

Cultura y naturaleza*

Terry Eagleton **

Desde luego, es posible seccionarse una mano y no sentir dolor. Hay gente que, al quedar atrapada en una maquinaria, se ha amputado una mano sin sentir dolor, como si la necesidad de liberarse les volviera indiferentes. También se sabe de disidentes políticos que, cuando se les ha quemado vivos, no han sentido nada, quizás porque la intensidad de su pasión les evitó el dolor. Un crío puede echarse a llorar cuando se le pega una ligera bofetada por haber hecho alguna trastada, pero puede partirse de risa cuando, en el transcurso de un juego, se le da un trastazo mucho más fuerte. Con todo, si le arreas verdaderamente fuerte, lo más seguro es que se eche a llorar, por mucho que estés de broma. Las intenciones pueden modular las respuestas físicas, pero también están limitadas por ellas. Las glándulas suprarrenales de los pobres son, a menudo, mayores que las de los ricos, puesto que los pobres sufren más estrés, pero la pobreza no es capaz de crear glándulas suprarrenales allí donde no las hay. Así funciona, pues, la dialéctica entre naturaleza y cultura.

Puede que la gente que se prende fuego a sí misma no sienta dolor, pero si arden lo suficiente, perecen. A este respecto, la naturaleza es la que se alza con la victoria final, y no la cultura; victoria ha-

* Fuente: www.cholonautas.edu.pe / Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales

** En: Eagleton, Terry, *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*, cap. 4, Paidós, Biblioteca del presente, n° 16. España. 2001. pp.131-165.

bitualmente conocida como muerte. Hablando culturalmente, la muerte se interpreta casi de infinitas formas: como un martirio, como un sacrificio ritual, como una bendita exoneración de la agoría, como la dicha de liberar del sufrimiento a tu familia, como un final biológico natural, como unión con el cosmos, como símbolo de futilidad extrema, y como otras muchas cosas. Pero, por muchos sentidos que le demos, el caso es que morimos. La muerte es el límite del discurso, no un producto de él. Es parte de la naturaleza, una naturaleza que, en palabras de Kate Soper, consiste en “todas aquellas estructuras y procesos que son independientes de la actividad humana (en el sentido de que no son un producto humano) y cuyas energías y poderes causales constituyen las condiciones necesarias de toda práctica humana.”¹

La negación arrogante de este hecho, negación a la que, quizás, se podría bautizar como “síndrome de California”, suele proceder de una tecnocracia triunfalista que cree poder vencer a todo excepto a la mortalidad. De ahí, sin duda, toda esa obsesión de la clase media estadounidense por el cuerpo, una obsesión que aflora en la mayoría de sus preocupaciones de moda: cáncer, adelgazamiento, tabaco, deporte, higiene, salud, atracos, sexualidad, abuso infantil. Actualmente, los estudios literarios que no contienen la palabra “cuerpo” en su título no son bien vistos por las casas editoriales de Estados Unidos, quizás porque una sociedad tan pragmatista finalmente sólo es capaz de creer en términos de lo que puede tocar y agarrar.

Sin embargo, la inmediatez del cuerpo, el hecho de adelgazarlo, perforarlo, rellenarlo de silicona o tatuarlo como te dé la gana también es un escándalo para el sueño estadounidense de auto-creación. Desde luego, toda esa obsesión posmoderna de que el cuerpo es un constructo cultural, como arcilla en manos de un intérprete imaginativo o carne modelada por las manos de una masajista, oculta algo de ese estilo. En los círculos más y más entusiasmados de lo orgánico, la palabra “natural” suscita un curioso rechazo.

¹ Soper, Kate, *What Is Nature?* Oxford, 1995, págs. 132-133.

El filósofo estadounidense Richard Rorty dice que “la lección principal que nos dictan tanto la historia como la antropología es nuestra extraordinaria maleabilidad. Ahora empezamos a pensar en nosotros mismos como el animal dúctil, proteico, que se da su propia forma, y no como el animal racional o el animal cruel”.² Uno se pregunta si el sujeto de esta frase incluye a todos aquellos y aquellas que quedan fuera de esos Estados Unidos que se dan forma a sí mismos, todos aquellos y aquellas cuya historia ha sido más notoria por su falta de flexibilidad, o sea, todos aquellos y aquellas cuya existencia se ha reducido a poco más que lucha biológica de necesidad, escasez y opresión política a la que, en buena parte, ha contribuido el voluble y plástico Occidente. Desde luego, ésa ha sido la experiencia típica de la inmensa mayoría de los seres humanos a través de la historia, y aún hoy lo sigue siendo. La crónica humana se ha caracterizado más por una monótona reiteración que por una recreación vertiginosa, por mucho que las cosas parezcan diferentes desde la Universidad de Virginia.³ La repetición y la atrofia mental han sido tan esenciales a esta historia como las reinventaciones proteicas de la industria de moda de Estados Unidos.

No hay que sorprenderse de que el fetichismo estadounidense del cuerpo sea una curiosa mezcla de hedonismo y puritanismo, puesto que el hedonismo encarna perfectamente la denostada idea que el puritano tiene del goce. Es posible toparse en la entrada de los supermercados de Estados Unidos con un letrero que diga: “Prohibido fumar a menos de veinticinco metros de este establecimiento”, o encontrar zonas muy preocupadas por la dieta donde el relleno de Santa Claus ya no goza de popularidad. El terror de la clase media de Estados Unidos al tabaco es, en un sentido, bastante razonable, dado que fumar puede ser letal. Pero el humo también

² Rorty, Richard, “Human Rights, Rationality, and Sentimentality”, en *op. cit.* (véase la nota 20 del capítulo 2), pág. 72 (trad. cast. cit.: pág. 233). En este ensayo, Rorty parece asumir que la única base para la noción de naturaleza humana universal es la idea de racionalidad, lo cual es más que discutible.

³ Universidad de Richard Rorty durante bastantes años. (*N. del t.*)

representa un poder impalpable a través del cual un cuerpo extraño logra invadir y contamina a otro, justamente en una sociedad que valora su espacio somático y que, a diferencia de Beijing, dispone sobradamente de él. Un estadounidense te susurrará un “perdóneme” siempre que se te acerque a menos de cinco metros. El pavor patológico que los estadounidenses sienten hacia el tabaco encarna, al mismo tiempo, un miedo al extraterrestre y un miedo al cáncer de pulmón. El tabaco y el cáncer, igual que el bicho repugnante de Alien, son entes horribles y extraños que, de algún modo, consiguen introducirse hasta la médula de la persona. Igual ocurre con la comida y la bebida, a las que la clase media estadounidense de hoy en día también mira con temor y temblor. De hecho, descubrir los vestigios de sustancias nocivas que se han colado dentro de cada cual se ha convertido en una verdadera neurosis nacional. Dormir significa que el cuerpo caerá atrapado por fuerzas extrañas, fuera de control, una de las razones, quizás, por la que los estadounidenses parecen incapaces de quedarse en la cama (aunque, sin duda, el móvil económico es otro). Recientemente, Hillary Clinton tuvo un desayuno nocturno con sus consejeros.

Quizás sea por esto por lo que los estudios culturales en Estados Unidos están tan fascinados por lo carnavalesco, o sea, por un cuerpo incontrolado y promiscuo que representa, justamente, todo aquello que el encorsetado cuerpo puritano no es. Y si el cuerpo necesita purgarse de sus impurezas, otro tanto le ocurre al lenguaje, a través de todo ese fetichismo del discurso que se conoce como corrección política. Hace poco, en Standish, Michigan, un hombre se cayó a un río y casi se ahogó, pero al ser rescatado fue arrestado por decir tacos delante de mujeres y niños, una falta que implica una pena máxima de nueve días en la cárcel. Todo ese lenguaje plano, comedido y torpe que favorecen los cursos de escritura creativa en Estados Unidos refleja una profunda aversión puritana hacia el estilo, algo que se identifica directamente con una simple inutilidad. Fueron las equivocaciones del ex presidente Bill Clinton, así como su debilidad por el sexo oral, lo que, a ojos de unos republicanos que no se muerden la lengua, le valió el califi-

cativo de pelele.

