

Said, E. 1998. “Antagonistas, seguidores, públicos y comunidad”. En Foster, H. (ed.). *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós. pp. 199-235.

¿Quién escribe? ¿Para quién se escribe? ¿En qué circunstancias? Creo que estas son las preguntas cuyas respuestas nos proporcionan los ingredientes que conforman una política de la interpretación. Pero si uno no desea preguntar y responder a las preguntas de una manera insincera y abstracta, debe procurar mostrar por qué son preguntas de cierta pertinencia en la época actual. Es preciso decir de entrada que el aspecto más impresionante de nuestro tiempo —al menos para el «humanista», categoría por la que experimento sentimientos encontrados de afecto y revulsión— es que se trata manifiestamente de la Era de Ronald Reagan. Y es en esta era como contexto y emplazamiento donde se lleva a cabo la política de interpretación y la política cultural.

No quiero que se me entienda mal: no digo que la situación cultural que describo aquí haya sido la causa de Reagan, que tipifique el reaganismo o que cuanto la concierne pueda adscribirse o referirse a la personalidad de Ronald Reagan. Lo que argumento es que una situación particular dentro del campo que llamamos «crítica» no está simplemente relacionado, sino que forma parte integral de las corrientes de pensamiento y las prácticas que juegan un papel en la era de Reagan. Además, creo que la «crítica» y las humanidades académicas tradicionales han pasado por una serie de transformaciones a lo largo del tiempo cuyo

-199-

beneficiario y culminación es el reaganismo. En esto consiste la base de mi argumentación.

Es preciso hacer aquí diversas puntualizaciones. Sé perfectamente que cualquier intento de caracterizar el presente momento cultural es muy probable que parezca quijotesco en el mejor de los casos y poco profesional en el peor. Pero creo que esto es un aspecto del momento cultural presente en el que el emplazamiento social e histórico de la actividad crítica es una totalidad que se experimenta como benigna (libre, apolítica, seria), no caracterizable como un conjunto (es demasiado compleja para describirla en términos generales y tendenciosos) y de algún modo fuera de la historia. Así, me parece que es preciso intentar, por pura obstinación crítica, precisamente esa clase de generalización, de retrato político, de punto de vista condenado por la presente cultura dominante a parecer inapropiado y condenado desde el principio.

Estoy convencido de que la cultura trabaja con mucha eficacia para hacer invisible e incluso «imposible» las verdaderas *afiliaciones* que existen entre el mundo de las ideas y la intelectualidad, por un lado, y el mundo de la política bruta, del poder empresarial y estatal y la fuerza militar por el otro. El culto de la pericia y el profesionalismo, por ejemplo, ha restringido tanto nuestro panorama de visión que se ha establecido una doctrina positiva

(opuesta a otra implícita o pasiva) de no interferencia entre campos. Para esta doctrina es mejor que el público en general permanezca en la ignorancia, y es mejor dejar las cuestiones cruciales que afectan a la existencia humana a los «expertos», especialistas que hablan solamente acerca de su especialidad, y las «personas enteradas», los *insiders*, por usar el término que recibió por primera vez amplia aprobación social gracias a las obras de Walter Lippmann *Public Opinion* y *The Phantom Public*; es decir, personas, normalmente hombres, dotados con el privilegio especial de conocer cómo funcionan realmente las cosas y, lo que es más importante, de estar cerca del poder¹.

La cultura humanista en general ha actuado de acuerdo tácito con esta visión antidemocrática, tanto más lamenta-

-200-

ble cuanto que, en su formulación y en la política a la que han dado lugar, apenas puede decirse que las llamadas cuestiones políticas hayan reforzado la comunidad humana. En un mundo de creciente interdependencia y conciencia política, parece a la vez violento y despilfarrador aceptar la noción, por ejemplo, de que habría que calificar a los países simplemente como prosoviéticos o pronorteamericanos. Sin embargo, esta clasificación —y con ella la reaparición de toda una gama de motivos y síntomas de la guerra fría (comentados por Noam Chomsky en *Towards a New Cold War*)— domina el pensamiento acerca de la política extranjera. Poco hay en la cultura humanística que sea un antídoto efectivo contra esto, del mismo modo que son pocos los humanistas que tienen mucho que decir acerca de los problemas duramente dramatizados en el informe de 1980 de la Comisión independiente sobre problemas de desarrollo internacional, *North-South: A programme for Survival*. Nuestro discurso político está ahora anegado de enormes abstracciones que inmovilizan el pensamiento, desde el terrorismo, el comunismo, el fundamentalismo islámico y la inestabilidad a la moderación, la libertad, la estabilidad y las alianzas estratégicas, todas ellas tan poco claras como potentes y nada refinadas en sus apelaciones. Resulta casi imposible pensar en la sociedad humana ya sea de una forma global (como hace elocuentemente Richard Falk en *A Global Approach to National Policy* [1975]) o en el nivel de la vida cotidiana. Como muestra Philip Green en *The Pursuit of Inequality*, las nociones como igualdad y bienestar han sido ahuyentadas sin más del paisaje intelectual. En cambio el reaganismo propone una imagen brutal de esfuerzo propio y autopromoción, tanto doméstica como internacionalmente, como una imagen del mundo gobernado por lo que se denomina «productividad» o «libre empresa».

Añadamos a esto el hecho de que el liberalismo y la Izquierda están en un estado de desorganización intelectual, y emergen unas perspectivas bastante sombrías. El desafío que plantean estas perspectivas no es cómo cultivar el propio jardín a pesar de ellas, sino cómo comprender la obra

-201-

cultural que tiene lugar en su interior. Lo que propongo aquí es, pues, un intento rudimentario de hacer precisamente eso, pese al inevitable estado incompleto, las exageraciones, generalizaciones y toscas caracterizaciones. Finalmente, propondré a

grandes rasgos un modo alternativo de emprender el trabajo cultural, aunque un programa completo sólo puede hacerse colectivamente y en un estudio separado.

Mi utilización de los términos «votantes», «público», «antagonistas» y «comunidad» es un recordatorio de que nadie escribe sólo para sí mismo. Siempre está el Otro, el cual, de buen o mal grado, hace de la interpretación una actividad social, aunque con consecuencias imprevisibles, públicos, votantes, etcétera. Y añadiría que la interpretación es la obra de los intelectuales, una clase muy necesitada hoy de rehabilitación moral y redefinición social. La cuestión más necesitada de estudio urgente es, tanto para el humanista como para el científico social, la condición de la *información* como un componente del conocimiento: su situación sociopolítica, su destino contemporáneo, su economía (un tema tratado recientemente por Herbert Schiller en *Who Knows: Information in the Age of the Fortune 500*). Todos creemos saber lo que significa, por ejemplo, *tener* información y escribir e interpretar textos que la contienen. Sin embargo vivimos en una era que hace un hincapié sin precedentes en la producción de conocimiento e información, como muestra claramente Fritz Machlup en *Production and Distribution of Knowledge in the United States*. ¿Qué sucede entonces con la información y el conocimiento cuando la IBM y la AT&T, dos de las mayores empresas del mundo, afirman que lo que ellas hacen es poner el «conocimiento» a trabajar «para la gente»? ¿Cuál es el papel del conocimiento humanista y la información si no han de ser socios inadvertidos (cuánta ironía al respecto) en la producción y la comercialización de bienes, hasta tal punto que lo que hacen los humanistas puede resultar al fin una ocultación casi religiosa de este proceso peculiarmente antihumanista? Una verdadera política secular de la interpretación elude arriesgadamente esta cuestión.

-202-

En una reciente convención de la Modern Languages Association, me detuve ante la exposición de una importante editorial universitaria y observé al amable agente de ventas que estaba al frente que no parece existir límite a la cantidad de libros altamente especializados de crítica literaria avanzada que publica su editorial. «¿Quién lee estos libros?», le pregunté, implicando, naturalmente, que por muy brillante e importantes que fuesen la mayor parte de ellos, eran difíciles de leer y, en consecuencia, no podían tener un público amplio, o al menos un público lo bastante extenso para justificar la publicación regular en una época de crisis económica. La respuesta que obtuve tenía sentido, suponiendo que me dijera la verdad. Quienes escriben crítica especializada, avanzada (por ejemplo, la «nueva nueva» crítica) leen fielmente los libros de los demás. Así, a cada uno de tales libros se le podía asegurar, aunque no siempre lo consiguiera, una venta de unos tres mil ejemplares, «si todo va bien». Esto último me pareció un tanto ambiguo, pero no es necesario que nos detengamos aquí. La cuestión era que se había formado un público reducido pero fiel al que aquella editorial podía abastecer constantemente. Desde luego, a una escala mucho mayor, los editores de libros de cocina y manuales de ejercicios físicos aplican un principio similar cuando producen en profusión lo que parece ser una serie muy larga de libros innecesarios, aun cuando una multitud creciente de ávidos aficionados a la comida y el ejercicio no sea lo mismo que una multitud atenta y ansiosa de tres mil críticos que se leen mutuamente.

