

Estética y política

Terry Eagleton

pp 185-192 En Glowacka, D., & Boos, S. (Eds.).
(2002). *Between ethics and aesthetics: Crossing the boundaries*.
SUNY Press.

Tr. Alejo De la Rosa

La frase “estética política” no parece otra cosa que un oxímoron, tan claramente contradictoria como la inteligencia militar, o mormón intelectual. ¿Cómo puede ser la estética política, cuando fue constituida como lo opuesto a todo eso? Que éste sea el caso debe ser obvio después de toda la tierra que se levantó y golpes que se dieron recientemente alrededor de esta modesta propuesta academicista conocida como teoría literaria. ¿Por qué la gente se emociona tanto con un proyecto que, enfrentémoslo, sólo le interesa a unos cuantos cientos de miles personas sin relevancia política, eminentemente prescindibles pese a todas nuestras ilusiones lacanianas de que el mundo se vendría abajo si no estuviéramos cerca para que se centrara en nosotros? ¿Por qué se ha vertido tanta sangre en el piso de la sala de maestros por este tema, mucha de ella alarmantemente similar a la mía? ¿Por qué es que este extraño híbrido sin tema llamado teoría literaria de vez en cuando llega a las páginas de los periódicos más frescos, exponiendo a grandes ejecutivos petroleros de forma breve y confusa a Saussure y Derrida durante el almuerzo? No puede, de seguro, tener algo que ver con la literatura, o la teoría de la recepción, o alguna otra de esas búsquedas esotéricas. Hay que enfrentarlo, a nadie le importa mucho, en el gran esquema de las cosas, y no en la Casa Blanca de seguro, si tu acercamiento a los versos menores de sir Walter Raleigh es hermenéutico o posestructuralista, marxista o postcolonial (sobre este último, algunos parecen trabajar con la consoladora ilusión de que las relaciones entre el norte y el sur del planeta tienen mucho que ver con algo llamado “cultura”. Puede que tengan que ver con el intercambio comercial o de drogas, o crudo o armas o bases militares, pero las cuestiones como valores, sentido, lenguaje, identidad e hibridación están muy abajo en la lista. Uno puede simpatizar con los literatos, que les gusta sentirse globalmente relevantes, pero hay una delgada línea entre relevancia y megalomanía).

Nadie se emociona mucho si se politiza la sociología, la economía o el discurso derechohumanista. Uno espera que este tipo de cosas sean políticas. Pero cada sociedad también crea una especie de reino casi sagrado para sí misma, sobre estas necesidades pragmáticas, en los que parece posible un momento de libertad de todas estas cosas pomposas y triviales, para poder meditar sobre el significado de ser humano. Los nombres históricos que ha llevado este espacio son varios: se le puede llamar mito, o religión, o cierto tipo de filosofía ideológica, o cultura, o estética, o las humanidades o, por metonimia, literatura.

Estos últimos candidatos para el ejercicio son de reciente surgimiento en la historia. El deber lo realizaba mejor la religión, que conecta la sensual textura de mi experiencia a las preguntas más fundamentales sobre lo que significa vivir, y por qué hay siquiera algo y no sólo nada; y si la idea de cultura tiene una fuente importante en el siglo XIX, le podría ir peor que ser considerada el fracaso final de la religión como una fuerza ideológica (aunque cuando hablo en Estados Unidos, siempre debo recordar lo santa que aún es su sociedad, cómo sus políticos aún pueden hacer apelaciones solemnes al Todopoderoso, lo que hace que nosotros los insensibles europeos nos avergoncemos). De todas maneras, cualquiera que sea el nombre transitorio que lleva este espacio, su función ideológica es, y seguirá siendo, totalmente necesaria: proveernos de ese enclave protector, ese campo de imágenes y arquetipos accesibles, al que podamos apuntar cuando alguien nos pregunte –más común en momentos de crisis e inconformidad política- ¿para

qué, al final de todo, vivimos? Una sociedad que necesita sacar sus valores fundamentales y exponerlos a la luz del día ya está, podría decirse, en cierta crisis, pues estos valores funcionan mucho mejor al ser asumidos tácitamente, entretejiéndose tan súbitamente con las raíces de nuestro ser que intentar escudriñarlos sería como querer pisar tu sombra o jalarnos de nuestras cintas de los zapatos. Pero este espacio privilegiado o protegido se mantiene esencial, incluso en el mundo cínico, racionalista, tecnológico, despiadadamente secular y desencantado, del capitalismo avanzado (no digo tardío, pues no sabemos qué tan tarde es) y siempre es útil tener estos valores disponibles y empaquetados y, si hace falta, de forma portátil.

