

EL SEÑOR AMOR Y JUSTICIA*

El Eagleton del siglo XXI se parece a veces al personaje dionisiaco que presentó en *Holy Terror*, libro publicado en 2005, como la encarnación misma de lo Real lacaniano: excesivo, sulfúreo, incontenible. Deleitándose con una nueva edición del educado diálogo que parece traer consigo su «giro teológico», el autor de *Reason, Faith, and Revolution* interpreta a Hamlet (su Realista preferido) ante los Rosencrantz y Guildenstern del racionalismo exangüe («Ditchkins», para abreviar)**1. Dejándose enredar momentáneamente por su aparente camaradería, Eagleton expone implacablemente su rencor subyacente, decidiéndose finalmente a hacer pupa. Primero se cebó con *The God Delusion* en una reseña titulada «Embostir, emprenderla a golpes, desatinar», pero casi es mejor evitar los guantazos de Eagleton antes que los bofetones de Dawkins. Los últimos escritos se solapan considerablemente, hasta tal punto que podría pensarse que *Trouble with Strangers* tan sólo se limita a añadir temas de los dos libros mencionados, sumados a los de los dos mejores: el espinosamente perspicaz *Sweet Violence* (2003), y la gratificante crítica desde el sillón de *Meaning of Life* (2007). Pero, antes que el efecto de la compilación, lo que hace que *Trouble with Strangers* resulte absorbente de principio a fin y desigual en todos los sentidos es su agonística interna. Organizado con arreglo a las categorías lacanianas fundamentales, que él deconstruye clínicamente, y alternando evaluaciones consideradas con ráfagas de declaración «cristiana» fuera de toda discusión, *Trouble with Strangers* presenta una amalgama que parece destinada –o tal vez designada– a no encajar. A pesar de todo su formidable aplomo, las reflexiones de Eagleton acerca de los bucles que vinculan entre sí metafísica, ética, religión y política forman parte en gran medida de un pensamiento aún en proceso.

En proceso, pero no precisamente en progreso. La «ética del socialismo», especificada en el prefacio como una de las dos fuentes y objetivos prin-

* Terry Eagleton, *Trouble with Strangers. A Study of Ethics*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, 347 pp.; Terry Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution. Reflections on the God Debate*, Yale, New Haven, 2009, 200 pp.

** Por fusión y juego de palabras con los apellidos (de Richard) Dawkins y (de Christopher) Hitchens. [N. del T.]

cipales de la investigación, ocupa sólo un puñado de frases someras, algunas de ellas cuestionables: ¿atañe de veras el socialismo a la «solidaridad con el fracaso», por ejemplo? Tal vez esa sea la intención, pero no puede ser desarrollada hasta que la particular versión del postsecularismo de Eagleton —él no utiliza esa expresión— se haya visto explicitada. Con arreglo a ésta, un cierto tipo de marxismo laicista ha desaparecido, dejándonos con dos alternativas completamente carentes de sustancia: el racionalismo liberal y el posmodernismo culturalista. Esto augura buenas noticias para el capitalismo global, que promueve y al mismo tiempo devora con rapacidad tales sensibilidades imperturbables. Por consiguiente, la política progresista debe ser reimaginada en forma de un radicalismo verdaderamente redentor, cuya energía, requisito esencial, provendría principalmente de la predisposición cristiana al amor de la transfiguración colectiva y subjetiva. Para acceder a esta última esperanza y oportunidad, necesitamos ver, resueltamente, que no hay nada esencialmente progresivo o autosuficiente en cuanto atañe a la sociedad humana; que del mismo modo que a la cara corresponde el dorso, a la sociabilidad virtuosa le corresponde entonces un vacío de decepción, carencia y desesperación. En la medida en que el pensamiento socialista siga siendo esclavo del universalismo cerebral, no puede hacerse cargo de una situación tan grave y aspirar a una reconstrucción a partir de la misma. De tal suerte que Eagleton explora en su lugar la promesa que consiste en distribuir las filosofías morales entre las categorías psicoanalíticas de lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real.