Con respecto a estos tres mil críticos míticos o reales, me parece sobre todo interesante que, tanto si derivan en última instancia de la nueva crítica anglonorteamericana (formulada por I.A. Richards, William Empson, John Crowe Ransom, Cleanth Brooks, Alien Tate y compañía, iniciada en los años veinte y que prosiguió durante varias décadas) o de la llamada «nueva nueva» crítica (Roland Barthes, Jacques Derrida, et alia, durante los años 1960), reivindicán más que socavan la noción de que el trabajo intelectual debería dividirse en compartimientos cada vez más estrechos. Consideremos muy rápidamente la ironía de esto. La

-203-

nueva crítica afirmaba considerar el objeto verbal como era realmente en sí mismo, libre de las distracciones de la biografía, el mensaje social e incluso la paráfrasis. Así, el programa crítico de Matthew Arnold avanzaba no saltando directamente del texto al conjunto de la cultura, sino utilizando un análisis verbal altamente concentrado para abarcar los valores culturales disponibles solamente a través de una estructura literaria finamente forjada y comprendida con la misma finura.

Creo que las acusaciones que se han hecho contra la nueva crítica norteamericana, acerca de que su *ethos* era elitista, caballeresco o episcopaliano, sólo son correctas si se añade que, en la práctica, la nueva crítica a pesar de todo su elitismo, tenía una intención extrañamente populista. La idea detrás de la pedagogía y, naturalmente, la prédica, de Brooks y Robert Penn Warren era que todo el mundo adecuadamente instruido podía sentir, y quizá incluso actuar, como un caballero educado. En su pura proyección esto no era en modo alguno una ambición trivial. Las burlas sarcásticas por su afectación no pueden ocultar el hecho de que, a fin de conseguir la conversión, los nuevos críticos apuntaban nada menos que a la eliminación de *todo* lo que consideraban la basura especializada —que suponían puesta ahí por los profesores de literatura— interpuesta entre el lector de un poema y el poema. Dejando aparte el valor cuestionable del mensaje social y moral de la nueva crítica, hemos de conceder que la escuela, de una manera deliberada y quizá incongruente, trataba de crear una amplia comunidad de lectores sensibles procedentes de una circunscripción enorme, potencialmente ilimitada, de estudiantes y profesores de literatura.

En sus primeros tiempos, la *nouvelle critique* francesa, con Barthes como su principal defensor, intentó hacer lo mismo. Una vez más el gremio de eruditos literarios profesionales fue acusado de dificultar la sensibilidad por la literatura. Una vez más el antídoto fue lo que parecía ser una técnica de lectura especializada basada en casi una jerga de términos lingüísticos, psicoanalíticos y marxistas, todos los cuales proponían una nueva libertad para los

-204-

escritores y los lectores cultos. La filosofía de la *écriture* prometía horizontes más amplios y una comunidad menos restringida, una vez se había producido una rendición inicial (e indolora, como luego se vio) a la actividad estructuralista, pues a pesar de la prosa estructuralista, no hubo un impulso entre los principales estructuralistas para excluir a los

lectores; por el contrario, como muestran los ataques a menudo abusivos de Barthes contra Raymond Picard, el objetivo principal de la lectura crítica era crear nuevos lectores de los clásicos a los que de otro modo podría haberles asustado su falta de acreditación literaria profesional.

Durante unas cuatro décadas, tanto en Francia como en Estados Unidos, las escuelas de «nuevos» críticos se dedicaron a sacar a la literatura y la escritura de las instituciones que las confinaban. Por mucho que dependiera de habilidades técnicas cuidadosamente aprendidas, la lectura iba a convertirse en gran medida en un arte de desposesión pública. Los textos se abrirían y decodificarían, y luego se ofrecerían a cualquiera que estuviese interesado. Los recursos del lenguaje simbólico se pusieron a disposición de lectores de los cuales se suponía que padecían las debilitaciones de una información «profesional» irrelevante, o los hábitos acumulados de una perezosa falta de atención.

Creo, pues, que la nueva crítica norteamericana y francesa competían por la autoridad dentro de la cultura de masas, sin alternativas espirituales. A causa de lo que les ocurrió, hemos tendido a olvidar los objetivos misioneros originales que se marcaron las dos escuelas. Pertenecen precisamente al mismo momento que produjo las ideas de Jean-Paul Sartre acerca de una literatura comprometida y el escritor que aceptaba el compromiso. La literatura trataba del mundo, los lectores estaban en el mundo; la cuestión no era *si* ser, sino *cómo* ser, y a esto se respondía mejor analizando cuidadosamente las normas simbólicas del lenguaje de las diversas posibilidades existenciales de que disponen los seres humanos. Lo que compartían los críticos anglonorteamericanos era la noción de que la disciplina verbal podía bastarse a sí misma cuando uno aprendía a

-205-

pensar pertinentemente en el lenguaje desprovisto de un andamiaje innecesario; en otras palabras, no era necesario ser profesor para beneficiarse de las metáforas de Donne o de la distinción liberadora de Saussure entre *langue* y *parole*. Y así el aspecto amanerado y exclusivista de la nueva crítica estaba mitigado por su sesgo radicalmente antiinstitucional, que se manifestaba en el entusiasta optimismo terapéutico observado tanto en Francia como en Estados Unidos. Unir a la humanidad contra las escuelas: éste era un momento que mucha gente podía apreciar.

Resulta así extrañamente perverso que el legado de ambos tipos de nueva crítica sea la conciencia de camarilla privada encarnada en una clase de escritura crítica que prácticamente ha abandonado todo intento de llegar a un gran público, si no a la masa. Creo que tanto en Estados Unidos como en Francia la tendencia hacia el formalismo en la nueva crítica fue acentuada por la academia, pues lo cierto es que una atención disciplinada al lenguaje sólo puede mantenerse en la atmósfera enrarecida del aula. La lingüística y el análisis literario son rasgos de la escuela moderna, no del mercado. La purificación del lenguaje de la tribu —ya sea como un proyecto incluido en el modernismo o como una esperanza que mantienen viva las nuevas críticas sitiadas, rodeadas por la cultura de masas— siempre ha ido más allá de las grandes tribus realmente existentes, acercándose a las de nueva emergencia, formadas por los acólitos de un credo reformador o incluso revolucionario que al final parecían preocuparse más de convertir el

nuevo credo en una ortodoxia intensamente separatista que en formar una gran comunidad de lectores.

La universidad tiene el mérito innegable de proteger tales deseos y albergarlos bajo el paraguas de la libertad académica. No obstante, defender la lectura fiel (*close reading*) o la *écriture* puede suponer, naturalmente, la hostilidad de quienes no logran comprender los poderes salutíferos del análisis verbal; además, con demasiada frecuencia la persuasión ha resultado ser menos importante que la pureza de intención y la ejecución. Con el tiempo, el sentido gremial adversario aumentó mientras se multiplicaban las técnicas

-206-

esmeradas y el interés en incrementar la circunscripción de votantes se perdió ante el deseo de corrección abstracta y rigor metodológico dentro de un orden casi monástico. Los críticos se leían entre ellos y se preocupaban de poco más.

Los paralelos entre el destino de la nueva crítica reducida a abandonar por completo la ilustración universal y el de la escuela de F. R. Leavis son razonables. Como nos recuerda Francis Mulhern en *The Moment of Scrutiny*, el mismo Leavis no era un formalista y empezó su carrera en el contexto de una política generalmente de izquierda. Leavis argumentaba que la gran literatura se oponía fundamentalmente a una sociedad de clases y a los dictados de una camarilla. En su opinión, los estudios de inglés deberían convertirse en la piedra angular de un punto de vista nuevo y democrático. Pero debido sobre todo a que los seguidores de Leavis concentraron su trabajo en y para la universidad, lo que empezó como una saludable participación opositoria en la moderna sociedad industrial pasó a ser una estridente retirada de aquélla. En mi opinión, los estudios de inglés se fueron estrechando cada vez más, y la lectura crítica degeneró en decisiones sobre lo que debería o no debería permitirse entrar en la gran tradición.

No quiero que se me interprete mal. No digo que haya algo inherentemente pernicioso en la universidad moderna que produce los cambios que he descrito. Desde luego hay mucho que decir en favor de una universidad que no esté de verdad influida o controlada por una tosca política partidista. Pero una cosa en particular acerca de la universidad —y aquí me refiero a la universidad moderna sin distinguir entre las universidades europeas, norteamericanas, del Tercer Mundo o socialistas— parece ejercer una influencia que carece casi por completo de restricción: el principio de que el conocimiento debería existir, habría que buscarlo y diseminarlo de una manera muy dividida. Sean cuales fueren las razones sociales, políticas, económicas e ideológicas que subyacen en este principio, no han faltado quienes lo han puesto en tela de juicio. En efecto, no sería muy exagerado decir que uno de los motivos más interesantes de la cultura mundial moderna ha sido el debate entre quienes

-207-

proponen la creencia de que el conocimiento puede existir en una forma sintética universal y, por otro lado, los que creen que, inevitablemente, el conocimiento se produce y se nutre en compartimientos especializados. El ataque de Georg Lukács sobre la reificación y su

defensa de la «totalidad», se parecen, en mi opinión, de una manera muy exasperante, a las amplias discusiones que han tenido lugar en el mundo islámico desde finales del siglo XIX sobre la necesidad de mediar entre las pretensiones de una visión islámica totalizadora y la moderna ciencia especializada. Estas controversias epistemológicas tienen, pues, una importancia capital para el lugar de trabajo donde tiene lugar la producción de conocimiento, la universidad, en la cual lo que sea el conocimiento y cómo deba descubrirse constituyen la energía vital de su ser.

