

ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i>	11
<i>Introducción</i>	13
1. Una teoría en ruinas.....	25
2. El valor de la agonía.....	53
3. De Hegel a Beckett	77
4. Héroes	119
5. Libertad, hado y justicia.....	147
6. Piedad, temor y placer	207
7. Tragedia y novela	237
8. Tragedia y Modernidad.....	265
9. Demonios	309
10. El erizo de Thomas Mann.....	347
<i>Índice de nombres y de materias</i>	375

INTRODUCCIÓN

La tragedia es un asunto desfasado en la actualidad, lo cual es una buena razón para escribir sobre ella. Sugiere guerreros viriles y vírgenes inmoldadas, fatalidad cósmica y aquiescencia estoica. Hay una profundidad ontológica y una elevada seriedad en el género que irrita la sensibilidad posmoderna, con su insoportable levedad del ser. Aristócrata entre las formas artísticas, su tono es demasiado solemne y portentoso para una cultura callejera y escéptica. De hecho, el término mismo ha entrado a duras penas en el léxico posmoderno. Para algunas feministas, el arte trágico está demasiado embebido de sacrificio, falso heroísmo y una nobleza de espíritu muy masculina, una especie de versión erudita de magníficos cuentos juveniles. Para los izquierdistas en general tiene un aura desagradable de dioses, mitos y cultos cruentos, culpa metafísica y destino inexorable.

El izquierdista excéntrico que hoy escribe sobre la tragedia suele dar por sentada una versión fuertemente reaccionaria del género, que él o ella rechazan enseguida. Esa es una extraordinaria maniobra para eludir el trabajo. Es como asumir que la filosofía no marxista niega la existencia de un mundo material para ahorrarse el tedio de tener que leerla. Jonathan Dollimore parece asumir que la tragedia versa invariablemente sobre el fatalismo, la resignación y lo inevitable¹, mientras que Francis Barker censura la «celebración de una presencia soberana en forma de plenitud perdida» propia de la tragedia². Barker considera

1. J. Dollimore, *Death, Desire and Loss in Western Culture*, Londres, 1998, p. xviii. Aun así, hay muchas cosas admirables en este estudio apasionadamente serio, ambicioso y de amplio espectro.

2. F. Barker, *The Culture of Violence*, Manchester, 1993, p. 213. No puedo mencionar la obra de Francis Barker, mucho menos censurarla, sin dejar constancia de mi

que la tragedia es inherentemente ahistórica, una cualidad que es más propia de su perspectiva que del asunto en sí. Tanto él como Dollimore esencializan el género; mientras que otros lo hacen de una manera afirmativa, ellos lo hacen negativamente. Barker acaba su excelente estudio reconociendo de mala gana que «la situación en la que no todos los que habitamos una tierra en apariencia común lo hacemos con la misma amplitud, validez y placer puede describirse adecuadamente como trágica». Es así; de hecho, si esa situación no mereciera ese nombre, es difícil saber qué lo merecería. Sin embargo, Barker se siente obligado a introducir enseguida una cautela: «No [una tragedia] definida como algo dado inevitable e irremediamente, ni un historicismo irreparable o una condición misteriosa»³. Desde luego que no, pero ¿por qué dejar que nuestros antagonistas políticos monopolicen la definición del género hasta el punto de que, como Barker, hayamos de tener cuidado con él? Es increíble que esto suceda, además, en una época en la que han sido asesinados o se ha dejado morir a más hombres y mujeres que nunca antes en la historia⁴. Una estimación reciente de las «megamuertes» del siglo xx da 187 millones, el equivalente de una décima parte de la población mundial en 1990. Sin embargo, la tragedia sigue siendo una palabra que suscita la aprensión de la izquierda.

