. Quizá uno quiere abrumarlo con su generosidad al evitar que le roben el dinero, o teme que pueda quemar deliberadamente su ropa interior en un acto de represalia

la próxima vez que se la planche. Lo que importa, no obstante, es lo que uno hace. No es que las intenciones no importen en absoluto, sino que importan menos. La obsesión por las intenciones ha sido la pesadilla de una parte del pensamiento moral. El hecho de que para la ética clásica que hemos venido examinando el valor moral resida más en el mundo que en la mente de uno constituye, por tanto, un aspecto a su favor. En ese sentido, recuerda al significado, que se encuentra antes en la historia que en nuestras cabezas.

La virtud para Aristóteles no es un estado mental, sino una disposición; lo cual significa estar permanentemente dispuesto a actuar de determinada forma aun cuando uno no esté actuando en absoluto. Es una cuestión de cómo se comportaría uno de manera habitual en una situación determinada. La bondad es una cuestión de hábito. Al igual que tocar la flauta, uno es cada vez mejor cuanto más practica. No se trata, como los posrománticos tienden a suponer, de que partamos de sentimientos morales interiores que después se manifiesten en acciones. Esto sería como imaginar que alguien pudiera pasar tres años aprendiendo interiormente a tocar la flauta y después cogiera el instrumento y lograra al instante que emitiera sonidos melódicos. Se trata más bien de que nuestras acciones producen los estados mentales apropiados. Nos convertimos en personas valientes o generosas si de forma habitual hacemos cosas valientes o generosas. Esto, una vez más, se parece bastante a la cuestión del significado. No tenemos primero el concepto de exasperación y después lo traducimos en palabras; tener el concepto de exasperación depende de estar familiarizado con el hábito social de cómo se utiliza la palabra.

La objetividad no supone valorar desde ningún sitio. Al contrario, solo se puede saber cómo es una situación si uno se encuentra en *posición* de saber. Solo situándose en un determinado ángulo con respecto a la realidad puede esta iluminársenos. Es probable que los condenados de la tierra, por ejemplo, aprecien más que sus amos la verdad en la historia de la humanidad; no porque sean más perspicaces de forma innata, sino porque pueden aprender de su propia experiencia cotidiana que para la amplia mayoría de los hombres y las mujeres la historia ha estado hecha en gran medida de poder despótico y traba-

jo infructuoso. Así lo plantean Michael Hardt y Antonio Negri en su estudio *Imperio*: «Solo el pobre vive radicalmente el ser presente y real, en la indigencia y el sufrimiento, y por ello solo el pobre tiene la capacidad de renovar el ser». ⁶ Solo aquellos que saben cómo son realmente las calamidades pueden estar lo suficientemente libres de las ilusiones o los intereses creados para transformarlos. No se puede cambiar la situación de hecho a menos que uno aprecie la profundidad del problema: y para hacerlo plenamente es necesario estar verdaderamente mal en él, o al menos haber tenido noticias de allí.

En el plano del conocimiento tácito o informal, por tanto, los pobres saben mejor que sus gobernantes qué sucede con la historia. La objetividad y la parcialidad son aliados, no rivales. Lo que en este sentido no favorece mucho la objetividad es la ecuanimidad de criterio de los liberales. Es el liberal el que se traga el mito de que uno solo puede ver las cosas adecuadamente si no opta por ningún bando. Es la visión de la realidad del capellán de fábrica. El liberal tiene dificultad con las situaciones en las que un bando tiene una parte mucho más grande de la verdad que el otro; lo cual quiere decir en todas las situaciones políticas importantes. Porque esto es equiparar la verdad con la unilateralidad más que con la simetría, y la simetría no es el modo en que los liberales tienden a ver la cuestión. Para ellos, la verdad reside por regla general en algún lugar del punto medio. Cuando el inglés tiene dudas, como señaló en una ocasión Raymond Williams, piensa en un péndulo. Enfrentado a la concepción de la historia de los pobres, según la cual la historia es ante todo desdicha y adversidad, el liberal llega instintivamente a adornar el balance: ¿acaso no ha habido también grandes dosis de esplendor y de valores? Ciertamente es así, pero afirmar que ambas cosas se equilibran es seguramente falsear la realidad. Aquí la imparcialidad no está al servicio de la objetividad. El verdadero criterio significa tomar partido.

Tenemos tendencia a pensar que lo subjetivo pertenece al yo y lo objetivo al mundo. Lo subjetivo es el ámbito de los valores, mientras que el mundo es una cuestión de hechos. Y cómo estas dos cosas se aúnan resulta a menudo misterioso. Sin embargo, una forma en la que

convergen es en el acto de autorreflexión. O, si se prefiere, en ese curioso salto mortal o voltereta hacia atrás en el que el yo se toma a sí mismo como objeto de conocimiento. La objetividad no es solo una condición exterior al yo. Bajo la forma de autoconocimiento, es la condición previa de toda vida satisfactoria. El autoconocimiento es inseparablemente un asunto de hechos y de valores. Tiene que ver con conocerse a sí mismo, pero este acto mismo de conocimiento refleja una especie de valor que está más allá del alcance de las orquídeas y los caimanes.

Si conocer el mundo significa con bastante frecuencia escarbar en los complejos envoltorios del autoengaño, conocerse a uno mismo significa esto aún más. Solo alguien inusualmente seguro de sí puede tener el coraje de enfrentarse a sí mismo de este modo sin racionalizar lo que descubre para desecharlo ni quedar consumido por una culpa inútil. Solo alguien seguro de que es amado y de que se confía en él puede alcanzar este tipo de certeza. Esta es otra vinculación entre el conocimiento y los valores morales. Como el miedo es una de nuestras condiciones naturales, los hombres y las mujeres solo pueden darse a conocer verdaderamente a aquellos a quienes aman o en quien confían. Como señala el duque al cínico Lucio en *Medida por medida* de Shakespeare: «El afecto habla con más criterio, y el conocimiento con más afecto». En el acto de confiar a otro nuestro desnudamiento, el conocimiento y los valores van de la mano. De manera similar, solo si uno sabe que seguirá siendo aceptado puede atreverse a buscar la propia verdad. Tampoco en estos aspectos los valores y la objetividad son los antagonistas en los que tantas personas parecen pensar.

Uno de los opuestos de la objetividad es el narcisismo. Creer que el mundo es un objeto independiente de mi vida significa aceptar que tras mi muerte continuará girando con suprema indiferencia.⁷ Esto es al mismo tiempo pura especulación por mi parte (puesto que no estaré allí para confirmarlo) y además, por así decirlo, una certeza absoluta. El mundo es impecablemente democrático y unilateral: no tiene ninguna consideración hacia ninguno de nosotros. Para sobrevivir no necesita que nosotros tengamos una opinión favorable sobre él, como

podría sucederle a un esclavo con su amo. Son solo aquellos que fantasean con que la realidad es ese tipo de cosa que *podría* tener cierta consideración hacia ellos, o que quizá en otro tiempo la tuvo, quienes se comportan como amantes despechados. Aquellos que imaginan que el mundo se quedó prendado de ellos, que la existencia del mundo depende en cierto sentido de la suya propia, nunca serán capaces de crecer. Es cierto, si tenemos que dar crédito a Freud, que de todos modos nunca crecemos y que la madurez es una fantasía alimentada solo por los jóvenes. Pero hay grados de infantilismo. Las supermodelos y los filósofos idealistas están en los primeros puestos de la clasificación.

También es probable que estas personas tengan problemas para reconocer la autonomía de los demás. Una forma de reconocer que el mundo es objetivo es reconociendo la presencia de otros cuya conducta manifiesta el hecho de que, en un nivel muy básico, la realidad es en buena medida la misma para ellos que para nosotros mismos. O, si no parece serlo, entonces al menos hay alguien ahí fuera con quien podemos seguir discutiendo. De hecho, son los demás quienes constituyen el ejemplo paradigmático de objetividad. No son solo piezas del mundo independientes de nosotros, sino que son los únicos fragmentos del mobiliario del mundo que pueden realmente recalcar esta verdad. Las demás personas son la objetividad en acción. Es precisamente porque son nuestro prójimo por lo que pueden revelarnos su otredad, y en ese acto nos revelan la nuestra propia. Para los conservadores hay cosas en el mundo que no se pueden alterar, y se las conoce como propiedad. También para los radicales hay algo que está más allá de nuestra intromisión, y eso se conoce como autonomía de los demás. Es esto lo que fundamenta nuestros conceptos de objetividad. De modo característico, los liberales apuestan por ambos caballos cuando creen tanto en la propiedad como en la autonomía.

Moralidad

Durante mucho tiempo, los teóricos culturales evitaron la cuestión de la moralidad porque tenía algo de vergonzoso. Resultaba sermoneador, ahistórico, mojigato y torpe. Para los teóricos más duros también era sensiblero y acientífico. A menudo era un término extravagante que se usaba para oprimir a otras personas. La moralidad se ocupa de aquello en lo que creen nuestros padres, no de lo que nosotros pensamos. En su mayor parte parece estar dedicada al sexo, o más exactamente a por qué no se debe practicar. Como en la década de 1960 practicar sexo era una especie de obligación sagrada, algo similar a llevar una máscara o rendir culto a los antepasados, la moralidad dio paso rápidamente al estilo. E incluso a la política. Lo ético era para los habitantes de los barrios residenciales, mientras que lo político estaba de moda.

La ética era para aquellos que convertían en un escándalo mantener las relaciones sexuales no para los tipos de la política. No era que los tipos de la política no se acostaran juntos, sino que simplemente ellos no lo convertían en un escándalo. Las llamadas cuestiones morales, como por ejemplo si se podía robar un libro caro de Nietzsche de la librería local, podían resolverse preguntando en qué medida esta acción podría promover o retrasar la emancipación de la clase trabajadora. Como era improbable que retrasara esa emancipación de ningún modo dramático, seguramente estaba bien robarlo. Así, estanterías enteras de Nietzsche y Marcuse desaparecieron de las bibliotecas y librerías, dejando a un lado a Walter Scott y la correspondencia de Winston Churchill.

Ya hemos sugerido que esta concepción de la moralidad es errónea. La moralidad se ocupa del disfrute y la abundancia de la vida, y

para el pensamiento clásico la ética y la política son difíciles de diferenciar. A pesar de ello, los teóricos culturales se sentían incómodos con los problemas morales porque parecían pasar por alto lo político en favor de lo personal. ¿Acaso la moralidad no se ocupaba de asuntos como cumplir las promesas y no fornicar, en lugar de los acuerdos salariales y las licencias televisivas? Es cierto que la moralidad ha sido con frecuencia un modo de eludir cuestiones políticas espinosas reduciéndolas a lo personal. En la denominada guerra contra el terrorismo, por ejemplo, la palabra «mal» significa realmente «No busques una explicación política». Es un recurso que ahorra un tiempo maravilloso. Si los terroristas son sencillamente satánicos, entonces no es necesario indagar qué subyace en sus atroces actos de violencia. Se puede ignorar la difícil situación del pueblo palestino, o la de aquellos árabes que han sufrido bajo sórdidas autocracias de derecha apoyadas por Occidente debido a sus egoístas fines hambrientos de petróleo.

La palabra «mal» traslada esta cuestión de su ámbito mundano a otro siniestramente metafísico. No se puede reconocer que los terribles crímenes que cometen atentados escondan tras de sí propósito alguno, puesto que atribuir propósitos a semejantes personas es reconocer que son criaturas racionales, por desesperadamente obcecados que estén. Es más fácil caricaturizar al enemigo diciendo que son una panda de bestias sangrientas; un paso muy peligroso, puesto que para derrotar a un oponente es necesario comprenderlo primero. La prensa sensacionalista británica puede haber visto que el IRA son un grupo de matones en lugar de una guerrilla, salvajes que no tienen ninguna base para sus acciones, pero la inteligencia británica los conocía mejor. Para ellos esos crímenes y masacres republicanas no carecían de propósito. De hecho, calificar a un enemigo de loco es, moralmente hablando, dejarle salir del atolladero, puesto que se le absuelve de responsabilidad por sus delitos.

Definir la moralidad en términos puramente individuales es creer, pongamos por caso, que un historial de abusos y privaciones emocionales no tiene nada que ver en absoluto con que un adolescente se convierta en un joven criminal. A veces quienes sostienen este punto

de vista señalan que no todos los niños de los que se abusa se convierten en criminales, pero tampoco todos los fumadores acaban teniendo cáncer de pulmón. Esto no refuta la relación existente entre ambas cosas. Los valores morales deben ser tan independientes de las fuerzas sociales como de las artísticas. El miedo que acecha tras este punto de vista es que explicar supone aprobar; que uno quedará prendado de una teoría de la moralidad sentimentalista y asistencialista que niega la realidad de la maldad humana.

Sin embargo, casi nadie cree que explicar los complejos factores históricos que intervinieron en el auge de Hitler sea perdonar sus crímenes. Al menos casi nadie cree eso ahora, aunque en su momento podría haber parecido un delito de pensamiento. Esto sucede en parte debido a que el terrorismo es un fenómeno de aquí y ahora, por lo que se considera que las explicaciones políticas le brindan consuelo, aun cuando las explicaciones políticas contribuyen de hecho a derrotarlo. Según una versión más moderada de esta concepción, hay determinados actos inmorales que podemos explicar en términos sociales, y una categoría especial de actos conocidos como malvados que no podemos explicar así. Discrepemos de esta opinión más adelante.

Las apelaciones a la moralidad, al igual que las apelaciones a la psicología, han sido con frecuencia un modo de evitar la discusión política. Quienes protestan no tienen razón; lo que pasa es que sus padres les consentían demasiado. Las mujeres que se oponen a los misiles de crucero están simplemente consumidas por la envidia de pene. Los anarquistas son el resultado de una infancia triste. A la luz del pensamiento moral clásico, todo esto resulta muy irónico. Como hemos visto, para Aristóteles la ética y la política están íntimamente relacionadas. La ética se ocupa de la excelencia del ser humano, y nadie puede alcanzarla de forma aislada. Además, nadie puede hacerlo a menos que existan las instituciones políticas que se lo permitan. Es este tipo de pensamiento moral el que heredó Karl Marx, que estaba muy en deuda con Aristóteles incluso en su pensamiento económico. Los problemas del bien y el mal han sido falsamente abstraídos de sus contextos sociales, y tenían que ser devueltos de nuevo a ellos. En este

sentido, Marx era un moralista en el sentido clásico de la palabra. Creía que la indagación moral tenía que analizar todos los factores —no solo personales— que contribuían a dar lugar a una acción o modo de vida específico.

Desgraciadamente, Marx era un moralista clásico que no parecía consciente de serlo; un poco como Dante no era consciente de que estaba viviendo en la Edad Media. Al igual que muchos radicales desde su época, Marx pensaba de forma global que la moralidad era solo ideología.¹ Esto se debe a que cometió el error típicamente burgués de confundir moralidad con moralismo. Según el moralismo hay un conjunto de problemas conocidos como problemas morales que son bien distintos de los problemas sociales o políticos. No entiende que «moral» significa explorar la textura y las cualidades de la conducta humana de forma tan detallada y con tanta finura como sea posible, y que eso no se puede hacer abstrayendo a los hombres y las mujeres de sus entornos sociales. Esto es moralidad tal como la entendía, pongamos por caso, el novelista Henry James, en contraposición a aquellos que creen que puede reducirse a normas, prohibiciones y obligaciones.

Sin embargo, Marx cometió el error de definir la moralidad como moralismo, y por tanto era comprensible que la rechazara. No pareció darse cuenta de que él era el Aristóteles de la edad moderna. El paradigma de moralidad clásica de nuestro tiempo ha sido el feminismo, que insiste a su propio modo en el entrelazamiento de lo moral y lo político, del poder y de lo personal. Es sobre todo en esta tradición donde se ha ahondado y renovado la valiosa herencia de Aristóteles y Marx. Esto no supone imaginarse que lo personal y lo político son una misma cosa. Se puede politizar en exceso tanto como personalizar en exceso. La feminista inglesa que en un momento de irascibilidad consideró oportuno llevar una chapa en la solapa que decía «Lo personal también es personal, así que vete a la mierda» estaba señalando precisamente esta cuestión. Solo que la distinción entre lo personal y lo político no es la misma que la que se da entre lo moral y lo político. Y ha sido sobre todo el feminismo el guardián de esta valiosa perspectiva en nuestro tiempo.

Comprender la moralidad como la entiende un gran novelista es entender que es un intrincado tejido de matices, cualidades y gradaciones sutiles. Las novelas transmiten verdades morales, si bien en modo alguno en los términos en que la reconocerían Oral Roberts o Ian Paisley. No es probable que una novela con moraleja sea una novela moralmente interesante. «Ricitos de oro» no es la fábula más profunda. Pero, como hemos visto, esto no significa rechazar de plano las reglas, los principios y las obligaciones. De hecho, hay bastantes normas de este tipo en Henry James. Supone más bien situarlos en un contexto diferente. Algunas formas de comportamiento son tan vitales para la prosperidad de la vida humana en todas partes, o por el contrario tan perjudiciales para ella, que las protegemos con leyes, principios y obligaciones. Forman parte del andamiaje de la vida buena, no son fines en sí mismos. No es que los principios sean inflexibles mientras que el resto de nuestra conducta es una cuestión de criterios generales. Los principios pueden ser flexibles y continuar siendo principios. No es su inflexibilidad lo que les distingue del resto de nuestra vida. Es el carácter vital de lo que salvaguardan o promueven; vital desde el punto de vista del fomento de la abundancia de vida. No se puede conseguir tal cosa a menos que, por ejemplo, haya una ley que prohíba matar injustificadamente. Cualquier forma de vida próspera tendrá sus obligaciones y sus prohibiciones. El único problema es que uno puede entonces llegar a identificar la moralidad con las obligaciones y las prohibiciones, en lugar de con la prosperidad.

Esta es en líneas generales la posición de san Pablo respecto a la ley mosaica. San Pablo es crítico con la ley, pero no porque cometa el error de suponer que la ley del judaísmo trata solo de prácticas rituales y prohibiciones legalistas, mientras que el evangelio cristiano se ocupa del amor. Como buen judío, el propio san Pablo entiende a la perfección que la ley mosaica es la ley del amor y la justicia. No se trata solo de una preocupación por la limpieza y la dieta. No era contrario a la ley judía dejar la ley a un lado en nombre de la compasión humana. La ley contra la realización de imágenes de Dios grabadas, por ejemplo, es en realidad una prohibición del fetichismo. Tallar

un tótem de Dios es hacer un ídolo ideológico de él, un tótem que se puede manipular como un dispositivo mágico que le haga sucumbir a los deseos de uno. Según las escrituras judías, no se pueden fabricar imágenes de Dios, ni siquiera darle un nombre, porque la única imagen de Dios es la humanidad. Y la humanidad se resiste igualmente a toda definición. Otro fetiche ideológico similar es el trabajo, que es la razón por la cual la ley insiste en que los hombres y las mujeres disfruten de un descanso periódico en el *sabbath*. No tiene nada que ver con ir a la iglesia. Entonces no había iglesias. Tiene que ver con el tiempo libre.

De manera similar, casi con total seguridad la prohibición del robo no tiene nada que ver con la propiedad privada. La mayor parte de los especialistas en el Antiguo Testamento coincidirían hoy día en que probablemente tenía que ver con el robo de personas: el secuestro. Esto sucedía bastante en aquel tiempo, en no poca medida para que uno pudiera hacerse con la fuerza de trabajo de jóvenes de otras tribus. Los judíos del Antiguo Testamento no andaban tan bien de propiedades como para necesitar un edicto especial sobre la materia procedente del monte Sinaí; no sucedía así, pongamos por caso, con el adulterio, que era bastante más frecuente. Honrar al padre y a la madre tenía que ver casi con total seguridad con cómo tratar a los ancianos y a la gente económicamente no productiva de la tribu, no con la familia nuclear. No había ninguna familia nuclear.

La idea de que los judíos del Antiguo Testamento eran un hatajo de legalistas burocráticos es un residuo de antisemitismo cristiano. Ya está presente en el esporádicamente antisemita Nuevo Testamento, que caricaturiza de este modo a los fariseos. Los fariseos eran sin duda alguna puristas, pero también eran nacionalistas judíos antiimperialistas que simpatizaban con los zelotes revolucionarios clandestinos. Gran parte de lo que Jesús vino a decir suena como los cuentos fariseos al uso, aunque él también maldecía con bastante ferocidad a los fariseos, en parte quizá para establecer alguna diferencia entre aquellos y él mismo.

Del mismo modo, no puede haber amor sin ley. Para la tradición judeocristiana el amor significa actuar de determinadas formas materiales, no sentir un cálido resplandor en el corazón. Significa, ponga-

mos por caso, cuidar de los enfermos y los presos, no significa albergar sentimientos románticos hacia ellos. Y todo esto en ocasiones requiere ser codificado, en parte porque los pobres necesitan que la ley les proteja. Estarían locos si confiaran en los generosos caprichos de sus superiores. El amor es una cuestión notablemente oscura y compleja, y el lenguaje moral es un modo de tratar de enfocar de forma más clara lo que puede considerarse amor. El mandamiento de amar al prójimo no es una invención cristiana, sino que proviene del Levítico del Antiguo Testamento. La gente no tuvo que esperar a la llegada de un oscuro profeta judío del siglo I, que seguramente atraía menos a las masas que su mentor Juan el Bautista, para empezar a ser amables los unos con los otros.

Las leyes tienen que ser precisas porque la consecuencia de la falta de claridad puede ser la injusticia. Un violador puede quedar sin castigo porque la forma en que se ha redactado una ley sea demasiado vaga. Sería aconsejable que quienes deban enfrentarse a un empresario inflexible hayan tratado de que el contrato estuviera redactado tan rigurosamente como fuera posible. El espíritu de la ley no siempre es preferible a su letra. Si el Shylock de Shakespeare se ciñe «inhumanamente» a la letra de su vínculo es sobre todo porque al hacerlo trata de dejar al descubierto la hipocresía de una clase dominante cristiana que recurrirá a cualquier gastada estratagema u objeción verbal falsa para sacar del atolladero a uno de los suyos. El legalismo de Shylock podría ponerse de manifiesto tal como es en una monstruosa parodia de sí mismo. Y esto no es moco de pavo para un judío deleznable.

La exactitud de la ley, por tanto, no debe deplorarse en algún ataque de sentimentalismo blando. Jesús clama contra el legalismo, pero respeta la ley judaica en su mayor parte. Una de las razones por las que la clase dominante judía lo entregó a la potencia colonial romana era quizá porque no podían ponerse de acuerdo en que hubiera violado la ley mosaica. La ley tiene que ser tan despiadadamente impersonal como para poder tratar de un modo igualitario a todos aquellos que se refugian en ella. «Privilegio» significa «ley privada». Tratar a las personas de forma igualitaria no significa tratarlos como si todos

fueran lo mismo; significa atender con ecuanimidad a la situación única de cada individuo. Igualdad significa dar tanto peso a la particularidad de un individuo como a la de otro. Más adelante veremos que para el amor vale una clase similar de anonimato inhumano.

