

# El pluralismo en una perspectiva postmoderna\*

Ihab Hassan

## I

Postmodernismo una vez más —¡esa brecha ha empezado a abrirse en todo su ancho! Vuelvo a ella por la vía del pluralismo, el cual ha llegado a ser la irritable condición del discurso postmoderno, consumiendo muchas páginas de indagación tanto crítica como acrítica. ¿Por qué? ¿Por qué el pluralismo ahora? Esta pregunta recuerda otra que Kant planteó hace dos siglos: «*Was heisst Aufklärung?*»,\*\* lo que significaba: «¿Quiénes somos ahora?». La respuesta fue una notable meditación sobre la presencia histórica, como advirtió Michel Foucault.<sup>1</sup> Pero meditar sobre ese asunto hoy día —y ésta es mi afirmación central— es, en realidad, indagar «*Was heisst Postmodernismus?*».

\* «Pluralism in Postmodern Perspective», en: I. H., *The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture*, Ohio State University Press, 1987, pp. 167-187.

\*\* N. del T. En alemán: «¿Qué quiere decir Ilustración?».

<sup>1</sup> «Tal vez el más verdadero de todos los problemas filosóficos sea el problema del tiempo presente, de qué somos, en este mismo momento», escribe Michel Foucault en «El sujeto y el poder», reimpresso como «Epílogo» en *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. por Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Chicago, 1982, p. 210. El ensayo apareció también en *Critical Inquiry*, 8, verano 1982, pp. 777-796.

## 2 Ihab Hassan

El pluralismo en nuestro tiempo se halla (si no se funda) en los supuestos sociales, estéticos e intelectuales del postmodernismo: allí encuentra su prueba de fuego, su justedad. Planteo, además, que las intenciones críticas de los diversos pluralistas estadounidenses —M. H. Abrams, Wayne Booth, Kenneth Burke, Matei Calinescu, R. S. Crane, Nelson Goodman, Richard McKeon, Stephen Pepper, por no mencionar otros innumerables artistas y pensadores de nuestro momento— abordan esa presuntuosa pregunta, «¿Qué es el postmodernismo?», la abordan e incluso la responden tácitamente. En resumen, han estado hablando en postmodernismo toda su vida sin saberlo.

Pero ¿qué *es* el postmodernismo? Todavía no puedo proponer ninguna definición rigurosa de él, en la misma medida en que no podría definir el propio modernismo. No obstante, está casi al alcance de la mano el momento de teorizarlo, de historizarlo, sin atenuar sus yerros y las molestias por él causadas. Estos guardan relación con problemas de la modelización cultural, la periodización literaria, el cambio cultural —los problemas del discurso crítico mismo en una fase antinómica.<sup>2</sup> No obstante, los agotamientos del modernismo, o por lo menos sus autorrevisiones, han movido a pensadores incompatibles a llevar a debate su sobrevenida. Así, Daniel Bell, un sociólogo «conservador», da testimonio de «el fin del impulso creador y el imperio ideológico del modernismo, que, como movimiento cultural, ha dominado todas las artes y ha dado forma a nuestras expresiones simbólicas durante los últimos 125 años». <sup>3</sup> Y así, también, un filósofo «radical», Jürgen Habermas, trata de distinguir —en vano, a mi parecer— entre el «premodernismo de los viejos conservadores», el «antimodernismo de los jóvenes conservadores» y el «postmodernismo de los neoconservadores». <sup>4</sup>

Todas las «sobrevenidas» aparte, permítaseme ofrecer una cadena de características postmodernas, una lista paratáctica, que jalona un campo cultural. Mis ejemplos serán selectivos; puede que mis rasgos se traslapen,

<sup>2</sup> He discutido algunos de estos problemas en *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*, 2a. ed., Madison, Wis., 1982, pp. 262-268. Véanse también Claus Uhlig, «Toward a Chronology of Change», Dominick LaCapra, «Intellectual History and Defining the Present as 'Postmodern'», y Matei Calinescu, «From the One to the Many: Pluralism in Today's Thought», en *Innovations/Renovation: New Perspectives on the Humanities*, ed. por Ihab Hassan y Sally Hassan, Madison, Wis., 1983.

<sup>3</sup> Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, 1976, p. 7.

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, «Modernity versus Postmodernity», *New German Critique*, 22, invierno 1981, p. 13.

estén en desacuerdo, o se antecedan unos a otros. No obstante, juntos retratan una región de las «indeterminancias» postmodernas (indeterminación alojada en la inmanencia) en la que el pluralismo crítico cobra forma.<sup>5</sup>

## II

Aquí, pues, está mi cadena:

1. *Indeterminación*, o más bien indeterminaciones. Estas incluyen toda clase de ambigüedades, rupturas y desplazamientos que afectan al saber y a la sociedad. Pensamos en el principio de la incertidumbre de Werner Karl Heisenberg, la prueba del estado incompleto de Kurt Gödel, los paradigmas de Thomas Kuhn, y el dadaísmo de la ciencia de Paul Feyerabend. O podemos pensar en los angustiosos objetos de arte, desdefinidos, de Harold Rosenberg. ¿Y en la teoría literaria? Desde la imaginación dialógica de Mijaíl Bajtín, los *textes scriptibles* de Roland Barthes, las *Unbestimmtheiten* literarias de Wolfgang Iser, los malentendidos de Harold Bloom, las lecturas alegóricas de Paul de Man, la estilística afectiva de Stanley Fish, el análisis transactivo de Norman Holland y la crítica subjetiva de David Bleich, hasta la última *aporía* de moda del tiempo no registrado, indecidimos, relativizamos. Las indeterminaciones penetran nuestras acciones, ideas, interpretaciones; constituyen nuestro mundo.

2. *Fragmentación*. La indeterminación frecuentemente se deriva de la fragmentación. El postmodernista sólo desconecta; los fragmentos son todo en lo que él aparenta confiar. Su último oprobio es la «totalización»: cualquier síntesis de cualquier especie, social, epistemológica, incluso poética. De ahí su preferencia por el montaje, el collage, el objeto literario hallado o despedazado, por las formas paratácticas sobre las hipotácticas, por la metonimia sobre la metáfora, por la esquizofrenia sobre la paranoia. De ahí, también, su apelación a la paradoja, la paralogía, la parábasis, la paracrítica, la apertura de lo roto, los márgenes injustificados. Así, Jean-François Lyotard exhorta: «Emprendamos una guerra contra la totalidad, demos testimonio de lo impresentable; activemos las diferencias y salvemos el honor del nombre.»<sup>6</sup> La época exige diferencias, significantes cambiantes, y hasta

<sup>5</sup> Para homologías en la cultura científica, véase mi *The Right Promethean Fire: Imagination, Science, and Cultural Change*, Urbana, Ill., 1980, pp. 139-171.

<sup>6</sup> Jean-François Lyotard, «Answering the Question: What is Postmodernism?», trad. por Régis Durand, en *Innovation/Renovation*, p. 341. Sobre el estilo paratáctico en

#### 4 Ihab Hassan

los átomos se disuelven en evasivas subpartículas, un mero susurro matemático.

3. *Descanonización*. En el sentido más amplio, esto se aplica a todos los cánones, a todas las convenciones de autoridad. Somos testigos, arguye Lyotard nuevamente, de una «deslegitimación» masiva de los códigos maestros en la sociedad, un desuso de las metanarraciones, que favorece, como substitutivo, «*les petites histoires*» que preservan la heterogeneidad de los juegos de lenguaje.<sup>7</sup> Así, desde la «muerte de dios» hasta la «muerte del autor» y la «muerte del padre», desde la burla de la autoridad hasta la revisión del plan de estudios, estamos descanonizando la cultura, desmistificando el saber, desconstruyendo los lenguajes del poder, del deseo, del engaño. La burla y la revisión son versiones de la subversión, cuyo ejemplo más triste es el incontrolado terrorismo de nuestro tiempo. Pero la «subversión» puede tomar otras formas, más benévolas, tales como los movimientos de minorías o la feminización de la cultura, que también requieren una descanonización.

