

Encuentro con Terry Eagleton: la perenne urgencia del ingenio

Wit's Perennial Urgency: an Encounter with Terry Eagleton

PABLO MARTÍNEZ DIENTE

Department of Romance Languages and Literatures
Universidad de Notre Dame
Notre Dame, IN 46556. EE.UU.
pablo.martinezdiente.1@nd.edu

RECIBIDO: 13 DE SEPTIEMBRE DE 2012
ACEPTADO: 13 DE NOVIEMBRE DE 2012

Resumen: En esta entrevista se examina *Why Marx Was Right* de Eagleton (Yale University Press, 2011), la interpretación que el autor ofrece de los postulados marxistas dentro de la recesión económica y del estado del capitalismo hacia el otoño de 2011, así como otros temas de la prolífica carrera del crítico. Igualmente se debaten la problemática económica y políticas occidentales, postmodernismo y postcolonialismo, la crisis de la educación básica y la universitaria, religión y espiritualidad, el modernismo global, la labor anterior de Eagleton como intelectual y su experiencia como escritor de creación literaria.

Palabras clave: Eagleton. Marx. Recesión económica. Educación. Postmodernismo. Políticas culturales. Religión. Modernismo global.

Abstract: This interview discusses Eagleton's *Why Marx Was Right* (Yale University Press, 2011), his interpretations of Marx's postulates in the light of the economic recession and state of capitalism in the fall of 2011, and other aspects of the critic's prolific career. Issues debated include the mishaps of Western economics and politics, Postmodernism, Postcolonialism, the crisis of higher and mass education, religion and spirituality, Global Modernism and Eagleton's former critical work and background as creative writer.

Keywords: Eagleton. Marx. Economic Recession. Education. Postmodernism. Cultural Politics. Religion. Global Modernism.

Terry Eagleton (Salford, 1943) podría encarnar sin demasiadas asperezas el epigrama de Wilde que reza “el crítico debe educar al público; el artista debe educar al crítico”, ya que crítica, pedagogía y estética se entrelazan en una carrera que comienza con meditaciones teológicas, políticas y literarias (*The New Left Church*, 1966) y cuya última publicación (*The Event of Literature*, 2012) vuelve a reexaminar cuestiones esenciales del fenómeno literario. La lista de títulos entre ambos estudios da fe de la heterodoxia crítica de Eagleton, hallándose aproximaciones al marxismo (*Marxism and Literary Criticism*, 1976; *Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism*, 1981), a corrientes críticas contemporáneas (*Nationalism, Colonialism, and Literature*, 1990; *The Illusions of Postmodernism*, 1996), y de la que no escapan reflexiones sobre temas de mayor espectro sociocultural (*The Idea of Culture*, 2000; *Holy Terror*, 2005; *The Meaning of Life*, 2007). Su *Literary Theory: An Introduction* (1983) sigue a día de hoy siendo libro de cabecera para los estudiantes de crítica literaria, con reediciones en 1996 y 2008.

La labor investigadora de Eagleton se ha complementado con conferencias, reseñas periodísticas y una docencia de la que se benefician alumnos a ambas orillas del Atlántico. Profesor de la Lancaster University, Eagleton dicta cuatro conferencias anuales y tres semanas de clase en la University of Notre Dame, institución en donde asimismo toma lugar esta entrevista.¹ Aunque este encuentro se centra en su libro de 2011 *Why Marx Was Right*—dividido en ataques estereotipados al marxismo y su consiguiente réplica—, es inevitable que toda conversación con un autor en quien erudición y afabilidad van parejas derive en temas de naturaleza diversa, oscilando de la crisis financiera al modernismo, y de la escritura creativa al estado de las instituciones de enseñanza.

Aparte de la crisis económica, ¿cuál fue la justificación de la escritura de *Why Marx Was Right*?

Nunca conozco la razón tras el proceso de escritura de mis libros. Supongo que la razón obvia en este caso, como Vd. señala, fue la crisis, pero parcialmente, ya que otro de los motivos sería la sensación de continua relevancia de Marx en un mundo en el que parece estar tan obsoleto. Pero también existe un hecho psicológico interesante, pues desconozco por qué comienzo un libro. Me *hallo a mí mismo* en mitad de un proyecto, y muy a menudo me parece difícil recordar la idea que lo ha motivado u originado. A menudo, cuando tras diez años vuelvo la mirada a uno de mis libros, puedo ver con mayor claridad que en su momento de qué trataba. Por lo tanto, hay conmigo

una extraña psicología de creación o escritura, aunque con este libro existía la necesidad de un planteamiento claro de Marx. Por otra parte, intento que mis libros alternen áreas más especializadas con otras más populares, ya que creo muy profundamente en la necesidad de popularizar, y me escandaliza mucho el hecho que incluso críticos izquierdistas –particularmente en los EE.UU.–, no creen necesitar ese impulso. Entiendo que los jóvenes que comienzan a abrirse camino en el mundo académico no tengan la libertad de hacerlo, pero yo personalmente tengo la libertad de escribir. Creo que es políticamente relevante intentar comunicar esas ideas.

Esa claridad expositiva entra en contacto con sus opiniones respecto al postmodernismo como las discute en *Figures of Dissent* (2003), en concreto cuando habla de Paul de Man y su uso constante de las comillas, cuyo estilo parece ser tan oscurantista, carente de claridad o funcionalidad a la hora de transmitir ideas.