Sucede únicamente que para san Pablo la ley es de hecho para los niños y los principiantes. Es para aquellos que todavía no son moralmente independientes, y que por tanto tienen que ayudarse de un andamiaje de códigos y censuras. Todavía no han desarrollado el hábito espontáneo de la virtud, y todavía ven la moralidad de forma supersticiosa, como una cuestión de ofender o aplacar la cólera de alguna autoridad superior. Su teoría de la ética es la de los niños pequeños. La ley puede ayudarles a alcanzar una autonomía moral agradable, pero solo lo habrán conseguido cuando sean capaces de desprenderse de sus muletas y arreglárselas por sí solos. De manera similar, sabemos que alguien habla albanés con soltura cuando es capaz de prescindir del diccionario. O podemos ver que la carrera artística de alguien ha despegado de verdad cuando empieza a ensanchar los límites y a improvisar sobre las normas de la pintura o la prosodia que le han enseñado. Aprender las reglas le ayuda a intuir cuándo desprenderse de ellas.

No pasó mucho tiempo antes de que los teóricos culturales acabaran por darse cuenta de que no se podía vivir sin ningún discurso moral. Aquellos que detentaban el poder político podían ser capaces de esta hazaña porque siempre podían definir su poder en estrictos términos administrativos. La política era el asunto técnico de la administración pública, mientras que la moralidad era un asunto privado. La política pertenecía a la sala de juntas, y la moralidad al dormitorio. Esto se tradujo en un montón de salas de juntas inmorales y en muchos dormitorios políticamente opresores. Puesto que la política se había redefinido como algo en esencia calculador y pragmático, ahora era casi lo contrario de la ética. Pero como no era lo bastante descarada para deshacerse por completo de la ética, la política tenía que llevarse a cabo en nombre de determinados valores morales que al mismo tiempo no podía evitar violar. El poder necesitaba que esos valores le confirieran legitimidad, pero también amenazaban con in-

terponerse en su camino. Esta es una de las razones por las que ahora podríamos ser testigos del amanecer de una nueva época postética en la cual las potencias mundiales ya no se molestarían en disfrazar sus intereses con un engañoso lenguaje altruista, sino que por el contrario serían insolentemente francas con ellos.

Sin embargo, la izquierda política no puede definir lo político de este modo puramente técnico, puesto que su rama de la política emancipadora siempre lleva consigo cuestiones de valor. El problema para parte del pensamiento izquierdista tradicional era que cuanto más trataba de concretar su agenda política convirtiéndola en un asunto científico y materialista antes que en un ocioso sueño utópico, más amenazaba con desacreditar los valores mismos que se proponía hacer realidad. Parecía imposible determinar, por ejemplo, la idea de justicia sobre una base científica; de modo que, ¿exactamente en nombre de qué denunciaba el capitalismo, la esclavitud o el sexismo? No se puede describir a alguien como oprimido a menos que se tenga alguna vaga idea de en qué aspecto tendría no estar oprimido, y ante todo por qué estar oprimido es una mala idea. Y esto lleva consigo valoraciones normativas que hacen que la política se parezca a la ética de un modo bastante incómodo.

Globalmente, la teoría cultural ha demostrado tener bastante poco éxito en este aspecto. Ha sido incapaz de argumentar de forma convincente contra aquellos que no ven nada malo en constreñir o maltratar a otros. La única razón que ha permitido que se salga con la suya en este aspecto es que hay poca gente así alrededor. Casi todo el mundo coincide en que explotar a la gente está mal, solo que no pueden ponerse de acuerdo en por qué coinciden en esto. Tampoco pueden ponerse de acuerdo en qué es explotación, lo cual es la razón, por ejemplo, por la que la crítica socialista del capitalismo o la crítica feminista del patriarcado están tan lejos de ser obvias. Considerar que una situación es abusiva o de explotación supone inevitablemente ofrecer una interpretación de ella, y solo la veremos como abusiva o de explotación en el marco de un determinado contexto de suposiciones. La opresión no se muestra ante nuestros ojos en el sentido en que se muestra un parche de color morado.

¿Significa esto que la opresión es simplemente una cuestión de opinión? En absoluto. Discutir acerca de si una situación es o no antisemita supone una confrontación acerca de nuestras interpretaciones de lo que está sucediendo, no acerca de nuestras respuestas subjetivas a ello. No se trata de que ambos observemos el mismo conjunto de acciones físicas moralmente neutras, a las que uno añade entonces el juicio de valor subjetivo de «bueno» y otro el juicio de valor subjetivo de «malo». El lenguaje moral no es solo un conjunto de conceptos que utilizamos para registrar nuestra aprobación o desaprobación de las acciones; se adentra en la descripción de las propias acciones. Si yo describo un ataque antisemita en términos puramente psicológicos, no estoy viendo lo que en realidad sucedió. No podemos describir lo que realmente existe sin recurrir a las creencias y motivaciones que lleva consigo. Del mismo modo, no podríamos describir cómo son los niños para un observador que lo desconozca sin recurrir a conceptos como la envidia, la rivalidad y el resentimiento lo que está sucediendo cuando un niño pequeño le arrebatara un juguete a otro. Y este es un sentido en el que el lenguaje moral no es simplemente subjetivo.

Los radicales tienen dos formas de responder a la pregunta de por qué la explotación está mal, y ninguna de ellas parece muy atractiva. Se puede adoptar la posición universal y hablar de lo que forma parte de la dignidad de la humanidad como especie; o se puede adoptar la posición local y entender que las ideas de libertad y de justicia nacen de tradiciones que, a pesar de ser puramente culturales e históricas, ejercen una cautivadora fuerza sobre nosotros. El problema de la primera aproximación es que parece desplazar a la historia, mientras que el problema de la segunda aproximación es que parece estar investida de ella con demasiada estrechez. La primera parece demasiado general como para ser de mucha utilidad, mientras que la segunda incurre en los problemas habituales del relativismo moral. ¿Qué sucede si una tribu o tradición, como la de Aristóteles, no encuentra nada malo en la esclavitud? ¿La convierte eso en aceptable? Está bien que uno sostenga que la venganza es inmoral, pero ¿está bien que los súbditos coloniales de uno no lo sostengan? ¿Sucede sencillamente que

no están preparados para ideales tan altruistas? ¿Se trata de entender a los caníbales en lugar de cambiarlos? Si es así, ¿por qué esto no se aplica también a los traficantes de drogas?

Por regla general, la teoría cultural ha sido muy evasiva respecto de estas cuestiones, en las raras ocasiones en que se ha convencido de plantearlas. Pero la época en que esto era más o menos aceptable puede estar llegando a su fin. En este momento, las justificaciones morales pragmáticas son populares en Occidente. Creemos, por ejemplo, en la libertad de expresión o en la inevitabilidad de cierto grado de desempleo porque forma parte de nuestra herencia cultural. Es una herencia enteramente contingente, que no cuenta con ningún respaldo metafísico; pero esa misma lógica tiene su forma alternativa de hacer las cosas. Si no podemos atribuir ninguna fuerza absoluta a nuestros valores, *tampoco podemos ofrecer ningún argumento demolidor* contra ellos. En cierto sentido, hacemos lo que hacemos porque hacemos lo que hacemos. Después de mucho tiempo, la historia se convierte en su propia justificación, como decía Edmund Burke al defender al imperio británico y a la Cámara de los Lores. La costumbre y la práctica son los mejores argumentos.

Este tipo de ejemplos, asociados no solo con los conservadores románticos como Burke, sino también con los filósofos posmodernos como Richard Rorty, ha servido aceptablemente bien a la civilización occidental en estos tiempos posmetafísicos. Pero su hora, a pesar de todo, puede estar a punto de llegar. En primer lugar, resulta más difícil justificar nuestra forma de vida en términos tan relajados e improvisados cuando se ha lanzado a una nueva fase extremista y globalmente agresiva. El gobierno de Estados Unidos está en estos momentos en manos de extremistas y fundamentalistas semifanáticos, y en modo alguno porque el poder haya sido asumido por al-Qaeda. En segundo lugar, resulta más difícil que los intelectuales justifiquen una forma de vida que se ha vuelto cada vez más laxa y desenfadada en lo que respecta a justificarse a sí misma. No hace mucho tiempo, la civilización occidental recurría a diferentes doctrinas de aire solemne para legitimar algunas de sus actividades más sombrías: la voluntad de Dios, el destino de Occidente, la responsabilidad del hombre blanco. Lo

bochornoso de estos ideales era que desentonaban de un modo un tanto grotesco con lo que la gente estaba dispuesta a hacer realmente. Entre los hechos y los valores se abrió una brecha de credibilidad que fue difícil de disimular. En la práctica, el capitalismo está descontento con todas las restricciones; sin embargo, ha ocultado tradicionalmente ese impulso anárquico tras unos códigos morales restrictivos.

A medida que el capitalismo occidental se embarca en su etapa posmetafísica, estos códigos empiezan a perder su credibilidad. El propio clima secular y pragmático que ha creado el capitalismo les confiere el tono hueco y clerical de un sermón acerca de por qué Dios permite el genocidio. La hipocresía altisonante empieza a dejar paso al interés más explícito. Los códigos morales estrictos empiezan a relajarse a medida que las clases medias firmemente acreditadas van convirtiéndose cada vez más en algo del pasado, y a medida que la moralidad y las costumbres empiezan a reflejar un mundo bidimensional de inacción, cinismo y egoísmo. Los valores morales que afirman lo que uno debería hacer son extraordinariamente idealistas, pero están enfrentados con nuestra conducta; los valores morales que reflejan lo que uno realmente hace son bastante más plausibles, pero solo a expensas de que ya no sirvan para legitimar nuestra actividad.

En cualquier caso, a medida que el sistema occidental en su etapa posterior a la guerra fría se fue encontrando cada vez menos constreñido por un adversario político, fue consiguiendo extender e intensificar sus actividades de formas que las hacían más difíciles de ocultar bajo un manto de humanitarismo o altruismo global. También hubo pocos críticos para los que fuera necesario justificarlas. Sin embargo, el auge al mismo tiempo de un adversario metafísico de Occidente bajo la forma del islam fundamentalista significa que Occidente va a tener por fin que hacer algo mejor que afirmar que el tipo de cosas por las que apuesta resultan ser la desaprobación del autoritarismo o de los chanchullos con los libros de cuentas de las grandes empresas. Cuanto más depredador y corrupto se vuelve el capitalismo, con menos facilidad puede argumentar de modo convincente en favor de su forma de vida; sin embargo, ante la incipiente hostilidad política originada por sus ambiciones de expansión, la necesidad de

hacerlo es cada vez más urgente. No obstante, este tipo de apelaciones a valores fundamentales puede resultar difícil de distinguir del tipo de fundamentalismo que Occidente está dispuesto a combatir. Por tanto, sus enemigos pueden salir victoriosos convirtiéndolo de modo inexorable en una imagen de sí mismos; y ello curiosamente en el acto mismo de la lucha de Occidente por oponerse a ellos.

Cuando la teoría cultural se decidió por fin a abordar las cuestiones éticas lo hizo, sorprendentemente, en una especie de estilo kantiano. Sorprendentemente porque el pensamiento moral de Kant es absolutista de un modo contradictorio con el sentido de gran parte de la teoría contemporánea. El clima austero de la ética kantiana apenas concuerda con las ganas de juego del pensamiento posmoderno. (Es cierto, sin embargo, que parte de esa teoría ha conseguido incluso convertir el juego en un asunto solemne, cerebral y hasta cierto punto amedrentador.) El tipo de teoría moral que empezó a surgir finalmente en la obra de críticos y filósofos como Paul de Man, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Jean François Lyotard y J. Hillis Miller, era el de una ley moral misteriosa e incognoscible encarnada para nosotros en cierta especie de Otro, una ley que hacía recaer sobre nosotros una exigencia absoluta e incondicional y que nos inducía un sentido de la responsabilidad igualmente infinito.²

Según este punto de vista, hay juicios morales, pero carecen de todo tipo de criterio o fundamento racional. Ya no existe ninguna relación, como la había para Aristóteles o Marx, entre la forma de ser del mundo y cómo deberíamos actuar nosotros en él; o entre nuestra forma de ser y lo que deberíamos hacer. Como para estos pensadores nuestra forma de ser y la del mundo no son ninguna forma en particular, no pueden servir de fundamento para el juicio moral. En consecuencia, esos juicios han quedado suspendidos en el aire, necesitados de nosotros de un modo en apariencia gratuito debido a alguna Ley u Otro maravillosamente enigmático. Para Jacques Derrida, la ética es un asunto de decisiones radicales; decisiones que son vitales y necesarias pero también completamente «imposibles», y que

quedan fuera de cualquier norma, forma de conocimiento o modo de conceptualización dado.³ Solo nos queda confiar en que él no forme parte del jurado cuando nuestro caso se vea en los tribunales.

Para empezar, podemos señalar lo *imponente* que es, en todos los sentidos de la palabra, esta concepción de la moralidad. Reelabora en un lenguaje nuevo la idea un tanto anticuada, hoy día muy atacada, de que la moralidad se ocupa principalmente de las imposiciones u obligaciones. Pero también es imponente en el sentido de que es sublime, edificante, altruista. Olvida, en otras palabras, la pura banalidad de lo ético. Al igual que algunos pensamientos religiosos, entiende la ética más en relación con lo eterno que con lo cotidiano. Lo ético es un ámbito privilegiado en el que el Otro vuelve su luminoso rostro hacia nosotros y nos impone alguna demanda inescrutable e ineluctable. Es una ética bañada en un aura de religiosidad, en una retórica de la religión que no obstante ha despojado al lenguaje religioso de un significado muy determinado. Se apropia del halo de este pensamiento al tiempo que se desembaraza de su mala fama, como también hicieron en su día Matthew Arnold y F.R. Leavis.

En contraste con ello, la concepción de la ética del Nuevo Testamento es claramente irreligiosa. El Evangelio de san Mateo habla de la segunda venida de Jesús, que comienza con cierta imaginaria, familiar y heredada del Antiguo Testamento, de ángeles, tronos y nubes de gloria. El resultado, sin embargo, es el de un milagroso paso, cuidadosamente artificioso, de lo sublime a lo trivial. A lo que se reduce finalmente la salvación es al rutinario asunto material de dar de comer al hambriento, vestir al que está desnudo y visitar al enfermo. Al estilo típicamente judaico, la salvación es una cuestión ética, no una cuestión cultural. Apunta a la cuestión de si uno ha tratado de proteger a los pobres contra la violencia de los ricos, no de lo escrupuloso que haya sido uno en sus prácticas rituales. Es básicamente un asunto biológico. Incluso el Cielo tiene algo de decepcionante. El Nuevo Testamento también adopta una actitud bastante relajada hacia el sexo, y tiene una opinión particularmente vaga de la familia.

Decir que la moralidad es un asunto ante todo biológico es decir que, al igual que todo lo demás en nosotros, está arraigado en úl-

tima instancia en el cuerpo.⁴ Como señala Alasdair MacIntyre, «la identidad humana es fundamentalmente corporal (aunque no sea solo corporal) y es por tanto identidad animal».⁵ Es el cuerpo mortal, frágil, sufriente, extático, necesitado, dependiente, deseoso y compasivo el que proporciona el fundamento de todo pensamiento moral. El pensamiento moral vuelve a introducir el cuerpo en nuestro discurso. Friedrich Nietzsche sostenía que las raíces de la justicia, la prudencia, la valentía y la moderación, incluso el fenómeno de la moralidad en su conjunto, eran esencialmente animales. En este sentido, la ética recuerda a la estética, que inició su vida a mediados del siglo XVIII no como un lenguaje sobre el arte, sino como un modo de indagar en la experiencia corporal. El siglo XVIII, con su culto al sentimiento y la sensibilidad, entendía a su propio y extravagante modo que el discurso moral era básicamente discurso del cuerpo. El culto a la sensibilidad desarrolló un lenguaje que pudiera abarcar en el mismo aliento lo moral y lo material, la simpatía y el sistema nervioso. Hablar de «enternecer», «suavizar», «desvanecer», «palpar», «excitación» y «estimulación» rondaba ambiguamente entre lo físico y lo espiritual. En contraste con ello, el siglo XIX tenía en general una mentalidad mucho más altruista con respecto a esta cuestión.

Es gracias al cuerpo, y no en primera instancia debido a la abstracción de la Ilustración, por lo que podemos hablar de la moralidad como algo universal. El cuerpo material es lo que compartimos de forma más significativa con todo el resto de nuestra especie, que se prolonga tanto en el tiempo como en el espacio. Por supuesto que es cierto que nuestras necesidades, deseos y sufrimientos son siempre culturalmente específicos. Pero nuestros cuerpos materiales están constituidos de tal forma que son capaces, e incluso deben serlo, de sentir compasión por todos los demás de su clase. Es en esta capacidad para la camaradería donde se fundan los valores morales; y esto se basa a su vez en nuestra mutua dependencia material. Si los ángeles existieran, no serían seres morales en ningún sentido parecido a como lo somos nosotros.

Lo que puede persuadirnos de que determinados cuerpos humanos carecen de todo derecho a la compasión por nuestra parte es la

cultura. Contemplar a algunos de nuestros compañeros humanos como inhumanos exige un alto grado de sofisticación cultural. Supone tener que obviar literalmente el testimonio de nuestros sentidos. Esto, en todo caso, debería dar que pensar a aquellos para quienes «cultura» es de forma automática un término afirmativo. Hay otro sentido en el que la cultura puede interponerse entre los cuerpos humanos, y se conoce como tecnología. La tecnología es una extensión de nuestros cuerpos que puede atemperar su capacidad de ponerse en lugar del otro. Es sencillo eliminar a los otros desde gran distancia, pero no cuando uno tiene que oír sus gritos. La tecnología militar crea muerte pero elimina la experiencia de ella. Es más fácil lanzar un ataque con misiles para exterminar a miles de personas que atacar con un cuchillo al centinela de guardia. La muerte indolora que las víctimas han ansiado siempre es algo muy valorado ahora también por parte de quienes la perpetran. La tecnología hace que nuestros cuerpos sean mucho más flexibles y capaces, pero en ciertos aspectos mucho menos sensibles. Reorganiza nuestros sentidos en función de la rapidez y la multiplicidad más que de la profundidad, la persistencia o la intensidad. Marx consideraba que al convertir incluso nuestros sentidos en mercancías, el capitalismo nos había robado nuestros cuerpos. Desde su punto de vista, sería necesaria una considerable transformación política para que recobráramos nuestros sentidos.

Establecer paralelismos entre los seres humanos y los demás animales suele desagradar a los humanistas, que insisten en la insalvable brecha existente entre ambos. En la actualidad, esto es algo difícil de digerir para los culturalistas. Los culturalistas se diferencian de los humanistas en que rechazan la idea de una naturaleza o esencia humana, pero están de acuerdo con ellos en mantener una clara distinción entre, por una parte, lenguaje y cultura y, por otra, naturaleza bruta y simple. Pero, por el contrario, ellos permiten que la cultura colonice la naturaleza de un extremo a otro, de modo que la materialidad se disuelve en el significado. En el extremo opuesto tanto de los humanistas como de los culturalistas se encuentran los denominados naturalistas, que destacan los aspectos naturales de la humanidad y

entienden que hay una continuidad entre los seres humanos y los demás animales.

De hecho, el vínculo entre lo natural y lo humano, lo material y lo significativo, es la moralidad. El cuerpo moral, por así decirlo, es donde nuestra naturaleza material converge con el significado y el valor. Tanto los culturalistas como los naturalistas desoyen esta convergencia desde extremos opuestos, ya sea subestimando o sobrestimando la continuidad entre los seres humanos y las criaturas que comparten el planeta con ellos. En cierto sentido, los culturalistas tienen razón: adquirir el lenguaje conlleva un salto enorme que transforma por completo el mundo, incluyendo el mundo de los sentidos. No supone solo ser un animal con un plus lingüístico. No obstante, seguramente Alasdair MacIntyre tiene razón también cuando insiste en que, aun siendo seres culturales, «el ser humano sigue siendo un ser animal con identidad animal».⁶ Entre lo no lingüístico y lo lingüístico hay lo que podríamos llamar una continuidad transformativa, un poco como la había entre la corte de Carlos I y la de Guillermo III, o entre Baudelaire y T. S. Eliot.

Por tanto somos animales universales debido al tipo de cuerpos con que hemos nacido. Los armiños son bastante más provincianos. Como sus cuerpos no están preparados para la producción y la comunicación complejas, se ven más limitados por su existencia sensorial que nosotros. Al igual que los tontos del pueblo y los policías de barrio, son seres esencialmente locales. Esto no es en modo alguno una razón para compadecerlos. A los armiños parece irles suficientemente bien a su modo provinciano, y sin duda son criaturas espléndidas en todos los aspectos. Como están más o menos confinados a la vida inmediata de sus sentidos, no toman parte en empresas abstractas como construir misiles de crucero y lanzárselos los unos a los otros, a menos que lo estén haciendo con una discreción asombrosa. Es cierto que los animales «superiores», más inteligentes, pueden alejarse más de sus sentidos y extender el alcance de estos hasta más allá de sus cuerpos, pero el extremo hasta el que pueden hacerlo es todavía exiguo comparado con las bestias que empuñan signos como nosotros. La existencia de los armiños es mucho más aburrida que la nues-

tra, pero por eso mismo es mucho menos precaria. Como nuestros cuerpos son como son, en principio somos capaces de participar de formas de comunicación mucho más profundas y ricas que el contacto físico con algún miembro de nuestra especie.

En principio, no cabe duda, esta es una cualidad esencial. En términos generales, es la cultura y la política la que nos lo dificulta y en ocasiones lo hace imposible. Es la cultura nuestra principal fuente de división, como sardónicamente señala Robert Musil en su novela *El hombre sin atributos*: «Decididamente, se golpeaban en la cabeza y se escupían, pero lo hacían solo por consideraciones culturales superiores...». Hoy día, aquellos para quienes la cultura es una palabra de moda, o quienes celebran de manera inequívoca la diferencia cultural, deberían recordar cuánto más apacible habría sido, casi con toda seguridad, la historia de la humanidad si las diferencias culturales nunca hubieran entrado en escena y el mundo hubiera estado habitado casi en exclusiva por chinos homosexuales.

Afirmar, como hace Marx, que los seres humanos individuales comparten un «ser de la especie» es afirmar, por ejemplo, que pueden entrar en conflicto y conspirar, matarse entre sí por razones culturales o políticas y discrepar violentamente. Así de acogedor resulta, pues, compartir una naturaleza con otros. Nosotros no tenemos ninguna disputa con los armiños. En ocasiones nuestras necesidades pueden entrar en conflicto con las suyas, como cuando destruimos su hábitat natural para construir una autopista, pero como no podemos hablar con ellos de esto no se puede decir que discrepemos. Los armiños no pueden afirmar su diferencia con respecto a nosotros. No tienen el concepto de diferencia. Solo alguien con quien podemos comunicarnos puede afirmar su diferencia con respecto a nosotros. Solo en el interior de alguna especie de marco común es posible el conflicto. Los socialistas y los capitalistas, o las feministas y los partidarios del patriarcado, no mantendrían una polémica tan encendida si simplemente estuvieran hablando de cosas distintas. La diferencia presupone afinidad.

La naturaleza humana compartida que contribuye a las discusiones infernales contribuye también, no obstante, a la solidaridad. No se puede ensalzar la solidaridad con un armiño. Su cuerpo es sencii-

llamente demasiado diferente, y por tanto así son las cosas en las que participa. Se puede sentir simpatía por los armiños y mucho más si algún congénere humano trata de hacerlos desaparecer, pero no se puede entablar con ellos una relación plena y mutuamente satisfactoria; al menos no si uno desea ahorrarse un montón de visitas al psiquiatra que acabarían destrozándole los nervios.

