O DESEÑO DUN CÍRCULO MARXISTA

Introdución ao pensamento de Terry Eagleton

KARL HAUSER

estaleiroeditora

Xosé Manuel López Fernández
Proxecto Derriba
Estaleiro Editora, 2013
www.proxectoderriba.org

Asociación Cultural Estaleiro
estaleiroeditora@gmail.com
www.estaleiroeditora.org

Revisión e corrección:
Miguel Mosqueira Fociños

Deseño e maquetación:
Nadina B. S.

Depósito Legal: C-2414-2012
ISBN: 978-84-616-0697-9
Impreso en: Sacauntos

creative commons

Esta licenza permite copiar, distribuír, exhibir os textos
e imaxes deste libro sempre que se cumpran as seguintes condicións.

Autoría e atribución: Deberá respectarse a autoría
indicando o nome do autor e da editora.

Compartir baixo a mesma licenza: Se altera ou transforma esta obra,
ou xera unha obra derivada, só pode distribuír a obra xerada baixo unha licenza
idéntica a esta.

Non comercial: Non pode empregarse este traballo con fins comerciais

MATERIAIS
E FERRAMENTAS PROCOMÚN

–

PROXECTO DERRIBA

estaleiroeditora

KARL HAUSER

A primeira luz foi en maio, o mes máis bonito do ano. Tamén en maio a última revolución do mundo, abortada segundo algúns, froiteira segundo outros. Tardamos en confluír e mentres cereixas, chuletóns, caldo e cousas así para comer. Para outras lerias, cágados, pauciños baixando polos regatos e cada vez máis libros. No camiño teño aprendido que a fame non diminúe pero hai que fartala cada vez con menos e peores dentes. Por circunstancias, aínda que tamén me gusta, non gaño o pan suando. E pásoo ben descifrando ideas, combinándoas para que respondan á miña Ansia; nas linguas que sei e nas que aínda consiga aprender.

O DESEÑO DUN CÍRCULO MARXISTA

Introdución ao pensamento de Terry Eagleton

—

Karl Hauser

ÍNDICE

Abreviaturas das obras usadas 9

Introdución ao pensamento 11

Advertencias iniciais 13

I. Xénese: catolicismo radical e socialismo revolucionario 15

II. O traballo no marxismo 17

I. A superación da teoría do realismo social 18

II. A revisión das influencias 21

III. Desde unha «crítica materialista» a unha «ciencia do texto» 24

IV. A cuestión do valor estético 32

III. Mentres nace a teoría 37

I. A lei da identidade, a dialéctica e as filosofías do negativo 39

II. A especificidade do marxismo 46

III. De deconstrución 49

IV. Que suxeito precisamos? 54

V. A caracterización da crítica (literaria) 58

VI. A necesidade da teorización 63

IV. Á sombra do Post-estruturalismo 67

I. O errado camiño da estética 69

II. A supervivencia da ideoloxía. Obxectividade e intereses 73

III. O corpo como base do vínculo social 78

IV. A «non-crise» do marxismo e as compañas no camiño 80

V. Posmodernismo e miraxes 83

V. O xiro «metafísico» 88

I. A traxedia: un ben político 90

II. Despois da teoría unha nova teoría 96

III. Cultura e comunidade 104

IV. Ética e, porén, política 108

VI. Concluíndo 113

Escolma de textos 119

Cronoloxía 183

Bibliografía 193

ABREVIATURAS DAS OBRAS CITADAS

PB «Politics and Benediction», 1966.

NLC *The New Left Church,* 1966.

CR *From Culture to Revolution,* 1968.

ICC «The Idea of a Common Culture», 1968.

BL *The Body as Language,* 1970.

EE *Exiles and Emigres,* 1970.

MP *Myths of Power: A Marxist Study of the Brontes,* 1975.

CI *Criticism and Ideology,* 1975.

MLC *Marxism and Literary Criticism,* 1976.

T «Tennyson: Politics and Sexuality in *The Princess* and *In Memorian*», 1978.

IAC «The Idealism of American Criticism», 1981.

WB *Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism,* 1981.

RC *The Rape of Clarissa,* 1982.

LT *Literary Theory: an Introduction,* 1983.

FC *The Function of Criticism,* 1984.

AG *Against the Grain: Essays 1975-1985,* 1986.

IA *The Ideology of the Aesthetic,* 1990.

ST *The Significance of Theory,* 1990.

I *Ideology: an Introduction,* 1991.

DHR «Deconstruction and Human Rights», 1992.

CCC «The Crisis of Contemporary Culture», 1992.

BWPB «*Body Work* by Peter Brooks», 1993.

MWM «Marxism without Marxism: Jacques Derrida and *Spectres of Marx*», 1995.

IN «Introduction», en *Marxist Literary Theory: a Reader,* 1996.

IP *The Illusions of Posmodernism,* 1996.

HGH *Heathcliff and the Great Hunger,* 1996.

ER *The Eagleton Reader*, 1997.

CB «The Crack of Bloom», 2000.

SV *Sweet Violence*, 2002.

AT *After Theory*, 2003.

G *The Gatekeeper: a Memoir*, 2003.

FD *Figures of Dissent: Reviewing Fish, Spivak, Zizek and Others*, 2003.

EN *The English Novel*, 2004.

HT *Holy Terror*, 2005.

IC *The Idea of Culture*, 2006.

LFM «Lunging, Flailing, Mispunching», 2006

ML *Meaning of Life*, 2007.

RP *How to Read a Poem*, 2007.

TS *Trouble with Strangers*, 2009.

INTRODUCIÓN AO PENSAMENTO

ADVERTENCIAS INICIAIS

Primeira. Arremedando o inicio dun dos seus libros[1] comezarase dicindo que a obra de Terry Eagleton é unha cuestión altamente complexa e, por tanto, será imposíbel pretender trazar máis alá dunhas pinceladas sobre algúns asuntos básicos. Probabelmente han de impacientarse as persoas xa informadas, e han de ficar perplexas aquelas que, pola contra, chegan de novo. Cando menos, tentarase que a obra non resulte tediosa nin mística, oferecendo unha presentación tan clara como sexa posíbel. Oxalá as dificultades residan no tema e non na súa exposición.

Segunda. Ao tentar explicar un proxecto que se expresa ás veces en reflexións de conxunto e outras en debates sobre cuestións concretas ou parciais, a disxuntiva é: ou seguir un esquema cronolóxico de explicación ou seleccionar tópicos e tentar ver a articulación destes co proxecto de xeito global. A decisión tórnase complicada porque a progresión non sempre é lineal, sendo frecuente o autoplaxio e a constante recorrencia a formulacións previas de certas ideas. Esta introdución fica a medio camiño.

1 *MCL* (1976), p. vi

I. XÉNESE: CATOLICISMO RADICAL E SOCIALISMO REVOLUCIONARIO.

Eagleton inicia estudos de doutoramento supervisado por Raymond Williams, un dos seus referentes. No *Jesus College* en Cambridge, xa combina aulas coa pescuda teórica na súa tese sobre Edward Carpenter, o poeta e escritor vitoriano. Implícase a fondo en actividades da esquerda católica baixo a influencia de teólogos dominicos como Laurence Bright e Herbert McCabe, contribuíndo a fundar e publicar a revista radical *Slant*, unha achega crítica aos debates en torno á dirección que tomaba o catolicismo nos anos 60. Gerard M. Hopkins e Graham Greene, escritores católicos, son tema dos seus primeiros ensaios, tratando a metafísica do pecado e a culpa cun fervoroso escolasticismo relixioso. Como defensor da «verba» e a «verdade» que é, desexará pór freo máis tarde aos voos da deconstrución, recorrendo a modelos de xustiza social e virtudes cívicas co selo tanto do catolicismo radical como do socialismo revolucionario.

En «PB» (1966) arguméntase que a cerimonia católica da bendición era cómplice co capitalismo porque reducía a congregación a espectadores pasivos e trataba o corpo de Cristo como unha mercadoría. Nun número pos-

terior[2] será publicada unha dura réplica que critica tanto as inclinacións políticas como a fenomenoloxía «abstrusa» de Eagleton. Xa comeza a labrarse unha reputación como crítico combativo e tenaz. Esta adhesión ás crenzas marxistas e católicas produce unha ringleira de libros e ensaios entre 1966 e 1970[3] que xa suxestiona unha converxencia de aliaxes culturais e políticas que, seguindo un camiño, para moitos sospeitoso e confuso, desde os estudos literarios á política cultural, amplía os seus intereses alén dos estreitos límites do «inglés», que nunca abandonará totalmente pola «Teoría», como tamén algúns dos seus críticos sinalan. Todos estes elementos xa están na xénese.

A participación en grupos católicos radicais e as publicacións neste campo proporcionan un elemento importante para entender a formación da súa perspectiva crítica, ao mesmo tempo que é precedente do, para moitos sorprendente e incongruente, posterior «xiro metafísico» da súa escrita. A medida en que as súas preocupacións teóricas se enraízan na teoloxía radical é raramente recoñecido, porén, fillo de irlandés católico e acólito adolescente, «vostede pode quitar o rapaz da igrexa mais é infinitamente máis difícil quitar a igrexa fóra do rapaz[4]».

2 HILL, Edmund: «Politics and Benediction»: Attack and Defenses», *Slant*, 10, 1966; pp. 21-25.

3 *EE* (1970) contén un capítulo, «Reluctant Heroes: as Novelas de Graham Greene», anteriormente publicado en *Slant* (1969), que demostra que a teoloxía radical foi unha compoñente formativa e importante para o pensamento crítico de Eagleton.

4 *ER* (1997), Preface, p. viii. Todas as traducións incluídas no libro, tanto no comentario como na «Escolma de textos», son responsabilidade do autor.

II. O TRABALLO NO MARXISMO.

No *Wadham College*, Oxford, base académica desde 1968 e durante décadas, con reputación de ser dos máis progresistas nesa universidade, aínda que política e intelectualmente non partillaba moitas prácticas da institución, vira popular e influínte como profesor e as súas aulas están habitualmente cheas, impartindo ademais un seminario semanal que é referencia para as persoas interesadas nas correntes emerxentes da teoría crítica, que son obxecto de debate nos anos 70 despois de se traducir o pensamento estruturalista e post-estruturalista, esencialmente francés, que encarna na teoría cultural marxista británica. Tamén inflúen os anos 60: Vietnam, os movementos a prol dos dereitos civís, as protestas estudantís e a reforma universitaria, o desenvolvemento do movemento feminista, os acontecementos da Irlanda do Norte e as consecucións do movemento obreiro; todo isto xera a esperanza de que unha mudanza fundamental na sociedade está a punto de chegar.

A revista *New Left Review* é voceira e transmisora deste novo pensamento, con Eagleton como unha das figuras influenciadas por tales formas de pensamento. Louis Althusser e as súas teorías dun «marxismo estruturalista», que

cuestiona as formas do humanismo socialista predominante no Reino Unido, é unha influencia particularmente importante, sendo chave para comprender o seu impacto o ensaio «Ideoloxía e Aparellos Ideolóxicos Estatais[5]».

I. A superación da Teoría do Realismo Social.

Georg Lukács propuxera as teorías do realismo dominantes na crítica marxista, baseadas na eficacia do realismo social. Segundo isto, a novela realista reproduce as compoñentes da súa historia e funciona como unha «totalidade intensiva» das relacións sociais existentes. Entre os termos chave están «totalidade6» e «totalización», cos que Lukács describira a capacidade das obras literarias de oferecer unha visión completa da sociedade, unindo tanto o sentimento persoal como o acontecemento público, a comprensión de asuntos persoais e a dos intereses xerais.

En *EE* (1970) Eagleton insiste en que atinxir unha visión global da sociedade e aprehender calquera cultura no seu conxunto faise moito máis problemático en ficción a partir de mediados do XIX, resultando xa imposíbel a principios do XX. Nunha condición social percibida como

5 Incluído en ALTHUSSER, L.: *Lenin and Philosophy and Other Essays*. London: New Left Books, 1971; pp. 85-126.

6 Cfr. ALTHUSSER, L.: *Ideología y aparatos ideológicos de estado/ Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003, *passim*. JAMESON, F.: *Posmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1990, *passim*. A idea de «totalidade» é unha idea central tamén para outros marxistas, coma Althusser e Jameson.

fragmentaria e pexada, é difícil descubrir un punto privilexiado desde o que unha visión coherente sexa posíbel. Isto reflectiría unha perda de confianza na visión lukacsiana do realismo social. A este respecto, o libro trata non só das perspectivas de escritores non ingleses senón dos xeitos en que escritores ingleses como George Orwell e Graham Greene foron exiliados nas súas propias sociedades, guiados pola procura desa posición transcendente e elusiva desde a que se puidese explicar e comprender a súa sociedade. É aquí onde as novelas de D.H. Lawrence demostran ser reveladoras.

Lawrence viría a ser o arquetipo do exiliado moderno, un vagabundo en Europa, América, Australia e Novo México, mais o tema de *EE* versa sobre a natureza do seu exilio e alienación dentro da cultura inglesa. Adoptando o vocabulario de Raymond Williams, Eagleton identifica as omnipresentes «estruturas de sentimento» nas novelas de Lawrence, incluíndo o pulso entre compromiso e transcendencia que caracteriza *Sons and Lovers*. Ironicamente, (personaxe?)Paul Morel vai alén dos límites da familia cara a unha esfera social máis ampla, mais a forza que o impulsa —a influencia de súa nai— tamén o leva de volta ao lar. O esquema intimidade – alienación, dependencia – autonomía, repítese durante xeracións en *The Rainbow*, cuxo parágrafo final é eloxiado polo logro dun efecto «totalizador» e a súa «visión intensamente persuasiva dunha cultura enteira».

Women in Love semella reducir a complexa fábrica social das novelas anteriores ao se deter en exceso nun restrinxido grupo de relacións, ao mesmo tempo que estas teñen unha calidade «atenuada» (a crítica frecuente de

Lukács sobre a literatura modernista). En *Lady Chatterley's Lover* o conflito entre a crecente alienación de Lawrence dentro da sociedade inglesa e a súa crecente determinación por recobrar un sentido do valor perdido nesa sociedade finalmente tórnase paralizante. Aínda así, Lawrence é considerado como unha rareza entre os escritores do XX ao presentar tanto un entendemento íntimo da sociedade inglesa como unha crítica radical completa das súas formas e tendencias[7].