La obra reciente más impresionante relativa a la historia, las circunstancias y la constitución del conocimiento moderno ha recalcado el papel de la convención social. Por ejemplo, el «paradigma de la investigación» de Thomas Kuhn, desvía la atención del creador individual para fijarla en las coacciones comunales sobre la iniciativa personal. Los Galileo y los Einstein son figuras infrecuentes no sólo porque el genio no abunda sino porque los científicos se dejan llevar por métodos convenidos de realizar la investigación, y este consenso alienta la uniformidad más que la empresa audaz. A lo largo del tiempo esta uniformidad adquiere la condición de una disciplina, mientras que su temática se convierte en un campo o territorio, a los que acompaña todo un aparato de técnicas, una de cuyas funciones es, como Michel Foucault ha tratado de mostrar en *La arqueología del conocimiento*, proteger la coherencia, la integridad territorial, la identidad social del campo, sus adherentes y su presencia institucional. Uno no puede limitarse a elegir entre ser un sociólogo o un psicoanalista; no puede hacer simplemente afirmaciones que tienen la categoría de conocimiento en antropología; no puede conformarse con suponer que lo que dice como historiador (por muy bien que pueda haberlo investigado) entra en el discurso histórico. Uno tiene que pasar por ciertas reglas de acreditación,

-208-

debe aprender las reglas, hablar el lenguaje, dominar las jergas y aceptar a las autoridades del campo en el que uno desea colaborar.

Según esta visión de las cosas, la pericia está parcialmente determinada por lo bien que un individuo aprenda las reglas del juego, por así decirlo. No obstante, es difícil determinar en términos absolutos si la pericia está *principalmente* constituida por las convenciones sociales que gobiernan las maneras intelectuales de los científicos o, por otro lado, por las exigencias putativas de la misma temática. Ciertamente, la convención, la tradición y el hábito crean maneras de considerar un tema que lo transforman por completo; y del mismo modo hay diferencias genéricas entre los temas de historia, literatura y filología que requieren diferentes (aunque relacionadas) técnicas de análisis, actitudes disciplinarias y puntos de vista comunes. En otro lugar he tomado la posición sin duda agresiva de que los orientalistas, expertos en parcelas de estudio, periodistas y especialistas en política extranjera no son siempre sensibles a los peligros que entraña citarse a sí mismos, la repetición interminable y las ideas establecidas que propugnan sus campos respectivos, por razones que tienen que ver más con la política y la ideología que con cualquier realidad «exterior». Hayden White ha mostrado en su obra que los historiadores no sólo están sometidos a las convenciones de la narrativa, sino también al espacio prácticamente cerrado impuesto al intérprete de los acontecimientos por la introspección verbal, que está muy lejos

de ser un espejo objetivo de la realidad. No obstante, aunque es comprensible que estos puntos de vista sean repulsivos para mucha gente, no van tan lejos como a decir que cuanto contiene un «campo» puede reducirse ya sea a una convención interpretativa ya a interés político.

Concedamos, pues, que sería una tarea larga y potencialmente imposible demostrar empíricamente que, por un lado, podría haber objetividad por lo que respecta al conocimiento de la sociedad humana o, por el otro, que todo conocimiento es esotérico y subjetivo. Mucha tinta se ha vertido en ambos lados del debate, y no toda ella ha sido útil, como ha

-209-

demostrado Wayne Booth en su comentario del cientificismo y el modernismo, *Modern Dogma and the Rhetoric of Assent*. Una instructiva apertura para salir del callejón sin salida —a la que quiero volver un poco más adelante— ha sido el conjunto de tónicas desarrolladas por la escuela de críticos que se basan en la respuesta del lector: Wolfgang Iser, Norman Holland, Stanley Fish y Michael Riffaterre, entre otros. Estos críticos argumentan que, como los textos sin lectores no son menos incompletos que los lectores sin textos, deberíamos centrar nuestra atención en lo que sucede cuando interactúan ambos componentes de la situación interpretativa. Sin embargo, con la excepción de Fish, los críticos de esta escuela tienden a considerar la interpretación como un hecho esencialmente privado, interiorizado, hinchando así el papel de decodificador solitario a expensas de su contexto social, igualmente importante. En su última obra, *¿Hay un texto en esta clase?*, Fish acentúa el papel de lo que llama comunidades interpretativas, tanto grupos como instituciones, sobre todo el aula y los pedagogos, cuya presencia, mucho más que cualquier norma objetiva inamovible o correlativo de verdad absoluta, controla lo que denominamos conocimiento. Si, como dice, «la interpretación es el único juego en la ciudad», de ello debe seguirse que los intérpretes que trabajan principalmente por medio de la persuasión y no la demostración científica son los únicos jugadores.

En esto estoy al lado de Fish. Por desgracia, sin embargo, no va muy lejos en la demostración de por qué, o incluso cómo, algunas interpretaciones son más persuasivas que otras. Una vez más volvemos al dilema sugerido por los tres mil críticos avanzados que se leen entre sí ante la indiferencia de todos los demás. ¿Es acaso la conclusión inevitable a la formación de una comunidad interpretativa que sus miembros, su lenguaje especializado y sus intereses tiendan a ser más rígidos, más estancos, más encerrados en sí mismos a medida que su propia autoridad que los confirma adquiere más poder, la condición firme de la ortodoxia y un grupo estable de miembros? ¿Cuál es el antídoto humanista aceptable contra lo que uno descubre, digamos entre soció-

-210-

logos, filósofos y los llamados científicos políticos que hablan sólo para y entre ellos en un lenguaje que lo desconoce todo excepto un feudo bien guardado y en constante encogimiento, prohibido para los no iniciados?

Por todo tipo de razones, las respuesta amplias a estas preguntas no me parecen atractivas o convincentes. En primer lugar, el hábito universalizador por el que se cree que un sistema de pensamiento responde de todo se desliza con demasiada rapidez a una síntesis cuasi religiosa. Creo que ésta es la juiciosa lección que ofrece John Fekete en *The Critical Twilight*, que muestra cómo la nueva crítica condujo directamente a la «escatología tecnocrático-religiosa» de Marshall McLuhan. De hecho, la interpretación y sus exigencias constituyen un áspero juego, una vez nos permitimos salir del refugio ofrecido por los campos especializados y las caprichosas mitologías que lo abarcan todo. El problema con las visiones, las respuestas y los sistemas reductores es que homogeneizan la evidencia con demasiada facilidad. Semejante crítica está demasiado concurrida y es inadmisibles desde el principio, por lo que resulta imposible; y al final uno aprende a manipular fragmentos del sistema como otras tantas partes de una máquina. Lejos de admitir muchas cosas, el sistema universal como tipo universal de explicación o bien oculta todo lo que no puede absorber directamente o produce en profusión repetitivamente la misma cosa. De este modo se convierte en una especie de teoría conspiradora. En efecto, siempre me ha parecido que la suprema ironía de lo que Derrida ha llamado logocentrismo es que su crítica, deconstrucción, es tan insistente, tan monótona e inadvertidamente sistematizadora como el mismo logocentrismo. Podemos aplaudir el deseo de romper las divisiones departamentales sin aceptar al mismo tiempo la noción de un solo método para hacerlo. La desoída insistencia de Rene Girard, en sus «estudios interdisciplinarios» del deseo mimético y los efectos de víctima propiciatoria es que quieren convertir toda actividad humana, todas las disciplinas, en una sola cosa. ¿Cómo podemos asumir que esta única cosa cubre todo cuanto es esencial, como Girard mantiene?

-211-

Este es sólo un escepticismo relativo, pues uno puede preferir los zorros a los puercoespines sin decir también que todos los zorros son iguales. Aventuremos un par de distinciones esenciales. A las ideas de Kuhn, Foucault y Fish podemos añadir útilmente las de Giovanni Battista Vico y Antonio Gramsci. Esto es lo que obtenemos. Gramsci dice que los discursos, las comunidades interpretativas y los paradigmas de investigación son producidos por los intelectuales, los cuales pueden ser religiosos o seculares. Ahora bien, el contraste implícito de Gramsci de los intelectuales seculares con los religiosos es menos conocido que su célebre división entre intelectuales orgánicos y tradicionales. Con todo, no es menos importante. En una carta del 17 de agosto de 1931, Gramsci escribe acerca de un viejo maestro de sus tiempos en Cagliari, Umberto Cosmo:

Me parecía que yo y Cosmo, y muchos otros intelectuales en aquel tiempo (digamos los quince primeros años del siglo) ocupaban cierto terreno común: hasta cierto punto todos formábamos parte del movimiento de reforma intelectual y moral que en Italia partió de Benedetto Croce y cuya primera premisa era que el hombre moderno puede y debe vivir sin el auxilio de la religión... la religión positivista, la mitológica o como uno quiera llamarla...² Este punto me parece todavía hoy como la principal contribución que los intelectuales italianos modernos han hecho a la cultura internacional, y me parece una conquista civil que no debe perderse.³

Benedetto Croce fue, desde luego, el más grande estudioso moderno de Vico, y una de las intenciones de Croce al escribir acerca de Vico era revelar explícitamente las fuertes

bases seculares de su pensamiento y también argumentar en favor de una cultura civil segura y dominante (de aquí el uso que hace Gramsci de la frase «conquista civil»). Quizá «conquista» tenga aquí una extraña inadecuación, pero sirve para dramatizar la afirmación de Gramsci, también implícita en Vico, de que el moderno estado europeo es posible no sólo porque existe un aparato político (ejército, fuerza policial, burocracia) sino porque hay una sociedad

-212-

civil, secular y no eclesiástica que posibilita la existencia del estado, proporcionándole algo que gobernar, llenándolo con su producción económica, cultural, social e intelectual creada por los hombres.

