

UN DEBATE CON EAGLETON

A DEBATE WITH TERRY EAGLETON

Margarita Estévez Saá



Universidade de Santiago de Compostela

margarita.estevez.saa@usc.es

Jorge Sacido Romero



Universidade de Santiago de Compostela

Jorge.sacido@usc.es

Resumen: Con ocasión de la investidura de Terry Eagleton como doctor honoris causa por la Universidad de Santiago de Compostela, en diciembre de 1999, un grupo de estudiantes de posgrado y de jóvenes profesores del Departamento de Filología Inglesa, dirigidos por J. Manuel Barbeito Varela, organizaron el Seminario Internacional “Terry Eagleton, o hacia una crítica revolucionaria”. Una de las sesiones del seminario consistió en una mesa redonda presidida por el propio Terry Eagleton en la cual respondió a todas las preguntas que le formularon los participantes.

Los temas tratados en la mesa redonda habían sido discutidos en los numerosos encuentros que habíamos organizado en los meses previos al seminario. Los participantes en la mesa redonda trabajaron juntos durante casi un año en diferentes aspectos de la obra de Eagleton como crítico y como dramaturgo. La mesa redonda estuvo estructurada en tres secciones denominadas “Teoría marxista”, “El papel del crítico y la institución académica” y “Literatura y crítica literaria”.

Palabras clave: Ideología; emancipación; feminismo; teoría y crítica marxista; Irlanda.

Abstract: On the occasion of Terry Eagleton's award as doctor honoris causa by the Universidade de Santiago de Compostela in December 1999, a group of graduate students and young professors of the Department of English, led by J. Manuel Barbeito Varela, organized the International Seminar *Terry Eagleton, or towards a revolutionary criticism*. One of the seminar sessions consisted of a round table chaired by Terry Eagleton himself, in which he answered all the questions put to him by the participants.

The topics covered in this panel had been jointly discussed by all the participants in the numerous meetings regularly held in the months previous to the celebration of the International Seminar. They worked together for almost a year on different aspects of Eagleton's work as a theorist, a critic and a playwright. The roundtable was structured in three sections entitled "Marxist Theory", "The Role of the Critic and the Academic Institution" and "Literature and Literary Criticism".

Keywords: Ideology; emancipation; feminism; marxist theory and criticism; Ireland.

1. Teoría marxista

JORGE SACIDO ROMERO: Como marxista, la lucha por la emancipación es tu principal objetivo. En *The Ideology of the Aesthetic* (1990), te mostrabas de acuerdo con la opinión de Jürgen Habermas de que "una sociedad futura deseable es de alguna manera inmanente al presente sistema" (407), pero no estabas de acuerdo con buena parte de su teoría. Habermas sitúa ese potencial emancipador, específicamente, en el consenso inmanente a todo acto de comunicación entre interlocutores. ¿En qué aspectos del presente puedes ver indicios de un futuro deseable? ¿Quién ha de llevar a cabo la emancipación? ¿El grupo de individuos unidos por la raza, el género o la nacionalidad, quizá?

TERRY EAGLETON: Respondiendo a tus preguntas acerca de las relaciones entre las ideas de Habermas sobre el futuro que tiene que estar de alguna manera implícito en el presente, y las de Marx, por un lado, y, por otro, mis propias actitudes hacia eso: sí, estoy de acuerdo con Habermas cuando afirma que el futuro debe estar ya de alguna manera, en algún sentido implícito en lo que hacemos, y, en este sentido, que el futuro debe ser un futuro factible. Si el futuro que proponemos no es factible en términos políticos, entonces tendemos a hacer que la gente desee inútilmente. Y a caer enfermo de desear inútilmente es a lo que Freud se refiere como *neurosis*. Así que, para evitar que uno se vuelva neurótico, necesitamos ser capaces de concretizar el futuro, en eso estoy de acuerdo con Habermas. En lo que no estoy tan de acuerdo con Habermas es en que eso se ha de encontrar principalmente en lo que él llamaría

la “racionalidad comunicativa”, aunque esta sea una parte necesaria. Pienso que el futuro está presente en el presente, en forma de esas modalidades de exigencias políticas que, aun siendo muy específicas y perteneciendo al presente, al final además no pueden ser satisfechas por el presente. Hay un tipo de exigencia política que es y simultáneamente no es parte del propio sistema presente cuyas implicaciones suponen una transformación del sistema. Y yo pienso que es ahí, en vez de, por ejemplo, en la oposición entre ideología y conocimiento emancipador, donde se puede ver esbozado el futuro.

Y en cuanto a quién ha de llevar a cabo el proyecto emancipador, bueno, me temo que la respuesta banal y simplista, simplona, que los socialistas tienen que dar es: quienquiera que esté más oprimido por el sistema. Es decir, se trata de la idea de que las personas solo pueden emanciparse auténticamente a sí mismas. La emancipación no es algo que puedas hacer por otras personas, igual que no puedes comer o dormir por ellas. Y esto no lo pienso simplemente para evitar, por así decirlo, las alternativas liberales, aunque sirva para eso además. También es para decir que sin autoemancipación no habría una emancipación de verdad, pienso yo.

JOSÉ MANUEL ESTÉVEZ SAÁ: Me gustaría llamar la atención sobre la situación del llamado “experimento marxista” a las puertas del siglo XXI. Eric Hobsbawm, en su libro *Age of Extremes* (1997), considera el desmoronamiento de la Unión Soviética como el fin del experimento del “socialismo realmente existente” (497). El problema que ahora surge –como mencionas en tu introducción a *Marxist Literary Theory* (1996)– es que, si de verdad hoy en día el socialismo ya no es una alternativa plausible, en el capitalismo una gran mayoría de hombres y mujeres aún viven “en un estado de privación material y espiritual” (5). La praxis marxista contemporánea ¿ha quedado reducida a las respuestas circunstanciales a situaciones particulares?