EE pretende superar as definicións do realismo social na teoría literaria marxista e encontrar un xeito de valorar esas obras literarias nas cales a posibilidade dunha visión completa ou «total» da sociedade vira problemática. Neste camiño contradí un suposto fundamental nos últimos escritos de Lukács ao ter unha actitude máis positiva do que el a respecto da «ideoloxía do modernismo». Móvese cara á crítica marxista proposta por Adorno, e non concorda coa noción de que a experimentación supoña necesariamente unha «atenuación da realidade». Discutir o significado e valor do modernismo implica discutir tamén sobre identidade cultural, colonialismo e exilio. En EE son explorados novos métodos e por tanto son abertas novas posibilidades.

7 LAWRENCE, D.H.: *Sons and Lovers.* London: Gerald Duckworth and Company Ltd, 1913. Cfr. este ensaio con outro estudo sobre Lawrence en *CI*, pp. 157-161, no que xa se evidencia unha ruptura decisiva con Lukács. En *CI* a «visión» de Lawrence reformúlase en termos de ideoloxía e a súa complexa relación coa forma literaria. Hai un estudo adicional en *LT*, pp. 151-55, onde son empregadas as ideas de Jacques Lacan nunha lectura psicanalítica de *Sons and Lovers.*

II. A revisión das influencias.

Reelaborando a Althusser e Lacan, Eagleton explica que a ideoloxía da que participamos require unha «mala-percepción», que o individuo acredite na imaxe idealizada que lle oferece do seu ser autónomo. Todos os actos sociais, todo o que alguén le, constitúe a ineludíbel rede desta ideoloxía, que na verdade é o Outro mais que o suxeito chega á conclusión de que é el[8]. O marxismo althusseriano serve, observa mordazmente Eagleton, para confirmar «os intelectuais na súa condición profesional, mentres que os opón violentamente —e por tanto tamén os consola— ás ideoloxías humanísticas que gobernan as súas institucións» (*AG*, 2). Porén a influencia de Althusser non está exenta de crítica: «parece asumir, por exemplo, que a ideoloxía é pouco máis que unha forza opresiva que nos somete, sen permitir espazo abondo para as realidades da *loita* ideolóxica; e implica erros graves na interpretación de Lacan[9]» (*LT*, 173).

O desenvolvemento da escrita de Eagleton desde 1975 suxire que foi Pierre Macherey[10] quen máis e durante máis tempo o influiría: «O interese de Macherey polo estado incompleto do texto, polo que o texto non di e non pode

8 Ver Texto 17.

9 Cfr. *TS*, pp. 10-11. Unha discusión crítica máis extensa do concepto de «ideoloxía» en Althusser pódese ler no capítulo 5 de *I*, «From Adorno to Bordieu», pp. 125-158.

10 Cfr. especialmente MACHEREY, Pierre: *Towards a Theory of Literary Production*. London: Routledge & Kegan, 1978. É unha tradución do orixinal francés, *Pour une théorie de la production littéraire*. Paris: F. Maspéro, 1966.

dicir debido ás limitacións impostas pola ideoloxía, conecta o seu traballo coas teorías post-estruturalistas de textualidade e proporciona un modelo poderoso para a deconstrución marxista[11]». Mentres que a teoría da produción literaria de Macherey mostra como a ideoloxía opera no mesmo material do texto —nos seus silencios elocuentes, os seus baleiros e fisuras significativos— pasa por alto o feito de que os textos se consumen e se producen, e que o proceso de lectura muda no tempo. É dicir, Macherey presupón un lector idealizado e transcendental, cuxa resposta ao texto é invariábel. Alén diso, Eagleton pasa a ver a visión de ideoloxía de Althusser/Macherey desligándose dos problemas da loita de clases. En certos aspectos, a teoría de produción literaria que apuntalan non é materialista abondo.

Outro problema metodolóxico que se presenta é como incardinar a literatura nas súas condicións sociais sen reducila a elas. Ao escribir sobre Thomas Hardy e as Brontë, Eagleton oriéntase cada vez máis cara ao estruturalismo marxista de Lucien Goldmann, para quen o que media entre organización e estrutura da historia e estrutura estética do texto é a visión do mundo ou estrutura mental dun

11 *ER*, p. xi. «Deconstrución marxista» é un termo extremadamente complicado e probabelmente motivaría un libro de seu. En HOLUB, Robert C.: *Crossing Borders: Reception Theory, Poststructuralism, Deconstruction*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992 hai un capítulo enteiro, o 8, co nome «Marxist Deconstruction», pp. 11-147, que fala das relacións marxismo-deconstrución en Estados Unidos. En SMITH, James: *Terry Eagleton: a Critical Introduction*. Cambridge: Polity, 2008 tamén hai unha sección titulada «Deconstructive Marxism in action: *The Rape of Clarissa* and *William Shakespeare*».

grupo ou clase social concreta. Este método estruturalista posibilita resultados en *MP* (1975), especialmente na lectura que se fai de *Wuthering Heights*; no entanto, fica certa incerteza sobre como se relaciona exactamente cada orde ou nivel do modelo estrutural —historia, conciencia social, texto— co resto de elementos.

Por tanto, en 1976, Eagleton xa está preparado para se desvincular do marxismo neo-hegeliano de Lukács. Ten varios motivos: «o idealismo da «totalidade» debido á súa «excesiva procura da simetría», a «insistencia en ollar para atrás» e o «desprezo clasicista e obstinado a respecto da experimentación modernista». *MLC* (1976) é neste sentido un fito porque manifesta desacougo coa estética realista; inclusive o estruturalismo de Goldmann se fundamentaba na idea de que o texto «expresaba» a conciencia social, non a historia social.

O salto desde o estruturalismo ao post-estruturalismo parece inminente. Mesmo antes de publicar *MP*, Eagleton xa traballaba noutra maneira de considerar as relacións estruturais entre literatura e historia. A implicación é unha ruptura epistemolóxica radical, mediante a cal a arte pasa a ser vista non como o reflexo da realidade social senón como un constituínte activo desa realidade. A énfase muda agora para unha idea da literatura como práctica social e os xeitos de determinar as condicións ideolóxicas baixo as cales se produce o traballo literario. Esta mudanza é evidente na determinación de Eagleton de estabelecer unha «ciencia do texto» en *CI* (1975) e *MLC*[12].

12 A pesquisa das relacións entre política e literatura ten resultado «fecunda».

III. Desde unha «crítica materialista» a unha «ciencia do texto».

CI comeza considerando os factores ideolóxicos que teñen dado forma á crítica literaria. Despois propón un método crítico marxista capaz de tratar tanto modos de produción xeral (económica) como literaria, así como un abano de compoñentes ideolóxicas (xeral, autorial e estética). Ofrece unha «ciencia do texto» que integra unha aproximación semiótica á linguaxe e unha concepción materialista da historia. Finaliza coa descrición das relacións texto — ideoloxía e o problema do valor estético.

En «Categorías para unha crítica materialista[13]», co argumento de que «a tarefa da crítica é analizar as complexas articulacións históricas das estruturas que producen o texto» (*CI*, 44-45), Eagleton propón unha «estética materialista» mediante a insistencia na «realidade da arte como «práctica material». Afirma que é posíbel «trazar de xeito esquemático os constituíntes principais dunha teoría marxista da literatura».

En primeiro termo, hai un Modo Xeral de Produción (MXP): a «unidade de certas formas e relacións sociais de produción material», cada formación social caracterizada por unha «combinación de tales modos de produción, un deles dominante». En segundo termo, hai un Modo Literario de Produción (MLP), que é un-

Cfr., entre outros, a teoría do inconsciente político do texto en JAMESON, F.: *The Political Unconscious*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1981.

13 «Categories for a Materialist Criticism» é o capítulo 2 de *CI* (1975).

ha «subestrutura» (*CI*, 45) do MXP. Hai unha «unidade de certas forzas e relacións sociais de produción literaria» en cada formación social. Efectivamente, haberá un «número de distintos modos de produción literaria, un deles normalmente dominante, [...] mutuamente articulados en distintas relacións de homoloxía, conflito e contradición [...] xa que o dominio dun MLP concreto forzará os outros modos en posicións de subordinación e exclusión parcial». «Os MLPs estruturalmente en conflito poden por tanto coexistir dentro dunha formación social particular» e a ficción producida para o mercado capitalista, desde unha situación claramente dominante, pode coexistir coas editoras minoritarias ou as empresas de autoedición.

Os distintos MLPS nunha sociedade poden non estar «historicamente en sincronía uns cos outros»: os producidos nunha etapa histórica anterior poden subsistir nas posteriores, como ocorre coa «mutación histórica de MLPs «orais» a «escritos», onde as relacións sociais e as clases de produto literario apropiadas para o MLP «oral» normalmente subsisten como constituíntes significativos do MLP «escrito», mais interactuando e relativamente autónomos». Sumariamente, un MLP particular pode combinar «elementos ou estruturas doutros modos pasados, contemporáneos ou «futuros» (*CI*, 47). Alén de «formar unha unidade complexa con outros MLPS», un MLP pode formular unha «unidade complexa en si mesma», a súa «complexidade interna» ser unha «función do seus modos de articulación cos outros MLPS». Cada MLP está constituído por «estruturas de produción, distribución, intercambio e consumo».

As forzas e relacións do MXP determinan as da produción literaria e así modelan a «posibilidade de distintos xéneros literarios» (CI, 61). Como resultado, un xénero particular pode ser producido só en certa etapa de desenvolvemento. Se «este potencial se ve historicamente activado no só depende do MLP» senón da súa relación tanto coa ideoloxía xeral como coa ideoloxía estética predominante. Que formas artísticas terminan por se desenvolveren estará ditado pola ideoloxía estética en base á ideoloxía xeral.

Á inversa, unha nova forma literaria pode desenvolverse con relativa autonomía dentro da ideoloxía estética: «as prácticas literarias son o produto típico dunha conxuntura complexa de MLP (modo literario de produción) —IX (ideoloxía xeral) e IE (ideoloxía estética), con algún destes elementos asumindo predominancia» (*CI*, 62). O texto é unha «estrutura multiplemente articulada, determinada só en último termo polo momento da súa IX contemporánea» (*CI*, 62-63). Ademais, «os diversos elementos estéticos (do texto) poden ser o produto de formacións ideolóxicas diversas, poden pertencer a 'historias' dispares, de xeito que non é necesariamente idéntico, ideoloxicamente falando, consigo mesmo».

En «Cara a unha ciencia do texto[14]» explícase que a «relación (do texto) coa ideoloxía constitúe de tal xeito esta ideoloxía que revela algo da súa relación coa historia» (*CI*, 68-69). Esta é unha resposta implícita ao modelo mimético de Lukács: mentres que podería ao final aludir a historia, o material sobre o que opera o texto *per se* son

14 «Towards a Science of the Text» é o capítulo 3 de *CI* (1976).

esas interpretacións ideolóxicas da historia en circulación nunha sociedade dada. Formas xenéricas e mecanismos lingüísticos particulares, «seleccionados dese contido sempre previamente formado que é a ideoloxía» (*CI*, 76), sinalan que tales percepcións e asuncións específicas están ideoloxicamente determinadas: «As significacións que inscribe na ficción xa son representacións da realidade e non a realidade mesma. O texto é un tecido de significados, percepcións e respostas que inciden en primeiro termo nesa produción imaxinaria do real que é a ideoloxía» (*CI*, 75).

Eagleton cre que «o material (do texto) é ideolóxico en vez de histórico» (*CI*, 80). O texto «existe no 'oco' que fixo entre el mesmo e a historia [...], carece dun referente real concreto». Mentres que a ideoloxía pre-existe no texto, a ideoloxía do texto «define, opera e constitúe esa ideoloxía de xeitos non previstos [...] pola propia ideoloxía». A ideoloxía pre-existe ao texto e preséntase de varias maneiras —«símbolo aceptado e convención, códigos que regulan os xeitos nos que estamos habituados a percibir» (*CI*, 81)— así como de xeitos máis formalizados: «formulas estéticas, políticas, éticas e outras [...] permean a «linguaxe ordinaria». A ideoloxía case sempre, mais non sempre, presenta o texto como «vida» en vez de categoría, como o material inmediato da experiencia en vez de como un sistema de conceptos».

Isto non se debe entender hegelianamente como «descubrir o xeral dentro do particular. Non é ao «elevar» o particular ao xeral que unha obra revela a súa ideoloxía» (*CI*, 82). O texto, «por medio de mecanismos formais, estabelece unha relación que produce transforma-

cións entre el mesmo e a ideoloxía que nos permite percibir o contorno normalmente escondido da ideoloxía da que emerxe». Para Eagleton esta relación non é de reflexo senón de ocultación[15].

Así, non é que o que un texto diga abertamente o vincule á realidade/historia senón ao que deixa de dicir ou non pode dicir. Así, o texto podería dividirse en niveis de significado manifestos e latentes, un «dito» e un «non-dito», unha dimensión consciente e unha inconsciente[16]. O resultado é unha analoxía entre o texto literario e o soño, a censura da ideoloxía e a censura dos soños, unha débeda con Freud.

Macherey confire á arte, segundo Eagleton, unha «rexión distintiva dentro da formación social, adicional ás categorías althusserianas do económico, político, ideolóxico e científico». Os materiais traballados polo texto oferécense a el dunha certa forma. A ideoloxía é unha formación relativamente coherente que «en termos xerais determina esas definicións estruturais e distribucións de significado que denominamos forma» (CI, 85). Porén, as formas do texto non son «meros epifenómenos dun *contido* ideolóxico». Mentres a problemática ideolóxica ten un «efecto xeralmente determinante sobre a forma do texto, non menos na determinación do xénero: é, antes, unha produción única del».

15 Cfr. MACHEREY, Pierre: *Towards a Theory of Literary Production. Op. cit.* Nesta obra explícase que a ideoloxía funciona para esconder e mitificar a verdadeira natureza das relacións de produción; por tanto, un texto só pode dirixirse á realidade indirectamente.

