


REVISTA DE LIBROS

Comentario bibliográfico

Eagleton, Terry: *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*, Madrid, Paidós, 2010.

Joaquín Cardoso

UBA

joaquin.cardoso@gmail.com

En el presente texto se realiza una lectura del libro del crítico literario marxista Terry Eagleton, publicado el año 2010. Se indaga acerca de las teorías éticas y morales desde el siglo XVII hasta el siglo XX, categorizadas a partir de los registros lacanianos de imaginario, simbólico y real. A su vez, se ubican dichas teorías en el contexto social en el que emergen y se desarrollan, percibiendo una línea cronológica que va desde el naciente capitalismo hasta su agotamiento histórico.

El libro, *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad* se divide en tres complejas partes: “La insistencia de lo imaginario”, “La soberanía de lo simbólico” y “El reino de lo real”. Cada uno de los ejes, como hemos señalado, aborda el análisis de las distintas teorías éticas producidas a lo largo de la historia y cómo cada conjunto de ellas se puede vincular con una de las categorías psicoanalíticas de Lacan.

Sentimiento y sensibilidad

Dentro de la fase del imaginario, Eagleton ubica teorías éticas correspondientes al

romanticismo como las de Francis Hutcheson y David Hume, o Edmund Burke y Adam Smith. Por orden imaginario entendemos ese proceso del niño frente al espejo, cuando antes de la irrupción de lo simbólico comprende la compañía mutua del adulto y los lazos que nos unen con otros seres humanos, sin intermediación de la censura del lenguaje. A su vez, se trata del desarrollo de características propias como la reflexión y la proyección, en que “la mimesis es recíproca o dialéctica: nuestros propios actos generosos motivan la aprobación de los demás, cuyo aprecio hacia ellos acentúa nuestro deleite” (p. 71).

Para explicar las nociones que corresponden a esta fase, se vale de Aristóteles y Adam Smith para entender el complejo proceso de la amistad y el *transitivismo*. La reflexión aristotélica de la *amistad* donde “el otro eres tú y al mismo tiempo no eres tú”, se complementa con los postulados del economista inglés que aseveró en *La teoría de los sentimientos morales* el transitivismo: ese momento de mímica solidaria, de poder comprender el sentir del otro y su dolor.

¿Por qué es importante lo imaginario para explicar los postulados éticos y morales? Fundamentalmente porque es una proyección o transposición imaginaria en el otro, lo que implica poder comprender su padecimiento y vincularse para solucionarlo. El sentimentalismo y la sensibilidad de los siglos XVII y XVIII son producto de una época en que el capitalismo naciente auguraba un futuro de bienestar y evolución incomparable. Los resabios de la antigua aristocracia rural, como los belicosos rufianes o los disidentes malcriados, son combatidos por un espíritu de interminable humanitarismo y un ambiente de benevolencia que se estimula con la literatura de esa etapa. Como señala Eagleton, “el culto al sentimiento fue el factor de bienestar de una exitosa nación mercantil, pero también una fuerza social y no sólo un estado mental” (p. 47).

Después se dedica a hacer un análisis pormenorizado de la diferencia entre benevolencia y sentimentalismo como esas acciones por un lado desinteresadas y por el otro que consumen un matiz egoísta de “ayudar al otro” para que a su vez la propia persona pueda obtener algún rédito. También comprende en su análisis los postulados de Burke, que entendió la cuestión imaginaria como un traslado de los sentimientos cercanos a la stirpe humana en general. Provincialismo y universalidad aquí se funden en un debate que Eagleton sana anteponiendo el cristianismo y sus lecturas bíblicas que comprenden la justicia global. Las teorías éticas de este período conllevan en

sí las premisas que estiman que uno puede comprender al vecino, al familiar, pero que los lazos se debilitan a medida que se alejan del vínculo más estrecho y cercano.

Estos postulados a los que también abona Hutcheson, son sencilla y brevemente rechazados por el autor del libro cuando dice que “no parece sorprenderle que un hombre pueda amar a un líder político a quien nunca ha conocido en persona, con mayor fervor que a su mujer” (p. 110). La gracia está, dice, en tratar a los extraños como prójimos y de tratarnos a nosotros mismos como extraños, allí reside la fuerza del verdadero lazo. Es descubrir en el centro del propio ser “esa exigencia inescrutable” que puede efectuar un encuentro. “Es lo que Hegel conocía como *Geist*, el psicoanálisis como lo Real y la tradición judeocristiana como el amor a Dios” (p.120).

Sin embargo, y tal como ocurrió con el desarrollo capitalista posterior, estas teorías encontraron sus poderosas limitaciones. Lo que puede ser parte de la solución, se va paulatinamente transformando en el problema.