Los cuerpos humanos son ese tipo de cuerpos que solo pueden sobrevivir y prosperar mediante la cultura. La cultura es lo que nos es connatural. Sin ella moriríamos enseguida. Como nuestros cuerpos están materialmente preparados para la cultura —porque el significado, el simbolismo, la interpretación, etcétera, son esenciales a lo que somos—, podemos llegar a llevarnos bien con gente de otras culturas de un modo que no es posible con los armiños. Como no podemos hablar con los armiños, sus vidas están eternamente clausuradas para nosotros. Podemos observar lo que hacen, pero no podemos saber qué sentido le dan ellos mismos. Y al menos un filósofo ha sostenido que aun cuando estos animales pudieran hablar, nosotros no seríamos capaces de entender lo que dijeran; precisamente porque sus cuerpos, y por consiguiente sus prácticas materiales, difieren de modo radical de los nuestros. Un armiño no tiene el mismo tipo de «alma» que nosotros. ¿Cómo lo sabemos? Los sabemos observando lo que hacen. De un cuerpo que, por ejemplo, no esté conformado para ser capaz de dedicarse a una producción material compleja no se puede decir que tenga un «alma» humana. Los armiños sencillamente no tienen garras para ello.

Esta podría no ser la tragedia más importante a la que se enfrenta la humanidad moderna. Hay cuestiones mucho más apremiantes por las que preocuparnos que el sempiterno silencio de los armiños. La cuestión, sin embargo, es que los seres humanos de culturas muy diferentes a la nuestra son en principio mucho más accesibles que el viejo y adorable spaniel que uno pueda tener. Esto se debe en parte a que lo que compartimos con ellos es precisamente el hecho de que son, igual que nosotros, criaturas culturales. Ser una criatura cultural presupone todo un cúmulo de prácticas compartidas. Pero también se debe a que el tipo de comunicación que podemos establecer con

aquellos que pertenecen a culturas diferentes, cualesquiera que sean los obstáculos que haya entre nosotros, es incomparablemente más rica que nuestro trato con las criaturas no lingüísticas. La propia palabra «comprensión» se transforma cuando dejamos de hablar de spaniels y en su lugar empezamos a hablar de sardos.

Comparemos entonces esta idea materialista de universalidad, una idea que se basa en nuestros cuerpos, con el conocido hombre del saco de la universalidad propiciado por los posmodernistas. Según este punto de vista, la universalidad es una conspiración occidental que proyecta de forma engañosa nuestros valores y creencias locales sobre la totalidad del planeta. En buena medida, esto sucede de hecho. En realidad, en el momento en que estoy escribiendo, este falso universalismo lleva el nombre de George Bush. El precio que Occidente exige de las culturas más débiles y más pobres que simplemente desean sobrevivir es que borren sus diferencias. Para prosperar, es necesario en términos generales dejar de ser quien uno es. Pero resulta significativo que cuando los posmodernistas dirigen su pensamiento hacia la universalidad la contemplen en primer lugar en términos de valores e ideas. Lo cual, según parece, es simplemente el modo en que la contempla también George Bush. Esta es una concepción idealista de la universalidad, no una concepción materialista.

Hoy día la universalidad es en cierto sentido un hecho material. El objetivo del socialismo ha sido traducir ese hecho en un valor. El hecho de que hayamos llegado a ser una especie universalmente comunicativa —un hecho por el que en términos generales tenemos que dar gracias al capitalismo— debería sentar las bases para un orden global en el que pudieran verse satisfechas las necesidades de todo individuo. La aldea global debe convertirse en una comunidad cooperativa. Pero esto no es simplemente una prescripción moral. «Debe» supone «puede»: los mismos recursos que han dado lugar a una existencia global han hecho posible también en principio una nueva forma de existencia política. Los marxistas han insistido tradicionalmente en que este tipo de vida ya no es un sueño ocioso, como lo habría sido en el año 1500. Solo gracias a algunas de las tecnologías desarrolladas por el capitalismo disponemos ahora de la base material sobre

la que podría llevarse a cabo. De hecho, si no lo hacemos podríamos acabar sin ninguna base material en absoluto. Una vez que todo el mundo pueda sumarse a la escena política, equipado con suficientes medios espirituales y materiales, podemos esperar que el conflicto, la discusión, la diferencia y el disenso crezcan con fuerza. Principalmente porque habrá mucha más gente capaz de articular sus puntos de vista y someterlos a consideración pública. Así, la situación sería justo la contraria a la de una utopía anodina.

Algunas clases de universalidad espuria insisten en que todos somos lo mismo. Pero ¿desde qué punto de vista? Erradican las diferencias, pero solo para volver a instaurarlas en forma de conflicto. Erradicar diferencias es un asunto violento, y aquellos cuyas identidades se ven en peligro por ello tienden a responder en gran medida con la misma moneda ensangrentada. Los tipos de universalidad genuinos, sin embargo, entienden que la diferencia forma parte de nuestra naturaleza común. No es lo contrario de ella. El cuerpo puede ser el aspecto fundamental en el que nos pertenecemos mutuamente, pero también es el modo según el cual nos individuamos de forma exclusiva. Toparse con otro cuerpo humano supone por tanto toparse, de manera indisociable, con lo mismo y con lo diferente. El cuerpo del otro es al mismo tiempo extraño y familiar. El hecho de que podemos relacionarnos con él subraya su otredad. Las demás cosas del mundo no nos son extrañas en el mismo sentido.

La individuación es una de las actividades propias de nuestro ser como especie. Es una práctica, no una condición dada. Es algo que hacemos, del mismo modo que acabamos por negociar una identidad única para nosotros mismos en el seno mismo del medio que compartimos. Ser un ser humano individual no es como ser un melocotón individual. Es un proyecto que tenemos que realizar. Es una autonomía que forjamos para nosotros mismos sobre la base de nuestra existencia compartida, y por tanto una función de nuestra dependencia en lugar de una alternativa a ella. Nuestra vida como especie nos permite establecer con la especie una relación única conocida como identidad personal. La materia es siempre un asunto concreto: es siempre esta parte específica de la cuestión, no simplemente un

viejo asunto sin importancia. La propia palabra «específico» significa tanto «peculiar» como «propio de la especie».

Para la teoría cultural actual, todo este discurso propiamente zoológico sobre los seres humanos como especie natural es profundamente sospechoso. Al igual que el humanismo —la creencia en el estatuto único de los seres humanos dentro de la naturaleza—, ya no está muy de moda, y la tarea de salvaguardar la supremacía humana se ha trasladado al culturalismo. El culturalismo es la forma de reduccionismo que lo entiende todo en términos culturales, igual que el economismo lo entiende todo en términos económicos. Por tanto, se encuentra incómodo con el hecho cierto de que somos, entre otras cosas, animales u objetos materiales naturales, e insiste por el contrario en que nuestra naturaleza material es algo construido culturalmente.

Convertir el mundo en su totalidad en cultura es una forma de renegar de su independencia de nosotros, y por tanto de renegar de la posibilidad de nuestra muerte. Si la realidad del mundo depende de nuestro discurso sobre él, entonces esto parece otorgar al animal humano, por «descentrado» que esté, un carácter central imponente. Hace que nuestra existencia parezca menos contingente, que sea más sólida ontológicamente, y de este modo no tan dependiente de la moralidad. Nosotros somos los valiosos guardianes del significado, puesto que somos todo lo que hay entre la realidad y el caos absoluto. Somos nosotros quienes damos voz a los mudos objetos que nos rodean. Por supuesto, el culturalismo está en lo cierto cuando afirma que un acontecimiento natural como la muerte puede expresarse en un millar de estilos culturales. Pero en todo caso morimos. La muerte representa la victoria final de la naturaleza sobre la cultura. El hecho de que se exprese culturalmente no hace que deje de ser una parte no contingente de nuestra naturaleza de criaturas. Es nuestra muerte, y no nuestro acto de dotar de significado a las cosas, lo que es necesario. A los mudos objetos que nos rodean les iba perfectamente antes de que nosotros apareciésemos en escena. De hecho, en aquellos tiempos no eran mudos en absoluto, puesto que solo nosotros los definimos como mudos. Sin embargo, la muerte, que esboza un into-

lerable límite a la voluntad omnipotente, es un suceso demasiado indecente como para que se hable mucho de él en la sociedad (Estados Unidos) de la que proviene gran parte de pensamiento culturalista, y tal vez sea esta una de las razones por las cuales este pensamiento florece allí.

Los culturalistas temen que si no seguimos recordándonos a nosotros mismos que somos animales culturales volveremos a incurrir en la mala costumbre de «naturalizar» nuestra existencia, tratándonos a nosotros mismos como seres inalterables. De ahí sus protestas contra el esencialismo, que había sido muy encomiado por decanos del pensamiento burgués como John Locke y Jeremy Bentham. De hecho, se puede ser exactamente igual de esencialista con la cultura que con la naturaleza. En cualquier caso, este argumento parece suponer en ocasiones que toda permanencia es objetable y que todo cambio es deseable, lo cual es absurdo. Hay muchos rasgos razonablemente permanentes de la existencia humana por los que tenemos motivos para estar agradecidos, así como muchos tipos de cambio que son destructivos.

El cambio no es deseable en sí mismo, con independencia de lo que puedan opinar los defensores posmodernos de la plasticidad perpetua. Tampoco es algo indeseable en sí mismo. Uno puede quedar impresionado por el lacónico patetismo del lamento de W. B. Yeats: «El hombre ama aquello que se va. ¿Qué más puede decirse?». Sin embargo, hay muchas cosas, desde la peste hasta el patriarcado, que no pueden desaparecer con la rapidez suficiente. También hay un buen número de aspectos de nuestra condición que de hecho cambian, sin que haya necesidad de que nos sintamos en especial desanimados por ello. Que los seres humanos son siempre y en todo lugar animales sociales es un hecho inalterable, pero difícilmente un hecho trágico. Gran parte de lo que permanece es motivo de celebración. La ya vieja tradición de que no se pase a cuchillo a los académicos de más de cincuenta años es un motivo de alegría; si no para todos, al menos sí para algunos de nosotros. En cualquier caso, aunque determinadas ideologías hagan que lo histórico parezca algo natural, en modo alguno lo hacen todas. Alguna hace justamente lo contrario: presentar

de forma triunfante que la naturaleza parece simple arcilla entre nuestras manos.

Resulta extraordinario que los ciudadanos del Occidente contemporáneo puedan imaginar que pasar por alto la variabilidad de las cosas es uno de los grandes riesgos que nos acechan. Al contrario; estamos rodeados de demasiado cambio, no de demasiado poco. Formas de vida enteras desaparecen casi de la noche a la mañana. Hombres y mujeres deben luchar desesperadamente para adquirir nuevas destrezas para no quedar fuera de juego. La tecnología se vuelve obsoleta casi desde el momento en que nace, y empresas monstruosamente infladas amenazan con estallar. Todo lo sólido —bancos, planes de pensiones, tratados antiarmamentísticos, obesos magnates de la prensa— se desvanece en el aire. Las identidades humanas se desnudan, se remodelan, se prueban para ver cómo sientan, se contonean con un toque de picardía y desfilan con exuberancia por las pasarelas de la vida social. En medio de esta perpetua agitación, una razón sensata y de una persona madura para ser socialista es tomarse un respiro.

El cuerpo, ese inoportuno recordatorio de la mortalidad, se depila, se perfora, se graba, se aporrea, se estira, se encoge y se recauchuta. La carne se convierte en signo conjurando el momento en que haya de quedar sumido en la pornográfica y pura falta de sentido de un cadáver. Los cuerpos muertos son indecentes; proclaman con un bochornoso candor el secreto de toda la materia: que no tiene ninguna relación obvia con el significado. El momento de la muerte es el momento en que nos desangramos de significado. Lo que parece una celebración del cuerpo, pues, puede encubrir también un antimaterialismo virulento; un deseo de envolver esta cosa sin curtir y perecedera con las menos corruptibles formas del arte o el discurso. La resurrección del cuerpo regresa con la sala de tatuaje y el consultorio del cirujano estético. Reducir esta cosa escandalosa a un montón de arcilla entre nuestras manos es una fantasía para dominar lo indomeñable. Es el rechazo de la muerte, una negación del límite que somos nosotros mismos.

También el capitalismo, a pesar de su craso materialismo, es secretamente alérgico a la materia. Ningún objeto individual puede satis-

facer su voraz apetito a medida que va abriéndose paso de uno a otro y reduciendo a cada uno de ellos a la nada en su condenada persecución al fracaso de su deseo supremo. A pesar de su historia de amor con la materia bajo la forma de villas toscanas y brandys dobles, la sociedad capitalista alberga un secreto odio a la materia. Es una cultura atravesada por la fantasía, idealista hasta la médula, alimentada por una voluntad incorpórea que sueña con reducir la naturaleza a fragmentos. Hace un ídolo de la materia, pero no puede digerir la resistencia que esta ofrece a sus grandiosos planes.

Sin lugar a dudas, tatuarse el bíceps no es ningún crimen. Occidente ha creído desde hace mucho tiempo en modelar la naturaleza según sus propios deseos, solo que esto solía denominarse espíritu pionero y hoy día se conoce como posmodernismo. Dominar el Mississippi y perforarse el ombligo son solo las versiones anterior y posterior de una misma ideología. Una vez modelado el paisaje a nuestra imagen y semejanza, empezamos ahora a trabajar sobre nosotros mismos. A la ingeniería civil se ha unido la cirugía estética. Pero puede haber razones más o menos encomiables para perforarse el ombligo. La razón encomiable es que es divertido; la razón no encomiable es que puede suponer la creencia de que tu cuerpo, como tu cuenta corriente, es tuyo y puedes hacer con él lo que quieras. Puede haber excelentes razones para exhibir un buitro en el pecho o un tornillo de acero atravesando la nariz, pero esta no es una de ellas.

«Personalizar» el cuerpo puede ser un modo de negar su esencial impersonalidad. Su impersonalidad descansa en el hecho de que pertenece a la especie antes que a uno mismo, y hay algunos aspectos del cuerpo de la especie —la muerte, la vulnerabilidad, la enfermedad, etcétera— que podemos perfectamente preferir relegar al olvido. Aun entonces, no hay ningún sentido muy coherente en el que mi cuerpo me pertenezca a mí. No es una posesión como lo son un fez escarlata o un teléfono móvil. ¿Quién sería el poseedor? Resulta extraño denominar «posesión» a algo que nunca he adquirido y que nunca puedo regalar. Yo no soy el propietario de mis sensaciones. Tener una punzada de dolor no es como tener una gorra de tweed. Podría darle a usted mi gorra, pero no mi punzada. Puedo llamar

«mío» a mi cuerpo, pero es para señalar la distinción entre mi cuerpo y el suyo, no para indicar que soy su propietario. No hay empresa privada que valga cuando se trata de seres de carne y hueso.

El cuerpo es la señal más palpable que tenemos del carácter dado de la existencia humana. No es algo que podamos escoger. Mi cuerpo no es algo con lo que yo haya decidido pasearme, como un tupé. No es en absoluto algo «dentro» de lo que yo esté. Tener un cuerpo no es como estar dentro de un tanque. ¿Quién sería este «yo» incorpóreo que estaría dentro de él? Se parece más a tener un lenguaje. Tener un lenguaje, como hemos visto, no es como estar atrapado en un tanque o en una cárcel; es una forma de estar en medio de un mundo. Estar en «el interior» de un lenguaje es tener un mundo abierto ante nosotros, y por tanto estar al mismo tiempo en «el exterior» de él. Esto mismo es así para el cuerpo humano. Tener un cuerpo es una forma de trabajar en el mundo, no una forma de estar separado de él por un muro. Resultaría extraño que uno se quejara de que podría abordar las cosas mejor si pudiera deshacerse de su carne. Sería como quejarse de que uno podría hablar mejor si esta cosa rudimentaria e inútil que se llama discurso no se interpusiera en su camino.

El hecho de que mi cuerpo no sea una de mis posesiones no le da *carte blanche* a otro para entrometerse en él. Tampoco otro puede poseerlo. Pero esto no se debe a que yo llegara primero a él, como si se tratara de un trozo de lucrativa tierra sobre la que yo hubiera reclamado primero mi derecho marcándola con estacas. Una de las principales características de los cuerpos es su anonimato. Tenemos intimidad con nuestros cuerpos, pero no podemos entenderlos como un todo. Siempre hay una especie de «exterior» de mi cuerpo que solo puedo mirar de reojo y siempre entornando los ojos. El cuerpo es mi forma de estar presente ante los demás de formas que con toda seguridad en parte me eluden. Escapa a mi comprensión, exactamente igual que cuando afirma su obstinada lógica propia frente a mis orgullosos planes. En todos estos aspectos se revela su mortalidad; porque nada nos resulta al mismo tiempo más íntimo y más extraño que la muerte. Mi muerte es *mi* muerte, algo escondido ya en mis huesos, que trabaja furtivamente en mi cuerpo; sin embargo, se abalan-

za sobre mi vida y la extingue como si viniera de otra dimensión. Siempre es intempestiva.

La impersonalidad del cuerpo está relacionada con el anonimato del amor. El amor aquí tiene su tradicional sentido de *agape* o caridad, no el pobre significado que lo limita a la variedad erótica o romántica del asunto. Necesitamos un término que se encuentre en algún lugar entre la intensidad del «amor» y la bastante más ligera «amistad», y el hecho de que carezcamos de uno probablemente sea significativo. El amor no hace distinción entre las personas. Es implacablemente abstracto, está dispuesto a atender las necesidades de cualquier cuerpo viejo. En este aspecto, es bastante indiferente a la diferencia cultural. No es indiferente a la diferencia en el sentido de que sea ciego a las necesidades *específicas* de las personas. Si lo fuera, no se ocuparía *de ellas* en absoluto. Pero es bastante indiferente en lo que se refiere a las necesidades específicas de quién atiende. Este es un aspecto en el que se diferencia de la amistad, que siempre se ocupa de la particularidad. Los amigos son irremplazables, pero aquellos a quienes amamos no. El amor es indiferente también en el sentido de que es unilateral e incondicional. No da presuponiendo que recibirá. Es también indiferente en el sentido de que no devuelve injuria por injuria. Esta es una de las razones por las que a veces es difícil de distinguir del cinismo, que se muestra tan indiferente ante lo que entiende que es el en su conjunto absurdo asunto de los valores humanos que ni siquiera encuentra demasiado sentido a las represalias.

Todo ello es la razón por la que el paradigma del amor no es el amor a los amigos —¿qué podría ser menos exigente?—, sino el amor a los extraños. Si el amor no quiere ser simplemente un asunto imaginario, un mutuo reflejarse de los egos, tiene que atender a aquello de la otra persona que es profundamente extraño, en el sentido de ser aterrador y recalitrante. Consiste en amar del otro ese algo «inhumano» que descansa también en el corazón de nosotros mismos. Si el amor a uno mismo tiene que ser algo más que autoadmiración, también tenemos que amarnos a nosotros mismos en toda nuestra miseria y obstinación. Esta es la razón por la que amar a los demás como a uno mismo no es en modo alguno tan sencillo como parece. De

hecho, ambas actividades están quizá más allá de nuestra capacidad. Sin embargo, son lo que conduciría a compensar las devastaciones del deseo, que es igualmente impersonal y que se instala como un monstruo en el corazón del yo. El deseo no es nada personal. Solo una fuerza igual de impersonal conseguiría deshacer los espantosos daños que siembra.

El hombre virtuoso de Aristóteles está notoriamente centrado en sí mismo. Disfruta de la amistad como una parte de la vida buena, pero es la vida contemplativa lo que más valioso le parece. Lo que Aristóteles no valora de forma adecuada es que la virtud es un asunto recíproco. Según él, sin duda, solo puede arraigar en una sociedad política; pero en realidad él no reconoce que la virtud sea algo que sucede entre personas, que sea una función de las relaciones. Su denominado «hombre de alma noble» es alarmantemente autosuficiente. La amistad es cosa del hombre virtuoso, pero es mutua admiración más que amor genuino. Como lo expresa Alasdair MacIntyre, «Aristóteles no da importancia al amor personal frente a la verdad, afabilidad o utilidad de la persona».⁷

Lo contrario de la autosuficiencia es la dependencia. Como veremos dentro de un momento, al igual que algunos otros términos clave, este oscila entre lo material y lo moral. Es un hecho material que somos dependientes de otros para nuestra supervivencia física, dado el estado de indefensión en que nacemos. Sin embargo, esta dependencia material no puede divorciarse realmente de capacidades morales como el cuidado, el desinterés, la vigilancia y la protección, puesto que de lo que dependemos exactamente es de que aquellos que cuidan de nosotros tengan estas capacidades. Tampoco, según Freud, puede divorciarse del despertar del sentimiento moral en la persona dependiente en forma de gratitud. No nos convertiremos literalmente en personas, en contraposición a animales humanos, a menos que aquellos en quienes confiamos compartan parte de su vida afectiva y comunicativa con nosotros. En este sentido, lo moral y lo material son dos caras de una misma moneda.

El hombre aristotélico, subraya MacIntyre, es un extraño para el amor. Sin embargo, el amor es el modelo mismo de una sociedad jus-

ta, aun cuando la palabra se haya vuelto en estos tiempos un tanto ridícula cuando se utiliza en términos interpersonales. Amor significa crear para otro un tipo de espacio en el que pueda crecer, al tiempo que él hace esto mismo para uno mismo. Significa hallar la felicidad en ser la razón de la felicidad de otro. No es que ambos encuentren su satisfacción en el mismo objetivo, como si fueran por una carretera agarrados de la mano en una motocicleta, sino, como ya hemos visto, que cada uno encuentre su satisfacción en la del otro. Como hemos señalado, en esta idea ya hay implícita una política. El modelo liberal de sociedad quiere que los individuos crezcan cada uno en su propio espacio, sin interferencia mutua. El espacio político en cuestión es, por tanto, un espacio neutral: está realmente allí para mantener a las personas separadas de forma que la realización personal de una no coarte la de la otra.⁸

Este es un ideal admirable alimentado por lo que en muchos aspectos constituye una tradición política del todo respetable. Las libertades «negativas» que abriga ocupan un lugar esencial en cualquier sociedad justa. Pero el espacio que tiene que ver con el amor es bastante más positivo. Se crea mediante el acto de la relación misma, más que venir dado desde el principio como si fuera un asiento libre en una sala de espera. Tener garantizado este tipo de libertad es ser capaz de alcanzar lo mejor sin tener excesivos miedos. Es, por tanto, la condición previa necesaria para la prosperidad humana. Uno es libre para desarrollar su naturaleza, pero no en el sentido falsamente naturalista de expresar simplemente un impulso porque resulta ser de uno. Esto no impediría la tortura ni el crimen. Más bien, uno desarrolla su naturaleza de modo tal que permite que el otro también lo haga. Y eso significa que uno puede desarrollar su naturaleza en su máxima expresión; como la autosatisfacción del otro es el medio a través del cual uno mismo prospera, uno no puede ser violento, autoritario ni egoísta.