16 Fredric Jameson denomínao «inconsciente político». Cfr. JAMESON, F.: *The Political Unconscious. Op. Cit.*

O obxectivo dunha crítica literaria marxista e estruturalista é, así, procurar activamente as fendas e descontinuidades no texto polo que estas contradicións revelan sobre os procedementos da súa produción ideolóxica. O propósito é subliñar a función da ideoloxía na naturalización e lexitimación do que é na realidade unha construción social humana: «na produción de representacións ideolóxicas, o texto revela de xeito peculiarmente intenso, coherente e compacto, as categorías das que estas representacións están feitas». A ideoloxía opera para disimular e naturalizarse a si mesma, «disolvéndose na espontaneidade do *vivido*[17]».

A natureza da relación entre ideoloxía e modo de produción estética varía entre homoloxía e contradición. Mentres algúns textos son relativamente puros, ideoloxicamente falando, e así producen discursos ideolóxicos para «'darlles a volta' nas categorías que lles deron lugar» (*CI*, 86), outros textos despregan graos variábeis de conflito e desorde interno[18]. O eixo diacrónico (ou sintagmático) do texto debe verse como o índice da «resolución 'sincrónica' de certos conflitos ideolóxicos persistentes» (*CI*, 87). Eagleton presenta un sumario moi útil da posición de Macherey[19].

Os «non-ditos» «afloran», como se fose, en certos momentos sintomáticos de contradición dentro do texto que alertan o crítico da problemática ideolóxica en que o

17 Ver Texto 3.

18 Ver Texto 4.

19 Ver Texto 5.

texto se inscribe. A tarefa dunha crítica ideolóxica, como a análise dos soños, é así «examinar os mecanismos de distorsión que producen ese discurso desgarrado» (*CI*, 91) e reconstruír ese «proceso de traballo mediante o cal o texto sofre un desprazamento interno en virtude das súas relacións coas súas condicións de posibilidade». As contradicións dentro do texto non son, por tanto, o reflexo do que Eagleton, en referencia evidente a Lukács, chama «contradicións históricas reais» (*CI*, 95). Sen dúbida, «as contradicións textuais resultan precisamente da ausencia de tal reflexo —do efecto de contorsión da ideoloxía interposta entre obra literaria e historia» (*CI*, 95).

Tampouco reflicten contradicións ideolóxicas: non pode haber contradición na ideoloxía porque a súa función precisamente é erradicar ou esconder a contradición. A contradición só pode xurdir entre a ideoloxía e o que busca ocultar —a historia. Así ao pór en primeiro plano tales disonancias o texto literario fornece algunha das mellores explicacións sobre os mecanismos da ideoloxía: ao póla en contradición, «desvela os límites e ausencias que marcan a súa relación coa historia». Eagleton resume a opinión de Althusser do efecto «distanciador» do literario en relación á ideoloxía[20].

O traballo literario ten o efecto de abrir o abismo entre ideoloxía e historia que a primeira fai o posíbel por agochar, ao «ceder ante a crítica a convencionalidade ideoloxicamente determinada dos seus modos de construír sentido, o texto ao mesmo tempo ilumina indirectamente

20 Ver Texto 6.

a relación desa ideoloxía coa historia real». (*CI*, 101) A función da crítica é así «rexeitar a presenza espontánea da obra —negar a 'naturalidade' para facer aparecer os seus determinantes reais».

«Ideoloxía e forma literaria[21]» conceptualiza as relacións entre literatura e as cambiantes formacións ideolóxicas nas que se produce. O propósito subxacente é unha crítica do «organicismo» social e estético co que certos escritores, especialmente no XIX, procuran esconder ou resolver o conflito histórico. Nalgún sentido temos unha reelaboración de argumentos anteriores: o «organicismo» é ideoloxicamente afín ao idealismo romántico e o humanismo liberal que informa sobre algunhas das definicións máis influentes de cultura desde finais do XVIII[22]. Esta vez, porén, Eagleton emprega un modelo de ideoloxía moito máis dinámico, estreitamente conectado ao poder e á dominación de clase por medio da concepción de «hexemonía» de Antonio Gramsci, quen tamén insiste en que a cultura, ben como a política e a economía, teñen un papel crucial na hora de conseguir e preservar a dominación de clase.

O concepto de Gramsci exemplifícao Matthew Arnold, que se esforza en producir un reagrupamento das forzas de clase na época vitoriana. Sexa cal for a dose de altruísmo que posúa, a crítica social de Arnold ten como obxectivo prioritario converter unha clase media materialista nunha «clase verdadeiramente hexemónica —unha clase con recursos culturais axeitados para o transo que lle

21 «Ideology and Literary Form» é o capítulo 4 de *CI* (1976).

22 Ver Texto 7.

toca historicamente». O liderado moral e intelectual que demanda Gramsci para o proletariado moderno é procurado por Arnold en beneficio da clase media vitoriana. A medida que asume unha forma máis corporativa mediante a crecente centralización en todos os campos —industria, agricultura, camiños de ferro, educación, saúde pública—, o capitalismo vitoriano vira cara á cultura e outros ideais orgánicos como xustificación e compensación para as desigualdades e divisións políticas que ocasiona.

A noción de forma orgánica encontra un paralelismo na estética da ficción do XIX, como testemuñan claramente as novelas de George Eliot. Eagleton descubre nelas unha colisión potencialmente tráxica entre dúas concepcións ideolóxicas: o individualismo romántico da xeración anterior e o crecente «corporativismo» desa época na historia social e cultural. As novelas de Dickens, como as de Eliot, procuran resolver conflitos ideolóxicos por medio de recursos literarios, no entanto, a súa ficción mostra máis explicitamente como o conflito se inscribe nas rupturas e fisuras do texto e nunha mestura auto-contraditoria de modos e xéneros: gótico, romántico, fábula moral, teatro popular, xornalismo e didáctica.

IV. A cuestión do valor estético.

Cando unha obra literaria é valiosa? Que criterio nos permite xulgar? Lukács, por exemplo, define valor literario como «unha tensión superada entre, por unha banda, a riqueza e multiplicidade e, pola outra, a unidade que organiza a multiplicidade nun todo coherente», considerando,

por riba doutros e como xa levamos visto, o concepto de «unidade».

O capítulo final de *CI*[23] trata esta cuestión. En capítulos previos o marco era un canón aceptado de textos literarios «valorados» e agora téntase fundamentar o valor destes textos en termos materiais. Significativamente, non defende a posición de desestimar a noción dun canon establecido, argumentando que «non se gaña nada con esa forma de ultra-esquerdismo literario que desestima avaliacións recibidas simplemente porque son produto dunha crítica burguesa». Tamén é explícito no seu desdén pola tendencia supostamente «anti-elitista» detrás de gran parte do (entón embrionario) movemento de estudos culturais, asegurando que «semellaría absurdo para unha crítica marxista calar sobre a distinción cualitativa entre, por exemplo, Pushkin e Coventry Patmore» (*CI*, 162).

Porén, ao mesmo tempo, é mordaz con respecto ao concepto de «literatura» no sentido dun canon concreto de obras só verdadeiramente apreciado por unha casta limitada de individuos, co argumento de que nestas circunstancias «a crítica convértese nun diálogo entre dous suxeitos altamente valorizados que se apoian mutuamente: o texto valioso e o lector valioso» (*CI*, 164). Isto deixa a Eagleton coa difícil tarefa de negociar o terreo común e oferecer unha explicación materialista como fundamento do valor literario.

O tema ten sido problemático no campo da estética marxista, abordado en primeiro lugar por Marx, proba-

23 «Marxism and Aesthetic Value», capítulo 5.

belmente dun xeito insatisfactorio, ao se referir ao valor actual da arte grega clásica partindo da súa «natureza infantil». Eagleton parte das achegas posteriores de Lenin e Trotsky. Argumenta que mentres Trotsky pode ter tentado defender a estética desde os problemas de reducionismo histórico e o *proletkult*, contradise cando tenta entender se Dante foi un grande escritor ou non, incapaz de decidir se isto foi a causa ou a pesar das propias circunstancias históricas do escritor italiano (*ci*, 172-3). Lenin foi incapaz mesmo de tratar o tema, xa que era «simplemente incapaz de gozar de arte que atopaba teoricamente rexeitábel» (*ci*, 173). Ambos, a pesar das súas diferenzas, son igualmente evasivos a respecto do fundamento do valor estético: volven caer no concepto romántico da grandeza individual, e non fornecen unha explicación crítica propiamente materialista (*ci*, 174).

Eagleton, utilizando a Brecht, considera que para que as obras literarias teñan valor estético é necesario que sexan capaces de «facernos pensar» ou permitirnos «tirar algo delas». Este feito, entón, estabelece as áreas necesarias de investigación para unha crítica materialista, que trate a «matriz ideolóxica da súa produción» (*ci*, 169). O exemplo específico ao que volve Eagleton é a *Divina Comedia* de Dante, para ampliar o traballo de Trostky.

Discutindo a Dickens asegura que «os mellores logros do realismo do XIX» conseguiunos a burguesía por causa da complexa relación desta clase coa ideoloxía dominante (*ci*, 125-6). Esta idea xeneralízase ao argumentar que o valor estético dunha obra literaria depende da súa habilidade para revelar as contradicións da súa ideoloxía, sempre que ela mesma xurda nunha situación de contradición ideo-

lóxica. Os «autores importantes» que estaba a considerar encontrábanse todos «contraditoriamente inseridos nunha ideoloxía burguesa hexemónica que xa pasara a súa fase progresista» (*CI*, 180), e os seus textos eran valiosos porque neles «a formación hexemónica xorde dunha particular posición conflitiva de disensión dentro dela, e [...] a problemática resultante pon en evidencia parcialmente certas liñas de ruptura» (*CI*, 181).

Francis Mulhern[24] comenta, aínda recoñecendo a achega de Eagleton, que parece especialmente conveniente que o novo criterio marxista de valor estético vaia coincidir coa «Gran Tradición» burguesa na literatura (que por si mesma con certeza tamén ten valorado sempre a «complexidade»). Critica tamén a Eagleton por reinstaurar un concepto de valor invariábel e ahistórico baixo a aparencia dun criterio determinado historicamente («Marxism in Literary Criticism», pp. 85-7). Isto tamén o comparte Tony Bennet[25], quen aliás acrecenta que Eagleton ten definido unha caste de texto particular (un que distancia formas ideolóxicas) que precisa ser teorizado non como un obxecto de valor senón como unha forma de escribir historicamente determinada, en termos de «a constelación particular de determinantes lingüísticos, ideolóxicos e económicos que pesan sobre un xeito de escribir para o producir para ese espazo, instalado entre ideoloxías, que o define» (*Formalism and Marxism*, 155).

24 Cfr. MULHERN, Francis: «Marxism in Literary Criticism», *New Left Review*, nº 108, marzo-abril, 1978.

25 Cfr. BENNET, Tony: *Formalism and Marxism*. London: Routledge, 2003.

Eagleton é incapaz de facer isto, argumenta Bennet, porque renuncia á categoría ideolóxica de «literatura», que é o que fai necesario o concepto de valor literario, mais que tamén impide que vexa as diferenzas concretas entre prácticas de escritura diferentes. Por que deberían, por exemplo, unha balada medieval, os ensaios de Montaigne e a comedia da Restauración ser tratadas como manifestacións da «esencia» de literatura? En *TL*, de feito, Eagleton cuestiona abertamente o concepto de «literatura», preferindo unha noción máis ampla de práctica cultural. Faino despois de repasar e rexeitar un após outro varios criterios propostos na teoría literaria como útiles para categorizaren un texto como literario ou non[26].

26 Ver Texto 19; principalmente o inicio.

III. MENTRES NACE A TEORÍA.

O esforzo sistematizador que supón CI percorre debates por volta de numerosas cuestións: o concepto de ideoloxía, a necesidade da teorización, o papel da crítica, o concepto de literatura e valor literario e, arredor destes mesmos debates, as achegas dos novos desenvolvementos teóricos. Estas preocupacións serán remodeladas unha e outra vez por Eagleton durante os anos 80 facendo uso dunha *melangé* teórica que inclúe, entre outros elementos, a teoría marxista da hexemonía política de Antonio Gramsci, a teoría psicanalítica da linguaxe e subxectividade de Lacan, os enfoques feministas e psicanalíticos de xénero e sexualidade, a deconstrución e o materialismo histórico.

Eagleton continúa a afrontar as limitacións do althusserianismo, especialmente no tocante á súa semellanza cos modos nihilistas de existencialismo nos que se parece xustificar a completa inactividade política da esquerda fronte ao conservadorismo dos últimos anos 70 e os 80. Eagleton insiste na necesidade da Teoría e recupera a función do crítico da tradición literaria inglesa, redefiníndoa, e avaliando de novo autores concretos desde a súa perspectiva materialista e histórica.

No entanto, o que máis destaca nos textos desta época é o confronto crítico con outras tendencias da crítica moderna, ben como a súa contextualización histórica; é dicir, cal é a relación exacta do marxismo de Eagleton coa teoría non-marxista? Eagleton ten sido criticado por desestimar á lixeira o post-estruturalismo e por «comprometer» o seu marxismo. El mesmo recoñece que «se un senta nun valado, aí é cando lle tiran desde ambos os lados[27]». Os anos 80 ven a Eagleton nunha dupla vertente a respecto do post-estruturalismo: por unha banda atacando as bases políticas da deconstrución de Derrida e os seus desenvolvementos anglo-americanos máis importantes, mentres que por outra banda experimenta con formas de crítica que tentan apropiarse dos métodos e impulsos subversivos do post-estruturalismo para poder adaptalos a un xeito de pluralismo crítico radical.

Eagleton segue sempre unha estratexia compatíbel co marxismo. Con todo, a emerxencia do posmodernismo como un dos modos dominantes de expresión cultural e intelectual forza unha alteración dos seus obxectivos estratéxicos. Sempre un concepto «sobredeterminado», durante os anos 80 o posmodernismo fusionouse nun grupo de preocupacións teóricas laxo, por veces contraditorio, mais intelectualmente moi influente: a finalización do «proxecto ilustrado» e a morte das «grandes narracións» (Jean François Lyotard), o xurdimento de *simulacra* e hiperrealidade (Jean Baudrillard), a priorización da pluralidade radical, dos rizomas e un milleiro de planos

27 Está é unha frase do propio Eagleton, que aparece en *ST*, pp. 9-10, 76.

(Gilles Deleuze e Félix Guattari), a era da parodia baleira, onde o pastiche e a reprodución son os modos dominantes de expresión artística (Fredric Jameson).