Gramsci era renuente a dejar que el logro viquiano-croceano de la obra seglar de la sociedad civil fuera en la dirección de lo que él llamaba «pensamiento inmanentista». Como Arnold antes que él, Gramsci comprendía que si nada en el mundo social es natural, ni siquiera la naturaleza, entonces también debe ser cierto que las cosas existen no sólo porque adquieren su ser y son creadas por obra humana (*nascimento*) sino también porque, al adquirir su ser, desplazan algo que ya está ahí: este es el aspecto combativo y emergente del cambio social tal como se aplica al mundo de la cultura vinculado a la historia social. Adaptando una afirmación que Gramsci hace en *El príncipe moderno*, «la realidad (y de aquí la realidad cultural) es un producto de la aplicación de la voluntad humana a la sociedad de las cosas», y como también «todo es político, incluso la filosofía y las filosofías», hemos de comprender que en el reino de la cultura y del pensamiento cada producción existe no sólo para ganarse un lugar, sino para desplazar a otras, para superarlas.

⁴ Todas las ideas, filosofías, puntos de vista y textos aspiran a la aquiescencia de sus consumidores, y aquí Gramsci es más perceptivo que la mayoría de los demás en reconocer que hay una serie de características únicas para la sociedad civil en la que los textos — ideas encarnadas, filosofías, etcétera— adquieren poder a través de lo que Gramsci describe como difusión, diseminación y hegemonía sobre el mundo del «sentido común». Así las ideas aspiran a la condición de aceptación; lo cual es tanto como decir que uno puede interpretar el significado de un texto en virtud de aquello que, de acuerdo con su presencia social, permite la aquiescencia por parte de un grupo pequeño o amplio de personas.

Los intelectuales seculares están implícitamente presentes en el centro de estas consideraciones. Para ellos la autoridad social e intelectual no deriva directamente de la divinidad sino de una historia analizable que hacen los seres

-213-

humanos. Aquí la contraposición de Vico de lo sagrado con lo que él llama el reino gentil es esencial. Creado por Dios, lo sagrado es un reino accesible sólo a través de la revelación: es ahistórico porque es completo y divinamente intocable. Pero mientras Vico tiene poco interés por lo divino, el mundo gentil le obsesiona. «Gentil» deriva de *gens*, el grupo familiar cuya exfoliación en el tiempo genera la historia. Pero «gentil» es también una expansión seglar porque la red de filiaciones y afiliaciones que componen la historia humana —ley, política, literatura, poder, ciencia, emoción— está animada por el *ingegno*, el ingenio y el

espíritu humanos. Esto, y no un divino *fons et origo* es accesible para la nueva ciencia de Vico.

Pero esto comporta una clase muy particular de interpretación seglar y, lo que es aún más interesante, una concepción muy particular de la situación interpretativa. Un índice directo de esto es la confusa organización del libro de Vico, que parece avanzar lateralmente e ir hacia atrás con tanta frecuencia como avanza hacia adelante. Como de una manera muy precisa Dios ha sido excluido de la historia seglar de Vico, esa historia, así como cuanto contiene, ofrece a su intérprete una amplia expansión horizontal, al otro lado de la cual pueden verse muchas estructuras interrelacionadas. En consecuencia, Vico emplea con frecuencia el verbo «mirar» para sugerir lo que han de hacer los intérpretes de la historia. Aquello que uno no puede ver, o a lo que no puede mirar —el pasado, por ejemplo— hay que divinizarlo. La ironía de Vico es demasiado clara para que pase desapercibida, pues lo que argumenta es que sólo colocándose en la posición del hacedor (o la divinidad) uno puede comprender cómo el pasado ha dado forma al presente. Esto implica especulación, suposición, imaginación, simpatía; pero en ningún caso puede concederse que algo, aparte de la acción humana, sea causa de la historia. Lo fundamental es que la historia y la sociedad humana están constituidas por numerosos esfuerzos que se entrecruzan, frecuentemente en desacuerdo entre sí, siempre desordenados en su manera de implicarse mutuamente. La escritura de Vico refleja directamente este espectáculo confuso.

-214-

Hemos de hacer una última observación. Para Gramsci y Vico, la interpretación debe tener en cuenta este espacio seglar horizontal sólo por medios apropiados a lo que está ahí presente. A mi modo de entender, esto implica que no hay una sola explicación adecuada que nos remita de inmediato a un origen único. Y del mismo modo que no hay simples respuestas dinásticas, no hay simples formaciones históricas discretas o procesos sociales. Una heterogeneidad de participación humana es, pues, equivalente a una heterogeneidad de resultados, así como de habilidades y técnicas interpretativas. No existe un centro, una autoridad dada y aceptada de manera inerte, ni barreras fijas que ordenen la historia humana, aunque existen la autoridad, el orden y la distinción. El intelectual seglar trabaja para mostrar la ausencia de originalidad divina y, por otro lado, la compleja presencia de la realidad histórica. La conversión de la ausencia de religión en la presencia de la realidad es interpretación seglar.

Tras haber rechazado las respuestas globales y falsamente sistemáticas, lo mejor que podemos hacer es referirnos de una manera limitada y concreta a la actualidad contemporánea, que en este ensayo centramos en la América de Reagan o, más bien, en la América heredada y ahora gobernada por el reaganismo. Tomemos, por ejemplo, la literatura y la política. No es muy exagerado decir que se ha ido estableciendo un consenso implícito en la pasada década, por el que el estudio de la literatura se considera que no es en absoluto político. Cuando uno habla de Keats, Shakespeare o Dickens, puede tocar temas políticos, naturalmente, pero se supone que las habilidades tradicionalmente asociadas a la moderna crítica literaria (que ahora se denomina retórica, lectura, textualidad, tropología o deconstrucción) han de aplicarse a textos *literarios* y no, por ejemplo, a un documento gubernamental, un informe sociológico o etnológico, o un periódico. Esta separación de

campos, objetos, disciplinas y enfoques constituye una estructura sorprendentemente rígida que, por lo que sé, casi nunca se discute por parte de los estudiosos de la literatura.

Parece que

-215-

existe una norma, sostenida de manera inconsciente, que garantiza la simple esencia de «campos», una palabra que, a su vez, ha adquirido la autoridad intelectual de un hecho natural, objetivo. Separación, simplicidad, normas silenciosas de pertinencia: ésta es una tensión despolitizadora de considerable fuerza, dado que sacan provecho de ella las profesiones, las instituciones, los discursos y una cohesión masivamente reforzada de campos especializados. Un corolario de esto es la proliferante ortodoxia de campos separados. «Siento no poder comprender esto... Soy un crítico literario, no un sociólogo».

El tributo intelectual que esto se ha cobrado en la obra de los críticos recientes más explícitamente políticos —marxista, en el caso al que me refiero aquí— es muy elevado. Recientemente Fredric Jameson ha producido la que sin duda es una importante obra de crítica intelectual, *El inconsciente político*. Lo que comenta está muy bien fundamentado: no tengo ninguna reserva al respecto. Argumenta que se debería dar prioridad a la interpretación política de textos literarios y que el marxismo, como un acto interpretativo opuesto a otros métodos, es «ese "horizonte que no se puede rebasar" y que incluye unas operaciones críticas aparentemente antagónicas o inconmensurables [como las demás variedades de acto interpretativo] asignándoles una indudable validez sectorial dentro de sí mismo, y de este modo cancelándolos y preservándolos a la vez»³. Así Jameson se arma con la más poderosa y contradictoria de las metodologías contemporáneas, envolviéndolas en una serie de lecturas originales de novelas modernas, que al fin se abren paso a través de tres «horizontes semánticos», cuya tercera «fase» es la marxista; así pues, vamos de la explicación del texto, a través de los discursos ideológicos de las clases sociales, hasta la ideología de la forma, percibida contra el último horizonte de la historia humana.

No podemos hacer suficiente hincapié en que el libro de Jameson presenta un argumento notablemente complejo y profundamente atractivo al que no puedo hacer aquí justicia. Este argumento alcanza su apogeo en la conclusión de Jameson, en la que el elemento utópico de toda producción

-216-

cultural aparece como jugando un papel mal analizado y liberador en la sociedad humana. Además, en un pasaje mucho más breve y sugestivo, Jameson aborda tres discusiones políticas (que implican al estado, la ley y el nacionalismo) para las cuales la hermenéutica marxista que ha diseñado, una hermenéutica plenamente negativa tanto como positiva, puede ser especialmente útil.

