

Encontro con Terry Eagleton en Compostela

Manuel Barbeito

Literatura

M.B.: *O seu libro Teoría da literatura: Unha introducción, entendeuse como o certificado de defunción da Literatura, xa que vostede amosou a imposibilidade de defini-la de maneira obxectiva. Sen embargo, ao longo da súa obra parece darse unha oscilación entre o rexeitamento dun estatuto ontolóxico da literatura e o recoñecemento da elaboración na obra literaria do problema de cómo escribir. Os estudos culturais desmitificaron de maneira decisiva a literatura, e negáronlle o privilexio que Scrutiny lle concedera cando a relacionaba con outros tipos de escritura nos que os de Scrutiny tamén estaban interesados. ¿Pode a literatura manter aínda un certo tipo de privilexio mediante a elaboración que antes mencionei?*

145

T.E.: Eu aínda sigo defendendo a idea de que a literatura non posúe unidade ontolóxica ningunha. Nembargantes, faríalle dúas puntualizacións ao argumento de *Teoría da Literatura*. Primeiro, eu intentaba amosar que a literatura non ten ningunha esencia; pero isto pódese dicir de moitos fenómenos. Non hai aquí ningún trazo distintivo da literatura. Como pregunta Wittgenstein, ¿cal é a definición de “xogo”? E o feito de que non haxa esencia, de “xogo” ou de “literatura”, non quere dicir necesariamente que non haxa interrelacións significativas entre os varios obxectos que agrupamos baixo eses títulos. A idea de Wittgenstein dos “parecidos de familia” refírese xustamente á posibilidade de captar as conexións entre obxectos, pero dunha maneira non esencialista. Penso que hai “parecidos de familia” entre varios tipos de escritura que chamamos literatura. Pero non hai “esencia”, aínda que noutro libro, *As Ilusións do Posmodernismo*, defendín contra os críticos posmodernos o que considero que son os aspectos máis radicais do esencialismo.

Penso que temos que cambiar a idea da literatura pola idea da escritura —o que para min non significa que deixemos de lado os xuízos de valor, que son

completamente inevitábeis–, ou a Balzac e a Tolstoy, senón que se trata de redefinir o campo. Unha gran cantidade de escritos importantes despois do 1800 –historiografía, filosofía, etc.– non se chamaba realmente “literatura”. Aínda así, a pesar de que a Literatura non teña unha coherencia “ontolóxica”, iso non significa que non poida ter un gran poder práctico e institucional; e creo que algúns críticos do meu libro tiñan razón cando sinalaron que eu me precipitei ao ignorar isto. A literatura pode ser un concepto filosoficamente dubidoso, pero pode ser unha realidade práctica poderosa.

M.B.: *Unha cousa é expoñer ideas, describir acontecementos ou explicar sentimentos, e outra ben distinta é amosar a xente pensando, actuando e sentindo. ¿A súa experiencia de escribir poesía, teatro e novela non alterou a súa idea da literatura de ningún xeito?*

T.E.: Cando escribo obras de “creación”, non sinto nada diferente do que sinto cando escribo traballos de “teoría”. Escribir crítica ou filosofía paréceme tan imaxinativamente excitante como escribir obras de teatro. A idea de que soamente a “literatura” é creativa ou imaxinativa é historicamente moi recente, e politicamente perigosa. Escribir de maneira “creativa”, sen embargo, fíxome recoñecer a Morte do Autor. Os espectadores están continuamente descubrindo significados no meu drama que nunca souben que eu puxera alí. Fíxome recoñecer a verdade da afirmación de Pierre Macherey de que “un autor é o primeiro lector do seu propio traballo”. Eu engadiría que nin sequer é o lector máis penetrante necesariamente...

M.B.: *Vostede ten sinalado a contradición entre o mercado e os valores, entre a liberdade, ou máis ben anarquía, do mercado –do que o individuo non é máis que unha función–, e a correspondente ética e política baseada en suxeitos libres e autónomos. Vostede tamén ten argumentado que a estética serviu á ideoloxía nun intento de ocultar a fenda entre o suxeito e o obxecto, a razón abstracta e o sensíbel, a lei e o desexo, a orde social e o individuo. ¿Ata que punto as obras de arte individuais colaboraron co programa da educación estética e ata que punto lle opuxeron resistencia? ¿Ata que punto a exposición das “boas maneiras” na novela opuxo resistencia á produción estética de suxeitos? ¿Poderíamos falar dunha intervención específica da literatura na produción de suxeitos? Supoñendo que queda espacio para que o suxeito se produza dun xeito diferente ao que teñen as mercadorías de producirmos, isto podería conducir a unha especie de emancipación persoal privada con pouca importancia política; aínda así, ¿pode esta emancipación que se leva a cabo en privado ignorarse ou considerarse simplemente falsa?*

T.E.: É certo que sinaléi os usos ideolóxicos do estético, aínda que ás veces se esquece que *A Ideoloxía do Estético* é un libro bastante máis dialéctico que iso, xa que tamén intenta sinalar as dimensións sensuais, materialistas, emancipatorias e utópicas do concepto. Sospeito de calquera que cre que o estético é inherentemente positivo ou negativo. Aínda cando o estético sexa negativo, as obras de arte individuais poden resistilo. Pode que a “literatura”, por exemplo, se despregase en ocasións como unha ideolóxica estética, pero iso non quere dicir que as obras individuais que conteñen sexan politicamente opresivas. Ao contrario, Homero non era un humanista liberal, Shakespeare defendeu a igualdade, Balzac e Flaubert detestaban a burguesía, Tolstoy denunciou a propiedade privada, etc. ¡Todos eles estaban moi á esquerda do Banco Mundial! E isto é un feito que ignoran os que tachan este tipo de escritura de simplemente “elitista”. A arte non elitista, como a cultura de masas, pode ser moito máis reaccionaria que as “belas artes”.

Na época das “boas maneiras” ou da Ilustración, penso que a literatura puido xogar un papel importante no que vostede chama a produción de suxeitos, pero isto debíase sobre todo a que as tarefas da literatura e da crítica se entendían dun xeito moito máis amplo. Como intento demostrar no libro *A función da crítica*, a crítica nese momento é nada menos que un completo novo programa hexemónico de moral, costumes, conducta, sensibilidade, etc., e o crítico, xa que logo, ten bastante máis amplitude de miras, peso e autoridade que o crítico máis moderno. Pense en Taine, Goethe, Johnson, Coleridge e outros. Unha vez que a crítica se restrinxe á crítica literaria, o que ocorre bastante recentemente, esta autoridade tende a desaparecer. Pero pode ser que a crítica literaria non fose máis que unha fase transitoria entre a crítica social e cultural da Ilustración e dos comezos do Romanticismo, e a crítica social e cultural actual. Noutras palabras, é o crítico cultural de hoxe –os Frederic Jamesons, os Edward Saids– os que herdán o manteo da crítica tradicional, coas súas preocupacións, políticas en sentido amplo. Como de costume, as mellores ideas radicais tenden a ser completamente tradicionais. Os formalistas e os estetas son os novidosos, e os críticos culturais son os que se manteñen fieis ao pasado.