Y el nombre de este fenómeno es literatura, aunque siempre podría ser algo más, y de hecho sí era algo antes de la reciente invención de algo llamado humanidades -uno puede empezar a entender así sobre toda la tierra, y los golpes y la sangre-. Porque si todo el punto de esta área es ser la antítesis de lo material o histórico, y si los materialistas e historiadores empiezan hasta a poner sus manos en eso, entonces ya no habrá dónde más se puedan retirar los liberales o conservadores, en un mundo vaciado de significado en el que la estética ofrece una de las últimas reservas solitarias y frágiles de valor como tal. Y por supuesto entiendo el pánico y ansiedad que esto ocasiona -algunos de mis amigos son liberales y conservadores, y por supuesto ningún documento escatima menos en alabar a la clase media capitalista que el *Communist Manifesto*-. Estos críticos liberales y conservadores entienden, con buena razón, que la construcción de esta área demarcada era históricamente hablando un gesto generoso, hasta utópico: un esfuerzo triste pero sin lugar a dudas noble, de redimir aquellos valores humanos y energía para los que un capitalismo brutalmente utilitario no tiene tiempo, al moverlos a otro lado donde puedan ser atendidos y cuidados, y florecer vigorosamente, pero- aquí estaba el precio - florecer en la espléndida cautividad de las otras prácticas sociales de las que se supone harían una crítica en vida. El momento en el que el arte se vuelve crítico de su propia forma y ser es también el momento en el que se vuelve políticamente impotente, una contradicción inscrita en la obra de arte modernista. Pero esta misma impotencia siempre podría ser un triunfo, la victoria arrancada de las manos de la derrota, la virtud recogida de la necesidad absoluta. Porque si el trabajo estético fuera ahora totalmente sin sentido, sin función o razón, torcido hacia sí mismo en gloriosa y dolorosa autonomía, invocando milagrosamente su propia sustancia desde sus profundidades insondables, dándole la espalda al mundo laboral, entonces sería aquí, en su estructura interna, que podría ser visto como profundamente político y utópico. Pues lo que entonces descubrió fue una imagen frágil de cómo pueden ser los hombres y mujeres, en una sociedad socialista que por fin se haya deshecho del valor del intercambio, del atractivo de la utilidad, de la soberanía de la razón fundamental. Ahora las obras de arte se parecerían más que nunca a nosotros, o al menos a nosotros como nos veríamos bajo condiciones políticas transformadas, y se verían así precisamente porque lo político sería lo último que les importaría. Se verían así por algo que sólo podría verse pero no decirse. Donde estaba el arte, allí estará la humanidad.

Así pues, la ética política de Karl Marx es de naturaleza fuertemente estética. Lo que le duele mucho a Marx es la idea de que las habilidades y capacidades humanas, como les dice, puedan estar sometidas a una lógica fundamentalista -que requieran cualquier razón, metafísica o utilitaria, más allá de su propio desarrollo gustoso, en el que, al igual que la recién definida obra de arte, puedan fortalecer su espacio y propósitos inmanentes-. La única buena razón para ser marxista es que puedes dejar de ser uno en cuanto te sea posible y descansar todo el día en distintos estados de gozo -a lo que Marx prosaicamente se refería como la abolición del trabajo forzado-. Para él, no hay razón para vivir como obras de arte, así como tampoco hay un fundamento metafísico para una sonrisa o una canción; simplemente pertenece a lo que llamaría

el ser de nuestra especie. El marxismo es a final de cuentas sobre la fundación estética de la existencia humana, la liberación de la particularidad sensual del hogar-prisión metafísico del valor de intercambio y la abstracción burguesa. Pero claro que para Marx esto está lejos de un imberbe, placentero y hedonista festejo postmoderno del placer, o la pluralidad o el cuerpo (ese reciente fetiche de la teoría cultural), ya que como total tradicionalista, y moralista aristotélico, entiende que tal condición estaría disponible para todos los hombres y las mujeres sólo a través de las más rigurosas formas del pensamiento y la acción, y por el sacrificio voluntario de tal autodescubrimiento de parte de unos por el bien de los otros. Marx tenía su lado kantiano, también, bien establecido, y de ninguna manera considera la forzada, deontológica y necesaria represión del placer como un sobrante de las grandes narrativas de hombres viejos y aburridos.