TERRY EAGLETON: Tu argumento implica en parte el problema, muy importante, de lo que yo llamaría el “estalinismo” realmente existente en el socialismo y qué piensa de todo eso un marxista. Esa es una cuestión extraordinaria, aunque sumamente central. Ahora mismo no puedo decir mucho sobre ella, salvo que una de las tragedias de nuestro siglo, pienso, ha sido que el socialismo se haya revelado menos posible allí donde ha sido más necesario, donde ha habido condiciones reales de necesidad y la gente lo necesitaría; el socialismo se ha desplegado en territorios atrasados y explotados donde la tarea de construir el socialismo es más difícil. Pienso que merece la pena recordarnos a nosotros mismos que para el propio Marx, y realmente para todos los discípulos importantes de la tradición marxista hasta Stalin, solo se podía construir el socialismo sobre el hecho de la sociedad civil liberal desarrollada que desarrollase las

fuerzas de producción, lo cual no implicaba generalizar sin más la escasez, y, como digo, una de las trágicas paradojas de nuestro siglo ha sido que en aquellos países era más difícil construir el socialismo, y que se ha demostrado más fácil construirlo en los lugares donde era menos útil intentarlo.

En cuanto a la cuestión de cómo pasamos de la teoría a la praxis, si lo supiese no estaría aquí, porque tendría otras cosas mucho más importantes que hacer. Sin embargo, permíteme decir dos cosas al respecto. En lo que concierne al presente, un crítico cultural como yo no tiene nada específico que decir. En eso estamos en la misma situación que cualquier rival político que debata la estrategia histórica, que siempre debe variar de un lugar a otro. Lo segundo que quiero decir es que aunque ahora nos hacemos la pregunta de cómo vamos de la teoría a la práctica, no podemos olvidar que en este mismo siglo hubo épocas muy emocionantes en que era al revés, en que las cosas pasaban tan rápido, la historia pasaba tan rápido delante de las narices de la gente, por así decirlo, que era la teoría la que tenía que ponerse a la altura de la práctica: uno piensa por ejemplo en los años del modernismo anglosajón, del bolchevismo, de la República de Weimar; no han sido demasiados los años de nuestro siglo en los que la teoría haya tenido dificultades para dotar la práctica de sentido. Las propias relaciones entre la teoría y la práctica varían históricamente.

ÁNGEL OTERO BLANCO: La relación entre objetividad y subjetividad exige una transformación radical. La teoría puede ayudar a convertir la subjetividad pasiva en agencia subjetiva, es decir, a resistir las fuerzas externas que predeterminan y manipulan nuestros deseos individuales y nuestras aspiraciones personales. Una teoría, sin embargo, ¿no tiene siempre efectos ideologizantes? Además, me gustaría sugerir que los elementos de una ética del diálogo, el silencio, el habla y la voz deberían ser incorporados a cualquier teoría materialista de la ética. ¿Estás de acuerdo en que esta clase de teoría se puede combinar dialógicamente con una ética de la agencia subjetiva?

TERRY EAGLETON: Un asunto sumamente importante, este de la subjetividad, la ética y la objetividad material, y de la relación, extraordinariamente difícil, tensa, entre ellas.

¿Debería la teoría posibilitar que la gente resistiese las fuerzas externas que la manipulan? Bueno, sí, si la teoría es parte de la autocomprensión; y yo pienso que la mejor manera de ver la teoría es como una suerte de autorreflexión sistemática. La teoría tiene lugar cuando necesitamos con urgencia reflexionar sistemáticamente sobre nuestra situación. Sin embargo, eso no siempre es así. A veces no necesitamos hacer eso. A veces necesitamos tirar para adelante, ya sabes, razonablemente bien,

con espontaneidad. Pero llegan momentos en que una disciplina intelectual de pronto tiene que empezar a pensarse a sí misma, tiene que volverse hacia sí misma, por así decirlo, y pensar sobre sus propias condiciones de posibilidad, y cómo podría ser el transformarse a sí misma. Y hemos estado viviendo uno de esos momentos en un ámbito particular, el ámbito de los estudios culturales o políticos. Aunque habiendo dicho que la teoría, comprendida como autorreflexión, autorreflexión crítica, tiene un papel que desempeñar para que resistamos las fuerzas que nos determinan, no pienso que eso sea solo cosa de la teoría, o *principalmente* de la teoría. De hecho, la gente tiene que resistir esas fuerzas de maneras mucho más prácticas. Y la teoría espera a que intentemos encontrar esas maneras.

En cuanto a la pregunta sobre la relación entre la teoría y la ideología: ¿puede haber alguna teoría que no tenga efectos ideológicos? Y entonces, si toda teoría se ve de alguna manera atrapada en la ideología, ¿hay alguna teoría de verdad fiable? Bueno, démonos cuenta, antes que nada, de que la palabra *ideología* tiene diferentes significados. En cierto sentido, decir que la teoría está presa en la ideología, que la ideología limita o distorsiona la teoría, podría decirse, como se sugiere aquí, como algo negativo. Pero en realidad hay otros significados de *ideología*, significados menos negativos: visiones del mundo, modalidades de experiencia, maneras de vivir.... Tal y como nos recuerda Heidegger, empezamos estando vinculados a nuestra limitada relación con el mundo; y entonces la teoría se da de una manera secundaria, y eso la conforma totalmente. Pero esa relación con el mundo no siempre tiene por qué ser ideológica en el sentido negativo. Así que, para responder a esa pregunta, pienso que necesitamos diferenciar distintos significados de *ideología*.