Son académicos hablando para otros académicos, y creo que en el caso de izquierdistas radicales, eso no es suficiente. Yo personalmente siempre he intentado llegar a un público mayoritario, y sucede que, ocasionalmente, algunas de las mejores reacciones que he tenido en cuanto a teoría literaria provienen de gente que jamás ha pisado una universidad, y que simplemente deseaba saber qué estaba pasando. Pero es curioso que cuando uno trata de hacer esto, de llegar al gran público, recibe acusaciones (especialmente de colegas académicos) de explicarse con demasiada sencillez, de hablar en cristiano. Esto me recuerda a George Bernard Shaw, quien dijo que “si tu trabajo vale la pena hacerlo, vale la pena hacerlo mal”. Si uno puede transmitir algunas ideas vitales a costa de algo de simplificación, quizá valga la pena hacerlo, siempre que el lector sea consciente de ello. Después de todo, es de lo que la enseñanza se trata.

Volviendo a su último libro, si hubiéramos de aplicar sus reconsideraciones en torno a las ideas marxistas a través de la historia, y más concretamente a la problemática financiera actual, podemos hablar al menos de dos casos en los que la ideología marxista se manifiesta patentemente: América Latina y China. En cuanto al primer caso, en su libro comenta que “si se intenta construir el socialismo en condiciones económicas atroces [...] probablemente se dé como resultado una especie de estalinismo [...] o quizá puede que se descubra que se está sentado en el mayor yacimiento petrolífero del mundo y usar esto para construir la eco-

nomía democráticamente” (55),² lo cual obviamente hace referencia a Venezuela. En el caso de este país, así como de China, se puede argumentar cierta prosperidad. ¿Definen casos como el venezolano y el chino –más concretamente la aplicación del marxismo en ellos– el socialismo hoy en día?

No creo que ninguno lo haga, por muy diversas razones. Por motivos obvios la economía de China se ha tornado cada vez más capitalista, y el comunismo o el socialismo es más un fenómeno político en ese país. Esto puede servir de ejemplo en cómo puede derivar el capitalismo, al combinarse un Estado autoritario con una economía capitalista, tal como se ve en algunos países del Sureste Asiático. Es un ejemplo que deberíamos temer ya que puede que represente una vía en la que podamos desembocar. Esto es, cuanto más entre el capitalismo en problemas económicos, puede que se torne más autoritario políticamente. Esa es una de las razones por las que China mantiene una superestructura comunista, pero cada vez sobre una base más capitalista.

Sudamérica es un caso diferente. No soy un experto en su situación, pero aun así, existe el riesgo de que lo que uno podría denominar como socialismo genuinamente democrático desemboque en un tipo de socialismo autoritario que administre la economía en una forma diferente. En lugares como Venezuela y otros estamos ante un interesante fenómeno global basado en la conjunción de lo más avanzado y lo más atrasado; si se quiere, estamos ante el clásico fenómeno postmoderno: lo que les acontece a sociedades que saltan de unos orígenes muy tradicionales hacia una economía capitalista más avanzada sin haber experimentado el paso intermedio que, por ejemplo, Europa ha sufrido. Dentro del contexto europeo, Irlanda (de donde provengo), aun sin pasar por lo que pasó Latinoamérica, ejemplifica hasta cierto punto esto: pasó de una economía agraria a otra muy avanzada tecnológicamente, encontrándose en estos momentos en un hondo peligro de bancarrota en un periodo de tiempo extraordinariamente corto. El caso irlandés ejemplifica la condición posmoderna: se atraviesa un bucle temporal en el que se estruja la época extensa del capitalismo liberal, industrial, *laissez faire* por el que Europa hubo de atravesar. Hubo beneficios en eso, pero también, como siempre, inconvenientes, porque habitualmente no se tiene la política liberal desarrollada que uno necesita.

En el caso irlandés, parafraseando de una forma distorsionada a Marx, es difícil saber si se trata de tragedia o farsa. Por primera vez en su historia, Irlanda llegó a prosperar incluso más que su antigua propietaria, Gran Bretaña.

Esto, entre otras cosas, indujo una enorme crisis de identidad, lo cual considero posee una interesante dimensión cultural en todo este proceso. Hubo en su día intensos debates sobre el tipo de sociedad que era Irlanda, sobre si iba a acabar pareciéndose a una nueva Suiza, o de si habría una forma (tal y como la izquierda arguyó) de recurrir a su pasado colonial, a su solidaridad con naciones desheredadas en una manera interesante. Pero desgraciadamente, y antes de que este debate concluyese, se volvieron temas irrelevantes a medida que la situación comenzó a implosionar. Fue una especie de “capitalismo de casino”, el tipo de cosa que le podría ocurrir a una clase de sociedad que, volviendo sobre mi anterior punto, no ha desarrollado a largo plazo el tipo de instituciones civiles, el tipo de clima ideológico general en el cual poder controlar el repentino revés económico. Es bastante similar a lo que le ocurriría a un empleado de limpieza de inodoros que ganase la lotería...

Algunos de estos aspectos podrían relacionarse de cierta forma con otras naciones europeas que sugieren un fracaso, acaso una cierta falacia, económicamente hablando, de la Unión Económica Europea. No tanto en términos culturales de los que se benefician los europeos, como al nivel financiero. ¿Estáramos casi ante una adecuación o debate de los postulados marxistas de superestructura y base, en el que países como Alemania o Francia, económicamente fuertes, condicionan la base de países económicamente menos potentes?