4. *Ausencia del yo* [*Self-less-ness*], *Ausencia de profundidad*. El postmodernismo anula al yo tradicional, simulando un autodesvanecimiento —una falsa lisura, sin dentro/fuera— o su contrario, una automultiplicación, una autorreflexión. Los críticos han notado la «pérdida del yo» en la literatura moderna, pero fue originalmente Nietzsche quien declaró al «sujeto» «una mera ficción»: «el ego de quien uno habla cuando uno

---

el arte y la sociedad, véase también Hayden White, «The Culture of Criticism», en *Liberations: New Essays on the Humanities in Revolution*, ed. por Ihab Hassan, Middletown, Conn., 1971, pp. 66-69; y véase William James sobre las afinidades entre la parataxis y el pluralismo: «Puede ser que algunas partes del mundo estén conectadas de manera tan floja con algunas otras partes como para que nada más que la conjunción y las mantenga relacionadas (...) Esta visión pluralista, de un mundo de constitución *aditiva*, es una visión que el pragmatismo no puede excluir de una consideración seria» («*Pragmatism*» and *Four Essays from «The Meaning of Truth»*, Nueva York, 1955, p. 112).

<sup>7</sup> Véase Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, París, 1979. Para otras opiniones sobre la descanonización, véase *English Literature: Opening Up the Canon*, ed. Leslie Fiedler y Houston A. Baker, Jr., Selected Papers from the English Institute, 1979, n. s. 4, Baltimore, 1981, y *Critical Inquiry*, 10, septiembre 1983.

censura el egoísmo no existe en modo alguno».<sup>8</sup> Así, el postmodernismo suprime o dispersa, y a veces trata de recuperar, el «profundo» ego romántico, que sigue siendo objeto de terrible sospecha en los círculos postestructuralistas como un «principio totalizante». Perdiéndose en el juego del lenguaje, en las diferencias de que está hecha pluralmente la realidad, el yo encarna su ausencia incluso cuando la muerte acecha sus presas. Se difunde en los estilos sin profundidad, que rechazan, eluden la interpretación.<sup>9</sup>

5. *Lo Impresentable, lo Irrepresentable*. Como su predecesor, el arte postmoderno es irrealista, anicónico. Hasta su «realismo mágico» se disuelve en estados etéreos, sus superficies duras y lisas repelen la mimesis. La literatura postmoderna, en particular, a menudo busca sus límites, mantiene su «agotamiento», se subvierte a sí misma en las formas de «silencio» articulado. Se vuelve liminal, cuestionando los modos de su propia representación. Como lo Sublime kantiano, que prospera con la ausencia de forma, la vacuidad, de lo Absoluto —»No te harás imágenes esculpidas»—, «lo postmoderno sería», en una audaz analogía de Lyotard, «lo que, en lo moderno, propone lo impresentable en la presentación misma».<sup>10</sup> Pero el desafío a la representación también puede conducir a un escritor a otros estados liminales: lo Abyecto, por ejemplo, antes que lo Sublime, o la Muerte misma —más exactamente, «el intercambio entre los signos y la muerte», como lo formula Julia Kristeva. «¿Qué es la irrepresentabilidad?», pregunta la Kristeva. «Aquello que, a través del len-

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, ed. por Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale, Nueva York, 1967, p. 199; véase Wylie Sypher, *Loss of Self in Modern Literature and Art*, Nueva York, 1962; véase también la discusión del yo postmoderno en Charles Caramello, *Silverless Mirrors: Book, Self, and Postmodern American Fiction*, Tallahassee, Fla., 1983.

<sup>9</sup> El rechazo de la profundidad es, en el sentido más amplio, un rechazo de la hermenéutica, de la «penetración» en la naturaleza o en la cultura. Se manifiesta en las filosofías reaccionarias [*white*] del postestructuralismo, así como en diversas artes contemporáneas. Véanse, por ejemplo, Alain Robbe-Grillet, *For a New Novel: Essays on Fiction*, trad. por Richard Howard, Nueva York, 1965, pp. 49-76, y Susan Sontag, *Against Interpretation*, Nueva York, 1965, pp. 3-14.

<sup>10</sup> Lyotard, «Answering the Question», p. 340. Véase también la perspicaz discusión de la política de lo sublime por Hayden White, «The Political of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation», *Critical Inquiry*, 9, septiembre 1982, pp. 124-128.

## 6 Ihab Hassan

guaje, no forma parte de ningún lenguaje particular... Lo que, a través del significado, es intolerable, inconcebible: lo horrible, lo abyecto».<sup>11</sup>

Aquí, creo, llegamos a una peripecia de negaciones. Porque con mi próximo «definen», la Ironía, empezamos a desplazarnos de la tendencia destructiva del postmodernismo a la coexistente tendencia reconstructiva.

6. *Ironía*. Esto también podría llamarse, siguiendo a Kenneth Burke, perspectivismo. En ausencia de un principio cardinal o paradigma, nos volvemos hacia el juego, la interacción, el diálogo, el polílogo, la alegoría, la autorreflexión —en resumen, hacia la ironía. Esta ironía supone la indeterminación, la multivalencia; aspira a la claridad, la claridad de la desmistificación, la pura luz de la ausencia. Encontramos variantes de ella en Bajtín, Burke, de Man, Jacques Derrida y Hayden White. Y en Alan Wilde vemos un esfuerzo por distinguir sus modos: «ironía mediata», «ironía disyuntiva» e «ironía postmoderna» o «suspensiva» «con su visión todavía más radical de la multiplicidad, la aleatoriedad, la contingencia y hasta la absurdidad».<sup>12</sup> La ironía, el perspectivismo, la reflexividad: éstos expresan las inevitables recreaciones de la mente en busca de una verdad que continuamente la elude, dejándola tan sólo con un irónico acceso o exceso de autoconciencia.

7. *Hibridación*, o la repetición mutante de los géneros, que incluye la parodia, el travesti y el pastiche. La «desdefinición», la deformación de los géneros culturales engendra modos equívocos: «paracrítica», «discurso fictual [*fictual*]», el «nuevo periodismo», la «novela de no-ficción» y una categoría promiscua de «paraliteratura» o «literatura del umbral», a la vez

<sup>11</sup> Julia Kristeva, «Postmodernism?», en *Romanticism, Modernism, Postmodernism*, ed. por Harry R. Garvin, Lewisburg, Pa., 1980, p. 141. Véanse también su *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trad. por Leon S. Roudiez, Nueva York, 1982, y su más reciente examen de lo «innombrable» en «Psychoanalysis and the Polis», trad. por Margaret Waller, *Critical Inquiry*, 9, septiembre 1982, pp. 84-85 y 91.

<sup>12</sup> Alan Wilde, *Horizons of Assent: Modernism, Postmodernism, and the Ironic Imagination*, Baltimore, 1981, p. 10. Wayne Booth hace una afirmación más amplia sobre el uso general de la ironía en los tiempos postmodernos, una «ironía cósmica», que desinfla las afirmaciones de la centralidad del hombre y demuestra un sorprendente paralelo con los lenguajes religiosos tradicionales. Véase su «The Empire of Irony», *Georgia Review*, 37, invierno 1983, pp. 719-737.

joven y muy vieja.<sup>13</sup> El cliché y el plagio (el «*playgiarism*»\*, juego de palabras de Raymond Federman), la parodia y el pastiche, el pop y el kitsch enriquecen la *re*-presentación. En esta visión, la imagen o la réplica puede ser tan válida como su modelo (el *Quijote* del Pierre Menard de Borges), puede incluso traer un «*augment d'être*»\*\*. Esto contribuye a un concepto diferente de la tradición, uno en el que la continuidad y la discontinuidad, la alta y la baja cultura, se mezclan no para imitar, sino para expandir el pasado en el presente. En ese presente plural, todos los estilos están dialécticamente disponibles en una interacción entre el Ahora y el No Ahora, el Mismo y el Otro. Así, en el postmodernismo, el concepto de «equitemporalidad» de Heidegger deviene realmente una dialéctica de equitemporalidad, una intertemporalidad, una nueva relación entre elementos históricos, sin supresión alguna del pasado en favor del presente —un punto que Fredric Jameson no capta cuando critica la literatura, el cine y la arquitectura postmodernos por su carácter ahistórico, por sus «presentificaciones».<sup>14</sup>