Quizás esto también justifique algo del éxito que ha tenido la ambigüedad postestructuralista en Estados Unidos, como reacción a una sociedad en la que hablar sin rodeos casi es un signo de santidad. No hay ningún suceso histórico solemne de Estados Unidos que pueda considerarse completo si no incluye alguna metáfora casera sacada del béisbol. La sospecha de que la forma es pura falsedad, sospecha transmitida desde los primeros tiempos de la sociedad burguesa, hoy día se extiende en una nación que, haciéndose esclava del simulacro, hace caso omiso del estilo. En el discurso estadounidense, apenas hay punto intermedio entre lo formal y lo popular, entre la jerga barroca de la academia y la ordinariez y chabacanería del lenguaje común. Según una distinción de Henry James, Europa es *hermosa*, toda ella estilo, gracia y carácter, mientras que los Estados Unidos son *buenos*, y por tanto deberán pagar un desagradable precio por toda esa virtud.

Desde luego, este ambiente también influye en un discurso público que, allí, en Estados Unidos, sigue siendo profundamente victoriano y que rebosa de sosos y honorables sentimientos piadosos del tipo: “Desde 1973, al servicio de la familia americana”, “El goce de un crecimiento verdaderamente pleno” (según reza un anuncio de cereales) o “Un ejemplo de honradez e integridad a la americana”.

En fin, un idioma optimista y superlativo, según corresponde a una sociedad donde el pesimismo y la negatividad se consideran actitudes ideológicamente subversivas. La retórica moralista y sentimental de fases anteriores de la producción capitalista, cargada de un ingenuo entusiasmo y de un infatigable “tú sí que puedes” ha sobrevivido hasta este cínico presente de voraz consumismo. La nación está en las garras de un voluntarismo implacable que se enfurece contra las limitaciones materiales y que, envuelta en una especie de fantasía idealista a lo Fichte, insiste una y otra vez en que, si realmente lo intentas, puedes vencer cualquiera de esas limitaciones. “Soy más fuerte que un pederasta de 115 kilos”, dice en broma un niño en un cartel de la calle. “Odio oír un “No se puede””, protesta un ejecutivo en los negocios. No parece, desde

luego, una sociedad muy condescendiente con el error o el sufrimiento. “Espero que nadie esté enfermo aquí”, decía a voces un artista que visitaba un hospital, como si la enfermedad fuera algo “antiamericano”, mientras que la televisión infantil es una continua orgía de bonitas caras, sonrisas de par en par, un medio excesivamente didáctico que fomenta una visión del mundo de una alegría sin fin. Suele darse por normal que cada cual suelte alabanzas sobre sus propios hijos, lo cual, reconócese, es de bastante mal gusto. Los políticos de Estados Unidos siguen usando el elevado lenguaje de la divinidad para justificar sus turbios asuntos, hasta extremos que a los franceses les hacen troncharse de risa y a los ingleses les dejan de piedra. Para ser reales, las emociones se deben teatralizar. En una cultura nada acostumbrada a las reticencias y las indirectas, todo lo que se siente ha de exteriorizarse inmediatamente. Y mientras que la retórica pública se hincha más y más, el lenguaje privado acaba rebajándose casi al nivel del silencio. Una frase como “rechazó mi proposición y aunque seguí insistiéndole se mantuvo firme” puede sonar así en el inglés de la juventud estadounidense: “Le entré bien, pero va el colega y me dice que “buah” y yo venga, “Tírate el rollo”, pero nada, pasó ampliamente ...”.⁴

Si el determinismo europeo surge de un agobio producido por la historia, el voluntarismo de Estados Unidos emana del ahogo que produce la falta de historia. Porque, claro, uno se puede reinventar a sí mismo cuando le dé la gana, toda una gozosa fantasía que Richard Rorty ha elevado a la categoría de filosofía. En las vistas de impugnación al presidente Clinton, celebradas en el Senado, el juez supremo vestía una toga negra reglamentaria a la que había añadido algunas cintitas doradas, inspirado, parece ser, por una reciente representación del *Iolanthe* de Gilbert y Sullivan. Los mormones que en Estados Unidos luchan por reconciliar la edad del universo con su creencia de que Dios ha creado este mundo hace un par de días proclaman que Dios creó el mundo para que

⁴ Traduzco, como puedo, el delicioso: “Like he was all “uh-uh” and I was like kinda “hey!” but he was like “no way” or whatever”. (*N. del t.*)

pareciera más antiguo de lo que es. El cosmos, se decía en el lenguaje del comercio de los antiguos, está “amenazado”; pues bien, lo mismo les ocurre a algunas tradiciones de Estados Unidos. De hecho, el mormonismo es, entre otras cosas, una reacción radical al escándalo de que Jesucristo fuera un semita no “americano” y premoderno. Como acabo de decir, Estados Unidos se encuentra relativamente más allá de la determinación histórica, pero también parece estar al margen de otro tema, la geografía, sobre el que manifiesta una notoria incompetencia. Como una de las sociedades de miras más provincianas que existen en el mundo, Estados Unidos está aislado entre el Canadá (que se le parece demasiado) y Latinoamérica (cuya diferencia le da miedo), con una idea increíblemente pobre de cómo se les ve desde fuera. Si hay gente de una gordura verdaderamente surrealista que patrulla complacientemente sus calles es, en parte, porque no se les ha pasado por la cabeza que eso no pasa en ningún otro lugar del mundo. Los estadounidenses usan la palabra “América” con mucha más frecuencia que los daneses usan “Dinamarca”, o los malayos, “Malasia”, algo que sólo ocurre cuando la visión que se tiene de otros países se obtiene, principalmente, a través de la lente de una cámara o desde un bombardero.

Desde luego, el “culturalismo” posmoderno –esa doctrina de que todo lo que tiene que ver con asuntos humanos es una cuestión cultural- resulta mucho más comprensible si se le coloca en su contexto. O dicho directamente: los propios culturalistas deben ser culturalizados y la insistencia posmoderna en la historización se debe volver en contra de la propia teoría posmoderna. Para empezar, el culturalismo es una de las teorías contemporáneas más reductivas, comparable al biologicismo, al economicismo, al esencialismo y a cosas parecidas; el culturalismo es un reduccionismo para el que no existe dialéctica entre Naturaleza y cultura, puesto que, para él, la Naturaleza siempre es cultural. Pero, ¿qué quiere decir, por ejemplo, que el sangrar o el Mont Blanc son culturales? Es cierto que los conceptos de sangrar y el de Mont Blanc, con toda su carga de implicaciones, son culturales, pero decir eso es proferir una simple tautología, pues, ¿qué otra cosa podría ser un

concepto?, ¿quién podría imaginar que no lo es? Como dice el filósofo italiano Sebastiano Timpanaro, “afirmar que, puesto que lo “biológico” siempre se nos presenta mediado por lo “social”, lo “biológico” no es nada y lo social es “todo”... es caer en una sofística idealista”.⁵

Kate Soper ha mostrado en *What Is Nature?* la incoherencia lógica de la causa culturalista, una lógica que para hacer prevalecer su posición se ve forzada a suponer la existencia de las mismas realidades que niega. Para este “antinaturalismo metafísico”, por así decir, la naturaleza, el sexo y el cuerpo son totalmente productos de la convención, en cuyo caso sería difícil saber cómo es posible juzgar que un régimen sexual está más liberado que otro.⁶ En cualquier caso, ¿por qué se ha de reducir todo a cultura, y no a otra cosa? ¿Cómo podemos llegar a saber algo tan trascendental? Por medios culturales, se supone, pero entonces, ¿no es eso como afirmar que todo se reduce a religión, y que lo sabemos justamente porque nos lo dice la ley de Dios?

Este tipo de relativismo cultural suscita, además, otros problemas bastante conocidos. La creencia de que todo es culturalmente relativo, ¿es ella misma una creencia relativa a un marco cultural? Si lo es, entonces no hay necesidad de aceptarla como una verdad evangélica; y si no lo es, entonces ella misma invalida su propia pretensión. ¿No aspira ese planteamiento a la validez universal de la que él mismo reniega? A los relativistas culturales no les gusta nada hablar de universales, pero lo cierto es que hablar de esas cosas es un elemento esencial para muchos sistemas de organización, y no sólo de Occidente. Éste es uno de los sentidos en el que lo local y lo universal no son opuestos, pese a lo que crea un posmodernismo supuestamente hostil a las oposiciones binarias. Si el discurso sobre universales funciona provechosamente dentro de esos sistemas locales de organización, si enriquece el lenguaje y hace valer algunas distinciones productivas, ¿por qué censurarlo?

⁵ Timpanaro, Sebastiano, *On Materialism*, Londres, 1972, pág. 8.

⁶ Soper, Kate, *What Is Nature?* Cap. 4.