El capitalismo tiene buenos motivos para mudarse hacia formas corporativas más transnacionales, siendo este uno de los motivos que inspiraron la UEE. Pero al mismo tiempo ha de tomar en cuenta que hay diversos capitales nacionales con diferentes etapas, y eso va a ser una contradicción dentro de la Unión. En suma, hay una cierta necesidad económica para que se vuelva más y más corporativista; al mismo tiempo, esto crea en sí mismo divisiones y tensiones; en todo esto hay una contradicción. Además está el problema de que, culturalmente hablando, puede que la gente se eche a las barricadas gritando “¡Viva Francia!”, pero no es tan probable que griten “¡Viva la Unión Europea!”. La pregunta aquí es: ¿puede una coalición de diversas culturas nacionales alcanzar el tipo de solidaridad ideológica y cultural que pueda ser necesaria en tiempos de crisis política?

La crisis ha revelado tensiones capitalistas a la hora de manejar los riesgos de países que comparten una moneda común, en el momento de

aplicar los rescates, y cómo el Banco Central Europeo se ha comportado a menudo como Wall Street, negociando la compra de deuda. Se trata, al menos económicamente hablando, un sistema radical y puramente capitalista...

En parte, el problema europeo –sin ser exclusivo del continente, puesto que incluye en términos más amplios a Occidente– es el de enfrentarse a un enemigo externo habitualmente exagerado: el islamismo radical. El hecho es que necesita una unidad transnacional por esas razones, y lo que tenemos ahora es una pelea entre los países capitalistas, con fracciones y fricciones. Pero si esto se sitúa en un contexto global, cabe preguntarse cuál sería la base de la unidad occidental ante un enemigo que no tiene esos problemas, que de hecho tiene una noción sumamente fundamentalista y absolutista de su propia identidad. Es otra forma de plantear un problema del que he escrito anteriormente: vivimos en un mundo en el que hay simultáneamente excesiva poca identidad o demasiada identidad. A veces hay demasiada poca confianza en Occidente y demasiada en cualquier otro lugar, y estos extremos siguen rebotando el uno contra el otro.

En el caso de gobiernos como el español, de ideología socialdemócrata, no ha tenido éxito a la hora de enfrentarse a la crisis y todo indica que seremos testigos de un relevo de gobierno inminente...

En cierto modo ilustro esto en mi libro: reflexionar sobre la naturaleza del descrédito del socialismo. No es que el socialismo sea irrelevante, sino que el capitalismo es muy poderoso. La paradoja es que debido a que el capitalismo es tan poderoso, el socialismo es más relevante, pero está en desventaja.

Podemos continuar comentando el caso español, especialmente el Movimiento 15-M y Democracia Real Ya, y también similares reacciones de ocupación e intervención urbana acontecidas en Grecia, Italia y Nueva York más recientemente. Esta clase de protestas con base social comparten con el marxismo la desconfianza hacia las democracias parlamentarias que según ellos monopolizan la democracia, pero paradójicamente insisten en su distanciamiento con los postulados marxistas, generalmente identificados con revolución y caos. ¿Son estas organizaciones de base la interpretación más cercana al marxismo hoy en día?

Son un desafío interesante al marxismo. Lo que a menudo rechazan es aquello estereotípico del marxismo, lo que es comprensible, pues muchos de

los jóvenes que forman parte de estos movimientos surgen en un momento político sin acceso al conocimiento de la década de los sesenta que al menos conocía más cercanamente esas ideas marxistas. No obstante, a menudo colocan un signo de interrogación en las ideas marxistas tradicionales, y en estrategias para organizarse. Mi propio hijo forma parte en Londres de uno de estos grupos de base pacifista contra las empresas, “No Pagues Impuestos”, que con sus sentadas son bastante eficientes a la hora de atraer atención. De cualquier forma, no creo que el marxismo prescriba ningún modelo de organización social de esta forma: siempre puede aprender de estas experiencias. Como digo en *Why Marx Was Right*, no veo una distinción rígida entre revolución y reforma, lo cual no ayuda mucho en esta situación.

Esto último recuerda a sus propias experiencias en la política de su juventud (relatadas en sus memorias *The Gatekeeper*, 2001), cuando al intentar afiliarse al Partido Laborista fue preguntado si era usted reformista o revolucionario. Estos movimientos de cambio social, ¿estarían en la práctica más interesados en reforma que en revolución?

Quizá, pero hay aspectos en estos movimientos de base que se autodenominan anticapitalistas. Mucha gente comenta que el marxismo ha muerto, cuando en realidad lo que está ocurriendo es que el movimiento del marxismo al anticapitalismo, cambio apenas considerable en tamaño, es una manera diferente de concebir el mismo problema.

Otro aspecto polémico en *Why Marx Was Right* explora la presunta apatía e incluso desencanto de la clase trabajadora respecto a las ideas marxistas. Comenta que “la gente que se satisface con su circunstancia no es probable que emprenda revoluciones, pero tampoco la gente desprovista de esperanza. Las malas noticias para los socialistas son que la gente será extremadamente reacia a cambiar su situación siempre que exista algo para ellos en dicha situación” (193). Aun basándose la gente en una percepción estereotipada del marxismo, puede mostrarse recelosa de la connivencia o contacto con el capitalismo, y que tal connivencia resulte en un sentimiento de traición, como en el caso de ciertos sindicatos.

La gente que rechaza el marxismo por esos motivos lo hace por los mismos motivos por los que rechaza las políticas capitalistas oficiales. Como usted indica, es una apatía hacia ciertas políticas organizadas, institucionalizadas y oficiales, ante las cuales se expresa una desilusión porque estas han defrauda-

dado, sean parlamentarias, como en el caso de partidos capitalistas, o no. Opino que el marxismo debe observar que hay una ruptura con ese molde de políticas. En otras palabras, no cuestionar que existe apatía o desencanto, sino ver de una forma más precisa la naturaleza misma de ello: hacia qué va dirigido ese desencanto. Ya que como explico en *Why Marx Was Right*, en el momento en que la política se inmiscuye en la vida diaria de la gente, ésta se vuelve más comprometida...