No obstante, todavía nos queda una serie de persistentes dificultades. Bajo la superficie del libro se encuentra una dicotomía no admitida entre dos clases de «política»:

(1) la política definida por la teoría política desde Hegel a Louis Althusser y Ernst Bloch; (2) la política de la lucha y el poder en el mundo cotidiano, que, al menos en Estados Unidos, ha sido ganada, por así decirlo, por Ronald Reagan. En cuanto a por qué debe existir esta distinción, Jameson dice muy poco. Esto es aún más turbador cuando percibimos que la política del apartado 2 sólo se comenta una vez, en una larga nota a pie de página, en la que habla de manera general de los «grupos étnicos, movimientos de vecinos... grupos de trabajadores», etcétera, y con mucha perspicacia plantea una petición de alianza política en Estados Unidos distinta de la de la Francia, donde la política global totalizadora impuesta en casi toda circunscripción de votantes o bien ha inhibido o bien ha reprimido su desarrollo local. Desde luego, está absolutamente en lo cierto (y aún lo habría estado más de haber extendido sus argumentos a los Estados Unidos dominados por sólo dos partidos). No obstante, resulta irónico que al criticar la perspectiva global y admitir su discontinuidad radical con la política de alianzas locales, Jameson aboga también por un fuerte globalismo hermenéutico que tendrá el efecto de incluir lo local en lo sincrónico. Esto es casi como decir: No os preocupéis; Reagan no es más que un fenómeno pasajero: la historia también dará cuenta de él. Pero con excepción de lo que semeja sospechosamente una confianza religiosa en la eficacia teleológica de la visión marxista, a mi modo de ver no hay una manera por la que lo local vaya a ser necesariamente incluido, cancelado, preservado y resuelto por lo sincrónico. Además, Jameson deja por entero a cargo del

-217-

lector suponer cuál es la conexión entre la sincronía y la teoría de la política del apartado 1 y las luchas moleculares de la del apartado 2. ¿Hay continuidad o discontinuidad entre un dominio y el otro? ¿De qué manera los políticos cotidianos y la lucha por el poder llegan a la hermenéutica, si no es por simple instrucción desde arriba o por osmosis pasiva?

Estas son preguntas sin respuestas precisamente porque, según creo, los supuestos seguidores de Jameson constituyen un público de críticos culturales y literarios. Y semejante público en la Norteamérica contemporánea está fundamentado y es posible gracias a la separación de disciplinas a la que me he referido antes. Esto agrava más la separación discursiva de las dos políticas, creando la impresión obvia de que Jameson trata con parcelas autónomas de esfuerzo humano. Y ello tiene un resultado aun más paradójico. En el capítulo final, Jameson sugiere alusivamente que los componentes de la conciencia de clase —cosas tales como la solidaridad de grupo contra las amenazas exteriores— son en el fondo utópicas «en tanto que todas esas colectividades (basadas en la clase) son *cifras* para la definitiva vida colectiva concreta de una sociedad utópica o sin clases». En el centro de esta tesis hallamos la noción de que «el compromiso ideológico no es principalmente asunto de elección moral, sino de tomar partido en una lucha entre grupos en posición de batalla». La dificultad estriba en que mientras la elección moral es una categoría que ha de ser rigurosamente desplatonizada e historizada, no existe inevitabilidad —lógica o de otro tipo— para reducirla completamente a la «toma de partido en una lucha entre grupos en posición de batalla». En el nivel molecular de una familia campesina individual arrojada de su tierra, ¿quién puede decir si el deseo de indemnización es exclusivamente cuestión de tomar partido o de efectuar la elección moral de resistir a la desposesión? No puedo estar seguro. Pero lo que es muy

indicativo a la posición de Jameson es que desde el punto de vista hermenéutico global y sincrónico, la elección moral no juega ningún papel y, lo que es más, la cuestión no se investiga empírica o históricamente (como

-218-

Barrington Moore ha tratado de hacer en *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*).

Ciertamente Jameson se ha ganado el derecho a ser uno de los portavoces sobresalientes de lo mejor que tiene el marxismo cultural norteamericano. Así lo comenta un conocido marxista inglés, Terry Eagleton, en un artículo reciente, «El idealismo de la crítica norteamericana». En su comentario, Eagleton contrasta a Jameson y Frank Lentricchia con las principales corrientes de la teoría norteamericana contemporánea, las cuales, según Eagleton, «se desarrollan inventando nuevos dispositivos idealistas para la represión de la historia»⁶. No obstante, la admiración de Eagleton por Jameson y Lentricchia no le impide ver las limitaciones de su obra, su «falta de claridad» política, sus resabios de pragmatismo, eclecticismo, la relación de su crítica hermenéutica con la ascensión de Reagan y, especialmente en el caso de Jameson, su hegelianismo nostálgico. Sin embargo, esto no quiere decir que Eagleton espere de ninguno de ellos que respeten las reglas de la actual línea ultraizquierdista, la cual afirma que «la producción de lecturas marxistas de textos clásicos es colaboracionismo de clase». Pero tiene razón cuando dice que «la cuestión planteada de modo irresistible por el lector marxista de Jameson es simplemente ésta: ¿Cómo un análisis marxista-estructuralista de una novela de importancia-secundaria de Balzac ayuda a sacudir los cimientos del capitalismo?» Claramente la respuesta a esta pregunta es que tales lecturas no harán eso, pero ¿qué propone Eagleton como alternativa? Aquí nos encontramos con el costo incapacitante de las divisiones intelectuales y disciplinarias practicadas con rigidez, lo cual también afecta al marxismo. Es evidente que Eagleton escribe acerca de Jameson como un camarada marxista. Esto es solidaridad intelectual, sí, pero dentro de un «campo» definido principalmente como un discurso intelectual que existe exclusivamente en el interior de un ámbito académico que ha dejado el mundo exterior no académico a la nueva derecha y a Reagan. De esto se sigue con una especie de inevitabilidad natural que si uno de tales confinamientos es aceptable, otros también pueden serlo: Eagleton culpa a

-219-

Jameson de la ineficacia práctica de su estructuralismo marxista, pero, por otro lado, da por sentado sumisamente que él y Jameson habitan el pequeño mundo de los estudios literarios, hablan su lenguaje, tratan sólo con su problemática. Eagleton indica esto oblicuamente cuando afirma que «la clase dominante» determina los usos que se hacen de la literatura con fines de «reproducción ideológica» y que como revolucionarios no podemos seleccionar «el terreno literario sobre el que va a librarse la batalla». Eagleton no parece haber caído en la cuenta de que aquello que él encuentra más débil en Jameson y Lentricchia, su marginalidad y su idealismo residual, es lo que le lleva a lamentar su enrarecido discurso al mismo tiempo que, de algún modo, lo acepta como propio. Ahora el mismo ethos ha sido atenuado un poco más: Eagleton, Jameson y Lentricchia son marxis-

tas literarios que escriben para marxistas literarios, los cuales se encuentran en alejamiento claustral del mundo inhospitalario de la política real. De ese modo tanto la «literatura» como el «marxismo» se confirman en su contenido y metodología apolíticos: la crítica literaria sigue siendo «sólo» crítica literaria, el marxismo sólo marxismo, y la política es principalmente aquello de lo que el crítico literario habla con nostalgia y sin esperanza.

Esta digresión bastante larga sobre las consecuencias de la separación de «campos» me lleva directamente a un segundo aspecto de la política de interpretación considerada desde una perspectiva seglar rigurosamente sensible a la Era de Reagan. Sin duda alguna es cierto que, incluso dentro del orden atomizado de disciplinas y campos, las investigaciones metodológicas pueden producirse y, de hecho, se producen. Pero la moda actual de discurso intelectual es antimetodológica hasta llegar a la militancia, si por metodológico entendemos interrogar la estructura de campos y los mismos discursos. Un principio de silenciosa exclusión opera dentro y en los límites del discurso; esto se ha internalizado tanto ahora que los campos, las disciplinas y sus discursos han adoptado la condición de durabilidad inmutable. Los miembros autorizados del campo, que tiene todos los arcos de una institución social, son identificables como

-220-

pertenecientes a un gremio, y para ellos palabras como «experto» y «objetivo» tienen una resonancia importante. Adquirir una posición de autoridad dentro del campo es, no obstante, estar implicado internamente en la formación de un canon, que generalmente resulta ser un dispositivo bloqueador del propio interrogatorio metodológico y disciplinario. Cuando J. Hillis Miller dice: «creo en el canon establecido de la literatura inglesa y norteamericana y la validez del concepto de textos privilegiados», dice algo que tiene importancia no en virtud de su verdad lógica ni su claridad demostrable. Su poder deriva de su autoridad social como profesor de inglés bien conocido, un hombre merecedor de una gran reputación, maestro de estudiantes bien situados. Y lo que dice elimina más o menos la posibilidad de preguntar si los cánones (y el *imprimatur* estampado sobre los cánones por un círculo literario) son más necesarios metodológicamente para el orden de dominio dentro de un gremio de lo que son para el estudio seglar de la historia humana.