El pragmatismo, ese credo que promueven muchos relativistas culturales, no parece que proporcione base alguna para hacer eso. Más bien, si el pragmatismo juzga la verdad de las teorías por lo que se puede sacar de ellas, el relativismo cultural debería resultar una extraña doctrina a la que adherirse, puesto que no parece marcar diferencia práctica alguna. En efecto, como Wingenstein diría, tapa toda salida y deja todo exactamente como está. En realidad, algunos relativistas culturalistas no son pragmatistas sino partidarios de la verdad como coherencia: una creencia, dicen, es verdadera si resulta coherente con el resto de nuestras creencias. Pero juzgar este particular requiere justamente el tipo de epistemología realista que rechazan quienes conciben la verdad como coherencia. ¿Cómo determinamos exactamente si nuestras creencias encajan entre sí? De cualquier forma, si todas las culturas son relativas, entonces todas son etnocéntricas, y en ese caso, Occidente no está marcado por un estigma especial.

Hay otra doctrina posmoderna muy asentada según la cual lo natural no es más que una insidiosa naturalización de la cultura. Nuevamente, es difícil entender cómo se aplica esto al hecho de sangrar o al Mont Blanc, pero es una idea que se defiende con frecuencia. Parece ser que lo natural, palabra que hoy debe vestirse inmediatamente con unas aparatosas comillas, consiste, sin más, en lo cultural: lo cultural congelado, estancado, detenido, deshistorizado, y transformado en sentido común espontáneo o en una verdad asumida de antemano. Es verdad que buena parte de la cultura es así, pero no toda la cultura se toma a sí misma como algo eterno e inalterable, hecho que puede volverla, si cabe, más recalcitrante desde un punto de vista político. No todos los demócratas liberales de centroizquierda imaginan que su credo se desarrolló vigorosamente en la época de Nabucodonosor. Desde Edmund Burke a Michael Oakeshott, lo que ha funcionado como una de las ideologías dominantes del conservadurismo europeo de los dos últimos siglos ha sido el historicismo, no la estasis metafísica. Algunos prejuicios culturales parecen tan tenaces como la hiedra o el percebe. Sí, es más fácil arrancar malas hierbas que eliminar el sexismo. Transformar una cultura entera sería una tarea

descomunal, más laboriosa que encauzar un río o derruir una montaña. En este sentido, al menos, la naturaleza es un material mucho más manejable que la cultura. Sea como sea, la gente no siempre está dispuesta a soportar estoicamente lo que considera natural. El tifus es natural, pero empleamos un montón de energía tratando de eliminarlo.

Resulta curioso que, precisamente en una época en la que la naturaleza resulta un material tan asombrosamente maleable, se conciba en términos tan venerables, casi más propios de Wordsworth: intemporal, ineluctable, indeleble. De hecho, el sentido posmoderno y peyorativo del término “natural” choca con toda esa conciencia ecológico-posmoderna tan obsesionada con la fragilidad de la naturaleza. Muchos fenómenos culturales se han mostrado mucho más persistentes e inexorables que un bosque tropical. Ya sabemos que, en nuestro tiempo, la teoría dominante sobre la naturaleza es una teoría sobre cambio, lucha y variación sin fin. Son los apologistas profesionales de la cultura, no los exploradores de la naturaleza, los que caricaturizan la naturaleza como si fuera algo inerte e inmóvil; de igual modo, sólo es la gente de humanidades la que sigue conservando una imagen trasnochada de la ciencia como una práctica positivista, desinteresado, reduccionista y cosas de ese estilo, aunque sólo sea por el simple gusto de desacreditarla. Las humanidades siempre han despreciado a las ciencias naturales, sólo que, mientras que esa antipatía antes consistía en tachar a los científicos de catetos impresentables con tapones en los oídos y coderas en sus mangas, hoy día, sin embargo, adopta una forma distinta y funciona como una sospecha hacia el conocimiento trascendente. El único inconveniente de esta actitud anticientífica es que, durante bastante tiempo, la han compartido la mayoría de los filósofos interesantes de la ciencia.

El culturalismo –insisto- es una reacción desmedida e incomprensible a un naturalismo que, desde Thomas Hobbes a Jeremy Bentham, concibió a la humanidad en términos completamente anticulturales, o sea, como una mera amalgama de apetitos determinados corporalmente. Esta visión también fue un credo hedonista para el que el dolor y el placer resultaban primordiales (iró-

nicamente, claro, puesto que con el culturalismo surge un culto al placer muy diferente). El culturalismo, sin embargo, no sólo es un credo sospechosamente útil para los propios intelectuales culturalistas, sino que en algunos casos es un credo inconsistente, puesto que tiende a deplorar lo natural al mismo tiempo que lo reproduce. Si todo es realmente cultura, entonces la cultura desempeña exactamente el mismo papel que la naturaleza, y nos resulta igual de natural. Esto puede valer de alguna cultura particular, pero lo que el culturalismo reitera es que, en algún sentido, todas las culturas son arbitrarias. O sea, he de ser algún tipo de ser cultural, pero no un tipo específico de ser cultural. En cuyo caso, el hecho de que sea armenio resulta necesariamente irónico, puesto que siempre podría haber sido de Arkansas. Pero entonces no habría sido quien soy, así que, al fin y al cabo, ser armenio me resulta perfectamente natural y el hecho de que podría ser de Arkansas no pinta nada.

Sostener que somos criaturas completamente culturales es como convertir la cultura en algo absoluto con una mano, mientras que con la otra se relativiza el mundo. Es como afirmar que el fundamento del universo es el cambio. Si la cultura es verdaderamente omniabarcante, y si además es constitutiva de mi propia identidad, entonces es difícil que me pueda imaginar como si no fuera el ser cultural que soy, aunque eso es justamente lo que un conocimiento de la relatividad de mi cultura me invita a hacer. De hecho, eso es lo que otro sentido de cultura, la cultura como imaginación creativa, exige que haga. ¿Cómo es posible estar aculturado y tener una sensibilidad cultivada?,⁷ o sea, ¿cómo es posible estar ineludiblemente determinado por una forma de vida, pero al mismo tiempo rebosar de imaginación empática con otros mundos? Parecería, pues, que nos deberíamos desprender de la diferencia misma que nos define, lo cual no es una postura cómoda de mantener.

Los culturalistas se dividen entre aquellos que, como Richard

⁷ Original en inglés: “*How can one both cultured and cultured... ?*”.

Rorty, promueven concienzudamente esta postura irónica, y aquellos otros que, como el Stanley Fish de *Doing What Comes Naturally*,⁸ sostienen de una forma más extrema, pero también más plausible, que si mi cultura lo es todo, entonces resulta correcto e inevitable que la “naturalice” como si fuera absoluta. Cualquier comprensión de otra cultura sólo será, pues, una maniobra dentro de la mía. Esto es: o siempre somos prisioneros de nuestra propia cultura, o sólo podemos trascenderla cultivando un hábito mental irónico que, por supuesto, es un privilegio restringido a unos pocos civilizados y que, de extenderse demasiado, haría que la vida social dejara de funcionar. Hasta cierto punto, pues, la distinción de Rorty entre ironía y creencia popular se puede entender como otra versión de la dicotomía de Althusser entre teoría e ideología.

Sea como sea, hay algo que en ambos casos no se llega a entender desprendemos un poco de nuestros determinantes culturales es algo consustancial al tipo de animales culturales que somos. No es algo que esté por encima o por debajo de nuestra determinación cultural, sino que es parte de su propio modo de funcionar. No es algo que trascienda nuestra cultura, sino algo constitutivo de ella. No es una actitud irónica que adopto conmigo mismo, sino parte de la naturaleza de la identidad. La identidad “esencial” no está más allá de la configuración cultural, sino que está modelada culturalmente de una manera concreta y reflexiva. Como Wittgenstein diría, estamos atrapados por una imagen funesta, a saber: la metáfora latente de la cultura como una especie de casa-prisión. O sea, permanecemos cautivos de una imagen de la cautividad. Existen diferentes culturas, cada una de las cuales modela una forma característica de identidad, y el problema es cómo se pueden comunicar unas con otras. Aun que, de hecho –repito–, pertenecer a una cultura sólo es ser parte de un contexto que, de forma inherente, siempre está abierto.