I. A lei da identidade, a dialéctica e as filosofías do negativo.

Todas as teorías literarias modernas, coas súas variadas inflexións e motivos, poden considerarse unha reacción implícita, senón explícita, contra os presupostos da Nova Crítica americana: a autonomía, independencia e obxectividade do texto literario. O que implica esta reacción contra a obxectividade, a un nivel máis fondo, é un asalto contra a noción de identidade. Embora Eagleton manteña unha posición ambivalente cara ao que el chama «o antiobxectivismo radical» da teoría recente[28]. Talvez a este nivel é onde se pode ver con máis claridade a natureza do solapamento e diverxencia entre o marxismo de Eagleton e a teoría non-marxista.

Para a lóxica tradicional, derivada da formulación de Aristóteles, a lei da identidade serve, entre outras cousas, como base para a categorización e definición de entidades: estas son o que son precisamente porque non son calquera outra cousa. A súa identidade nace así no proceso de separarse doutras cousas «identificadas» de xeito semellante no mundo, un proceso que así nega categoría ontolóxica a esas relacións, tratándoas dalgún xeito como externas ás

28 Ver Texto 23.

entidades relacionadas. Esta supresión de relacións e a súa relegación a unha categoría continxente, un procedemento estreitamente vinculado ás varias definicións de Aristóteles de «substancia» e «esencia», poden servir unha función política e ideolóxica. Por exemplo, a identidade dun obxecto (unha entidade física ou algo tan complexo como un sistema xurídico ou a relixión), que na realidade é específica culturalmente, podería pasar por unha identidade eterna ou natural.

Como sinala Eagleton no seu ensaio sobre Adorno[29], a noción de identidade é «coactiva»: é o «elemento ideolóxico do pensamento puro» e estaba «instalada no corazón da razón ilustrada». Tamén está instalada, pódese inferir, en todas as filosofías que aceptan, do punto de vista positivista, a aparente naturalidade dun obxecto sen lograr velo como esencialmente o resultado dun proceso ou filosófico ou político. A forma de pensamento que impugna de xeito máis completo a noción de identidade é o pensamento dialéctico. A *Lóxica* de Hegel é explicitamente un ataque directo contra a unidimensionalidade da lóxica tradicional que non consegue ver a identidade como unha función intrínseca da diferenza. Marx, tanto no seu traballo inicial como no posterior, toma aspectos centrais da *forma* da dialéctica de Hegel.

Primeiro, un imperativo por abolir ou negar o obxecto dado (ou a situación dada) mediante a articulación da enteira racionalidade das relacións do obxecto cun contexto social e histórico particular, mostrando como estas rela-

29 «Art After Auschwitz», capítulo 13 de *IE* (1990).

cións constitúen o obxecto. Esa é a razón pola que, cando a burguesía era a clase revolucionaria, o sistema hegeliano foi denominado unha filosofía «negativa»; isto é, podía interpretarse como revolucionaria. Nos seus manuscritos de 1844, Marx viu o «destacado logro» da *Fenomenoloxía* de Hegel ao recoñecer a «dialéctica da negatividade» como o principio motor da historia. No prefacio ao *Capital*, Marx aínda reclamaba adhesión á forma, aínda que non ao contido idealista, da dialéctica de Hegel.

A segunda característica dialéctica é a tendencia a ver unha entidade como inestábel e intrinsecamente nun estado de transición, sendo parte dun proceso máis comprensivo que levará a transcendelo. Este foi un aspecto da visión ontolóxica de Hegel pola que, por exemplo, a «existencia» mesma era vista como contraditoria. Para Marx, a noción de «contradición» adquire un contido social, caracterizando non só as relacións históricas entre clases senón tamén os conceptos burgueses centrais. A noción burguesa de «individuo», por exemplo, implica unha contradición entre as necesidades «humanas» do individuo como membro da sociedade civil e a identidade abstracta dese individuo como un «cidadán» do estado.

O terceiro aspecto da dialéctica é a noción de «sublación»[30], que se refire ao proceso dual de negar e transcender unha oposición ou situación ao mesmo tempo que se conservan características do que se nega. O punto até o que isto informa, por exemplo, a visión de Marx

30 Eagleton utiliza o termo «sublation», que se refire ao termo alemán «Aufhebung», empregado por Hegel.

da sociedade comunista como xurdindo das relacións burguesas de produción é problemático, e non menos no ámbito da superestrutura. De acordo con Marx, unha mudanza na «fundamentación económica» é seguido dunha loita máis ou menos prolongada na esfera ideolóxica[31] (*CPE*, 4). O caso é que unha ideoloxía ou estrutura social non substitúe simplemente a outra de xeito lineal; calquera que for o novo equilibrio alcanzado é precedido de loita e conflito.

Por tanto, os tres estadios da dialéctica de Hegel, empregados por Marx e Hegel, constitúen un ataque á noción de identidade simple. Inicialmente, un obxecto vese na súa particularidade dada como auto-idéntico. Na segunda etapa, a «identidade» do obxecto vese como exteriorizada ou dispersa pola totalidade das súas relacións sociais e históricas; vese no seu aspecto universal. Na terceira, a identidade do obxecto vese como mediatizada (máis que inmediatamente dada) e como unha combinación do universal e o particular. Marx adaptou outros dous aspectos deste proceso: a «externalización» que era inicialmente para Hegel unha noción ontolóxica adquire resonancia política para Marx como «alienación». E Hegel tiña razón, segundo Marx, en recoñecer (aínda que de xeito abstracto) que o así chamado «mundo obxectivo» era na realidade produto dun labor subxectivo.

Eagleton non simpatiza co marxismo hegeliano, quizá pola influencia de Althusser, que quixera despoxar ao mar-

31 Cfr. MARX, Karl. *Capital: Critique of Political Economy.* Hamburg: Verlag von Otto Meinser, 1867.

xismo de nocións hegelianas; en *CI* isto vese particularmente na ruptura epistemolóxica entre as actitudes, primeiro «humanística» e despois «científica» que Althusser afirmaba ter achado no traballo de Marx. Eagleton tampouco simpatiza coa visión de Lukács da sociedade marxista: «a sublación triunfante da herdanza humanista burguesa» (*WB*, 83), mais recoñece que «os socialistas […] desexan extraer as aplicacións plenas, concretas e prácticas das nocións abstractas de liberdade e democracia que subscribe o humanismo liberal» (*LT*, 208). Con independencia disto e de que Eagleton ten recoñecido posteriormente o valor duradeiro de Lukács («o maior estético marxista», *WB*, 84), debería terse en conta que Eagleton nunca negou o carácter dialéctico do marxismo.

Eagleton afirma que o «poder do negativo […] constitúe un momento esencial do marxismo» (*WB*, 142). Isto talvez nos proporciona a perspectiva desde a que podemos entender como, a ollos de Eagleton, a teoría literaria non-marxista pode ser útil para o marxismo. Porque hai un sentido en que as teorías literarias modernas se poden ver como albergando filosofías «negativas», e atacando nocións recibidas de identidade, subxectividade, obxectividade e linguaxe. As teorías non-marxistas, con efecto, deteñen a dialéctica hegeliana na súa segunda etapa (de externalización e relacionalidade) e as súas valencias políticas dependen da dirección da reintegración desa externalidade que utilizan. Por exemplo, o estruturalismo usa «estrutura» e «linguaxe» como base da reintegración. A psicanálise propón o «inconsciente», mentres que a deconstrución propón «diferenza». O feminismo e o socialismo usan os fins políticos como base.

Entre os «gaños» do estruturalismo figura a súa desmitificación da literatura, que considera non como un discurso único e esencial senón como un construto. Os códigos do estruturalismo son indiferentes ás compartimentalizacións tradicionais. De novo, o estruturalismo considera o «significado» non como substantivamente auto-idéntico senón como relacional, o produto dun sistema partillado de significación. Eagleton recoñece que estes puntos de vista acollen unha «ameaza ideolóxica» implícita ás visións representacionais e empiristas burguesas da linguaxe e a literatura porque o estruturalismo mostra que a realidade e a experiencia son descontinuas e non constitúen unha correspondencia simple[32].

Eagleton tamén concede á psicanálise valor para o marxismo. Rexeita considerar a Freud como un individualista. Polo contrario, Freud vería o desenvolvemento do individuo en termos sociais e históricos[33]. O relato que fai Freud dos soños, aliás, «permítenos ver o traballo da literatura non como unha reflexión senón como unha forma de produción», traballando con materias primas e transformándoas nun produto (*LT*, 181). Posteriormente, Lacan reescribe a Freud na cuestión do suxeito humano, o seu lugar na sociedade e a súa relación coa linguaxe. E, ao escribir baixo a influencia de Lacan, Althusser describe o funcionamento da ideoloxía na sociedade.

A «filosofía» do negativo máis controvertida é a deconstrución; Eagleton distingue unha «dereita» dunha

32 Ver Texto 13.

33 Ver Texto 16.

«esquerda» e sinala que Derrida, ao contrario do que algúns dos seus acólitos[34], considera a deconstrución como unha práctica política: significado, identidade, intención e verdade serían produtos dunha historia maior, da linguaxe e o inconsciente, e tamén de distintas institucións e prácticas sociais.

As posibilidades políticas da deconstrución serían numerosas. Primeiramente, a negación que fai da unidade entre significante e significado, así como o seu rexeitamento de «significado» como auto-idéntico e inmediatamente presente, pódenos axudar a ver que certos conceptos —por exemplo, «liberdade», «democracia», e «familia»— son elevados polas ideoloxías sociais a unha posición privilexiada como orixe ou finalidade doutros conceptos; os así chamados primeiros principios serían na

34 Os deconstrucionistas americanos, principalmente Geoffrey Hartman, J. Hillis Miller e Paul de Man, que traballaron en Cornell e Yale, representarían para Eagleton algo non tan útil xa que a deconstrución ten operado maiormente, talvez a pesar das intencións de Derrida, non coma un «marxismo radicalizado, senón como unha forma substitutiva de política textual nun tempo en que, co socialismo en fuga, os esquerdistas académicos agradeceron unha caste desprazada de disidencia que semellaba oferecer os beneficios conxuntos de desbordar o marxismo co seu vangardismo audaz e simultaneamente xerar unha sensibilidade escéptica que ceifaba a herba baixo os pés de todo [concepto] que non estivese sobriamente deconstruído; por exemplo, solidariedade, organización ou acción política calculada. Foi así como unha especie de presente divino para os opositores americanos cuxos canais de acción política eran tristemente escasas, ratificando unha inercia historicamente imposta en termos vistosamente ultra-libertarios» («MWM», 1995, p. 84). Esta distinción ten a ver coa avaliación que fará posteriormente Eagleton do pretendido achegamento de Derrida ao marxismo; cfr. DERRIDA, Jacques: *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993. Ver tamén Texto 30.

realidade os produtos, máis que os fundamentos ou sistemas de significados. Sería preciso subliñar tamén a visión da deconstrución de toda a linguaxe como metafórica, como o contedor dunha plétora de significados, sempre socavando as oposicións ideolóxicas do estruturalismo clásico que teiman en deseñar unha liña ríxida entre o que é e o que non é aceptábel; por exemplo, entre verdade e falsidade, sentido e sensentido, razón e loucura.

II. A especificidade do marxismo.

Até aquí todos concordan: Hegel, Marx, a teoría non-marxista e o marxismo de Terry Eagleton; todos ven «identidade» como dalgún xeito coactiva, o significado como relacional, o mundo obxectivo como construción subxectiva e a verdade como institucional. No entanto, o pensamento de Marx, sexan cales foren as semellanzas na forma, ten un contido completamente diferente ao pensamento de Hegel; por tanto, o marxismo de Eagleton tamén está caracterizado por unha especificidade allea á teoría non-marxista.

Os ataques de Marx sobre as distintas expresións de identidade, como suxeito, obxecto e significado estábel, están sen excepción necesaria e internamente relacionados coa infraestrutura económica. Non é só que a identificación «propiedade privada» representa a reificación burguesa dunha categoría abstracta: tal reificación esconde a natureza da propiedade privada como produto do traballo alienado. Non é só que ao home se lle percibe en abstracto que non ten esencia: faise a si mesmo por medio

do traballo. E Marx percibe a linguaxe non como un sistema autosuficiente ou independente senón como unha práctica social[35].

En todo caso, o aspecto «negativo» do pensamento de Marx está relacionado necesaria, non continxentemente, coa súa base material afirmativa. Habería unha conexión interna, non simplemente epifenomenal, entre o obxectivo práctico e o método teórico. De aquí que as semellanzas entre marxismo e teorías non-marxistas «negativas» son puramente superestruturais: o que en si mesmo é unha contradición imposíbel xa que ningún logro conceptual marxista pode ser «puramente» superestrutural.

Eagleton, tanto como calquera outro, é consciente da complexa e altamente mediatizada relación que existe entre base e superestrutura[36], mais a súa insistencia marxista na primacía da produción material pode verse como a base das súas obxeccións á teoría literaria non-marxista.

Sexa cal for a ameaza que o estruturalismo poida representar para a ideoloxía dominante ao final vén a ser simplemente unha inflexión continxente do que é na realidade unha osificación ideolóxica do método. A natureza reaccionaria do estruturalismo residiría no propio concepto de «estrutura»[37], no mesmo posicionamento desta noción ideolóxica recibida como base de investigación; só en troca disto pode o estruturalismo desmantelar as ideoloxías gobernantes da subxectividade. Outros aspectos cuestioná-

35 Cfr. MARX, K: *Der deutsche Ideologie,* 1845.

36 Ver Texto 8.

37 Ver Texto 15

beis do estruturalismo serían a visión estática e ahistórica da sociedade, tamén a redución de traballo, sexualidade e política á «linguaxe». Alén diso, o estruturalismo, ignora tanto a literatura como a linguaxe en tanto que formas de práctica e produción social. O seu anti-humanismo comprime o suxeito humano, abolindo así o potencial do suxeito como axente político. Todos estes factores, observa Eagleton, contribuíron a unha certa integración do estruturalismo na academia ortodoxa[38].