Si cierto posmodernismo es demasiado superficial para la tragedia, cierto posestructuralismo la toma demasiado en serio. En una reciente colección de ensayos titulada *Filosofía y tragedia*⁵, un volumen de admirable poder, alcance y densidad, apenas hay una palabra crítica para tomarse un respiro de nociones trágicas clásicas, como hado y heroísmo, dioses y esencias, frenesí dionisiaco, la función ennoblecedora del heroísmo, el carácter de lo absoluto, la necesidad de sacrificar el individuo al todo, la naturaleza trascendente de la afirmación trágica y otros lugares comunes de la teoría trágica tradicional. La función del posestructuralismo, al parecer, consiste más en reinterpretar el concepto que en cambiarlo. A pesar

pesar por la intempestiva muerte de este estudioso brillante, agudo, que fue alumno y amigo mío.

3. *Ibid.*, p. 233.

4. Véase E. Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*, Londres, 1994, p. 12 [*Historia del siglo xx, 1914-1991*, trad. de J. J. Faci y C. Castells, Crítica, Barcelona, 2004. En las notas al pie damos, siempre que ha sido posible encontrarla, la referencia de la traducción castellana de los textos que Eagleton cita en su versión inglesa, de la que hemos traducido para mantener el tono del discurso. *N. de los T.*].

5. M. de Beistegui y S. Sparks (eds.), *Philosophy and Tragedy*, Londres/Nueva York, 2000.

de la indudable profundidad de sus intuiciones, la política de la tragedia implícita en el volumen es completamente aceptable para los estudiosos que adquirirían su oportuna sabiduría sofoclea a la menor mención del inestable significado. De una parte a otra, apenas hay una palabra en la colección para la tragedia como aflicción y desesperación, abatimiento y desdicha humanos. Como veremos, sus editores establecen la persuasiva tesis de que, en la Época Moderna, la tragedia ha sido una continuación de la filosofía por otros medios, pero no parecen conscientes de que su acusado desdén teórico por lo histórico representa el lado menos atractivo de esa complicidad entre ambas.

No es que el presente libro sea en sí mismo un estudio histórico de la tragedia⁶. Es más bien un estudio político. Los términos no son sinónimos. De hecho, estoy tentado de decir que, en la actualidad, corren el peligro de convertirse en opuestos. He argumentado en otra parte, aunque sin demasiado efecto, que historizar no es en modo alguno un movimiento inherentemente radical⁷. Buena parte del historicismo, de Edmund Burke a Michael Oakeshott, ha sido políticamente conservador. La izquierda se engaña si cree que tiene el monopolio de la contextualización histórica. Historizar es desde luego vital, pero está en boga una clase de historicismo de izquierdas que parece estar más en deuda con la ideología capitalista que con la teoría socialista. En un mundo de contratos de corta duración, entregas puntuales, reducciones y remodelaciones incesantes, modas que pasan de la noche a la mañana e inversión de capital, carreras múltiples y producción variada, esos teóricos parecen imaginar, asombrosamente, que el principal enemigo es lo naturalizado, estático e inmutable. La verdad es que, para millones de trabajadores acosados en todo el globo, no muchos de ellos académicos, un respiro del dinamismo, la metamorfosis y las identidades múltiples sería recibido como un bendito alivio.

La fe en la pluralidad, la plasticidad, el desmantelamiento, lo desestabilizador, el poder de la autoinvención infinita, todo eso, aunque sin duda sea radical en algunos contextos, también sugiere una cultura señaladamente occidental y un mundo capitalista avanzado. En realidad, alude específicamente a un rincón particular de la cultura occidental —Estados Unidos—, donde las ideologías de la autotransformación, junto a una modelación vigorosamente autoafirmativa de la naturaleza, siempre han impresionado con más fuerza la imaginación que en las culturas escépti-

6. Para un estudio de este tipo, soberbio y verdaderamente monumental, véase W. Cohen, *Drama of a Nation*, Ithaca, 1985.