Como ya hemos visto, el equivalente político de esta situación se conoce como socialismo. Cuando las éticas de la prosperidad como la de Aristóteles se sitúan en un contexto más interactivo, uno obtiene algo parecido a la ética política de Marx. La sociedad socialista es

aquella en la que cada uno conquista su libertad y su autonomía en y mediante la realización personal de los demás. El socialismo es solo aquel conjunto de instituciones que apuesta por que esto suceda. Podemos ver también por qué la igualdad es un concepto clave para el pensamiento socialista, puesto que uno no puede alcanzar realmente este proceso de realización personal recíproca salvo entre iguales. Estrictamente hablando, la igualdad no es necesaria para el amor. Uno puede amar, por ejemplo, a sus hijos o a su hámster. Hay gente que incluso ama sus patucos. Pero la igualdad es necesaria para lo que Aristóteles denomina *filia*, o amistad; y quizá sea este, más que el amor, el término político más apropiado. No puede haber amistad plena entre personas no iguales. Podemos sentirnos demasiado constreñidos ante la presencia de un superior como para poder expresarnos libre y plenamente, mientras que el superior puede verse impedido a hacerlo por su necesidad de preservar su autoridad. Solo una relación de igualdad puede crear autonomía individual. No es que haya dos individuos autónomos que después ingresen en una relación de igualdad. Más bien es la igualdad lo que les permite ser autónomos. La amistad le deja a uno libre para ser uno mismo.

En sus primeros manuscritos de París, Marx buscaba un modo de pasar de cómo es el cuerpo humano a cómo debería ser. Buscaba una ética y una política que se basara en nuestro ser como especie o naturaleza material compartida. Pero esta es una empresa notablemente arriesgada. Por regla general, los filósofos han levantado una prohibición sobre estas tentativas de derivar valores a partir de hechos. Una rápida descripción de una situación no nos indicará qué deberíamos hacer cuando nos vemos inmersos en ella. La naturaleza humana puede describirse de una rica diversidad de formas, y puede haber todo tipo de versiones en competencia para respaldar diferentes teorías éticas. «Naturaleza» es un término resbaladizo que se desliza entre el hecho (cómo es algo) y el valor (cómo debería ser). Comparte esta ambigüedad con la palabra «cultura», en la que algunos ven lo contrario de la naturaleza. En realidad, contamos con todo un vocabulario que vincula estados corporales con estados morales: «amable», «tierno», «duro», «cercano», «delicado», «inconmovible», «insensible», y simila-

res. El lenguaje parece dar a entender cierta relación entre qué sucede con el cuerpo y cómo deberíamos o no deberíamos comportarnos. Pero esta es una relación plagada de problemas. Ser «amable» en el sentido de ser de la misma especie que otro* a menudo es una razón suficiente para matar o ser asesinado, para dominar o ser sometido. Si no fuéramos «amables» podríamos recibir un trato mucho mejor. Nadie está particularmente interesado en someter a los escarabajos.

O pensemos en la idea de la sociabilidad humana. Esta también se encuentra suspendida en algún lugar entre el hecho y el valor. Es un hecho que somos por naturaleza animales políticos, que solo nos encontramos cómodos viviendo en sociedad. No podemos sobrevivir a menos que cooperemos de manera recíproca. Pero la sociabilidad también puede ser una forma activa y positiva de cooperación, algo que es deseable en lugar de solo biológicamente inevitable. En ocasiones Marx parece imaginar que la sociabilidad siempre es positiva en este sentido. Pero una sociedad fascista también es una sociedad cooperativa. Los campos de exterminio eran un complejo proyecto cooperativo. Hay grandes dosis de solidaridad entre los miembros del Banco Mundial. No hay ninguna virtud en la cooperación humana en sí misma. Depende de quién está cooperando con quién y para qué fines. Marx ve cómo algunos hombres y mujeres pueden secuestrar las capacidades sociales de los demás para sus propios fines egoístas. Según él, de hecho, esta es una descripción de la sociedad de clases. En la sociedad de clases, incluso aquellas potencialidades y capacidades que nos pertenecen como especie —por ejemplo, el trabajo o la comunicación— se degradan en meros medios en relación con un fin. Se instrumentalizan en beneficio de otros. En buena medida se puede decir lo mismo de la vida sexual. La sexualidad es un medio de solidaridad que en las sociedades patriarcales se convierte en un medio de poder, dominación y satisfacción egoísta.

Pero ¿qué sucede si uno no coopera para nada en particular? Es necesario, por supuesto, trabajar juntos para sobrevivir económica-

* En inglés, la palabra *kind* tiene dos acepciones: la de «amable» y la de «clase» o «tipo». (N. del T.)

mente. La sexualidad es necesaria para que la especie se reproduzca. La cooperación tiene por regla general alguna clase de objetivo práctico. Pero ¿qué pasa si se disfruta al mismo tiempo como un fin en sí misma? ¿Qué sucede si compartir la vida se convierte en su propio propósito, un poco como sucede en la actividad que conocemos como arte? No es necesario hallar una respuesta a por qué los seres humanos viven juntos y disfrutan de la mutua compañía; al menos durante parte del tiempo. Hacerlo forma parte de su naturaleza. Es un hecho propio de ellos mismos como animales. Pero cuando se vuelve una realidad «por completo» —cuando existe como actividad en sí misma, no simplemente como un medio para un fin que está más allá de ella— también se convierte en una fuente de valor. Una sociedad socialista coopera en aras de determinados propósitos materiales, exactamente igual que cualquier otra; pero también considera que la solidaridad humana es un fin estimable en sí mismo. Como tal, está más allá de la comprensión de gran parte de la teoría cultural contemporánea, para la cual solidaridad significa tibio consenso o funesto conformismo más que una fuente de valor y de satisfacción.

Revolución, fundamentos y fundamentalistas

Hemos visto que, para algunos teóricos culturales, la ética debería elevarse del ámbito banal de lo biológico hacia algo por completo más enigmático y misterioso. Desde este punto de vista, no puede haber en realidad una ética materialista. Sin embargo, Derrida, Lyotard, Badiou y sus colegas también tienen parte de razón. Lo ético se ocupa ciertamente de los encuentros trascendentales, los que alteran la vida, así como de la vida cotidiana. Son los vapores de la gloria y de dar de comer al hambriento; solo que estos pensadores optan en su conjunto por lo sublime más que por lo sublunar. Pero ambas cosas van de la mano, puesto que concebir un mundo en el que el se pueda dar de comer al hambriento exige una transformación dramática. Como señala Theodor Adorno, «lo delicado sería así lo más grosero: que nadie pase hambre».¹

Pensemos, por ejemplo, en un documento tan revolucionario como el Libro de Isaías. El poeta que escribió este libro arranca con un ataque de ira típicamente antirreligioso por parte de Yahvé, el Dios judío. Yahvé dice a su pueblo que está harto de sus solemnes reuniones y oblações sacrificiales («El humo del incienso me resulta detestable»), y por el contrario les aconseja: «Buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda». Este es el contenido habitual del Antiguo Testamento. Yahvé está teniendo que recordar siempre a su pueblo enfermizamente proclive al culto que la salvación es una cuestión política, no religiosa. Él mismo es un no dios, un dios del «todavía no», un dios que representa una justicia social que todavía no ha llegado, y al que ni siquiera se puede nombrar por temor a que sus idólatras fieles lo conviertan

en otro fetiche más. No debe vincularse con las necesidades e intereses prácticos del *statu quo*. Se le conocerá en lo que es —así se lo hace saber a su pueblo— cuando vean que se da la bienvenida al forastero, se agasaja al hambriento con cosas buenas y se destierra al rico despojándolo de todo.

Palabras como estas habían de convertirse en un salmo habitual entre algunos de los revolucionarios clandestinos de la políticamente turbulenta Palestina del siglo I, y Lucas las pone en boca de María cuando se entera de que está encinta de Jesús. El pueblo, por su parte, prefiere el solaz de la religión organizada al asunto de dar de comer al hambriento. Esta es la razón por la que profetas como Isaías los denuncian. El papel del profeta no es predecir el futuro, sino recordar al pueblo que si continúan comportándose de ese modo el futuro será sumamente inhóspito.

Para el denominado Antiguo Testamento, el no dios Yahvé y el «no ser» de los pobres están íntimamente relacionados. De hecho, este es el primer documento histórico que establece semejante relación. En un giro revolucionario, el verdadero poder nace de los que no tienen poder. Como escribe san Pablo a los corintios: «Ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte [...] lo que no es, para reducir a la nada lo que es». El pensamiento judeocristiano en su conjunto está hecho con este irónico, paradójico y transformador molde. En el Antiguo Testamento a los condenados de la tierra se los conoce como los *anawim*, aquellos cuya penosa situación personifica el fracaso del orden político. La única imagen válida del futuro es el fracaso del presente. Los *anawim*, que son hijos predilectos de Yahvé, no tienen ninguna participación en el presente sistema, y por tanto son una imagen del futuro en toda su miseria. Los desposeídos son una señal viviente de la verdad cierta de que el único poder duradero es aquel que está firmemente asentado en el reconocimiento del fracaso. Todo poder que no consigue reconocer este hecho se debilitará en un sentido distinto: defendiéndose atemorizado de las víctimas de su propia arrogancia. Aquí, como a menudo sucede, la paranoia tiene mucho que aconsejar. El ejercicio del poder es un juego de niños comparado con la confesión de la debilidad. El poder puede destruir ciuda-

des enteras, pero no hay nada de extraordinario en ello. Destruir ciudades enteras es un asunto relativamente sencillo.

Para los autores del Nuevo Testamento, Jesús es un ejemplo de *anawim*. Es peligroso porque no tiene ninguna participación en el sistema vigente. Quienes defienden la justicia serán eliminados por el Estado. La sociedad descargará su terrible venganza sobre los vulnerables. El único Dios es un Dios muerto, un criminal político fracasado en un oscuro rincón de la Tierra. No puede haber ningún éxito que no conserve la fe tras el fracaso. Es la fe la que desde entonces se ha utilizado para justificar las empresas imperialistas, la represión de las mujeres, el descuartizamiento de los infieles, el vilipendio de los judíos, el abuso de los niños y el asesinato de los abortistas. Como forma de violencia organizada, se ha convertido en el emblema de lo rico, lo poderoso y lo patriótico. Es el nauseabundo canto de los evangelistas estadounidenses, los gritos de júbilo de los militaristas que celebran las bombas bañados en la sangre del Cordero, y la aburguesada respetabilidad de los impostores y los adúlteros. Es vidrioso, anodino, brillante y tiene aires de fanfarria. No tiene nada que ver con el fracaso y ahuyenta de las calles a los *anawim*. Es el logotipo del complejo militar-industrial, la cruz que sostiene al águila estadounidense, el agua bendita rociada sobre la explotación humana.

Al mismo tiempo, gran parte del ateísmo hoy día es solo religión invertida. Los ateos suelen anticipar una versión de la religión que nadie en su sano juicio suscribiría, y después, con razón, la rechazan. Aceptan el tipo de estereotipos burdos de ella que sin duda les horrorizaría en cualquier otro campo del conocimiento académico. Se parecen a aquellos para quienes el feminismo significa envidia del pene y el socialismo campos de concentración. Un ateo confeso como Richard Dawkins es en este aspecto la mera imagen invertida de Ian Paisley. Para ambos, Yahvé es (en palabras de William Blake) *Nobodaddy*, «Papá-Nadie», que en el propio Antiguo Testamento es una imagen satánica de Dios. Es la imagen que tienen de Dios aquellos que ansían un superyó autoritario o un Hacedor celestial al que rendir culto o contra el que rebelarse.

Este Dios es también un fantástico empresario, puesto que ha economizado sus materiales fabricando el universo absolutamente de la

nada. Como una estrella del rock con mucho temperamento, mima las cuestiones menores de la dieta, y al igual que un irascible dictador exige que se aplaque su ira y que se le engatuse. Es un cruce entre un capo de la mafia y una *prima donna* en cuyo favor no se puede decir nada más, una vez que se ha dicho y hecho todo, excepto que es Dios. Solo que el ateo rechaza esta imagen mientras que el evangélico la acepta. Por lo demás, están en casi perfecta armonía. El verdadero reto es construir una versión de la religión que realmente *valga la pena* rechazar. Y esto tiene que empezar por rebatir el mejor ejemplo del oponente, no el peor.

Esto es tan válido del islam como del judeocristianismo. El islam surgió inicialmente como una crítica radical de la injusticia y la desigualdad de una La Meca agresivamente comercial, en la que los antiguos valores tribales igualitarios del cuidado de los miembros más débiles de la comunidad fueron dejando paso al afán de lucro. La palabra *quaran*, que significa «recitación», indica la condición de analfabeto de la mayor parte de los primeros seguidores de Mahoma. El propio título de las escrituras sagradas musulmanas sugiere pobreza y privación. *Islam*, que significa «rendición», sugiere una entrega absoluta a Alá, cuya doctrina es una doctrina de misericordia, igualdad, compasión y defensa de los pobres. El propio cuerpo musulmán debe reeducarse en posturas como la postración para alejarse de la arrogancia y la autosuficiencia que aumentaban a ritmo acelerado en la sociedad de La Meca. Los musulmanes deben ayunar durante el ramadán, al igual que hacen los cristianos durante la Cuaresma, para recordarse a sí mismos las privaciones de los pobres. La no violencia, la comunidad y la justicia social subyacen en el corazón de la fe islámica, que es ostensiblemente contraria a la especulación teológica. Al igual que sucede con el cristianismo, la distinción entre sagrado y profano, sublime y mundano, se desmorona. No se autoriza ninguna clase clerical en el sentido cristiano, con el fin de subrayar la igualdad de todos los creyentes. Es este admirable credo el que en nuestra época se ha convertido en la doctrina de los autócratas forrados de petróleo y los lapidadores de mujeres, los mulás con mentalidad fascista y los fanáticos criminales.

El Libro de Isaías es un material contundente para estos tiempos posrevolucionarios. Se deja en las habitaciones de hotel solo porque nadie se molesta en leerlo. Si los que lo dejan allí tuvieran la menor idea de lo que contiene, más les valdría tratarlo como si fuera pornografía y quemarlo de inmediato. En lo que se refiere a la revolución, la especie humana se divide en aquellos para quienes el mundo contiene algunas bolsas de pobreza en un océano de creciente bienestar, y aquellos otros para quienes contiene algunas bolsas de bienestar en un océano de creciente pobreza. También se divide en aquellos que estarían de acuerdo con Schopenhauer en que seguramente habría sido mejor para infinidad de personas a lo largo de la historia que no hubieran nacido jamás, y aquellos otros que consideran que esto es una chabacana hipérbole izquierdista. Esta, al fin y al cabo, es quizá la única división política que en realidad importa. Es mucho más importante que la que se da entre judíos y musulmanes, cristianos y ateos, hombres y mujeres o liberales y comunitaristas. Es el tipo de conflicto en el que a cada parte le supone un extenuante ejercicio de imaginación comprender cómo el otro puede creer en lo que cree. Esto no siempre sucede así en el desacuerdo. Uno puede discrepar de que el brécol es delicioso o de que Dorking sea la ciudad más efervescente de Europa al mismo tiempo que es capaz de imaginarse con bastante facilidad cómo sería estar de acuerdo con ello.

Los radicales no rechazan la teoría del océano de bienestar porque rechacen la realidad del progreso. Solo los conservadores y los posmodernistas lo hacen. En determinados entornos posmodernos, la palabra «progreso» se recibe con el mordaz desprecio que por lo general se reserva para aquellos que creen que el rostro de Elvis Presley continúa apareciendo misteriosamente en las migajas de chocolate de las galletas. Sin embargo, aquellos que son escépticos con respecto al progreso no suelen hacerle ascos a la anestesia dental ni dan muestras de exasperación cuando brota agua potable del grifo. Quienes podríamos calificar como conservadores del Big Bang tienden a creer que todo se ha ido desmoronando desde la Edad de Oro, mientras que para los conservadores de la Creación continua ni siquiera la Edad de Oro fue tan buena como la pintan. Para ellos, la serpien-

te siempre estuvo enrollándose amenazadora en el jardín. Lógicamente, es dudoso que se pueda caer constantemente, pero algunos conservadores parecen no amilanarse ante esta dificultad. Algunos de ellos parecen mantener que todos los períodos históricos son por igual corruptos, y que el pasado era superior al presente. Podría decirse que *La tierra baldía* de T. S. Eliot mantiene ambas creencias al mismo tiempo.

Los posmodernistas rechazan la idea de progreso porque están trastornados por las grandes narraciones. Ellos suponen que creer en el progreso debe acarrear que la historia en su conjunto ha estado siempre en progreso constante desde el principio, una perspectiva que, por supuesto, ellos desestiman por considerarla una ilusión. Si estuvieran menos arrebatados por las grandes narraciones podrían seguir sus propias intuiciones, adoptar una actitud más pragmática ante el progreso y llegar a la correcta aunque aburrida conclusión de que la historia de la humanidad ha mejorado en algunos aspectos mientras que en otros se ha deteriorado. El marxismo trata de que este estereotipo gastado resulte menos banal señalando, con más imaginación, que el progreso y el deterioro son aspectos estrechamente relacionados de una misma narración. Las condiciones que contribuyen a la emancipación también contribuyen a la dominación.

Esto se conoce como pensamiento dialéctico. La historia moderna ha sido un relato ilustrado de bienestar material, valores liberales, derechos civiles, política democrática y justicia social; y una pesadilla atroz. Estas dos fábulas no son en modo alguno independientes. La condición de los pobres es intolerable en parte porque los recursos para aliviarla existen en abundancia. El hambre es espantosa en parte porque es innecesaria. El cambio social es necesario debido al lamentable estado en que se encuentra el planeta, pero también es posible gracias a los avances materiales. Sin embargo, los posmodernistas, que se enorgullecen de su pluralismo, prefieren considerar la cuestión del progreso de un modo más tendencioso.

En cierto sentido, la necesidad de revolución es realismo puro. Ningún observador ilustrado moderadamente inteligente podría sondear el estado del planeta y concluir que se podría arreglar sin una

transformación profunda. En este sentido son los pragmatistas duros, y no los izquierdistas melencidos, quienes son soñadores ingenuos. En realidad son simplemente sentimentalistas del *statu quo*. Sin embargo, hablar de transformación profunda no supone decir nada acerca de la forma que podría adoptar el cambio. Las revoluciones se caracterizan por lo asentadas que están, no por lo veloces, sangrientas o súbitas que son. Algunos procesos de reforma poco sistemáticos han supuesto más violencia que algunas insurrecciones armadas. Las revoluciones de las que nosotros somos producto tardaron varios siglos en completarse. No se hicieron en nombre de un futuro utópico, sino debido a las deficiencias del presente.

Como señalaba Walter Benjamin, son los recuerdos de los antepasados esclavizados, y no los sueños de liberar a los nietos, los que impulsan a los hombres y mujeres a rebelarse. Esta es, en pocas palabras, la respuesta radical a la famosa pregunta: «¿Qué ha hecho la posteridad por nosotros?». Nadie en su sano juicio soportaría los trastornos del cambio radical en nombre de algún experimento teóricamente incierto. Como sucedió con la caída del apartheid o con el desmoronamiento del comunismo, estos cambios solo se producen cuando son necesarios. Es cuando no es probable que una alternativa viable al régimen actual sea más dura que el propio régimen cuando la gente puede llegar a tomar la decisión eminentemente racional de no continuar con lo establecido.

Al igual que los que tienen muchos granos, los obesos o quienes son paralizadamente tímidos, los radicales preferirían no ser como son. Se ven a sí mismos defendiendo opiniones incómodas y un poco estafalarias que les han venido impuestas por la situación actual de la especie, y en secreto anhelan ser normales. O, mejor dicho, esperan que llegue un futuro en el que ya no tengan que cargar con este tipo de creencias inconvenientes, puesto que ya se habrán llevado a la práctica. Entonces serían libres de sumarse al resto de la raza humana. No es agradable estar a menudo fuera de lugar. Resulta paradójico también que aquellos que creen en la sociabilidad de la existencia humana se vean obligados por esta misma razón a vivir a contracorriente. Para los entusiastas de la Vida, esto resulta injustificadamente ascé-

tico. No entienden que el ascetismo, si es eso lo que es, se practica en nombre de una vida más abundante para todos. Los radicales son simplemente quienes reconocen, en palabras de Yeats, que «nada puede ser solo o completo / que antes no fuera dividido». No es culpa de ellos que suceda esto. Ellos preferirían que no fuera así.

Volvamos una vez más a la idea de moralidad materialista, en esta ocasión tal como lo expone Shakespeare en *El rey Lear*. Lear comienza la obra ejemplificando la megalomanía de la soberanía absoluta, según la cual imagina de sí misma que es omnipotente en parte porque no tiene cuerpo. Al desechar Lear tan cruelmente los frutos de su cuerpo, su hija Cordelia, revela la fantasía de incorporeidad que subyace en el corazón del más groseramente material de los poderes. En este sentido Lear cree que él lo es todo; pero como una identidad que sea todo no tiene nada con lo que compararse, es simplemente un vacío. De manera similar, una nación que se vuelva global en su soberanía tendrá enseguida muy poca idea de quién es, si es que alguna vez lo ha sabido realmente. Ha eliminado la otredad, que tan esencial es para el conocimiento de uno mismo.

En el curso del drama, Lear descubrirá que es preferible ser un «algo» modestamente determinado que un «todo» vacuamente global. No porque los demás se lo digan, ya que son en su mayor parte demasiado cobardes o demasiado astutos para responder a la atormentada pregunta: «¿Quién sabría decirme quién soy yo?». Es porque se ve empujado contra la brutal contumacia de la naturaleza, que le recuerda despiadadamente aquello de lo que es probable que el poder absoluto se olvide: que tiene un cuerpo. La naturaleza lo atemoriza hasta que por fin abraza su propia finitud. Y esto incluye la compasión animal por los demás. Ello le redime, por tanto, del engaño, cuando no de la destrucción.

La obra arranca con un famoso intercambio de nadas:

LEAR: [...] ¿qué haréis para obtener
un tercio más valioso que el de vuestras hermanas?
¿Qué tenéis que decir?
CORDELIA: Nada, *my lord*.

LEAR: ¿Nada?

CORDELIA: Nada.

LEAR: Nada obtendréis de nada. Hablad de nuevo.

(Acto I, Escena I)*

A pesar del irascible gesto de sus dedos, algo nace finalmente de la nada, o de la casi nada. Solo cuando este monarca paranoico acepte que apesta a mortalidad estará *en route* hacia la redención. Es entonces cuando sus mentirosos cortesanos quedarán desacreditados:

¡Decir «sí» y «no» a todo lo que decía yo! Ni «sí» ni «no» eran buena teología. Una vez que la lluvia llegó a mojarme y el viento me hizo tiritar; cuando el trueno no quiso callarse a mi mandato, las descubrí y conocí por el olor. Vamos, no son hombres de palabra: me dijeron que yo lo era todo. ¡Mentira! No estoy hecho a prueba de fiebre.

(Acto IV, Escena VI)

La tormenta ha dejado al descubierto la condición de criatura de Lear, desinflando sus desmedidas fantasías. Ha descubierto la carne por primera vez, y junto con ella su fragilidad y su finitud. Gloucester hará lo mismo cuando quede cegado, obligado a «olfatear su camino hasta Dover». Debe aprender, como dice él mismo, a «ver a tientas»; a permitir que su razón se desenvuelva por entre las limitaciones del cuerpo sensible y sufriente. Cuando estamos fuera de nuestro cuerpo, estamos fuera de nuestra mente.

