

# Cuadernos del Sur

---

Año 15 - Nº 28

Mayo de 1999

# ¿De dónde vienen los posmodernos?\*

**Terry Eagleton**

**I**maginemos un movimiento radical que ha sufrido una categórica derrota. Tan categórica, de hecho, que parece improbable que resurja en el transcurso de toda una vida. Con el paso del tiempo, las creencias de este movimiento podrían comenzar a parecer más irrelevantes que falsas o inefectivas. Para sus oponentes, podría tratarse más de contemplarlas con el apacible interés que un anticuario podría haber reservado para la cosmología ptolemaica o la escolástica de Tomás de Aquino que de contestarlas enardecidamente. Los radicales pueden llegar a encontrarse a sí mismos simplemente borrados de la discusión, más que abrumados o fuera de ella, hablando un lenguaje tan exquisitamente fuera de tono con su época que, tal como sucede con el lenguaje del platonismo o del amor cortesano, ya nadie más se preocupa por preguntar si es verdadero. ¿Cuál sería la posible respuesta de la izquierda ante semejante condi-

ción lamentable?

Algunos, sin duda, se dirigirían cínica o sinceramente hacia la derecha, arrepintiéndose de sus puntos de vista anteriores como de un infantil idealismo. Otros pueden mantener la fe puramente fuera de práctica, ansiedad o nostalgia, adhiriéndose a una identidad imaginaria y arriesgándose a la neurosis que eso puede traer. Un pequeño puñado de triunfalistas de izquierda, incurablemente esperanzado, no dudaría en ocuparse de detectar los movimientos ligeros de la revolución en la más débil vacilación de la militancia. En otros, el impulso radical persistiría, pero sería forzado a migrar a otro lugar. Se puede imaginar que el supuesto dominante de este período sería que el sistema fue, por lo menos por el momento, irrompible; y una gran cantidad de las conclusiones de la izquierda podrían ser consideradas como emergiendo de esta displicente suposición. Se podría esperar, por ejemplo, que hubiera un repentino repunte del interés en los márgenes y grietas del sistema —en esos lugares ambiguos, indeterminados, don-

---

\* Publicado en *Monthly Review*, vol. 47, núm. 3, Nueva York, julio-agosto de 1995.

de su poder parece menos seguro. Si el sistema no pudo ser roto, uno puede al menos dirigir la mirada hacia esas fuerzas que pueden momentáneamente transgredirlo, subvertirlo, o darle un escape. Se podría predecir que habría mucha celebración de lo marginal —pero esto sería, parcialmente, hacer de la necesidad virtud, desde que la izquierda misma habría sido rudamente desplazada de la corriente principal y podría llegar así, bastante convenientemente, a considerar toda conversación sobre centralidad como sospechosa. En su mayor crudeza, este culto a la marginalidad caería en el supuesto simplista de que las minorías fueron positivas y las mayorías opresivas. La manera precisa en que minorías tales como grupos fascistas, Ulster Unionist, o la burguesía internacional encajan en este cuadro no estaría completamente clara. Tampoco es obvio cómo tal posición pudo arreglarse con un movimiento previamente marginal —el ANC, por ejemplo— devenido políticamente dominante, dado su prejuicio formalista de que el predominio es indeseable como tal. La base histórica de esta manera de pensar sería el hecho de que movimientos políticos que fueron alguna vez masivos, centrales y creativos no estuvieron en acción de manera general durante más tiempo. En realidad, la idea de un movimiento que fue alguna vez central y

subversivo presenta ahora algo de contradicción en los términos. Podría parecer natural por consiguiente demonizar lo masivo, predominante y consensual, y romantizar cualquier cosa sucedida que se desviara de ello. Sería, por encima de todo, la actitud de esos jóvenes disidentes quienes no tenían, políticamente hablando, mucho para recordar, quienes no tenían memoria actual o experiencia de políticas radicales masivas, sino una buena cantidad de experiencia de mayorías pesadamente opresivas.