Eagleton lo expresa de este modo y así concibe la necesidad de reformular la problemática ética en conceptos y anclajes más elaborados y completos que estas visiones romanticistas de la infancia capitalista

La soberanía de lo simbólico

En la segunda parte del libro, Terry Eagleton ingresa al mundo de lo simbólico para describir y analizar de un modo complejo y original diversos textos que van desde Spinoza y Kant hasta una deconstrucción en términos éticos de *Medida por medida*, una obra de Shakespeare. De este modo pretende dotar de ventajas y limitaciones a los aspectos racionalistas, jurídicos o reguladores de los escritos de distintos filósofos que contribuyen a pensar en este eje lacaniano, después de haber desglosado el aspecto imaginario.

El autor advierte en la introducción, que el ingreso al mundo simbólico, por más que sea el pasaje desde el ámbito cerrado del ego al campo abierto de la intersubjetividad, también es la pérdida por parte del sujeto de su “objeto de gratificación”, con lo cual disputa en esa dialéctica las gratificaciones y prohibiciones de un mismo estadio. Eagleton compara este pasaje lacaniano

con la idea de la eucaristía cristiana, que pasa de la “carne y la sangre” a su signo, y el sujeto entonces tropieza en la búsqueda del deseo en distintos significantes, buscando una totalidad que no encuentra más que en una parcialidad momentánea.

Él mismo advierte que este proceso es de prohibición y violencia, pero sin las cuales no obstante no podríamos ingresar en la cadena significativa de nuestra identidad y de nuestra subjetividad: censura, imposición, violencia y liberación. Este viejo polemista no cesa en su crítica lúcida a los postulados posmodernos.

Y como para Lacan, el símbolo es la muerte de la cosa, y nuestro acceso a lo real se forma a partir del significante (“hemorragia de la realidad”, como dice Eagleton), entonces el diálogo entre dos personas representa la propia muerte, esa caída final. Aquí el autor compara estos postulados con su lectura de San Pablo, que decía que todos morimos a cada instante. Estas posiciones atribuidas en el orden simbólico son comparables con el anonimato de la muerte. Son “posiciones significativas” y no individuos de carne y hueso. Es a partir de esta *estructura de la formalidad* del mundo simbólico que ingresan al análisis tanto Spinoza como Kant.

Spinoza y Kant

En los capítulos “Spinoza y la muerte del deseo” y “Kant y la ley moral”, el autor del libro repasa brevemente los postulados clásicos de estos dos filósofos de la “ética simbólica”. Basándose fundamentalmente en el libro del primero, denominado *Tratado teológico-político* de 1670 (que le valió al holandés la persecución y la censura), Eagleton examina a Spinoza desde el punto de vista de las leyes de una ética, que elude y supera los sentimentalismos de la etapa analizada anteriormente. Para Spinoza hay una determinación de la naturaleza, de la que no puede escapar ni siquiera Dios. Y esa combinación de la actividad humana con la naturaleza es lo que brinda las bases para una ley que excede cualquier comportamiento sumido en la emoción.

Para Spinoza, la racionalidad que excluye el deseo y mira la realidad desde un punto de vista apartado, es el mejor acceso al conocimiento del otro que tenemos. Para evitar emociones transitorias existe el mundo simbólico, para que en esa conjunción de lenguaje y moral podamos sostener nuestro vínculo con los otros sin depender de manifestaciones emotivas repentinas.

Eagleton señala: “como ocurre con Kant, hemos de actuar bajo las normas de la razón, no bajo el hechizo de un estímulo emocional transitorio” (p. 185).

Y así Spinoza, como pedagogo de las masas y con una agenda activista, este filósofo demócrata y republicano, que rechazó cargos públicos y cátedras y prefirió vivir como artesano, sostiene que se puede convencer al “vulgo” para que actúen de acuerdo a la virtud y para que la reflexión se transforme en costumbre, y esta luego en espontaneidad. Otro tanto corresponde al pensamiento de Kant.

En Kant está presente el desarrollo de la burguesía en las metrópolis, que fomentó una reubicación de numerosas personas en las zonas fabriles, y emergió una multitud de las ciudades que dio lugar a un aspecto filosófico poco estudiado: los comportamientos entre las personas cuando se trata de muchedumbres. De allí que Kant celebre la autoridad moral de las leyes, el anonimato de esos individuos que deben someterse a la fuerza implacable del orden y la racionalidad. Para Kant, la sensibilidad es enemiga de la ética y el sujeto moral pertenece al reino de lo inteligible, no de lo sensible.