El materialismo sensual recién descubierto por Lear adopta la forma de una solidaridad política con los pobres:

Pobres desnudos miserables, dondequiera que estéis
sufrés el azote de esta tormenta sin piedad.
¿Cómo podrán defenderos vuestras testas sin techo,
vuestro vientre vacío, vuestros andrajos llenos de agujeros

* Siempre que se citan fragmentos de *El rey Lear* reproducimos la traducción de Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer, Cátedra, Madrid, 2003, 7.ª edición. (*N. del T.*)

DESPUÉS DE LA TEORÍA

de un tiempo así? Qué poca ha sido mi preocupación.
Magnificencia, aquí está tu remedio:
disponete a sufrir tú como los miserables,
aprende a arrojarles lo superfluo,
y que así los cielos les parezcan más justos.

(Acto III, Escena IV)

Si el poder tiene un cuerpo, se verá obligado a abdicar de él. Esto se debe a que es la incorporeidad lo que no consigue sentir la miseria que inflige. Lo que embota sus sentidos es el superávit de propiedad material. Aunque no tenga cuerpo propio, no obstante tiene una especie de corporeidad vicaria, un espeso envoltorio como de grasa hecho de posesiones materiales que lo aíslan de la compasión:

¡Que el hombre superfluo y alimentado con lujuria
que hace esclavas vuestras leyes, que al no sentir no ve,
sufra vuestro poder rápidamente!
Así, el reparto deshaga todo exceso
y cada hombre tenga suficiente.

(Acto IV, Escena I)

Si nuestra simpatía hacia los demás no estuviera tan reducida a los sentidos, sus privaciones nos empujarían a compartir con ellos los bienes mismos que nos impiden que sintamos su desdicha. El problema podría convertirse, por tanto, en la solución. El renacer del cuerpo y una radical redistribución de la riqueza están estrechamente relacionados. Para percibir con precisión, debemos sentir; y para sentir tenemos que liberar el cuerpo de la anestesia que las demasiadas posesiones imponen sobre él. Los ricos están aislados de los sentimientos de camaradería por un exceso de posesiones, mientras que lo que empobrece los cuerpos de los pobres es la escasez de propiedades. Para los ricos, reparar su propia privación sensorial sería como sentir las privaciones de los demás. Y la consecuencia de esto sería una transformación social radical, no solo un cambio de mentalidad. En la imaginación de Shakespeare, el comunismo y la corporalidad van estrechamente unidos.

El problema de los ricos es que las propiedades los atan al presente y así se aíslan de la muerte en una especie de crisálida. Los ricos tienen que vivir de forma más provisional, y los pobres con más seguridad. La combinación ideal sería vivir con suficiencia de bienes pero estar dispuesto a abandonarlos. Esto es notablemente difícil de conseguir, pero un sacrificio semejante es lo que de hecho todo el mundo se ve obligado a hacer bajo la forma de la muerte. Estar preparado para abandonar de inmediato las propiedades hace que la muerte sea menos terrible cuando se presenta. Si nos hemos acostumbrado a vivir con carencias, negándonos a satisfacer nuestro deseo con ídolos y fetiches, hemos hecho en la vida un ensayo para la muerte, y de ese modo hemos hecho que parezca menos temible. La entrega en la vida es un ensayo para el abandono final de uno mismo que supone la muerte. Es esto lo que a los ricos les resulta difícil hacer. El problema es que mientras los ricos existan, los pobres no pueden vivir en la abundancia; y mientras los pobres existan, los ricos no pueden vivir de forma provisional. Necesitarán guardarse las espaldas todo el tiempo.

Las propiedades nos privan de un futuro genuino. Garantizan que el futuro sea sencillamente una incesante repetición del presente. El futuro para quienes tienen dinero será igual que el presente: solo más de lo mismo. La esperanza más profunda que tiene uno es que nada importante suceda nunca. Si se les pregunta qué es lo que más temen, los ricos pueden responder con las palabras de un ex primer ministro británico: «Los acontecimientos, jovencito, los acontecimientos». Es el miedo más que el odio lo que subyace en las raíces de la mayor parte de los males humanos, y en no menor medida en las raíces del odio. Los ricos necesitan más discontinuidad en sus vidas, mientras que los pobres necesitan más estabilidad. Los ricos no tienen ningún futuro porque tienen demasiado presente, mientras que los pobres no tienen ningún futuro porque tienen demasiado poco presente. Por tanto, ninguno puede elaborar una narración satisfactoria de sí mismo.

Occidente, y concretamente Estados Unidos, no ha aprendido en términos generales la lección de Lear. Estados Unidos es una nación

a la que el fracaso le suele parecer vergonzoso, humillante o incluso abiertamente pecaminoso. Lo que diferencia a su cultura es su solidez, su robusta exuberancia, su condenada negativa a ceder, a escabullirse o a decir «No puedo». Es un país de gente impaciente por decir «sí» y entusiasta por hacer cosas, en contraste con ese hatajo de profesionales quejosos, estoicos burlones y sufridos conocidos como británicos. Ningún grupo de gente utiliza la palabra «sueño» tan a menudo como los estadounidenses, con excepción de los psicoanalistas. La cultura estadounidense es muy hostil a la idea de límite, y por tanto a la biología humana. El posmodernismo está obsesionado por el cuerpo y aterrorizado por la biología. El cuerpo es un tema muy popular en los estudios culturales estadounidenses; pero se trata del cuerpo plástico, remodelable, construido socialmente, y no del trozo de materia que enferma y muere. Como la muerte es el fracaso absoluto al cual todos estamos en última instancia abocados, no ha sido el tema de discusión predilecto en Estados Unidos. Los distribuidores estadounidenses de la película británica *Cuatro bodas y un funeral* se esforzaron todo lo posible por cambiarle el título, pero no lo consiguieron.

En una cultura así no puede haber verdadera tragedia, por terribles que puedan ser los acontecimientos que se produzcan de vez en cuando. La de Estados Unidos es una sociedad profundamente anti-trágica que ahora está teniendo que enfrentarse a lo que perfectamente podría revelarse como la peor época de su historia. Porque la tragedia, al igual que su compañera la comedia, se basa en el reconocimiento de la naturaleza imperfecta y defectuosa de la vida humana, aunque en la tragedia es necesario viajar a través del infierno para llegar a reconocer esto, tan obstinado y tenaz es el autoengaño humano. La comedia afronta las asperezas e imperfecciones desde el principio y no se hace ninguna ilusión con ideales piadosos. A este tipo de caprichos grandiosos se enfrenta la modesta, persistente e indestructible materia de la vida cotidiana. Nadie puede dar un giro trágico porque en ningún caso nadie es tan valioso de un modo tan exclusivo.

En contraste con ello, los héroes trágicos tienen que estar sumidos en una espiral de fuego para poder acabar reconociendo que la

humildad forma parte de la textura de las cosas, y que las asperezas e imprecisiones son lo que hace que la vida humana funcione. Como forma, la tragedia todavía es esclava de un superyó severamente implacable; de ideales cruelmente exigentes que simplemente nos restringen ante las narices nuestra imposibilidad de vivir de acuerdo con ellos. Al mismo tiempo, y a diferencia de la comedia, entiende que no todos los ideales son una farsa. Si la tragedia corre demasiado riesgo de dar crédito a tan nobles conceptos, la comedia incurre en un cierto cinismo populista respecto a ellos. La tragedia trata de arrancar la victoria del fracaso, mientras que la comedia se ocupa de la victoria del fracaso mismo, que es su forma de reconocer que compartir y aceptar irónicamente nuestra debilidad nos hace mucho menos vulnerables.

En la tragedia, gran parte de las cosas giran en torno al hecho de que no somos dueños por completo de nuestro destino. Es esto lo que es difícil de digerir para una cultura norteamericana para la que «Lo he elegido yo» es una expresión familiar y «No ha sido culpa mía» una expresión inaceptable. Es esta doctrina la que ha puesto a tantas personas en el corredor de la muerte. En una Europa hastiada y llena de muerte es más difícil pasar por alto las grandes montañas de escombros históricos en los que está enterrado el yo y que recortan las alas de su libertad para convertirse en lo que escoja ser. Es por tanto el cinismo, más que el idealismo de mandíbula cuadrada, lo que está más de moda allí. Si Estados Unidos es la tierra del poder de la voluntad, Europa es el hogar de la voluntad de poder de Nietzsche, que en algunos aspectos es casi lo contrario.

Lo que es inmortal en Estados Unidos, lo que se niega a recostarse y morir, es precisamente la voluntad. Al igual que el deseo, siempre hay más voluntad allí donde esta nace. Pero mientras que el deseo es difícil de dominar, la voluntad es el dominio mismo. Es un impulso terriblemente intransigente, un impulso que no conoce titubeo ni dominio, ni ironía ni duda de sí mismo. Tiene tanta avidez del mundo que en su sublime furia corre el riesgo de reducirlo a pedazos metiéndoselo en sus insaciabiles fauces. Aparentemente la voluntad está enamorada de todo lo que ve, pero en secreto está enamorada de sí

misma. No es de extrañar que con frecuencia adopte una forma militar, puesto que dentro de ella acecha el instinto de muerte. Su vigor viril oculta una aterrorizada negación de la muerte. Tiene el orgullo desmedido de todas las afirmaciones de autosuficiencia.

Esta aniquiladora voluntad encuentra su reflejo en los voluntaristas estereotipos de la cultura norteamericana: «El único límite es el cielo», «Nunca digas nunca jamás», «Puedes vencerlo si tienes fe en ti mismo»... Si los inválidos no andan, al menos pueden redefinir su situación como un reto. Al igual que sucede con todos los fragmentos de ideología que dependen demasiado flexiblemente del mundo real —«La vida es sagrada», «Todos los seres humanos son especiales», «Las mejores cosas de la vida son gratis»—, en estos solemnes soniquetes se cree y no se cree al mismo tiempo. La ideología, al igual que el inconsciente freudiano, es un dominio que no se ve afectado por la ley que prohíbe la contradicción. Mientras la voluntad frenéticamente activa esté trabajando, no puede haber ninguna finalidad, y por tanto ninguna tragedia. El culto a la voluntad forma parte de un optimismo inmaduro y kitsch, pleno de una mirada boquiabierta y de música de violines.

En este clima despiadadamente optimista, sentirse negativo se convierte en una idea criminal y en una forma de traición política cargada de sátira. Se exhorta a todo el mundo a que se sienta bien consigo mismo, pero el problema es que algunos de ellos no sienten que nada sea suficientemente malo. Los cristianos evangelistas reconocen su fe en Jesús, un preso malgrado del corredor de la muerte de los primeros tiempos de Palestina, ostentando una sonrisa frenética incluso cuando se los llevan a la cárcel por fraude o por pedofilia. Con su impía negación de todo límite, su optimismo con cabeza de toro y su enloquecido idealismo, este infinito representa el tipo de orgullo desmedido que habría hecho que los antiguos griegos sintieran escalofríos y alzaran la vista al cielo con temor. De hecho, es a los cielos adonde algunos de los defensores de la voluntad miran con temor estos días en busca de señales de némesis.

Aquellos que apoyan al *imperium* estadounidense no tienen que responder a este tipo de comentarios. Pueden sencillamente dejarlos

de lado por «antiamericanos». Esta es una táctica maravillosamente cómoda. Toda crítica hacia Estados Unidos nace de una aversión patológica a *Barrio sésamo* y a las hamburguesas con beicon. Son la expresión de una envidia que consume a parte de las civilizaciones menos afortunadas, no críticas razonadas. Se diría que no hay ninguna razón por la que esta táctica no debiera extenderse. Toda crítica de la odiosa represión de los derechos humanos por parte de Corea del Norte es un síntoma enfermizo del anticoreanismo. Quienes recriminan la autocracia de la política de ejecuciones en China están siendo simple y odiosamente eurocéntricos.

«Es una idea en esencia enfermiza —señala un personaje de la novela *Vértigo*, de W. G. Sebald— pensar que uno es capaz de influir en el curso de los acontecimientos mediante un golpe de timón, solo con el poder de la voluntad, cuando en realidad todo está determinado por interdependencias de la máxima complejidad.» El culto a la voluntad reniega del hecho cierto de nuestra dependencia, que nace de nuestra existencia carnal. Tener un cuerpo es vivir siendo dependiente. Los cuerpos humanos no son autosuficientes: en su composición hay un abismo que se conoce como deseo, el cual nos hace estar descentrados con respecto a nosotros mismos. Es este deseo el que nos hace no animales: caprichosos, errantes, insatisfechos. Si viviéramos como bestias salvajes, nuestra existencia estaría mucho menos desviada. El deseo se infiltra en nuestros instintos animales y los enreda apartándolos de lo verdadero. Sin embargo, es debido al deseo, entre otras cosas, por lo que somos criaturas históricas, capaces de transformarnos a nosotros mismos dentro de los límites de nuestro ser como especie. Conseguimos determinarnos a nosotros mismos, pero solo sobre la base de una dependencia mayor. Esta dependencia es la condición de nuestra libertad, no la violación de la misma. Solo los que se sienten apoyados pueden sentirse lo suficientemente seguros para ser libres. Nuestra identidad y nuestro bienestar residen siempre en el cuidado del Otro.

«Ser obstinado —escribe san Agustín en sus *Confesiones*— es mantenerse dentro de sí en el sentido de complacerse a uno mismo, [lo cual] no significa no ser absolutamente nada, sino aproximarse a la

nada.» Existir de forma independiente es ser una especie de cero. Los obstinados tienen la vacuidad de una tautología. Cometan el error de imaginar que actuar de acuerdo con una ley exterior al yo significa no ser el autor del propio ser de uno, mientras que lo cierto es que no podríamos actuar intencionadamente en absoluto salvo según reglas y convenciones que no inventó ningún individuo en particular. Estas reglas no suponen una limitación sobre la libertad individual, como se imaginan los románticos: son una de las condiciones de ella. Yo no podría actuar según normas que en primera instancia solo fueran inteligibles para mí. No tendría más idea que cualquiera de lo que estuviera haciendo.

Sin embargo, la voluntad se enfrenta a un enorme obstáculo: ella misma. Puede modelar el mundo de la forma que le complazca, pero para hacerlo debe ser austera, inflexible y, por tanto, estar liberada de su propia inclinación hacia la plasticidad. Esta austeridad significa también que no puede disfrutar realmente del mundo que ha fabricado. Así pues, para que la libertad con respecto a los límites prospere, tiene que haber una voluntad que nos empuje más allá de ellos. Lo que es necesario es un mundo maleable a perpetuidad, pero un mundo sin una voluntad intransigente. Para que el propio mundo tenga ese carácter flotante de la subjetividad, el sujeto humano sólido tiene que desaparecer. Y esta es la cultura del posmodernismo. Con el posmodernismo, la voluntad se vuelve sobre sí misma y coloniza al propio sujeto voluntarioso hasta la extenuación. Da a luz a un ser humano tan absolutamente proteico y difuso como la sociedad que lo rodea.

La criatura que emerge del pensamiento posmoderno carece de centro, es hedonista, se inventa a sí misma y es infinitamente adaptativa. Por consiguiente, le va muy bien en la discoteca o en el supermercado, aunque no tan bien en la escuela, los tribunales o la iglesia. Se parece más a un ejecutivo de los medios de comunicación de Los Ángeles que a un pescador indonesio. Los posmodernistas se oponen a la universalidad, y no es raro que lo hagan: nada es más provinciano que el tipo de ser humano que admiran. Es como si ahora debiéramos sacrificar nuestra identidad por nuestra libertad, lo cual deja

abierta la cuestión de quién queda para ejercer esa libertad. Nos convertimos en una especie de alto ejecutivo tan mareado y atontado por los continuos viajes que ya no puede recordar su nombre. El sujeto humano finalmente se libera de la restricción que supone él mismo. Si todo lo sólido debe desvanecerse en el aire, no se pueden hacer excepciones con los seres humanos.

Esto incluye la idea de que existan fundamentos sólidos para la vida social. «Nada de lo que uno hace —escribe Ludwig Wittgenstein— puede defenderse absolutamente»,² una afirmación que puede entenderse como la tónica de gran parte del pensamiento moderno. En una era de brutal fundamentalismo, este sentido de la naturaleza provisional de todas nuestras ideas —algo central en el postestructuralismo y el posmodernismo— es profundamente saludable. Cualesquiera que sean los puntos débiles o los prejuicios de estas teorías, parecen una nimiedad comparados con las letales pretensiones de superioridad de los fundamentalistas. Y no hay duda de que pueden ser valiosos antídotos contra ella. El problema es que el tonificante escepticismo de parte del pensamiento posmoderno es difícil de distinguir de su aversión a comprometerse con el fundamentalismo en el «profundo» plano moral o metafísico en el que es necesario enfrentarse a él. De hecho, esto podría servir como corolario del dilema en el que está atrapada hoy día la teoría cultural. El posmodernismo tiene cierta alergia a la profundidad, como también era el caso del último Wittgenstein. Cree que parte del problema del fundamentalismo es su ensamblaje de argumentos en un plano universal, de primeros principios y ahistórico. En esto el posmodernismo está equivocado. Lo que constituye un problema no es el plano en el que el fundamentalismo ensambla sus reivindicaciones, es la naturaleza de las afirmaciones mismas.

No es que todo lo que decimos o hacemos flote en el aire a menos que pueda anclarse en algún principio primero que sea evidente por sí solo. Si alguien me pregunta por qué insisto en llevar en público una bolsa de papel sobre la cabeza, para mí basta como explicación decir que estoy acomplejado por mi aspecto. No tengo que pasar a añadir que es porque cuando era niño mis padres me dijeron que

parecía una versión en miniatura de Boris Karloff, y que me lo dijeron porque eran sádicos psicópatas que obtenían un placer perverso haciendo añicos mi confianza en mí mismo.

Tampoco tengo que explicar entonces por qué mis padres acabaron siendo como eran. «Estoy acomplejado por mi aspecto» no es una explicación incompleta a menos que me remonte a sus orígenes hasta sus primeros principios, como, por ejemplo, «Algunas personas son simplemente psicópatas». Bastará por el momento como punto de partida. Como Wittgenstein nos aconseja, si alguien nos pregunta cuál es la última casa del pueblo no debemos responder que no hay última casa porque siempre es posible que alguien construya otra. Ciertamente podrían ser así, pero esa casa de allí es la última por ahora. El pueblo no está incompleto. Las explicaciones tienen que llegar a su fin en algún lugar.

Esto, sin duda, tiene sus riesgos. «Si he agotado los fundamentos —subraya Wittgenstein con su máscara de aldeano—, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: “Así simplemente es como actúo”.»³ Pero ¿qué sucede si lo que hago es estafar a los ancianos con los ahorros de toda su vida? Wittgenstein, es verdad, está pensando en asuntos más esenciales. Tiene en mente las propias formas culturales que nos permiten pensar lo que pensamos y hacer lo que hacemos. Nuestra pala encuentra una roca cuando tratamos de salir de un escollo crítico sobre la forma de vida misma que en primera instancia nos constituye como sujetos humanos. Pero esto todavía nos puede parecer demasiado complaciente. Bastante de lo que nos constituye como lo que somos no afecta de forma directa a los hábitos que ni siquiera podemos objetivar. Podría decirse que Wittgenstein está siendo demasiado antropológico a este respecto.

¿Hay algo que *sí* le afecte directamente? Para gran parte de la teoría moderna, la respuesta es la «cultura». Para los nietzscheanos, es el poder. Para algunos antiteóricos, es la creencia. No podemos preguntar de dónde proceden nuestras creencias, puesto que la propia respuesta a esa pregunta tendría que formularse en el lenguaje de aquellas creencias. Hemos sugerido que una posible respuesta, aunque sea enormemente impopular en estos tiempos, es la naturaleza

humana o el ser de la especie. La naturaleza no es un concepto cuyo fondo se pueda atacar con facilidad. Una vez que hemos informado a la antropóloga de Alfa Centauri de que componer música y estar tristes simplemente forma parte de nuestra naturaleza, no hay mucho más que podamos decirle. Si nos preguntara «Pero ¿por qué?», sencillamente no habría entendido el concepto de naturaleza.

Esta es una forma de esencialismo, al menos en lo que se refiere a los seres humanos. Por consiguiente, los pensadores radicales de nuestros días desconfían profundamente de ello, puesto que parece sugerir que algunas cosas de los seres humanos son inalterables. Y tienen toda la razón. Algunas cosas, como el hecho de la muerte, la temporalidad, el lenguaje, la sociabilidad, la sexualidad, el sufrimiento, la producción, etcétera, son inalterables, en el sentido de que son necesidades de la condición humana. Pero ya nos hemos preguntado por qué los antiesencialistas deberían asumir, junto con los diseñadores de moda y los programadores de televisión, que la ausencia de cambio es siempre indeseable. Puede haber en los alrededores algún extraño puritano hermético que piense que sería deseable que los seres humanos no hablaran de sexo ni lo practicaran, pero la mayor parte de nosotros estamos convencidos de lo contrario. Como hemos visto, el antiesencialista más astuto acepta que estas cosas son realidades perdurables, pero afirma que de ello no se deduce nada de gran importancia. Lo que importa es la cultura; las diversas formas en conflicto que estas verdades universales dan realmente por supuestas en el curso de la historia humana.

Esto es cierto en un sentido, y estrambótico en otro. ¿Cómo puede imaginarse alguien que las diversas formas culturales presupuestas, pongamos por caso, por la muerte, importan más que la realidad de la propia muerte? ¿Por qué el hecho de que algunas personas sean enterradas de pie mientras que a otras se les trata con ceremoniales salvas de fusil sobre sus ataúdes iba a parecer más importante que la asombrosa realidad de que ninguno de nosotros estará por aquí dentro de un siglo? ¿Qué pasaría si sorprendiéramos a la inmortal antropóloga de Alfa Centauri con algo de mayor interés? En todo caso, el hecho de que algo sea natural no lo convierte automáticamente en

aceptable, lo cual es parte de lo que los antiesencialistas parecen temer. La muerte es natural, y probablemente algunas formas de enfermedad también, pero muchos de nosotros preferiríamos que se alejara de nosotros. Sería preferible que las mambas negras no pudieran desplazarse con la escalofriante rapidez con que pueden hacerlo, pero, a menos que las carguemos de peso, parece que no podemos hacer nada para evitarlo. En cualquier caso, la esencia humana consiste en el cambio. Porque somos animales trabajadores, sociales, sexuales y lingüísticos tenemos en primer lugar la historia. Si esta naturaleza se alterara de forma radical, podríamos dejar de ser criaturas culturales e históricas. Sin duda, los antiesencialistas se encontrarían entonces en una especie de dilema.

El problema del fundamento es que siempre parece posible deslizarse otro nuevo bajo él. Tan pronto como uno lo ha definido, parece perder su carácter definitivo. Puede ser que el mundo se apoye sobre un elefante y el elefante sobre una tortuga, pero ¿sobre qué se apoya la tortuga? Uno puede no ceder a esta pregunta y afirmar, como es bien conocido que hicieron los antifundacionalistas, que la tortuga llega hasta abajo del todo; pero ¿abajo del todo, hasta dónde? Como señala Pascal en sus *Pensamientos*, «¿quién no ve que aquellos [principios] que se proponen como últimos no se sostienen por sí mismos, y que están apoyados en otros que, teniendo a otros por apoyo, no toleran jamás un último?».⁴ El atormentado protagonista de *Memorias del subsuelo* de Dostoievski se queja de que «tal causa, que me parece primera, me conduce a otra también anterior, y así sucesivamente, hasta lo infinito». Lo que haría falta, para evitar este regreso al infinito, es un fundamento que fuera evidente por sí solo y que se justificara a sí mismo. Sería necesario un fundamento que se fundamentara a sí mismo. Y tradicionalmente la tarea de la filosofía era presentar candidatos plausibles para esta función.