Pero se a “cultura” pode xogar de novo un papel significativo na produción de suxeitos, de suxeitos oposicionais, é unha pregunta que non creo que se poida contestar en abstracto. Todo o que se pode dicir é que calquera tipo de poder, para triunfar, debe instalarse culturalmente, doutro xeito ten poucas

esperanzas de triunfar. Debe inscribirse na vida espontánea da conducta social, da linguaxe, do corpo, etc., que é exactamente o que as “maneiras” significaban ao principio para a clase media. Penso que Brecht se interesou en desenvolver conceptos socialistas propios do cotián equivalentes: por exemplo, unha certa idea da “cortesía”, do pracer do contacto humano diario que non fose nin intimidade persoal nin anonimidade impersoal. Pensaba que existía no Leste, pero como adoita pasar coa maioría das ideas do Leste, estaba probabelmente equivocado.

M.B.: Aristóteles –e a maioría dos poetas estarían de acordo– pensaba que a poesía tiña unha especial relación coa verdade. Vostede ten mencionado a idea de Brecht de que a arte pode presentar alternativas políticas dun xeito máis atractivo e aceptábel. ¿Pode a idea de que a arte nos permite contemplar verdades que son doutro xeito insoportábeis ser adoptada polo marxismo, a pesar de que, unha vez que a arte perdeu a súa función social, a catarse só pode ser persoal? Ou, pola contra, ¿hai que pensar que a obra de arte só colabora na produción dunha realidade imaxinativa “soportábel”?

148

T.E.: Penso que hai que abandonar a idea clásica da arte como adozamento astuto da amarga pílula da verdade –unha especie de propaganda máis fácil de asimilar, unha maneira seductora de amañar as verdades que doutro xeito poderían repugnar á xente. Penso que isto pertence en xeral a unha estética conservadora, e por iso a esquerda non pode simplemente reaxustala a outra función para a súa política. Ao mesmo tempo temos que resistir a idea romántica de que a arte transmite unha verdade especial, privilexiada e peculiar, que ningunha linguaxe discursiva ou política pode alcanzar. Esta non é máis que unha forma oposta de conservadorismo. Eu quixera reivindicar a idea cognitiva da arte, que a arte é algo máis que un adorno, pero que o seu discurso cognitivo non é, como os románticos pensaron ás veces, inexpressábel e transcendente. Pola contra, como Habermas defendeu, as verdades da arte deben poñerse en contacto dialóxico coas da ética, da ciencia, da política, etc. A filosofía ética ten moito que aprender da literatura, como unha crítica americana como Martha Nussbaum reconece. Se discutes con alguén acerca de, poñamos por caso, o mal, poderíades pasar a noite intentando chegar rapidamente a ningures, ou poderíalles dar unha novela de Dostoievski para ler. Se alguén tivese nocións progresistas presuntuosas acerca da modernidade, podería ser máis fácil conseguir que lesen, por exemplo, a Primo Levi que á Escola de Frankfurt.

A arte pode presentarnos verdades familiares dun xeito vivo, gráfico, o que a fai valiosa como propaganda para as clases gobernantes. Pero tamén ten o poder único de encarnar ideas, de facelas sensíbeis, que é parte do poder de resistencia das súas formas ás abstraccións da mercantilización. O particularismo da obra de arte é xa unha crítica da mercadoría, aínda antes de que diga ou amose nada en particular. E se un quere explicar algo, xa sexa o concepto dos celos ou o modo asiático de produción, ten necesariamente que botar man dunha historia. Moita arte ten a virtude de ser asemade complexa, concreta, concentrada o que fai dela un instrumento pedagóxico imprescindíbel. Pero non se trata da idea xa sabida de que a arte “traduza” ou adorne verdades. Isto pasa por alto as función innovadoras da arte, o que poderíamos chamar os seus aspectos máis vangardistas, a súa capacidade de desvelar a verdade, máis que de simplemente reflectila. Se un ve a verdade nun estilo positivista como basicamente proposicional e informacional, entón a verdade non ten ningunha relación importante coa arte; se un a ve nun sentido máis hermenéutico de iluminación, alborear, revelación, entón si que a ten. Eu afirmaría certamente que a historia da novela é unha das máis importantes formas de filosofía moral que posuímos.

Crítica

M.B.: *En Crítica e ideoloxía vostede propuxo unha ciencia do texto. Nembargantes, a posibilidade de explicación é distinta da posibilidade de apreciación. Un texto pode afectarnos dun xeito distinto a como afectou á xente noutros momentos da historia; aínda así, a posibilidade de que somos afectados dun xeito similar en certos aspectos non pode desbotarse. Dáse unha tensión no marxismo entre a defensa de que cada formación social ten maneiras distintas de apreciar a arte e a afirmación de que hai certas preocupacións que todos os seres humanos comparten, o que podería explicar a atracción que exerceron algunhas obras de arte ao longo do tempo. A vostede describírono como un “marxista humanista” por manter esta tensión. ¿Como reacciona vostede a esta caracterización? ¿Como evitar a tendencia humanista ao esencialismo no tratamento dos universais? ¿Podería ser útil aquí a versión de Ricoeur da fenomenoloxía hermenéutica como o estudo da formación do Espírito nas obras da cultura?*

T.E.: Penso que o meu enfoque en *Crítica e ideoloxía* era demasiado “obxectivista”, enfocado nas estruturas do texto, máis que na interacción co lector no proceso avaliativo e de significación. Por outra banda, se hai unha “ciencia do

texto”, non pode haber tantas como lectores. Debe haber algunhas estruturas que se comparten, pero só a práctica da lectura pode activalas e definilas. E non creo que unha ciencia do texto poida dar conta do impacto afectivo das obras de arte, razón pola que un método que se basee unicamente nela é insuficiente. Temos que combinar explicación con descrición/interpretación, e dar algunha razón diso que se sente na presenza dunha obra de arte concreta. Trátase do que Aristóteles chamaría “fronesis” en lugar de episteme, unha cuestión de habilidade, tino e experiencia. Creo que as formulacións de *Crítica e ideoloxía* pasan indebidamente por riba desta dimensión vital do traballo crítico.

150

Non me preocupa moito que me chamen un humanista esencialista, se iso quere dicir que un cre nunha natureza humana compartida. Eu penso que o mesmo Marx cría nisto, e tiña moita razón en facelo; só que este concepto de natureza humana tiña fundamentos materiais –o “ser da especie”, como el lle chama– máis que idealistas ou moralistas, que é o caso máis común. Os marxistas téñense asustado ás veces excesivamente deste humanismo, preferindo subliñar a natureza cambiante dos asuntos humanos. Pero a persistencia, a repetición, a resistencia, e a inmovilidade caracterizan os asuntos humanos tanto –senón máis– que a mutabilidade, que é o que os novos historicistas e os posmodernistas tenden a esquecer. Moitos dos nosos problemas políticos xorden precisamente do feito de que algunhas cousas non levan cambiado tanto –de que algúns sistemas de opresión e explotación séguense repetindo unha e outra vez. Estaría ben que os novos historicistas tivesen razón e que a historia estivese sempre cambiando, pero, ¡ai!, iso non é así. (A idea de que estamos continuamente auto-formándonos, soñándonos de novo a cada momento, é tamén, incidentalmente, moi americana –igual que o novo historicismo. En tanto en canto o novo historicismo non ve isto, amósase incapaz de historizarse a si mesmo. De feito a última cousa que un pode historizar é a un mesmo, e debéra ser a primeira por dereito propio).