8. *Carnavalización*. El término, desde luego, es de Bajtín, y abarca desordenadamente la indeterminación, la fragmentación, la descanonización, la ausencia del yo, la ironía, la hibridación, todas las cuales he presentado ya. Pero el término también comunica el etos cómico o absurdista del postmodernismo, anticipado en la «heteroglosia» de Rabelais y Sterne, jocosos prepostmodernistas. Carnavalización, además, significa «polifonía», la capacidad centrífuga del lenguaje, la «alegre relatividad» de las cosas, el perspectivismo y la performance,<sup>\*\*\*</sup> la participación en el salvaje desorden

<sup>13</sup> El último término es de Gary Saul Morson. Morson proporciona un excelente examen de la literatura del umbral, la parodia y la hibridación en su *The Boundaries of Genre: Dostoyevsky's «Diary of a Writer» and the Traditions of Literary Utopia*, Austin, Tex., 1981, especialmente pp. 48-50, 107-108 y 142-143.

\* N. del T. Palabra-maleta formada por la fusión de las palabras inglesas «*plagiarism*» (plagio) y «*play*» (juego).

\*\* N. del T. En francés: «aumento de ser».

<sup>14</sup> Véase Fredric Jameson, «Postmodernism and Consumer Society», en *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. por Hal Foster, Port Townsend, Wash., 1983. Para una declaración opuesta, véanse Paolo Portoghesi, *After Modern Architecture*, trad. por Meg Shore, Nueva York, 1982, p. 11, y Calinescu, «From the One to the Many», p. 286.

\*\*\* N. del T. En inglés: «ejecución, realización, actuación». Este término se ha internacionalizado en las tres últimas décadas, y aparece tal cual en el discurso teórico (teatrológico, estético, etc.) con el significado amplio de «ejecución, actuación en

de la vida, la inmanencia de la risa.<sup>15</sup> En verdad, lo que Bajtín llama novela o carnaval —o sea, antisistema— pudiera representar al postmodernismo mismo, o por lo menos a sus elementos lúdicos y subversivos que prometen una renovación. Porque en el carnaval, «la verdadera fiesta del tiempo, la fiesta del devenir, del cambio y de la renovación», los seres humanos, en aquel entonces como ahora, descubren «la lógica peculiar del ‘al revés (*à l'envers*), del ‘al contrario’,... de numerosas parodias y travestis, degradaciones y profanaciones, coronaciones y descoronaciones cómicas. Una segunda vida.»<sup>16</sup>

9. *Performance, Participación*. La indeterminación provoca la participación; los vacíos deben ser llenados. El texto postmoderno, verbal o no verbal, invita a la performance: necesita ser escrito, revisado, respondido, actuado. En verdad, tanto arte postmoderno se llama a sí mismo performance cuando transgrede los géneros. Como performance, el arte (o la teoría sobre éste) declara su vulnerabilidad al tiempo, a la muerte, al auditorio, al Otro.<sup>17</sup> «El teatro» se vuelve —al borde del terrorismo— el principio activo de una sociedad paratáctica, descanonizada, si no realmente carnavalizada. En su mejor condición, como afirma Richard Poirier, el yo ocupado en una performance [*performing*] expresa «una energía en movimiento, una energía con su propia forma»; sin embargo, en su «respuesta autodescubridora, autoobservadora y, por último, autogratificante a... las

---

publico» o como denominación de un nuevo tipo de práctica creadora surgida entre los artistas plásticos de neovanguardia en los años 60. También se han internacionalizado otros términos afines: «performer» (gracias a la doctrina parateatral de Grotowski) y «performativo» (gracias a la teoría de los actos del habla, de Austin y Searle).

<sup>15</sup> Véanse M. M. Bajtín, *Rabelais and His World*, trad. por Helena Iswolsky, Cambridge, Mass, 1968, y *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*, ed. por Michael Holquist, trad. por Caryl Emerson y Michael Holquist, University of Texas Press, Slavic series, no. 1, Austin, Texas, 1981. Véase también el forum sobre Bajtín, *Critical Inquiry*, 10, diciembre 1983.

<sup>16</sup> Bajtín, *Rabelais...*, pp. 10-11.

<sup>17</sup> Véase la defensa que hace Régis Durand, contra Michael Fried, del principio de la performance [*performing*] en el arte postmoderno («Theatre/SIGNS/Performance: On Some Transformations of the Theatrical and the Theoretical», en *Innovation/Renovation*, pp. 213.217. Véase también Richard Schechner, «News, Sex, and Performance Theory», *Innovation/Renovation*, pp. 189-210.



presiones y dificultades», también es posible que ese yo se desvíe hacia el solipsismo, caiga en el narcisismo.<sup>18</sup>

10. *Construccionismo*. Puesto que el postmodernismo es radicalmente tropológico, figurativo, irrealista —aquello en que se puede pensar debe ser, sin duda, una ficción», pensamiento de Nietzsche—,<sup>19</sup> «construye» la realidad en «ficciones» postkantianas, en verdad postnietzscheanas.<sup>20</sup> Los científicos ahora parecen sentirse más cómodos con las ficciones heurísticas que muchos humanistas, los últimos realistas de Occidente. (Algunos críticos literarios incluso patean el lenguaje, pensando que así tropiezan con una piedra.) Tales ficciones efectivas sugieren la creciente intervención de la mente en la naturaleza y la cultura, un aspecto de lo que he llamado el «nuevo gnosticismo», evidente en la ciencia y el arte, en las relaciones sociales y las altas tecnologías.<sup>21</sup> Pero el construccionismo aparece también en la «crítica dramaturgica [*dramatistic*]» de Burke, la «hipótesis del mundo» de Pepper, los «modos de hacer el mundo» de Goodman, los «movimientos prefigurativos» de White, por no mencionar la actual teoría hermenéutica o postestructuralista. Así, el postmodernismo sostiene el movimiento «desde la verdad única y un mundo fijo y hallado»,

<sup>18</sup> Richard Poirier, *The Performing Self: Compositions and Decompositions in the Languages of Contemporary Life*, Nueva York, 1971, pp. XV y XIII. Véase también Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Nueva York, 1978.

<sup>19</sup> Nietzsche, *The Will to Power*, p. 291.

<sup>20</sup> James entendía esto cuando dijo: «Uno no puede eliminar la contribución humana (...) aunque, a pesar de todo, hay un flujo sensible, lo que es *verdad respecto a él* [*true of it*] parece que es, de principio a fin, un asunto de nuestra propia creación» (*Pragmatism*, p. 166).

<sup>21</sup> Véanse Ihab Hassan, *Paracriticism: Seven Speculations of the Times*, Urbana, Ill., 1975, pp. 121-150, y Hassan, *The Right Promethean Fire*, pp. 139-172. Sin embargo, fue Ortega y Gasset quien hizo un planteamiento presciente, gnóstico (véase p. 96 del presente libro). Y, antes de Ortega, James escribió: «El mundo es Uno sólo en la medida en que sus partes están unidas por alguna conexión definida. Es muchos sólo en la medida en que no se establece ninguna conexión definida. Y, por último, está siendo unificado cada vez más y más al menos por esos sistemas de conexión que la energía humana sigue forjando mientras el tiempo pasa» (*Pragmatism*, p. 105). Pero véase también la versión que da Jean Baudrillard de una inmanencia sin sentido, «The Ecstasy of Communication», en *The Anti-Aesthetic*, pp. 126-134.

como observó Goodman, «hacia una diversidad de derecho e incluso versiones o mundos contrarios en construcción».<sup>22</sup>