O como expresa en su libro, es como si le quitasen al ciudadano de a pie el hospital público de su barrio...

...O si les desalojaran de su campamento gitano, o lo que fuera. Por eso es tan estúpido que cierta derecha tome como argumento la apatía: hay pruebas delante de sus ojos. De lo que trata la apatía es de modalidades específicas de políticas.

Quizá una de las raíces de la apatía es la carencia educativa imperante en las sociedades actuales, y cuando uno lee *Why Marx Was Right* es inevitable comparar mentalmente la época en que Marx escribe y la actual. Ambas comparten un factor común: el desencuentro de la clase trabajadora con la educación, si bien la falta de acceso educativo del siglo XIX se torna ahora más irónica por la abundancia de acceso informativo en la era digital.

El tema de la educación, como en otros casos, uno ha de concebirlo dentro de un contexto social más amplio. Las preguntas que se deben formular al respecto son: ¿siente la gente que el sistema en el que han sido educados es en realidad suyo, verdaderamente para ellos?, ¿tiene un fin último para ellos?, ¿respeto sus propias experiencias?, ¿a qué se debe el nivel de abandono y la apatía de por otra parte un gran número de miembros inteligentes de la clase trabajadora? Por consiguiente, se debe ver el problema dentro del contexto de un clima cultural: qué significa la educación misma, qué tipos de autoridad incluye, etc.

Dentro del contexto de recesión económica, en muchas ocasiones los primeros ministerios en sufrir recortes, en ser prescindibles, son los de educación, independientemente del espectro ideológico del partido gobernante. Es más, cuando sufren reformas, suele suceder que casi nunca son para mejor.

Quiere decir que el futuro es prescindible, pues la educación se identifica

con el futuro. Y esto es un caso típico de miopía capitalista: considerar los problemas como algo exclusivo del presente y fallar al no invertir en el futuro –que es algo inherente a la educación como solución a largo plazo–, lo cual es delirante.

En el debate docente contemporáneo han surgido recientes voces disonantes y propuestas para solventar el endémico fracaso de la educación. Por ejemplo, no hace mucho se convocó en Madrid una huelga de maestros por los recortes en educación y la ampliación del horario laboral, protestas simultáneas a un plan piloto educativo en esa ciudad (el Bachillerato de Excelencia) que desea premiar a los alumnos más brillantes. Sea como fuere, la impresión entre educadores, padres y estamentos políticos es que la educación no funciona porque no se hace valer la disciplina, no existen los medios necesarios, y porque igualmente está hondamente arraigada en la sociedad la cultura del éxito material sin educación.

Un signo de la crisis es que tradicionalmente se ha dado por sentado que la educación es un gran valor. Incluso esto ahora se está cuestionando, y ello es un movimiento nuevo. Como dice usted, mucha gente piensa que es mejor prosperar sin el *estorbo* de la educación, que tener una cultura no es para todo el mundo, que ciertos valores “no son míos” o que “al final no sacaría nada de la educación”. Estas son nuevas, alarmantes cuestiones. Tradicionalmente, el valor de la educación se daba por sentado, y las preguntas se reducían a quién debería tener acceso a ella o para quién debería estar disponible, a qué conduce, etc. Mientras que ahora hemos ubicado la educación entre bastidores.

Curiosamente, algunas de estas cuestiones no se limitan a la educación primaria o secundaria, sino también al nivel universitario, particularmente en los EE.UU., donde muchos departamentos de literatura están dominados por postulados postmodernistas, y cualquier idea “totalitaria” (disciplina, autoridad) es tachada de aberrante. ¿Qué opinión tiene usted de este clima, como representante de una generación anterior educada y aun beneficiada del sistema educativo tradicional?

Es irónico que este tipo de gente considere esas actitudes postmodernistas como radicales, cuando en realidad de muchas formas reproducen el ambiente cultural del capitalismo. Es como si pensasen que el capitalismo es siempre autoritario, jerárquico...

Cuando precisamente se caracteriza por su flexibilidad, su alto grado de subjetividad y capacidad de adaptación...

Y de ahí su éxito. El capitalismo viene a decir: “haz lo que quieras”, “adelante, sé libre, sé quien quieras ser...”. Por lo tanto, es extraordinario que el post-modernismo, al reproducir parte de la lógica del capitalismo avanzado piense que de hecho lo está combatiendo o se está rebelando contra él. Es como si boxeasen con un contrincante imaginario, contra una forma antigua de capitalismo, y no hayan reconocido qué ha ocurrido.

Como es natural, también en *Why Marx Was Right* tiene cabida el debate entre religión y marxismo. Ya anticipado en su *The Illusions of Postmodernism* (1996), paradójicamente marxismo y catolicismo comparten una visión mas allá del materialismo, basada en la humanidad, en la realización propia, acercándolos el uno al otro en la Teología de la Liberación. ¿En el caso de esta última, fue lo más cerca que estuvieron marxismo y catolicismo?