Si el sistema realmente pareció haber cancelado toda oposición a sí mismo, entonces no sería difícil generalizar a partir de aquí la creencia vagamente anarquista de que el sistema es opresivo como tal. Desde que prácticamente no hubieron ejemplos de sistemas políticos atractivos alrededor, el reclamo parecería claramente plausible. El único criticismo genuino podría ser uno lanzado desde afuera del sistema en su totalidad; y uno podría esperar, sin embargo, una cierta fetichización de la “otredad” en tal período. Habría un enorme interés en algo que pareciera otro, desviado, exótico, inincorporable, desde los osos hormigueros a Alfa Centauro, habría pasión por cualquier cosa que proporcionara una mirada provocadora de algo más allá de la lógica del sistema en su conjunto. Pero este ultraizquierdismo román-

tico coexistiría, curiosamente aun, con un frágil pesimismo —por el hecho de que si el sistema es todopoderoso, entonces no puede haber por definición nada más allá de él, ya no puede haber nada más allá de la infinita curvatura del espacio cósmico. Si hubiera algo afuera del sistema, entonces sería incognoscible por completo y por lo tanto incapaz de salvarnos; pero si nosotros pudiéramos atraerlo hacia adentro de la órbita del sistema, de tal manera que pudiera ganar allí algún basamento efectivo, su otredad estaría instantáneamente contaminada y su poder subversivo se desvanecería así en la nada. Cualquier cosa que negara el sistema en teoría sería así lógicamente incapaz de hacerlo en la práctica. Algo que podamos comprender no puede ser por definición radical, desde el momento en que debe ser en el sistema mismo; pero algo que escape del sistema podría ser oído por nosotros nada más que como un murmullo misterioso.

Tal pensamiento ha dejado de lado la noción del sistema que es internamente contradictorio —el que tiene instalado en su corazón eso que puede potencialmente dehacerlo. Sin embargo, éste piensa en las oposiciones rígidas de “adentro” y “afuera”, donde estar en el adentro es ser cómplice y estar en el afuera es ser impotente. El estilo típico de pensamiento de tal período, en-

tonces, debe ser descripto como pesimismo libertario —libertario porque no se habría rendido al sueño de algo muy diferente de lo que nosotros tenemos; pesimismo, porque sería mucho más consciente de la omnipotencia de la ley y del poder como para pensar que tal sueño podría alguna vez ser realizado. Si todavía creyera en la subversión pero no en la existencia de algunos de sus agentes de carne y hueso, entonces sería posible imaginar que el sistema de alguna manera se subvirtió a sí mismo, deconstruyó su propia lógica, lo que entonces autorizaría a combinar un cierto radicalismo con un cierto escepticismo.

Si el sistema está en todas partes, como el Todopoderoso mismo, entonces parecería no ser visible en ningún punto en particular; y hasta llegaría a ser posible creer, bastante paradójicamente, que cualquier cosa que hubiera salido de ahí no era, de hecho, del todo un sistema. Hay sólo un corto paso entre declarar que el sistema es demasiado complejo para ser representado y declarar que no existe. En el período que nosotros estamos imaginando, entonces, algunos sin duda serían encontrados protestando en contra de lo que vieron como la tiranía de una totalidad social real, mientras otros estarían ocupados destruyendo la idea completa de totalidad y proclamando que existió sólo en nuestras mentes. No se-

ría difícil ver esto, al menos en parte, como una compensación en teoría por el hecho de que la totalidad social estaba encontrando dificultad de romperse en la práctica. Si no parece posible por el momento una forma muy ambiciosa de acción política, si las así llamadas micro-políticas parecen estar a la orden del día, ésta está siempre tratando de convertir esta necesidad en una virtud —para consolarlo a uno con la idea de que las propias limitaciones políticas tienen algún tipo de asidero objetivo en la realidad, en el hecho de que la “totalidad” social es en cualquier caso sólo una ilusión. (Ilusión “metafísica” hace sonar aún más imponente a su posición). No importa si no hay un agente político a mano para transformar el todo, porque de hecho no hay todo a ser transformado. Esto es, como pensamiento, como si habiendo extraviado el cuchillo de cortar pan, uno declara que la hogaza ya ha sido cortada. Pero la totalidad puede también presentarse con algo de ilusión porque no habría agente político muy obvio ante quien la sociedad debiera presentarse a sí misma como una totalidad. Existen quienes necesitan comprender cómo ésta se alía con ellos para ser libres, y quienes encuentran que pueden hacer esto sólo comprendiendo algo de la estructura completa con la cual intersecta su propia situación inmediata. Lo local y lo universal no son

aquí simples opuestos u opciones teóricas, como debieran ser para aquellos intelectuales que prefieren pensar a lo grande y aquellos más modestos académicos a los que les gusta mantenerse en lo concreto. Pero si algunos de aquellos agentes políticos tradicionales está en problemas, entonces también lo estará el concepto de totalidad social, dada la necesidad que estos agentes tienen de ella, hecho que le da su fuerza.