Las culturas “funcionan” como los inestables fundamentos del

⁸ Trad. cast. (selección): *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*, Barcelona, Destino, 1992.

lenguaje justamente por eso, porque son porosas y tienen límites borrosos; porque son indeterminadas e intrínsecamente inconsistentes; porque nunca son idénticas consigo mismas y poseen fronteras que se redibujan continuamente en el horizonte. Desde luego, a veces resultan opacas las unas para las otras, pero cuando logran ser mutuamente inteligibles no es por virtud de algún metalenguaje compartido al que ambas se pueden traducir, igual que el inglés no se traduce al serbo-croata a través de un tercer discurso que abarque ambos idiomas. Si el “otro” queda más allá de mi comprensión, no es a causa de la diferencia cultural, sino porque, en última instancia, esa persona resulta igual de ininteligible para sí misma.

Slavoj Žižek, uno de nuestros expertos punteros en temas de alteridad, plantea este asunto de una forma mucho más sugerente. Lo que hace posible la comunicación entre diferentes culturas, dice Žižek, es el hecho de que el límite que nos impide tener un acceso completo al Otro es *ontológico*, y no meramente epistemológico. Desde luego, tal como suena, esto no parece mejorar las cosas, sino que las pone más difíciles. Lo que Žižek quiere señalar es que lo que dificulta el acceso al Otro es el hecho de que, antes que nada, él, ella, la persona en cuestión, nunca está completa, nunca se halla completamente determinada por un contexto, sino que, en algún grado, siempre es algo “abierto” e “impreciso”. Es algo parecido a lo que pasa con las palabras: a veces no logramos captar el sentido de una palabra extranjera, pero porque es inherentemente ambigua y no porque padezcamos una incompetencia lingüística. Cada cultura, pues, tiene un punto ciego donde no logra captarse o identificarse a sí misma. Percatarse de esto, cree Žižek, es comprender esa cultura de la forma más plena.

En el momento en que el Otro se distancia de sí mismo, desligado de su propio contexto, podemos llegar a él más profundamente, puesto que esta opacidad con uno mismo también vale para nosotros. Comprendo al Otro cuando me hago consciente de que, lo que me incomoda de él o ella, su naturaleza enigmática, también es un problema para él o ella. Como dice Žižek: “la dimensión de lo Universal emerge cuando las dos carencias –la mía y la del

Otro- se solapan... Lo que compartimos ambos, nosotros y el Otro inaccesible, es un significante vacío, una X que elude ambas posiciones”.⁹ Lo universal es una brecha o fisura en mi identidad que la hace abrirse al Otro, y que me impide identificarme completamente con un contexto en particular. Pero ésta es precisamente nuestra forma de pertenecer a un contexto, y no una forma de carecer de él. Estar “desacoplado” en cualquier situación concreta es algo característico de la condición humana. Y la ruptura violenta que se sigue de esta conexión de lo universal con un contenido particular es lo que conocemos como sujeto humano. Los seres humanos se mueven en la encrucijada de lo concreto y lo universal, entre un cuerpo y un *medium* simbólico, aunque, desde luego, ése es un lugar donde nadie se puede sentir a gusto, en casa.

La naturaleza, en cambio, es ese hallarse en casa, sólo que no corresponde con nosotros, sino con aquellos otros animales cuyos cuerpos sólo les dejan un poder limitado para liberarse de los contextos que los determinan. O sea, aquellos animales que no funcionan primariamente a base de cultura. Nuestros cuerpos, al moverse dentro de un *medium* simbólico y al ser de un tipo material específico, poseen una capacidad para ir más allá de sus límites sensibles, para prolongarse en lo que conocemos como cultura, sociedad o tecnología. Somos seres internamente dislocados, criaturas no idénticas consigo mismas o seres históricos precisamente porque nuestra entrada en el orden simbólico –en el lenguaje y todo lo que arrastra consigo- provoca un desajuste, un juego libre entre nosotros mismos y nuestras determinaciones. La historia es lo que acontece a un animal constituido de tal forma que es capaz, dentro de ciertos límites, de determinar sus propias determinaciones. Lo característico de una criatura que produce símbolos es que su propia naturaleza consiste en trascenderse a sí misma. El signo abre una distancia operativa entre nosotros y nuestros entornos materiales y, así, nos permite transformarlos en historia. Aunque, ciertamente, no sólo el signo, sino también la manera en la que nues-

⁹ Zizek, Slavoj, *The Abyss of Freedom/Ages of the World*, Ann Arbor, 1997, págs. 50 y 51.

tros cuerpos ya están configurados, cuerpos capaces de realizar trabajos complejos, así como la comunicación que necesariamente debe sostenerlos. El lenguaje nos ayuda a escapar de la casa-pri-sión de nuestros sentidos, al mismo tiempo que nos abstrae perjudicialmente de ellos.

Así pues, igual que el capitalismo en Marx, el lenguaje nos brinda, de súbito, nuevas posibilidades de comunicación y nuevos modos de explotación. El paso desde el aburrido jardín de la felicidad de la mera vida sensitiva al estimulante y precario plano de la vida semiótica fue toda una *felix culpa*, una caída hacia arriba, en vez de hacia abajo. Y como somos animales a la vez simbólicos y somáticos, potencialmente universales, pero patéticamente limita-dos, poseemos una capacidad incorporada para la *hybris*. Nuestra vida simbólica, al abstraemos de las limitaciones sensoriales de nuestros cuerpos, nos puede llevar demasiado lejos, nos puede perder y hacer que nos pasemos de rosca. Sólo un animal lin-güístico puede diseñar armas nucleares, pero sólo un animal mate-rial puede resultar vulnerable a ellas. No somos ninguna maravi-llosa síntesis de naturaleza y cultura, de materialidad y sentido, sino, más bien, seres anfibios a medio camino entre los ángeles y las bestias.

Quizás sea esto lo que se esconde detrás de la atracción que sentimos por lo estético, por ese tipo peculiar de materia que, mágicamente, puede adquirir distintos significados, una unidad del mundo sensible y del espiritual que no logramos alcanzar en nues-tras dualistas vidas de cada día. Si la teoría psicoanalítica está en lo cierto, la desviación de necesidades corporales al plano de las demandas lingüísticas nos abre a ese ámbito de existencia, siempre extrínseco a nosotros mismos, que conocemos como inconsciente. Sin embargo, en este perpetuo potencial para la tragedia también subyace la fuente de nuestros mayores logros. Una vida de marsupial es mucho menos alarmante, desde luego, pero también es mu-cho menos excitante. Puede que a los liberales dedicados a la de-fensa del marsupial este punto de vista les resulte demasiado dis-plicente, pero quienes defienden que los marsupiales pueden llevar una vida secreta, de agonía y éxtasis, sin duda están equivocados.

Sólo pueden tener vida interna criaturas capaces de mantener algún tipo de comunicación compleja. Y sólo pueden tener secretos los que practican ese intrincado tipo de comunicación.

Los seres humanos somos más destructivos que los tigres porque, entre otras cosas, nuestros poderes simbólicos de abstracción nos permiten superar las inhibiciones sensoriales para el asesinato intraespecífico. Si intento estrangularte con mis manos desnudas, es posible que sólo logre que te pongas enfermo, lo cual, sin duda, te resultará fastidioso, pero no letal. Pero el lenguaje me permite destruirte de infinitas maneras donde ya no rigen las limitaciones físicas. Probablemente, no existe una distinción pura y tajante entre animales lingüísticos y otros animales, pero sí que existe un inmenso abismo entre los animales irónicos y el resto de los animales. Las criaturas cuya vida simbólica es lo suficientemente rica como para permitirles ser irónicas, viven en peligro permanente.

Es importante entender que esta capacidad para la cultura y la historia no es algo que se añade sin más a nuestra naturaleza, sino que está en su propia raíz. Si, como creen los culturalistas, solamente fuéramos seres culturales, o si, como sostienen los naturalistas, sólo fuéramos seres naturales, entonces nuestras vidas serían muchísimo menos tensas. Sin duda, el problema es que estamos cruzados por la naturaleza y la cultura —una intersección de considerable interés para el psicoanálisis—. La cultura no es nuestra naturaleza, no; la cultura es algo propio *de* nuestra naturaleza, y eso es lo que vuelve más difícil nuestra vida. La cultura no suplantó a la naturaleza, sino que la suplementa de una forma a la vez necesaria y supererogatoria. No nacemos como seres culturales, ni como seres naturales autosuficientes. Nacemos como unas criaturas cuya naturaleza física es tan indefensa que necesitan la cultura para sobrevivir. La cultura es el “suplemento” que rellena un vacío dentro de nuestra naturaleza, y nuestras necesidades materiales son reconducidas en sus términos.