Inventar la idea de Dios es la solución más rápida para este problema, puesto que Dios es por definición lo más hondo hasta donde se puede excavar. Él, como señala Spinoza, es una «causa que se origina a sí misma» y que contiene de modo absoluto en su interior sus fines, fundamentos y propósitos. Sin embargo, esta no era una solución des-

tinada a durar mucho. En primer lugar, Dios se reveló como un fundamento demasiado confuso y nebuloso. No era un principio, una entidad, un ser definible, ni tan siquiera una persona en el sentido en el que podría decirse que Al Gore es una persona. Dios y el universo no suman dos. En segundo lugar, si Dios era en verdad el fundamento del mundo, había hecho crujir realmente todo el invento en un momento de negligencia criminal y tenía muchas explicaciones muy largas que dar. No era en absoluto obvio por qué tenía que darnos la cólera y también el cloroformo. El proyecto en su conjunto había tenido la desmedida ambición de un loco y exigía alguna remodelación radical. Era difícil reconciliar la idea de Dios con las imágenes de niños pequeños con la piel quemada por las armas químicas.

Sin embargo, había razones diferentes de la aparente brutalidad de Dios que lo desacreditaban. Lo que se le pedía a un fundamento era cierto sentido de por qué las cosas eran necesariamente como eran; pero Dios no constituía ninguna respuesta adecuada para ello. De hecho, en cierto sentido era justo lo contrario. La idea de la Creación suponía que había fabricado el mundo por el mero gusto de hacerlo, como una rápida mirada al lugar basta para confirmar. No necesitaba hacerlo. Como es Dios, no necesita hacer nada. La creación es completamente contingente. También podría no haber tenido lugar. Esto es algo que se supone que va implícito en la afirmación de que Dios trasciende su mundo. Dios es la razón por la que hay algo en lugar de simplemente nada. Pero ese «simplemente» es un modo de decir que no hay de hecho ninguna razón.

Además, Dios había cometido un error fatal al concebir el universo. Lo había hecho de forma que pudiera ser libre, entendiéndose por tal independiente de sí mismo. Que el mundo fuera su creación significaba que compartía su propia libertad, y por consiguiente que gozaba de autodeterminación. Y esto se aplicaba en especial a los seres humanos, cuya libertad era una imagen de la suya propia. Era en este sentido en el que estaban concebidos a su imagen y semejanza; una curiosa afirmación, por otra parte, puesto que es de suponer que Dios no tiene ovarios ni uñas en los pies. Paradójicamente, era siendo dependientes de él como eran libres. La libertad, sin embargo, no

se puede representar. Es una cosa tan elusiva como el azogue que se nos escapa de los dedos, y se niega a ser reflejada en imágenes. Definirla es destruirla.

De modo que el mundo tenía su fundamento en la libertad; pero esto se parecía a no tener ningún fundamento en absoluto. Y si todo funcionaba por sí solo, entonces, ¿dónde estaba la necesidad de un Dios? Podríamos en su lugar elaborar un discurso que aceptara el mundo en su autonomía y dejara a un lado a su absentista creador. Esto se conocía como ciencia. Dios se había vuelto redundante a manos de su propia creación. De manera que no tenía ningún sentido mantenerlo en nómina. Era su decisión precipitadamente generosa de permitir que el mundo funcionara por sí solo lo que al final había acabado con él. Al igual que a un inventor al que una empresa de zapatos le compra su proyecto para un tipo de cuero indestructible y lo entrega a las llamas, se había pasado de listo y se había quedado sin trabajo.

Sin embargo, no había en absoluto escasez de candidatos alternativos para ser fundamento. La naturaleza, la razón, la historia, el espíritu, el poder, la producción, el deseo: la edad moderna ha visto llegar a todos estos, y en la mayoría de los casos también marcharse. Todos ellos eran, cada uno a su peculiar manera, narraciones sobre el ser humano. El hombre podía servir como el nuevo fundamento. Pero esto tampoco era del todo satisfactorio. En primer lugar, parecía extrañamente circular considerar al ser humano como fundamento del ser humano. El ser humano parecía un candidato más prometedor que Dios para la categoría de fundamento porque era carnal y palpable. La invisibilidad de Dios siempre había sido un serio inconveniente en las perspectivas de su carrera como fundamento, lo cual llevaba a muchos a la no poco razonable conclusión de que no se trataba de que estuviera allí pero se ocultara: sencillamente no estaba allí.

Por otra parte, había que despojar al ser humano de su carne y sus huesos desempeñar ese papel. Tenía que ser reducido al abstracto sujeto humano, donde la palabra «sujeto» se refería a aquello que subyace, o el fundamento. Para interpretar este augusto papel tenía que deshacerse de su realidad carnal. El ser humano en su sentido histórico

era algo demasiado finito para ser un fundamento efectivo, mientras que el ser humano como sujeto universal era demasiado intangible. Como también estaba constituido por la libertad, tropezó con todos los problemas que ya habían echado por tierra a Dios. Adoptar una postura respecto a la libertad parecía como adoptarla en el aire. Si ser libre es ser incognoscible, entonces el ser humano llegó a ser tan inescrutable como Dios, y en no menor medida para sí mismo. De modo que en la cima misma de su poder era ciego para sí mismo. El ser humano era un enigma en el centro del universo. Era el fondo de todo el asunto, pero no podía ser representado dentro de él. Era, por el contrario, una ausencia evocadora en el corazón mismo del universo.

Naturalmente, para el ser humano resultaba halagador ser elevado a esta condición casi divina. Era agradable sentir que todo el mundo dependía de nosotros mismos, y que desaparecería si desaparecíamos nosotros. Pero también era una poderosa fuente de ansiedad. Significaba que no había nada lo suficientemente independiente de nosotros mismos con lo que entablar un diálogo, y por tanto asegurarnos de nuestro valor y nuestra identidad. Todo diálogo se convertía en diálogo con uno mismo. Era como tratar de jugar al hockey con uno mismo. Lo que nos confería valor supremo era lo que al mismo tiempo nos debilitaba. Éramos libres de hacer lo que deseáramos, autores de nuestra propia historia; pero como éramos nosotros quienes inventábamos las reglas, esta libertad parecía grotescamente gratuita. Éramos monarcas absolutos a quienes nadie se atrevía a contrariar, pero cuya existencia parecía más absurda cuanto más poder teníamos. Lo que nos hacía especiales era también lo que nos hacía solitarios. Éramos inseparables de nosotros mismos para toda la eternidad, como estar atrapado con un pelmazo insoportable en una fiesta del jerez.

De modo que, con el tiempo, el hombre también llegó a estar listo para ser derrocado; un golpe propuesto de forma destacable por Friedrich Nietzsche. Fue él quien señaló que Dios había muerto, queriendo decir que ya no teníamos necesidad de fundamentos metafísicos. Solo la cobardía y la nostalgia enfermiza nos ataba a ellos. Ya no creíamos en valores absolutos, pero no podíamos reconocer que

no creíamos. Éramos nosotros mismos quienes habíamos asesinado a Dios, echando a patadas nuestros propios fundamentos metafísicos por medio de nuestra radical actividad secularizadora, lo cual era una razón aún más importante para ocultar el cadáver. Éramos asesinos de la divinidad, pero negábamos con cobardía nuestro deicidio. Y esta negación era el aparato de respiración artificial que mantenía vivo a un Dios en fase terminal. Nietzsche, al igual que sus discípulos posmodernos, estaba pidiéndonos simplemente que confesáramos este asesinato. Éramos como una pareja cuyo matrimonio ha estado muerto durante años pero que se niega a admitirlo. Estábamos atrapados en una contradicción performativa según la cual nuestras protestas estaban absurdamente en desacuerdo con nuestro comportamiento. Un banquero o un político pueden afirmar que creen en valores absolutos, pero por lo general uno puede ver que no es así al observar lo que hacen. No es necesario asomarse a su alma. La Casa Blanca cree fielmente en el Todopoderoso, pero está clarísimo que no cree en nada que se le parezca.

Para Nietzsche no tenía ningún sentido sustituir a Dios por el hombre. Esta era solo otra pícaro artimaña para evitar enfrentarse a la desaparición de Dios. No se ganaba nada sustituyendo la idolatría de la religión por la idolatría del humanismo. Los dos credos se sostenían o se hundían juntos. La muerte de Dios debe llevar consigo la muerte del hombre, el cual es meramente un avatar de Dios sobre la tierra. De manera irónica, esto era solo una inversión de lo que el propio cristianismo había enseñado. Para la fe cristiana, la muerte de un hombre (Jesús) era la muerte de la imagen de Dios como patriarca vengativo. Dios se revela como amigo, amante y compañero víctima, no como un Papá-Nadie. Dicho en jerga lacaniana, un «significante Amo» es sustituido por un resto excremental. Es esta imagen del Dios patriarcal lo que Nietzsche está dispuesto a desplazar, consciente de que esto supone matar a Dios dos veces. Debemos tener el valor para vivir de forma relativa, provisional, sin fundamentos. O más bien debemos tener el candor necesario para confesar que así es como en todo caso vivimos, permitiendo que nuestras creencias se pongan al día con nuestras prácticas. Lo que decimos debe estar bien

asentado en lo que realmente hacemos; de lo contrario, carecerá de toda fuerza.

En este sentido, Nietzsche anticipa el desplazamiento de la civilización burguesa hacia una época posmetafísica. Los valores absolutos como Dios, la Libertad, la Soberanía y la Familia son espléndidas garantías de la estabilidad social, pero también pueden interponerse en el camino de nuestros intereses. Si se produce un enfrentamiento entre el dinero y la metafísica, esta última tendrá que marcharse. El sistema tiene que encontrar nuevas formas de legitimarse a sí mismo, y se ha presentado en esta etapa posnietzscheana con una solución extraordinariamente radical: no trates de legitimarte a ti mismo en absoluto. O, al menos, no de un modo definitivo. La legitimación es parte del problema, no la solución. En cualquier caso, es inútilmente circular, puesto que tus apologías por lo que haces deben enmarcarse de manera inevitable en un lenguaje procedente de la forma de vida que estás tratando de defender. Es la obsesión protestante por la justificación de uno mismo lo que está haciéndonos enfermar. Al fin y al cabo, ¿ante quién hay que justificarse?

Hay una diferencia entre creer en fundamentos y ser un fundamentalista. Se puede creer que existen fundamentos para la cultura humana sin ser un fundamentalista. En realidad, el fundamentalismo encarna una pregunta que vale la pena plantear, si tenemos en cuenta que florece del mismo modo en Montana que en Oriente Próximo.

En cierto sentido, todo el mundo es un fundamentalista, puesto que todos escondemos determinados compromisos fundamentales. Estos compromisos no tienen por qué ser sensatos, entusiastas, ni siquiera particularmente importantes; solo tienen que ser fundamentales para nuestro modo de vida. No es necesario estar dispuesto a luchar a muerte por ellos; aunque siempre se puede luchar a muerte por un compromiso trivial, por no decir que hasta por uno falso. Creer que nada vale de nada es un compromiso igual de básico que creer en la reencarnación o en una conspiración judía internacional. Algunas de mis creencias, como la convicción de que no quiero pasar

el resto de mis días viviendo en Mullingar, son bastante provisionales, en el sentido de que puedo imaginarme a mí mismo cambiando de opinión respecto a ellas. Podría no ser tan difícil convencerme de que, en términos de puro dinamismo de vida, Mullingar le da muchas vueltas a Vancouver.

Pero hay otras creencias que mantengo —por ejemplo, la opinión de que Henry Kissinger no es el hombre más admirable del planeta— que están tan profundamente asentadas en mi identidad que no sostenerlas me haría sentir una persona muy diferente. No es que esté dogmáticamente cerrado a la evidencia que podría demostrar que Kissinger es menos detestable de lo que yo creo que es; se trata más bien de que aceptar esta evidencia me exigiría una reforma tan drástica de mi identidad que sería como abandonarla por completo. Pero si Kissinger en realidad es un bondadoso y asustadizo osito de peluche que solo ha sido malinterpretado, esto es supuestamente lo que debería estar dispuesto a hacer.

De hecho, es solo porque tenemos este tipo de compromisos más básicos por lo que podemos hablar de tener algún tipo de identidad. Al fin y al cabo, hay compromisos de los que no podemos apartarnos por mucho que podamos esforzarnos en hacerlo; y estas lealtades, ya sean encomiables o detestables, son definitivas de quiénes somos. Los compromisos que son más profundos son solo los que en un sentido limitado podemos escoger, y aquí es donde se equivoca el voluntarismo. Uno no puede simplemente decidir dejar de ser taoísta o trotskista de la forma en que puede decidir dejar de peinarse con la raya en medio. Ser quien uno es significa estar orientado hacia lo que uno cree que es importante o vale la pena hacer. Todo esto, sin duda alguna, puede cambiar; pero si el cambio es lo bastante profundo, lo que surgirá será una nueva identidad que también cuenta con este tipo de prioridades. Todo aquel que creyera genuinamente que ninguna cosa era más importante que otra, en contraposición a seguir esta línea porque parece estar a la moda «antijerárquica», no sería lo que en buena medida reconocemos como una persona. Y solo se necesita observarlos en acción durante cinco minutos para reconocer que en realidad no creían en esto en absoluto.

El fundamentalismo, pues, no es una cuestión de sostener determinadas creencias básicas. Pero tampoco es una cuestión del modo en que se sostienen. No es solo una cuestión de estilo. Uno no deja de sostener creencias fundamentales porque las exprese con exquisita provisionalidad y modestia, confesando humildemente cada cinco minutos que está, casi con toda seguridad, desatinado. Al historiador izquierdista A. J. P. Taylor le preguntaron una vez con frialdad si era verdad que sostenía concepciones políticas extremas, a lo cual respondió que era cierto, pero que las sostenía de forma moderada.

Por el contrario, hay quienes tienen concepciones políticas bastante moderadas pero que las sostienen de forma extrema; por ejemplo, aquellos que protestan ruidosamente sobre cuestiones políticas concretas como el racismo o el sexismo, pero que por otra parte mantienen impecables opiniones centristas. Taylor puede haber estado insinuando que él en realidad no creía lo que se suponía que creía; o puede haber querido decir que aunque en realidad creía lo que creía, no estaba de acuerdo con colgar a otras personas atadas y amordazadas de las vigas del techo mientras él los intimidaba por sus opiniones. De hecho, esta pudo haber sido una de sus creencias fundamentales.

Lo contrario del autoritarismo intelectual no es el escepticismo, la tibieza o la convicción de que la verdad siempre está en el justo término medio. *Aceptar que otro puede aferrarse a sus principios básicos casi tan fervientemente como uno se aferra a los propios es una muestra de buena disposición. De hecho, solo reconociendo este hecho voy a ser capaz de vencer los primitivos prejuicios de los suyos. La tolerancia y la parcialidad no son incompatibles. No es que la primera siempre susurre mientras que la segunda berrea siempre. Lo contrario de la tolerancia no es la convicción apasionada. Sucede únicamente que entre las convicciones apasionadas de los tolerantes se encuentra la creencia de que en su mayor parte los demás tienen tanto derecho a tener sus propias opiniones como ellos mismos. De esto no se deduce que sostengan sus opiniones sin entusiasmo.*

«En su mayor parte», puesto que esto no quiere decir, por supuesto, que alguien esté autorizado a discutir lo que quiera. Casi nadie

crea en el discurso libre. La gente que acusa en público a otros de ser criminales de guerra sin ninguna prueba puede ser justamente procesada. La diferencia entre los fundamentalistas y sus críticos no tiene que ver con la censura, puesto que apenas hay nadie que la defienda. El fundamentalismo no es solo intolerancia; hay un montón de no fundamentalistas intolerantes. Tanto a los fundamentalistas como a los antifundamentalistas, por ejemplo, se les revuelve el estómago con la idea de mostrar películas pornográficas a niños de cinco años, mientras que muchos antifundamentalistas creen en la prohibición de exponer opiniones racistas en público. Así pues, no parece que estemos más cerca de responder a la pregunta de en qué consiste realmente el fundamentalismo. No es una cuestión de sostener concepciones básicas, ni de censura, ni siquiera de dogmatismo. Tampoco es necesariamente una cuestión de imponer a los demás las opiniones propias. Los testigos de Jehová son fundamentalistas, pero por lo general no van por ahí metiéndose en las casas de los demás con una pistola en vez de acercarse de forma discreta a la puerta.

Los testigos de Jehová son fundamentalistas porque creen que cada una de las palabras de la Biblia es literalmente cierta; y esto, con seguridad, es la única definición de fundamentalismo que realmente aguantará. El fundamentalismo es una cuestión textual.⁵ Es un intento de validar nuestro discurso respaldándolo con el patrón oro de la Palabra de palabras, que contempla a Dios como el garante último del significado. Significa aferrarse estrictamente al guión. Es un miedo a lo que no está escrito, lo improvisado o lo indeterminado, así como un horror al exceso y la ambigüedad. Tanto las versiones islámica como cristiana del fundamentalismo denuncian la idolatría, pero sin embargo ambas convierten un texto sagrado en un ídolo. Al-Qaeda puede significar «ley», «palabra», «base» o «principio».

Este texto sagrado es más importante que la vida misma, una creencia que puede dar frutos de violencia. Tanto la Biblia como el Corán pueden arrasar edificios. La expresión bíblica «La letra mata» se ha confirmado trágicamente en el mundo contemporáneo. Cuando el 11 de marzo de 2002 se declaró un incendio en la Escuela Secundaria n.º 31 de La Meca, la policía religiosa obligó a algunas de

las niñas que escapaban a volver a la escuela porque no llevaban puestos la túnica y el velo. Catorce niñas murieron y varias docenas sufrieron heridas graves. En todos los lugares del mundo, los médicos estadounidenses que ponen fin a embarazos mueren a tiros delante de sus familias a manos de defensores de la vida y amantes de la familia impacientes por arrasar Irak o Corea del Norte con misiles nucleares.

Los fundamentalistas no ven que la expresión «texto sagrado» es una contradicción en sus términos, que ningún texto puede ser sagrado porque todo fragmento de escritura está profanado por una pluralidad de significados. La escritura representa sencillamente un significado que puede manejar cualquiera, en cualquier lugar. El significado que ha sido escrito es antihigiénico. También es promiscuo y está dispuesto a entregarse al primero que aparezca. Como la materia, a los ojos de los fundamentalistas el lenguaje es demasiado fecundo, se reproduce y prolifera a menudo y es incapaz de decir una sola cosa a la vez. Uno solo puede alcanzar la claridad mediante el lenguaje, aunque el propio lenguaje sea una amenaza para ella. Sin embargo, si no hay claridad, si ningún significado está libre de la metáfora o la ambigüedad, ¿cómo vamos a construir un fundamento suficientemente sólido para nuestras vidas en un mundo demasiado fugaz y resbaladizo como para ofrecernos algún punto de apoyo?

Esta no es una preocupación de la que haya que burlarse. No hay nada de extraño ni de reaccionario en buscar alguna *terra firma* en un mundo en el que a hombres y mujeres se les pide que se reinventen a sí mismos de la noche a la mañana, en el que las pensiones quedan suprimidas por la codicia y el fraude empresarial, o en el que formas de vida enteras son despreciadas con indiferencia. Es desagradable sentir que uno está pisando en el aire. La mayoría de la gente espera tener unas gotas de seguridad en sus vidas personales, de modo que ¿por qué no iban a pedirla también en la vida social? No son necesariamente fundamentalistas por hacerlo.

El fundamentalismo es solo una versión enfermiza de este deseo. Es una persecución neurótica de fundamentos sólidos para nuestra

existencia, una incapacidad de aceptar que la vida humana no es una cuestión de pisar en el aire, sino de *aspereza*. La aspereza desde un punto de vista fundamentalista solo puede parecer una catastrófica falta de claridad y exactitud, algo parecido a que alguien sintiera que no medir el Everest hasta el último milímetro fuera dejarnos absolutamente desorientados acerca de la altura que tiene. No es de extrañar que el fundamentalismo no pueda ver en el cuerpo y en la sexualidad nada más que riesgos que hay que suprimir, puesto que en cierto sentido toda la carne es áspera y en cierto sentido todo el sexo es un asunto áspero.

Un ejemplo de fundamentalismo bíblico podría bastar para subrayar este absurdo. El autor del Nuevo Testamento conocido como Lucas es presumiblemente consciente de que Jesús nació con toda probabilidad en Galilea, pero tiene que hacer que nazca en la provincia de Judea debido a la profecía de que el Mesías será de la Casa de David en Judea. En cualquier caso, si Jesús ha de ser el Mesías, no puede consentirse que naciera en una Galilea demasiado rural. Es como si un archiduque naciera en Gary, Indiana. De modo que Lucas se inventa descaradamente un censo romano, del cual no hay ninguna evidencia histórica, que ordena a todos los que vivían bajo el Imperio romano a regresar a su lugar de nacimiento con el fin de ser censado. José, el padre de Jesús, que es de la Casa de David, va, por tanto, con su esposa María, encinta, a Belén, la ciudad de David, y Jesús nace oportunamente allí. Mediante este inverosímil recurso narrativo obtiene la genealogía adecuada.

Sería difícil inventar un modo más absurdo de censar a la población de todo el Imperio romano que hacerlos regresar a todos a sus lugares de nacimiento. ¿Por qué no registrarlos sin más allí donde estén? El resultado de este alocado plan habría sido el caos absoluto. El Imperio romano habría quedado paralizado de un extremo a otro. En todo caso, si hubiera habido una emigración masiva semejante en el siglo I, casi con total seguridad habríamos tenido noticia de ella a través de fuentes más fiables que el autor del Evangelio de Lucas.

El fundamentalista se encuentra a la deriva en el áspero terreno de la vida social, siente nostalgia de la pureza cristalina de la certeza

absoluta sobre la que se puede pensar, pero no caminar. Es realmente una versión más patológica del conservador, puesto que el conservador también sospecha que, si no hay reglas infalibles y límites exactos, entonces solo puede haber caos. Y como no puede haber reglas para aplicar las reglas, la situación está siempre a la orden del día. Los conservadores son muy aficionados a lo que podríamos llamar el argumento de la compuerta: si una vez se permite que una persona mareada saque la cabeza por la ventanilla del coche sin que se le imponga una larga pena de cárcel, entonces antes de que uno pueda darse cuenta los automovilistas estarán a menudo vomitando desde sus vehículos y las carreteras se volverán intransitables. Leyes luminosamente claras, definiciones exhaustivas y principios evidentes en sí mismos es todo lo que se interpone entre nosotros y el derrumbamiento de la civilización. Lo cierto es más bien lo contrario: es mucho más probable que sean los principios paranoides del fundamentalismo los responsables de que la civilización se desplome, antes que el cinismo o el agnosticismo. Resulta profundamente irónico que aquellos que temen y detestan el no ser estén dispuestos a arrancar las extremidades a otras personas.