Si me refiero a estudiosos literarios y humanistas es porque, para bien o para mal, me ocupo de textos, y los textos son el mismo punto de partida y culminación para los estudiosos literarios. Estos leen y escriben, ambas actividades que tienen más que ver con el ingenio, la flexibilidad y el interrogatorio que con la conversión de ideas en instituciones o con obligar a los lectores a una sumisión incuestionada. Sobre todo, me parece que erigir barreras entre textos o crear monumentos a partir de ellos —a menos, claro, que los estudiosos de la literatura se consideren servidores de algún poder exterior que requiere este servicio de ellos. Las asignaturas de la mayor parte de departamentos de literatura en la universidad están hoy formadas casi totalmente por monumentos, canonizados en rígida formación dinástica, servidos una y otra vez por un gremio cada vez más pequeño de humildes servidores. La ironía de esto es que se hace normalmente en nombre de la investigación histórica y el humanismo tradicional, y no obstante tales cánones suelen tener

muy poca exactitud histórica. Por poner un pequeño ejemplo, Robert Darnton ha mostrado que

-221-

gran parte de lo que hoy pasa por literatura francesa del siglo XVIII no era muy leído por el francés de aquel siglo... Padecemos la noción arbitraria de la historia literaria como un canon de clásicos, que ha sido desarrollado por los profesores de literatura en los siglos XIX y XX, mientras que, de hecho, lo que leía la gente del siglo XVIII era muy diferente. Estudiando las cuentas de los editores y los documentos en la [Société Typographique de] Neufchatel he podido construir una especie de lista de best-sellers de la Francia prerrevolucionaria, y no se parece en nada a las listas de lecturas que se manejan en las clases de hoy.

Oculto bajo las devociones que rodean a los monumentos canónicos hay una solidaridad gremial que se parece peligrosamente a una conciencia religiosa. Vale la pena recordar a Miguel Bakunin en *Dios y el Estado*: «En su organización existente, monopolizando la ciencia y permaneciendo así fuera de la vida social, los *savants* forman una casta separada, análoga en muchos aspectos al sacerdocio. La abstracción científica es su Dios, los individuos vivos y reales son sus víctimas, y son sacrificadores consagrados y autorizados».⁷ El interés actual por producir enormes biografías de grandes autores consagrados es un aspecto de este sacerdocio. Aislado y elevando al sujeto más allá de su tiempo y su sociedad, se produce un respeto exagerado por los individuos y, como es natural, admiración por la pericia del biógrafo. Existen similares distorsiones en el relieve que se da a la literatura autobiográfica.

Todo esto, pues, atomiza, privatiza y reifica el reino desordenado de la historia secolar y crea una peculiar configuración de públicos y comunidades interpretativas: éste es el tercer aspecto principal de una política contemporánea de interpretación. Una regla de orden casi invariable es que a muy pocas de las *circunstancias* que posibilitan la actividad interpretativa se les permite pasar al propio círculo interpretativo. Esto es evidente de un modo peculiar (por no decir penoso) cuando se pide a los humanistas para que dignifiquen las discusiones sobre los principales problemas públicos. No diré nada aquí sobre los tremendos deslices (en su mayor parte relativos a la relación entre quienes deter-

-222-

minan la política del gobierno y las grandes empresas y los humanistas sobre cuestiones de política nacional y extranjera) que se encuentran en el informe financiado por la fundación Rockefeller *The Humanities in American Life*. Más rudamente dramática para mis fines es otra empresa Rockefeller, una conferencia sobre «la divulgación de la religión en los medios de comunicación», pronunciada en agosto de 1980. Mientras dirigía sus observaciones inaugurales a la reunión de clérigos, filósofos y otros humanistas, Martin Marty sin duda creyó que elevaría un poco la importancia de su comentario si traía en su ayuda al almirante Stanfield Turner, jefe de la CÍA, y, en consecuencia, «citó la afirmación del almirante Turner de que las agencias de inteligencia de Estados Unidos habían subestimado la importancia de la religión en Irán, "porque todo el mundo sabía que tenía tan poco lugar y poder en el mundo moderno"». Nadie pareció darse cuenta de la afinidad natural supuesta por Marty entre la CÍA y los intelectuales. Todo formaba parte de la mentalidad que decreta

que los humanistas eran humanistas y los expertos expertos, al margen de quien patrocine su trabajo, usurpe su libertad de juicio e independencia de investigación o les asimile de una manera incuestionable al servicio del estado, aun cuando protestaran una y otra vez, diciendo que son objetivos y no políticos. Citaré una pequeña anécdota personal a riesgo de dar demasiado énfasis a la cuestión. Poco antes de que apareciese mi libro *Covering Islam*, una fundación privada organizó un seminario sobre el libro, al que asistieron periodistas, intelectuales y diplomáticos, todos los cuales tenían intereses profesionales en cómo se informaba del mundo islámico y se le representaba generalmente en Occidente. Yo tenía que responder preguntas. Un periodista ganador del premio Pulitzer, que ahora es redactor jefe de extranjero de un importante periódico oriental, recibió el encargo de abrir el debate, lo cual hizo resumiendo brevemente mi argumentación, sin demasiada exactitud en conjunto. Concluyó sus observaciones con una pregunta que tenía la finalidad de entablar la discusión: «Puesto que usted dice que las informaciones sobre el Islam son malas [en realidad

-223-

mi argumento en el libro es que ese «Islam» no es algo de lo que se tenga que informar o no: es una abstracción ideológica], ¿podría decirnos cómo deberíamos informar del mundo islámico a fin de ayudar a clarificar los intereses estratégicos de Estados Unidos allí?». Cuando puse objeciones a la pregunta, basándome en que el periodismo está para informar o analizar las noticias y no para servir como un adjunto del Consejo Nacional de Seguridad, no se prestó la menor atención a lo que, en opinión de todos, era una ingenuidad irrelevante por mi parte. Así los intereses de seguridad del estado han sido absorbidos silenciosamente en la interpretación periodística: en consecuencia, se supone que estas afiliaciones institucionales con el poder no afectan a los expertos, aunque, naturalmente, son esas afiliaciones —ocultas pero asumidas sin cuestionarlas— las que hacen posible e imperativa la pericia de los expertos. Dado este contexto, un grupo de seguidores es principalmente una clientela: personas que usan (y quizá compran) tus servicios porque tú y otros pertenecientes a tu gremio sois expertos garantizados. En cuanto a los humanistas que son relativamente difíciles de comercializar, cuyas mercancías son «blandas» y cuya pericia es casi por definición marginal, su grupo de seguidores es fijo y está constituido por otros humanistas, estudiantes, ejecutivos del gobierno y las grandes empresas y empleados de los medios de comunicación, los cuales utilizan al humanista para asegurar un lugar inocuo a «las humanidades», la cultura o la literatura en la sociedad. No obstante, me apresuro a recordar que éste es el papel aceptado voluntariamente por los humanistas cuya noción de lo que hacen está neutralizada, especializada y es apolítica en extremo. Creo que, hasta un grado alarmante, la continuidad presente de las humanidades depende de la autopurificación sostenida de los humanistas para quienes la ética de la especialización ha llegado a igualar a la minimización de su obra y engrosar el muro compuesto por conciencia culpable, autoridad social y disciplina excluyente a su alrededor. En consecuencia, los oponentes no son las personas en desacuerdo con el grupo de seguidores, sino gentes a las que es preciso mantener

-224-

fuera, no expertos y no especialistas, en su mayor parte. Hay que dudar muy seriamente de que todo esto forme una *comunidad* interpretativa, en el sentido seglar, no comercial y no coercitivo de la palabra. Si una comunidad se basa principalmente en mantener a la gente fuera y en defender un pequeño feudo (en perfecta complicidad con los defensores de otros feudos) sobre la base de una integridad inviolable del sujeto misteriosamente pura, entonces se trata de una comunidad religiosa. El reino seglar que he presupuesto requiere un sentido de comunidad más abierto como algo que debe ganarse y del público como seres humanos a los que dirigirse. ¿Cómo, entonces, podemos comprender la presente situación de tal manera que veamos en ella la posibilidad de cambio? ¿Cómo puede interpretarse la interpretación en el sentido de que tiene una fuerza secular, política, en una era determinada a negarle todo a la interpretación, excepto un papel como mixtificación?

Organizaré mis observaciones alrededor de la noción de *representación*, la cual, al menos para los intelectuales literarios, tiene una importancia primordial. Desde Aristóteles a Auerbach, y posteriormente, la mimesis se encuentra de un modo inevitable en los comentarios de textos literarios. No obstante, como incluso Auerbach mostró en sus estudios estilísticos monográficos, las técnicas de representación en la obra literaria siempre se han relacionado con, y en cierta medida han dependido de, las formaciones sociales. La frase «la cour et la ville», por ejemplo, tiene primeramente sentido literario en un texto de Nicolás Boileau, y aunque el mismo texto da a la frase un sentido local peculiarmente refinado, de todos modos presupone un público conocedor de que se refería a lo que Auerbach llama «su entorno social» y el entorno social mismo, que hacía posibles las referencias a él. Esta no es simplemente una cuestión de referencia, ya que, desde un punto de vista verbal, puede decirse que los referentes son iguales e igualmente verbales. Incluso en los análisis muy minuciosos, el punto de vista de Auerbach tiene que ver con la *coexistencia* de ámbitos —el literario, el social, el personal— y la manera en la que se

-225-

utilizan entre sí, se afilian y se representan mutuamente.