El dramaturgo Edward Bond habla de las “expectativas biológicas” con las que nacemos, expectativas, por ejemplo, de que “se cuidará a los recién nacidos contra su propia indefensión; que no

sólo se les nutrirá, sino que también se les proporcionará consuelo; que se les protegerá de su vulnerabilidad; que nacerán en un mundo que desea recibirlos y que sabe cómo recibirlos”.¹⁰ No es extraño, a juzgar por lo que luego veremos, que Bond diga esto en el prólogo a su obra *Lear*. Una sociedad así –subraya Bond- sería una verdadera “cultura” y, justamente por eso, él se niega a aplicar este término a la civilización capitalista contemporánea- Una vez que el recién nacido tropieza con la cultura, su naturaleza no se suprime, sino que se transforma. O sea, el mundo de la significación no se añade a nuestra naturaleza física igual que un chimpancé se viste un chaleco púrpura. No, lo que ocurre es que, una vez que el mundo de la significación se sobreañade a nuestra existencia corporal, esa existencia ya no puede seguir siendo idéntica consigo misma. Un gesto físico no es una forma de esquivar el lenguaje, puesto que sólo cuenta como tal gesto dentro del lenguaje.

Los culturalistas también lo creen así, sólo que la cultura, para bien y para mal, no se sale con la suya así como así. La naturaleza no es arcilla en manos de la cultura y, si así fuera, las consecuencias políticas podrían ser catastróficas. Una cultura que intentara suprimir la clase de necesidades que tenemos en virtud de lo que el joven Marx llamó nuestra condición de especie –necesidades como comer, dormir, guarecerse, calentarse, integridad física, amistad, satisfacción sexual, cierto grado de dignidad y de seguridad personales, ausencia de dolor, sufrimiento y opresión, modestas dosis de autodeterminación y cosas parecidas-, una cultura que suprimiera todo esto, decía, estaría condenada al desastre. La naturaleza es modelada por la cultura, pero también se le resiste, y por tanto, un régimen que negara esas necesidades provocaría una enérgica resistencia política. Las necesidades naturales, necesidades que tenemos en virtud de la clase de cuerpos que somos, sean cuales sean las numerosas formas culturales que puedan asumir, son un criterio de prosperidad política, y por tanto, hay que oponerse políticamente a las sociedades que no las satisfagan.

¹⁰ Bond, Edward, *Lear*, Londres, 1972, pág. viii.

En cambio, la doctrina de que la cultura es la verdadera naturaleza de la humanidad puede ser políticamente conservadora. Si la cultura realmente configura de raíz nuestra naturaleza, entonces no parece que en esa naturaleza haya algo que la pueda enfrentar contra una cultura opresiva. A Michel Foucault se le plantea un problema que tiene que ver con esto: cómo es posible que lo que ha sido completamente constituido por el poder pueda, sin embargo, resistirse a él. Por supuesto, gran parte de la resistencia que se ejerce contra ciertas culturas particulares es cultural, o sea, ha surgido totalmente de demandas engendradas culturalmente. Pero, incluso así, no deberíamos renunciar sin más a la crítica política implícita en nuestra condición de especie, y menos aún en un mundo en el que el poder se protege a sí mismo usurpando no sólo nuestras identidades culturales, sino también nuestra propia integridad física. Al fin y al cabo, ciertos regímenes no salvaguardan sus privilegios violando derechos culturales, sino que lo hacen por medio de la tortura, la fuerza armada y la muerte. El argumento más convincente contra la tortura no es, precisamente, afirmar que viola mis derechos como ciudadano o ciudadana. Algo que viola los derechos de cualquier cultura no se puede denunciar exclusivamente sobre bases culturales.

El mejor tratado teórico que se ha escrito sobre el juego entre naturaleza y cultura es *El rey Lear*. Cuando la hija de Lear le reprocha que conserve un séquito de rufianes de los que no tiene necesidad alguna, Lear responde apelando al argumento de la cultura como suplemento.

¡Vamos, no justificuéis la necesidad! Hasta los más miserables gozan de algo superfluo en su extrema pobreza.

No concedáis a la naturaleza más de lo que necesita, y la vida del hombre valdrá tan poco como la de las bestias.”

(Acto II, escena IV)¹¹

¹¹ O, reason not the need! Our basets beggars/Are in the poorest things superfluous/Allow not nature more than nature needs, /Man's life is cheap as beast's. La traducción de este pasaje es mía. (*N, del t*)

Éste es uno de los momentos más brillantes de Lear, porque entiende que generar cierto derroche es algo consustancial a la naturaleza humana. Los seres humanos necesitan excederse a sí mismos; sería antinatural que no trataran de disfrutar de algún lujo, o sea, de algo que está más allá de sus estrictas necesidades materiales. La naturaleza humana es antinatural por naturaleza, desmedida por su propio carácter. Y eso es lo que distingue a los humanos de las “bestias”, de esos animales cuyas vidas se hallan estrictamente determinadas por sus necesidades como especie. Sin embargo, no hay *razón* para esta tendencia a sobrepasar las condiciones mínimas para la supervivencia física. El deseo debe ir más allá de la necesidad, la cultura debe salir de nuestra naturaleza, pero no hay ninguna razón para ello, sino que simplemente es algo que forma parte de la manera en la que estamos hechos. El derroche nos es inherente, y por eso cualquier situación encierra un potencial *latente aún* por realizar. Por eso, somos animales históricos.

Aunque, realmente, ¿cuánto despilfarro? El *rey Lear* es, entre otras cosas, una magnífica reflexión sobre la enorme dificultad que encierra esa pregunta. La dificultad de no ser ni miserable, ni desmedido. Desde luego, nuestro derroche más obvio es el lenguaje, pues excede con creces nuestra pura existencia corporal. *El rey Lear* arranca, precisamente, con una desorbitada inflación de material. Goneril y Regan, las enredantes hijas de Lear, luchan por superarse la una a la otra en retórica engañosa, delatando así, con todo ese exceso de lenguaje, su enorme falta de amor. Este despilfarro verbal obliga a su hermana Cordelia a sumirse en una peligrosa parquedad de palabras. La arrogante vanidad de Lear, en cambio, sólo se puede depurar arrastrándole hasta una naturaleza implacable, despiadada. La naturaleza le devuelve a su condición animal, a su cuerpo material. La rabia y el sufrimiento, de hecho, llevarán a su cuerpo hasta el límite del abandono más absoluto. En palabras de Gloster, Lear debe aprender a “ver sintiendo”, conteniendo su impulsiva conciencia dentro de las limitaciones materiales de un cuerpo natural Sólo volviendo a experimentar su cuer-

po, el *medium* de nuestra común humanidad, Lear aprenderá a sufrir por los demás sólo a través de su propio sufrimiento.

Sin embargo, si se es puramente corporal, sólo se es prisionero de la propia naturaleza, tal como en la obra les ocurre a Goneril y Regan. Hay una delgada línea entre estar condenado a un cuerpo por las necesidades de otros, y no ser más que un instrumento pasivo de tus propios apetitos corporales. En su primera fase, Lear cae en un “culturalismo” que sobrevalora los signos, los títulos y el poder, imaginando vanamente que las representaciones pueden determinar la realidad, pero el naturalismo de un intrigante como Edmond pone de manifiesto el peligro contrario. Edmond es un cínico para el que la naturaleza es una cuestión de hechos, no de valores, o sea, una materia sin sentido que se puede manipular; los valores, en cambio, le parecen una ficción cultural proyectada arbitrariamente sobre el texto mudo del mundo. Por lo tanto, hay algo peligroso, aunque también admirable, en todos aquellos que son incapaces de ser infieles a lo que son. Edmond es un determinista de pura cepa: “Habría salido el mismo si me bastardean mientras luce la estrella más virgen de todo el firmamento”¹². Goneril y Regan, después de su hipocresía inicial, se vuelven tan implacablemente fieles a su naturaleza como los tigres o los tornados.