7. Véase, por ejemplo, T. Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Oxford, 1996.

cas, inseguras y determinísticas de Europa. Solo que ahora, en un estadio tardío de la producción capitalista, nos enfrentamos al espectáculo singular de una autotransformación sin sujeto. La apertura a la «otredad» cultural está prefigurada en las ideas de lo proteico, provisional y performativo que, a algunos de esos otros culturales en cuestión, les pueden parecer bienes marcadamente ajenos. No resulta sorprendente que los más sensibles a la diferencia cultural proyecten sin darse cuenta las ideologías de su propia parte del mundo sobre la humanidad en su conjunto. Al fin y al cabo, es lo que sus gobernantes se han propuesto desde hace mucho tiempo.

Se trata, en rigor, de una opción entre ahogarse en la historia en Lisboa o sofocarse por su falta en Los Ángeles. ¿En qué sentido, sin embargo, esa clase alegre de historicismo está en peligro de convertirse en lo opuesto de la política radical en lugar de ser su aliado intelectual? Simplemente porque se lo impide buena parte de la política a la que debe dirigirse: añejas estructuras de poder que siguen estando obstinadamente en su sitio, doctrinas que parecen tener toda la intransigencia de un tornado, deseos y resistencias profundamente arraigados que no resultan fáciles de cambiar. Si el historicismo menos experto está en lo cierto, ¿cómo es que no nos hemos reinventado con esas deprimentes continuidades? Además, aquellos que insisten con sospechosa estridencia en la maleabilidad de las cosas, y para quienes «dinámico» es un término tan inequívocamente positivo como «estático» es negativo sin ninguna ambigüedad, tienden a olvidar que hay tipos de cambio que son profundamente desagradables e indeseables, igual que hay formas de permanencia y continuidad que hay que afirmar y admirar. Al capitalismo se le pueden reprochar muchos defectos, pero la falta de dinamismo no es uno de ellos. Pensemos en el sabio *dictum* de Walter Benjamin de que la revolución no es un tren descarrilado, sino un freno de emergencia. Es el capitalismo el que resulta anárquico, extravagante, el que se ha ido de las manos, mientras que el socialismo es sobrio, pegado a la tierra y realista. Hay al menos una razón por la que un posestructuralismo anárquico, extravagante, se ha mostrado cauteloso al respecto. En cualquier caso, si los sujetos humanos siempre están constituidos históricamente, esa es al menos una verdad vitalmente importante que no es histórica.

La mayor parte del historicismo de izquierdas de nuestros días es reduccionista. No reconoce que la historia esté estriada con respecto a tipos de cambio. Si hay una temporalidad rápida de la «coyuntura», también está la *longue durée* de un modo de producción, que a veces no parece deslizarse de manera más perceptible que la de un planeta, y en alguna parte en medio de ambas se encuentra el tiempo intermedio del estado

político. Un acontecimiento histórico particular —una huelga, por ejemplo— puede involucrar tres. Atender solo a la primera, como Francis Mulhern ha argumentado, es reducir la historia al cambio⁸. Hay muchas cosas en el registro humano que no cambian, o que se alteran muy poco a poco, lo cual es una razón de por qué se trata de política radical. La mayoría del presente está hecho de pasado. La historia, como insiste Mulhern, es en su mayor parte continuidad. Se corresponde con su complejo peso material el hecho de que no pueda rehacerse perpetuamente. Incluso cuando tratamos de transformarla, nos encontramos con que su peso perdura como una pesadilla en el cerebro de los vivos.

Esa es una receta para un realismo sobrio, no para la desesperación política. Al materialismo le preocupa el vuelco súbito de las coyunturas políticas, los desequilibrios dramáticos de las fuerzas políticas. ¿Quién podía esperar, solo unos años antes de que ocurriera, que el bloque soviético se derrumbaría casi de la noche a la mañana y con un mínimo de violencia? Pero un materialismo genuino, opuesto a un relativismo historicista o al idealismo, está atento también a esos aspectos de nuestra existencia que son estructuras permanentes de nuestro ser genérico. Le preocupan las dimensiones ecológicas de nuestra existencia como criaturas, no solo el valor cultural y la acción histórica. Entre ellas está la realidad del sufrimiento. Como Theodor Adorno observó de una manera memorable: «El Uno y el Todo que se mantienen en marcha hasta la actualidad —relevándose para tomar aliento— serían teleológicamente el absoluto del sufrimiento»⁹.