La crítica de Eagleton hacia el pensamiento kantiano se refiere a que, para actuar realmente bien, tenemos que disponer de ciertos juicios y sentimientos, pero lo que al final importa es actuar bien. Por eso él mismo indica que “el agente puramente racional de Kant es una imagen tan defectuosa de la virtud como el agente plenamente intuitivo de los benévolos” (p. 201). Con criterio, el autor de libro dice que no podemos exigir una ley universal del deseo común, porque eso anula las idiosincrasias y los deseos individuales. La ley de Kant, como la de Dios, es una ley en sí misma. Por eso esta es una ética más allá del principio del placer, y surge para colmar un vacío (por caso, el cuerpo maternal) con los mandamientos paternales, de allí esta transición de lo imaginario a lo simbólico.

Como cierre de este tramo del libro, Eagleton contrapone a Kant y Hegel con el cristianismo, y afirma que el primero está más alejado que el segundo de los textos sagrados, porque Hegel piensa la redención cuando hombres y mujeres se reúnen en la universalidad del *Geist*, en cambio para Kant hay que subsumirse a la ley y no en el servicio desinteresado hacia los demás.

El reino de lo real

Lo que propone el autor en estos capítulos, es la descripción y análisis de diversas teorías éticas del siglo XIX y XX que son agrupadas aquí dentro del *puro deseo*. Para ello, no desperdicia nuevamente las comparaciones con el cristianismo, el socialismo y por supuesto —con orientación crítica— va analizando los comportamientos intelectuales hegemónicos. Desde la introducción al reino de lo real, ya perfila una crítica a los intelectuales franceses que, habiendo retomado a Lacan en la década del 70 y el 80, dejaron de lado el eje de lo Real, para ceder paso a los simbolismos y las reflexiones sobre el lenguaje. Exceptúa en este caso a Žižek, y lo transporta a sus Balcanes de origen y su ambiente sociohistórico para comprender que no podía livianamente ocuparse solamente de las cuestiones simbólicas mientras bombardeaban su barrio.

Como indica Eagleton: “La discrepancia entre su propia parcela profesional [la de los posestructuralistas franceses], o sea el lenguaje, y lo que la sobrepasa es lo que probablemente golpea a los intelectuales en situaciones políticas turbulentas” (p. 257).

Por ello aborda el interés por lo Real como una excusa también para revisar los postulados más visibles de nuestra herencia intelectual. Lo Real es traumático, impenetrable, cruel, obscuro, vacío y, como el mismo dice, “espantosamente agradable” (p. 262). El deseo es fundacional, y si el deseo pudiera encontrar un objeto donde se fije, no sería fundacional.

En este capítulo se abordan, por un lado, algunas disquisiciones sobre los escritos de Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche y por otro, Levinas, Derrida y Badiou. A su vez hay una ejemplificación de algunas ficciones que abordaron la temática y finalmente una crítica a lo que denomina “la banalidad de la bondad”.

Eagleton ubica las teorías “trágicas, escépticas o revolucionarias” de Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche en el marco de la crisis del capitalismo del siglo XIX, en un árbol genealógico que después de ese instante de bloqueo, termina con las reflexiones “profundamente pesimistas” de Freud. Tal como dijimos anteriormente, en el marco de un desenvolvimiento progresivo de un capitalismo naciente y pujante se desarrollaron las teorías más románticas y liberales, en su afirmación como régimen social hegemónico aparecieron los Kant y los vigiladores simbólicos de un mecanismo regulado que permita la pervivencia; y finalmente “el deseo, antes

tan boyante y afirmativo, va revelando algo incurablemente enfermo en su corazón” (p. 282).

Para decirlo breve y sintéticamente, Terry Eagleton toma estos autores, en principio, para mostrar en grandes lineamientos cómo fue mutando el pensamiento occidental fundamentalmente después de la Primera Guerra Mundial y los avatares de los fascismos europeos. Así, nos recuerda el concepto de *voluntad* de Schopenhauer, surgido de la carencia y el sufrimiento.

Finalmente, en Nietzsche el autor encuentra esa mezcla de escepticismo acerca de las bondades de la razón humana (para el filósofo alemán las acciones de los hombres estaban motorizadas irrenunciablemente por su voluntad de poder), y también su desconfianza posteriormente retomada por Freud en la moralidad en su conjunto. Eagleton sostiene que Nietzsche no valora ni una de las cuestiones éticas, por ser parte de una acción “común”, por lo tanto, “falsa”. Cuestiona la sumisión de los humanos a valores y juicios morales comunitarios, lo que debilita la “intensificación vital de la vida misma”. Para Nietzsche, la *piEDAD* ha sido sobrevalorada y es en realidad un pacto con quienes nos corrompen. El Superhombre, en cambio, se toma la adversidad con calma.

Muchos sugieren que hay un elemento trágico en Nietzsche, porque la vida humana sólo prospera a expensas de una cantidad espantosa de violencia, desdicha y odio a uno mismo. Sin embargo, sostiene el autor, no hay nada trágico, ni mucho menos, en el propio superhombre, que irradia un exceso de cortesía, serenidad, energía y lo que él llama “altivez del alma”. Sin embargo, finaliza Eagleton el capítulo, “una crítica de Nietzsche sería, pues, no que sus escritos representen el fin de la civilización tal como la conocemos, sino que el Superhombre tenga un parecido tan decepcionante con un conocido tipo de aristócrata”.