Aunque los ataques del marxismo van dirigidos a que no se preocupa de lo espiritual, caen en un error de concepto, del significado del propio materialismo. Aunque en ese capítulo evito limitarlo a una identidad concreta –espiritual o religiosa–, pues uno puede ser espiritual sin ser religioso. Es irónico que cuando yo estaba comprometido con la izquierda cristiana en los 60 en Cambridge, nos adelantamos a la Teología de la Liberación, la cual todavía no había ocurrido, pues de haberlo hecho habría sido de gran ventaja para nosotros, ya que discutíamos estas cosas principalmente a nivel de ideas. Y cuando poco después llegó a su fin en Inglaterra, despegó en América Latina como un verdadero movimiento o fuerza política. Así que en un sentido, de una forma interesante representaba o ejemplificaba lo que nosotros habíamos argumentado antes de que hubiera ocurrido. En nuestra problemática, religión y política estaban explosivamente ligadas, a comienzos de los 70 con el caso de Irlanda. Y entonces de repente cobraron notoriedad dos ejemplos diferentes de cómo un diálogo entre cristianismo y marxismo no se reducía a un asunto académico especializado, sino que tomaba cuerpo como realidad política.

Hay que pensar también que ni en la URSS (iglesia ortodoxa) ni en Cuba (cristianismo y otras creencias africanas) se eliminó la presencia de la religión...

En efecto.

Siguiendo el hilo de la relación entre marxismo y espiritualidad, la sección sexta de su libro responde a quienes perciben al marxismo como adalid de una idea de “ser genérico”,³ que de alguna forma minimiza la dimensión divina del ser humano en una sociedad postcapitalista, derivando en la animalización.

Uno de los propósitos más importantes en *Why Marx Was Right* es combatir o resistir esta idea de que lo espiritual es un mundo aparte. Luchar contra los significados erróneos de espiritualidad –del tipo Madonna–, entendidos como un refugio de este horrible mundo (no es que lo sea para ella), y mostrar que la espiritualidad simplemente es *otra manera de hablar* de las relaciones humanas, de las realidades históricas, de justicia, etc. No creo que esto sea ignorar la denominada *dimensión divina*. Hablar de “ser genérico” es hablar de cierto tipo de cuerpo, de lo que distingue al cuerpo humano, de su creatividad, y en un sentido que es autotranscendente, que siempre va más allá de su propia situación. Es lo que distingue los cuerpos humanos de meros objetos como una mesa. Si se quiere, esto es estrictamente teología católica, es Tomás de Aquino. No hay nada en ello que Marx no hubiese comprendido.

Se relacionaría ello otra vez con base y superestructura, la base como autorrealización humana, lo cual conectaría el catolicismo con el marxismo en este aspecto...

Lo espiritual en ese sentido no es algo “además de” o “más allá de” lo humano. Es una forma específica de hablar de ello y de verlo.

Respecto a la representación artística en el marxismo, su libro explora la expresión personal a través del arte, del individualismo bajo la fuerza material dominante. Cita usted al Marx de *La ideología alemana*: “La clase que es la fuerza material dominante de la sociedad es a la vez la fuerza intelectual dominante” (115). Cuando uno reflexiona en términos de surrealismo, ¿sería éste la excepción a esa máxima marxista?

Por lo general Marx lleva razón: quienes dominan la producción material, asimismo dominan la producción cultural o espiritual. Incluso mi propio trabajo ha sido pesimista en ese respecto, ya que, por supuesto, no hay dominación cultural sin resistencia. Si no fuera así, uno no podría explicar todo el fenómeno de las vanguardias artísticas del que el surrealismo es una parte, aunque dominante, del mismo. Ocasionalmente, hay críticos culturales radicales que no perciben lo suficiente la cultura como lucha, y tienden a verla –y aquí

incluyo parte de mi trabajo— como un modelo monolítico, relativo a “la cultura dominante”. No hay cultura dominante, y esto es algo que mi antiguo mentor Raymond Williams pensaba, que sea capaz de extenuar, delimitar, o constreñir la producción cultural o espiritual en su totalidad en una sociedad. Es inevitable encontrarse con contradicciones, y lo importante es descubrir cómo estas contradicciones son manejadas, negociadas.

Lo cual desemboca en el surrealismo, en la condición freudiana transcendente de lo onírico, en lo no mediatizado del ego. No obstante, si el mundo del ego está dominado por fuerzas materiales, es natural que tenga proyección sobre el arte.

La conjunción de surrealismo y Freud es importante en muchas formas, una de ellas es la de que comienza a generar la idea del inconsciente social o político, que colectiviza el inconsciente, lo socializa. El libro de Jameson, *The Political Unconscious*, es heredero posterior de esa tradición. La izquierda ganó mucho con que se pudiera comenzar a hablar de la dimensión o plano inferior inconsciente de la sociedad. Una y otra vez, figuras de la vanguardia —así como Benjamin, Adorno, Marcuse— introdujeron una dimensión nueva y radical en nuestro pensamiento político, que previamente había sido acaso demasiado bi-dimensional. Particularmente en Francia, desde el Collège de France a Bataille, surge una nueva concepción de políticas culturales que explota en 1968 sin desaparecer en ese año, a menudo pasando a la clandestinidad. El siglo XX, al contrario que el XIX, está marcado en la izquierda por una política para la cual, debido a buenos orígenes materiales e históricos, la cultura es ahora absolutamente central, ya no es adornar un escaparate. Es un área vital de combate por derecho propio. A menudo digo (yo mismo estoy aburrido de ello, y sin duda mis lectores también) que los movimientos revolucionarios nacionalistas fueron clave para este proceso, pues para ellos la cultura (en el sentido más amplio de la palabra) es absolutamente vital. Creo que existe un cambio genuino de comienzos a mediados del siglo XX.

¿De qué forma evoluciona la política cultural hacia el posmodernismo?