La incapacidad de Cordelia para engañar, en cambio, es un signo de autenticidad; aunque también lo son las acciones redentoras de Kent, Edgar y del bufón, que adoptan máscaras, crean ilusiones y juegan sin miramientos con el lenguaje para que el trastornado monarca recupere sus sentidos. Existe una forma creativa, aunque también destructiva, de desprenderse de tu naturaleza, pues las ficciones de la “cultura” se pueden aprovechar para la causa de la compasión corporal. Sin embargo, también hay una forma crea-

¹² *El rey Lear*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, acto I, II pág. 66. El pasaje entero reza así: “My father compounded with my mother under the Grangon's tail, and my nativity was under Ursa Major, so that it follows I am rough and lecherous. Fut! I should have been that I am had the maidenliest star in the firmament twinkled on my bastardizing ...”. (N. del t.)

tiva y destructiva de serle fiel a tu propia naturaleza. Para ser auténtica, la cultura, la conciencia humana, se debe sustentar en un cuerpo compasivo; la propia palabra “cuerpo” alude a nuestra fragilidad individual, pero también a nuestra condición genérica. Pese a esto, la cultura no se debe reducir al cuerpo natural (como tal, un proceso cuyo último símbolo es la muerte), porque eso conduciría, o bien a convertirnos en bestias presas de sus propios apetitos, o bien a adoptar un materialismo cínico para el que no sería real nada que cayera más allá de los sentidos. Existe un problema similar en el juego con el lenguaje que, como ocurre habitualmente en Shakespeare, no logra dar con un término medio entre el exceso y la sobriedad funcional. El lenguaje excesivamente sencillo de Kent contrasta con el estilo ampuloso de Oswald, mientras que el discurso de Goneril tiene de profusión desmedida todo lo que el de Edgar posee de absorta elaboración.

Como siempre pasa con Shakespeare, el concepto de derroche es extraordinariamente ambivalente. Es el signo de nuestra humanidad, pero también lo que nos empuja a transgredirla. Demasiada cultura reduce la capacidad para sentirnos cerca de los demás, atrofia nuestros sentidos y nos impide percatarnos de la desdicha de los otros. Pero si se llega a sentir toda esa miseria en propia carne, algo que Lear logra a tientas, el resultado es un derroche, aunque en un sentido muy diferente de la palabra:

Cúrate, lujo; despójate y siente lo que siente el desvalido,
para que pueda caerle lo superfluo y se vea que los dioses
son más justos.¹³ (Acto III, escena IV)

¡Que el hombre atiborrado y opulento, que avasalla vues-

¹³ *El rey Lear*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, pág. 121. Take physic, pomp;/ Expose thyself to feel what wretches feel,/ That thou mayst shake the superflux to them / And show the heavens more just. El pasaje tiene su importancia, porque Eagleton lo usa como un punto de inflexión donde el derroche (surplus) y el despilfarro adquieren el sentido de generosidad, desinterés, filantropía (lavishness), “Shake the superflux to them”: o sea, deshacerse, librarse de lo superfluo... pero también repartir, como cuando se sacuden (to shake down) las frutas de un árbol. (*N. del t.*)

tras leyes, que no ve porque no siente, no tarde en sentir
vuestro poder! Que la distribución anule lo superfluo y to-
dos tengan suficiente.¹⁴

(Acto IV, escena I)

El propio Lear se deja arrastrar tanto por el exceso, está tan alienado del mundo real por su deseo desenfrenado, que para curarse tiene que ser violentamente reducido a la condición de naturaleza, un proceso al que no consigue sobrevivir. Sin embargo, hay una forma algo más constructiva de liberarse de ese exceso y consiste en lo que, en sus buenos tiempos, el Partido Laborista Británico solía llamar una redistribución básica e, invariable de la riqueza. Sí, las implicaciones políticas de toda esta meditación dramática sobre la naturaleza y la cultura son profundamente igualitarias. Existe un derroche creativo, pero también uno perjudicial, tal como queda simbolizado en el perdón que Cordelia acaba concediendo a su padre. Para Shakespeare la compasión es una forma de desbordarse, una negativa al “donde las dan las toman” del valor de cambio, un acto gratuito, pero no por ello menos necesario.

El rey Lear, como el joven Marx de los *Manuscritos filosófico políticos*, reivindica una política radical a partir de una reflexión sobre el cuerpo. Sin embargo, ese tipo de discurso sobre el cuerpo no es como el que hoy día está más de moda. Lo que aquí está en cuestión es el cuerpo mortal y no, como ahora, el cuerpo masoquista. Desde luego, *El rey Lear* expresa una conciencia de la naturaleza como una construcción cultural pero también se percató de los límites de una ideología que, en su afán por eludir los riesgos del naturalismo, pasa por alto todo lo que representa el cuerpo compartido, vulnerable, decadente, natural, el cuerpo insis-

¹⁴ *El rey Lear*, pág. 140. Let the superfluous and lust-dieted man/That slaves your ordinance, that will not see/Because he does not feel, feel your power quickly;/So distribution should undo excess,/And each man have enough.

tentamente material que pone entre signos de interrogación a toda esa *hybris* culturalista. Pero, al mismo tiempo, la obra tampoco cae en ese naturalismo para el que existe una inferencia directa de los hechos a los valores, de la naturaleza a la cultura. La “naturaleza” siempre es una interpretación de la naturaleza, sea con el determinismo hobbesiano de Edmond o con la generosa serenidad de Cordelia, sea desde una perspectiva de la materia como algo sin significado, o desde una visión de armonía cósmica. El paso de la naturaleza a la cultura no puede ser el paso de los hechos a los valores, puesto que el término “naturaleza” ya es de por sí un término valorativo.

Ésta es, pues, la base sobre la que parecería descansar toda ética naturalista. No podemos justificar nuestros actos infiriendo lo que debemos hacer a partir de nuestra condición como cuerpos materiales, puesto que nuestra forma de explicar nuestra condición siempre será necesariamente valorativa. Esto es lo que permite a la epistemología naturalista decir que realmente no hay hechos, sino sólo hechos para algún observador parcial e interesado. El concepto de naturaleza, igual que el de cultura, oscila ambiguamente entre lo descriptivo y lo normativo. Si la naturaleza humana es una categoría puramente descriptiva y cubre todo lo que los seres humanos hacemos, entonces no podemos derivar valores de ella, simplemente porque hacemos cosas demasiado distintas y contradictorias. Como reza la sabiduría popular, es tan “humano” caer en la debilidad moral como ser compasivo. Pero si la naturaleza humana ya es un término valorativo, entonces el intento de derivar valores morales y políticos a partir de ella es dar vueltas inútilmente.

A su manera, pues, Shakespeare parece consciente de este dilema, pero no por ello está dispuesto a adoptar una solución culturalista que acarrea tantas dificultades filosóficas como el naturalismo. Concebir la cultura como un mero fruto de la naturaleza es algo absurdo, pero también lo es concebir a la Naturaleza como una mera construcción de la cultura. Shakespeare hace bien en aferrarse a una noción de la naturaleza humana de carácter colectivo, fundada en lo somático y mediada por lo cultural. Shakespeare también cree que, de algún modo, los valores culturales más admi-

rables están enraizados en esa naturaleza. La compasión, por ejemplo, es un valor moral, pero un valor que responde al hecho de que, por nuestra propia constitución, somos animales sociales materialmente capaces de percibir las necesidades de los demás y que además deben hacerlo para poder sobrevivir. Ése es el tipo de relación interna entre hecho y valor, cultura y naturaleza, que subyace en el fondo de las reflexiones de esta obra de Shakespeare. Sin embargo, el hecho de que, por naturaleza, seamos animales que podemos sentir y comprender lo que les pasa a los demás no significa, en absoluto, que siempre experimentemos compasión en el sentido moral del término. Para nada. Todo lo que defiende un anticulturalista es que, cuando realmente sufrimos por los demás en ese sentido normativo, ponemos en acción una capacidad que pertenece a nuestra naturaleza, y no ejercemos simplemente una virtud que nos llega desde una tradición cultural puramente contingente.

Sin duda, queda pendiente una cuestión: ¿cómo distinguimos aquellas capacidades de nuestra naturaleza que son moral y políticamente más positivas? El culturalista tiene razón cuando dice que no puede ser, ni mediante un proceso de inferencia lógica, ni a través de una explicación de la naturaleza que esté libre de valores pero que, no obstante, nos empuje en una dirección cultural y no en otra. En última instancia, sólo lo podemos dirimir a través de argumentos y pruebas. Y es en este punto donde, curiosamente, el sentido más especializado del concepto de cultura desempeña su papel. Cuando se contempla la gama de obras artísticas, sean “elevadas” o populares, que generalmente se han considerado valiosas, resulta sorprendente el grado con el que todas ellas testimonian un mismo problema, a saber ¿qué fines morales se deberían impulsar?