Finalmente está la cuestión ética de hasta dónde hemos o hasta dónde debemos haber basado el materialismo en la subjetividad. El psicoanálisis, ¿va a ser importante en ese sentido? Sí, pero déjame decir una cosa: solo para generalizar mucho, en la manera en que pensamos ¿que? solo ha habido una pregunta ética, una manera importante de enmarcar esto. En Filosofía ha habido tres grandes preguntas: ¿*Qué podemos saber?*, que es la pregunta de la epistemología; ¿*qué deberíamos hacer?*, que es la pregunta de la ética o, si se quiere, de la ética política; y ¿*qué nos gusta?*, ¿*que encontramos atractivo?*, la pregunta estética. Y todo ocurre en la interrelación entre ellas. Aquí trataremos de la segunda pregunta. Esa pregunta, ese eslogan resuena, por ejemplo, a lo largo de la historia de Rusia: ¿*Qué se ha de hacer?* ¿*Qué es lo que deberíamos hacer dada la situación?* No simplemente ¿*qué sería bonito hacer, o posible, o deseable?*, sino, *dada esta situación material concreta, ¿qué se ha de hacer?* Pienso que esta es la forma en que el problema político, ético, ha sido formulado. Otra manera

de expresarlo es decir que de lo que trata la ética es de las condiciones materiales que necesitaríamos para alcanzar la felicidad. La ética, por supuesto, tiene que responder a la pregunta *¿qué hace falta para que seamos felices?*

ROSARIO PATIÑO EIRÍN: El marxismo y el feminismo comparten el objetivo “épico” de cambiar el mundo, pero las diferencias históricas y los malentendidos recíprocos los mantienen separados. En *Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism* (1981), adviertes contra los efectos trágicos de la falta de unidad entre el marxismo y el feminismo. A la luz de los logros del feminismo, ¿cuál piensas que es su poder transformador desde un punto de vista marxista? Para un marxista, ¿es posible considerar el feminismo como revolucionario? ¿Podemos reconciliar la idea feminista de que las relaciones en casa entre los hombres y las mujeres están determinadas socialmente con la idea marxista de que las relaciones sociales de producción están en la base de todas las otras relaciones sociales? Finalmente, ¿la combinación de socialismo y feminismo es necesaria para cambiar el mundo?

TERRY EAGLETON: La relación entre feminismo y marxismo: este es un ámbito extraordinario y absolutamente importante. “Para el marxismo, ¿es posible ver el feminismo como revolucionario?” ¡Desde luego! Pero, por supuesto, lo que los y las feministas están intentando practicar es feminismo, y lo que los y las marxistas están intentando practicar es socialismo. Pero al intentar ponerse manos a la obra con lo que es fundamental para nosotros y con diversas cuestiones acerca de la transformación de todo, eso es lo que los socialistas varones a menudo han eludido con nerviosismo.

Hay un cierto sentido en el cual el feminismo, como he dicho, es (parafraseándome) “la revolución dentro de la revolución”. “¿Qué tienen en común el marxismo y el feminismo?” Sí, tal y como lo expresas, son *épicos*, aventuras épicas. O, para expresarlo de otra manera, ambos son *metarrelatos*. Aunque se podrían nombrar numerosos metarrelatos, parece haber, por lo menos, dos. Uno es el relato de la producción y reproducción materiales humanas –y eso es de lo que trata el marxismo–, y el otro es el relato de la producción y reproducción sexuales –y eso es de lo que trata el feminismo–. ¿Qué es lo que tienen en común estos metarrelatos? Antes que nada, son la condición previa para cualquier otra cosa que podamos hacer. Ambos son “meta” en el sentido de ser la condición previa para otras clases de relatos que podríamos contar. Lo segundo que tienen en común es que ambas historias son, por supuesto, trágicas. Ambas son historias de apoderamiento, combate, conflicto, antagonismo y demás. Y tanto el marxismo como el feminismo lo que dicen es: “¿Tiene que ser así?” “¿Qué tienen la reproducción material y la sexual que las convierte rigurosamente en una lucha?” “Las cosas, ¿simplemente son así?” O “¿Qué tendríamos que hacer para

emanciparnos de esas esclavitudes tan prolongadas y desdichadas?” Para reflejarlo en lo que dices, deseamos encontrar afinidades y alianzas entre diferentes movimientos porque somos de izquierdas y nos gusta tener los pies en la tierra.

El período en que estas cuestiones –el marxismo y el feminismo– fueron planteadas de manera más elocuente –digamos que los primeros años 70– fue también el período, en cierto sentido, en que creímos que podíamos ir a nuestro aire y permitirnos ser un poco exclusivos y puristas y decir: “A menos que hayas dicho X e Y entonces no vienes con nosotros o nosotros no vamos contigo”. Pues bien, ahora ya no decimos eso, la verdad. Ya no podemos permitirnos una acción de esa clase. Por otra parte, al buscar afinidades estrechas quizá estemos practicando el fetichismo de la unidad. Sin embargo, no toda unidad o identidad es deseable. Hay sentidos corporativos fundamentales en que el feminismo y el marxismo son cosas diferentes.

Las preguntas que planteé el otro día: “Qué es lo peculiar del marxismo”, “¿qué tiene que decir el marxismo que el socialismo, en general, no dice, quizá?” Me atrevería a decir que –permíteme que use esa palabra horrible, *esencia*– la “esencia” del marxismo es que en realidad es una teoría muy específica y bastante técnica de cómo se dan los cambios sociales que marcan una época. Todo lo cual tiene que ver con las relaciones sociales de producción y las fuerzas sociales de producción. Si quieres decir lo que el marxismo hace específicamente, eso hace. Ahora bien, lo interesante es que el feminismo no pretende ser esa clase de teoría. No es que el patriarcado haya pasado por esas transformaciones que marcan una época, cada una de ellas generada por una población específica en cada época. Así que pienso que tendrás que recordar que las alianzas políticas no quieren decir necesariamente unidades teóricas.