Tamén deberamos recordar que historizar non é, en absoluto, necesariamente radical. Algúns dos maiores historicismos europeos instaláronse firmemente no lado da dereita política. Non se radicaliza un fenómeno simplemente situándoo no seu contexto histórico. A cuestión é saber de qué contexto histórico se trata, porque sempre hai moitos. A min non me parece nada reaccionario dicir que compartimos moitos trazos –empezando pola mesma estrutura corporal– con, digamos, os gregos, e que podemos compartir

moitos (aínda que non todos) aspectos da súa arte. Da estrutura corporal pódese deducir moito; e non é o menos importante o traballo, a linguaxe, a familia, a sexualidade, a sociabilidade, o coidado e a crianza humana, etc. Só alguén que *sobrehistoriza* –e iso é tan posíbel como *infrahistorizar*, de feito nalgúns círculos actualmente está máis de moda– só a tal persoa isto lle parecería un problema. Por suposto que hai continuidade e tamén cambio nas cousas humanas –pensemos na opresión das mulleres, por exemplo. Toma moitas formas históricas, pero o conflito esencial permanece constante. Así que podemos entender unha obra clásica como *Medea*, xa que esa historia non nos é completamente estraña. Cando preguntamos “¿Cómo é que podemos entender Calderón?” ignoramos que nalgúns sentidos, inda que non en todos, el e nós pertencemos a unha historia común. Se un se toma o materialismo en serio, entón ese concepto debe incluír a nosa materialidade –e esta cambiou pouco dende Eurípides. Se hai unha diferenza cultural, tamén hai unha solidariedade histórica.

M.B.: *O crítico revolucionario debe estar sempre preparado para responder á pregunta “¿Por que fai isto?” Córrese ás veces o risco de entender a política no sentido restrictivo dos políticos profesionais e de reduci-la a estratexias dirixidas a atopar solución a curto prazo ás demandas dos que teñen voz para facelas. ¿Que comprensión da política se necesita para que se poida converter no eixo da pluralidade de respostas a esa pregunta?*

T.E.: Non creo que haxa só unha resposta a por qué un o fai. Se un estudante di “eu quero estudar a cultura ou a literatura porque, inda que sei que podo acabar sen emprego, quero facer algo máis persoalmente enriquecedor que estudar para dentista”, iso é á súa maneira unha resposta tan política como dicir “quero estudar a cultura para saber cómo constrúe o poder político a subxectividade, e así saber cómo resistila. Saberemos que a revolución chegou cando xa non teñamos que utilizar grandes palabras kantianas como “xustificación”, e poidamos saborear as nosas actividades, intelectuais ou de outro tipo, como fins en si mesmos.

É certo que debemos opoñernos a nocións excesivamente restrictivas de política. De feito, Raymond Williams acostumaba a dicir “dime a túa idea de política e direiche o teu talante político”. Estas ideas secas e sen sangue da política serven a certos intereses políticos; non son simplemente “técnicas”. Por outra banda, tampouco serve dende o meu punto de vista estender o

concepto de política tanto que o abrangue máis ou menos todo, como a esquerda política fixo por reacción. Isto priva o concepto de toda a súa forza crítica, de toda especificidade práctica. Non creo que a política sexa o mesmo que a cultura, ou que a vida cotiá, ou que a sociabilidade, a economía ou a estética. A política denota os procesos específicos por medio dos cales o poder se reproduce e se opón. A cultura, hoxe en día, é “política” porque non pode evitar xogar un papel neses procesos. Pero deberíamos aspirar a que un día a cultura non sexa xa política porque non teña que selo –porque, por exemplo, certas construcións artísticas non se utilizarán para mediar ideas políticas opresivas. Como calquera boa política radical, a política cultural de esquerdas busca dalgún xeito quedar sen choio. Hoxe en Nova York unha exposición de arte afroamericana é “política”. Saberemos que chegou a emancipación o día que deixe de selo.

M.B.: Na súa introducción á segunda edición de Mitos de poder recoñecía vostede un uso mistificado da “imaxinación” nese libro, que de terse en conta a psicanálise teríase evitado. ¿Podería a imaxinación entenderse tamén como a capacidade de poñerse no sitio do outro, o que nos levaría a tratala en relación coas cuestións da intersubxectividade e da alteridade?

152

T.E.: Eu son un pouco escéptico con respecto á idea da imaxinación, precisamente porque ninguén parece crítica-la nunca. É un dese conceptos como “comunidade” ou “compaixón” que todo o mundo reverencia, e isto inspira o meu lado perverso (algún diría, o meu lado irlandés) para cuestionala. A imaxinación creadora, cos románticos, é entre outras cousas unha forza politicamente transformadora; pero pouco despois pasou a converterse no substituto dese cambio político. Hai un idealismo, filosoficamente, acerca da noción da imaxinación, que en distintas circunstancias históricas pode bandear á dereita ou á esquerda. No século XVIII, está de certo intimamente unida a un humanitarismo progresista –unha especie de “descentramento” do eu egoísta propio do individualismo posesivo, que lle permite a un proxectarse empaticamente na situación dos outros e experimentar unha solidariedade emocional con eles. Certamente, a imaxinación é sempre unha categoría ética, e representa un dos puntos onde o ético e o estético se confunden e se mesturan. Por outra parte, “converterse en Napoleón” non che vai necesariamente dicir moito de Napoleón. Napoleón tería que terse entendido a si mesmo para que iso resultase, e hai boas razóns freudianas para sospeitar que non o facía. Igualmente, non hai ningunha seguridade de que saber o que se sente sendo

algo ou alguén incite a cambiar a situación. Polo contrario, pode substituír o cambio real. A literatura faise importante en parte porque nos permite un acceso textual á vida doutros vicariamente, separados como estamos deles en realidade polas divisións e as fragmentacións da modernidade. Un pode chegar a saber o que se sente sendo arxentino lendo certas novelas, xa que ou non ten cartos ou tempo dabondo para descubri-lo indo alí persoalmente. A riqueza da imaxinación, entón, pode paradoxalmente ocultar unha certa escaseza ou pobreza. É moi a miúdo unha forma de compensación psíquica.

O mesmo se aplica á idea romántica de que a imaxinación é o poder de comprender as situacións dos demais dende dentro. Non representa ningunha posición en si mesma: é simplemente a capacidade sen fin de entrar dentro e apropiarse da posición dos outros, transcendendo no mesmo acto de posuílos. O que Keats chama a “capacidade negativa”. A pesar do seu valor indubidábel, penso que este concepto está historicamente ligado á emerxencia do colonialismo. O colonizador non ten posición ou identidade en si mesmo, a súa posición e a súa identidade consisten simplemente no acto de entrar nas identidades doutra xente, verdadeiramente coñecendo mellor do que eles se coñecen a si mesmos. Deste xeito, a máis desprendida e xenerosa das noicións estéticas tamén leva, tal vez, a pegada dunha certa historia asolagada de violencia.

153

Ao mesmo tempo, deberíamos recoñecer que a imaxinación, ademais de ser unha idea un tanto sublime é tamén unha parte integral da vida social cotiá –non, como os románticos ás veces pensaron, algo necesariamente oposto a ela. A idea social máis simple leva consigo imaxinación. Cando achego a cunca aos meus labios, fágoo porque a miña imaxinación pode prever, a partir da experiencia previa, cál será o resultado. Cando sinto o son dun motor diesel, a imaxinación dime que o autobús que espero está a punto de chegar. Sen esa imaxinación, que realmente quere dicir facer o ausente presente, non poderíamos operar nin un só día. Hai este sentido fenomenolóxico da imaxinación que Maurice Merleau-Ponty, entre outros, explorou, que é parte do noso *lebenswelt*, non unha categoría estética especializada.