Comprender una totalidad compleja implica algunos análisis rigurosos; por lo tanto no es sorprendente que tal pensamiento sistemático tenaz estuviera fuera de moda, desechado como fálico, cientista, o lo que a uno se le ocurra en la clase de período que estamos imaginando. Cuando no hay nada en particular en dicho período como para que uno sepa cómo pararse —si usted es un profesor en Ítaca o Irvine, por ejemplo— uno puede permitirse ser ambiguo, elusivo, deliciosamente indeterminado. Uno puede también, en tales circunstancias, llegar a ser un poco idealista —pensamiento en un sentido más adecuadamente re-arraigado que tediosamente fuera de moda. Una forma primaria por la que conocemos que el mundo existe es, por supuesto, a través de la práctica; y si alguna práctica muy ambiciosa nos es negada, no pasará mucho antes de que nos pesquemos a nosotros mismos preguntándonos si hay algo ahí afuera.

Uno esperaría, entonces, que en una época semejante una creencia en la realidad como algo que nos resiste (“la historia es lo que lastima”, como dijo Frederic Jameson) dará paso a una creencia en la naturaleza “construida” del mundo. Esto, a su turno, no dudaría en ir de la mano con un “culturalismo” de pura sangre, que subestimó lo que hombres y mujeres tenían en común como criaturas humanas materiales y sospechó de toda versión de la naturaleza como una mistificación insidiosa. Esto no tendería a hacerse cargo de que tal culturalismo es tan reductivo como, por así decir, el economicismo o el biologismo. Las razones cognitivas y realistas de la conciencia humana darían por tierra con varias clases de pragmatismo y relativismo, en parte porque ya no pareciera haber mucho más que arriesgar políticamente en el saber cómo éste se alió con usted. Todas las cosas se volverían una interpretación, incluyendo esa afirmación misma. Y lo que también gradualmente implosionaría, conjuntamente con un conocimiento razonablemente seguro, sería la idea de un sujeto humano “centrado” y unificado lo suficiente como para emprender una acción significativa. Para semejante acción significativa parecería ahora escasa; y el resultado, una vez más, sería hacer de la necesidad virtud cantando loas al sujeto humano difuso, descentrado,

esquizoide —un sujeto que bien puede no estar lo suficientemente “unido” como para derribar una botella de una pared, o permitirse solo tirar abajo el Estado, pero quién podría sin embargo ser presentado como un ejemplar de vanguardia en contraste con los sujetos supuestamente centrados de una fase del capitalismo más antigua, más clásica. Para decirlo de otra forma: el sujeto como productor (coherente, disciplinado, autodeterminado) daría por tierra con el sujeto como consumidor (móvil, efímero, constituido por un deseo insaciable).

Si las ortodoxias “de izquierda” de tal período fueron pragmáticas, relativistas, pluralistas, deconstructivas, entonces uno podría ver tales formas de pensamiento como peligrosamente radicales. ¿No necesita el capitalismo fundamentos seguros, identidades estables, autoridad absoluta, certezas metafísicas, a los fines de sobrevivir? ¿Y esta clase de pensamiento que nosotros estamos imaginando no desestabilizaría todo esto? La respuesta, débil aún, es al mismo tiempo sí y no. Es cierto que el capitalismo, desde hace mucho tiempo, ha tenido la necesidad de apuntalar su autoridad con basamentos morales intachables. Miremos, por ejemplo, la notable tenacidad de la creencia religiosa en Norteamérica. Por otro lado, miremos a los británicos, quienes son notablemente una banda sin Dios.