Incluso así, su ética política es más cercana a la de Oscar Wilde que a la de John Stuart Mill. Es sólo que entendió que para generar ese superávit o exceso de abundancia gratuita, que es la clave del ser de nuestra especie, primero necesitamos un superávit material, que los burgueses han sido tan amables de darnos, junto con una preciosa tradición del humanismo liberal. Cualquier socialismo que careciera de estas condiciones materiales y espirituales –que intentara, por ejemplo, construirse desde cero en condiciones de escasez extrema, sin herencia útil capitalista y liberal- inevitablemente se encontraría tratando de producir riqueza mediante el poder coactivo de un estado autoritario y así, trágica y criminalmente, destruiría las estructuras políticas del socialismo en el intento de construir su base material. Este es el fenómeno que conocemos como estalinismo, que sólo los marxistas han podido explicar. Y por supuesto todo esto es de gran relevancia en el mundo de la revolución y de la cercana insurrección que vemos a nuestro alrededor hoy en día: el derrocamiento del apartheid, de los regímenes neoestalinistas del este, las rebeliones populares masivas en Corea del Sur, las luchas constantes contra el colonialismo, la militancia de la clase obrera francesa, y otras tantas. A lo mejor nada de esto ha alcanzado aún los pesimistas oídos posmodernos de aquellos en las universidades Ivy League que han estado tan ocupados con Baudrillard que no pueden leer los periódicos.

En ninguno de estos casos, claro, está la cultura siquiera cerca de su centro. El primer paso de un teórico cultural materialista debe ser de humildad propia: reconocer que tan relativamente poco importantes somos. Pero que no sea central significa que esté mal. Lo que caracteriza las tres formas del conflicto político que han dominado la agenda política en las últimas décadas – nacionalismo revolucionario, feminismo y el conflicto ético- es exactamente, e inusualmente, que la cultura, en el sentido antropológico más que estético, se ha convertido en el medio en el que se discuten contenidos políticos. Efectivamente, esta es la razón fundamental de la crisis en la noción de cultura actual –esto es, que ha cambiado imperceptiblemente de ser parte de la solución a parte del problema-. Lo que empezó como una realidad en esencia trascendente, una clase de terreno más elevado o más abajo, en el que se resolvían imaginariamente conflictos meramente terrestres, se convirtió en el mismo lenguaje que utilizan esos conflictos. Pero no debemos exagerar aquí, ni siquiera con ese reduccionismo conocido como culturalismo. El conflicto entre los católicos y los protestantes en Irlanda del norte tiene algo que ver con la cultura, pero no fundamentalmente. Hablando culturalmente, los católicos del norte y los protestantes se entienden demasiado bien. Y aunque la cultura fuera por el momento parte del problema material en lugar de la solución idealista, debemos aun así esperar las condiciones políticas y materiales necesarias para vivir sólo de la cultura, lo que quiere decir, hablando antropológicamente, ser libres (para Marx, sólo la producción gratuita, libre del peso de la necesidad, puede ser el indicador de nuestra libertad). Así pues seremos libres de toda esta cansada, absoluta preocupación por la clase y el género y la etnia y el neocolonialismo y podremos platicar de algo más interesante para empezar, como la forma en que los oídos del príncipe Carlos salen de su

cabeza, o por qué los anuncios del metro inglés suenan distorsionados en la parte más importante de su mensaje.

El conflicto entre los socialistas y los posmodernistas puede entonces verse como uno entre dos sentidos diferentes de la estética de la política. Si el socialismo es –hasta dudo para usar este término demonizado- teleológico, lo es porque, entre otras razones, cree que las condiciones materiales para lo que llamo una estética antropológica de la política aún no han sido erguidas, y que lo que detiene el proyecto es la estética de la política en otro sentido: en la especulación de lo político, por ejemplo, o en la estética de la economía que llamamos fetichismo de comodidad.