M.B.: *Para o marxismo as relacións humanas danse en condicións materiais e calquera toma en consideración delas ten que ter este feito en conta. Sen embargo, a Fenomenoloxía (por exemplo, a redución intersubxectiva de Husserl, que vostede non tivo en conta en Teoría da literatura. Unha introducción) considera a intersubxectividade como unha estrutura básica humana e correlativamente o mundo como unha propiedade non*

privada. No seu libro Walter Benjamin ou Cara a unha Crítica Revolucionaria, vostede parecía apuntar nesta dirección cando afirmaba a correlación entre a realización de si mesmo e do outro.

T.E.: Non estou convencido de que a fenomenoloxía transcendental sexa moi relevante para o Marxismo, pero a fenomenoloxía hermenéutica, do tipo que se practicou desde Heidegger a Sartre e Merleau-Ponty, certamente que o é. E non é unha razón menor o que, con Merleau-Ponty, se faga unha maneira de pensar completamente corpórea, e así dun interese obvio para o materialista. De feito está anticipada no moi novo Marx dos *Manuscritos de París*, que aprendera a fenomenoloxía de quen a parira –Hegel– e que fala de suxeitos e obxectos e suxeitos-para-obxectos e obxectos-para-suxeitos dun xeito que a tradición da fenomenoloxía moderna vai desenvolver máis tarde. En calquera caso, ¿que é a literatura senón unha fenomenoloxía no sentido amplo do termo?

154 Implícito no que vostede di está a verdade de que a herdanza fenomenolóxica foi extremadamente valiosa na desmitificación de certo modelo de propiedade privada da experiencia vivida, a suposición de que eu son dalgún xeito o propietario privado dos meus gozos e das miñas penas, que eu posúo como quen posúe un par de zapatos suecos ou un cepillo de dentes. O Wittgenstein tardíoo divírtese demolendo este modelo cartesiano –como cando suxire, maliciosamente, que pode haber unha pena nalgún lugar da habitación, pero que non está claro quen de nós a ten. É a nosa gramática equívoca a que nos induce a pensar enganosamente que “eu teño unha doenza” é o mesmo que dicir “eu teño un burro”. Non teño ningunha forma de acceso especial ou privilexiado á miña propia experiencia “privada”, como teño acceso privilexiado á miña conta no banco, e a maneira de coñecerme a min mesmo é máis ou menos a maneira de coñecelo a vostede. A fenomenoloxía deste tipo –inda que non, creo, a husserliana– axudounos a comprender que os nosos corpos non son recipientes nos que estamos, como a tinta pode estar nun tinteiro, senón proxectos, centros de relación, orientación práctica, maneiras de estar ligados ao mundo. E esta é certamente a dimensión que necesita o materialismo histórico. Tamén, por suposto, necesita a intuición psicanalista de que a verdadeira “alteridade”, o outro real, son eu mesmo. E a fenomenoloxía atopouse con certas dificultades para dar conta do inconsciente.

Permítame dicir, por outra parte, que eu non creo que a “intersubxectividade” sexa a resposta definitiva á, digamos, subxectividade cartesiana, e este é

un punto no que a fenomenoloxía queda curta. A verdade non é o que *eu* penso, pero tampouco o que *nós* pensamos. O que subxace á intersubxectividade é o que Wittgenstein chama “formas de vida”, que non son o que calquera “pensa”.

M.B.: *A diferenza do organicismo inmanentista da crítica hermenéutica ou estruturalista, o crítico marxista debe dar conta das pegadas que quedan no texto da súa propia produción, da súa incorporación da heteroxeneidade. No caso dos textos do pasado, isto existe un recoñecemento da alteridade e advirte contra a proxección narcisista da nosa ideoloxía no texto. Pero á parte da alteridade que producen outras condicións de produción está a alteridade do texto literario mesmo tanto en relación ao seu propio tempo coma ao noso. Vostede criticou a noción de expresividade da literatura de Goldman por ignorar esta alteridade. Pero o acento da teoría na actualidade recae no inconsciente do texto como a fonte da alteridade. A crítica tradicional ocupouse da complexidade da obra de arte a un nivel consciente; o postestructuralismo fixo esta complexidade radical ao situar a alteridade no inconsciente. Tal vez as nocións de intención e comunicación se depreciaron excesivamente. ¿Habería que revisar a oposición consciente/inconsciente para poder estudar mellor a política textual?*

T.E.: Penso que se pode falar dun subtexto “inconsciente” do texto consciente, sempre que se teñan presentes os riscos de “antropomorfizar” a obra deste xeito. E non penso que o inconsciente do texto sexa o do autor, o que non quere dicir que os autores non teñan intencións tanto inconscientes coma conscientes: A intencionalidade para Freud non é en modo ningún sempre consciente. O texto “ten” un inconsciente porque, como calquera expresión lingüística ou calquera suxeito humano, está inevitabelmente, en virtude dos seus enunciados “performativos”, atrapado nunha rede de significación que excede e ás veces mesmo subverte ese enunciado, e que non pode controlar. E este “inconsciente” non é exactamente algo máis-que-texto que está máis alá do control do texto, senón unha falta de control, unha maneira na que o texto se esquivava a si mesmo e non é idéntico consigo mesmo, que está inscrita no texto mesmo e sen a cal este non sería capaz de dicir nada en absoluto.

O inconsciente non é algo persoal. Simplemente denota a maneira na que o desexo e o discurso exceden, atravesan o obxecto intencional e saen polo outro lado. Somos suxeitos, capaces de falar, actuar e escribir, en tanto encanto estamos constituídos por esta profunda anonimidade ou estrañeza no mesmo núcleo do eu. Somos suxeitos humanos en tanto en canto todos somos

o Edipo monstruoso que chega a recoñecer que o eu terríbel que busca é el mesmo. O desexo é un nome psicanalítico para esta monstrosidade, e tan pronto como un ten linguaxe ten desexo. É neste sentido no que penso que se pode e se debe falar da literatura e do inconsciente, non en primeiro termo porque na ficción haxa o que se chaman símbolos fálicos. Iso sería máis ou menos como dicir que se debe falar da literatura e da loita de clases porque hai fábricas nas novelas...

Tradición

M.B.: *É un denominador común da Fenomenoloxía Hermenéutica e do Marxismo o interese en dar profundidade temporal ao presente. A primeira recibe a súa inspiración do pasado, o segundo do futuro. Aínda se dá un punto de encontro na coincidencia na necesidade de manter vivos os logros humanos, o Marxismo é un tanto ambiguo ao respecto: por unha parte, aqueles momentos de crise inspirados polo futuro que xa se deron no pasado son preciosos; por outra, aqueles elementos que non son revolucionarios tenden a tomarse como ideolóxicos. Os marxistas recean de tomar a tradición como a súa “casa”, e polo tanto sospeitan do círculo hermenéutico que describe un camiño que nos conduce ao exterior e logo nos devolve á casa sans e salvos. Nembargantes, aínda que ver a vida cotiá á luz das grandes obras de arte do pasado pode non ser moi relevante para unha política radical, podería axudar a oporse á ideoloxía. ¿Ten isto algún valor dende dunha perspectiva marxista, ou trátase dunha actividade que pode ser tan facilmente contida que ten máis efectos conservadores que emancipatorios?*

156

T.E.: Foi Leon Trotsky quen en *Literatura e Revolución* sinalou que “os marxistas sempre vivimos na tradición”. Isto é un recordatorio vital hoxe, cando certa esquerda posmoderna parece rexeitala como se fose unha bobada. Por suposto que as tradicións socialistas non son as mesmas que as de T.S. Eliot: non hai unha única tradición, como Eliot parece imaxinar. Pero nós honramos as nosas tradicións como eles as deles. Calquera sociedade que só dispoña da experiencia contemporánea para vivir é verdadeiramente ben pobre. E dado que a cultura do capitalismo avanzado é particularmente amnésica, tan dedicada ao esquecemento coma ao consumo instantáneos (o certo é que os dous van da man), deberíamos redescubrir o poder do recordo, como fixo Walter Benjamin cando as tradicións socialistas correron o perigo de ser afundidas no esquecemento polo fascismo. Benjamin, como Freud, sabía que o recordo pode ser revolucionario, inda que poucas cousas poden ser máis dolorosas e

traballosas. O seu obxectivo era invocar as sombras dos mortos inxustamente no pasado para que co seu sangue enchesen o pozo do presente.