2. El papel del crítico y la institución académica

JOSÉ MARÍA DÍAZ LAGE: Sin el respaldo sólido de una clase trabajadora revolucionaria, los esfuerzos del crítico marxista –potencialmente muy útiles– corren el riesgo de quedarse en lo meramente académico o, quizá, más en lo analítico que en lo constructivo. Si la política revolucionaria se encuentra paralizada de esta manera, ¿qué papel les queda a los teóricos y críticos marxistas?

SUSANA M.^a JIMÉNEZ PLACER: En *Marxism and Literary Criticism* (1976), sugieres que hay una brecha insalvable entre la crítica marxista y la institución académica. El marxismo ¿no podría trabajar dentro de esa institución sin quedarse en “un nuevo enfoque académico”? Además, en este libro afirmas que “los críticos (habitualmente) también son profesores universitarios contratados por el Estado para que preparen a

los estudiantes ideológicamente para sus funciones en la sociedad capitalista” (59). ¿No es posible que la crítica marxista revolucione y transforme la institución académica, la cual (pareces olvidar) es también una “forma de producción social y económica” compleja, determinada por una serie de reglas económicas y sociales?

TERRY EAGLETON: Abordaré vuestras preguntas y comentarios juntos, porque giran en torno al mismo tipo de tema: la cuestión de la institución académica y los teóricos, y demás.

Creo que, quizá, ahí estoy manejando mis propias palabras de modo más bien confuso, por la manera estereotipadamente izquierdista de desdeñar en exceso la institución académica. En realidad, pienso, Susana, que tienes razón al traer el hecho a colación. Pero, ya sabes, en cierto sentido, cuando los radicales hablan de la institución académica como de una torre de marfil o un mundo aparte, lo que en realidad reflejan es que están hablando el mismo lenguaje que los conservadores, solo que a los radicales no les gusta y a los conservadores sí.

Por supuesto, tienes toda la razón: las universidades no son objetos extraterrestres. Quiero decir que están absolutamente vinculadas a la reproducción material e ideológica, intelectual; son industrias, cadenas de producción, así que en ellas no hay nada en absoluto que no sea materialista. De hecho, en los Estados Unidos cuesta mucho más que un profesor universitario cometa este error, por supuesto, porque por los campus estadounidenses pasa un número extraordinario de personas, millones de ellas, así que los profesores universitarios no se están volviendo una elite ínfima de la población. Montones y montones de gente intentan leer el *Ulises* y demás, o lo que quiere que sea.

Así que, pienso, no se debería establecer –como quizá yo he hecho a veces– una distinción demasiado tajante entre el teórico y el profesor universitario. El mundo académico –supongo que esto servirá– puede ser un obstáculo deliberado a la emancipación, pero no olvidemos que también puede ser parte de ella. No quiero ponerme sentimental ni echar una lagrimita por los años 60, ya sabes, hablando de Paul McCartney y Daniel Cohn Bendit y demás, pero de una manera muy extraña, de hecho muy atípica, en los 60 los campus universitarios, nada menos, fueron el vivero de un cambio social y político que luego llegó mucho más allá. Las relaciones de la institución académica con la sociedad política son muy variables. Lo que se puede hacer de una manera radical o revolucionaria dentro de la institución académica sin duda dependerá no de ella como tal, sino de la situación más amplia en que nos encontremos. Y hay épocas en que, en lo que concierne a la institución académica, es una situación muy positiva.

¿Cuál es el papel del teórico en una situación de retroceso, situaciones tan desoladoras como la que estamos viviendo? No un papel único, sino muchos diferentes. Uno de ellos es no dejar que las ideas radicales se enfríen, asegurar su existencia, porque en realidad una de las ambiciones de nuestros gobernantes es erradicar a esos mismos profesores universitarios, no para asegurarse sin más de que en la práctica esas ideas nunca se llegan a realizar, sino para liberar, de un plumazo, a las mentes jóvenes de todas ellas. Así que la simple tarea, en realidad, de argumentar y extender ese tipo de pensamiento, pienso que es muy importante.

En segundo lugar, obviamente no necesitamos preguntarnos cómo se han de justificar nuestras teorizaciones. Quizá no deberíamos apresurarnos en atender a justificaciones de esa clase. ¿Por qué debería la teoría ser siempre un instrumento de algo más? Bertolt Brecht dijo una vez que, si querías que la teoría fuese una especie de placer sensual, ¿por qué no iba el pensamiento a ser entonces una defensa, una justificación tanto como cualquier otra cosa? ¿O estamos buscando una sociedad en la que la gente tendría que seguir justificando sus pensamientos con razones utilitarias? Es el capitalismo el que siempre te pide que des el valor monetario, el valor de utilidad de tus actividades, y es el socialismo el que insiste en que al final no hay necesidad de que los hombres y las mujeres tengan que andar defendiendo estas actividades que pertenecen a su ser genérico. Deberían volverse fines en sí mismos. Así que hay una especie de respuesta estética a eso.

Pero en cuanto al papel que el teórico tiene que desempeñar, me temo que –usando un cliché espantoso de la izquierda– es la historia la que nos lo dice, no nosotros. La historia hace que la mente se concentre maravillosamente. Ciertas tareas se les ofrecen a los teóricos cuando se dan –como, digamos, en los casos de Bertold Brecht o Walter Benjamin– ciertas situaciones políticas. Esas tareas no siempre pueden ser formuladas o programadas de antemano. Tú, Susana, me citas diciendo, y con toda la razón, que los críticos, habitualmente profesores universitarios, son contratados por el Estado para que preparen a los estudiantes ideológicamente para sus funciones en una sociedad técnica: es lo que se conoce como “funcionalismo burgués”, funcionalismo sociológico. Sí, eso es verdad, pero, por supuesto, ahí hay una contradicción. ¿En qué sentido puede eso existir así en ciertos momentos y en ciertos lugares?

LAURA MARÍA LOJO RODRÍGUEZ: Después de leer *Criticism and Ideology* (1976), me gustaría hacerte dos preguntas relacionadas: un texto ¿es un lugar no solo de obediencia sino también de resistencia a la ideología? ¿Es tarea del crítico literario mostrar cómo es que esto es así?