Ningún político británico podría causar otra cosa que un agudo embarazo al invocar al Ser Supremo en público, y los ingleses hablan mucho menos acerca de abstracciones metafísicas como Inglaterra, que aquellos que en los Estados Unidos hablan acerca de algo llamado los Estados Unidos. No está claro, en otras palabras, exactamente cuánta charla metafísica el sistema capitalista avanzado necesita realmente; y es verdad que sus operaciones implacablemente secularizadoras y racionalizadoras amagan con socavar sus propios clamores metafísicos. Es claro, sin embargo, que sin pragmatismo y pluralidad, el sistema no podría sobrevivir en absoluto. La diferencia, la "hibridad", la heterogeneidad, la movilidad sin descanso, son propias del modo capitalista de producción, y esto no por un fenómeno radical inherente. Entonces, si estas formas de pensar desestabilizan el sistema a un nivel, reproducen su lógica a otro.

Si un sistema opresivo parece regularlo todo, entonces uno naturalmente buscará alrededor algún enclave en el cual esto sea menos cierto —algún lugar donde un grado de libertad, o de azar, o de placer todavía sobreviva precariamente. Quizás se pueda llamar a esto deseo, o discurso, o el cuerpo, o el inconciente. Uno puede predecir en este período un avivamiento del interés en el psicoanálisis —a causa de

que el psicoanálisis no es solamente el sensacionalismo del pensamiento de la persona, mezclando el rigor intelectual con los más extravagantes materiales, sino que exuda un excitante aire general de radicalismo sin serlo, en particular, políticamente. Si las preguntas más abstractas por el Estado, el modo de producción y la sociedad civil, parecen por el momento tan difíciles de resolver, entonces uno debería dirigir la propia atención política hacia algo más íntimo e inmediato, más vivo y carnal, como el cuerpo. Los *papers* titulados "Poniendo el ano de vuelta en Coriolano" atraerían a multitudes ansiosas que nunca han oído acerca de la burguesía pero que conocieron todo acerca de la sodomía.

Este estado de la cuestión sin duda no sería particularmente notado en esas sociedades en las cuales en todo caso no hubieron fuertes tradiciones socialistas; sin embargo, uno podría imaginar gran parte de ese estilo de pensamiento, a pesar de su desconfianza respecto de lo universal, como nada más que una espúrea universalización de tales condiciones políticas específicas. Así en lo que representaría la descorporización y la sexualidad, uno se imagina una enorme profundización y enriquecimiento político, al mismo tiempo que esto significaría un completo desplazamiento. Y sin duda lo mismo podría decirse si

uno comprobara una creciente obsesión con el lenguaje y la cultura —tópicos donde el intelectual es en todo caso más propenso a sentirse en casa que en el reino de la producción material.

Uno podría esperar que algunos, fieles al pesimismo del período, pondrían el acento en cómo los discursos están vigilados, regulados, cargados de poder, mientras que otros proclamarían, con un espíritu de libertad más libertario, cómo las emociones y los vuelcos del significado pueden eludir al sistema. De otro modo, uno no dudaría en comprobar una inmensa inflación lingüística, como lo que ya no parecía concebible en la realidad política fue entonces sólo posible en las áreas del discurso, o los signos, o la textualidad. La libertad del texto o del lenguaje vendría a compensar la ausencia de libertad en el sistema como un todo. Habría todavía un tipo de visión utópica, pero su nombre ahora sería crecientemente poético. Y sería aún posible imaginar, en una variante “extremista” de este estilo de pensamiento, que el futuro fue aquí y ahora —esa utopía ya había llegado en la forma de placenteras intensidades, múltiples egoísmos y estimulantes intercambios del mercado y del shopping. Entonces la historia casi con certeza habría llegado a un final —un final ya implícito en el entramado de la acción política radical. Si tal acción colec-

tiva no pareció en general posible, entonces la historia aparecería sin duda como accidental y sin dirección, y clamar que ya no había más ninguna “gran narrativa” sería entre otras cosas una forma de decir que nosotros no sabíamos ya cómo construir efectivamente una en esas condiciones. Para esta clase de pensamiento, la historia habría terminado porque la libertad habría sido finalmente realizada; para el marxismo, la realización de la libertad sería el comienzo de la historia y el fin de todo lo que hemos conocido hasta ahora: esas aburridas y prehistóricas grandes narrativas que son realmente la misma vieja y reciclada historia de la escasez, el sufrimiento y la lucha.