Inda así, dáse aquí, como vostede suxire, unha ambivalencia na tradición marxista, e mesmo en Marx. Ás veces Marx chora os mortos á súa maneira xudía; outras veces –como no *Dezaoito brumario*, por exemplo– compórtase como un modernista enérxico que pensa que o pasado non é máis que un pesadelo insoportábel do que hai que espertar, e que hai que deixar que os mortos, como el di, enterren os seus mortos. E un vese na obriga de sinalar que mentres que a *tradición* pode ser creativa para os socialistas, o *pasado*, polo xeral non o é –Marx ten razón en caracterizalo como sobre todo un pesadelo, que é a razón da existencia dunha política radical. E por suposto é un pesadelo do que aínda non logramos espertar, como pode confirmar unha rápida mirada arredor do mundo. A peor clase de pesadelo é pensar que un xa espertou del e descubrir que aínda non o fixo, ¡que é o que supoño que a xente da “fin da historia” está padecendo! Creo que os radicais deben manter a tensión entre o poder da tradición e o necesario recoñecemento de que é unha construción –unha continua selección e re-selección dos ancestros gobernada en última instancia polas necesidades do presente. Deste xeito, nin convertemos a tradición nun fetiche como fan os conservadores, nin a vemos como se fose simple materia prima para elaborar no presente como fan os posmodernistas.

157

Así que os que seleccionamos son ancestros xenuínos e sólidos, non unha ficción imaxinaria que nós inventamos, como algunha teoría posmoderna parece suxerir. Neste caso a nosa relación co pasado vólvese puramente narcisista, unha forma indirecta de relación con nós mesmos; mentres que Brecht, cando se queixaba das representacións “de vestido moderno” dos clásicos, preguntaba qué se fixo do noso deleite na *diferencia* do pasado, do feito simple e liberador de que non é nós. Moito deste sentido da alteridade histórica foi desprazado polo posmodernismo á Natureza, no disfrace de ecoloxía. Pero o pasado é unha das maneiras nas que diferimos de nós mesmos; iso do que estamos feitos, e o que forma un nó de estrañeza no centro do presente.

Penso que o conflito entre os socialistas e os conservadores non é simplemente un conflito entre o presente e o pasado; é unha loita ao redor do pasado, e especialmente sobre a cuestión de se para preservalo hai que conservalo en escabeche, ou se hai maneiras, como confiaba Benjamin, de facer que o pasado ocorrese de novo en formas transformadoras do presente. En poucas

palabras, que pase outra vez como comedia máis que como traxedia ou farsa, como innovación e non como repetición neurótica. Os mortos dos conflitos pasados entre os que mandaron e os mandados non poden literalmente vivir de novo, a non ser que resuciten; pero nós no presente podemos darlles un sentido retrospectivo novo facendo as súas mortes un pouco menos absurdas. E o que fixeron no pasado pode ser un precioso recurso aquí e agora. Aquí, entón, o pasado, o presente e o futuro atópanse formando un lazo creativo, sen que ningún deles se *reduza* ao outro –como pasa no “presentismo” do novo historicismo, que intenta colonizar o pasado incluso na imaxinación, facer del unha mera extensión de nós mesmos, convertelo en plastilina para darlle forma rápida. Veñen á cabeza os debuxos animados dos Picapedra: a humanidade da idade de pedra presentada como a América suburbana máis dinosauros.

M.B.: *Un aspecto importante do seu traballo é a análise de nocións que xogaron un papel relevante na tradición marxista e que agora pertencen á linguaxe cotiá. Vostede estudiou por extenso a estética e a ideoloxía, pero recentemente concentrouse na cultura. ¿Por que este desprazamento cara a ideas e argumentos sobre as que vostede xa reflexionara no seus primeiros traballos e que están tan relacionadas coas preocupacións fundamentais de Raymond Williams?*

158

T.E.: No que respecta ao que vostede di da linguaxe cotiá, chama a atención que ningunha teoría moderna impregnase tanto o discurso común coma a psicanálise –máis, ¡moito máis que o Marxismo! Un escoita falar por todas as partes de paranoia, subconsciente, complexos de Edipo, etc. ¡Que fenómeno tan extraordinario que o traballo dun filósofo esotérico vienés acadase tal circulación!

No que á cultura se refire, no pequeno libro que acabo de publicar sobre o tema atopeime, como se fose de maneira espontánea, volvendo ao meu gran mentor Raymond Williams e descubriendo de novo o relevante que o seu pensamento é aínda para nós. Penso que a cultura é unha noción menos especializada cá de estética. De feito establece unha ponte entre a estética e a vida cotiá, e isto é claramente unha das cousas que a fai atractiva para un radical. A palabra cobre desde Voltaire ata a adictos ao vodka. Pero tamén penso, como defendo na *Idea da Cultura*, que unha nova e ominosa reorganización do mapa global da cultura está a ter lugar, no que chamo o encontro entre a *Cultura* e as *Culturas*, que é tamén unha confrontación entre ricos e pobres, Norte e Sur,

“civilizado” e “étnico”. E por último, penso que estudei outra vez a idea da cultura porque se inchou moito na época posmoderna. Quero poñer a idea no seu sitio, máis ben modesto, despois de tanta moda, e recordar que, dos inmensos problemas aos que hoxe se enfronta a humanidade, case ningún é “cultural” no sentido estricto do termo. Son tan monótona e obstinadamente materiais como o foron sempre. Así que se volvíñ sobre o tema da cultura, foi en parte para gabalo e en parte para enterralo, como dixo Marco Antonio, inda que non exactamente así, sobre César.

M.B.: En ‘Política da teoría’ vostede afirmou que a marxización da cultura correspóndese ao enxalzamento da razón instrumental, e argumentou que se produce unha perda e unha ganancia nisto: a arte convértese nunha “crítica”, pero vólvese politicamente ineficaz. A “razón instrumental” foi xustamente criticada, pero é a razón instrumental a que fai posíbel certo control humano sobre as circunstancias, sobre a base da explicación dos mecanismos que rexen no mundo material. ¿Pensa vostede que a retórica do ataque contra a razón instrumental puido levar a algúns teóricos a ignoraren o tratamento dialéctico desta?

T.E.: Si, poucas nocións tiveron tan mala prensa ultimamente como a razón instrumental, e é bastante gracioso, porque é claramente algo absolutamente vital para calquera forma de vida humana concibíbel. ¡Faría falta a razón instrumental para establecer unha sociedade na que a gadoupa da razón instrumental se afrouxase dalgún xeito! Supoño que o obxecto do ataque é a conversión desta rama da racionalidade na dominante, que é un efecto do capitalismo. E por suposto que iso ten consecuencias noxentas ás que hai que opoñerse, no nome dunha racionalidade máis benigna sexa estética, comunicativa ou doutro tipo. Pero é absurdo imaxinar que a razón instrumental é algo que se podería ou debería abolir. Se se fixese, ¡non poderíamos literalmente erguernos da cama! E ten o seu valor: como unha forma de control esencial do noso mundo, como vostede suxire, pero tamén porque ver a X como un medio en relación a Y, é para comezar unha maneira de evitar fetichizar X como unha cousa en si mesma. Sempre estamos nunha relación de medio orientado a un fin, de feito, en moitos ao mesmo tempo. E non hai que queixarse disto como se fose un complot sinistro da ilustración.