O, en la esfera teórica, en esa figura monstruosa dogmática conocida como el institucionalismo, en la que hago peticiones incontrovertibles a algo llamado mi experiencia política inmediata de la misma manera que la estética de la vieja escuela hace peticiones a buen gusto. O, de hecho, ese asalto neopragmático a lo cognitivo sobre cuál verdad es la que sea que se pueda apoyar o sea conveniente para la mente, o para nuestros discursos, que es otra forma de volverlo estético. No importa que tan acertados filosóficamente pudieran ser estos casos, ninguno tiene la más mínima posibilidad de tener éxito en un orden social donde, aunque desmantele la fundación y lo metafísico, en su comportamiento material rutinario, no podrá seguir ideológicamente sin él. Y es por esto que todos esos políticos estadounidenses aún hablan de las consideraciones especiales del todopoderoso a la nación mientras tienen la mano en el diezmo.

Órdenes capitalistas avanzadas no se pueden dar el lujo de escapar de la contradicción estructural con el camino de Nietzsche –me refiero a la irresoluta contradicción entre el hecho de que necesitan apoyo ideológico de una fundación metafísica que es despreciada por su propia actividad, razonamiento y secularidad-. Nietzsche tenía una solución a esto –no en tantas palabras, tenlo por seguro- que dice así: Si la superestructura espiritual sigue cayendo en contradicción vergonzosa con tu baste material, entonces tira la superestructura. Olvida esas razones cultas metafísicas. Nadie se cree esas cosas: Dios está muerto, la superestructura se ha caído a pedazos y la hipocresía de querer dar cuadratura a este círculo imposible es por sí misma ideológicamente limitantes. Así que toma mejor la salida estética: renuncia a los absolutos y sólo deja que tus valores sean generados, de forma transitoria y con perspectiva, por esa generación textual infinita de las energías en conflicto que son la sustancia misma del cosmos, y a lo que damos el nombre de voluntad para poder. Ahora, en un sentido este es un escape muy atractivo para la clase media en un lío metafísico. Pues claro los tipos de valores que obtienes directamente de la actividad práctica de tu día siempre serán considerablemente más reales, hablando ideológicamente, que aquellos que caen desde el cielo metafísico, donde la espera entre lo que haces y lo que dices que haces –la contradicción performativa entre los dos- necesitará por sí misma alcanzar otro tipo de discurso para cerrar este hueco incongruente. Ningún valor ideológico que no esté, en algún sentido sin importar que sea oblicuo, anclado en las experiencias de vida de los hombres y las mujeres podría sobrevivir durante mucho tiempo, pues el socialismo debe ser entre otras cosas una petición desvergonzada al interés propio de las personas. La recomendación (implícita) de Nietzsche es estética porque nos pregunta, audazmente, que hallemos nuestro ser en nosotros mismos. El Übermensch era aquel que se había vuelto autotélico, que se legislaba a sí mismo, en su propio territorio, justo como el artefacto estético. Pero si sí invocas tus valores directamente de lo que haces, el peligro es que acabarías, en este tipo de sociedad al menos, con todos los peores tipos de valores: agresión, dominación, competición, etc. Si la ruta de escape de Nietzsche es demasiado escandalosa para que la sigan los burgueses, es porque deja de lado que los valores no sólo deben expresar lo que hacemos, sino también ayudar a legitimarlos. El valor debe tener aquí un rol activo, de significado a

significante, en relación con nuestro comportamiento social, no sólo la leve reflexión de ese comportamiento de manera irónica.

Debe racionalizar, totalizar, desacomodar, desensamblar, sublimar, naturalizar y demás; pero entonces esto abre una espera necesaria entre lo que hacemos y lo que decimos que hacemos, en la que cabe la parte más delgada de la crítica.

Varios tipos de pragmatismo neonietzscheano pues son lo suficientemente buenos para el académico, pero apenas adecuados si quieres controlar un país en lugar de un departamento de filosofía. Pues las personas tienen el hábito incómodo de preguntar sobre las fundaciones de su mundo y se cansan de las respuestas estéticas como “se levanta por sí mismo”. Los teóricos en realidad son esos adultos que no han crecido, que continúan, como niño aún no “naturalizado”, viendo nuestras actividades más comunes como enigmáticas y enajenantes, y persisten en hacer las preguntas más grandes y vergonzosas sobre ellas. La teoría es difícil no sólo porque usa frases como “fenomenología hermenéutica”, sino por su ingenuidad infantil: “¿De dónde viene el capitalismo, mami?”; se calla y usualmente por sus problemas recibe una respuesta al estilo del viejo Wittgenstein: “Esto es lo que hacemos, querido”.