Aún el más torpe lector puede por el momento haberse preguntado si la condición que estoy describiendo no es enteramente hipotética. ¿Por qué deberíamos ser invitados a imaginar una situación semejante cuando ella salta ante nuestros ojos? ¿Hay algo que se pueda ganar con esta tediosa y retórica manobra? Solamente, pienso, un tipo de experimento del pensamiento gracias al que, poniendo la historia actual entre paréntesis por un momento, podemos llegar a reconocer que casi cada uno de los aspectos centrales de la teoría posmoderna puede ser deducido, léase como si lo fuera, de la asunción de una mayor derrota política. Este es, como pen-



samiento, confrontado con el hecho de la cultura posmoderna; nosotros podríamos hacer nuestro camino hacia atrás desde ésta hasta llegar a la derrota en cuestión. (Si ésta ha sido, en realidad, una derrota tan absoluta y definitiva como la existencia del posmodernismo parece implicar, no está en discusión aquí). Esta empresa completamente especulativa tiene por supuesto la ventaja de la retrospectión y no debería ser tomada completamente en serio; nadie podría actualmente interpretar la deconstrucción o la falta de corrección política o *Pulp Fiction* desde el giro hacia abajo de la militancia de la clase obrera o de los movimientos nacionales de liberación. Pero si el posmodernismo no es un resultado inevitable de semejante historia política, él es, por todo eso, un resultado lógico —tal como el quinto acto del *Rey Lear* no está dictado por los cuatro actos precedentes, pero no es tampoco un accidente.

¿Pero no es ésta justamente la clase de explicación históricamente reduccionista que el propio posmodernismo encuentra más repugnante? No, porque no hay aquí sugerencia de que el posmodernismo es sólo la consecuencia de una falla política. Es difícil ver cómo Madonna o los fingidos edificios góticos o la ficción de Umberto Eco son el resultado de tal repulsa, pensamiento que algún ingenioso comen-

tarista cultural probablemente intentará. El posmodernismo tiene varias fuentes —el propio modernismo, también llamado posindustrialismo, la emergencia de nuevas fuerzas políticas vitales, el recrudecimiento de las vanguardias culturales, la penetración de la vida cultural por la forma mercancía, la disminución de un espacio “autónomo” para el arte, la extinción de ciertas ideologías clásicas burguesas, y muchas cosas más. Pero cualquier otra cosa que fuera, es la criatura de una denegación política. Su planteamiento de los problemas del género y la etnicidad sin duda han roto permanentemente el encierro ideológico de los blancos masculinos de la izquierda del oeste —acerca de los cuales lo más que puede ser dicho es que por lo menos no estamos muertos— y al mismo tiempo han dado por sentado un discurso agresivamente culturalista que pertenece precisamente a ese rincón del globo. Estas valiosas preocupaciones también han mostrado demasiado a menudo una notable indiferencia ante ese poder que es el invisible color de la vida diaria, que determina nuestra existencia —algunas veces literalmente también— casi en cada punto, que decide en gran medida el destino de las naciones y los destructivos conflictos entre ellas.

Esto es, como pensamiento, que toda otra forma de poder opresivo

puede ser fácilmente debatida, pero no la que tan a menudo establece la agenda a largo plazo para ellos o está en última instancia implicada con ellos en su núcleo. El poder del capital es ahora tan fatigosamente familiar que aún grandes sectores de la izquierda han triunfado en naturalizarlo, tomándolo por garantizado como una estructura inmutable. Uno necesitaría, para una analogía adecuada, imaginar una derecha vencida discutiendo vehementemente la monarquía, la familia y la muerte de la urbanidad, mientras mantiene un rígido silencio con respecto a lo que, después de todo, más visceralmente los compromete, los derechos de la propiedad, puesto que éstos han sido tan completamente expropiados que parece meramente academicista desear que vuelvan.

La cultura posmodernista ha producido un rico, resaltado y estimulante cuerpo de trabajo a través del trayecto completo de las artes, y ha producido más que su adecuada parte de execrable kitsch. Este ha movido el piso a un cierto número de complacientes certezas, ha palanqueado algunas totalidades paranoicas, ha corrompido algunas purezas celosamente guardadas, ha doblado algunas normas opresivas y ha sacudido algunos cimientos de aspecto más bien sólidos. También ha tendido a rendirse ante un escepticismo políticamente paralizan-