De igual xeito, os avances conceptuais da psicanálise non son necesariamente radicais do punto de vista político. Por exemplo, Eagleton afirma que o correlativo político das teorías de Kristeva, que desmontan todas as estruturas fixas, é anarquismo. E o seu desmantelamento do suxeito unificado non é en si mesmo revolucionario[39].

O punto central aquí é que sexa o que for o que postule a teoría non-marxista como base de investigación é na realidade un aspecto da superestrutura. Na medida en que estas teorías non son capaces de articularen as súas conexións coa infraestrutura material, caen nunha complicidade efectiva, se é que ás veces non desexada, coas ideoloxías gobernantes. Esta é a razón pola que Eagleton as ve ao mesmo tempo subversivas e cómplices co capitalismo, unha contradición inherente na súa condición superestrutural.

38 Ver Texto 14.

39 Ver Texto 18.

III. De deconstrución.

Tanto marxismo como deconstrución recoñecen a ubicuidade da ideoloxía dominante mais oferecen xeitos totalmente diferentes de tratala, xeitos distintos que se explican en termos da indecisión entre traballar dentro ou fóra do sistema capitalista. Eagleton describe a distinción dentro-fóra como moi presente na práctica política, por moi sospeitosa que sexa para a teoría[40]. Esta oposición binaria dentro-fóra non é máis que un paso inicial para preparar o confronto de marxismo e deconstrución.

A principal contribución da ideoloxía segundo Althusser fora o colapso de tal distinción: o meu sentido de min mesmo non é *meu* senón a imaxe idealizada que a ideoloxía (a linguaxe e a posición social) ten manobrado para que eu acepte como propia. A oposición xa se quebrara no pensamento marxista tradicional unha vez que a clase traballadora foi considerada como axente da revolución histórica; inserida no modo de produción capitalista polo propio capitalismo, a clase traballadora foi ao tempo sustento e instrumento da súa destrución: «o capitalismo xera o seu propio enterrador, alimentando o acólito que un día acoitelará o alto sacerdote polas costas» (*WB*, 133).

Mais ao igual que outras visións milenaristas, esta non se tornou realidade, ocasionando as variedades de marxismo e deconstrución que conviven dentro da teoría contemporánea. Esta situación en que a historia contén a respiración ten paralelos no xudaísmo, como ten descrito

40 Ver Texto 10.

o amigo de Benjamin, Gershom Scholem, e na falsa expectativa dun novo sentido do tempo histórico despois da Revolución Francesa, segundo descrición de George Steiner. Os distintos modos de marxismo e deconstrución contemporáneos son para Eagleton algo máis que estratexias para tratar coa fracasada ou demorada esperanza da revolución: a deconstrución é a conciencia inquieta que rexeita ser silenciada pola ideoloxía, e o marxismo é a resistencia activa á alienación e futilidade que xorden das estruturas de clase sostidas pola ideoloxía.

Igual que o marxismo inclúe un espectro de prácticas políticas que van do socialismo democrático ao ultra-esquerdismo, tamén a deconstrución ten as súas tendencias moderadas e radicais. Cunha modestia característica, busca fendas, demoras, contradicións ou momentos de vertixe dentro dos discursos ideolóxicos nos que estamos constituídos. Na súa forma máis radical promove a disolución do significado para derrubar a estrutura de poder dos textos[41].

A persistente crítica da deconstrución pivota sobre unha noción especificamente marxista de «ideoloxía» que Eagleton define como un «conxunto [...] de valores, representacións e crenzas que, concretadas en certos aparatos materiais, [...] garanten esas malas percepcións do 'Real' que contribúen á reprodución das relacións sociais dominantes» (*CI*, 54). Unha concepción histórica do «Real» latexa baixo calquera visión marxista da ideoloxía. E da afirmación de Eagleton pódese inferir que, para o marxismo, o feito de impugnar a ideoloxía leva consigo un

41 Ver Texto 11.

ataque á identidade, a todas as «identidades» que compoñen a realidade distorsionada e que se fan pasar por verdades eternas ou naturais. Estas identidades deben disolverse nas súas relacións económicas e sociais constitutivas.

Eagleton recoñece a relación complexa e interna entre historia e ideoloxía (CI, 80 e ss.) mais o asunto aquí é que, para o marxismo, algunha noción de identidade e realidade (como por exemplo as relacións económicas) deben bater baixo este ataque. Tanto para Hegel como para Marx, a identidade presupón diferenza. Mais a diferenza, á súa vez, presupón identidade, sendo unha función intrínseca á outra.

No entanto, a deconstrución produce unha hipóstase unilateral da «diferenza», elevándoa a unha categoría transcendente. Derrida afirma que «o movemento de *différance*, aquel que produce cousas diferentes é a raíz común a todos os conceptos oposicionais» (*Positions*, 9). Noutro lugar, Derrida define *différance* como «a operación de diferenciar/diferir» (*Of Grammatology*, 23). Todos os conceptos heurísticos de Derrida —pegada, diseminación, espazar, alteridade e suplemento— son sen excepción metáforas para *différance*, que Derrida admite que se basea na noción hegeliana de sublación (*Positions*, 40), a base de cuxo movemento é identidade na diferenza. Mais que significa dicir que *différance* é a «raíz común» de todas as oposicións independentemente do seu contido?

Para Hegel e Marx, o contido de «diferenza» (que, tomado historicamente, abraza ambos os aspectos do diferenciar/diferir de Derrida) non é xeneralizábel, sendo sempre historicamente específico. As causas constitutivas (ideolóxicas, sociais e económicas) detrás das distintas oposicións

son bastante diferentes. Mais Derrida abstrae esta complexidade histórica e variedade nunha única causa indiferente e case mística: «o movemento de *différance*». De aí que Eagleton diga no seu ensaio sobre Adorno: «A diferenza pura […] é tan baleira […] como a identidade pura.»

No traballo de Derrida hai un recoñecemento de que as manifestacións de identidade e presenza na historia son coactivas, mais este recoñecemento é algo completamente abstracto: el ve toda oposición filosófica, sen importar cal for o seu contido, como unha «xerarquía violenta». Para Derrida, o modelo base-superestrutura é unha desas «oposicións» deconstruíbeis. Ve a «violencia» de «escribir» como «orixinaria» (*Of Grammatology*, 106). É típico de Derrida que coaccione textos e institucións historicamente específicas nunha atacabilidade abstractamente uniforme no nome da «escrita»: define «gramatoloxía» como «a ciencia da arbitrariedade». Non é pequena sorpresa que Eagleton vexa a deconstrución como desbordando todo tipo de coñecemento «mais sen conseguir absolutamente nada».

Eagleton apunta na súa peza sobre Adorno que non toda identidade ou unidade é igualmente terrorista e que o posmodernismo logra unha «fusión indiscriminada» de diferentes ordes de poder, opresión e lei. Subliña que calquera oposición efectiva a unha orde política dada presupón unidade, solidariedade e cando menos un sentido de identidade provisional. A chave é que os ataques marxistas sobre a identidade e a ideoloxía derivan a súa forza ao se incluíren dentro dunha visión máis ampla gobernada pola necesidade da súa relación cunha infraestrutura económica.

Os logros conceptuais de Derrida, alén da súa superficial oposición ás ortodoxias prevalentes, teñen simplemente unha capacidade continxentemente subversiva ao prescindir por completo da «identidade» e non reivindican coherencia interna a non ser unha coherencia do negativo: non afirman nada para substituír a orde que «subverten». Eagleton apunta que a «dispersión» do suxeito que fai a deconstrución, en si mesma un xesto incapacitante politicamente, é «puramente textual»: «a infraestrutura […] para a deconstrución é non de(con)struíbel» (*WB*, 139). A deconstrución «non logra comprender a dialéctica de clases e no seu lugar atende á diferenza, ese motivo ideolóxico familiar da pequena burguesía» (*WB*, 134).

Por tanto, Eagleton considera a deconstrución como en si mesma ideolóxica pois «colabora en segredo co humanismo liberal que procura pór en cuestión», reproduce os típicos temas liberais e burgueses (as nocións de «identidade» e «substancia» tamén foran cuestionadas por Locke e Hume). Eagleton recoñece o potencial da deconstrución mais observa que moitas das súas ideas xa foran prefiguradas e desenvoltas en escritores marxistas como Benjamin, Macherey e Adorno, onde a casca baleira da «diferenza» deconstrutiva está imbuída de contido político aproveitando o carácter dialéctico do marxismo.

Habería, por tanto, escasa orixinalidade no traballo de Derrida, porque as bases dos seus logros conceptuais xa se conteñen, a un nivel intelectual moito máis elevado e no contexto dunha visión moito máis autoconsciente historicamente, en Hegel e Marx. O que é orixinal en Derrida e os seus seguidores é a súa impenitente insistencia na *diferenza* como base de impugnación dos textos literarios e filosó-

ficos[42]. Eagleton di do *negativo*: «só unha *intelligentsia* pequeno-burguesa sen poder o elevaría á solemne dignidade dunha filosofía» (*WB*, 142). Ademais, posto que os logros conceptuais da deconstrución se divorcian de calquera infraestrutura, esta é allea aos determinantes históricos das súas propias *aporiai* (*WB*, 133).

IV. Que suxeito precisamos?

Como xa levamos visto,[43] para Eagleton o axente humano, unha entidade que tome decisións contextualizadas, é necesario na súa concepción teórica, e en consecuencia, dedica esforzos para a súa caracterización.

«T[44]» propón que a loita do estado burgués do XIX para se asegurar o predominio político podería semellarse ao funcionamento do complexo edípico freudiano. A emerxencia e asentamento do poder estatal durante a crise de transición ocasionada pola loita de clases dos 1840 e o espectro da revolución en Europa vense en paralelo coa emerxencia do suxeito humano, oscilando entre os imperativos masculino e feminino de seus pais. O ensaio atopa na poesía de Tennyson a resolución imaxinaria desa crise, relacionando a produción de poder político coa produción da identidade sexual.

42 Ver Texto 12.

43 Cfr., por exemplo, o texto 18.

44 «Tennyson: Politics and Sexuality in *The Princess* and *In Memorian*» (1978), que aparece en *ER* (pp. 116-124) foi inicialmente unha conferencia no simposio «1848: Sociology of Literature», celebrado na Universidade de Essex en 1977.

Tanto *The Princess* como *In Memorian* resultan implicados no tránsito que describe Lacan entre a fase do espello (cando a crianza experimenta un sentido imaxinario de «totalidade» no útero de súa nai) e a complexidade da «orde simbólica» (após nacer), na que a relación do suxeito co mundo ten que ser reformulada e a súa identidade reconstituída. A función ideolóxica de *The Princess* é mostrar ese proceso de reconsolidación por medio dunha resolución dos problemas edípicos do Príncipe. O final do poema, porén, vese como contraditorio, no sentido en que o Príncipe transcende e preserva o complexo edípico, acadando a súa masculinidade no amor e na batalla, embora manteña unha dependencia infantil coa maternal Ida. O ensaio vira cara a unha lectura deconstrutiva de *In Memoriam* fundamentada na poderosa ausencia do amado de Tennyson, Arthur Hallam, cuxa morte é «nada menos que arrancar do mundo o «significado transcendente» e descentrar o suxeito da súa relación imaxinaria de unidade co mundo.

RC (1982) estuda a linguaxe, sexualidade e loita de clases na obra de Samuel Richardson. Eagleton aproxímase ás cartas entre Lovelace e Clarissa como escritos semióticos repletos de significación ideolóxica. Mentres que o acto da escrita é para ambos unha sublimación do desexo sexual, hai reveladoras diferenzas nos seus estilos epistolares. Lovelace é «un precursor post-estrutualista, […] alguén que patoloxicamente debulla narracións sen fundamento», mentres que Clarissa loita por alcanzar unha representación estábel, exercendo todo o control que pode sobre os seus significados: «A escrita de Lovelace é volátil, difusa, exuberante. As cartas de Clarissa son signos dun suxeito

unificado, réximes de sentido ordenados que non toleran contradición». (RC, 46, 53)

En canto a prosa crítica de Eagleton se relambe nos praceres encubertos da *écriture* con todo o brío aparentemente sinxelo de Roland Barthes ou Jacques Derrida, a súa sensibilidade política está máis preto de Antonio Gramsci ou Walter Benjamin. É este, sobre todo, quen serve de inspiración e soporte crítico para a introdución de RC, onde se volve contra esa caste de deconstrución en boga que buscaría «vilipendiar a Clarissa e cantar as virtudes do seu violador». Tal crítica está tan fóra da historia como o humanismo liberal, que sentimentaliza a Clarissa e celebra o inviolábel misterio do individuo. Indo a contracorrente de ambas as dúas tendencias, Eagleton defende que Clarisa saca á luz a fenda entre a piedade e a práctica da clase media. A súa morte significa «un rexeitamento absoluto» da «opresión sexual, o patriarcado burgués e a aristocracia libertina todas xuntas».

En «DHR» (1992) Eagleton fíxase no asunto da existencia e constitución do suxeito humano como concepto. «DHR» pretende responder o epígrafe «as consecuencias da deconstrución do suxeito para a tradición liberal. Aínda existe o suxeito construído pola tradición liberal? Se non, a quen pertencen os dereitos humanos que defendemos?»[45].

45 ER, pp. 212-227. Foi escrita para as conferencias organizadas por Amnistía Internacional en 1992 en Oxford como parte dunha iniciativa para recadar fondos. Foron convidados oradores de reputación internacional, incluíndo Helene Cixous, Julia Kristeva, Edward Said, e Jacques Derrida. O tema común eran os dereitos humanos.

Como sinala Barbara Johnson[46], a crítica do suxeito é un dos aspectos máis controvertidos dunha deconstrución total dos ideais fundacionais da civilización occidental. Propón que «o suxeito» non é unha entidade libre, racional e autónoma, senón máis ben unha formada e disciplinada, como defende Michel Foucault, polas constricións institucionais de familia, escola, fábricas, policía e prisións. Nos escritos psicanalíticos de Lacan, a noción dun suxeito estábel e unificado é unha condición imaxinaria ou ilusoria.