Levinas, Derrida y Badiou

En la última parte del libro, Eagleton analiza los ejercicios teóricos de Levinas, Derrida y Badiou (asociada a las éticas de la benevolencia con una matriz kantiana) y finalmente un *racconto* de “la ética de la virtud” que contrapone el deseo a todo cercenamiento simbólico y olvida, según el autor del libro, la terrorífica presencia de lo Real.

Una crítica que le hace a Levinas el autor del libro, es que su ética basada en la “extrañeza” de nuestro propio ser es una extrañeza también con el otro, que, como vimos, está alojado en nosotros como responsabilidad. Esa fractura impide por un lado un desarrollo de “intercambiabilidad” o “sustitución” por el sufrimiento del otro y fundirnos en una acción común, y al mismo tiempo se contentan en cuestionar las grandes narraciones que conformaban la totalidad del ser humano: “la ética es el fin de la ontología”, apunta.

Esto comparte con Derrida, también como pensador que ha sufrido la experiencia de la enorme derrota de la izquierda europea de los años 60, que fueron conformando un desprecio al compañerismo humano, y asociaron inevitablemente los “grandes relatos” únicamente al fascismo y al estalinismo: “Cuando Levinas piensa en la solidaridad piensa en el fascismo, no en los movimientos de resistencia que lucharon contra él [...] la política es ahora el problema, no la solución” (p.414).

Tratar a los demás equitativamente, dice Eagleton, no es tratarlos igual, cuyo resultado sería una flagrante injusticia, sino abordar con atención equitativa y desinteresada sus diferentes y exclusivas necesidades. “Según Marx, a todo hombre y mujer se le debe garantizar idéntico respeto, pero en ese respeto se incluye el reconocimiento de que sus necesidades son diferentes” (p. 436).

Finalmente Badiou, con su lógica del “acontecimiento-verdad”, “ese suceso milagroso que surge de una situación histórica a la que simultáneamente no pertenece” y que no podemos conocer si no es retrospectivamente. Para Badiou, este acontecimiento es una invitación a todos, “como la gracia divina”, añade Eagleton. Badiou cree en los colectivos, pero darles un nombre es una forma de catástrofe política (pp.465-466). Para Eagleton esto lo convierte en un “purismo de extrema izquierda”, desconfiado de los sindicatos, de la agenda sociopolítica, la democracia social y otros “fenómenos teóricamente poco glamorosos” (p. 464).

Para Eagleton, el socialismo que pregona Badiou es un socialismo vacío, por no querer hacerse cargo de sus viejos errores.

En un último apartado el autor repasa brevemente esas teorías “banales” sobre la bondad, que en la época del Mayo Francés pensaron que podían liberar al deseo de las leyes, o que podrían

“emanciparse del poder”, lo que provino luego en un profundo desencanto.

A modo de cierre

El libro intenta, y logra con creces, ubicar las teorías éticas de los siglos XVI en adelante, y configurar una suerte de descripción de las condiciones de producción de dichas teorías, para cuestionarlas desde un punto de vista que conjuga su noción teológica del judeocristianismo con sus más avanzadas reflexiones socialistas.

La conclusión podría ser tan larga como detallista, sin embargo podríamos cerrar diciendo que su idea es cuestionar la radicalidad de estas teorías que intentan por todos los medios sustituir la política por la ética, impidiendo una mirada integral sobre la vida que pueda dar paso a una transformación social. O, como dice la contratapa del libro, pensar el modo en que podemos vivir mejor —ética— con las instituciones adecuadas para ello —política—.

Estos sujetos de la transformación son “el estiércol de la tierra” como San Pablo denomina a los seguidores de Jesús o la “total pérdida de humanidad” con que Marx retrata al proletariado, “una encarnación viva de lo auténticamente humano, un intolerable significante de nuestra mortalidad y fragilidad compartida” (pp.478-479).

Para Eagleton, “solo compartiendo nuestra mortalidad” es que podemos evolucionar más allá de lo narcisista, y si el capitalismo globalizado se ha vuelto más depredador en estos tiempos, y no menos, debemos oponerle la justicia con la implacable negativa de Antígona.

El título del libro, que alude al clásico de Albert Camus de la década del 40, fundamentalmente referencia la condición del ser humano de ser un “extraño” en su propia casa, pero al mismo tiempo el único animal capaz de modificar su entorno. Por eso, y como bien diría Terry Eagleton en un libro anterior,¹ es más importante empezar a vivir el sujeto incompleto y escindido fundiéndonos en el otro para desarrollar una acción política común, que teorizar acerca de él.

1 *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 1997.