Con muy pocas excepciones, las teorías literarias contemporáneas asumen la independencia relativa e incluso la autonomía de la representación literaria sobre (y no sólo desde) todas las demás. La verosimilitud novelística, los tropos poéticos y las metáforas dramáticas (Lukács, Harold Bloom, Francis Fergusson) son representaciones para y por sí mismas de la novela, el poema, el drama: creo que esto resume exactamente las suposiciones que subyacen en las tres teorías influyentes (y, a su propia manera, características) a las que me he referido. Además, el estudio organizado de la literatura —*en soi* y *pour soi*— se basa en el acto constitutivamente primario de la representación literaria (esto es, artística), que a su vez absorbe e incorpora otros dominios, otras representaciones que le son secundarias. Pero todo este peso institucional ha impedido un examen sostenido y sistemático de la coexistencia de y la interrelación entre lo literario y lo social, que es donde la representación —desde el periodismo hasta la lucha política, y la producción y el poder económico— juega un papel extraordinariamente importante. Confinados al estudio de un complejo representacional, los críticos literarios aceptan y paradójicamente ignoran las líneas trazadas alrededor de lo que hacen.

Esto es despolitización con creces, y creo que debe entenderse como una parte integral del momento histórico presidido por el reaganismo. La división del trabajo intelectual a la que me refería antes puede verse ahora como asumiendo una importancia *temática* en el conjunto de la cultura contemporánea, pues si el estudio de la literatura trata «sólo» de la representación literaria, resulta entonces que las representaciones y actividades literarias (escribir, leer, producir las «humanidades», artes y letras) son esencialmente ornamentales, y poseen como mucho características ideológicas secundarias. La consecuencia es que tratar con la literatura así como con las «humanidades» ampliamente definidas es tratar con lo no político, aunque, con toda evidencia, se presume que el dominio político se encuentra precisamente más allá (y fuera del alcance de) los intereses literarios y, por ende, de los literatos.

-226-

Una reciente y perfecta encarnación de este estado de cosas es el número de *The New Republic* correspondiente al 30 de septiembre de 1981, cuya editorial analiza la política estadounidense con respecto a Sudáfrica y termina apoyando su política, que incluso los más «moderados» de los estados del África negra interpretan (correctamente, como incluso los Estados Unidos confiesan explícitamente) como una política de apoyo al régimen colonial sudafricano. El último artículo del número incluye un mezquino ataque personal contra mí como «un intelectual sojuzgado por el totalitarismo soviético», afirmación que es tan repugnantemente mccarthyana como intelectualmente fraudulenta. Ahora bien, en el mismo centro de ese número de la revista —por cierto, un número bastante típico— hay una larga y buena reseña bibliográfica por Christopher Hill, un importante historiador marxista. Lo inquietante no es la mera coincidencia de apologías del apartheid codo a codo con una buena crítica marxista, sino cómo la antípoda incluye (sin ninguna referencia en absoluto) lo que la otra, el polo marxista, realiza sin saberlo.

Hay dos puntos de referencia muy impresionantes para este comentario de lo que puede denominarse la cultura nacional como un nexo de relaciones entre «campos», muchos de los cuales emplean la representación como su técnica de distribución y producción. (Es evidente que excluyo aquí las artes creativas y las ciencias naturales). Uno es el de Perry Anderson en «Componentes de la cultura nacional» (1969)⁸; el otro, el estudio de Régis Debray de la *intelligentsia* francesa, *Profesores, escritores, celebridades* (1980). El argumento de Anderson es que un centro intelectual ausente en el pensamiento tradicional británico acerca de la sociedad era vulnerable a una inmigración «blanca» (antirrevolucionaria, conservadora) en Gran Bretaña desde Europa. Esto, a su vez, producía un bloqueo de la sociología, una tecnilización de la filosofía, un empirismo sin ideas en historia y una estética idealista. Juntas, estas y otras disciplinas forman «algo como un sistema cerrado», en el que los discursos subversivos como el marxismo y el psicoanálisis estuvieron durante algún tiempo en cuaren-

-227-

tena. Ahora, sin embargo, también ellos han tenido que ser incorporados. El caso francés, según Debray, exhibe una serie de tres conquistas hegemónicas en el tiempo. Primero hubo la era de la universidades seculares, que terminó con la Primera Guerra Mundial. A ésta

siguió la era de las editoriales, un tiempo entre guerras en que Gallimard y NRF — aglomerados de escritores y ensayistas dotados que incluían a Jacques Rivière, André Gide, Marcel Proust y Paul Valéry— sustituyeron la autoridad social e intelectual de las universidades que eran en exceso productivas, demasiado pobladas. Finalmente, durante los años 1960, la vida intelectual fue absorbida en la estructura de los medios de comunicación: valor, mérito, atención y visibilidad se deslizaban de las páginas de los libros y eran estimados por la frecuencia de aparición en la pantalla de televisión. En este punto, una nueva jerarquía, a la que Debray denomina una mediocracia, emerge y gobierna las escuelas y la industria editorial.

Existen ciertas similitudes entre la Francia de Debray y la Inglaterra de Anderson, por un lado, y la América de Reagan por el otro. Son interesantes pero no puedo dedicar tiempo a hablar de ellas. En cambio, las diferencias son más instructivas. Al contrario que en Francia, la cultura superior en América se supone que está por encima de la política, como algo sobre lo que hay una convención unánime. Y al contrario que Inglaterra, el centro intelectual aquí no está lleno de importaciones europeas (aunque éstas juegan un considerable papel) sino por una ética incuestionable de objetividad y realismo, basada esencialmente en una epistemología de separación y diferencia. Así, cada campo está separado de los otros porque el tema está separado. Cada separación corresponde inmediatamente a una separación en función, institución, historia y objetivo. Cada discurso «representa» el campo, que a su vez está apoyado por sus propios seguidores y el público especializado al que apela. La señal distintiva del verdadero profesionalismo es la exactitud de representación de la sociedad, que en el caso de la sociología, por ejemplo, reivindica una correlación directa entre la representación de la sociedad y los intereses empre-

-228-

sariales y/o gubernamentales, un papel en la elaboración de las normas sociales y el acceso a la autoridad política. A la inversa, los estudios literarios *no* tratan realistamente de la sociedad, sino de obras maestras que requieren adulación y apreciación periódicas. Tales correlaciones posibilitan el uso de palabras como «objetividad», «realismo» y «moderación» cuando se usan en sociología o en crítica literaria. Y estas nociones, a su vez, aseguran su propia confirmación mediante la selección cuidadosa de pruebas, la incorporación y posterior neutralización de la disensión (también conocida como pluralismo) y redes de expertor cuya presencia se debe a su conformidad, no con respecto a ningún juicio riguroso de su actuación pasada (el buen jugador de equipo siempre aparece).

Pero debo insistir, aun cuando hay numerosos matices y puntualizaciones que añadir a esta cuestión (por ejemplo, la relación organizada entre campos claramente afiliados tales como la ciencia política y la sociología contra el uso por un campo único de otro no relacionado para los fines de la política nacional; la red de patronazgo y la dicotomía entre los que están dentro del campo y los exteriores a él; el extraño aliento cultural de las teorías que recalcan «componentes» de la estructura de poder tales como la suerte, la moralidad, la inocencia americana, los egos descentralizados, etc.). La misión particular de las humanidades es, en conjunto, representar la *no interferencia* en los asuntos del mundo cotidiano. Como hemos visto, ha habido una erosión histórica en el papel de las

letras desde la Nueva Crítica, y he sugerido que la conjunción de un entorno universitario con estrecha base para los estudios técnicos de lenguaje y literatura con las comunidades que producen sus propias normas y se purifican a sí mismas erigidas incluso por los marxistas, así como otros discursos disciplinarios, han producido una función muy pequeña pero definida para las humanidades: representar la marginalidad humana, lo cual es también preservar y si es posible ocultar la jerarquía de poderes que ocupan el centro, definen el terreno social y fijan los límites de uso de funciones, campos, marginalidad, etcétera. Algunos de los corolarios de este papel para las

-229-

humanidades en general y la crítica literaria en particular son que la presencia institucional de las humanidades garantiza un espacio para el despliegue de abstracciones que flotan libremente (intelectualidad, gusto, tacto, humanismo) que se definen por anticipado como indefinibles; que cuando se domestica fácilmente, la «teoría» puede emplearse como un discurso de ocultación y legitimación; que la autorregulación es el athos detrás del cual las humanidades institucionales permiten y en cierto sentido alientan la operación sin restricciones de las fuerzas del mercado, que eran consideradas tradicionalmente como sometidas a revisión ética y filosófica.

Indicado, pues, a grandes rasgos, la no interferencia significa para el humanista un *laissez-faire*: «ellos» pueden gobernar el país, nosotros explicaremos a Wordsworth y Schlegel. No soluciona mucho las cosas observar que la no interferencia y la especialización rígida en el mundo académico se relacionan directamente con lo que se ha llamado un contraataque de las «élites comerciales altamente movilizadas» como reacción al período inmediatamente anterior durante el que las necesidades nacionales se creían satisfechas colectivamente mediante recursos distribuidos colectiva y democráticamente. Sin embargo, trabajar a través de fundaciones, *think tanks* (grupos de personas muy inteligentes que, poniendo a contribución sus ideas respectivas pueden alumbrar, o no, la mejor idea), sectores universitarios, el gobierno y las élites empresariales, según David Dickson y David Noble «proclamaron una nueva era de la razón mientras volvían a mistificar la realidad». Esto supuso una serie de imperativos epistemológicos o ideológicos «interrelacionados», que son una extrapolación de la no interferencia a la que me he referido antes. Cada uno de estos imperativos es congruente con la manera en que los «campos» intelectual y académico se consideran a sí mismos internamente y a lo largo de las líneas divisorias:

1. El redescubrimiento de los mercados autorregulados, las maravillas de la libre empresa y el clásico ataque libe-

-230-

- ral contra la regulación gubernamental de la economía, todo ello en nombre de la libertad.
2. La reinención de la idea de progreso, ahora moldeada en términos de «innovación» y «reindustrialización», y la limitación de expectativas y bienestar social en la búsqueda de productividad.
3. El ataque a la democracia en nombre de la «eficacia», la «manejabilidad», «gobernabilidad», «racionalidad» y «competencia».