Aunque los movimientos nacionalistas revolucionarios sobrevivieron, su decadencia comienza a principios de los 70. Y entonces un tipo importante de lo que podría llamarse política cultural, que había sido realmente revolucionaria, llegó a un final. La política cultural no cesó —de hecho, en muchas formas más bien se vio fortalecida, como mínimo, por la sociedad mediática—, pero dejó de

estar tan cargada políticamente. Y este es uno de los condicionantes que prepara el terreno para el postmodernismo. El radicalismo cultural continúa, pero desprovisto de contenido político.

Continuando con la discusión artística del XIX y del XX, usted define a Marx como “un pensador romántico receloso de lo abstracto y apasionado por lo concreto y específico. Lo abstracto, pensaba, era simple y no tenía rasgos distintivos; lo que era rico y complejo era lo concreto” (128-29). ¿Cómo se puede reconciliar esto con el idealismo romántico, o sus impulsos abstractos, arduos de definir?

Creo que la paradoja del romanticismo es que es abstracto, preocupado por el espíritu universal, lo trascendente, pero que difiere de la ilustración (de su vertiente racionalista) en que localiza el corazón de lo concreto. En un sentido, el símbolo es un pedazo concreto de mundo provisto de este espíritu universal. Así que parte de lo que hace que Marx exista es que antes de que emerja ha habido una unión de lo concreto y lo universal, o de lo individual y lo universal. Como digo, mucho de la obra de Marx se preocupa de lo particular sensual, y gira alrededor de cuestiones románticas, pero ve que estas cuestiones son en sí sintomáticas de fenómenos históricos reales. Y que al fin y al cabo el romanticismo, el idealismo son intentos por resolver esos problemas no desde una perspectiva con los pies en la tierra, y Marx añade el elemento crucial extra.

Entrando al campo del modernismo, usted lo compara con el comunismo desde el punto de vista narratológico: “El comunismo, precisamente porque a todo el mundo se le animaría a desarrollar su talento individual, sería mucho más difuso, diverso e impredecible. Más como una novela modernista que una realista” (105).

En referencia a esto, Adorno dijo una vez que una sociedad socialista no sería en ningún modo una totalidad. Creo que estaba demostrando lo mismo; no una totalidad en el sentido integrador. Lo que yo debería haber hecho es ilustrarlo con un poco de William Morris, quien es supremamente importante y uno de los pocos pensadores ingleses revolucionarios. Morris habría estado de acuerdo con ese énfasis en la expresión pluralista de la creatividad individual. Así es como él hubiera definido el comunismo.

Quien más adelante continúa el debate de los postulados realistas es Thomas Hardy, a quien recurre usted mucho...

Él es el punto donde claramente se ve la totalidad realista agrietándose bajo diferentes presiones. Yo no llegaría a decir que Hardy es exactamente modernista, pero prepara el terreno. Es un punto a donde el realismo ha sido empujado hasta donde puede llegar, resistiendo e intentando negociar ciertos problemas que al final sólo podría solucionar yendo más allá del propio realismo. De ahí la gran explosión de las vanguardias alrededor de la Primera Guerra Mundial.

Me parece muy acertada la consideración de Hardy como puente entre movimientos, a la luz de las interpretaciones problemáticas en torno al marxismo y el modernismo. Hoy en día todo parece ser modernista, y al menos en poesía, por poner un ejemplo, hay mucha deuda con el simbolismo francés, que parece ser la copia de plano para los modernistas frente a los excesos del romanticismo, las grandes narraciones decimonónicas y ese realismo que antes mencionaba. Ya en uno de sus primeros libros (*Exiles and Émigrés: Studies in Modern Literature*, 1970) define algo fundamental para establecer una espina dorsal que explique el proyecto modernista dentro de esta mirada incontrolada de ciertos estudios modernistas, que sugieren que todo es modernismo. Este libro se ocupa vivamente de dotar de una vertebración común al modernismo: que la mayoría de sus protagonistas eran unos *outsiders*.

En una manera extraña, es una anticipación de la teoría postcolonial antes de que este término se utilizase. Yo no tenía un marco teórico-conceptual elaborado con el que trabajar, iba titubeando, pero algunas de las apreciaciones del libro prefiguran la teoría postcolonial...

Aun así, su libro contiene literatos *incómodos* para el canon postcolonial, pues estudia intelectuales blancos y aun “elitistas” como Eliot, Woolf, Joyce o Lawrence.

Es un libro muy *anglocéntrico*, muy Cambridge. Por entonces me hallaba embaucado por esas influencias universitarias. Raymond Williams, siendo él mismo –aunque hacia la izquierda– una figura importante en Cambridge, se alejaba de todo eso, pero sus libros por lo general no se distancian de la órbita de la literatura inglesa. Así que yo era todavía la víctima involuntaria de un cierto provincianismo...

A pesar de ello, me gustaría discrepar de ese supuesto provincianismo del que habla. *Exiles and Émigrés* encaja muy bien como paradigma del

modernismo global, es un modelo efectivo para establecer una teoría del modernismo. Si tomamos el modernismo de corte hispánico, este ha quedado marginado por una cuestión lingüística a un segundo plano. Prestando atención a su estudio, y específicamente a la cuestión de la periferia, del *outsider* como fuente de renovación, lo mismo puede decirse de poetas como Rubén Darío, quien cambia la faz de la literatura en español. Igualmente, otro de los problemas de los estudios modernistas es que quizá las grandes obras tipo *The Waste Land* han obnubilado génesis que son dignas de estudiar como *Inventions of the March Hare* del mismo Eliot o poéticas con una raíz común, como las deudoras del simbolismo francés. Por eso su libro es tan útil.