La teoría es pues, entre otras cosas, un efecto enajenante brechtiano y sólo tiende a darse cuando por una u otra razón nuestras prácticas habituales se desmoronan, se empiezan a venir abajo, topan con un muro que no les deja avanzar. Cuando la teoría se desata en una escala virulenta, positivamente epidémica, así como ha pasado en las últimas décadas en el occidente, puedes estar seguro de que algo ha salido mal. El error del conservador es pensar que lo que ha salido mal es el surgimiento de la teoría, en lugar de la situación de la que es sintomática. La teoría en este sentido es sólo una práctica social que ha sido arrojada a una nueva forma de autoconsciencia y por ello siempre hay algo particularmente incómodo, como voltear a verle el ombligo a alguien, o narcisista en ella, como cualquiera que haya tenido la mala suerte de toparse con algún teórico literario líder en su campo sabrá. La teoría surge, hablando históricamente, cuando es tanto posible como necesario que surja —ya sea cuando necesitamos hallar una nueva serie de razones para lo que hemos estado haciendo, o cuando necesitamos cambiar de agenda—. Hace mucho tiempo, nos gustaba dejar caer cosas de vez en cuando, sin pensarlo mucho. Entonces llegaron los físicos para enseñarnos sobre las leyes gravitacionales que siguen los objetos que caen a la tierra, los filósofos para preguntar si había algunos objetos discretos que tirar para empezar, los sociólogos para especular si tantos objetos siendo tirados eran el resultado de una mayor presión urbana, los psicólogos para comentar que todo era simbólico de querer alejarnos de nuestros padres, los poetas que escribieron del dejar caer como símbolo de la muerte, y los críticos que lo vieron como una señal del complejo de castración del poeta. Ahora, de repente, dejar caer algo ya nunca será lo mismo: nunca podremos volver al jardín que recorriamos todos los días tirando cosas sin alguna preocupación. Había llegado la teoría; aún dejábamos caer cosas, claro, pero ahora, tentativamente, autoconscientes, con un exquisito gusto por la naturaleza arbitraria de la acción.

Considera todo esto una alegoría del modernismo. El modernismo fue el momento en el que las palabras se volvieron sobre palabras, la pintura sobre la pintura, la piedra sobre la piedra —cuando, bajo la presión de una sociedad cómoda en la que la misma experiencia que el arte pueda tomar se siente degradada, siniestramente aliada al poder— la obra de arte comienza a doblarse sobre sí misma y convertirse en su tema. La estructura de este gesto entonces se asemeja a la estructura de la teoría, pues la obra de arte ahora, para ser auténtica, debe incluir dentro de sí mismo algún tipo de conciencia del hecho vergonzoso de que, en un universo aún no fundamentado, puede que no hubiera existido. Y por supuesto mientras la obra de arte crece de esta manera “teórica”, la teoría por su parte está trabajando con más estética, con ese linaje

distinguido de antifilósofos, desde Kierkegaard, Marx y Nietzsche hasta Heidegger, Adorno, Wittgenstein y Derrida, que se oponen a la filosofía de una forma filosóficamente fascinante – para quienes, ya que lo que ahora se ha vuelto problemático no es sólo este o aquel tema filosófico, sino toda la naturaleza y el estado del discurso mismo, un nuevo estilo de escribir a lo mejor daría una resolución formal a ciertas dificultades-. Vista como un gesto proléptico, prefigurando alguna condición en la que todos –y no sólo los filósofos- puedan pensar de otra manera, esta es una estrategia fértil y enriquecida; vista –como también debe serlo, creo- como un reacomodo un tanto desesperado, o compensación por, de una estética política que aún no es practicada, enfrenta el riesgo de la idolatría, con los idólatras creyendo que pueden tener el futuro en sus manos, incluso ahora. Aunque es indispensable, hace frente a la prohibición judeocristiana de las imágenes grabadas (pues la única imagen de Dios es la humanidad), o a la sentencia de *Passage to India*, de E. M. Foster: no aquí, no ahora, no aún.