Se trata de una estrategia esclarecedora, pero sólo desde el punto de vista heurístico, en la que vemos cómo Eagleton despliega servicialmente la citada trinidad esotérica con un estilo «característicamente lúcido» (una frase que, incomprensiblemente, utiliza en dos ocasiones para describir al propio Lacan). La maquinaria se pone en funcionamiento con una exposición de las doctrinas sobre el sentimiento y la simpatía del siglo XVIII, intercaladas —como las demás partes del libro— con variaciones a modo de instantáneas sacadas sin gran esfuerzo de las figuras literarias de la época; en este caso, escritores como Sterne, Steele, Goldsmith, Richardson. Lo Imaginario hace referencia al momento de la «fase del espejo», en la que, supuestamente, el bebé accede confusamente a la conciencia, sintiendo que su propia imagen, aun permaneciendo impensada, aquí-dentro, y aún-como-misma con la madre, es también mágicamente reproducida y reconocida «ahí fuera». Significante y significado, sí mismo y mundo, todavía no se han visto traumáticamente arrebatados para ser reevaluadas conforme a las exigencias abstractas de lo simbólico, a cuyo través las subjetividades llegan a definirse respecto al Otro impersonal: sociedad, lenguaje, sistemas de pensamiento, derecho.

A partir de estos presupuestos, Eagleton sitúa la ética benevolente de Francis Hutcheson, que exigía poco más que una apreciación generosa de nuestra intuición espontánea del bien y el mal; nuestra posesión de un «sentido» moral íntimo y superior, cualitativamente diferente, pero apenas

distinto de los sentidos de la vista y el olfato. También cabe encontrar en esta zona de meditación, en la que el autor se siente como «en su salsa», el riguroso rechazo de David Hume a toda fundamentación de la moral (así como del conocimiento) en nada que no sean las impresiones de los sentidos y las ideas más o menos vivaces que derivan de estos. Para el Hume de Eagleton, nuestra asociación aprendida entre el interés propio y la preocupación por el prójimo debería ser suficiente para cimentar la sociedad benevolente. Los conceptos de Adam Smith lo llevaron más allá de la insistencia de sus predecesores en la inmediatez de los sentimientos morales. La simpatía smithiana implica una identificación parcial y no completa con las pasiones de los demás, a través de un abanico más amplio de estados subjetivos, mientras que su «imaginación» incorpora las circunstancias del juicio así como la empatía que lleva a «ponerse en la piel del otro». No obstante, Smith sostiene también que la ética es básicamente una cuestión de «transacción emocional». (Se dice que Edmund Burke extiende luego esta problemática a la política, de tal suerte que la hegemonía se consigue mediante la «imitación y el mutuo acuerdo, y no mediante los preceptos».)

Eagleton acepta que estos pensadores fueron los primeros en desarrollar una exposición rigurosamente social de la moralidad, y también sabe que los sentimentalistas empalagosos –en particular entre los escritores de poca monta– deben ser apartados de las mentes más vastas de lo Imaginario. Pero hasta los mejores de ellos resultan tan sólo «admirables sin suscitar emoción», porque en última instancia son «terriblemente burgueses». Su hábitat natural es el café y el club de caballeros, una sociedad de la admiración mutua en la que lo que se siente con mayor intensidad es la necesidad de sentir. Semejante «emocionalismo de parroquia» no puede arrostrar el desorden y la opacidad del cuerpo humano ni su *telos* subyacente como «proyecto autotranscendente». En todo caso, «la moralidad atañe a lo que haces, no a lo que sientes», de tal suerte que incluso la simpatía amable «no tiene valor en sí misma». A diferencia de las expresiones de reconfortante aprobación del pecho filosófico georgiano, el amor auténtico y político –*ágape*, solidaridad revolucionaria– es «desagradable, exigente, desagradecido y a la larga letal». La escena de la verdadera acción moral la constituye el desagradable estado y la situación apremiante del forastero y del paria, no las situaciones familiares ni las personas que resultan ser amigas.

Bajo la «soberanía» de lo Simbólico, la «insistencia» de lo Imaginario es mantenida a raya, mientras que «la esfera cerrada del ego» se abre al campo de la intersubjetividad moral regulada. La tarea del pensamiento simbólico consiste en dotar a la interacción normativa de objetividad y legitimidad, configurando los roles y las reacciones dentro de unas condiciones universales de posibilidad y diferencia. Prácticamente cualquier teoría «moderna» podría ser adscrita a este programa, donde el liberalismo y el utilitarismo serían considerados las principales variantes éticas; sin embargo, Eagleton se queda con Spinoza y Kant como expresiones por excelencia

del mismo. Luego, con sorprendente agudeza, *Measure for Measure* es presentada como un conjunto creciente de dilemas en el que las valencias de lo Simbólico se ven fatalmente perturbadas por la incesante resaca de lo Real. Esto es debido –generalizando al conjunto de la obra de Shakespeare– a que la emancipación y la distancia que en realidad se ven posibilitadas por el orden simbólico (de tal suerte que dejamos atrás formas imaginarias de la «adicción al deseo»), dependen a su vez de la represión de la sensibilidad, la fantasía y la dependencia. De esta suerte, lo Simbólico acarrea un profundo extrañamiento del sí mismo, un «tajo en nuestro ser», una contradicción mortal entre los proyectos establecidos y el irrefrenable deseo-por-el-deseo.