**11. Inmanencia.** Esta se refiere, sin resonancia religiosa, a la creciente capacidad de la mente para generalizarse a sí misma mediante símbolos. En todas partes ahora somos testigos de problemáticas difusiones, dispersiones, diseminaciones; experimentamos la extensión de nuestros sentidos —como presagió excéntricamente Marshall McLuhan— mediante los nuevos medios de comunicación y tecnologías. Los lenguajes, idóneos o mendaces, reconstituyen el universo —de los cuásares a los *quarks* y de regreso, del inconsciente letrado a los agujeros negros en el espacio—, lo reconstituyen en signos de su propia hechura, convirtiendo la naturaleza en cultura, y la cultura en un sistema semiótico inmanente. El animal de lenguaje ha surgido; su medida: la intertextualidad de toda la vida. Una pátina de pensamiento, de significantes, de «conexiones», ahora cubre todo lo que la mente toca en su (noo)esfera gnóstica, que exploran físicos, biólogos y semióticos en no menor medida que teólogos místicos como Teilhard de Chardin. La ironía penetrante de sus exploraciones es también la ironía reflexiva de la mente que se encuentra consigo misma a cada instante.<sup>23</sup> Sin embargo, en una sociedad consumidora tales inmanencias pueden volverse más hueras que fatídicas. Se tornan, como dice Jean Baudrillard, penetrantemente «ob-scenas», un «vértigo colectivo de neutralización, una evasión hacia adelante que se adentra en la obscenidad de la forma pura y vacía».<sup>24</sup>

Esos once «definiens» vienen a ser una cantidad irracional, quizás un absurdo. Yo debería quedar muy sorprendido si equivalieran a una definición del postmodernismo, el cual sigue siendo, en el mejor de los casos, un concepto equívoco, una categoría disyuntiva, doblemente modificada por el ímpetu del fenómeno mismo y por las percepciones cambiantes de sus críticos. (En el peor de los casos, el postmodernismo parece ser un ingrediente misterioso aunque ubicuo —como el vinagre de frambuesa, que convierte instantáneamente cualquier receta en *nouvelle cuisine*.)

<sup>22</sup> Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, 1978, p. X.

<sup>23</sup> Los patrones activos, creativos, autorreflexivos, parecen esenciales también para las teorías avanzadas de la inteligencia artificial. Véase el artículo de James Gleick sobre la obra más reciente de Douglas R. Hofstadter, «Exploring the Labyrinth of the Mind», *The New York Times Magazine*, 21 de agosto de 1983, pp. 23-100.

<sup>24</sup> Jean Baudrillard, «What Are You Doing After the Orgy?», *Artforum*, octubre, 1983, p. 43.

Tampoco creo que mis once «definiens» sirvan para distinguir el postmodernismo del modernismo, porque este último sigue estando como una violenta evasión en nuestras historias literarias.<sup>25</sup> Pero sí sugiero que los puntos precedentes —elípticos, crípticos, parciales, provisionales— sustentan dos conclusiones íntimamente ligadas: (a) *el pluralismo crítico está profundamente implicado en el campo cultural del postmodernismo*; y (b) *un pluralismo crítico limitado es en cierta medida una reacción contra el relativismo radical, las indeterminaciones irónicas, de la condición postmoderna; es un intento de contenerlas.*

### III

Hasta ahora mi argumentación ha tenido carácter de preludio. Ahora debo atender a los esfuerzos que procuran limitar —con toda razón, creo yo— la anarquía potencial de nuestra condición postmoderna con constricciones cognoscitivas, políticas o afectivas. O sea, debo considerar brevemente la crítica como género, poder y deseo —como hizo Kenneth Burke, hace tiempo, en su vasta sinopsis de motivos.

¿Es la crítica un género? Los críticos pluralistas a menudo suponen que puede que lo sea.<sup>26</sup> Pero hasta el más comprensivo de los pluralistas, Wayne Booth, se ve forzado finalmente a admitir que un «pluralismo metodológico» completo, que debe aspirar a una perspectiva sobre las perspectivas, sólo «parece reproducir el problema con que empezamos»; por tanto, concluye: «no puedo prometer que al final será satisfactorio el encuentro con estas interrogantes que hacen titubear, producidas por mi sencillo esfuerzo por ser un buen ciudadano en la república de la crítica».<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Véanse, por ejemplo, Paul de Man, «Literary History and Literary Modernity», *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Nueva York, 1971, y Octavio Paz, *Children of the Mire: Modern Poetry from Romanticism to the Avant-Garde*, Cambridge, Mass. 1974.

<sup>26</sup> Véase, por ejemplo, el persuasivo artículo de Ralph Cohen, «Literary Theory as Genre», *Centrum*, 3, primavera 1975, pp. 45-64. Cohen también ve el cambio literario mismo como un género. Véanse su ensayo «A Propadeutic for Literary Change» y las respuestas de White y Michael Rifaterre al mismo, en *Critical Exchange*, 13, primavera 1983, pp. 1-17, 18-26 y 27-38.

<sup>27</sup> Wayne Booth, *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism*, Chicago, 1979, pp. 33-34.

La conclusión de Booth es modesta, pero también es cautelosa. Él sabe que los fundamentos epistemológicos mismos del pluralismo crítico descansan sobre bases morales, si no espirituales. El «perspectivismo metodológico» (como a veces llama a su versión del pluralismo) depende de «posesiones compartidas», que, a su vez, dependen de un acto constitutivo de comprensión racional, justa y vitalmente congenial. Al final, Booth insiste en una especie de imperativo categórico kantiano —¿o es cristiano?— de la crítica, con todo lo que éste debe implicar ética y metafísicamente.

¿Podría haber sido de otro modo? A través de la historia, los críticos han discrepado, y han pretendido hacer de su discordia sistemas, y de sus creencias estructuras epistemológicas. Las posesiones compartidas de la teoría literaria pueden contribuir a la formación de comunidades hermenéuticas de confianza provisional, enclaves de autoridad crítica afable [*genial*]. Pero ¿puede alguno de estos definir la crítica como género histórico y como género cognoscitivo? Puede que eso dependa de lo que queremos decir con la palabra género. Tradicionalmente, el género asumió características reconocibles tanto dentro de un contexto de persistencia como de un contexto de cambio; era una útil suposición de identidad de la que los críticos (un poco como Stanley y Livingstone) a menudo han abusado. Pero esa suposición, en nuestra heteróclita era, parece cada vez más difícil de mantener. Hasta los teóricos del género nos invitan, hoy día, a ir más allá del género: «las más sutiles clasificaciones genéricas de nuestro tiempo», dice Paul Hernadi, «nos hacen mirar más allá de su preocupación inmediata y concentrarnos en el *orden de la literatura*, no en las *fronteras entre los géneros literarios*». <sup>28</sup> Sin embargo, el propio «orden de la literatura» se ha vuelto discutible.

Particularmente en los géneros fronterizos —y ciertas especies de crítica pueden haber devenido precisamente eso— las ambigüedades alcanzan nuevas alturas de intensidad febril. Porque, como nota Gary Saul Morson, «no son los significados, sino los procedimientos apropiados para descubrir significado» los que se han vuelto discutibles —»no las lecturas particulares, sino cómo leer». <sup>29</sup> Puesto que los géneros hallan su definición

<sup>28</sup> Paul Hernadi, *Beyond Genres: New Directions in Literary Classification*, Ithaca, N. Y., 1972, p. 184. Véanse, además, los dos números sobre la convención y el género de *New Literary History*, 13, otoño 1981, y 14, invierno 1983.

<sup>29</sup> Morson, *The Boundaries of Genre*, p. 49.