4. La nueva mistificación de la ciencia a través de la promoción de metodologías de decisión formalizadas, la restauración de la autoridad de los expertos y el uso renovado de la ciencia como legitimación de la política social a través de una mayor vinculación de la industria con las universidades y otras instituciones «libres» de análisis y recomendación políticos.⁹

En otras palabras, (1) dice que la crítica literaria se ocupa de sus propios asuntos y es «libre» de hacer lo que desee sin ninguna responsabilidad hacia la comunidad. De aquí que en un extremo de la escala, por ejemplo, esté el reciente ataque, realizado con éxito, contra la NEH por financiar demasiados programas de contenido social y, en el otro extremo, la proliferación de lenguajes críticos privados con un sesgo absurdo presididos, paradójicamente, por «prestigiosos profesores», quienes también ensalzan las virtudes del humanismo, el pluralismo y la erudición humanista. Retraducido, (2) ha significado que el número de empleos para jóvenes graduados ha disminuido espectacularmente como resultado «inevitable» de las fuerzas del mercado, las cuales demuestran a su vez la marginalidad de los estudios que se establecen sobre la base de su propia e inocua inutilidad social. Esto ha creado una demanda de pura innovación y publicación indiscriminada (por ejemplo, el aumento repentino de publicaciones críticas avanzadas; la necesidad de expertos en los departamentos y cursos de teoría y estructuralismo), y ha destruido prácticamente la trayectoria profesional y los horizontes sociales de los jóvenes dentro del sistema. Los imperativos (3) y (4) han significado el recrudescimiento del profesionalismo estricto para la venta

-231-

a cualquier cliente, prescindiendo deliberadamente de la complicidad entre el mundo académico, el gobierno y las empresas, decorosamente silencioso sobre las grandes cuestiones de política social, económica y exterior.

Muy bien: si lo que he dicho tiene alguna validez, entonces la política de la interpretación exige una respuesta dialéctica de una conciencia crítica digna de ese nombre. En lugar de no interferencia y especialización, debe haber *interferencia*, cruce de fronteras y obstáculos, un intento decidido de generalizar exactamente en aquellos puntos en que parezca imposible hacer generalizaciones. Una de las primeras interferencias que deben intentarse es, pues, un cruce desde la literatura, que se supone subjetiva y sin poder, para entrar en los dominios exactamente paralelos, ahora cubiertos por el periodismo y la producción de información, que emplean la representación pero se supone que son objetivos y poderosos. A este respecto tenemos un guía soberbio en John Berger, en cuya obra más reciente está la base de una gran crítica de la moderna representación. Berger sugiere que si consideramos la fotografía como coetánea en sus orígenes de la sociología y el positivismo (y yo diría también la novela realista clásica), vemos que lo que compartían era la esperanza de que los hechos observables y cuantificables, registrados por expertos, constituirían la verdad demostrada que requería la humanidad. La precisión sustituiría a la metafísica; la planificación resolvería los conflictos. Lo que sucedió, en cambio, fue que se abrió el camino a una visión del mundo en la que todo y todos podría reducirse a un factor de cálculo, y el cálculo era beneficio.¹⁰

Gran parte del mundo actual se representa de esa manera: como indica el informe de la comisión McBride, un puñado de grandes y poderosas oligarquías controlan cerca del noventa por ciento de la información mundial y los sistemas de comunicaciones. Este dominio, regido por expertos y ejecutivos de los medios de comunicación, está, como han demostrado Herbert Schiller y otros, afiliado a un número

-232-

todavía menor de gobiernos, al mismo tiempo que la retórica de la objetividad, el equilibrio, el realismo y la libertad cubre lo que se está haciendo. Y en su mayor parte, artículos de consumo tales como «las noticias» —un eufemismo para nombrar las imágenes ideológicas del mundo que determinan la realidad política para una amplia mayoría de la población mundial se mantienen, intocadas por las mentalidades secular y crítica, que por toda clase de razones obvias no están sujetas a los sistemas de poder.

Este no es el lugar ni es el momento de avanzar un programa totalmente articulado de interferencia. Sólo puedo sugerir en conclusión que hemos de pensar en salir de los ghettos disciplinarios en el que como intelectuales hemos sido confinados, abrir de nuevo los procesos sociales bloqueados cediendo representación objetiva (y, por ende, poder) del mundo a una pequeña camarilla de expertor y sus clientes, considerar que el público de los estudios literarios no es un círculo cerrado de tres mil críticos profesionales sino la comunidad de seres humanos que viven en sociedad, y considerar la realidad social de una manera seglar más que mística, a pesar de todas las protestas acerca del realismo y la objetividad.

Dos tareas concretas, también bosquejadas por Berger, me parecen especialmente útiles. Una es el uso de la facultad visual (que también está dominada por los medios visuales como la televisión, la fotografía de noticias y el cine comercial, todos ellos fundamentalmente inmediatos, «objetivos» y ahistóricos) para restaurar la energía no secuencial de la memoria histórica vivida y la subjetividad como componentes fundamentales de significado y representación. Berger llama a esto un uso alternativo de la fotografía: la utilización del fotomontaje para contar unas historias distintas a las secuenciales o ideológicas oficiales producidas por las instituciones de poder. (Soberbios ejemplos son el fotoensayo de Sarah Graham-Brown *The Palestinians and Their Society* y *Nicaragua* de Susan Meisalas). Otro es abrir la cultura a las experiencias de los demás que han permanecido «fuera» (y han sido reprimidos o enmarcados en un contexto de hostilidad confrontacional) de las normas

-233-

manufacturadas por los que «están dentro». Un ejemplo excelente es *El harén colonial* de Malek Alloula, un estudio de las postales y fotografías de principios de siglo de harenes argelinos. La imagen fotográfica que el colonizador toma de gentes colonizadas, lo que significa poder, es recreada por un joven sociólogo argelino, Alloula, el cual ve su propia historia fragmentada en las imágenes y luego reinscribe esta historia en su texto como el resultado de la comprensión, y hace esa experiencia íntima comprensible a un público de modernos lectores europeos.

En ambos casos, finalmente, tenemos la recuperación de una historia que hasta ahora o bien estaba mal representada o se hacía invisible. Los estereotipos del Otro siempre han estado conectados con realidades políticas de una u otra clase, así como la verdad de la experiencia vivida comunal (o personal) con frecuencia ha sido totalmente sublimada en las narrativas, las instituciones e ideologías oficiales. Pero al haber intentado —y quizá incluso logrado con éxito— esta recuperación, está la siguiente fase crucial: conectar estas formas más políticamente vigilantes de interpretación a una praxis continua política y social. A menos que se haga esa conexión, incluso la actividad interpretativa más bien-intencionada y más inteligente caerá de nuevo en el murmullo de la mera prosa, pues pasar de la interpretación a su política es en gran medida ir del deshacer al hacer, y esto, dadas las divisiones actualmente aceptadas entre crítica y arte, es arriesgarse a la incomodidad de una gran alteración en las maneras de ver y hacer. Sin embargo, uno debe negarse a creer que la comodidad de los hábitos especializados pueden ser tan seductores que nos mantengan a todos en nuestros lugares asignados.

-234-

Referencias

1. Véase Ronald Steel, *Walter Lippmann and the American Century* (Boston: Little, Brown and Co., 1980), pp. 80-85 y 212-16.
2. Antonio Gramsci a Tatiana Schucht, en Giuseppe Fiori, *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary*. (Londres: Dutton, 1970), p. 74.
3. Gramsci a Schucht, *Lettere dal Carcere* (Turin: G. Einaudi, 1975), p. 466.
4. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (Nueva York: International Publishers, 1971), p. 171.
5. Fredric Jameson, *The Política! Unconscious* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), p. 10: todas las demás referencias a esta obra estarán incluidas en el texto. Quizá no sea casual que lo que Jameson pide aquí para el marxismo sea el rasgo central de la narrativa británica del siglo XIX, según Deirdre David en *Fictions of Resolutions in Three Victorian Novels* (Nueva York: Columbia University Press, 1980).
6. Terry Eagleton, «The Idealism of American Criticism», *New Left Review* 12 (Mayo-junio 1981): 59.
7. Miguel Bakunin, *Dios y el Estado* (Gijón: Júcar, 1976).
8. Véase Perry Anderson, «Components of the National Culture», en *Student Power*, ed. Alexander Cockburn y Robín Blackburn (Londres: Harmondsworth, Penguin; NLR, 1969).
9. David Dickson y David Noble, «By Force of Reason: The Politics of Science and Policy», en *The Hidden Election*, ed. Thomas Ferguson y Joel Rogers (Nueva York: Pantheon, 1981), p. 267.
10. John Berger, «Another Way of Telling», *Journal of Social Reconstruction* \ (enero-marzo 1980): 64.

-235-