Sin embargo, este testimonio común no es ni unánime ni inequívoco: algunos ejemplos importantes de la cultura artística que amparan valores morales son, en el mejor de los casos, sospechosos; en el peor, detestables. La cultura de altos vuelos, tal como hemos visto, se encuentra demasiado mezclada con la explotación y la desdicha. Aun así, poquísimas son las obras de arte valiosas que defienden la tortura y la mutilación como la vía más segura

para prosperar, o que elogian la rapiña y la hambruna como las experiencias humanas más preciadas. Este hecho parece tan obvio que, desgraciadamente, solemos pasar por encima de él con demasiada facilidad. ¿Por qué debería ser así? —sea desde un enfoque culturalista o desde uno historicista—. ¿Por qué ese consenso tan aplastante? Si nos reducimos a nuestros contextos culturales, locales y contingentes, innumerables a lo largo de la historia de nuestra especie, entonces, ¿cómo es que a lo largo de los siglos la cultura artística no ha defendido igual variedad de valores morales? ¿Por qué, pese a algunas loables excepciones y todas esas diferencias culturales, la cultura artística no ha antepuesto el egoísmo a la bondad, la codicia al cariño, el ansia material a la generosidad?

No hay duda: la cultura es un escenario de disputas morales extraordinariamente complicadas. Lo virtuoso para las antiguas sagas no tiene por qué ser lo mismo que para Thomas Pynchon. Las culturas debaten qué se ha de calificar como crueldad o qué como bondad, pero se pueden dar considerables discrepancias entre, por ejemplo, los propietarios de esclavos de la antigüedad y los liberales modernos. De hecho, también se pueden producir conflictos dentro de una misma cultura. Lear considera cruel que Cordelia no le ame más que como padre, “por parentesco”, pero eso es bondad en el sentido más estricto del término. Cordelia quiere decir que sus sentimientos hacia Lear nacen de unas obligaciones familiares, y eso quiere decir que, sea cual sea el trato que él le procure, ella le tratará humanamente a él. Incluso en el nivel más general, los juicios morales de diferentes culturas pueden llegar a encajar unos con otros, y ese hecho no se puede soslayar así como así, siguiendo una fácil moda historicista. Y no es extraño, pues, que todo esto desemboque en una ética materialista para la que los valores morales guardan relación con nuestra naturaleza como seres vivos, una naturaleza que no se ha visto significativamente alterada durante siglos.

Desde luego, cuando nos enzarzamos en una discusión sobre en qué consiste una vida buena, acabamos apelando a hechos y no a principios abstractos. La cuestión consiste en saber qué clase de hechos pueden resultar suficientemente convincentes para persua-

dir al oponente y ésa es la razón por la que la cultura, tomada en un sentido restringido, resulta tan indispensable para un filósofo de la moral o de la política. Nunca se llega a dar un argumento que ponga punto y final al asunto, sino que se remite al interlocutor hacia, pongamos, el corpus de la poesía árabe o de la novela europea, y entonces se le pregunta qué opina sobre ese particular. Supongamos que alguien sostiene que el mal es un concepto pasado de moda; pues bien, uno se puede ahorrar tediosas discusiones preguntándole si ha leído, por ejemplo, a Primo Levi. Muchos de los escépticos epistemológicos que ahora están en alza, presos de su ansia teórica por dismantelar el fundamentalismo, parecen olvidar que así es como realmente funcionan el disenso y el acuerdo, la convicción y la conversión, sea en el mundo social real, sea dentro de los muros del mundo académico.

Al humanista liberal todo esto no le consolaría mucho. En realidad, su error no consiste en afirmar que seres humanos de muy distintos contextos pueden compartir valores comunes, sino en pensar que esos valores son, invariablemente, lo más importante de un producto cultural. El humanista liberal asume que esos valores siempre son los valores de su propia civilización, no importa lo astutamente disfrazados que se presenten. Pero, claro, el problema que tienen categorías generales tan abstractas, categorías como compasión o generosidad, no es solamente que pidan a gritos una mayor especificación cultural, como de hecho ocurre: el problema es que tampoco pueden ser posesión de ninguna cultura en particular. Desde luego, esto no los vuelve muy positivos, puesto que se podría decir exactamente lo mismo de la violencia y del odio. Pero, aun así, el culturalista debería pensárselo dos veces antes de proclamar que esos valores son tan generales que carecen de significado, pues en ese caso se podría decir lo mismo de la celebración de la diferencia o de la resistencia a la opresión.

Un examen atento de la cultura sugiere que existe algo más que la cultura, igual que nuestras percepciones nos dicen que existe algo más que nuestras percepciones. Ésta es, por lo menos, la conclusión que sacaron algunos de los mayores teóricos de la modernidad, digan lo que digan algunos de sus sucesores posmodernos. El

reto de Marx, Nietzsche y Freud fue pensar que la raíz del significado es cierta fuerza, una fuerza cuyas huellas sólo las puede desvelar una lectura sintomática de la cultura. Los significados siempre están sometidos a esa fuerza -escindidos, alterados y descolocados por ella y, por eso, toda mera hermenéutica o teoría de la interpretación está abocada al idealismo. Para Marx, Nietzsche y Freud todos los sucesos significativos se mueven en la incómoda intersección del significado y del poder, en la confluencia de lo semiótico y lo económico (en su sentido más amplio). Los hombres y las mujeres no viven sólo a base de cultura, ni siquiera en el sentido más amplio del término. Dentro de la cultura siempre hay algo que la descentra y la trastorna, que la empuja a una expresión violenta y sin sentido, o que deposita dentro de ella un residuo de pura incoherencia. Sea lo que sea lo que antecede a la cultura, sea un conjunto de condiciones trascendentales de posibilidad (Kant), sea la voluntad de poder (Nietzsche), sea la historia material (Marx), sea una serie de procesos primarios (Freud), o sea lo Real (Lacan), sea lo que sea -digo-, siempre es algo simultáneo a ella: sólo podemos identificarlo descifrándolo en la propia cultura. Sea lo que sea lo que pone a la cultura en su sitio y amenaza perpetuamente con dismantelarla, sea lo que sea, sólo se puede comprender hacia atrás, una vez que la cultura ya está ahí. Es algo, pues, que no está más allá de la significación, pero que tampoco se reduce a la esfera simbólica.

Para Marx, la cultura sólo tiene un origen: operar sobre la naturaleza. El hecho de que para el marxismo el significado primordial del trabajo sea la explotación, se podría ver como otra ilustración de ese sabio *dictum* de Walter Benjamin de que todo documento de cultura es un documento de barbarie. En efecto, Marx cree que la cultura ignora su propia ascendencia: como un hijo edípico, prefiere creer que procede de un linaje totalmente superior, o incluso, que se ha creado a sí misma. Sin embargo, lo que da lugar a la cultura no es el significado, sino la necesidad. Solo después, cuando la sociedad evoluciona y llega a consolidar una cultura institucional a tiempo completo, la cultura alcanza su verdadera autonomía de la vida práctica. Para el marxismo, esta autonomía es

un hecho histórico y no una ilusión formalista.

Como el trabajo, la ideología también implica una concurrencia de poder y significación. La ideología surge allí donde el poder trastorna la significación, allí donde la distorsiona y la envuelve en una amalgama de intereses. Walter Benjamín subrayó que el mito perdurará mientras quede un mendigo, dando a entender que, mientras exista injusticia, la ideología seguirá siendo indispensable. Desde luego, el marxismo aspira a un tiempo en el que hombres y mujeres puedan vivir a base de cultura, libres de los apremios de la vida material, pero el tropo verdaderamente dominante en él es la ironía, porque el marxismo también cree que para conseguir liberarse de la necesidad material son necesarias ciertas condiciones materiales. Para que la vida social alcance un carácter estético, para que los hombres y las mujeres desplieguen sus capacidades por su simple y pleno disfrute y no sólo para seguir vivos, para lograr todo eso –dice el marxismo–, no basta la estética.

Marx lo veía así: la historia, esa pesadilla que se cierne sobre las cabezas de los vivos, es una “prehistoria”. Nietzsche también habla con mofa de “ese horrible dominio del absurdo y del azar que hasta ahora se ha llamado “historia” ”.¹⁵ De hecho, el término predilecto de Nietzsche –genealogía– alude a ese relato bárbaro de ruina, tortura y venganza que tiene como fruto ensangrentado a la cultura. “Todo paso, aun el más pequeño, dado en la tierra fue conquistado en otro tiempo con suplicios espirituales y corporales... el comienzo de todas las cosas grandes en la Tierra ha estado salpicado profunda y largamente con sangre”.¹⁶ La genealogía desenmascara los orígenes abominables de las ideas más nobles, la arbitrariedad de sus funciones, iluminando, así, la cara más sombría del pen-

¹⁵ Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, en Kaufmann, Walter (comp.), *Basic Writings of Nietzsche*, Nueva York, 1968, pág. 307(Trad. cast.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, aforismo 203, 1984, pág. 135).