—cuando hallan alguna— no sólo en sus características formales, sino también en convenciones interpretativas lábiles, raras veces ofrecen una norma estable, epistémica. Esto explica ciertas paradojas en la «ley del género», como plantea Derrida: una «ley loca», aunque ni siquiera la locura la define. Como se podía esperar del mago de nuestras desconstrucciones, Derrida insiste en deshacer el género [*genre*], deshacer el género [*gender*],\* naturaleza y potencia de éste, en exponer el enigma de su «ejemplaridad». La loca «ley del género» cede sólo a la «ley de la ley del género» —un principio de contaminación, una ley de impureza, una economía parásita».<sup>30</sup>

Uno se inclina a creer que, incluso sin las des-creaciones de ciertas especies de escrituras, como mi propia paracrítica, las configuraciones que llamamos literatura, teoría literaria, crítica, ahora se han vuelto (exactamente como el postmodernismo mismo) «conceptos esencialmente controvertidos», horizontes de discurso polémico.<sup>31</sup> Así, por ejemplo, la más reciente desconfirmación de la teoría crítica, la más reciente «locura de revisión» es la declaración de Steven Knapp y Walter Benn Michael contra la teoría.<sup>32</sup> Tomando del pragmatismo de Richard Rorty y la estilística de Stanley Fish, los autores sostienen de manera brillante, furiosa, que la «creencia verdadera» y el «conocimiento» son epistemológicamente idénticos, que la teoría crítica no tiene ninguna consecuencia metodológica. «Si nuestros argumentos son ciertos, sólo pueden tener una consecuencia...; debería acabarse la teoría», concluyen los autores.<sup>33</sup> En realidad, es su

\* N. del T. Esta palabra inglesa designa el sexo, en el sentido de «el ser masculino o femenino», y el agrupamiento gramatical de las palabras en clases: masculina, femenina y neutro.

<sup>30</sup> Jacques Derrida, «La Loi du genre/The Law of Genre», *Glyph*, 7, 1980, p. 206. Este número entero trata sobre el género.

<sup>31</sup> El término «concepto esencialmente cuestionado» es desarrollado por W. B. Gallie en su *Philosophy and the Historical Understanding*, Nueva York, 1968. Véase también la lúcida discusión a que lo somete Booth, *Critical Understanding*, pp. 211-215 y 366.

<sup>32</sup> Véanse Steven Knapp y Walter Benn Michaels, «Against Theory», *Critical Inquiry*, 8, verano 1982, pp. 723-742, y las subsiguientes respuestas en *Critical Inquiry*, 9, junio 1983. «Revisionary Madness: The Prospect of American Literary Theory at the Present Time» es el título de la respuesta de Daniel T. O'Hara (pp. 726-742).

<sup>33</sup> Steven Knapp y Walter Benn Michaels, «A Reply to Our Critics», *Critical Inquiry*, 9, junio 1983, p. 800.

propia conclusión la que tendrá poca consecuencia, como los propios Knapp y Michaels admiten. Esto basta, entonces, en cuanto al caso del teórico que se autodevora.

Mi propia conclusión sobre la teoría y la práctica de la crítica seguramente carece de originalidad: como todo discurso, la crítica obedece imperativos humanos que continuamente la redefinen. Es una función del lenguaje, el poder y el deseo, de la historia y la casualidad, del propósito y el interés, del valor. Sobre todo, es una función de la *creencia*, que la razón articula y el consenso, o la autoridad, no sólo hace posible, sino también restringe.<sup>34</sup> (Esta afirmación misma expresa una creencia razonada.) Si, como afirma Kuhn, en las humanidades reinan «escuelas en competencia, cada una de las cuales cuestiona constantemente los fundamentos mismos de las otras»; si, como piensa Victor Turner, la «cultura de toda sociedad en todo momento es más como los escombros, o el «*fall out*»\* de pasados sistemas ideológicos, que en sí misma un sistema «; si también, como sostiene Jonathan Culler, «las ‘convenciones interpretativas’... debieran ser consideradas parte de... [un] contexto sin límites»; si, como sostiene Jeffrey Stout, «los términos teóricos deberían servir a los intereses y los propósitos, no al revés»; y si, como propongo yo, los principios de la crítica literaria son históricos (esto es, a la vez arbitrarios, pragmáticos, convencionales y contextuales, en todo caso no axiomáticos, apodícticos, apofánticos), entonces ¿cómo puede una concepción genérica de la crítica limitar el pluralismo crítico o regir los infinitos aplazamientos del lenguaje, particularmente en nuestro período indeterminante, postmoderno?»<sup>35</sup>

<sup>34</sup> La pertinencia de la creencia para el conocimiento en general y las convenciones en particular es reconocida por pensadores de diferentes convicciones, aunque estén en desacuerdo sobre la naturaleza de la verdad, el realismo y el género. Así, por ejemplo, Nelson Goodman y Menachem Brinker coinciden en que la creencia es «una versión aceptada» del mundo; y E. D. Hirsch concuerda con ambos. Véanse Goodman, «Realism, Relativism, and Reality», Brinker, «On Realism's Relativism: A Reply to Nelson Goodman», y Hirsch, «Beyond Convention?». Todos aparecen en *New Literary History*, 14, invierno 1983.

\* N. del T. En inglés: polvo radiactivo que se halla en la atmósfera después de una explosión nuclear.

<sup>35</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2da. ed., Chicago, 1970, p. 163, el subrayado es mío; Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, N. Y., 1974, p. 14; Jonathan Culler, «Convention and Meaning: Derrida and Austin», *New Literary History*, 13, otoño 1981, p. 30;

#### IV

Cambiar una visión ampliamente cognoscitiva de nuestra disciplina por otra que admita más libremente la política, los deseos y las creencias, no es necesariamente hundirse en el Hades o ascender la torre de Babel. Es, pienso yo, un acto de lucidez parcial, que responde a nuestras necesidades, ideológicas, humanas. El acto, subrayo, sigue siendo parcial, como espero que resulte claro finalmente. Por el momento, sin embargo, debo enfocar el poder como una constricción ejercida sobre el relativismo postmoderno y, por ende, como un factor en la delimitación del pluralismo crítico.

Sin duda, la percepción de que el poder compromete profundamente al conocimiento se remonta a Platón y a Aristóteles, si no al *I Ching* y al *Libro de los Muertos* egipcio. En el pasado siglo, Marx teorizó la relación de la cultura con la clase; sus términos persisten en una variedad de movimientos, desde el marxismo totémico al marxismo con una máscara desconstruccionista o un rostro recepcionalista. Pero es Foucault, desde luego, quien nos ha dado las especulaciones más sagaces sobre el asunto.<sup>36</sup> Toda la esencia de su obra, desde *Folie et déraison* (1961), ha sido revelar el poder del discurso y el discurso del poder, descubrir la política del conocimiento. Más recientemente, sin embargo, su ideología se había vuelto estafalaria, para disgusto de sus críticos ortodoxos.

---

Jeffrey Stout, «What is the Meaning of a Text?», *New Literary History*, 14, otoño 1982, p. 5. Estoy enterado de que otros pensadores distinguen entre «variedad» y «subjetividad» de la comprensión en un esfuerzo por limitar el perspectivismo radical; véanse, por ejemplo, Stephen Pepper, *World Hypotheses: A Study in Evidence*, Berkeley y Los Angeles, 1942; Stephen Toulmin, *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton, N. J., 1972, y George Bealer, *Quality and Concept*, Oxford, 1982. Pero me pregunto por qué sus argumentos no han eliminado, o por lo menos reducido, sus diferencias con los relativistas; o, también, por qué Richard Rorty y Hirsch hallan posible estar en desacuerdo sobre la «cuestión de la objetividad», que llegó a ser el tema de una conferencia en la Universidad de Virginia, en abril de 1984.

<sup>36</sup> Jürgen Habermas, en *Knowledge and Human Interests*, trad. por Jeremy J. Shapiro, Boston, 1971, y *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt am Main, 1968, también ofrece enérgicas críticas neomarxistas del conocimiento y la sociedad. Kenneth Burke, en *A Grammar of Motives* (Nueva York, 1945), precedió tanto a Foucault como a Habermas en esa vasta empresa política y logológica.