Algún dos ataques contra a razón instrumental foi, no peor sentido da palabra, irracionalista. O que podemos esperar é que deixe de ser tan dominante nas nosas vidas, e –máis exactamente– que deixe de proporcionar o paradigma

do mesmo razoar. A razón instrumental pode decirnos qué medios seleccionar para acadar os nosos obxectivos, pero quédase muda cando preguntamos: ¿que obxectivos paga a pena perseguir? Define esta pregunta crucial como máis *alá da razón*. Sen embargo, no seu sentido máis clásico, tradicional, a razón suscitouse precisamente eses interrogantes. Se para min é irracional pensar que podo pasar o día borracho comendo plátanos, tamén antes de nada é irracional, nun sentido máis vello, máis sabio, querer pasarse todo o día borracho.

Política

M.B.: *¿Que pensa vostede da “terceira vía” apadriñada por Anthony Giddens, posta en práctica polo goberno laborista en Inglaterra (e tamén, polo menos coa boca pequena, adoptada polo partido conservador español actualmente no poder)?*

T.E.: Penso que a idea da terceira vía, como a do Terceiro Mundo, indica simplemente que algúns perderon a capacidade de contar. ¿Cal é, poderíamos preguntar, a *segunda* vía? ¿O socialismo tal vez? Pero, ¿onde fica o socialismo hoxe como proxecto no que se está a traballar? ¿Que sentido ten entón falar dun camiño entre outros dous, cando un deles nin sequera existe? ¿Ou é a “terceira vía” un código para o feito de que non o hai realmente? O “Terceiro Mundo” resulta estraño aritmeticamente dun xeito semellante, xa que ¿onde está hoxe o segundo mundo? Eu pensaba que se supoñía colapsado, e neste caso ¿como pode haber un terceiro mundo?

Por suposto que non hai ningún primeiro, segundo ou terceiro mundo: hai un só capitalismo global con algunhas bolsas crónicas de resistencia e desvantaxadas aquí e alí dentro del. Do mesmo xeito, tampouco non existe ningún fenómeno chamado terceira vía, se iso quere dicir capitalismo con cara humana. Porque o capitalismo sempre tivo cara humana. Os limpadores de chemineas estaban obrigados a subiren pola cheminea arriba, os traballadores dos muíños encadeados ás súas máquinas, non no nome da crueldade, da cobiza e da explotación, senón no nome da xustiza, do amor e da liberdade. ¿En que se diferencia Tony Blair?

M.B.: *“A relixión é o opio do pobo” é unha sentenza famosa que expresa a incompatibilidade entre a Relixión e o Marxismo. Sen embargo, téñense feito varios intentos de reconciliación. O máis destacado no mundo de fala hispana é o do movemento*

chamado “teoloxía da liberación”, en permanente fricción con Roma. Ellacuría escribiu sobre a débeda da “Teoloxía da Liberación” con respecto ao Marxismo; Jon Sobrino, o seu amigo e colega, afirmou recentemente que “nestes países (de Sudamérica), aqueles que deron as súas vidas polos pobres... déronse conta de que o Marxismo pon o dedo na ferida da análise da infraestrutura económica”, e engadiu que o Marxismo tamén podía aprender da fe cristiá. Dende un punto de vista emancipatorio, a mellor tradición cristiá intentou darlles voz aos que non teñen poder. ¿É isto demasiado idealista para o Marxismo, que se decatou de que só aqueles con capacidade de acción política serán escoitados, ou pode dalgún xeito complementar o Marxismo?

T.E.: Eu fun unha especie de teólogo nos meus tempos, e sempre mantiven un fondo interese nas conexións entre o cristianismo e o socialismo. Os dous son narracións emancipatorias que xiran sobre un tránsito da morte á vida; os dous atopan os axentes desta revolución ou conversión radical no que San Paulo de maneira colorista chama a “merda do mundo”; os dous ven esta vida nova en forma dunha comunidade humana; os dous cren que o que se rexeitou ha de ser a pedra angular da nova orde; os dous miran a outro mundo, pero atopan a súa semente nun compromiso militante e sufrinte co presente.

As historias que contan son, ironicamente, á vez considerabelmente máis pesimistas e moito máis optimistas que os contos da ilustración burguesa liberal. Por unha banda, os dous pensan que as cousas están realmente mal, chámeselle explotación, inxustiza ou pecado orixinal. Por outra, ambas as fábulas confían nun poder que é finalmente máis forte que a inxustiza, inda que para o cristián iso só pasará coa morte da historia mesma. E por suposto que hai moitas máis conexións, non sendo de menor importancia o feito de que os dous movementos sucumbiron ao seu oposto opresivo, sexa en forma de Inquisición ou de Estado stalinista.

M.B.: *Por unha parte, a política é a única actividade que pode cambiar as condicións que causaron a “fetichización da cultura” —o intento de atopar na alta cultura a solución aos problemas humanos xerados pola sociedade capitalista; por outra, non se dan as condicións para unha política revolucionaria. A teoría, entendida como “unha reflexión sistemática”, e o síntoma desta calella sen saída, e a teoría, como análise das condicións materiais, confírmao. A ideoloxía conservadora débese alegrar por isto; sen embargo, nunca está completamente tranquila cunha teoría como o Marxismo que pode incluso analizar o seu propio impasse. ¿Trátase simplemente de paranoia ou hai algo na mesma “práctica de teoría”, aínda que se faga en círculos reducidos, que pode*

ser preocupante? ¿Hai algún perigo de que o Marxismo, dalgún xeito, poida estenderse máis alá deses círculos?

T.E.: Como o sexo, a teoría é algo que un sempre sobrevalora ou infravalora. Parece imposible acadar o equilibrio. Por unha parte, parece verdade que a teoría xa non ten o poder de abraiar e de subverter que tivo, digamos, nos anos 70. A xente afíxose en xeral a convivir con ela. A “teoría” tamén venceu nun número importante de batallas. Incluso os nosos oponentes máis conservadores, por exemplo, están menos dispostos hoxe en día a afirmar que mentres que eles len un texto tal como é, nós o “distorsionamos” por intereses políticos. A teoría “pura” xa non é popular: hoxe a xente traballa en feminismo ou posmodernismo ou poscolonialismo, non en xeral en semiótica ou hermenéutica ou fenomenoloxía. E a teoría funcionou en parte como unha falsa solución á crise das humanidades, ao ofrecernos para estudar algo novo, á moda, e excitante. Permite ir cara atrás e facelo todo de novo, esta vez dunha maneira “teórica”, e iso permítelle á institución ir tirando por algún tempo.

162

Pero sería demasiado cínico dicir só iso. Incluso se aprenderon a vivir con elas, moitas das implicacións da teoría (para falar dela como se fose unha única cousa, que non o é) socavan certamente as ideoloxías dominantes. A crise, sen embargo, non me parece a min que sexa da teoría principalmente. É unha crise do papel das humanidades nun capitalismo tardío que realmente non ten tempo para elas, e a teoría é máis un síntoma dese problema máis fondo que un problema en si mesmo.