Eagleton detectaría «un xiro ético» na deconstrución, mais un que muda toda a cuestión da ética dun rexistro subxectivo a un lingüístico. Os asuntos éticos son logo reconstruídos como funcións das dificultades lingüísticas máis que como exercicio da vontade individual. Sinala no traballo de Jacques Derrida unha certa reticencia para tratar cuestións de ética política que se manifesta nunha «delicadísima oblicuidade en temas de importancia política central». A este respecto, nin a teoría liberal nin a post-estruturalista parecen poder afrontar o feito de que hai «loitas políticas chave que alguén vai ter que gañar e alguén terá que perder».

Nun intento de alcanzar unha teoría da responsabilidade ética e política máis produtiva, o ensaio vira cara á tradición moral antiga da virtude republicana na cal os cidadáns libres e iguais se dedicaban ao ámbito público. No XVIII xurdiu o mundo moderno do comercio, e a «virtude» cedeu ante as «formas» e os privilexios económi-

46 JOHNSON, Barbara (ed.): *Freedom and Interpretation*. New York: Basic Books, 1993, p. 2. Barbara Johnson escribiu unha introdución ás conferencias.

cos. Eagleton ve o marxismo como «unha combinación sorprendentemente orixinal destes dous modos de pensamento e práctica», unha valente síntese de humanismo cívico e humanismo comercial. O ensaio dá a benvida á oportunidade que marxismo e deconstrución teñen de xuntar esforzos para transgredir «a economía estrita» da moralidade burguesa.

V. A caracterización da crítica (literaria).

Gardando certa relación co anterior, entón, deberíase afirmar que a tarefa crítica está non nalgún pracer autocompracente ao xeito post-estruturalista, senón en «forxar conxunturas entre o noso propio momento e un período redimido do pasado, imbuíndo as obras literarias dunha significación retroactiva para que nelas poidamos ler mellor os signos dos nosos propios días» e ao facelo así reabra as obras mestras que xa non se len como algo «escandaloso» para a crítica moderna. (*RC*, vii) En *RC* o marco teórico provén da idea coa que se conclúe *WB*: a necesidade de que a crítica «estoure o continuo da historia».

Hai varias premisas fundamentais en Marx a partir das que calquera crítica marxista se debería formular. Todas as formas de conciencia —relixiosa, moral, filosófica, legal e tamén a propia linguaxe— non teñen historia independente e xorden da actividade material do home. Hai, entón, unha dupla especificidade da crítica marxista: a produción material é considerado o factor determinante supremo da existencia social, e a loita de clases a dinámica central do desenvolvemento histórico. Eagleton acrecenta

un imperativo marxista-leninista: o compromiso coa teoría e a práctica da revolución política (*AG*, 81-2).

Para Marx, a clase que é a forza material gobernante tamén é a forza intelectual gobernante: posúe os medios de produción tanto material como mentalmente. Eagleton desenvolve a premisa anterior de Marx cando subliña que os «medios de produción» inclúen os medios de produción da subxectividade humana, que abranxe un abano de institucións como a «literatura». Eagleton considera a emancipación máis difícil a referida ao «espazo da subxectividade», «colonizada» como está pola orde política dominante. As humanidades no seu conxunto cumpren unha función ideolóxica que contribúe a perpetuar certas formas de subxectividade. As opinións de Eagleton aquí implican que, para a crítica marxista, a «ideoloxía» é o foco central da vinculación entre medios materiais e mentais de produción.

Á luz disto podemos entender mellor a formulación de Eagleton das tarefas[47] dunha «crítica literaria revolucionaria». Mais todo isto supeditado á «tarefa primaria», que é «participar activamente e contribuír a dirixir a emancipación cultural das masas» (*WB*, 97). Eagleton recalca repetidamente que o punto de partida da teoría debe ser unha finalidade política e práctica e que calquera teoría que contribúa á emancipación humana por medio da transformación socialista da sociedade é aceptábel[48].

WB (1981) adopta un recurso típico de Benjamin ao extraer o seu traballo do continuo da historia e así ilumi-

47 Ver Texto 9.

48 Ver Texto 19.

nar os problemas que a crítica literaria tería de enfrontar nun momento (entre *CI* e *WB*) en que o socialismo está inmerso nunha transformación a escala global. No prefacio exprésase o compromiso cunha teoría crítica que se oriente «desde unha análise estritamente textual ou conceptual cara a problemas de produción cultural e de uso político de artefactos». Alicerce importante sería a estética materialista de Walter Benjamin e Bertolt Brecht; a experimentación co teatro e a poesía política de Brecht é unha reformulación das relacións entre teoría socialista e práctica cultural, centrándose cada vez máis nos usos políticos de teatro e comedia. Estase a reconsiderar, por tanto, o propio socialismo: que relacións existen entre a teoría e a práctica cultural socialista, e que relevancia teñen ambas na política revolucionaria?, que usos políticos teñen teatro e comedia? Os métodos de Benjamin prefiguran algunhas das características máis sorprendentes do post-estruturalismo, e demostran como, segundo Eagleton, se podería usar a deconstrución sen abandonar o compromiso co marxismo.

WB tamén recoñece claramente o valor e importancia da crítica feminista, unha perspectiva teórica pouco contemplada antes dos anos 70 e que defendería posicións que Eagleton entende necesarias para unha «crítica revolucionaria»: desmantela os conceptos dominantes de «literatura» levando os textos literarios de volta ao campo de prácticas reais; interroga opinións estabelecidas sobre autores e textos particulares; ocúpase da linguaxe e o «inconsciente» dos traballos literarios; e desenvólvese dentro dun amplo contexto institucional e político.

Do mesmo xeito, *LT* (1983) é unha intervención polémica dentro da historia da Teoría, estabelecendo unha

disputa coa nova crítica, o estruturalismo, o post-estruturalismo e a psicanálise, e defendendo as posturas da crítica política en cada oportunidade que se presenta. O carácter da crítica debería ser ecléctico nos seus instrumentos ou métodos, «unha fusión de modos de crítica marxistas, post-estruturalistas, psicanalíticos, e feministas, non concibidos como prácticas separadas, mais como recursos que interactúan, informan e se interrogan entre si para abriren planos de debate no texto[49]». Manifèstase, porén, unha preferencia polos enfoques marxistas e feministas.

No que toca ao papel social da crítica, *FC* (1984), voltando ao capítulo inicial de *LT*, «The Rise of English», olla para a historia da práctica cultural no Reino Unido desde a Ilustración e defende que a crítica moderna ten perdido a súa función social e ten así traizoado a súa herdanza: «nado da loita contra o estado absolutista», no XVII e XVIII, o discurso crítico converteuse para a burguesía nun espazo onde o estado e a sociedade civil podían discutir, e onde «o xuízo racional e a crítica ilustrada» se liberaron de políticas autoritarias (*FC*, 9). Ao circunscribir a literatura a unha preocupación exclusiva cos textos canónicos, o discurso crítico minouse a si mesmo[50].

Eagleton opina que a crítica de hoxe «carece de toda función social substantiva» (*FC*, Preface) e o movemento que principiaría en Arnold e desembocaría en Frye non é o desenvolvemento dunha crítica independente, senón o episodio final da súa «morte efectiva como un forza acti-

49 SMITH, James: *Terry Eagleton: A Critical Introduction, Op. cit.*, p. 86.

50 Ver Texto 22.

va socialmente» (*FC*, 65). Estraña os días de *The Tatler* e *Spectator*, a infancia da crítica antes de virar institución[51]. O mito de Arnold de «desinterese», aínda significativo no transcendentalismo de Frye, atinxe o seu cumio na circunscrición da crítica ás universidades[52]. A universidade é «unha institución que permite que a voz do crítico sexa 'desinteresada' até o momento preciso en que se torna totalmente inaudíbel para o conxunto da sociedade». O ataque de Eagleton sobre «o mito do desinterese, como un apoio tácito á hexemonía burguesa, contén certa ironía, sen dúbida, xa que é precisamente o mito da inmunidade ideolóxica da universidade o que lle permitiu facerse moito máis ampla e xenuinamente representativa politicamente que calquera outra institución do estado[53]».

O proxecto consistiría agora en recuperar aquel papel social do discurso crítico, como un xeito de redefinir as súas funcións actuais e, como na escena final dunha comedia de Shakespeare, incluiría ámbitos diversos que agora dalgún xeito coexisten baixo o paraugas da literatura inglesa: «a semiótica, a psicanálise, os estudos fílmicos, a teoría cultural, a representación de xénero, a escrita popular, e con certeza as obras do pasado tradicionalmente valoradas» (*FC*, 124). Estes ámbitos son unificados pola

51 Ver Texto 20.

52 Ver Texto 21.

53 SALUSINSZKY, Imre & DERRIDA, Jacques: *Criticism in Society: Interviews with Jacques Derrida, Northrop Frye, Harold Bloom, Geoffrey Hartman, Frank Kermode, Edward Said, Barbara Johnson, Frank Lentricchia, and J. Hillis Miller*. Oxford: Taylor & Francis, 1987, pp. 4-5.

«preocupación polos procesos simbólicos da vida social, e a produción social de formas de subxectividade por medio da cal o poder político é despregado, reforzado, resistido, e ás veces minado» (*FC*, 124) para ser capaz de participar nas loitas polo poder que ameazan a propia supervivencia.

VI. A necesidade da teorización.

Desde os anos 60 producíronse novidades fundamentais e de longo alcance nos estudos literarios, comparábeis con mudanzas paradigmáticas nas ciencias; por exemplo, a ampliación do canon literario para acoller non só novelas, poemas e teatro de escritores cuxa etnia, xénero ou nacionalidade provocara a expulsión do seu traballo para as marxes, senón tamén para incluír textos de filósofos, psicanalistas, historiadores, antropólogos, e pensadores sociais e relixiosos que previamente eran estudados pola crítica simplemente como *contexto*.

O concepto de crítico e estudante de literatura tamén está agora máis en cuestión que nunca; a posibilidade de se manifestar escéptico e poder prescindir de valoracións, está en si mesma en dúbida ao teren subliñado moitas persoas desde teorías feministas, marxistas e psicanalíticas que resulta imposíbel fuxir da ideoloxía. Como consecuencia, o profesorado e o estudantado de literatura están obrigados a declarar as súas posicións políticas, axiolóxicas e estéticas para que sexan explícitas e se poidan someter a exame.

Tal ampliación e afondamento dos estudos literarios ten, na opinión de moita xente, revitalizado o seu campo. Son aquelas que se farían eco, e aplicarían á súa praxe o

apelo de Lacan a revitalizar a psicanálise: «Acho unha tarefa urxente desfacerse de conceptos que amortecen co uso rutineiro, o significado renóvase mediante unha revisión da súa historia e unha reflexión sobre as súas bases subxectivas[54]».

Moitas outras, porén, consideran perigosos e antihumanísticos os desenvolvementos recentes na Teoría e insisten en que desprazar a palabra, reclamar a «morte do autor», pór énfase nas lagoas e incapacidades da linguaxe e abrir indiscriminadamente o canon, son feitos que ameazan con marxinar definitivamente a literatura. A Teoría avanza só a costa do retroceso da literatura por mor da agresividade do marxismo, o feminismo, a deconstrución e a psicanálise. Nun momento de conservadorismo militante e de dominio dos valores corporativos, a Teoría literaria ameazaría con diminuír máis aínda a minguante audiencia da literatura e a crítica.

Certamente, os libros de Teoría son difíciles de ler, presupoñen coñecementos que a maioría, cunha educación literaria tradicional, non ten. A miúdo requiren reavaliacións da linguaxe, do significado e do mundo. Aínda por riba, semellan ter débeda con outras disciplinas «sospeitosas»: moitos filósofos profesionais evitan a Derrida, os psicanalistas descartan a Freud por non ser científico, e Lacan foi excomungado pola Asociación Psicanalítica Internacional.

54 LACAN, Jacques: «The Function and Field of Speech and Language» (tamén chamado «The Rome Discourse»), 1953; publicado, por exemplo, en LACAN, Jacques: *Écrits: a Selection*. Oxford: Routledge, 2001; p. 36.

Con todo sería difícil negar que, sexa cal for o nivel en que se practique, a crítica literaria leva consigo inevitabelmente cuestións teóricas. O estudantado preguntará en serio: «mais, como puido dicir o autor todo o que dicimos que dixo?», e a crítica tamén ha de preguntarse: «de que vale isto que fago?, relaciónase intrinsecamente con algo xenuinamente importante na miña vida ou no mundo en xeral?». Até hai pouco tempo tales cuestións raramente obtiñan a atención que merecían e, en todo caso, eran normalmente tratadas por filósofos e non por críticos ou profesores de literatura. Eludir tales cuestións ten sido activamente promovido polos partidarios e practicantes da Nova Crítica americana.

En «IAC» (1981), Eagleton describe a estratexia de eludir a Teoría por parte da Nova Crítica[55], que a pesar da enorme vantaxe de prescribir técnicas e instrumentos fáciles de aplicar nas aulas, resultou ser intelectual e politicamente estéril para quen pensa que a literatura non é separábel da vida, senón que participa no todo inseparábel do que sabemos e facemos, así como do que escribimos. Por tanto, é absolutamente preciso relacionar o que escribiu Milton co seu xeito de vivir e ideas; é imprescindíbel saber se as súas obras participan dos seus compromisos intelectuais e políticos.

En «CCC» (1992) Eagleton finxe concordar co que caricaturiza para pór en evidencia a caracterización doada e banal da Teoría e da cultura popular: «Non quero falar moito de Teoría porque en todo caso é a simple punta dun

55 Ver Texto 25. Cfr. tamén *LT*, pp. 46-50.

iceberg moito máis avultado, un elemento dun proxecto que está decidido a liquidar o significado, destruír os estándares, substituír o *Beowulf* pola *Beano Annual* e compór un currículo consistente en máis nada que baladas de *Geordie* e *graffiti gay*». Pretendendo analizar e esclarecer os signos dos tempos, «CCC» é tamén unha firme defensa da Teoría como «unha reflexión sistemática sobre a escrita literaria» e «un desafío fundamental para a nosa división actual do labor académico».