Foucault seguía manteniendo que las prácticas discursivas «están encarnadas en procesos técnicos, en instituciones, en patrones de conducta general, en formas de transmisión y difusión». <sup>37</sup> Pero también aceptaba la premisa nietzscheana de que un interés egoísta precede todo poder y conocimiento, conformándolos a su propia volición, placer, exceso. Cada vez más, Foucault veía el poder mismo como una relación evasiva, una inmanencia del discurso, un acertijo del deseo: «Quizás Marx y Freud no puedan satisfacer nuestro deseo de entender esa cosa enigmática que llamamos poder, que es a la vez visible e invisible, que está a la vez presente y oculta, que es ubicua», señala. <sup>38</sup> Es por eso que, en uno de sus últimos ensayos «El sujeto y el poder», Foucault parecía más preocupado por promover «nuevas especies de subjetividad» (basadas en un rechazo de las identidades individuales que los estados les imponen a sus ciudadanos) que por censurar los modos tradicionales de explotación. <sup>39</sup>

Así pues, en una perspectiva foucaultiana la crítica parece un discurso tanto del deseo como del poder, un discurso, en todo caso, conativo y afectivo a la vez en sus orígenes personales. Un neomarxista como Jameson, sin embargo, basaría la crítica en la realidad colectiva. Distinguiría y «explicaría en detalle la prioridad, dentro de la tradición marxista, de una ‘hermenéutica positiva’ basada en la clase social respecto de aquellas [‘hermenéuticas negativas’] todavía limitadas por las categorías anarquistas del sujeto individual y la experiencia individual». <sup>40</sup> Por otra parte, un crítico izquierdista como Edward Said insistiría en que las «realidades del poder y la autoridad (...) son las realidades que hacen posibles los textos, que los entregan a sus lectores, que solicitan la atención de los críticos». <sup>41</sup>

Otros críticos, menos parciales y menos enérgicamente políticos, podrían concordar. En realidad, la «visión institucional» tanto de la literatura como de la crítica ahora prevalece entre críticos tan discrepantes en sus

<sup>37</sup> Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard, trad. Bouchard y Sherry Simon, Ithaca, N. Y., 1977, p. 200.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>39</sup> Véase *Michel Foucault: Beyond Structuralism*, pp. 216-220.

<sup>40</sup> Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, N. Y., 1981, p. 286.

<sup>41</sup> Edward Said, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Mass., 1983, p. 5.



ideologías como Bleich, Booth, Donald Davie, Fish, E. D. Hirsch, Frank Kermode y Richard Ohmann. He aquí lo que con valentía dice Bleich:

La teoría literaria debería contribuir al cambio de instituciones sociales y profesionales tales como la lectura pública, la presentación en congresos, el aula, y los procesos de ejercicio de cargo y promoción. El trabajo teórico debería mostrar cómo y por qué ninguna clase de estudiosos, ni ningún asunto (incluyendo la teoría), se justifican a sí mismos, ni se explican por sí mismos, ni se sostienen por sus propios esfuerzos.<sup>42</sup>

La preocupación ideológica se manifiesta en todas partes. Un número de *Critical Inquiry* que pone los pelos de punta explora la «política de la interpretación», y la fácil correlación de la ideología con la crítica induce hasta a un crítico tan inclinado a las controversias como Gerald Graff a protestar contra la «pseudopolítica de la interpretación» en un número subsiguiente.<sup>43</sup> Al mismo tiempo, un crítico tan exquisitamente reticente como Geoffrey Hartman, reconoce las intrusiones de la política en su obra reciente.<sup>44</sup> Las actividades de la GRIP (siglas del Grupo de Investigación sobre la Institucionalización y Profesionalización de los Estudios Literarios) parecen tan ubicuas como las de la KGB o la CIA, aunque mucho más benignas. Y la cantidad de conferencias sobre «Marxismo y crítica», «Feminismo y crítica», «Etnicidad y crítica», «Tecnología y crítica», «Cultura de masa y crítica», mantiene atestados los aeropuertos norteamericanos y con ganancias las compañías de aviación.

Todo eso, desde luego, refracta los cambios que se han producido en nuestros «mitos de preocupación» [*myths of concern*] (término de Northrop Frye) desde los años 50. Pero reflejan, también, los cambios que se han operado en nuestra idea de la crítica misma, de una concepción kantiana a una nietzscheana, freudiana o marxista (por mencionar sólo tres), de una aprehensión ontológica a una histórica, de un discurso sincrónico o genéri-

<sup>42</sup> David Bleich, «Literary Theory in the University: A Survey», *New Literary History*, 14, invierno 1983, p. 411. Véase también *What is Literature?*, ed. por Hernadi, Bloomington, Ind., 1978, pp. 49-112.

<sup>43</sup> Véase *Critical Inquiry*, 9, septiembre 1982; y véase Gerald Graff, «The Pseudo-Politics of Interpretation», *Critical Inquiry*, 9, marzo 1983, pp. 597-610.

<sup>44</sup> Véase Geoffrey Hartman, «The New Wilderness: Critics as Connoisseurs of Chaos», en *Innovation/Renovation*, pp. 87-110.

co a una actividad diacrónica o conativa. La recesión de la idea neokantiana, que se extiende a través de Ernst Cassirer, Suzanne Langer y los viejos Nuevos Críticos, ambiguamente hasta Murray Krieger, implica otra pérdida: la de la imaginación como una facultad autóctona, autotélica, posiblemente redentora, de la mente. Es también la pérdida, o por lo menos la dilapidación, de la «biblioteca imaginaria», un orden total del arte, análogo al *musée imaginaire* de André Malraux, que triunfa sobre el tiempo y el bruto destino.<sup>45</sup> Ese ideal ahora se ha desvanecido; la biblioteca misma puede acabar hecha escombros. Sin embargo, en nuestro anhelo de apropiarnos del arte para nuestras propias circunstancias y ejercer nuestra voluntad sobre los textos, nos exponemos al riesgo de negar aquellas capacidades —no sólo literarias— que han realizado espléndidamente de la manera más rica nuestra existencia histórica.

Confieso que siento cierta aversión por el furor ideológico (los peores ahora están llenos de apasionada intensidad y carecen de toda convicción) y por las bravatas intimidatorias de los dogmáticos, tanto religiosos como seculares.<sup>46</sup> Admito que experimento cierta ambivalencia hacia la política,

<sup>45</sup> «Si las circunstancias sociales (...) contradicen con demasiada fuerza la cosmovisión [romántica] de la literatura, entonces la Biblioteca Imaginaria, primeramente sus creencias capacitadoras y finalmente sus manifestaciones institucionales, ya no puede existir», observa Alvin B. Kernan, *The Imaginary Library: An Essay on Literature and Society*, Princeton, N. J., 1982, p. 166.

<sup>46</sup> Aunque «todo es ideológico», como hoy día nos gusta decir, nos es preciso, no obstante, distinguir entre las ideologías —fascismo, feminismo, monetarismo, vegetarianismo, etc.—, entre sus reclamaciones abiertas, entre sus exigencias ocultas. Incluso el postmodernismo, como ideología política, requiere diferenciaciones. Lyotard, por ejemplo, cree que «la condición postmoderna es tan ajena al desencanto como a la ciega positividad de la deslegitimación» (*La Condition postmoderne*, 8; la traducción al inglés es mía); mientras que Foster reclama un «postmodernismo de resistencia», una «contrapráctica no sólo respecto a la cultura oficial del modernismo, sino también respecto a la ‘falsa normatividad’ de un postmodernismo reaccionario» (*The Anti-Aesthetic*, p. XII). De una manera bastante interesante, los pensadores franceses de la izquierda —Foucault, Lyotard, Baudrillard, Gilles Deleuze— parecen más sutiles en sus ideas de «resistencia» que sus contrapartes norteamericanas. Esto es curioso, tal vez paradójico, puesto que los procedimientos de la sociedad «de masa», «de consumidores» o «postindustrial» son más avanzados en Norteamérica que en Francia. Pero véase también, como un contraplanteamiento, la crítica que hace Said de Foucault, «Travelling Theory», *Raritan*, 1, invierno 1982, pp. 41-67.

que puede atestar nuestras respuestas tanto al arte como a la vida. Porque ¿qué es la política? Simplemente, la acción correcta cuando lo maduro de la situación llama a ello. Pero ¿qué es la política, además? Una excusa para echar bravatas o gritar en público, venganza que se justifica a sí misma como justicia y poder que finge tener la razón, una pasión por evitarse a sí mismo, mendacidad inmanente, el imperio de la costumbre, el lugar donde la historia ensaya sus pesadillas, el *dur désir de durer*,\* una mortal banalidad de la existencia. Sin embargo, todos debemos prestar atención a la política porque ella estructura nuestras aquiescencias teóricas, evasiones literarias, recusaciones críticas —da forma a nuestras ideas del pluralismo incluso cuando escribo aquí, ahora.