Spinoza, explica Eagleton, es «el gran exponente del desencantamiento racionalista». Colocó a hombres y mujeres inequívocamente como parte de la naturaleza, sometidos a fuerzas que no pueden comprender, de tal suerte que su sentido de la libertad es ilusorio y sus propósitos y consuelos no encuentran confirmación en un plan de las cosas grandilocuentemente «externalista». Ya sea mediante una proyección antropomórfica como mediante el recurso a la voluntad divina, la desesperada preocupación humana por los valores, por más que corresponda fielmente a la necesidad de nuestro ser (autoconservación, autoconfirmación), confunde el carácter del ser como un todo. Ni que decir tiene que el punto de vista del todo es estrictamente inalcanzable, pero para Spinoza podemos al menos aproximarnos al mismo mediante un razonamiento «geométrico» coherente, apartándonos constantemente de la miopía de la experiencia, lo que conduce así a una noble proposición: la totalidad de la necesidad de la naturaleza y la mente de Dios son una misma cosa. De acuerdo con esta concepción, nos hacemos virtuosos elevándonos por encima de las pretensiones del egoísmo emocional y físico, de tal suerte que nuestro manchado moralismo se ve superado por el amor del intelecto y el cultivo, en una república de iguales, de una generosa comprensión neoestoica.

Sin embargo, Kant no puede suscribir semejante dialéctica especulativa y una vez más separa naturaleza y moralidad, de tal suerte que nuestra libertad esencial queda asignada a esta última y nuestros apetitos corpóreos a la primera. Contra los empiristas, para Kant el deber y la voluntad cobran una prioridad absoluta, mientras que el impulso residual de la inclinación natural queda firmemente retenido en su lugar (no moral). Eagleton elogia la audacia con la que Kant arrebató el ámbito de la relevancia de los valores de las manos de los deseos personales y físicos, pero el «error cardinal» del alemán consiste en descartar la posibilidad de que poseamos disposiciones morales naturales, susceptibles de ser cultivadas mediante el hábito y el ejemplo éticos. La doctrina de la voluntad de Tomás de Aquino –y el aristotelismo en general– no cometen ese error, permitiéndonos dar la vuelta al austero edicto kantiano según el cual la ley moral exige una retirada total de la dedicación material a otros particulares. Su sentido de la obligación incondicional, al igual que su reverencia hacia la ley misma, resultan admirables, pero la axiomática blanqueada

del imperativo categórico tan sólo puede resultar convincente para «los pequeños burgueses con fijación anal de todas las épocas». El remedio consiste en devolver un contenido sustancial al compromiso moral, el «servicio a los demás» sin contrapartidas que se ve sostenido por un amor sin límites al Dios que de modo completamente gratuito devuelve ese amor.

El «reino de lo Real» exige mayor exploración y ejemplificación que la «soberanía de lo Simbólico», debido en parte a su inevitable oscuridad y en parte al mayor interés que manifiestamente suscita en Eagleton. Por simpatía hacia la simpatía, parecía tener un interés especial en no perder el tiempo con los bajos fondos filosóficos de lo Imaginario. Pero esa actitud tiene sus costes, y en particular el asalto que Eagleton perpetra sobre Smith es rayano en lo no académico. Mencionado en el título de un capítulo pero merecedor de sólo unas pocas páginas, el examen de las reflexiones explicativas acerca de la moral por parte del teórico de la economía política –quien, desde el principio, no se proponía ofrecer reglas normativas– procede sin una sola mención de su eje conceptual, el «espectador imparcial». Sin embargo, a través de esa figura discursiva, Smith proporciona precisamente el tipo de prueba de calidad ética que Eagleton considera inexistente. Mediante reiteradas visitas al espectador imparcial –quien, como nuestro terapeuta, dista de ser omnisciente– adquirimos la distancia reflexiva suficiente respecto a nuestras imágenes de nosotros mismos para mejorar nuestros juicios de los demás en su situación. Este interesante bosquejo de cómo hacemos la moralidad rompe claramente los límites de lo Imaginario tal como lo presenta Eagleton.