Una de las limitaciones de la teoría y la crítica marxistas es su tendencia a centrarse en los géneros narrativo y dramático en detrimento de la poesía. ¿Es porque entre el modo en que la poesía y la teoría están constituidas hay tanta distancia que la poesía excluye lo político, lo discursivo y lo analítico? La poesía ¿no refleja, aunque de manera diferente, las condiciones materiales en que es producida, o ha de ser considerada como una mera expresión de la particularidad sensual de poeta?

TERRY EAGLETON: Estas son cuestiones muy importantes. De nuevo, cuestiones de resistencia y complicidad al mismo tiempo. Has preguntado primero si un texto puede no solo mediar la ideología en un sentido negativo sino también ser una estrategia de resistencia frente a ella. Desde luego, pienso que sí, que ese enfoque doble, dividido, es lo que necesitamos. Los textos no son solo herramientas, a veces son estrategias para rodear, transformar, resistir ciertas ideas. Pienso que la crítica marxista siempre ha tenido al menos dos corrientes. Una de ellas es descaradamente positiva y utópica, y la otra es escéptica, desmistificadora y crítica – en cierto sentido, es la distinción entre Marcuse, por un lado, y Macherey, por otro. Yo soy pluralista, pienso que ambas corrientes son muy importantes. El intento utópico, de vanguardia, de contemplar nuevas posibilidades más allá y acerca del presente es una parte importante de la estética marxista. Pero también la demistificación del presente, ese tipo de mirada mucho más fría, esa forma escéptica de arte que demistifica el presente. Pienso que *Criticism and Ideology* pertenece a un período en los años 70 en que corrimos el peligro de olvidar la corriente más afirmativa y positiva. Estábamos aprendiendo un montón de ideas nuevas y emocionantes sobre cómo demistificar el poder, cómo desenmascararlo. Pero no es solo ese saber el que a veces te lleva a olvidar la cuestión, y desde dónde llegas a los estudios ingleses. Hacer una cosa así es algo muy intelectualista, porque la gente corriente, por supuesto, muy a menudo descubre funciones, elementos utópicos –en el sentido amplio– en el poder; y los intelectuales pasan eso por alto a riesgo de perder el contacto con ello, incluso aunque llamemos a las utopías “culebrones” o algo así.

En cuanto a la segunda pregunta que has hecho sobre la teoría y la poesía: sí, la poesía es la prueba más complicada para la teoría. Los teóricos no deberían ponerse las cosas demasiado fáciles escribiendo siempre sobre Brecht o Balzac. ¿Por qué es la poesía una prueba tan exigente para la teoría? ¿Porque la teoría es discursiva y analítica y la poesía no lo es, o no parece serlo? Recordemos que esa manera de definir la poesía es históricamente muy reciente, es decir, la idea de que la poesía es lo contrario mismo de lo cotidiano, lo analítico, lo perceptual. Casi podrías precisar el momento histórico exacto de la literatura inglesa en que surge: en algún momento del siglo XIX,

en algún momento entre Blake y Shelley, por un lado, y Tennyson, por el otro. Ha tenido lugar una nueva división del trabajo discursivo, de manera que ahora lo poético es todo aquello que lo teórico no es. Con eso, se recuerda la particularidad sensual de la poesía, pero se olvida que ahora también ha perdido ciertas capacidades evidentes. Esta definición implícita de la poesía sería probablemente ininteligible para Chaucer, o Dante, o Shakespeare, o Milton, o Pope. Es muy reciente, y nosotros, como buenos posrománticos, la hemos heredado. Pero, dicho esto, la poesía es la prueba más complicada, y fuerza a los críticos como yo a pensar en lo que me gusta llamar la “política de la forma”. Todos sabemos de la “política del contenido”: ¿cuántos personajes de clase trabajadora hay en una novela? Todos sabemos contar. Mucho más complicado es hablar de la política, o la ideología, de un modo de narración, de una forma de caracterización, de una forma de aliteración, incluso de una forma de metro. Y la poesía pone una y otra vez nuestras categorías ante ese tipo de prueba, ante la particularidad.

3. Literatura y crítica literaria

MARÍA FRANCISCA LLANTADA: En el “Posfacio” a la edición de 1996 de *Literary Theory: An Introduction*, argumentas que si la literatura importa hoy en día, es sobre todo porque a muchos críticos les parece uno de los pocos lugares que quedan en que, en un mundo dividido, fragmentado, aún se puede encarnar un sentido del valor universal, y en que, en un mundo sórdidamente materialista, aún se puede alcanzar a vislumbrar la transcendencia. Personalmente, como crítico y autor literario, ¿suscribes esta opinión?

En tu libro *The Illusions of Postmodernism* defines la posmodernidad como un estilo de pensamiento que sospecha de las nociones clásicas de verdad y razón. Contra estos valores ilustrados, el posmodernismo ve el mundo como carente de fundamento y diverso; ha dado voz a los humillados e injuriados, y al hacerlo ha amenazado con hacer temblar –a través de un rico volumen de trabajo sobre el racismo, la etnicidad y el pensamiento identitario– la imperiosa identidad propia que el sistema alimenta. Los intelectuales nacionalistas, sin embargo, a veces adoptan posiciones relativistas extremas. ¿Apoyas la idea de que la identidad cultural puede convertirse fácilmente en una nueva forma de racismo? ¿Crees que particularismos tales como la nacionalidad y la raza son una amenaza tan grande para el individuo como la globalización?

TERRY EAGLETON: Citas el final de mi *Literary Theory*, donde de nuevo encuentro la cuestión del utopismo en la literatura, de encontrar en la literatura un lugar en el que aún se pueda ver alguna clase de unidad en un mundo dividido y fragmentado.