## V

La política, lo sabemos, se vuelve tiránica. Puede dominar otros modos de discurso, reducir todos los hechos del universo humano —error, epifanía, suerte, hastío, dolor, sueño— a sus propios términos. De ahí la necesidad, como dice la Kristeva, de una «intervención psicoanalítica (...) un contrapeso, un antídoto, para el discurso político, el cual, sin él, tiene libertad para convertirse en nuestra religión moderna: la explicación última».<sup>47</sup> Sin embargo, la explicación psicoanalítica también puede volverse tan reductiva como cualquier otra, a menos que el deseo mismo modere su conocimiento, sus palabras.

Quiero decir deseo en el sentido más amplio —personal y colectivo, biológico y ontológico-, una fuerza que los escritores desde Hesíodo y

\* N. del T. En francés: «duro deseo de durar».

<sup>47</sup> Kristeva, «Psychoanalysis and the Polis», p. 78. En nuestra cultura terapéutica, el lenguaje de la política y el discurso del deseo se buscan constantemente uno al otro, como si el matrimonio utópico de Marx y Freud pudiera consumarse, por fin, en nuestras palabras. De ahí el uso político de conceptos eróticos o analíticos tales como «economía libidinal» (Jean-François Lyotard, *Economie libidinale*, París, 1974), «seducción» (Jean Baudrillard, *De la séduction*, París, 1979), «delirio» o «abyección» (Julia Kristeva, *Powers of Horror*), «anti-Edipo» (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trad. por Robert Hurley, Mark Seem y Helen R. Lane, Nueva York, 1977), «arrobamiento» (Roland Barthes, *The Pleasure of the Text*, trad. por Richard Miller, Nueva York, 1975), y «el inconsciente político» (Jameson, *The Political Unconscious*). Véase también Ihab Hassan, «Desire and Dissent in the Postmodern Age», *Kenyon Review*, n. s. 5, invierno 1983, pp. 1-18.

Homero hasta Nietzsche, William James y Freud han tomado en cuenta. Incluye el Eros del Universo que Alfred North Whitehead concibió como «el mantenimiento activo de todos los ideales, con el impulso a la realización finita de los mismos, cada uno en su debida estación».<sup>48</sup> Pero quiero decir deseo también en su sentido más particular, que Paul Valéry entendió cuando confesó irónicamente que toda teoría es un fragmento de una autobiografía. (Ultimamente, los fragmentos se han vuelto más grandes, como debe admitir cualquiera que siga la *psicomaquia* edipiana de los críticos.) Y quiero decir deseo, también, como un aspecto del principio del placer, ese principio tan abundantemente invocado y tan raras veces visible en la crítica.

Aquí viene a la mente Barthes de manera elegante. Para él, el placer del texto es perverso, polimorfo, creado por intermitencias del cuerpo, incluso en mayor medida que por intermitencias del corazón. Ruptura, desgarradura, sutura, escisión intensifican ese placer; eso es lo que hace el desplazamiento erótico. «El texto es un objeto fetiche, y *este fetiche me desea*», dice en confianza.<sup>49</sup> Semejante texto elude el juicio mediante normas anteriores o exteriores. En su presencia sólo podemos gritar: «¡Eso es para mí!». Este es el grito dionisiaco por excelencia —dionisiaco, esto es, en ese timbre peculiarmente gálico. Así, para Barthes, el placer del texto se deriva tanto de la libertad del cuerpo para «perseguir sus propias ideas» como del «valor trasladado al suntuoso rango de significante».<sup>50</sup>

No tenemos necesidad de discutir aquí las célebres aunque dudosas distinciones que hace Barthes en ese texto talismánico; sólo tenemos que señalar que el placer deviene un principio crítico constitutivo en su obra posterior. Así, en *Leçon*, su conferencia inaugural en el Collège de France, Barthes insiste en la «verdad de deseo» que se revela en la multiplicidad del discurso: «*autant de langages qu'il y a de désirs*».<sup>\*51</sup> El más alto papel del profesor es hacerse «fantasmal», renovar su cuerpo de manera que éste se vuelva contemporáneo de sus estudiantes, desaprender (*désapprendre*).

<sup>48</sup> Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*, Nueva York, 1955, p. 276.

<sup>49</sup> Barthes, *The Pleasure of the Text*, p. 27.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 17 y 65.

\* N. del T. En francés: «tantos lenguajes como deseos hay».

<sup>51</sup> Roland Barthes, *Leçon inaugurale faite le vendredi 7 janvier 1977*, París, 1978, p. 25.

Tal vez entonces pueda realizar la verdadera *sapientia*: «*nul pouvoir, un peu de savoir, un peu de sagesse, et le plus saveur possible*».<sup>52</sup> Y en *Discurso de un amante*, que muestra un lado más oscuro del deseo, Barthes excluye la posibilidad de la explicación, de la hermenéutica; él más bien chocaría contra el lenguaje en un prólogo erótico: «*Je frotte mon langage contre l'autre. C'est comme si j'avais des mots en guise de doigts.*»<sup>\*\*53</sup>

Otras versiones de esta persuasión crítica vienen fácilmente a la mente.<sup>54</sup> Pero mi idea principal no es sólo que la teoría crítica es una función de nuestros deseos, ni simplemente que la crítica a menudo toma el placer o el deseo como su asunto, su tema. Mi idea principal es más bien más fundamental: Mucha crítica actual concibe el lenguaje y la literatura mismos como órganos del deseo, a los que la crítica trata de adherirse eróticamente («*se coller*», dice Barthes), estilísticamente, incluso epistemológicamente. «El deseo y el deseo de saber no son extraños uno para el otro», señala la Kristeva; y «la interpretación es infinita porque el deseo hace infinito el Significado».<sup>55</sup> Felizmente, esta última observación conduce a mi inconclusión.

Permítaseme, no obstante, rescatar los simples lineamientos de mi argumentación. El pluralismo crítico se halla implicado en nuestra condición

\* N. del T. En francés: «ningún poder, un poco de saber, un poco de sabiduría, y la mayor cantidad posible de sabor».

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 46.

\*\* N. del T. En francés: «Froto mi lenguaje contra el otro. Es como si yo tuviera palabras a guisa de dedos.»

<sup>53</sup> Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, París, 1977, p. 87. Unas pocas oraciones en el párrafo que esa oración concluye, aparecieron en mi anterior ensayo «Parabiography: The Varieties of Critical Experience», *Georgia Review*, 34, otoño 1980, p. 600.

<sup>54</sup> En América, la obra de Leo Bersani ha formulado preguntas como «¿Se puede restablecer una psicología de los deseos fragmentarios y discontinuos? ¿Cuáles son las estrategias mediante las cuales el yo podría ser teatralizado una vez más? ¿Cómo podría el deseo recobrar su capacidad original para proyectar *escenas* no estructurables?» Y las responde sugiriendo que *el* «yo deseante podría incluso desaparecer a medida que aprendemos a multiplicar nuestros yo deseantes discontinuos y parciales» en el lenguaje. Véase *A Future for Astyanax: Character and Desire in Literature*, Boston, 1976, pp. 6-7.

<sup>55</sup> Kristeva, «Psychoanalysis and the Polis», pp. 82 y 86.

postmoderna, en sus relativismos e indeterminancias, que él intenta restringir. Pero las restricciones cognoscitivas, políticas y afectivas siguen siendo meramente parciales. Todas ellas, al fin y al cabo, no logran delimitar el pluralismo crítico, crear una teoría o práctica consensual —un testimonio de ello son los debates de esta conferencia. ¿Hay algo en nuestra era que pueda fundar un discurso de amplio consenso general?