Por su parte, lo Real hace supuestamente referencia al «sujeto que es más que el sujeto»; aquel que «se muestra más permanentemente desviado de nuestro propio orden, y coincide más verdaderamente con nuestra esencia». Lo Real es la verdad que no puede ser totalizada, el deseo que no puede ser satisfecho, el impulso que continúa deseando a pesar de nuestra intuición de que ningún objeto particular de deseo proporcionará satisfacción. Por lo tanto, lo Real señala un anhelo enrevesado y ardiente que yace más allá de todo conjunto de principios y de todo intercambio razonado. En un terreno tan patas arriba, para Eagleton –o al menos para la parte de Eagleton que intenta pensar con Lacan– el valor de enfrentarse y medirse con las exigencias de lo Real constituye lo ético *par excellence*. Obrar bien bajo la presencia dominante del terror y de la muerte; comprender que ninguna dedicación a atracciones particulares, por más elevadas que sean, será jamás suficiente, y sin embargo hacer lo que se pueda, discretamente; esto es la moral más allá del alcance de lo meramente bueno y por ende algo potencialmente redentor. Nos sometemos a nuestro destino –la imposibilidad de un cumplimiento específico de los deseos–, pero seguimos adelante sin que ello nos concierna, y haciéndolo accedemos a la trascendencia. Resulta evidente que de esta concepción se desprende que lo Real es un síndrome resbaladizo y cargado de tensión, mientras subsiste la duda respecto a si hemos de suponer que la

integridad ética se encuentra en y a través de lo Real mismo, considerado como una demolición brutal, erótica y sublime de toda codificación y estabilidad, o si se trata de vivir con la incómoda conciencia de lo incontrolable y sin embargo tratar de hacerle frente de algún modo.

Conduciéndonos a través de algunas buenas y malas superaciones del Bien, Eagleton descubre que la Voluntad implacable de Schopenhauer es una impostura, y su amenaza se ve disuelta en una escena final en la que el deseo destructivo se ve serenamente suspendido, marcando una retirada a los consuelos estéticos de lo Imaginario; algo que también se predicaba de Spinoza. La vigorizante descripción kierkegaardiana de una subjetividad dedicada a una fría búsqueda de una autenticidad sin compromisos, incommensurable con nada de cuanto existe en el mundo e intolerante con la mera existencia, es juzgada como demasiado adolescente y antisocial (y por añadidura sencillamente no *entiende* el cristianismo). Nietzsche obtiene un mejor resultado, puesto que su odio interrelacionado tanto del humanismo como de la religión no es descrito como el prelude de una misantropía tiránica, sino más bien como un panegírico a la tenacidad y la afirmación mejoradoras de la especie –aunque en exceso aristocrático, desde luego–. Una vez más, las tribulaciones de los grandes personajes ficticios pasan a ocupar el centro de la siguiente divagación: entramos en los vórtices de lo irrepresentable en compañía de Shylock, Ahab, Heathcliff, los exiliados de Wordsworth y los hombres de Conrad, confirmando que lo Real pone los «límites impensables» contra los cuales debemos arrojar nuestros pequeños valores locales. Insoportable en sí mismo, así y todo lo Real «libera un extraño poder de inaugurar un nuevo orden humano».

Pero el golpe de ese mazo de lo Simbólico, el «Orden», indica que aunque se respete la secuencia lacaniana a efectos de presentación, no cabe suponer ninguna linealidad al respecto. Lo Real no puede ser la última palabra, éticamente hablando. Aquí el lector debe ser tolerante, porque Eagleton la emprendió a bastonazos con los defensores de lo Imaginario y trató de relajar a los nerviosos partidarios de lo Simbólico a causa de su flagrante abandono de lo Real. Pero a lo Real lacaniano también le toca ahora recibir un golpe, entre otros poderosos motivos porque, por más verdad que contenga, el cristianismo ya estaba allí de antemano. De tal suerte que, aunque Lacan aferra buena parte de cuanto provoca repulsión en el «sentimiento trágico de la vida», su ética del fracaso heroico no encuentra lugar alguno para «algo tan banal como las necesidades, apetitos e intereses humanos», o papel alguno de la fe amorosa en su mejora. Eagleton no termina de resistirse aún a panaceas tales como la «fidelidad incondicional a la ley del propio ser», y a «no renunciar jamás al propio deseo». Sin embargo debería hacerlo, porque, por más incuestionable que se presente su relevancia ética, no hay nada intrínsecamente moral en ellos. Uno se pregunta, por ejemplo, qué orientación podrían ofrecer a Tiger Woods en su momento de crisis de lo Real, más allá de estimular su sentimiento de ser un macho alfa especial.