Aunque es alentador saber que ese libro ha calado, curiosamente no estudio la literatura universal o la literatura comparada casi hasta mi libro sobre la tragedia (*Sweet Violence: The Idea of the Tragic*, 2002), que fue una ruptura, pues el tema mismo me lleva al conjunto de culturas y tradiciones nacionales. Hubo una ruptura en ese momento, ya que finalmente comencé a trascender los límites culturales que se rozaban bastante para pasar a ser mi obra más cosmopolita, de alguna forma.

Wittgenstein es otro de los pensadores que le atraen, un autor que, como demuestran estudiosos de sus “semejanzas de familia” (“*Familienähnlichkeit*”) de *Investigaciones Filosóficas*, bien podría ajustarse a sus ideas del modernismo y aun del modernismo global.⁴

Las “semejanzas de familia” son un modelo extraordinariamente productivo. Uno de mis próximos libros, que se publicará en 2012 (*The Event of Literature*), en cierta manera es un retorno a la “*high theory*”, a algunos de los problemas sin resolver de la teoría literaria, cuando ésta huyó y otras cosas se apoderaron de ella y la enterraron. Y una de esas preguntas es “¿qué es la literatura?” bajo la óptica de las similitudes familiares wittgensteinianas, tratando de arrojar luz sobre el fenómeno mismo de la literatura.

Particularmente en el modernismo, donde las cuestiones lingüísticas y de representación del lenguaje son de por sí problemáticas. Así, las diferentes lenguas del modernismo –inglés, español, etc.–, parecen proyectarse como un palimpsesto cuya raíz es la experiencia vital del escritor expatriado, quien usa el francés como lengua franca y el simbolismo como sistema cultural.

Cierto. Y otro aspecto para mí es la conexión irlandesa, ya que naciones de pequeño tamaño alcanzan la vista hacia nosotros. Teníamos a Joyce en el pasado como nexo entre Irlanda y el mundo; hoy en día son U2, Colin Farrell y Brendan Gleeson (quien por cierto actuó en mi obra sobre Oscar Wilde). En definitiva, hay un punto de vista muy diferente desde la periferia. Mi conexión personal con las realidades postcoloniales surge a partir de los años noventa, cuando comienzo a escribir más directamente de Irlanda, que es mi punto de entrada particular a los temas de modernismo, cosmopolitanismo, exilio y demás.

Volviendo al postcolonialismo, este ocupa un lugar estelar en su crítica al postmodernismo. ¿Cómo se conecta la teoría postcolonial al concepto marxista de agente, de actuación?

Una de mis mayores críticas del postmodernismo es que nunca ha tenido una verdadera teoría de agencia, es decir, a la hora de despojarse de un tipo de sujeto censurablemente autónomo. No fue capaz de reemplazar eso: el sujeto es realmente un agente, lo que verdaderamente es difuso por pasivo. Encajado en ello hay un cierto lacanianismo, y hay un problema ahí: por un lado, de una deconstrucción valiosa del sujeto, que deja abierto un hueco en torno al sujeto político del que Lacan no se preocupa. De hecho, muchas de las preocupaciones en torno al sujeto en el postcolonialismo tienen que ver con identidad más que con agencia. En este sentido hubo un tipo de cambio de paradigma. Esto tiene sentido desde una perspectiva histórica, pues se podría decir que el postcolonialismo sustituye al nacionalismo revolucionario, en el cual existía el concepto de agente político y colectivo. En un periodo más desencantado, cuando esos nacionalismos anticuados lo han intentado y han fracasado para triunfar en solitario, y se hallan inextricablemente enredados en la lógica del capitalismo mundial, un nuevo movimiento surge, y ese es el postcolonialismo. Este debe mirarse a sí mismo más históricamente y reconocer que sus fracasos –como por ejemplo en el cambio de agencia hacia identidad– surgen de ese periodo histórico, pero es reacio a ello. Como he dicho en otra ocasión, uno contextualiza a cualquiera menos a sí mismo. No creo que Homi Bhabha se diese por aludido...

Por otra parte parece haber un impulso por la filología clásica, especialmente en ciertas regiones europeas, que equipara marxismo a postmodernismo, que es incapaz de separar ambas esferas y que exige, por ejemplo, que se les explique/justifique cual es la ideología de un endecasílabo, de un soneto o de un pentámetro yámbico.

Considero importante modificar mi propia crítica del posmodernismo y recordar que hay manifestaciones radicales del mismo, particularmente en los EE.UU. Ha habido modalidades conservadoras de posmodernismo también, pero a falta de otras formas de tradición socialista, trató de llenar el vacío de alguna manera.

Una de sus señas como intelectual es el uso del ingenio y del humor, que se puede conectar con el rico linaje irlandés de Shaw y Wilde; ¿por qué es tan inusual hoy en día encontrar ingenio y humor a la hora de hacer crítica literaria?

Supongo que por presiones de las instituciones y también –aunque suene banal– porque muchos de los críticos no son muy ingeniosos. Yo comienzo con el libro sobre Benjamin (*Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism*, 1981) que, sin ser escrito en clave de humor, usa una forma más relajada, tipo deconstrucción. La razón en mi caso es la inclusión de un discurso más feminista y su objeción válida a cierto tipo de seriedad académica masculina, lo que a veces llamo el “por qué soy yo”, la presentación del joven masculino. Entonces me encontré más receptivo a una crítica de ello y eso tenía que reflejarse en términos de estilo o formas de escritura: comenzó a germinar por entonces y después marcó la pauta. Otra razón es que para entonces ya no necesitaba ser evaluado para conseguir titularidad universitaria o convencer a nadie, y estaba liberado de ese tipo de presiones que particularmente en los EE.UU. contribuyen a una atmósfera adusta y agria, donde se escriben libros con doscientas páginas de notas. Y especialmente el fracaso de la izquierda al no cuestionar estos foros académicos. Yo estaba buscando nuevas formas de escribir limítrofes con la escritura creativa.