El problema del conservador o el fundamentalista es que en cuanto uno ha dicho «ley» o «norma», cierto caos no se mantiene a raya sino que en realidad se lo evoca. Aplicar una norma es una labor creativa y abierta que se parece más a imaginarse las instrucciones para construir el Taj Mahal con piezas del Lego que a obedecer una señal de tráfico. Wittgenstein nos recuerda que en el tenis no hay reglas acerca de cuán alto hay que lanzar la pelota o cuán fuerte hay que golpearla, pero a pesar de todo ello el tenis es un deporte regido por reglas. En lo que se refiere a la ley, nada ilustra mejor su carácter escurridizo que la sofistería legalista de Porcia en *El mercader de Venecia*, un episodio al que ya nos hemos referido. Porcia salva al condenado Antonio señalando al tribunal que la obligación de Shylock de obtener una libra de su carne no habla en modo alguno de tomar junto con ella nada de su sangre.

Sin embargo, ningún tribunal real admitiría un argumento tan necio. Ningún fragmento de escritura puede dar todo lujo de detalles

sobre sus consecuencias imaginables. Uno podría también afirmar simplemente que la obligación de Shylock no hace referencia tampoco al uso de un cuchillo, ni a si el pelo de Shylock tiene que estar recogido en una atractiva cola de caballo en el momento de la incisión. La interpretación que Porcia hace de la obligación es falsa porque es demasiado fiel: es una lectura fundamentalista que se ciñe con pedantería a la letra del texto, y que por tanto falsifica su significado de forma flagrante. Para ser exacta, la interpretación debe ser creativa. Debe extraerse de la comprensión tácita de cómo operan la vida y el lenguaje, un conocimiento práctico que nunca puede formularse con precisión, y eso es justamente lo que Porcia se niega a hacer. Si queremos ser todo lo claros que se puede ser, es inevitable cierta tosquedad.

Los fundamentalistas buscan un fundamento firme para el mundo, que en su caso normalmente es un texto sagrado. Ya hemos visto que un texto es la peor cosa posible para este propósito. La idea de un texto inflexible es tan extraña como la idea de un trozo de cordón inflexible. En este aspecto podemos comparar al fundamentalismo con la tradición de interpretación judía heterodoxa conocida como Cábala, que aparentemente se toma libertades escandalosas con los textos sagrados, los interpreta de forma contraria a los principios que expresan, los trata como criptogramas y extrae de ellos, por arte de magia, los significados más esotéricos. Según algunos cabalistas, hay una letra desaparecida de las escrituras, una letra que, una vez devuelta a su lugar, hará que se interpreten de forma bien distinta. Según otros, los espacios en blanco entre las palabras de las escrituras son letras desaparecidas, y algún día Dios nos enseñará cómo interpretar estos espacios.

Para el fundamentalista no hay ninguna letra desaparecida. Quiere apoyar la vida con la muerte, apuntalar a los vivos con una letra muerta. Una vez que las letras de la Biblia o del Corán empiezan a revolverse, los fundamentos empiezan a tambalearse. En un momento de descuido, el Evangelio de Mateo muestra que Jesús está entrando en Jerusalén sobre un asno y un pollino; en cuyo caso el Hijo de Dios debe de haber tenido una pierna sobre cada uno de ellos. La letra debe

estar rígidamente embalsamada si tiene que dotar a la vida de la certeza y la irrevocabilidad de la muerte. El significado debe ser sólido e irrefutable. Se empieza por reconocer que la palabra «banco» tiene más de un significado y antes de que uno se dé cuenta puede significar cualquier cosa, desde «anticipatorio» hasta «estafilococo».

Aquí hay, sin embargo, una paradoja. El fundamentalismo es una especie de necrofilia; está enamorado de la letra muerta de un texto. Trata a las palabras como si fueran cosas, tan pesadas e imposibles de abollar como un candelabro de bronce. Sin embargo, lo hace porque quiere congelar para toda la eternidad determinados significados; y el significado mismo no es material. La situación ideal para el fundamentalista sería, por tanto, que hubiera significados pero no lenguaje escrito, porque la escritura es perecedera, corpórea y fácilmente contaminable. Es un vehículo humilde para verdades tan sagradas. Hay cierta relación entre el desprecio del fundamentalismo hacia el cuerpo material de la palabra, que solo es valioso debido a la verdad imperecedera que encarna, y sus crueles maneras para con la vida humana. Está dispuesto a destruir la totalidad de la Creación para preservar la pureza de una idea. Y esto es, sin duda, una forma de locura. El deseo de pureza es un deseo de no ser. Ahora podemos pasar a ese tema.

La muerte, el mal y el no ser

Los fundamentalistas son ante todo fetichistas. Según Sigmund Freud, un fetiche es cualquier cosa que utilicemos para rellenar un vacío amenazador; y el desconcertante vacío que los fundamentalistas se apresuran a rellenar es simplemente la confusa, áspera y dudosa naturaleza de la existencia humana. Es el no ser lo que los fundamentalistas más temen. Y lo rellenan con el dogma.

Esta es una labor de Sísifo, puesto que el no ser es de lo que estamos hechos. «Nosotros los irlandeses —señaló el filósofo irlandés George Berkeley— estamos capacitados para pensar que algo y nada son vecinos cercanos.» La conciencia humana no es una cosa en sí misma, sino que solo se puede definir en términos de aquello que contempla o en lo que piensa. En sí misma, está completamente vacía. David Hume, quizá el más grande de los filósofos británicos, confesaba que cuando miraba en el interior de su mente no podía encontrar nada que fuera netamente él mismo, en contraposición a una percepción o sensación de algo más. Además, como somos animales históricos, siempre estamos en proceso de llegar a ser, constantemente por delante de nosotros mismos. Como nuestra vida es un proyecto más que una serie de momentos actuales; nunca podemos alcanzar la identidad estable de un mosquito o una horca.

Las exhortaciones a aprovechar el tiempo, a sacar tajada mientras el sol brille, a vivir como si el mañana no existiera, a recoger capullos de rosa y a comer, beber y estar alegres están, por tanto, destinadas a parecer un poco inmaduras. Es el hecho mismo de que no podemos vivir en el presente —de que para nosotros el presente siempre forma parte de un proyecto inacabado— lo que hace que nuestras vidas

dejen de ser crónicas aisladas para convertirse en narraciones. No hay nada particularmente valioso en vivir como un pez de colores. No podemos escoger vivir de forma no histórica: la historia es nuestro destino casi tanto como la muerte.

Es cierto que en una sociedad que en realidad comercia con futuros puede valer perfectamente la pena imitar a las lilas del campo, aun cuando sea difícil saber con exactitud cómo sería vivir como una lila. Si pudiéramos vivir en el instante, nuestra existencia sería sin duda mucho menos agitada de lo que es. Pero atrapar el presente hasta la médula, en palabras del poeta Edward Thomas, sería experimentar una especie de eternidad. Tal como lo entendía Wittgenstein, la eternidad, si es que existe en algún lugar, debe de estar en el aquí y ahora. Y la eternidad no es para nosotros. Con los seres humanos hay siempre más ser allá de donde el ser procedía. Somos un «todavía no» más que un «ahora». Nuestra vida es una vida de deseo que vacía nuestra existencia hasta el fondo. Si la libertad es nuestra esencia, entonces estamos destinados a que se zafe de nosotros ante cualquier intento de definición exhaustiva de nosotros mismos. Y aunque seamos también bestias contradictorias, suspendidas entre la tierra y el cielo, entre lo animal y lo angelical, nos resistimos aún más a ser definidos o representados.

Los seres humanos son el comodín de la baraja, la mancha oscura que hay en el centro del paisaje, la gloria, la broma y el enigma del mundo. Según Pascal, la humanidad es un bicho raro, «un monstruo que excede toda comprensión». Somos prodigiosos, caóticos y paradójicos: «imbécil gusano de tierra, depositario de lo verdadero [...] gloria y desecho del universo».¹ El hombre, concluye Pascal, «supera al hombre». Violar o transgredir nuestra naturaleza es lo que nos corresponde de forma natural. A los ojos de Hegel, el ser puro es abiertamente indeterminado, y por tanto indiscernible de la nada. Para Schopenhauer, el yo es un «vacío sin fondo». Según el anarquista Max Stirner, la humanidad es una especie de «nada creativa». Para Martin Heidegger, vivir de forma auténtica es abrazar nuestra propia nada aceptando el hecho de que nuestra existencia es contingente, infundada y no elegida. Según Sigmund Freud, la negatividad del inconsciente se infiltra en cada una de nuestras palabras y nuestras obras.

La ideología viene a hacer que nos sintamos necesarios; la filosofía está a mano para recordarnos que no somos. Ver el mundo bien es verlo a la luz de su contingencia. Y esto significa verlo a la sombra de su potencial no ser. «Lo que es —escribe Theodor Adorno— es experimentado en relación a su posible no ser. Motivo de sobra para convertirlo en posesión...»² Contemplar algo de verdad es celebrar el afortunado accidente de su existencia. La obra de arte modernista, que habitaba en una época sin fundamentos, tiene que manifestar de algún modo el hecho cierto de que simplemente para ser auténtica podría no haber existido nunca. Tratándose a sí misma de forma provisional es como más puede aproximarse a la verdad. Esta es una de las razones por las que la ironía es una de las figuras predilectas del modernismo.

Los seres humanos también tienen que vivir irónicamente. Aceptar la falta de fundamento de nuestra propia existencia es, entre otras cosas, vivir a la sombra de la muerte. Nada ilustra de forma más gráfica lo innecesarios que somos que nuestra mortalidad. Aceptar la muerte sería vivir de forma más abundante. Reconociendo que nuestras vidas son provisionales, podemos aflojar nuestra neurótica presa sobre ellas y por tanto saborearlas mucho más. Abrazar la muerte es en este sentido lo contrario de quedar morbosamente prendado de ella. Además, si pudiéramos de verdad tener en mente la muerte, casi con total seguridad nos comportaríamos de forma más virtuosa de lo que lo hacemos. Si viviéramos siempre al borde de la muerte, seguramente nos sería más fácil perdonar a nuestros enemigos, reparar nuestras relaciones, abandonar por indigno el problema de nuestra última campaña para comprar el barrio entero de Bayswater y desalojar a todos sus habitantes. Es en parte la ilusión de que viviremos para siempre lo que nos impide hacer estas cosas. La inmortalidad y la inmoralidad están estrechamente unidas.

La muerte nos es al mismo tiempo ajena e íntima, ni completamente extraña ni netamente nuestra. En este sentido, la relación que tenemos con ella nos recuerda a la relación que tenemos con otras personas, que igualmente son a la vez compañeros y extraños. La muerte puede no ser con exactitud una amiga, pero tampoco es por

completo una enemiga. Al igual que un amigo, puede iluminarme acerca de mí mismo, aunque, del mismo modo que un enemigo, lo hace de formas que en general preferiría no atender. Puede recordarme mi condición de criatura y mi finitud, la naturaleza frágil y efímera de mi existencia, mi propia necesidad y la vulnerabilidad de los demás. Si aprendemos de esto, podemos convertir los hechos en valores. Entrelazada de este modo en nuestras vidas, la muerte puede volverse menos sobrecogedora, ser menos una siniestra fuerza que simplemente viene a acabar con nosotros. Es verdad que viene a acabar con nosotros, pero mientras tanto puede insinuarnos algo acerca de cómo vivimos. Y este es el tipo de comportamiento propio de un amigo.

Pero no se trata solo de que la muerte pueda darnos algún consejo amistoso. Se trata también de que los amigos pueden salvarnos de la muerte, o al menos ayudarnos a desactivar sus miedos. El completo abandono de nosotros mismos que nos exige la muerte solo es soportable si en la vida hemos ensayado para él de algún modo. La entrega de la amistad es una especie de *petit mort*, un acto que tiene la estructura interna de la muerte. Este, sin duda, es uno de los sentidos de la sentencia de san Pablo que dice que morimos a cada momento. En este sentido, la muerte es una de las estructuras internas de la propia existencia social. El mundo antiguo creía que su orden social tenía que estar cimentado en el sacrificio, y era perfectamente correcto. Solo que solía ver este sacrificio en términos de libaciones y corderos sacrificados más que en una estructura de mutua entrega. Una vez que las instituciones sociales estuvieran ordenadas de forma que la entrega fuera recíproca y absoluta, el sacrificio en el odioso sentido en que algunas personas tienen que renunciar a su felicidad por el bien de los demás sería menos necesario.

Es probable que una sociedad que tiene miedo a la muerte también se ponga nerviosa por los extranjeros. Ambos señalan los límites de nuestras vidas relativizándolas de formas difíciles de aceptar. Pero, en cierto sentido, todos los demás son extranjeros. Mi identidad está al cuidado de los demás, y este —puesto que me perciben a través de la tupida malla de sus intereses y deseos— nunca puede ser

un cuidado absolutamente seguro. El yo que recibo de los demás está siempre bastante deteriorado. Está vapuleado por sus propios deseos, lo cual no quiere decir su deseo de mí. Pero sigue siendo cierto que solo puedo saber quién soy o cómo me siento perteneciendo a un lenguaje que nunca es una posesión personal mía. Son los otros quienes son los guardianes de mi identidad. «Me tomo prestado de los otros», como subraya el filósofo Maurice Merleau-Ponty.³ Es solo en el discurso que comparto con ellos donde puedo llegar a significar algo de algún modo.

Este significado no es un significado que pueda poseer por completo alguna vez, puesto que tampoco pueden poseerlo del todo aquellos que lo producen. Esto se debe a que no consiste únicamente en sus opiniones sobre mí. Si fuera así, ¿por qué no preguntarles simplemente? Consiste en el modo en que mi existencia aparece dentro de sus propias vidas de formas de las que ni yo ni ellos podemos ser nunca del todo conscientes. Para reconstruir los sinuosos efectos en la vida de los demás de mis actos más nimios, o simplemente mi presencia bruta en el mundo, necesitaría desplegar todo un ejército de investigadores. Esta no es solo una idea moderna; es parte también de las enseñanzas del gran sabio budista Nagarjuna, para quien el yo no tiene ninguna esencia porque está estrechamente ligado a las vidas de innumerables otros, al producto de sus elecciones y de su conducta. No puede desaparecer por completo de esta red de significados. Además, nuestras vidas adquieren parte de su significado póstumamente: el futuro siempre nos reescribirá, quizá arrancando algo de comedia en ese momento de lo que ha sido una tragedia, o viceversa. Este es otro aspecto en el que el significado de nuestra vida está destinado a eludirnos mientras vivimos. Lo que uno es no termina con la muerte.

La muerte nos muestra la esencial imposibilidad de dominar nuestras vidas, y por tanto algo de la falsedad de tratar de dominar las vidas de otros. Si soy intransigente conmigo mismo, difícilmente puedo exigir flexibilidad de los demás. Solo no tratándose mal a uno mismo —aceptando que uno puede no tener un dominio definitivo sobre sí mismo, que uno es un extraño para sí mismo— las relaciones

que uno tiene con uno mismo pueden ser un modelo para las relaciones que tiene con los demás. Uno no desearía que otros le trataran como parecen tratarse a sí mismos. Y esto significa renunciar a la mortífera ideología de la voluntad.

Esto es sencillamente lo que el fundamentalista es incapaz de hacer. No puede aceptar la contingencia. Su vida anticipa la muerte, pero en todos los sentidos equivocados. Lejos de que la realidad de la muerte afloje su neurótico abrazo a la vida, lo tensa con mayor intensidad y rigidez. El fundamentalista trata de burlar la muerte mediante la artera estrategia de proyectar su absolutismo sobre la vida, haciendo así que la vida misma sea eterna e imperecedera. Pero entonces, ¿es la vida o es la muerte de lo que el fundamentalista está enamorado? Tenemos que encontrar un modo de convivir con el no ser sin estar enamorado de él, puesto que estar enamorado de él es la astuta labor del instinto de muerte. Es el instinto de muerte el que nos engatusa para que nos autodestruyamos con el fin de obtener la garantía absoluta de la nada. El no ser es la pureza última. Tiene la perfección de toda negación, la perfección de una página en blanco.

Hay, pues, una profunda paradoja en el fundamentalismo. Por una parte, está aterrizado por el no ser, por el puro crecimiento descontrolado de la gratuidad del mundo material, y quiere sellar las fisuras de esta maltrecha estructura con un relleno de primeros principios, significados inamovibles y verdades evidentes en sí mismas. La contingencia del mundo, su aire improvisado, le recuerda insoportablemente el hecho de que podría fácilmente no existir. El fundamentalismo tiene miedo del nihilismo porque no se ha dado cuenta de que el nihilismo es simplemente la imagen invertida de su propio absolutismo. El nihilista es casi siempre un absolutista desencantado, el rebelde niño edípico del padre metafísico. Al igual que su padre, cree que si los valores no son absolutos, entonces no hay valores de ningún tipo. Si el padre estaba equivocado, entonces nadie más puede estar en lo cierto.

Sin embargo, existe una afinidad más profunda entre el nihilismo y el fundamentalismo. Aunque el fundamentalismo deteste el no ser, también se siente atraído por la perspectiva que le ofrece, puesto que

nada puede prestarse más a la confusión. El no ser es el enemigo de la inestabilidad y la ambigüedad. No se puede discutir sobre su contenido, puesto que no tiene contenido de ninguna clase. Es tan absoluto e inconfundible como la ley moral, tan inequívoco como una cifra. El fundamentalista es un asceta que quiere purgar el mundo de material excedente. Al hacerlo, puede limpiarlo de su nauseabunda arbitrariedad y reducirlo a la estricta necesidad. Al asceta le repugna la monstruosa fecundidad de la materia, y por tanto cae presa de la nada. Según él, sencillamente hay demasiado ser en el mundo, y en no menor medida —desde el punto de vista de los fundamentalistas islámicos— en Occidente.

El asceta puede no encontrar a su alrededor nada más que un obsceno exceso de materia atiborrándose de sí misma en una orgía de consumismo. (Los fundamentalistas estadounidenses están de algún modo menos preocupados por este exceso de materia, una parte de la cual tienen bastante inclinación a comerse.) Al igual que un horrendo ectoplasma, esta grasienta materia supura por todos los rincones y se cuele por todas las grietas. Su infinitud es una espeluznante parodia de la inmortalidad, y su dinamismo solo sirve para ocultar su mortalidad. La muerte nos reduce a una cosa que carece de todo significado, una condición que ya anticipa la mercancía. A pesar de su llamativo erotismo, la mercancía es una alegoría de la muerte.

Si toda esta mercancía que prolifera es contingente —si no hay en primera instancia ninguna razón para su existencia—, entonces no parece que nada nos impida hacer un enorme agujero en ella. Este es el proyecto del primer hombre bomba suicida de la literatura inglesa, el enloquecido profesor anarquista de la novela de Joseph Conrad *El agente secreto*. Es la obscenidad de la materia carente de propósito lo que el profesor está decidido a destruir. Quizá la primera aparición catastrófica de la materia fue la Caída misma. Quizá la Caída y la Creación coincidan de tal forma que solo nos redima la violenta devastación de lo que existe. El profesor es un ángel exterminador que está enamorado de la aniquilación por la aniquilación misma. Su capacidad de destrucción es así una imagen invertida de la Creación, que es igualmente un fin en sí misma.

El instinto de muerte no es una narración que carezca de propósito, sino la destrucción de toda narración. Destruye simplemente por el obscuro placer de hacerlo. El terrorista perfecto es una especie de dadaísta que no golpea a este o aquel determinado fragmento de significado, sino al significado como tal. En su opinión, es la falta de sentido lo que la sociedad no puede digerir; los acontecimientos que de una extravagante forma, carecen hasta tal punto de motivo que eliminan el significado arruinando el discurso. O son actos cuyo significado solo podría entenderse desde el otro lado de una inimaginable transformación de todo lo que hacemos; una transformación tan absoluta que sería una imagen de la propia muerte.

En la narración del nazismo se puede percibir este amor y este odio simultáneos al no ser. Por una parte, los nazis estaban enamorados de la muerte y el no ser, atrapados en un frenesí de destrucción y disolución. Aniquilaban a los judíos por el gusto de hacerlo, no por alguna finalidad militar o política preponderante. Por otra parte, los asesinaban porque parecían encarnar un aterrador no ser al que temían y detestaban. Lo temían porque representaba en su interior un atroz no ser. Aunque el nazismo estuviera relleno por completo de ampulosa retórica y extravagante idealismo, también estaba nauseabundantemente hueco.

Ofrecía, por tanto, lo que podría describirse como las dos caras del mal. El hecho de que la palabra «mal» se haya vuelto tan popular en la Casa Blanca para tratar de paralizar todo análisis de ella no debería disuadirnos de tomárnosla en serio. Los liberales tienden a minimizar el mal, mientras que los conservadores suelen sobreestimarlos. Por otra parte, algunos posmodernistas saben de él sobre todo por las películas de terror. Seguramente los conservadores tengan razón al combatir a los racionalistas liberales y humanistas sentimentales que tratan de subestimar la realidad del mal. Señalan su naturaleza aterradora, obscena y traumática, su implacable malicia, su farsa nihilista, su resistencia cínica a ser engañado o persuadido. Por su parte, es probable que los liberales tengan razón al afirmar que aquí no está sucediendo nada necesariamente trascendente. Nada puede ser más mundano que el mal, pero «mundano» no quiere decir «común».

Hasta una leve privación del amor paterno puede bastar para convertirnos en monstruos.

Hay un tipo de mal que es misterioso porque su motivo no parece ser destruir seres concretos por razones concretas, sino negar el ser como tal. El Yago de Shakespeare parece estar incluido en esta extraña categoría. Hannah Arendt formula la hipótesis de que el Holocausto no consistió tanto en matar seres humanos por razones humanas como en tratar de aniquilar el concepto de humano como tal.⁴ Este tipo de mal es una parodia satánica de lo divino, que encuentra en el acto de destrucción el tipo de liberación orgasmática que uno puede imaginarse que Dios encontró en el acto de la Creación. Es el mal como nihilismo: un estallido de carcajadas socarronas ante la suposición absolutamente solemne y ridícula de que nada meramente humano puede importar nunca. A su modo de todos conocido, se complace en desenmascarar los valores humanos diciendo que son una farsa pretenciosa. Es una cólera enfurecida y vengativa ante la vida. Es el mal de los campos de exterminio nazis más que el de un asesino a sueldo, o incluso que el de una masacre llevada a cabo con alguna finalidad política. No es el mismo tipo de mal que subyace en la mayor parte de las prácticas terroristas, que son malignas pero responden a alguna razón.

La otra cara del mal resulta exactamente la contraria. Este tipo de mal quiere destruir el no ser más que crearlo. Cree que el no ser es falso, impuro e insidioso, una amenaza sin nombre a la integridad de la identidad. Esta atroz infiltración en la identidad de uno no tiene ninguna forma palpable en sí misma, y por tanto provoca paranoia en sus supuestas víctimas. Está en todas partes y en ninguna. Alimenta, por consiguiente, un deseo de conceder a esta espantosa fuerza un nombre y una morada. Los nombres son de hecho legión: judío, árabe, comunista, mujer, homosexual, e incluso la mayoría de las posibles permutaciones de todo el conjunto. Es el mal visto desde la perspectiva de aquellos que tienen un exceso de ser más que una insuficiencia de él. No pueden aceptar la indescriptible realidad de que la materia viscosa y contagiosa por la cual van a la guerra, lejos de ser algo extraño, es tan cercano a ellos como respirar. El no ser es aquello de lo que estamos hechos. Sobre todo, no pueden reconocer el deseo,

puesto que desear es carecer. En lugar de aferrarse a su deseo, lo rellenan por entero de fetiches. Hacer esto es también negar el vacío más puro de todos, el de la muerte, prefigurada por el hueco de nuestro deseo en el corazón.