El uso generoso de la terminología lacaniana en todo el libro merece una consideración crítica más extensa. Eagleton traduce constantemente proposiciones y supuestos específicamente psicoanalíticos a características más familiares de, y actitudes hacia, la condición humana. Es lo que encontramos en este fragmento:

Cuando tropezamos [...] con un deseo que aísla firmemente a un protagonista; que les torna, a él o ella, extraños a sí mismos; que expresa una necesidad íntima ineluctable; que manifiesta una firme negativa al compromiso; que carga un objeto máspreciado que la vida misma; que abandona a un personaje entre la vida y la muerte y finalmente lo lleva inexorablemente a la muerte, podemos estar razonablemente seguros de que estamos ante la presencia de lo Real.

El problema con este pasaje no es la afectación de su conclusión, que recuerda deliciosamente las palabras del sobrecogido centurión romano, interpretado por John Wayne, en la escena de la crucifixión en *La historia más grande jamás contada* («Verdaderamente este hombre es el hijo de Dios»). Antes bien, resulta excesivamente inclusivo, llegando a exhibir esa especie de criterio indiscriminado que el propio Eagleton no vacila en censurar en otros casos. Después de todo, aquí se trata de llegar a un veredicto teórico apremiante. Provocativamente: o —en particular para una teoría «científica»— las ideas de Lacan son de un carácter extraordinariamente metafórico, opaco y opcional, a pesar de su estatuto casi obligatorio en la modalidad actual del pensamiento crítico; o bien todos los momentos en los que sentimos aislamiento, nos vemos sacudidos por necesidades íntimas, nos precipitamos a la obsesión y regresemos testarudamente a la tierra de la que procedemos, deben ser rigurosamente vinculados a la perspectiva declinante de la reposición materna.

Sin embargo, una consideración más inclusiva de Lacan también es objeto de un severo tratamiento, esta vez por persona interpuesta, cuando Eagleton pasa a examinar el modo en que las exhortaciones de lo Real configuran la obra de otros tres teóricos elogiados en algunas secciones de la «izquierda cultural»: Levinas, Badiou y Derrida. La lid de Eagleton con los dos primeros resulta particularmente imponente y severa, mientras que las reflexiones ético-religiosas del tercero merecen menos atención, viéndose despachados como «nota al pie ampliada a Levinas».

Tenemos que insistir de nuevo en que Eagleton enarbolaba contra las luminarias de lo Imaginario argumentos que recuerdan al propio Levinas: no es nuestro amigo el que merece nuestra devoción moral, sino el extranjero y el excluido, alguien que no tiene porqué gustarnos en absoluto. Pero precisamente eso hace que nuestro esfuerzo en su favor sea más constante y total. Sin embargo, cuando arrostra al sombrío autor de *Totalidad e infinito* Eagleton no tarda en marcar sus distancias, acusando a Levinas de revolotear en torno al aspecto negativo de lo Simbólico para sostener una ética de lo Real. Con una maniobra abstraccionista que a juicio

de Eagleton es semejante a la de Kant, Levinas describe nuestro encuentro primordial con la situación apremiante del Otro como algo falto de especificidad personal y social. Aunque se trata del rostro mismo del Otro al que se supone que hemos de entregar nuestras vidas, el objeto de esa entrega incondicional, en la situación de copresencia no mediada, se torna en una figura «perturbadoramente eterna», alguien misteriosamente «desprovisto de indicadores culturales definitorios». Para Eagleton, esa ausencia de rasgos tan sólo contribuye a hacer del imperativo categórico de Levinas —«¡Sé infinitamente responsable!»— algo portentosamente vacío. Contra su «curioso juego de abnegación para con lo exterior», en el que «siempre soy más responsable de cuanto lo son los demás», se insiste en la importancia de la reciprocidad concreta, en que no podemos acoger infinitamente la alteridad. En el contexto apropiadamente mundano de la acción ética, también estamos necesariamente encerrados en consideraciones de identidad y mismidad. De ahí, pues, la extrema importancia del hecho de que la justicia pugne por lo que según Derrida y Levinas no cabe siquiera contemplar: la equidad de principio en su «comparación de lo incomparable».