En *AT*, embora Eagleton se manifeste con bastante clareza contra a evolución da teoría con maiúsculas, volve pronunciarse máis unha vez a prol da teorización[56] porque continúa a ser precisa como guía para entender e sería enganoso pensar que non é necesaria unha reflexión que canalice e fundamente a vida intelectual. Alén diso, lembremos, «a hostilidade ao teórico [...] equivale a unha oposición contra as teorías dos outros e ao esquecemento das propias» (*LT*, 10), unha actitude sumamente perigosa cando se exhibe desde posicións de poder.

56 Ver Texto 44.

IV. Á SOMBRA DO POST-ESTRUTURALISMO.

A medida que o capitalismo se consolida na escena política e económica como unha forza que nin se pode eludir nin derrotar, a Teoría, que bebe tanto da reflexión sobre a literatura como da filosofía, vese progresivamente dominada polas distintas correntes post-estruturalistas. «Mentres Jameson podía argumentar en 1982 que 'o concepto de posmodernismo non está comunmente aceptado ou incluso entendido hoxe', en 1987 Ihab Hassan podía dicir que o termo posmoderno 'se convertera en santo e sinal para tendencias de cinema, teatro, danza, música, arte e arquitectura, […] en filosofía, teoloxía, psicanálise e historiografía' indicación da rápida emerxencia do moderno como un horizonte híbrido, difuso, mais intelectualmente hexemónico[57]».

Nos primeiros anos 90 a posición do posmodernismo como unha formación intelectual dominante deu a sensación de que foi reforzada polos acontecementos políticos, e nese contexto o marxismo aparece máis e máis illado, consecuencia tanto das súas responsabilidades históricas

57 SMITH, James: *Terry Eagleton: A Critical Introduction, Op. cit.*, pp. 93-94.

como da súa propia dinámica interna (as atrocidades do socialismo real, o colapso da Unión Soviética e a súa (presunta) extinción como un sistema total capaz de dar resposta á ideoloxía do capitalismo liberal). O posmodernismo ten unha gran vantaxe que é difícil ignorar: «parte da fortaleza do posmodernismo radica no feito de que existe, mentres que canto de real ten o socialismo é bastante máis debatíbel […] Sería deshonestidade intelectual finxir que o marxismo é aínda unha realidade política viva ou que as perspectivas de mudanza socialista, polo momento cando menos, son calquera cousa excepto extremadamente remotas» (*IP*, ix).

A pesar disto, Eagleton defende a relevancia dunha crítica marxista, e acha no posmodernismo un antagonista que non é reconciliábel cunha práctica radical e que precisa dunha resistencia intelectual e política. Eagleton investiga, entón, as condicións da súa aparición e desaproba as falacias que aparecen como resultado da adopción pola esquerda do posmodernismo como paradigma intelectual. Con todo, busca tamén unha base teórica desde a que lanzar esta crítica e elaborar así un programa político e crítico marxista (ou mesmo socialista). Eagleton bota man de diversos elementos: entre outros, dunha reformulación da estética, dunha afirmación do corpo como a materialidade na que se baseará calquera solidariedade social ou dunha omnipresenza da loita ideolóxica.

IA (1990) ten pegadas deste proxecto; o seu capítulo final refírese aos debates sobre ética e estética no ámbito da teoría posmoderna e post-estruturalista. E *IP* (1996) é a culminación do crecente desacougo de Eagleton coas evasións e oblicuidades de gran parte da teoría cultural pos-

moderna. Ambos os libros defenden as virtudes cívicas e a xustiza social. Segundo Seamus Deane, investigarían «a procura dun fundamento para os principios morais e políticos que garantirían unha sociedade civil»[58].

I. O errado camiño da estética.

IA (1990) quere iluminar a prehistoria da Teoría á luz da filosofía estética percorrendo a complexa relación entre estética, ideoloxía e sociedade política desde o traballo do filósofo alemán de mediados do XVIII Alexander Baumgarten, pasando por Kant e chegando até Adorno. Revisa de maneira crítica e contextualizada o discurso estético moderno dentro da cultura europea: «a estética nace como un discurso do corpo», é unha forma de coñecemento, adquirida por medio do gusto, o tacto, o ouvido, a vista e o olfacto —o conxunto dos cinco sentidos. Descríbense as implicacións políticas desta énfase anti-cartesiana no «territorio denso e preñado externo á mente, que comprende nada menos que o conxunto da nosa vida dos sentidos en común», como os «primeiros indicios dun materialismo primitivo —da rebelión inarticulada do corpo contra a tiranía do teórico» (*IA*, 13).

Como foi entón que o termo *estética* sufriu tal mudanza de significado que xa en tempos de Benjamin aludía esencialmente a arte —a formas culturais antes que á expe-

58 DEANE, Seamus: «Soft Cop, Hard Cop», *London Review of Books* (19 outubro 1995), p. 28. Esta é unha recensión sobre *HGH*

riencia dos sentidos, ao imaxinario antes que ao empírico, ao ilusorio antes que ao real? Clarexar esta variación demanda unha explicación do contexto político e socioeconómico en que o discurso da estética se desenvolve, tal e como demostra Eagleton, quen rastrexa as implicacións ideolóxicas do concepto durante a época moderna —cómo vai rebotando dunha posición filosófica a outra, desde as connotacións crítico-materialistas na formulación orixinal de Baumgarten ao significado baseado na clase social en Shaftesbury e Burke como unha estética da «sensibilidade», un estilo moral aristocrático.

Na Alemaña, por medio do idealismo, recoñecéuselle, con diferentes grados de precaución, como un modo de coñecemento lexítimo, cada vez máis conectado co sensual, co heterónomo, co ficticio, para rematar, segundo os *schemata* neokantianos de Habermas, como «unha especie de couto protexido, onde van parar todas aquelas cousas imprecisas [...] baixo o epígrafe do irracional [...] (onde) poden ser controladas (a estética concíbese, en calquera caso, como unha válvula de seguranza para os impulsos irracionais)[59]».

En Inglaterra, os románticos ingleses consideraran o símbolo como a «panacea para todos os problemas», parten dunha concepción conservadora que lles permitía oferecer resolución simbólica a problemas sociais reais (*LT*, 21). O símbolo ou artefacto literario era unha ferramenta ideolóxica para promover a unidade enganosa de diversos

59 JAMESON, Fredric. *Late Marxism: Adorno, or the Persistence of the Dialectic.* New York: Verso, 1990, p. 232.

intereses e clases e preservar a ficción da «sociedade orgánica» en beneficio das elites dominantes: «oxalá as clases baixas esqueceran as súas queixas e se adheriran ao ben común, poderíase evitar moita tediosa confusión». (*LT*, 22).

Por tanto, a estética tense incrustado na ideoloxía, nos axentes que producen imaxes despoxadas de autonomía e subordinadas ao ditado do poder, «oferece unha xenerosa imaxe utópica da reconciliación entre homes e mulleres, agora divididos». A estética é tamén aquilo que «bloquea e mitifica o movemento político real cara a [unha] comunidade histórica» (*IA*, 9).

Se é así, volvamos preguntar, «por que na actualidade conserva intacta en exclusiva a súa vixencia social, a súa presenza constante na discusión pública, [...] a súa posición de privilexio nos debates de actualidade e a fidelidade dunha audiencia que a reclama como necesaria e aínda imprescindíbel; [...] por que todas as cuestións que hai só vinte anos nos parecían inescusabelmente políticas, implicadas en decisións colectivas que atravesaban as loitas sociais e os conflitos locais e mundiais, por que todas as cuestións nas que sentiamos vibrar co seu grave latexo o pulso da historia e o peso da economía política, se teñen desprazado paulatinamente desde o terreo do entendemento cara ao da sensibilidade, desde o terreo da discusión cara ao do gusto inapelábel e xordo? A resposta de Terry Eagleton é que a estética é a ideoloxía dunha época que presume de non ter ningunha, o substituto da política para unhas sociedades desencantadas da política e que aspiran a poder pasar sen ela, 'o último bastión' onde se acubilla a ilusión dunha dominación que, sendo máis completa e asfixiante que nunca, ten a mesma necesidade que sem-

pre de ocultar a si mesma e aos demais o seu carácter de dominación[60]».

Noutras palabras, «a razón ilustrada encargou á arte, no sentido máis lato do termo, o labor de gardar o segredo da imaxinación humana, cuxos mecanismos pasan inadvertidos á conciencia, isto implica unha ambivalencia radical: contén a fonte da esperanza social dun progreso moral da humanidade, é dicir, dunha conciliación entre as leis da natureza reflectidas na técnica e as aspiracións da liberdade reflectidas na moralidade; mais tamén é a raíz de todos os intentos de xustificación das atrocidades da historia precisamente a prol dun suposto progreso cuxa esixencia de sacrificios é insaciábel, ou dunha 'satisfacción estética' que non parece menos temíbel, pois nela a beleza non é xa máis que o impúdico veo do horror[61]».

Mais non só as derivacións filosóficas da Ilustración son responsábeis destas perigosas tendencias. Para Eagleton, a propia Teoría tamén ten sido decisiva na «estetización da política» (ou «despolitización da estética»), algo que deosta e ten pesado con certa forza na «desviación ideolóxica» da estética na posmodernidade.

Aproveitando que a estética é ao mesmo tempo «teoría da sensibilidade» e «teoría da arte», Eagleton reclama os dereitos dunha «estética materialista» que, na realidade, é unha ética que reivindica o valor da corporeidade, e inclúe a Marx na listaxe dos investigadores do Sublime,

60 PARDO, José Luis: «El poder de la belleza», *El País – Babelia*, 07 de outubro de 2006. Unha recensión de *IE*.

61 *Ibíd*.

rematando cunha recomendación «neomarxista» de repolitización da estética para críticos de esquerda demasiado exquisitos[62].

II. A supervivencia da ideoloxía. Obxectividade e intereses.

Eagleton tenta clarificar e depurar a noción de ideoloxía no momento en que se anuncia «o final da ideoloxía[63]». *I* (1991) evidencia a contradición de que, nun mundo tan evidentemente afectado polo conflito ideolóxico, o propio concepto pareza ter ficado obsoleto no pensamento posmoderno e post-estrutural. Esta degradación tería moito que ver cun cientifismo posmoderno sobre a verdade e a representación e cunha reforma das relacións entre racionalidade, intereses e poder.

No capítulo inicial aparece unha listaxe de dezaseis definicións do termo: desde «o proceso de produción de significados, signos e valores na vida social» a «o proceso polo que a vida social se converte nunha realidade natural» (*I*, 1-2); a continuación conclúese que «ideoloxía ten a ver con *lexitimar* o poder do grupo ou clase social dominante» (*I*, 5) e descríbense seis estratexias implicadas

62 Ver Texto 24.

63 Cfr. FUKUYAMA, Francis: *The End of History and the Last Man*. New York: Simon and Schuster, 1989: a tese fundamental é que a historia como loita de ideoloxías ten finalizado, cun mundo final baseado nunha democracia liberal que finalmente se ten imposto coa conclusión da Guerra Fría e a derrota dos réximes do «socialismo real».

no proceso de lexitimación ideolóxica: *unificación, orientación-á-acción, racionalización, lexitimación, universalización* e *naturalización*; en «calquera formación ideolóxica real, todas estas estratexias probabelmente interactuarán de xeitos complexos» (*1*, 5-6).

Numerosas contradicións rodean o termo: é calquera conxunto de crenzas motivado por intereses sociais ou pertence ás formas de pensamento dominantes? Pode ser tanto a ilusión como o instrumento co que facemos sentido do mundo? É un termo pexorativo ou neutral? A súa función é epistemolóxica (ten a ver coa cognición verdadeira ou falsa) ou sociolóxica (ten a ver co papel das ideas na vida social máis que a súa realidade ou irrealidade)? Para Eagleton, as correntes máis produtivas na teoría marxista usan as definicións epistemolóxica e sociolóxica e tanto os sentidos máis restritivos como os máis amplos da palabra teñen os seus usos, a pesar da súa incompatibilidade.

Eagleton cuestiona o relativismo na posición posmoderna argumentando que afonda no feito pola tradición liberal, que tentara forxar unha aliaxe entre «obxectividade» e «desinterese»: para el, non se pode renunciar aos intereses persoais, sentimentos ou principios (porque, «sen necesidades e intereses dalgún tipo, para comezar, non veriamos motivo para querer saber algo» [*1*, 166]), mais aínda así pódense deixar atrás prexuízos persoais dun xeito honesto e directo, e tentar percibir un acontecemento, idea ou estratexia por medio dun exame razoado das evidencias. Eagleton pon o exemplo de Primo Levi[64].

64 Ver Texto 26.

O relativismo posmoderno é unha abdicación irresponsábel da avaliación crítica. Ao igual que a tradición escéptica que defende, o posmodernismo non afirma nada, nin sequera se afirma a si mesmo. E si, o escepticismo é unha ferramenta útil, mais non é un xeito de vida factíbel porque todos debemos tomar determinacións razoadas baseadas na situación e evidencias que vemos. Deste xeito, podemos movernos cara a unha discusión aberta dunha teoría *interesada* e cara a unha motivación partidista.

Eagleton resume a definición «ampla» de ideoloxía: «a crenza de que todo pensamento é ideolóxico, unha expresión pola que se racionalizan os intereses e desexos, e que xorde dunha orde social en que o conflito entre intereses sectoriais é primordial. É así, podería asegurarse, unha ideoloxía en si mesma» (*I*, 165). O posmodernismo usa esta definición de ideoloxía para apoiar tres argumentos: 1) non hai tal cousa que se poida denominar verdade, feitos ou obxectividade; 2) todo é unha «cuestión de retórica e poder»; e 3) «todos os puntos de vista son relativos»; isto lévanos a unha «vaga oposición ao dispositivo político actual» e a un «intenso pesimismo», que excluiría «esperanza de alternativa». Habería, entón, tres motivos para cuestionala: é politicamente inútil, desvincúlase de calquera responsabilidade persoal e apoia pasivamente as políticas inxustas.