Quizá esto pueda contribuir a explicar por qué se asesinó a tanta gente en el Holocausto. Hay una atracción diabólica en la idea de destrucción absoluta. La perversa perfección del plan, su pureza sin mácula, la ausencia de cabos sueltos o de restos de contingencia seducen a la mentalidad nihilista. En cualquier caso, dejar intacto hasta el más mínimo fragmento de este no ser es permitirle que se reproduzca y que nos invada de nuevo. El problema es que el no ser, por definición, no puede ser destruido. Esta empresa es absurdamente contraproducente, puesto que uno trata de exterminar el no ser produciendo aún más no ser.

Atrapado en este círculo ferozmente desesperado, el proyecto en su conjunto es incapaz de llegar a término, y esta es otra de las razones por las cuales devora tantas vidas. Otra razón es que la necesidad de aniquilar está en realidad enamorada de sí misma; un poco como el instinto de acumular desemboca en tomarse a sí mismo por el objeto de su propio deseo dejando a un lado los diversos objetos con los que tropieza, como un niño malhumorado que obtiene satisfacción solo de su propio movimiento perpetuo. En cualquier caso, mientras uno esté vivo, nunca será capaz de extinguir el no ser de su propio corazón.

El tipo de mal que teme por su propia plenitud de ser conlleva una megalómana sobrevaloración del yo. El infierno es la muerte en vida para aquellos que se consideran demasiado valiosos para morir, mientras que el tipo de mal que obtiene un obscuro placer de la disolución del yo, alimentado como está por lo que Freud denomina instinto de muerte, trata de suprimir el valor en sí. En la época de la modernidad, estos dos impulsos acabaron entrelazándose de forma letal, puesto que el sentido de la voluntad desenfrenadamente asertiva, la fuente soberana de todo valor, es que pulveriza las cosas que le rodean, y por tanto las deja sin ningún valor y reducidas a la nada. Es esta mortal combinación de voluntarismo y nihilismo lo que, entre otras cosas, caracteriza a la época moderna. Hay una cruda imagen de

ello en el personaje de Gerald Crich de la novela de D.H. Lawrence *Mujeres enamoradas*, una animada vacuidad que solo se mantiene a raya por la pura fuerza interior de su voluntad. La frenética afirmación del yo se convierte en una defensa contra su dulce y seductora vacuidad. El mal es únicamente esta dialéctica llevada hasta un extremo horripilante.

En pocas palabras, el dilema moderno típico es que tanto expresar como reprimir el instinto de muerte le deja a uno vacío de ser. De hecho, la voluntad codiciosa solo es el instinto de muerte vuelto hacia el exterior, un modo de engañar a la muerte que huye directamente para caer en su seductor abrazo. El sujeto de la modernidad afirma su voluntad prometeica en un vacío creado por él mismo, un vacío que reduce a la nada las obras de la propia voluntad. Al someter el mundo que le rodea, la voluntad deroga toda limitación sobre su propia acción, pero en ese mismo acto rebaja sus heroicos proyectos. Cuando todo está permitido, nada tiene valor. El yo endiosado es el más angustiado por su soledad. Del mismo modo, el posmodernismo disuelve toda limitación, pero rompe el circuito mortal de nihilismo y voluntarismo difuminando también la voluntad. El yo autónomo queda desmantelado, ya que la libertad queda apartada de la voluntad dominadora y situada en el juego del deseo.

Las dos caras del mal son en el fondo una sola. Lo que tienen en común es el horror a la impureza. Solo que esto puede presentarse unas veces como un cieno indescriptible que invade la plenitud del ser y otras como el escalofriante excedente del propio ser. Para quienes sienten que el propio ser está proliferando obscenamente, la pureza reside en el no ser. Su deseo, por adoptar las palabras de Wittgenstein, es elevarse desde el áspero suelo hasta la pureza cristalina.

El fundamentalista, por supuesto, no es necesariamente malo. Pero trata de alcanzar sus herméticos principios porque siente que bajo sus pies hay un enorme abismo de no ser. Es la insoportable levedad del ser lo que hace que él sea tan grave. En este momento, la alternativa más popular al fundamentalismo es alguna forma de pragmatismo. De hecho, Estados Unidos está dividido entre los dos. Pero enfrentar al uno con el otro es en algunos aspectos como proponer el oxígeno

como medida paliativa del fuego. El pragmatismo puede contrarrestar eficazmente el fanatismo del fundamentalismo, pero también contribuye a alimentarlo, puesto que un orden social pragmático que desdén los valores fundamentales sin la menor consideración por las penalidades de las personas y las lealtades tradicionales empuja a los hombres y las mujeres a afirmar sus identidades de forma virulenta. Los valores familiares y el sexo por dinero son las dos caras de una misma moneda. Por cada ejecutivo de una gran empresa que busca un nuevo rincón del globo que explotar hay un matón nacionalista dispuesto a matar para echarlo de allí.

En cualquier caso, los estados que rinden culto a la anarquía del mercado tienen que ocultar en la manga unos cuantos valores absolutos. Cuanta más devastación e inestabilidad produce un mercado sin control, más necesario es un Estado intransigente para contenerlo. A medida que la libertad va siendo defendida con medios más brutalmente autoritarios, más inhabilitadoramente evidente se vuelve la brecha existente entre lo que uno realmente es y aquello en lo que afirma creer. Esto no supone ningún problema para el tipo de fundamentalismo islámico que busca un Estado brutal, trasnochado e ignorante antes que valores ilustrados defendidos con medios trasnochados e ignorantes.

Sin embargo, cuando los fundamentos mismos de la civilización a la que uno pertenece se encuentran literalmente atacados, el pragmatismo en el sentido teórico de la palabra parece una respuesta demasiado suave y relajada. Lo que hace falta, por el contrario, es oponerse a un mal sentido del no ser con uno bueno. Hemos visto que hay cierta fascinación por el no ser, así como una negación del mismo, que son típicos de determinadas especies de mal. Pero hay otro sentido del no ser que es constructivo en lugar de corrosivo. Podemos recordar al novelista irlandés Laurence Sterne cuando intercédía en favor de la idea de la nada analizando «cuántas cosas peores hay en el mundo». Además de una forma de disolución siniestra, hay una forma de disolución fértil. Puede vislumbrarse en la referencia de Marx al proletariado como «clase que supone la disolución de todas las clases», significando con ello «una pérdida completa de la humanidad».

Representa el «no ser» de aquellos que han quedado fuera del sistema actual, que no tienen ninguna participación real en él, y que por tanto ejercen de significativo vacío de un futuro alternativo. Y se trata de un sector de la población que crece constantemente.

A decir verdad, es precisamente entre los condenados y los desposeídos donde el fundamentalismo encuentra su campo de cultivo más fértil. En la figura del hombre bomba suicida, el no ser de la desposesión se convierte en un tipo de negación más mortífera. El hombre bomba suicida no pasa de la desesperación a la esperanza: su arma es la propia desesperación. Existe una antigua fe trágica en que la resistencia nace de las profundidades mismas de la abyección. Aquellos que caen hasta lo más hondo del sistema están en cierto modo libres de él, y por tanto pueden construir una alternativa. Si uno no puede caer más bajo, solo puede ir hacia arriba y arrancarle una nueva vida a las fauces de la derrota. No tener nada que perder es ser formidablemente poderoso. Sin embargo, está claro que esta libertad trágica puede adoptar formas destructivas como el terrorismo, del mismo modo que puede desembocar en tendencias más positivas de cambio social.

Nuestro actual orden político se basa en el no ser de la privación humana. Lo que necesitamos es sustituirlo por un orden político que también se base en el no ser, pero en un no ser entendido como conciencia de la fragilidad y la falta de fundamento humanos. Solo esto puede contener el orgullo desmedido, contra el que el fundamentalismo es una reacción desesperada y enfermiza. La tragedia nos recuerda lo difícil que resulta no quedar destrozados en el proceso de enfrentarse al no ser. ¿Cómo podemos contemplar ese horror y seguir viviendo? Al mismo tiempo, nos recuerda que un modo de vida que carece del valor para abordar este traumático encuentro carece finalmente de la fuerza para sobrevivir. Solo enfrentándose a este fracaso puede prosperar. El no ser que anida en nuestro corazón es lo que perturba nuestros sueños y desbarata nuestros proyectos. Pero es también el precio que pagamos por la posibilidad de un futuro más luminoso. Es el modo en que compatibilizamos la fe con la naturaleza abierta de la humanidad, y por tanto es una fuente de esperanza.

Nunca podemos llegar a un «después de la teoría», en el sentido de que no puede haber ningún ser humano reflexivo sin ella. Simplemente podemos quedarnos sin determinados estilos de pensamiento a medida que nuestra situación va cambiando. Con el lanzamiento de una nueva narración global del capitalismo, junto con la denominada guerra al terrorismo, bien podría suceder que el estilo de pensamiento conocido como posmodernismo se esté acercando a su fin. Después de todo, era la teoría que nos aseguraba que las grandes narraciones eran una cosa del pasado. Quizá seamos capaces de verlo, retrospectivamente, como una de las pequeñas narraciones por las que tanto cariño sentía dicha teoría. Sin embargo, esto presenta un nuevo desafío a la teoría cultural. Si la teoría cultural tiene que dedicarse a hacer una historia global ambiciosa, debe contar con recursos propios de los que responder, acordes de profundidad y alcance adecuados a la situación a la que se enfrenta. No puede permitirse simplemente seguir contando una y otra vez las mismas narraciones de clase, raza y género, por indispensables que sean estos temas. Necesita escapar de una ortodoxia un tanto sofocante y explorar nuevos temas: en buena medida, aquellos ante los que se ha mostrado injustificadamente tímida. Este libro quiere ser un movimiento de apertura en esa indagación.

Notas

1. La política de la amnesia

1. Por «posmoderno» entiendo, en términos generales, el movimiento de pensamiento contemporáneo que rechaza las totalidades, los valores universales, las grandes narraciones históricas, los fundamentos sólidos de la existencia humana y la posibilidad de conocimiento objetivo. El posmodernismo es escéptico ante la verdad, la unidad y el progreso, se opone a lo que entiende que es elitismo en la cultura, tiende hacia el relativismo cultural y celebra el pluralismo, la discontinuidad y la heterogeneidad.

2. Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity*, Londres, 1998, pp. 86 y 85 (hay trad. cast.: *Los orígenes de la posmodernidad*, traducción de Luis Andrés Bredlow, Anagrama, Barcelona, 2000, pp. 119 y 118).

2. Ascenso y caída de la teoría

1. Véase Andrew Bowie, ed., *Friedrich Schleiermacher: Hermeneutics and Criticism*, Cambridge, 1998, p. xix.

2. Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, 2001, p. 142. Estoy en deuda con este excelente estudio por algunas de las matizaciones hechas aquí.

3. El camino hacia el posmodernismo

1. *Táig* es un término despectivo para referirse a los católicos irlandeses gaélicos.

2. Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Londres, 1983, p. 91 (hay trad. cast.: *Tras las huellas del materialismo histórico*, traducción de Eduardo Terrén, Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 77).

3. Véase, por ejemplo, Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, 1989 (hay trad. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, traducción de Alfredo Eduardo Sinnott, Paidós, Barcelona, 1991), y Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally*, Oxford, 1989 (hay trad. cast.: *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*, traducción de José Luis Fernández Villanueva, Destino, Barcelona, 1992).

4. Véase Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, Londres, 1999, cap. 4 (hay trad. cast.: *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, traducción de Beatriz Martínez de Murguía, Paidós, Barcelona, 2001).

5. Citado en Anderson, *The Origins of Postmodernity*, p. 27 (hay trad. cast.: *Los orígenes de la postmodernidad*, traducción de Luis Andrés Bredlow, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 41).

4. Victorias y derrotas

1. Algunos ejemplos: Theodor Adorno sobre Brecht, Walter Benjamin sobre Baudelaire, Paul de Man sobre Proust, Fredric Jameson sobre Conrad, Julia Kristeva sobre Mallarmé, Geoffrey Hartman sobre Wordsworth, Roland Barthes sobre Balzac, Franco Moretti sobre Goethe, Harold Bloom sobre Stevens, J. Hillis Miller sobre Henry James. La lista podría ampliarse muchísimo.

5. Verdad, virtud y objetividad

1. Para una excelente defensa del concepto de verdad como algo absoluto, véase Paul O'Grady, *Relativism*, Chesham, Bucks, 2002, cap. 2. Véase también Bernard Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton y Oxford, 2002, pp. 258 y ss.

2. Véase Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, 1985, p. 156.

3. Véase John O'Neill, *The Market: Ethics, Knowledge and Politics*, Londres, 1998, cap. 1. Véase también Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Oxford, 1996, pp. 97-104.

4. Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford, 2002, p. 91 (hay trad. cast.: *Bondad natural: una visión naturalista de la ética*, traducción de Ramón Vilà Vernis, Paidós, Barcelona, 2002).

5. Este, por ejemplo, es el concepto de desinterés del gran filósofo irlandés del siglo XVIII Francis Hutcheson. Véase R. S. Downie, ed., *Francis Hutcheson: Philosophical Writings*, Londres, 1994.

6. Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Massachusetts,

2000, p. 157 (hay trad. cast.: *Imperio*, traducción de Alicia Bixio, Paidós, Barcelona, 2002, p. 152).

7. Independencia y objetividad, sin duda, no son en absoluto lo mismo. Pero es porque reconocemos que algo es independiente de nosotros, por lo que se plantea el tema de tratar de verse algo como realmente es. No nos esforzaríamos tanto para ver nuestras alucinaciones como realmente son.

6. Moralidad

1. Típica de esta concepción son estas palabras de Fredric Jameson, una de las diversas formulaciones de ella en su obra: «[...] la ética, allá donde vuelve a reaparecer, puede entenderse como la señal de un intento de mistificar, y concretamente de reemplazar, las complejas y ambivalentes valoraciones de una perspectiva más propiamente política y dialéctica con las cómodas simplificaciones de un mito binario» (*Fables of Aggression*, Berkeley y Los Ángeles, 1979, p. 56). Jameson no solo se equivoca al creer que toda ética desplaza a la política; también supone inexactamente que la ética es siempre una rígida cuestión binaria del bien contra el mal. Es una explicación demasiado simplificada de un supuesto fenómeno demasiado simplificado.

2. Para una descripción de esta versión de la ética, véase Terry Eagleton, «Deconstruction and Human Rights», en Barbara Johnson, ed., *Freedom and Interpretation*, Nueva York, 1993.

3. Véase Jacques Derrida, «Donner la mort», en Jean Michel Rabate y Michael Wetzell, eds., *L'Éthique du don, Jacques Derrida et la pensée du don*, París, 1992.

4. El rechazo de lo biológico como dominio propio de la ética por parte de Alain Badiou es uno de los rasgos más cuestionables de su por otra parte sugestiva obra *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Londres y Nueva York, 2001.

5. Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, Londres, 1998, p. 8 (hay trad. cast.: *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, traducción de Beatriz Martínez de Murguía, Paidós, Barcelona, 2001, p. 23).

6. *Ibid.*, p. 49 (p. 68 de la trad. cast.).

7. Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Londres, 1968, p. 80 (hay trad. cast.: *Historia de la ética*, traducción de Roberto Juan Walton, Paidós, Barcelona, 1982, 2.ª reimp., p. 85).

8. Un ejemplo contemporáneo de esto sería la obra de Jurgen Habermas. En la esfera pública de Habermas, cada persona es libre de expresarse como desee, pero se dice muy poco del modo en que la propia interacción social puede convertirse en el medio esencial de la expresión individual de uno mismo en su mejor aspecto. Nadie aquí —para formular la cuestión en un lenguaje teórico diferente— parece

aceptarse a sí mismo como sujeto del Otro, en contraposición a atender con la debida sensibilidad a lo que el otro tiene que decir.

7. Revolución, fundamentos y fundamentalistas

1. Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Londres, 1974, p. 156 (hay trad. cast.: *Obra Completa*, 4. *Minima moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*, traducción de Joaquín Chamorro Mielke, Akal, Tres Cantos, 2004, p. 162).

2. Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, Oxford, 1966, pág. 16 (hay trad. cast.: *Aforismos: cultura y valor*, traducción de Elsa Cecilia Frost, Espasa Calpe, Madrid, 2003, p. 53).

3. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1963, p. 85 (hay trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines México, Crítica, Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1998, § 217, p. 211).

4. Blaise Pascal, *Pensées*, Londres, 1995, p. 62 (hay trad. cast.: *Pensamientos*, traducción de J. Llansó, Alianza, Madrid, 1981, p. 78).

5. El fundamentalismo no es *solo* una cuestión textual: también supone una estricta adhesión a doctrinas y creencias tradicionales, un compromiso con aquello que se toma como creencias fundamentales e inalterables de una religión, etcétera. Pero la literalidad de la interpretación constituye su esencia.

8. La muerte, el mal y el no ser

1. Blaise Pascal, *Pensées*, Londres, 1995, p. 34 (hay trad. cast.: *Pensamientos*, traducción de J. Llansó, Alianza, Madrid, 1981, p. 53).

2. Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Londres, 1974, p. 79 (hay trad. cast.: *Obra Completa*, 4. *Minima moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*, traducción de Joaquín Chamorro Mielke, Akal, Tres Cantos, 2004, p. 84).

3. Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, Chicago, 1964, p. 159 (hay trad. cast.: *Signos*, traducción de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix Barral, Barcelona, 1973, 2.ª reimp.).

4. Véase Richard J. Bernstein, *Radical Evil*, Cambridge, 2000, p. 215.

Índice onomástico

- Adorno, Theodore, 42, 81, 88, 181, 217
Agustín, san, 195
Althusser, Louis, 13-14, 46, 49
Anderson, Perry, 27, 63
Aquino, Tomás de, 89, 118
Archer, Jeffrey, 15, 111
Arendt, Hannah, 223
Aristóteles, 18, 89, 126-128, 131-132, 134, 136, 138, 140, 143-144, 151-152, 158, 161, 176-178
Arnold, Mathew, 93, 162
Austen, Jane, 15, 106, 111
- Badiou, Alain, 181
Barthes, Roland, 13-14, 46, 49, 63, 77, 81, 88
Baudrillard, Jean, 62
Beckett, Samuel, 69, 76
Benjamin, Walter, 42, 187
Bentham, Jeremy, 171
Berkeley, George, 215
Best, George, 123-125
Blake, William, 25, 183
Bloch, Ernst, 42
Bourdieu, Pierre, 13, 46
Brecht, Bertolt, 28, 58, 76, 97, 140
Burke, Edmund, 159
- Bush, George, 168
Byron, George Gordon, 100
- Carlyle, Thomas, 93
Celan, Paul, 89
Cixous, Hélène, 13
Coleridge, Samuel Taylor, 86
Condorcet, marqués de, 44
Connolly, James, 44
Conrad, Joseph, 221
- Darwin, Charles, 92
Davidson, Donald, 77
Dawkins, Richard, 183
Derrida, Jacques, 13-14, 25-26, 46, 63, 77, 81, 86, 103, 161, 181
Dostoievski, Fedor, 50, 200
- Eliot, George, 89, 142
Eliot, T.S., 75-76, 81, 86, 165, 186
- Fanon, 37, 44
Fielding, Henry, 122, 126

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Fish, Stanley, 66, 70
 Foot, Philippa, 134
 Foucault, Michel, 13-14, 25-26, 46, 49,
 62-63, 77, 88, 92, 97
 Freud, Sigmund, 17, 75, 89, 97-98, 106,
 147, 176, 215-216, 224
- Gandhi, Mahatma, 44
 Goldmann, Lucien, 42
 Gonne, Maud, 56
 Gramsci, Antonio, 42-43, 58
 Gramsci, Walter, 37
- Habermas, Jurgen, 13, 92
 Hall, Stuart, 51
 Hardt, Michael, 145
 Hegel, Georg Wilhelm F., 70, 132, 216
 Heidegger, Martin, 16, 77, 81, 216
 Herrick, Robert, 15
 Hitler, Adolf, 151
 Horkheimer, Max, 42
 Hume, David, 215
 Huxley, 92
- Irigaray, Luce, 13
- Jagger, Mick, 134
 James, Henry, 152-153
 Jameson, Fredric, 13, 42, 88
 Jesús, 48, 154-155, 162, 182-183, 194,
 204, 210, 212
 Johnson, Lyndon, 39
- Johnson, Samuel, 86
 Joyce, James, 75-76, 89
- Kafka, Franz, 75-76
 Kant, Immanuel, 133, 161
 Kissinger, Henry, 206
 Kristeva, Julia, 13, 46, 49, 77, 92
- Lacan, Jacques, 13-14, 63
 Larkin, Philip, 106
 Lawrence, D.H., 32, 82, 106, 225
 Leavis, F.R., 162
 Lefebvre, Henri, 46
 Lenin, Vladimir, 20, 44
 Levinas, Emmanuel, 16, 161
 Lévi-Strauss, Claude, 13, 46
 Lewis, Cecil Day, 97
 Locke, John, 171
 Lukács, György, 42
 Lyotard, Jean-François, 46, 49, 62, 83,
 161, 181
- MacIntyre, Alasdair, 163, 165, 176
 Man, Paul de, 161
 Mann, Thomas, 75, 100
 Mao Tse-tung, 58
 Marcuse, Herbert, 37, 42-43, 149
 Markievicz, Constance, 56
 Marx, Karl, 18, 43, 54, 131-132, 151-152,
 161, 164, 166, 177-179, 226
 Maxwell, Robert, 100
 Merleau-Ponty, Maurice, 43, 219
 Miller, J. Hillis, 161
 Morris, William, 56
 Musil, Robert, 166

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Negri, Antonio, 145
Nietzsche, Friedrich, 16, 26, 70, 75, 149,
163, 193, 203-205
Nightingale, Florence, 100
- O'Neill, John, 130
Orwell, George, 86
- Pablo, san, 153, 156, 182, 218
Paisley, Ian, 153, 183
Pascal, Blaise, 200, 216
Picasso, Pablo, 28
Pitt, Brad, 66
Platón, 35
Proust, Marcel, 28, 75, 77
- Reagan, Ronald, 55
Reich, Wilhelm, 37, 42-43
Rimbaud, Arthur, 28, 51
Rorty, Richard, 66, 70, 83, 159
Rousseau, 92
Ruskin, 44
- Said, Edward, 13, 21
Sartre, Jean-Paul, 42, 47, 92
Saussure, Ferdinand de, 13
Schleiermacher, Friedrich, 35
Schönberg, 76
- Schopenhauer, 185, 216
Sebald, W.G., 192
Shakespeare, William, 59, 86, 146, 155, 188,
190, 223
Sontag, Susan, 92
Spinoza, 200
Stalin, Joseph, 48
Sterne, Laurence, 226
Stirner, Max, 216
Streisand, Barbra, 66
- Taylor, A.J.P., 86, 207
Thatcher, Margaret, 55
Thomas, Edward, 216
Tolstoi, Léon, 44
- Voltaire, 92
- Waugh, Evelyn, 102
Wilde, Oscar, 25, 51, 56
Williams, Bernard, 119
Williams, Raymond, 13, 47, 92
Wittgenstein, Ludwig, 139, 142, 197-198,
211, 216, 225
- Yahvé, 181-183
Yeats, W.B., 56, 171, 188
Young, Robert J.C., 44