La idea resplandeciente en la concepción ética de Alain Badiou es la fidelidad subjetiva a la verdad única de un acontecimiento. La tesis de Badiou no pide que mantengamos el significado y el valor de la aparición de un Acontecimiento a la luz de un escrutinio contextual más amplio que le otorgaría un sentido de manera exclusiva. Éste sería el tipo de razonamiento —pensamiento simbólico, desde luego— que, junto a sus *confrères* franceses, Badiou considera inadecuado y pusilánime. En la ontología alternativa de Badiou, los Acontecimientos no pueden ser calibrados con las «situaciones» que puntúan porque no son generalidades conocibles, o indicadores de procesos emergentes dentro de un único mundo estable; antes bien, son irrupciones singulares que constituyen y reconstituyen mundos. La intención ética de los Acontecimientos no es decidible en cuanto tal, ya sea con arreglo a los puntos de referencia preexistentes o por la fuerza de una externalidad previamente postulada. Los Acontecimientos nos salen al paso y nos determinan, de tal suerte que nuestra subjetividad ética y epistemológica se ve formada y definida por una entrega anticipadora a su fuerza.

Eagleton expresa su incomodidad ante un concepto de verdad que de forma tan marcada resulta más performativo que proposicional. Es una lástima que este asunto sólo sea abordado taquigráficamente, porque es clave para toda perspectiva de *rapprochement* [acercamiento] entre las filosofías «analítica» y «continental». Pero Eagleton tiene otras cosas importantes que cuestionar: el desdén platónico de Badiou hacia todo naturalismo y todo el mundo de las criaturas; su comprensión axiomática y no deliberativa del trabajo de las ideas; el *canard* [bulo] según el cual toda heterodoxia ha de ser aplaudida, así como que toda verdad es contraposición; la proclamación elitista según la cual la ética sólo comienza con la fidelidad sin reservas a la verdad de un Acontecimiento; y la correlativa «des-

titución mordaz» de toda estimación cotidiana acerca de lo que está bien o mal. Probablemente, uno podría plantear algunas objeciones al respecto, y al menos Badiou ha regresado al universalismo filosófico con adecuada *grandeur*, encomendándonos la tarea de ir más allá de la apología de la política de la identidad. De hecho, la reciente obra de Badiou, *Lógica de los mundos*, reduce manifiestamente el tono del excepcionalismo ético y explicativo que Eagleton pone en tela de juicio. Pero Eagleton se mantiene firme en su propósito, extendiendo el argumento mediante el trazado de las afinidades entre los postestructuralistas franceses y la tradición de la *Kulturkritik*. Aunque «ricas en recursos», ambas corrientes son «políticamente desastrosas», y por eso las visiones de «trágica inhumanidad» y «absurdo irracional» en alguien como George Steiner convergen con el desprecio lacaniano por lo ordinario. Por más que su «júbilo de la intensidad» resulte útil para intuir cosas como la terrible inexplicabilidad del mal, el argumento contra la ética mundana de lo Simbólico, debidamente considerado, resulta «sorprendentemente débil». En términos generales, la lid de Eagleton con los *doyens* [decanos] de lo Real es un episodio imponente de evaluación cultural-materialista.

¿Y qué decir de la síntesis putativa que Eagleton opera entre los tres modos lacanianos, y en particular acerca del papel de la fe cristiana en ese proyecto? De acuerdo con mi lectura, esto resulta drásticamente ambiguo. Una historia de reintegración dotada de un perfil relativamente bajo comienza con la observación, registrada más arriba, según la cual a pesar de que lo reprimido, lo excitante y lo terrible forman el contexto y los límites de la moralidad, lo Real no puede producir una ética factible o bondadosa. Su profunda pero desarticulada perspicacia debe verse recogida, sin excusas, dentro de una sólida evaluación de la «banalidad de la bondad», cuya dedicación comparte con el cristianismo y el socialismo. Así, pues, la búsqueda de una «humanidad transformada» no implica mucho más, necesariamente, más allá de una vigorosa constancia en el seguimiento de las batallas mundanas de «los hombres y mujeres realmente existentes». La moralidad no deja ser exigente; tiene que ser militante; e implica la debida reverencia al martirio expiatorio ejemplar, ya sea el de Cristo o el de los «guerrilleros». Sin embargo, no estamos precisamente obligados a convertirnos nosotros mismos en mártires por el mero hecho de llegar a serlo, o renunciar a nuestros auténticos vínculos afectivos con quienes nos rodean. En la cultura apropiada de la sociedad virtuosa, podemos volvernos progresivamente mejores siendo humanos, hasta tal punto que la bondad sea casi espontánea. El derecho seguiría siendo el andamio de esta forma de vida mutualista, pero permanece en un segundo plano en la medida en que las instituciones asociacionistas ocupan el proscenio. No hablamos aquí de una responsabilidad republicana acérrima, por más que ésta sea recomendable, puesto que la lealtad a la perspectiva de la mutua satisfacción y de la autorrealización colectiva es el dictado del amor. Eagleton imagina que algunos filósofos radicales son sospechosos de un exceso altruista de esta solución, prefiriendo una justicia severa; otros quieren llevar la ética a un máximo. Pero para él la po-

lítica y la ética, el amor y la justicia, son inseparables. De acuerdo con esta lectura, el cristianismo, aunque a su manera resulta irreductible, en el mejor de los casos tendría que ser entendido como una expresión ejemplar de valores humanistas más amplios.