M.B.: *No pasado o Estado ocupou unha posición social, económica e política que o podía facer eficaz para a apropiación dos medios de produción. O debilitamento relativo do Estado e o fortalecemento do poder do capital transnacional ¿levan necesariamente a unha micropolítica emancipadora? Se isto é así, e dada a división no proletariado, ¿queda aínda espacio para unha política baseada na loita de clases?*

T.E.: É verdade que a nación-estado se debilitou a algúns niveis, en boa parte como consecuencia das operacións dun capitalismo cego ás nacións. Pero aínda así, non deberíamos esaxerar esta debilidade. Política e culturalmente, aínda vivimos nun mundo de nacións-estado; e no que se refire ao control e vixilancia, o Estado é máis poderoso que nunca. O capitalismo transnacional usa as nacións-estado para os seus propios propósitos; confía neles, por exemplo, para ordenar a forza de traballo e crear as condicións económicas e sociais

para as súas operacións predadoras. Así que, inda que é verdade que a nación-estado está a ser recortada tanto por “riba” (as grandes corporacións) como por “baixo” (a crecente importancia da rexionalidade e da acción comunitaria), queda moito para que pase a súa hora. O que, polo momento, acabou é o nacionalismo revolucionario, que tivo o último gran movemento a principios dos anos 70.

Polo que se refire á loita de clases, deberíamos recordar que a loita contra as corporacións globais por parte dunha gama completa de proxectos comunitarios, é loita de clases, tanto se se recoñece a si mesma como tal coma se non. Estas corporacións son a nova burguesía internacional. O que caeu en desuso, sen embargo, é a idea dunha solidariedade internacional. Esa frase repartiuse, por así dicilo, quedando “internacional” asignado ás corporacións internacionais e “solidariedade” á resistencia local. Por outra parte, aínda que non quixera idealizar isto excesivamente, as políticas opositoras de Internet están de novo axudando a globalizar a resistencia política. Canto máis globaliza o capitalismo as súas operacións, tanto máis obviamente poderoso é; pero tamén canto máis calquera dos seus puntos está implicado noutro, e se fai así susceptible de ser atacado a través de calquera outro, tanto máis fráxil e vulnerábel se fai o sistema. Se unha moeda ou unha economía se fortalece unindo o seu destino a outra, isto tamén pode converterse na súa némesa.

163

M.B.: A apropiación dos medios de produción, que permitiría atender ás necesidades básicas dos seres humanos a nivel mundial, tamén pode poñer en perigo o funcionamento do mecanismo de produción de riqueza baseado como está na iniciativa privada e que se amosou extraordinariamente efectivo. ¿Parécelle isto a vostede unha contradicción verdadeira ou só un anaco dun discurso ideolóxico? Benjamin dicía que a historia a miúdo avanza polo seu lado malo ¿Pode a relativa, e incluso paródica, socialización do capital entre os accionistas dunha empresa ser considerada un exemplo disto?

T.E.: Penso que hai problemas reais aquí. Marx pensaba que o capitalismo era o sistema máis revolucionario de produción xamais coñecido, cunha formidábel dinámica de desenvolvemento, de auto-elaboración, de capacidade de crear novas necesidades, novas relacións, novas redes, novas formas de subxectividade, etc. E isto inclúe o feito de que o afán de beneficio, aínda que pode ser moralmente perverso, foi nalgunha forma unha maneira enormemente efectiva de desenvolver as forzas productivas. Se se confía exclusivamente no Estado

para desenvolver as forzas productivas, vaise tender ao stalinismo e ao estancamento. Así que os socialistas teñen que preguntarse qué farían con isto se, e cando, chegasen ao poder. Esquécese ás veces que o mercado non era para Marx en absoluto simplemente negativo. Polo contrario, soubo ver que os mercados, a competencia e as mercancías foran parte dun desenvolvemento histórico revolucionario que puxera as bases do socialismo. Esta é unha das cousas que quere dicir o progreso da historia polo seu lado malo. Esquécese ás veces que alguén como Trotsky, despois da revolución bolxevique, defendeu o indispensable papel dos mercados na Unión Soviética, no contexto dunha sociedade democraticamente planificada.

Pero o problema obviamente entón é cómo evitamos perpetuar algúns dos peores aspectos do capitalismo. ¿Podería funcionar algunha forma de planificación participativa, ou os mercados nos proporcionan tipos de información e localización de recursos que sería indispensable aínda baixo o socialismo? ¿Necesitaríamos os mercados por un tempo para proporcionar incentivos que, a longo prazo, a educación, o cambio cultural e unha actitude menos cínica cara ao traballo e a sociedade poderían proporcionar? ¿Ata que punto a moderna tecnoloxía da información podería realizar algunha das funcións que viñeron realizando os mercados? ¿Podería a socialización do capital por medio das accións das empresas ser unha forma factíbel de propiedade social? Todas estas parecen preguntas importantes, e son preguntas sobre as que se está a traballar hoxe intensamente. Que ninguén diga que a esquerda as pasa por alto e simplemente se aferra nostáxicamente ás súas panaceas. Pero como un mero teórico da cultura, non podoo presumir de saber as respostas...

164

O mundo académico

M.B.: ¿Como ve vostede o mundo académico inglés na actualidade? ¿Que cambios institucionais de primeira orde se produciron para mellor ou para peor, e cales pensa vostede que deberían introducirse? ¿Cal foi o efecto da institucionalización da teoría?

T.E.: Un dos efectos da institucionalización da teoría é que xa non ten o atractivo que antes tiña. Neste sentido, o punto álxido da teoría pasou, e estudos que non son puramente teóricos –posmodernismo, poscolonialismo– están ocupando o seu lugar. Como estas áreas son máis culturais e políticas que puramente teóricas, isto é a miúdo un desenvolvemento beneficioso. O que

ocorreu na academia inglesa é que moitos dos pioneiros da teoría nas universidades son agora a xeralización que ocupa as cátedras. Se se observan os catedráticos das universidades inglesas, moitos deles son de esquerdas. Deste xeito, poden introducir certos cambios dende arriba que dende abaixo son moito máis difíciles de facer.

Pero en Inglaterra como en todas as partes, unha xeración enteira de xente entrou nos postos académicos nos anos sesenta, e conseguida esta seguridade deixaron de ser academicamente moi activos. É unha mágoa, porque xustamente neste momento o asunto empezaba a cambiar de forma dramática. E moita desta xente simplemente non se mantivo á altura das circunstancias. Así que teremos que esperar paciente ou impacientemente a que se retiren. Non quero dicir, por suposto, que ser novo e radical é a mesma cousa hoxe. Un dos problemas de xeración máis nova é que dende un punto de vista político teñen pouco interese en lembrar. Contrástese coa xeración que lembraba o Vietnam, o Poder Negro, os dereitos civís, a insurrección estudiantil, a gran loita industrial, etc.

M.B.: *O materialismo cultural converteuse nunha corrente forte dentro da institución. Tal vez un debería falar de materialismos culturais ¿Pensa vostede que esta diversidade afecta á eficacia política da corrente permitindo unha máis fácil contención desta? A expresión “materialismo cultural” aparece raramente na súa obra. ¿Atópaa útil? ¿Como se relaciona a súa obra con esta corrente?*

165

T.E.: O materialismo cultural ten sido certamente un desenvolvemento vital, en boa medida porque suxire que temos que facer algo máis que proporcionar lecturas de esquerdas dos mesmos obxectos ben definidos. Aínda que non estou moi seguro de que me guste a manía de pluralizar as cousas; como se poñer un “s” ao final dunha palabra fose unha solución real. (Nese caso, tal vez, incidentalmente, teríamos que falar de “pluralismos”). Non empreguei moito na miña obra a expresión materialismo cultural, aínda que si certamente a idea. A miña única reserva é que Raymond Williams a inventou en parte porque pensaba que o marxismo tendía a tratar a cultura de xeito inmaterial, como simplemente parte da superestructura. Isto é verdade no caso de moita estética marxista, pero creo que é un erro pensar que a “superestructura” significa necesariamente “inmaterial”. Simplemente significa “menos determinante a longo prazo”. E a cultura, con toda a súa importancia, é certamente iso.