¹⁶ Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morals*, también en Kaufmann, Walter (comp.), *Ibid.*, págs. 498 y 550. (Trad. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1990, págs. 74 y 132).

samiento. Nietzsche cree que la moralidad realmente es una sublimación, algo parecido a lo que piensa Freud. Y, sin embargo, eso no la convierte en algo menos auténtico, sino al contrario. Como muy acertadamente señaló William Empson: “los deseos más refinados nacen de las cosas más llanas, de otra forma no serían auténticos”.¹⁷ La forma de pensamiento que mejor comprende esto es lo carnavalesco.

La originalidad de Freud consistió en ver no sólo la cultura o la moralidad en términos como éstos, sino a la civilización como un todo. La Capilla Sixtina es una sublimación, pero también la fabricación de motocicletas. El gesto más sobresaliente de Freud fue dismantelar totalmente la oposición clásica entre “cultura” y “sociedad civil”, la oposición entre la esfera del valor y el reino de la necesidad. Las dos cosas hunden sus desagradables raíces en el *Eros*. Freud cree que los significados realmente son significados, o sea, algo que se tiene que descifrar pacientemente; pero poner patas arriba esos procesos también consiste en verlos como un poderoso conflicto de fuerzas somáticas. La cultura y la naturaleza, lo semiótico, y lo somático, sólo se pueden reunir de una forma conflictiva: el cuerpo nunca se siente en casa dentro del orden simbólico, y nunca se recuperará completamente de su traumática inserción en él. El impulso freudiano subyace escondido en la sombría frontera entre el cuerpo y la mente, representando a uno ante el otro en las difíciles intersecciones entre la naturaleza y la cultura. Freud es un “culturalista”, pues considera que el cuerpo siempre es una representación ficticia, pero esta representación transmite malas noticias de fuerzas que deforman nuestros significados culturales desde dentro y que, en definitiva, amenazan con borrar todas sus trazas.

Desde luego, esto es lo que plantea *El malestar de la cultura*,¹⁸ ese tratado implacablemente desolador según el cual toda civilización

¹⁷ Empson, William, *Some Versions of Pastoral*, Londres, 1966, pág. 114.

¹⁸ En inglés: *Civilization and its Discontents*.

se arruina a sí misma. Freud nos atribuye las dos cosas, una agresión primaria y un narcisismo primario. La civilización surge de una sublimación de ambas cosas: implica una renuncia a la gratificación instintiva y, por eso, lejos de desarrollar armoniosamente nuestras capacidades, la cultura nos lleva a lo que Freud llama estado de “permanente infelicidad interna”. Visto así, los frutos de la cultura no son precisamente la verdad, el bien y la belleza, sino más bien la culpa, el sadismo y la autodestrucción. *Eros*, el constructor de ciudades, domina a la naturaleza y crea la cultura, pero lo hace fundiéndose con nuestra agresividad, en cuyo interior acecha *Thanatos*, el impulso de la muerte. Lo que acaba destruyendo la civilización, pues, disimula sus aviesas intenciones y contribuye a su propia instauración. Pero cuanto más se sublima a *Eros*, menores son sus recursos y mayor la fuerza con la queda preso del sadismo del superego. Al fortalecer al super ego, intensificamos nuestra culpa y, de ese modo, fomentamos una cultura nociva del odio a nosotros mismos. La cultura, pues, está impulsada por aquello que está más allá de toda cultura, la muerte. La muerte nos empuja hacia adelante, pero sólo para devolvemos a ese feliz estado de invulnerabilidad, anterior a la aparición de la cultura.

Éstas son, pues, algunas de las lecciones de los últimos representantes de la modernidad. Existen fuerzas que operan en el interior de la cultura –pasión, dominio, violencia, deseo vengativo-; fuerzas que amenazan con desarticular nuestros significados y hacen zozobrar nuestros proyectos; fuerzas que irremediablemente nos abocan a la oscuridad. Estas fuerzas no quedan fuera de la cultura, sino que brotan como resultado de una complicada interacción con la naturaleza. Para Marx, el trabajo es una forma de relacionarse con la naturaleza que da lugar a la cultura; sin embargo, las condiciones en las que ese trabajo se produce hacen que la cultura quede dividida en su interior, atravesada por la violencia y la contradicción. Para Nietzsche, nuestro afán por dominar la naturaleza nos proporciona un grado de soberanía que resulta potencialmente catastrófico, pues reprimimos nuestros propios instintos en nuestra pugna por la civilidad. Para Freud, el intercambio entre el cuerpo del niño y los que le rodean, el necesario proceso de cuidado y

alimentación sin el cual todos pereceríamos, siembra las semillas de un deseo voraz que ningún cuerpo u objeto jamás podrá satisfacer adecuadamente.

La Naturaleza, pues, no es el Otro de la cultura. También es un peso muerto dentro de ella, algo que abre una fractura interna que atraviesa de punta a punta al sujeto humano.

Sólo podemos arrebatrar la cultura a la Naturaleza aprovechando algunas de nuestras propias energías naturales; y, por eso, las culturas no están construidas por medios exclusivamente culturales. Sin embargo, esas energías dominantes tienden a producir un ímpetu prácticamente imparabile que va mucho más allá de lo que la cultura necesita para sobrevivir, un impulso que, en última instancia, acabamos volviendo contra nosotros mismos con igual agresividad. La construcción de la cultura, pues, siempre encierra algo autodestructivo.

El filósofo italiano Sebastiano Timpanaro dice:

El amor, la fugacidad y fragilidad de la existencia humana, el contraste entre la insignificancia y debilidad del hombre y la infinidad del cosmos, todas estas cosas, se expresan en las obras literarias de muy diferentes maneras según distintas sociedades históricamente determinadas, pero no de maneras tan diferentes que no hagan referencia alguna a experiencias constantes de la condición humana; experiencias como el instinto sexual, la debilidad producida por la edad (incluidas sus repercusiones psicológicas), el miedo a tu propia muerte y la tristeza por la muerte de otros.¹⁹

El culturalismo dogmático de nuestros días carece de una visión tan sensata como ésta. Al revés, el cuerpo que padece, el cuerpo mortal, el cuerpo que posee necesidades y deseos, el cuerpo que nos une radicalmente a nuestros antepasados, así como a nuestros congéneres de otras culturas, se ha convertido en un motivo de

¹⁹ Timpanaro, S., *On Materialism*, pág. 50.

diferencias y divisiones culturales. Es curioso, pero el cuerpo parece poseer un carácter doble: es universal, pero también individual. En realidad, la palabra misma, “cuerpo”, puede denotar ambas cosas, lo singular y lo colectivo. El cuerpo es el medio heredado y puramente dado que nos une a nuestra especie, tan implacablemente impersonal como el inconsciente, un destino que nunca se nos permitirá elegir. En esta medida, pues, el cuerpo es el símbolo de nuestra solidaridad. Sin embargo, también es algo individual; de hecho, es el principio mismo de individuación. Lo que nos vuelve tan terriblemente vulnerables es eso, que nuestro cuerpo es algo separado, localizado, algo terriblemente limitado literalmente, algo que nunca queda atado al cuerpo de su especie. Y lo que nos acaba volviendo tan necesitados y ansiosos es que cuando somos niños estamos bastante atados a los cuerpos de otros, pero nunca completamente.

Para compensar tal fragilidad, los cuerpos humanos necesitan construir esas formas de solidaridad a las que llamamos cultura, sistemas mucho más elaborados que cualquier cosa que el cuerpo pueda hacer directamente, pero que se escapan peligrosamente de su control material. Sólo es posible construir una cultura común porque nuestros cuerpos generalmente son del mismo tipo, y de esa forma, un universal se apoya en el otro. Como el joven Marx observó, la sociabilidad se apoya en cada uno de nosotros como individuos, pero a un nivel todavía más profundo que el de la cultura. Por supuesto, los cuerpos humanos difieren unos de otros, en historia, género, etnia, capacidades físicas y muchas otras cosas. Pero no se diferencian en aquellas capacidades –lenguaje, trabajo, sexualidad– que les permiten entablar relaciones potencialmente universales con otro cuerpo. El culto posmoderno al cuerpo socialmente construido, pese a toda su potente crítica del naturalismo, ha acabado promoviendo el abandono de la idea de una política de resistencia global, precisamente en una era en la que la política de la dominación global es más insoportable que nunca. ■