Preguntas si suscribo, yo mismo, esta opinión. Y quiero dar una respuesta firme a eso, que es sí y no. Y eso, la verdad, es lo que ya dije acerca de cómo la crítica marxista tiene y necesita, pienso, una dimensión utópica, pero también tiene que mantenerse escéptica frente al utopismo, tal y como lo era, por supuesto, el propio Marx. Necesita ser utópica y de alguna manera, al mismo tiempo, demistificar eso.

El segundo punto que planteas –¿trato la identidad cultural hoy en día como una nueva forma de racismo?– ya lo he tocado, en cierta manera, en la ponencia que hice el otro día. Puede ser, por supuesto, que no todas las formas de identidad cultural sean formas de racismo. Algunos posmodernistas que celebran la carencia de identidad y el hibridismo y el sujeto descentrado, y demás, a veces olvidan que hay un cierto grado de privilegio y de lujo en hacer eso. Algunos de ellos son capaces de celebrar la fluidez en sí misma quizá porque están tras la barrera. Pero para aquellos a los que no se les permite ser quienes son o quieren ser, tener una identidad es mucho más importante. No hay nada malo en tener una identidad siempre que no la conviertas en un fetiche, o siempre que no sea, como sugieres, demasiado excluyente o demasiado racista.

¿Qué pienso que es una amenaza mayor, lo globalizante o lo particularizante? Bueno, no lo sé. Quiero decir, lo que quise recalcar en mi charla es que me parece que pertenecen a la misma lógica, son las dos caras de la misma situación. Cuanto más global se vuelve la situación, más localmente a la defensiva se pone lo particular. Y necesitaríamos, por así decirlo, encontrar alguna manera de excluir completamente esa lógica. Pero pienso que eso no lo podemos hacer simplemente con el pensamiento; no pienso que pudiese resultar, simplemente, más inteligible. Esa es la clase de problema intelectual, de impasse (“¿es cosa del globalismo?, ¿del particularismo?”), del cual podemos ver que es más que un problema intelectual y que requeriría más medios que los intelectuales para solucionarlo. Este problema nos dice, ya sabes, “Busca en otra parte la resolución; esto, simplemente, no puede ser resuelto intelectualmente”.

ANA MARÍA SÁNCHEZ MOSQUERA: Mi pregunta viene motivada por tu libro *Myths of Power: A Marxist Study of the Brontës*, y tiene que ver con la noción de poder y verdad en la esfera de lo literario y en conexión con la práctica de la crítica marxista.

La idea de Antonio Gramsci de que las revoluciones tienen que ser culturales además de críticas y políticas me lleva a concluir que la literatura es uno de esos espacios simbólicos en que se podría llevar a cabo “una revolución ideológica”. En *The Rape of Clarissa* aseguras que “la verdad es siempre una cuestión de posición, una función de las relaciones sociales, un efecto de discursos particulares en condiciones particulares” (133). Si la literatura es por definición “ficcional” y si también es “tradicional” en

el sentido de que reproduce las relaciones de poder del momento histórico en que es concebida, ¿cómo puede la crítica marxista llevar a cabo su tarea de extraer los valores revolucionarios que hay en ese espacio cultural? En otras palabras: ¿cómo puede encontrar un espacio para la revolución cultural, si la ficción está cimentada en una mentira y la verdad responde a los intereses de la clase que tiene el poder?

TERRY EAGLETON: Tus comentarios sobre la ficción y la revolución cultural, las mentiras y la verdad, son muy útiles. Si la literatura es ficcional, ¿en qué sentido puede proporcionar un espacio para este tipo de tarea gramsciana, la de la revolución cultural? Ahí tenemos una verdadera dificultad, solo que yo pienso que quizá, en cierto sentido, las ficciones son lo que guía nuestra vida. Con eso no quiero decir necesariamente las “mentiras”. Intentamos no guiarnos por las mentiras, no guiarnos por la falsedad, pero no podemos evitar guiarnos por ficciones de alguna manera; una de las revelaciones del pensamiento radical, supongo –estoy pensando en gente como Brecht y la vanguardia–, es que las sociedades son como obras de arte en el sentido de que la mayoría de las convenciones son hasta cierto punto arbitrarias. Pensar en la sociedad como una obra de arte puede ser otra manera reaccionaria de pensar la sociedad como un organismo misterioso. Hay otra manera de pensar en las sociedades como ficcionales y por tanto como mudables, una manera brechtiana que, pienso, es mucho más útil.

Citas mi afirmación en *Clarissa*: “la verdad es siempre una cuestión de poder y posición, un efecto de los discursos...” y dices: ¿cómo se puede introducir la verdad si está basada en una mentira? Verdaderamente, pienso que esa cita es demasiado foucaultiana y nietzscheana, una aberración momentánea, un momento de recaída en un “la verdad es la posicionalidad” bastante en boga, que por supuesto es básicamente nietzscheano. No quiero ver la verdad simplemente como una respuesta refleja al poder, como sugería ahí. Eso sería simple reduccionismo, como lo son muchas otras maneras de ver la verdad. Aunque la verdad, como tú recalcas, siempre está vinculada al poder, no es simplemente reducible a él. Ese es el error que comete cierto pragmatismo burgués, y también ha habido pragmatismos de izquierdas que en su momento no me impresionaron demasiado.

MARGARITA ESTÉVEZ SAÁ: Me gustaría sacar a colación tu especial interés por Irlanda y la cultura irlandesa, en relación con las obras de teatro que has escrito.

En la introducción a la edición de tus obras de teatro publicada por Blackwell en 1997, afirmas que “por su naturaleza colaborativa, experimental, de ensayo y error, poner en escena una obra de teatro es el equivalente en las humanidades al laboratorio

de las ciencias” (1). Y el medio cultural que parece usar en tres de ellas es Irlanda o, en general –si incluimos *Disappearances*– la condición del colonizado. ¿Cómo fueron recibidas las obras, por el público y la crítica? Te hago esta pregunta, aparentemente sencilla, porque los asuntos en que se centran las obras me parecen muy delicados y polémicos.