No hay lugar aquí para el predecible contragolpe culturalista o historicista de que ese sufrimiento siempre es contextualmente específico. ¿Cómo podría no darse cuenta de esto quien sobrevive al genocidio de su pueblo? Es como si alguien advirtiera el hecho curioso de que todos en la reunión llevan unas oscuras gafas verdes solo para quedarse atónito al saber que las llevan por razones muy distintas. El punto que Adorno señala no es que la tortura y la aflicción no sean contextuales, sino que reaparezcan con una regularidad tan alarmante en *tantos* contextos, del Neolítico a la OTAN. ¿No es esto, por «ahistórico» que resulte, digno de mención? ¿No es precisamente su carácter transhistórico lo que está en juego? Si el pensamiento de lo transhistórico alarma a algunos en la izquierda, se debe, en parte, a que no captan el hecho de que las *longues durées* forman parte de la historia humana tanto como los versos pasto-

8. Véase F. Mulhern, *Contemporary Marxist Literary Criticism*, Londres, 1992, p. 22.

9. Th. W. Adorno, *Negative Dialectics*, Londres, 1973, p. 320 [*Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*, trad. de A. Brotons, Akal, Tres Cantos, 2005].

rales o los parlamentos, y en parte a que la única alternativa al cambio histórico que imaginan es la esencia intemporal. Por qué su imaginación está tan embebida de idealismo al respecto es otra cuestión. No concederán que el materialismo ofrezca alternativas más plausibles al par contingencia/esencialismo porque temen un biologismo reductivo. Pero no parecen temer un historicismo reductivo. Tampoco parecen darse cuenta de que la distinción entre cambio y permanencia no es igual al contraste entre cultura y naturaleza. Parece más factible en nuestra época alterar ciertas estructuras genéticas que vérselas con el capitalismo o el patriarcado.

Los radicales sospechan de lo transhistórico porque sugiere que hay cosas que no se pueden cambiar, con lo que fomenta un fatalismo político. Hay buenas razones para sospecharlo. Pero la verdad es que *hay* cosas que no se pueden cambiar, igual que hay otras que es muy poco probable que cambien y que, en algunos casos, es preferible celebrarlo que lamentarlo. Es tranquilizador que la matanza ritual de quienes pasen de los cuarenta no sea al parecer un rasgo razonablemente permanente de las culturas humanas. Hay otras situaciones que no pueden cambiarse, aunque sin detrimento alguno, y hay algunas que no pueden cambiarse a nuestro pesar. La tragedia trata con los tira y afloja de las coyunturas históricas, pero, puesto que hay aspectos del sufrimiento que también arraigan en nuestro ser genérico, no descuida esos hechos más naturales, materiales, de la naturaleza humana. Como señala el filósofo italiano Sebastiano Timpanaro, fenómenos como el amor, el envejecimiento, la enfermedad, el temor a la propia muerte y el pesar por la muerte de los demás, la brevedad y la fragilidad de la existencia humana, el contraste entre la debilidad de la humanidad y la infinitud aparente del cosmos son rasgos recurrentes de las culturas humanas, por diversa que sea su representación¹⁰. Aunque el historicismo de izquierdas sospeche que los universales son conspiraciones de la clase gobernante, el caso es que moriremos. Desde luego, es un consuelo para los pluralistas que lleguemos al final con una diversidad tan rica, que nuestros modos de salir de la existencia sean tan espléndidamente heterogéneos, que no haya una lóbrega «muerte» existencialista, sino una difusa gama de estilos culturales de expirar. Tal vez tengamos que hablar, incluso, de la muerte como un modo de ser «desafiados», un modo de ser que no es inferior ni superior a respirar o hacer el amor, sino simplemente diferente. Tal vez los muertos no estén realmente muertos, sino capacitados de otra manera. Pero el caso es que moriremos.

10. Véase S. Timpanaro, *On Materialism*, Londres, 1975, cap. 1.