No obstante, en el sistema universitario, en el mundo académico –donde precisamente se deben cuestionar y reconsiderar las opiniones propias y ajenas, aun a riesgo de peligrar el empleo o la identidad– esa libertad no impera.

Se trata de una cuestión de coraje. Yo tuve la suerte de estar más allá de ello, pero muchos izquierdistas fueron arrastrados al molde académico existente en la universidad, particularmente en los EE.UU., y han sido víctimas del poderoso concepto de “la profesión”. Incluso alguien a quien admiro profundamente como Fredric Jameson no es un intelectual público en EE.UU., algo que Stanley Fish, un equivalente menos ilustre, sí es. Dentro de la universi-

dad no solemos ser percibidos como gente que salte la barrera académica; quizás sea consecuencia del ambiente político diferente entre EE.UU. y Europa. Yo aprecio la esfera pública residual en Europa, donde se puede pensar y escribir allende el mundo académico.

En mi caso sucede a finales de los 90 con el paso hacia el teatro, experiencia gratificante donde las haya, pues supone una lección de humildad para el intelectual autónomo. Para nada el dramaturgo es la persona más importante en la obra; debe trabajar colectiva, provisional y experimentalmente. Es más como un laboratorio, donde hay diferentes condicionantes materiales de producción intelectual. Yo personalmente me he beneficiado de ello enormemente, ya que me permitió arrojar más luz entre mí mismo y mi labor académica convencional. Irme de Oxford en 2001 fue parte de ello también; cuando me eligieron director de departamento me quedé consternado al descubrir que esperaban de mí que fuese más un alto ejecutivo. Incluso Oxford se ha convertido en una empresa, y yo me niego a participar en este proceso. Así que en resumen, estaba resistiendo esas presiones convencionales, o al menos intentándolo.

Comentando su teatro, podemos concluir con esta mención a su esfera como escritor. Si exceptuamos el canto/obertura a su obra de teatro *Saint Oscar* (1989), y a pesar de que su obra crítica dedica mucho espacio al campo poético, usted no ha escrito poesía...

De hecho sí que he escrito poesía, aunque hace muchos años. Cuando era estudiante en Cambridge mucho de lo que hacía era escribir poesía, y mi gran ambición como estudiante medio *outsider*, de clase trabajadora, era ser publicado en su elitista revista, lo cual conseguí tras un poco de esfuerzo. Posteriormente, dejé de escribir poesía en parte porque me parece muy arduo y porque creo que la escritura crítica es absolutamente igual de creativa y sentí que a nivel de forma no encontraba diferencia. Lo que ocurrió después es que cambié la escritura de poemas por la de canciones, como las de *Saint Oscar*, ya que en Oxford teníamos sesiones musicales irlandesas cada semana y la gente escribía canciones satíricas y políticas. Descubrí que era capaz de escribir y cantar canciones y que disfruto haciéndolo. No es que fuese poeta a pesar de empezar escribiendo poemas. Luego me di cuenta de que era bastante creativo y menos problemático escribir crítica, y a continuación pasé a escribir canciones y teatro.

Naturalmente, hoy en día estamos ante el cliché de hablar de la deconstrucción de lo crítico y lo creativo. Aunque hay diferencias entre hablar de una novela y escribirla, en términos de experiencia para mí es muy gratificante.

También, uno de los motivos por los que escribo tanto es porque no *necesito* hacerlo: podría parar, criar vacas y ovejas por ahí... Es como la distinción de Barthes, entre *écrivaint*, alguien que escribe por una razón específica, y *écrivain*, quien escribe por escribir y a quien no le importa demasiado lo que escribe, y a quien creo puedo parecerme. Lo que escribo es mucho menos importante que el acto de escritura. Reseñé poesía durante muchos años y me pareció ampliamente difícil, a pesar de que lo seguí haciendo y eso fue bastante creativo. Creo que algunas personas son escritores en una manera intransitiva: no es tanto el objeto de su escritura lo que es importante. Esto explica el por qué me muevo entre mis colaboraciones periodísticas y mi obra académica. Las formas no me importan tanto.

Pablo Martínez Diente es *Visiting Assistant Professor* en la University of Notre Dame. Licenciado en Filología Inglesa (Universidad de Valladolid), M.A. en Foreign Languages (West Virginia University) y Ph.D. en Spanish (Vanderbilt University). Ha desarrollado su labor académica en los Estados Unidos desde otoño de 2001, en los campos del modernismo, poesía y traducción, y en particular en torno a Rubén Darío, T. S. Eliot, Pere Gimferrer y Luis Antonio de Villena.

Notas

1. La entrevista se realizó el 23 de septiembre de 2011, con lo que toda referencia al contexto político y económico-social (como la mención al caso español) pertenece a esta fecha.
2. Toda traducción en la entrevista corresponde al entrevistador.
3. “Species-being” en inglés, “Gattungswesen” en el original alemán.
4. Para un estudio reciente que propone leer el modernismo en relación con Wittgenstein, ver Nil Santiáñez. *Investigaciones literarias: modernidad, historia de la literatura y modernismos*. Barcelona: Crítica, 2002.