Estilo

M.B.: A tradición marxista non destaca precisamente polo valor que os seus membros lle concederon ao humor. Pero este é moi importante no seu estilo. ¿Trátase dunha estratexia para gañar lectores? Un dos recursos que vostede emprega é meter unha observación de sentido común no curso dunha argumentación filosófica de altos voos. De repente dous mundos confróntanse: o mundo académico elevado ao que só unha parte dos lectores especializados pertencen e o extenso mundo do sentido común. Isto socava e desequilibra o discurso elevado provocando o sorriso do lector. Vostede ten criticado a noción de sentido común, pero fai moito uso estilístico dela. ¿Que clase de sentido común considera que é defendíbel?

T.E.: Penso que parte do meu humor toma a forma dunha especie de desenmascaramento ou desinflamento, o que se podería relacionar co meu lado irlandés, xa que os irlandeses son famosos por burlóns, desenmascaradores e polo seu talante satírico. Pero tamén sospeito que ten que ver coa miña procedencia da clase traballadora. Ao proceder de fóra da cultura da clase media, un non pode tomala nunca tan en serio como podería facer doutro xeito, e tal vez un tenda a ser particularmente sensíbel á pomposidade e especialmente inclinado a baixarlle os fumes. Coido que comparto esta sensibilidade con moitas mulleres, que tamén dalgún xeito por suposto proceden do exterior dese enclave de pompa tan masculina e de solemnidade de altos voos, e sempre sentín que este era un dos puntos de contacto máis íntimos co feminismo.

Non penso que o meu humor sexa unha estratexia calculada para gañar lectores, aínda que si creo que os radicais deberían esforzarse en popularizar as súas ideas, e estou horrorizado pola falta de interese nisto entre os radicais en USA. Un ten que estar preparado a comprometerse nunha parcela do que Brecht chamaba “pensamento cru”. A confrontación da que vostede fala, entre o mundo da alta cultura e o mundo chan do sentido común, é unha figura extremadamente común na cultura irlandesa, desde Swift a Joyce e a Beckett. Vén, supoño, do feito de vivir nunha sociedade que ten unha “alta” tradición de saber escolástico, pero que tamén é extremadamente pobre e árida; o contraste satírico faise inevitábel.

Hai un “sentido común” obxectábel, que como sinala Gramsci é o sentido dos nosos gobernantes; pero tamén hai algo ao que el lle chama sentido “práctico” ou “bo”, que el ve como resultado do contacto regular coa realidade

material, e que os traballadores teñen, logo, máis posibilidades de experimentar que os seus xefes. Eu engadiría que as mulleres tamén. As mulleres, pola súa historia e condicións de vida, son máis espontaneamente materialistas que os homes –crónicamente tendentes á idealización–, moito menos propensas a que ideais abstractos as despisten. E este tipo de sentido práctico ten un escepticismo que é exactamente o contrario do dogmatismo do “sentido común”.

Algunhas veces ofendín a algún colega por parecer excesivamente demoleedor (“carnavalesco” podería ser un termo técnico apropiado), pero non me desculpo en absoluto, e tampouco por ser sardónico e polémico. A min estas parécenme calidades esenciais da escritura de oposición, e deprímeme a súa falta en tantos teóricos radicais –que, por certo, se limitan a aproveitar os protocolos da escritura académica convencional para unha finalidade política distinta. Para marcar a diferenza hai que escribir distinto. Non simplemente sobre cousas distintas con opinións distintas, senón cambiar o modo de produción. E isto é o que eu intentei facer.

M.B.: A dialéctica é inseparábel do seu estilo. É un exercicio intelectual que pode, por exemplo, atopar aspectos positivos no que se considera convencionalmente negativo, e que lle fornece unha extraordinaria flexibilidade ao seu pensamento. Aínda máis, sen que se trate dunha dialéctica hegeliana –a “Aufhebung” non xoga ningún papel decisivo nela–, é máis que unha simple metodoloxía ou que un mero exercicio intelectual; tamén é unha visión do mundo capaz de aceptar o progreso e a política sen P maiúsculo. A falta dunha base transcendente (Natureza, Historia, Deus) levou a algúns pensadores (ex. Vattimo) a adherirse ao chamado “pensamento débil”. ¿É o seu uso da dialéctica unha defensa contra un pensar débil ou atopa vostede algunha relación da súa obra con este movemento? ¿Cales son as vantaxes políticas dun enfoque dialéctico?

167

T.E.: Nunca me gustou o uso esquerdosado da expresión “a dialéctica”, que me parece excesivamente reificador, pero “o dialéctico” é outro asunto. Espero que o que vostede di do meu estilo sexa verdade. Estou impresionado polas consecuencias desastrosas da falta de pensamento entre tantos escritores posmodernos, que con toda a súa preocupación coa pluralidade, a diferenza, a ambigüidade, a heteroxeneidade, a contradicción, e todo iso, caen ao final en simples oposicións binarias: a Pluralidade boa, a Homoxeneidade mala; a Diferencia boa, a Identidade mala; a Fragmentación boa, a Totalidade mala; o Posmodernismo bo, a Ilustración mala; o suxeito descentrado bo, o suxeito humanista malo. Isto paréceme realmente unha estraña ironía. O dialéctico,

pola contra, é o intento de pensar as dúas caras da contradicción sen perder de vista ningunha delas –de demostrar a *necesidade* da contradicción– e isto é extraordinariamente difícil de conseguir. Particularmente, os socialistas necesitan distinguilo dunha serie de posicións liberais familiares que poden semellar parecidas: hai bo e malo en todos nós, a variedade é a salsa da vida, todo está mesturado e é ambiguo, e outros clichés liberais elevados semellantes. Estas son con frecuencia maneiras bastante sofisticadas de evitar o compromiso, mentres que o compromiso e o dialéctico poden ir xuntos. Cómo o fan con exactitude merece un maior exame do que podemos dedicarlle.

Permítame terminar referíndome ao pensamento dialéctico marxista máis escandaloso de todos. Como todos sabemos, Marx denuncia o capitalismo como unha época de cobiza, miseria, saqueo, explotación, brutalidade e inxustiza. ¿Quen non sabe esto? ¿E quen recorda que tamén verte xerros de loanzas sobre a burguesía, como a gran forza revolucionaria que transformou a face da terra e varreu os seus opresores feudais nun enorme movemento de emancipación? Marx sospeita ao mesmo tempo profundamente das noções burguesas de Progreso, e igualmente de calquera intento de retorno nostálgico á orde social da premodernidade. Ve o capitalismo como unha vigorosa liberación global, e ao mesmo tempo como unha longa e indicíbel traxedia. Agora, ¿onde pode atoparse unha perspectiva dialéctica coma esta? ¿Quen pode apreixar, simultaneamente, eses dous pensamentos tan ferozmente contradictorios? Pero se non o facemos, pouco entendemos, nada, da historia que estamos vivindo.