También admites que “al escribir tu segunda obra de teatro, empiezas a descubrir lo que te fascina de manera constante, qué estilos y preocupaciones aparecen de nuevo en un contexto diferente” (5). En tus obras de teatro nos presentas de modo recurrente la figura del revolucionario fracasado y parece adoptar un tono ambivalente, extremadamente cómico, incluso provocador, hacia cualquier clase de revolución por parte de los colonizados, en particular los irlandeses. ¿Es una manera irónica y distanciada de proyectar tus propias angustias e incertidumbres en cuanto crítico marxista revolucionario? ¿O más bien te propones analizar de una manera extremadamente cómica las causas de esos fracasos a fin de proponer una revuelta potencialmente exitosa?

Además, me parece que hay una inquietud y un cuestionamiento recurrentes en relación con el poder emancipador del lenguaje. Así, Kaman, en *Disappearances*, defiende el poder liberador del lenguaje (128, 139), y Connolly, en *The White, the Gold and the Gangrene*, postula la capacidad destructiva del lenguaje, al que debería darse un mejor uso (113).

Resumiendo, hay una preocupación constante por la utilidad o inutilidad de la actividad intelectual en general y del socialismo en particular, una preocupación manifestada por personajes muy diferentes en la mayoría de las obras. Por ejemplo, Bracken en *God's Locusts* afirma que en política lo intelectual carece de valor (215). Y también encontramos varias alusiones a la futilidad de los posicionamientos socialistas: MacDaid en *The White, the Gold and the Gangrene* denuncia el elitismo de algunos supuestos marxistas (111). De modo similar, Oscar Wilde, en *Saint Oscar*, declara que no tiene intención de poner el socialismo en práctica –“Encuentro el simple apoyo al socialismo agotador, ya no digamos el tener que hacer cualquier otra cosa por él” (30)–, pero en la conversación con Wallace parece indicar que la futilidad es un rasgo inherente al propio socialismo.

TERRY EAGLETON: Encuentro tus preguntas perturbadoramente perspicaces. ¿Como fueron recibidas mis obras? Bien, en general; bien, claro está, para un profesor universitario. Recuerdo una de mis citas favoritas de Samuel Johnson, acerca de un perro que caminaba sobre sus patas traseras: incluso aunque no lo haya hecho muy

bien, lo sorprendente es que lo haga siquiera. Bueno, esa fue una de las reacciones a mis obras, lo más sorprendente es que lo haga un intelectual, un profesor universitario. Por otro lado, tienes que recordar que la mayoría de mis obras fueron representadas primero en Irlanda, donde, para empezar, hay una tradición de teatro político. ¿Recuerdas a la policía entrando en avalancha en el Abbey Theatre durante la representación de *The Playboy of the Western World* de Synge? Yo no veo como un obstáculo que la policía entre en avalancha en un teatro. Piensa, por ejemplo, en Derry, una ciudad muy dividida, en la cual, siempre que una compañía estrenaba una obra, el ejército británico enviaba sus helicópteros para que hiciesen ruido durante los primeros diez minutos, solo para recordarles quién mandaba allí. El ejército británico solía hacer eso cuando se presentaba una obra nacionalista en Derry. La otra cosa por la que el teatro irlandés es bien conocido, famoso, es por su verbosidad, sus florituras. Si piensas en Wilde, Synge, Yeats y O'Casey, es un teatro de la palabra, de una cierta sociedad que se ha visto, en cierto sentido, condenada a vivir de la palabra porque ha carecido de agencia política para gobernar. En la sociedad irlandesa hay una relación profunda entre la celebración del lenguaje y un cierto sentido de fracaso, y un cierto sentido de impotencia, por decirlo de alguna manera. Así que, como yo soy profesor universitario y como mi profesión es tratar con las palabras, Irlanda es de lejos el mejor lugar en el que se pueden representar mis obras. Porque allí no les importa si la gente hace discursos muy largos. Mi problema es siempre hacer que pasen cosas en escena. Puedo hacer que alguien hable, pero no puedo hacer que alguien vaya de la ventana a la puerta.

Desde luego, me resulta muy interesante descubrir, gracias a tus observaciones, mi obsesión con los revolucionarios fracasados, de la cual no me había dado cuenta. La verdad, no se me había ocurrido de esa manera y es un tema muy interesante. El fracaso es una especialidad irlandesa. Los irlandeses son verdaderamente buenos, son maravillosamente sensibles al fracaso. Estudias las diversas batallas contra los británicos en sus canciones populares, y luego, diez años más tarde, descubres que en realidad perdieron la batalla. Es un tema muy importante. Los irlandeses comprenden perfectamente –de una manera que, pienso, naciones más metropolitanas, la mayoría de las naciones postimperiales de la Unión Británica, no lo hacen– que el fracaso, en cierto sentido, es muy importante. Si no comprendes el fracaso, entonces, hablando en términos políticos, no has aprendido mucho, y ese triunfalismo es propio de nuestros gobernantes, mientras que los desposeídos son expertos en el fracaso. Lo saben todo sobre él. Piensa, por ejemplo, en Samuel Beckett, un irlandés y un gran poeta del fracaso humano. Por supuesto, este sentido del fracaso, en la sociedad irlandesa y en otras partes, puede volverse mórbido y autocomplaciente, un culto al fracaso. Pero pienso

que el fracaso también tiene un aspecto más positivo: el comprender que solo con el reconocimiento de la debacle llegarás a alguna parte, por lo menos en términos políticos. Solo mirando el fracaso, y no barriéndolo bajo la alfombra, convertirás el fracaso en algo más positivo. Pienso que hay una comprensión profunda de eso quizá no solo en la cultura irlandesa, quizá en las culturas colonizadas en general. Soy consciente de que hay un montón de cosas que no sé sobre mis obras de teatro y siempre agradezco mucho que se me muestren. Porque las cosas más importantes que uno hace en las obras son inconscientes, por supuesto. Pero es verdad que hay esta cuestión de si la debacle puede ser potencialmente transformada en algo mejor, lo que estaría bien.