## VI

Evidentemente, la imaginación de la crítica postmoderna es una imaginación desprovista de una posición establecida. Pero, también evidentemente, es una imaginación intelectual de enorme vibración y alcance. Participo en su agitación, mi propia agitación mezclada con inquietud. Esa inquietud afecta más que nuestras teorías críticas; involucra a la naturaleza de la autoridad y la creencia en el mundo. Es el viejo grito nietzscheano del nihilismo: «¡está creciendo el desierto!». Dios, el Rey, el Padre, la Razón, la Historia, el Humanismo, todos han venido y han proseguido su camino, aunque es posible que su poder todavía esté fulgurando en algunos círculos de fe. Hemos matado a nuestros dioses —en actos de despecho o de lucidez, apenas sé—, pero nosotros mismos seguimos siendo criaturas de voluntad, deseo, esperanza, creencia. Y ahora no tenemos nada —nada que no sea parcial, provisional, creado por uno mismo— sobre lo cual fundar nuestro discurso.

A veces imagino a un nuevo Kant, venido de Königsberg, sacado a través del Telón de Hierro. En la mano sostiene la «cuarta crítica», que él llama *La crítica del juicio práctico*. Es una obra maestra, que resuelve todas las contradicciones entre la teoría y la praxis, la ética y la estética, la razón metafísica y la vida histórica. Me esfuerzo por coger el sublime tratado; el ilustre fantasma desaparece. Tristemente, regreso a mi estantería de libros y saco *La voluntad de creer* de William James.

En este libro, al parecer, hay lucidez amistosa, y una imaginación que mantiene tensa a la razón. James le dirige palabras cruciales a nuestra condición en un «universo pluralista». Lo dejo hablar:

El que toma como hipótesis propia la idea de que éste [el pluralismo] es la forma permanente del mundo, es lo que yo llamo un empirista radical. Para él, la crudeza de la experiencia sigue siendo un elemento eterno de ésta. No hay un punto de vista posible

desde el cual el mundo pueda parecer un hecho absolutamente único.<sup>56</sup>

Esto le deja abierto el campo a la «naturaleza volitiva»:

Cuando digo «naturaleza volitiva», no quiero decir solamente voliciones deliberadas como las que pueden haber establecido hábitos de creencia de los que ahora no podemos escapar: quiero decir todos los factores de creencia tales como el miedo y la esperanza, el prejuicio y la pasión, la imitación y la parcialidad, la presión circundante de nuestra casta y camarilla. De hecho nos hallamos creyendo, apenas sabemos cómo o por qué. [W., 9]

Eso fue escrito hace casi un siglo y permanece —así *creo* yo— impecable, inimpugnable. Propone una especie diferente de «autoridad» (con minúscula), pragmática, empírica, que permite creencias pluralistas. Entre esas creencias sólo puede haber continuas negociaciones de razón e interés, mediaciones de deseo, transacciones de poder o esperanza. Pero todas estas todavía descansan sobre creencias, residen en creencias, que James sabía que eran la parte más interesante y más valiosa del hombre. Al fin y al cabo nuestra «naturaleza pasional», dice él, escoge «una opción entre proposiciones, siempre que sea una opción genuina que por su naturaleza no puede ser decidida sobre bases intelectuales» (W., 11). James incluso sugiere que, consideradas biológicamente, «nuestras mentes están tan dispuestas a moler falsedad como veracidad, y quien dice ‘¡Es mejor andar sin creencias eternamente que creer una mentira!’ simplemente está mostrando su propio prevaeciente horror personal a llegar a ser embaucado» (W., 18).

Puede que los pragmáticos actuales, como Rorty, Fish o Michaels, no sigan a James hasta ese punto. Ciertamente, se detendrían, como hace la mayoría de nosotros ahora, cuando el lenguaje de James se vuelve espiritual:

¿No es una locura completamente dogmática decir que nuestros intereses interiores pueden no tener ninguna conexión real con las fuerzas que puede que el mundo oculto encierre? (...) Y si nuestras

<sup>56</sup> William James, «*The Will to Believe*» and *Other Essays in Popular Philosophy*, Nueva York, 1956, p. IX. Todas las ulteriores referencias a esta obra, designada con la abreviatura W, serán incluidas en el texto.

necesidades van más allá del mundo visible, ¿por qué no *puede* ser eso un signo de que hay un universo invisible? (...) En resumen, de nuestra fidelidad el propio Dios puede extraer fuerza vital y aumentar su existencia misma. [W., 55, 56 y 61]

No cito este pasaje para subrayar los reclamos de la metafísica o la religión. Lo hago sólo para insinuar que los temas *fundamentales* del pluralismo crítico, en nuestra época postmoderna, señalan en esa dirección. ¿Y por qué, en particular, en nuestra época postmoderna? Precisamente a causa de sus fuerzas que se contrarrestan, de sus indeterminancias. En todas partes observamos ahora sociedades hendidas por el doble proceso de planetización y retribalización, de totalitarismo y terror, de fe fanática y descreimiento radical al mismo tiempo. En todas partes encontramos, en formas mutantes o desplazadas, ese furor tecnológico conjuntivo/disyuntivo que afecta al discurso postmoderno.

Puede que de nuevo alguna bestia peluda se mueva indolentemente hacia Belén, con sus ancas ensangrentadas, mientras su nombre resuena en nuestros oídos con el estrépito de la historia. Puede que algún cataclismo natural, calamidad mundial o inteligencia extraterrestre sacuda a la Tierra llevándola a cierta sana conciencia planetaria de su destino. Puede que simplemente nosotros obremos torpe y confusamente hasta el fin, errando en el «desierto» de oasis en oasis, como hemos hecho durante décadas, quizás siglos. No tengo ninguna profecía, sólo cierto ligero presentimiento, que expreso ahora para recordarme a mí mismo que todas las evasiones de nuestro conocimiento y nuestras acciones medran en la ausencia de creencias consensuales, una ausencia que también les imparte energía a nuestras disposiciones de ánimo, a nuestras voluntades. Esa es nuestra condición postmoderna.

En cuanto a las cosas más inmediatas, lo admito abiertamente: no sé cómo impedir que el pluralismo crítico caiga en el monismo o el relativismo, excepto demandando agrupaciones pragmáticas de conocimiento que compartan valores, tradiciones, expectativas, objetivos. No sé cómo hacer que nuestro «desierto» sea un poco más verde, excepto invocando enclaves de autoridad afable en los que la tarea central sea restaurar los compromisos civiles, las creencias tolerantes, las simpatías críticas.<sup>57</sup> No sé cómo darle a la literatura o a la teoría o a la crítica un nuevo dominio sobre el

<sup>57</sup> Cito a James una vez más: «Ninguno de nosotros debería dictarle vetos al otro, ni deberíamos intercambiar palabras insultantes. Por el contrario, cada uno de nosotros



mundo, excepto remitiendo la imaginación, al menos localmente, y trayendo de nuevo el reino de la maravilla a nuestras vidas. En esto, mis propias afinidades electivas siguen estando con Emerson: «Orfeo no es ninguna fábula: lo único que uno tiene que hacer es cantar, y las rocas se cristalizarán; canta, y la planta se formará; canta, y el animal nacerá.»<sup>58</sup>

Pero ¿quién hoy día cree eso?

Traducción del inglés: *Desiderio Navarro*

---

debería respetar con delicadeza y profundidad la libertad mental del otro: sólo entonces provocaremos el advenimiento de la república intelectual; sólo entonces tendremos ese espíritu de tolerancia interna sin el cual toda nuestra tolerancia externa está desalmada, y que es la gloria del empirismo; sólo entonces viviremos y dejaremos vivir, así en las cosas especulativas como en las prácticas» (*W*, p. 30). ¿Cuán lejos, más allá de esto, va cualquier pluralista postmoderno?

<sup>58</sup> *Journals of Ralph Waldo Emerson*, 1820-1872, ed. por Edward Waldo Emerson y Waldo Emerson Forbes, 10 vols., Boston, 1909-1914, 8, p. 79.