Sin embargo, circula también un rumor absolutamente explosivo. Según éste, incluso la ética de la virtud igualitaria está demasiado «gentrificada», razón por la cual la ética del amor resulta decididamente excesiva para todas las exigencias ordinarias. Además, el paso a una reconstitución psicosocial nunca puede ser seguro, porque «lo Real distorsionador que habita en el núcleo de la identidad» no puede ser extinguido. De hecho, lo Real forma una dualidad, simultáneamente maldita y sagrada. La misión cristiana es parte de lo real, y no sólo su correctivo apreciativo, porque el intenso amor personal de Dios, que de algún modo porta la fuerza impersonal de la ley, es tan absolutamente necesario como, sin embargo, imposible. De esta suerte, el calvario ético consiste en apartar al buen Real de las cercanías de la zona de peligro lacaniana, confiando demencialmente en que «el amor es más fuerte que la muerte»; y todos cuantos se hayan unido a esa causa deben estar preparados para que les maten, porque nuestro trabajo incesante en favor de los pobres y del chivo expiatorio no puede esperar menos en este mundo. Y si esto suena duro, el conocimiento resplandeciente de que el verdadero objeto de deseo, Dios, es además su fuente singular, nos permite regocijarnos en la infinitud de la caridad cristiana y nadar en «la *jouissance* [goce] de la vida eterna».

Son éstos dos enfoques muy diferentes de la relación entre religión y ética, torpemente amalgamados hasta el final. En la primera exposición, no hay «conflicto entre inmanencia y transcendencia, como en el caso de los Realistas», pero la versión pasada de rosca dice exactamente lo contrario. Eagleton contribuye a la confusión cuando, concluyendo, juega con una estrambótica carta de salida: nada en su estudio, afirma, depende de la verdad del psicoanálisis o del cristianismo. Cuando acabamos de oír hablar sobre la inextinguibilidad de lo Real dentro de la identidad ética cristiana misma, y cuando hemos soportado algunas floridas homilías sobre el hecho de que la Creación, «en tanto que don y gracia puros e inmotivados no tienen más sentido que el supremo deleite de sí de Dios», este reconocimiento sólo puede sonar a casuística interesada. En realidad, esto no debería sorprendernos, porque encontramos los mismos acertijos en el choque de Eagleton con Dawkins y Hitchens. Por un lado, este último se vio sistemáticamente despellejado por ser ignorante en teología y no tener conciencia de la sutileza de quienes la practican. Las expresiones despectivas hacia personas religiosas perfectamente bienintencionadas y no estúpidas por parte del crítico fueron consideradas despreciables y atribuidas directamente a su *habitus* de clase media tediosamente suficiente. Asimismo, la línea de demarcación entre la religión mistificada y el progresivismo racional era grotescamente exagerada, en primer lugar porque sus elementos «no racionales» (pero no por ello irracionales) no pueden ser eliminados de ninguna de nuestras ideas teóricas, y en segun-

do lugar porque «muchos mitos seculares son versiones descafeinadas de los sagrados».

Todo lo cual es cierto, nada que objetar. Por otra parte, la respuesta de Eagleton no implica absolutamente nada en lo relativo a la verdad del cristianismo o de Dios en tanto que nuestra fuente moral, o incluso a su existencia misma. De hecho, confiesa Eagleton, dando de nuevo muestras de cierta inquietud, cuando aborda el aspecto indefendible del pensamiento religioso, «los belicosos desvaríos de Ditchkins son, si acaso, demasiado débiles». De esta suerte, la posición por defecto es que la teología cristiana, aunque «podría ser falsa», sin embargo «merece respeto» sin lugar a dudas, entre otras razones de peso porque «todavía puede servir como una alegoría de nuestra condición política e histórica». Sintiendo tal vez que una defensa de la religión *qua* alegoría podría impresionar más a sus enemigos que a sus partidarios, Eagleton busca algún contenido metafísico adicional, cuando no una verdad literal, que pudiera considerarse característica de su fe. A tal objeto, amplía la crítica «negativa» de los racionalistas: su error garrafal consiste en tratar la religión como un tipo de explicación (fallida) de lo que existe en el mundo y de lo que hacemos aquí, cuando a decir verdad no tiene nada que ver con eso. Mediante una serie de símiles intrépidos —encontramos ocho en las cinco páginas de *Razón, fe y revolución*— se expone lo absurdo de ese error de identificación. En una comparación, creer que la religión es una descripción (de segunda categoría) del mundo es «como ver el ballet como un intento chapucero de correr para no perder el autobús». En otra, describir el cristianismo como un sistema «cuyos participantes confiesan su creencia en un agente o agentes sobrenaturales cuya aprobación persiguen» es hasta cierto punto como «comenzar una historia de la patata definiéndola como una especie rara de serpiente de cascabel».