te, un fulgurante populismo, un relativismo moral temperamental y una impronta de sofisma por el cual, ya que todas las convenciones son de alguna manera arbitrarias, puede también conformar a aquellas del Mundo Libre. En este moverle el piso a las certezas de sus oponentes políticos, a menudo esta cultura posmoderna se lo ha movido también a sí misma, dejándose a sí misma sin ninguna razón por la que resistiríamos al fascismo más que con el argumento débilmente pragmático de que el fascismo no es la forma en que nosotros hacemos las cosas en Sussex o en Sacramento. Ha tirado abajo la intimidante austeridad de la alta cultura con su humorístico y paródico espíritu y así, imitando la forma de la mercancía, ha triunfado en reforzar las austeridades inestables del mercado. Ha liberado el poder de lo local, lo vernáculo, lo regional, al mismo tiempo que ha contribuido a hacer del globo un lugar más monótonamente uniforme. Su falta de nerviosismo ante conceptos como el de verdad ha alarmado a los obispos y encantado a los ejecutivos de negocios. Ha negado firmemente la posibilidad de describir cómo es el mundo, y precisamente cuando firmemente se encuentra a sí misma haciendo eso. Está llena de prescripciones morales universales —la pluralidad es preferible a la singularidad, la diferencia a la identidad, la

otredad a la mismidad— y denuncia toda clase de universalismo como opresivo. Sueña con un ser humano libre de la ley y de las constricciones, deslizándose ambigualmente desde una “posición subjetiva” a otra y ve al sujeto humano como nada más que el efecto determinado de las fuerzas culturales. Cree en el estilo y el placer, y comúnmente produce en profusión textos que podrían haber sido compuestos por, de la misma forma que con, una computadora.

Todo esto, sin embargo, pertenece a una evaluación dialéctica del posmodernismo —y el propio posmodernismo insiste en que el pensamiento dialéctico puede ser consignado a la chatarra metafísica. Es aquí, quizás, donde difiere más profundamente del marxismo. Se supone que los marxistas son pensadores “doctrinarios”, pero reconocen que no puede haber auténtico socialismo sin la rica herencia del ilustrado liberalismo burgués. Los posmodernos se han declarado a sí mismos devotos del pluralismo, la mutabilidad, lo abierto-sin-final, pero están constantemente a punto de ser atrapados demonizando el humanismo, el liberalismo, el Iluminismo, el sujeto centrado, etc. Pero el Iluminismo burgués es como la clase social: para liberarse de él, uno debe primero atravesarlo. Es sobre este punto, más que sobre cualquier otro, que el marxismo y

el posmodernismo están quizás más profundamente en desacuerdo.

El posmodernismo tiene un ojo rápido para la ironía; pero hay sobre todo una ironía que parece habersele escapado. Justo en el momento en que estaba denunciando la idea de revolución como “metafísica”, despreciando la noción de “sujeto colectivo”, e insistiendo en los peligros de la totalidad, la revolución se abrió paso donde nadie menos lo esperaba, como un sujeto colectivo de cierta clase de lucha contra el “sistema total” de las burocracias poscapitalistas. Los actuales resultados de esa transformación no son, por supuesto, los que un socialista puede contemplar con alguna ecuanimidad; pero los dramáticos cataclismos en la Europa del este demostraron la falsedad de muchas de las asunciones de moda del oeste posmoderno. En un gesto poderosamente separatista, ellos ponen al desnudo al posmodernismo como la ideología de un ala peculiarmente agotada y derrotista de la *intelligentsia* capitalista liberal, la que ha confundido sus propias y muy locales dificultades con una condición humana universal exactamente a la manera de las ideologías universalistas que denuncia. Pero, aunque el pensamiento posmoderno puede así ser útilmente “enajenado” por que lo que ha sucedido al este de él, no fue ciertamente causado por ese colapso. El posmo-

derismo es más una respuesta al “triunfo” del capitalismo —al menos en sus más reaccionarias versiones— que una reacción ante la derrota del comunismo (a la que es de alguna forma bastante anterior). Entonces encontramos aquí otra ironía. En los noventa, acosados por la crisis, parece algo más que una pequeña diferencia tratar el triunfo capitalista

como si éste fuera una ley de la naturaleza general e inmutable. Si esto no es justamente la clase de absolutización ahistórica que los posmodernos tan ferozmente rechazan en otros, es difícil ver qué es.

*(Traducción del inglés: Marcela B. Zangaro.)*