Y sí, para acabar con el tema del socialismo y la inutilidad, has estado muy aguda al ver que en mis obras hay, por un lado, un sentido de la responsabilidad política y, por otro, lo que, pienso, es una especie de irresponsabilidad que en realidad viene de serie con el arte y el lenguaje mismos. No es solo que ciertos usos del lenguaje o ciertas clases de arte podrían ser responsables pero no pueden. Lo que resulta más interesante es una cierta irresponsabilidad inherente o constitutiva en la agenda del artista. Yo mismo soy muy consciente de eso, y, repito, pienso que mis obras intentan, por un lado, medir los límites de lo que hay de negativo en ello, y, por otro, ver en esa inutilidad los aspectos utópicos potenciales políticamente, en el sentido de que uno no tenga que estar justificando constantemente algo en términos utilitarios, de que se pueda discernir la forma de un futuro no utilitario o post-utilitario. Como dice Wilde, “la única finalidad del marxismo es la inutilidad”, o, como podrían haber dicho los románticos, la única finalidad del arte es no tener finalidad, la única finalidad del arte es recordarnos cierta especie de falta creativa de finalidad que la sociedad burguesa no puede comprender, que, desde su lógica del intercambio y la utilidad y la mercancía y demás, carece absolutamente de fuerza. Pienso que Wilde sabía de ambos aspectos en él mismo. Sabía hasta qué punto su utopismo era una especie de tapadera para su autocomplacencia y su irresponsabilidad, y también sabía por eso que alguien tenía que plantarse y decir: “¡Pues yo no voy a mover ni un dedo!”. Y, por supuesto, obtuvo la respuesta que esperaba: “¡Qué cómodo para ti!” Y eso lo sabía, pero aun así lo dijo.

4. Pregunta final

JORGE SACIDO ROMERO: En tu opinión, la teoría marxista debe ayudarnos, a cada uno de nosotros, a realizar nuestro potencial como miembros individuales de la especie humana. En relación con esto, me gustaría que dijese algo sobre el papel del psicoanálisis en tu proyecto de cambio social, en particular teniendo en cuenta la fuerte

presencia de las ideas psicoanalíticas en tu trabajo, y el hecho de que en el transcurso de esta entrevista solo hayas mencionado el psicoanálisis de pasada.

TERRY EAGLETON: Quizá se debería decir que el psicoanálisis tiene una teoría de las construcciones sociales de la subjetividad, y que por eso en los años 70 y 80 se volvió tan importante para la izquierda: la famosa teoría que faltaba sobre cómo se constituía el sujeto humano. El psicoanálisis parecía llenar ese hueco. Eso fue muy valioso y aún lo es, pienso. Lo que se olvida son las noticias más bien desoladoras que el psicoanálisis, por lo menos en su forma freudiana, tiene para los proyectos de transformación social. El propio Freud era profundamente escéptico acerca de la transformación humana. Buena parte del psicoanálisis vendría a mostrarnos esas fuerzas que amenazan con disolver y socavar nuestros intentos constructivos, fuerzas que al final Freud llama la “pulsión de muerte” o Tánatos. El psicoanálisis nos recuerda nuestra fragilidad, la precariedad de cualquier empresa idealizante. Freud no está contra los ideales, sino que quiere recordarnos una vez más las raíces, muy solitarias y precarias, que tienen. Por otro lado, hay puntos de contacto obvios entre Freud y los freudianos socialistas y los materialistas plenos, aunque no los materialistas históricos. Pienso que no es verdad, al contrario de lo que antaño se consideraba, que a Marx le interesase lo colectivo y a Freud le interesase lo individual. En absoluto. En primer lugar, en muchos sentidos Marx es muy individualista, y, en segundo lugar, de lo que Freud trata es de fuerzas transindividuales que son profundamente impersonales. Para Freud el deseo es verdaderamente impersonal, verdaderamente implacable, y cuando Freud oyó la noticia de que su antiguo discípulo Jung estaba emocionado por haber descubierto algo llamado el “inconsciente colectivo”, Freud comentó con desdén que “el inconsciente es colectivo, en cualquier caso”. Así que hay abundantes conexiones. Pero mientras que en los años 70 la izquierda se servía de Lacan y Freud casi en exclusiva para una teoría de la ideología, lo cual fue útil, en el psicoanálisis hay, por supuesto, mucho más que no encaja fácilmente en ese marco.

Traducido por Jesús Saavedra Carballido

Obras citadas:

Eagleton, Terry. *Criticism and Ideology*. London, Verso, 1976a.

_____. *Marxism and Literary Criticism*. London, Methuen & Co. Ltd, 1976b.

_____. *Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism*. London, Verso, 1981.

_____. *The Rape of Clarissa*. St. Paul, University of Minnesota Press, 1982.

____. *Myths of Power: A Marxist Study of the Brontës*. London, Macmillan, 1988.

____. *The Ideology of the Aesthetic*. London, Blackwell Publishing, 1990.

____. *Literary Theory: An Introduction*. London, Blackwell Publishing, 2nd ed., 1996a.

____. *The Illusions of Postmodernism*. London, Blackwell Publishers, 1996b.

____. *Saint Oscar and Other Plays*. London, Wiley-Blackwell, 1997.

Eagleton, Terry and Drew Milne (eds.). *Marxist Literary Theory*. London, Blackwell Publishers, 1996.

Hobsbawm, Eric. *Age of Extremes*. London, Abacus, 1997.

Synge, John Millington. *The Playboy of the Western World*. London, Methuen, 2014.