Tal vez no corresponda aquí hacer consideraciones de gusto literario, pero a mi juicio tales tropos son forzados y sintomáticos de un problema de mayor envergadura. Éste reside en el hecho de que, mientras su tratamiento de los filósofos de lo Real está lleno de hábiles argumentaciones que proceden paso a paso, en las que abrumadoras contradicciones en los textos criticados no tardan en ser localizadas, el rigor conceptual de Eagleton desaparece injustificadamente cuando se trata de decir en qué consiste el ser de Dios. Se nos pide que advirtamos la cerril confusión de Ditchkins —que, por supuesto, resulta ser compartida por muchas personas sinceramente religiosas— que considera que los creyentes imaginan a Dios como si fuera un «megafabricante» y un prepotente «*Nobodaddy*»*, curiosamente modelado con forma humana. Entonces se nos entrega la concepción ostensiblemente superior: Dios es lo que mantiene el ser de

* «*Nobodaddy*» (fusión de «nobody» [nadie] «daddy» [papi]) es una denominación burlesca del Dios cristiano, obra del poeta inglés William Blake, quien la utiliza en un poema titulado «*To nobodaddy*» (escrito alrededor de 1793). [N. del T.]

todas las cosas con su amor, y la razón de ello es que hay algo y no nada; Dios es un artista que hace aparecer el mundo sin ningún propósito particular, sin pedirnos nada, sólo que se le permita amarnos en toda nuestra miseria moral. Esta suposición parece ser la mejor articulación, en la que Dios cambia su caja de herramientas por una paleta para pintarse a sí mismo en un segundo plano brumoso, que pone fin a todo el ridículo «debate» acerca de Dios. Pero, por supuesto, no sucede nada parecido. No sólo la constitución de Su universo, con independencia de su fundamentación estética, ha de ser materialmente explicable con arreglo a Sus poderes causales reales; Su exigencia de que Le permitamos amar a miserables como nosotros, así como el amor en cuanto tal, son tan antropomórficamente intervencionistas y fuente de culpabilización como en el guión considerado defectuoso. Además, toda la discusión descansa en algo que está convirtiéndose en un dogma acrítico en el poslaicismo contemporáneo: en que la recurrente perplejidad metafísica indica el carácter incontenible y la primacía de la religión antes que nuestra continua actividad cognitiva e imaginativa, de la que la religión no es más que una expresión (variable).

A veces se señala que con la reciente «salida del armario» de Eagleton, éste no hace sino volver a su inspiración juvenil original en la teología de la liberación. Esto no es del todo cierto. No sólo su pensamiento y su política se han desplegado en una dirección y se han consolidado en otra a lo largo de su ascenso a la preeminencia teórica; además, Eagleton ha desarrollado un conjunto más diferenciado de recursos estéticos y de respuestas intelectuales. Por su parte, la actual ola poslaica constituye un cambio de contexto considerable que exige articulaciones frescas de las ideas filosóficas de la izquierda. Se trata de una situación que no puede resumirse adecuadamente contraponiendo un eslogan estático («Dios ha vuelto») a otro («Dios ha muerto»). Y aunque las aserciones acerca de la existencia, naturaleza e influencia de deidades particulares siguen siendo completamente implausibles, el humanismo/materialismo convencional parece incapaz de proporcionar el tipo de energías emotivas y políticas cuya generación se suele atribuir en exclusiva a la creencia religiosa e incluso a la «creencia en la creencia». Inimitable a su manera, Eagleton está contribuyendo a desarrollar ese ámbito fascinante, y cabe esperar con enorme interés formulaciones adicionales de su pensamiento. Hasta entonces, la versión autorizada disponible está plagada de dificultades inextricables.