No entanto, máis que simplemente atacar o relativismo, *I* pretende unha definición concreta de ideoloxía que concorde cunha axenda neo-marxista, co interese pola mudanza social. Eagleton desexa que a definición sexa «as maneiras en que ideas *específicas* axudan a lexitimar formas de dominación políticas e inxustas» (*I*, 167)

Beach[65] argumenta que esta definición está politicamente xustificada e é correcta mais resulta demasiado «restritiva» e deixa fóra aspectos positivos da ideoloxía. Pon como exemplo ao propio Eagleton, mentres que critica con precisión a ideoloxía do posmodernismo e dalgúns filósofos políticos, faino desde unha posición que semella dicir que el, Terry Eagleton, está libre de ideoloxía[66]. Se se usa a definición que prefire Eagleton, con efecto, estaría libre de «ideoloxía», porén se se usa a definición «ampla», estaría a criticar un punto de vista ideolóxico ao defender outro punto de vista ideolóxico.

Probabelmente a definición restritiva de ideoloxía sexa útil como ferramenta radical mais, segundo Beach, resultaría aínda máis útil en conxunción co recoñecemento de que mentres un teórico radical critica unha ideoloxía, tamén está a defender outra. Probabelmente as definicións «ampla» e «restritiva» non sexan autoexcluíntes. Cada unha cumpriría un propósito diferente e esencial para conseguir que o traballo radical produza a mudanza social[67].

Eagleton xoga coa idea de que toda teoría é ideolóxica, mais pódese argumentar que nunca se compromete a fondo con esta idea, e tampouco se permite especular coas vantaxes desta definición máis ampla. Isto non é un demé-

65 BEACH, J.M: *Studies in Ideology: Essays on Culture and Subjectivity.* Lanham, Maryland: University Press of America, 2005, p. 10.

66 O cal podería ser unha posición endémica á maioría das críticas emancipatorias.

67 Ver Texto 27.

rito porque no contexto do libro (en esencia un argumento contra o posmodernismo) lóitase contra a impotencia política e intelectual dos académicos que propugnan a «morte da Teoría», especialmente Stanley Fish. Para Eagleton, a posición posmoderna convértese nunha «apoloxía vergoñenta do xeito de vida occidental» (*I*, 172) e así reforza ou lexitima a mesma estrutura de poder que non pode ou non desexa confrontar directamente.

A definición máis ampla de ideoloxía permite unha discusión dos usos da Teoría e permite unha avaliación interesada de como funcionan as ideoloxías e como se enganan ao «interpretar» a complexa rede de relacións que chamamos «realidade». Aínda cos seus excesos, a idea de «razón» ten sido sempre un concepto «intimamente vinculado ao concepto de xustiza social». Así, cando alguén como Stanley Fish[68] argumenta que «os significados literais ou normativos son anulados polas accións de intérpretes teimudos» ou que «os intérpretes actúan como extensións dunha comunidade institucional», está a descartar a responsabilidade racional dos cidadáns de avaliar persoalmente e contribuír a determinar políticas públicas xustas.

A atención ao concepto de ideoloxía non se esgota en *I*. «IN[69]» (1994) comeza contrastando algunha definición negativa de ideoloxía (conciencia falsa ou fanatis-

68 Cfr. FISH, Stanley: *Is There a Text in This Class?*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.

69 *ER*, capítulo 16, pp. 228-245, a Introdución *Longman Critical Reader* sobre a ideoloxía.

mo) coas máis positivas procedentes da Ilustración (estudo do coñecemento). Como foi, pregunta, que un termo sinónimo de racionalismo científico acabou por denotar abstracción e ilusión? Aventura unha definición plausíbel de ideoloxía baseada na noción de Foucault de discursos que compiten e entran en conflito: «as ideoloxías son grupos de estratexias discursivas para desprazar, refundir ou dar conta de xeito espurio de realidades que se manifestan embarazosas para o poder dominante; e ao facelo así, contribúen á autolexitimación dese poder» (*ER*, 234). Porén, concede que esta formulación non cobre os casos nos que a ideoloxía se usa como unha descrición positiva de ideas radicais —a ideoloxía feminista ou a ideoloxía republicana.

III. O corpo como base do vínculo social.

Como base de moitas argumentacións Eagleton utiliza a materialidade do corpo humano, cuxo tratamento teórico reexamina en «BWPB» (1993), onde opina que a preocupación polo corpo provén da xurdida sobre a sexualidade a finais dos anos 60 no eido da teoría radical. No camiño, con todo, algunha das preocupacións centrais da política radical teñen sido desprazadas e agora, no actual clima crítico da «nova somatización», corpos traballando e corpos malnutridos carecen de atractivo. O vello «sentido humanista do corpo como práctica e proxecto» está agora fóra do tempo.

Citando a *Phenomenology of Perception* (1945) de Merleau-Ponty como «o mellor traballo sobre o corpo do noso

tempo», Eagleton volve a *BL* (1970), que aparecera moito antes de que notábeis teóricos como Julia Kristeva e Jacques Lacan comezaran a influír no pensamento post-estruturalista británico. *BL* é unha potaxe de lingüística, teoloxía e filosofía, tirando a partes iguais de Merleau-Ponty, Wittgenstein e Marx. O que adopta de Merleau-Ponty, de xeito esclarecedor, é a suxestión de que a «humanidade auténtica» está constituída pola «corporeidade»: mediante un diálogo físico con outros corpos e obxectos que estabelece un mundo de significados comúns.

O capitalismo contémplase entón como unha forma de alienación onde se inmiscen subxectividade e vida sensitiva, provocando un estrañamento crónico. É a abrogación desta posición e a súa insistencia na «natureza encarnada do ser» a que obxecta Eagleton nas teorías posmodernas do corpo. A nova somatización reconstitúe a relación entre linguaxe e corpo dun xeito tal que ameaza disipar a subxectividade totalmente, e con ela calquera fundamento para unha crítica social radical.

Máis adiante, cando trate da traxedia en *SV* (2002) e para contrarrestar certo «historicismo de esquerdas», Eagleton desexará apuntalar o tráxico como unha base sólida para formular unha solidariedade transhistórica: «o sufrimento é unha linguaxe poderosa para partillar, unha na que moitas formas de vida poden estabelecer diálogo» (*SV*, xvi), e unha que vincula a traxedia a través do tempo, desde Grecia até o capitalismo tardío. Na argumentación emprégase unha comprensión xenuinamente materialista do humano, atendendo á *longue durée* da especie, que levará inevitabelmente a algo que se aproxime a unha posición humanista, pois é un feito material que os humanos parti-

llan moitas características biolóxicas que se teñen mantido sen mudanzas durante milenios[70].

É desde estas «estruturas permanentes da nosa especie», que serven como vínculo común entre humanos en diferentes situacións históricas, que Eagleton verá a base para construír unha estética da traxedia radical-humanista. A traxedia, na súa énfase no corpo humano levado aos seus límites e puntos de ruptura, é un modo particularmente valioso de entender porque nos permite estabelecer unha solidariedade meta-histórica en base á capacidade humana para a dor e o sufrimento[71].

IV. A «non-crise» do marxismo e as compañas no camiño.

En «IN» (1996) Eagleton considera a crise do marxismo e as condicións de supervivencia deste: «foi totalmente desacreditado […] pola queda das burocracias gobernantes no leste de Europa? Significou a queda do muro de Berlín que os comentarios de Lukács sobre Balzac teñan agora escaso valor?» En canto se pode aceptar que teoría e práctica non sempre funcionan en harmonía, Eagleton non concorda con sentenciar o marxismo como politicamente insolvente e propono como unha ferramenta válida de análise intelectual[72].

70 Ver Texto 41.

71 Ver Texto 42.

72 Concordaría quizá en parte con Derrida. Cfr. DERRIDA, Jacques: *Spectres de*

O marxismo non estaría en crise pola desilusión politicamente frustrante e paralizante da desintegración da Unión Soviética e as súas consecuencias na Europa do Leste, senón como consecuencia da impotencia e frustración xerada a medida que o capitalismo se consolida sen unha oposición política efectiva. A pesar diso, o socialismo continuaría a ser un dos movementos reformistas máis grandes da historia da humanidade. Por iso convén oferecer unha valoración da súa contribución á teoría cultural e trázanse catro castes principais de crítica marxista, cada unha delas correspondente a un grupo de intereses e tamén a etapas históricas concretas.

O que se denomina crítica *antropolóxica* pregúntase como a arte se relaciona cos mitos, os rituais, a relixión e a linguaxe; problematiza sobre a función da arte dentro da evolución social e sobre a natureza da resposta estética. A crítica antropolóxica pertence ao período da Segunda Internacional (1889-1914), e estabelece unha liña de pensamento que chega até *The Necessity of Art* (1959), de Ernst Fischer. En contraste, a crítica *política* é explicitamente un xeito de investigación máis polemista, representado polos panfletos sobre Tolstoy e *Literature and Revolution* (1924), de Trotsky. Pertence aos anos da revolución rusa e atopa expresión no realismo socialista.

A terceira vaga é *ideolóxica*; atende á ideoloxía da forma e considera a natureza da conciencia social nos traballos literarios. Entre outras cousas, reflexiona sobre se a arte é un reflexo, desprazamento, transformación ou repro-

Marx, op cit. Cfr. Apartado 04.5. desta introdución.

dución das súas condicións sociais. Esta é a tradición de Lukács, Gramsci, Bloch, Adorno, Goldmann e Althusser. O modo final de crítica é *económico* e trata dos modos de produción cultural, incluíndo as institucións do mecenado e os contextos sociais de produtores e receptores. Esta tradición ten as súas raíces no teatro épico de Brecht e no ensaio fundamental de Benjamin «The Author as Producer» (1934). En Reino Unido está ben representado polo que Williams describiu como «materialismo cultural».

Parte desta tradición sería «produto dun desprazamento cultural causado pola parálise política». Isto case non contribúe a reunificar teoría e práctica no presente, porén suxestiona a necesidade de manter vivas as distintas ramas de crítica cultural marxista como recursos importantes de esperanza para o futuro.

«MWM» (1995) é unha recensión crítica de *Spectres de Marx* (1993), onde Derrida parece falar dunha posíbel alianza entre deconstrución e marxismo. Eagleton sospeita que Derrida está a virar cara ao marxismo xusto cando a súa marxinalidade o torna máis atractivo para a práctica post-estruturalista. Ademais, a visión revisionista que Derrida fai da deconstrución como un credo radical «no espírito do marxismo» cadra mal co que se considera deconstrución en Norteamérica, onde, lembremos, ten funcionado fundamentalmente como un substituto de opcións políticas decididamente minoritarias e, por tanto, imposíbeis.

Eagleton detecta en *Spectres de Marx* unha indignación xenuína pola orde mundial post-capitalista, no entanto, tamén un movemento oportunista en que o marxismo exerce o papel de instrumento da crítica, mais onde nun-

ca se contempla seriamente como unha opción política efectiva e organizada. O «marxismo sen marxismo» de Derrida é un marxismo onde o espírito deste prevalece mais a súa progresión histórica real é tratada con suprema indiferenza[73]. A súa «Nova Internacional» sen nome e sen partido é recoñecida só como «a definitiva fantasía post-estruturalista».

A situación histórica da que se deriva o posmodernismo é a desilusión da esquerda após unha suposta derrota que destruíu toda fe na posibilidade de formular un desafío global ao capitalismo. En tales circunstancias, a posmodernidade formula que o marxinal, as minorías, o periférico e o subordinado son áreas de investigación e loita cada vez máis valiosas; conceptos totais como a verdade e a historia son cuestionados radicalmente, e as investigacións teóricas ensimésmanse en cuestións do corpo e da subxectividade, e o progreso político estáncase na celebración do *status quo*[74].

V. Posmodernismo e miraxes.

IP (1996) culmina a insatisfacción co post-estruturalismo e gran parte da teoría asociada a este: os vellos discursos fundacionais de razón, verdade, liberdade, e subxectividade teñen sido abandonados con demasiada facilidade e irresponsabilidade[75]. Se *IA* e *I* oferecían máis precisión ao

73 Ver Textos 28 e 29.

74 Ver Texto 33.

75 Ver Texto 30.

manexar conceptos concretos (estética e ideoloxía respectivamente) nun contexto máis especificamente filosófico, *IP* é deliberadamente difuso e a súa argumentación adopta a forma dun, digamos, sentido común radical[76]. O propósito de sacrificar a base filosófica de argumentación é obter inmediatez polémica, diferenciando o enfoque de Eagleton doutros críticos marxistas, como Fredric Jameson[77] ou David Harvey[78].

Eagleton desexa desacreditar os dogmas popularmente repetidos do posmodernismo como punto de partida para recuperar unha política progresista que supere as limitacións impostas por eses dogmas e a súa subseguinte

76 Ver Texto 31.

77 Cfr. JAMESON, Fredric: *Posmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. *Op. cit.* Trata das diferenzas entre modernismo e posmodernismo e os efectos das mudanzas asociadas a tales períodos sobre o individuo. Non lle interesan os mecanismos de mudanza senón que se limita a efectuar unha descrición. Utilízanse a arquitectura, a arte e outras formas culturais para ilustrar os argumentos. O posmodernismo sería a forma cultural dominante típica do capitalismo tardío, que se diferenza doutras pola súa énfase na fragmentación. A fragmentación do suxeito substituiría a alienación do suxeito no modernismo. Tamén ten a ver coa superficialidade e a ausencia de substancia, coa perda do concepto de «centro». Os individuos xa non son anómicos, porque xa non hai ataduras das que liberarse. A liberación da ansiedade que caracterizaba a anomía tamén podería significar unha liberación de calquera outro tipo de sentimento, o que non quere dicir que os produtos culturais da idade posmoderna estean totalmente desprovistos de sentimento, senón máis ben que tales sentimentos son impersoais. Outras características posmodernistas serían a mercadorización e reciclaxe de imaxes e mercadorías antigas.

78 Cfr. HARVEY, David: *The Condition of Posmodernity*. Oxford: Blackwell, 1989. Este libro foi tamén un éxito de vendas e é unha crítica materialista de ideas e argumentos posmodernos, que suxire que emerxen de contradicións internas ao capitalismo tardío.

complicidade co capitalismo. As bases positivas para unha solidariedade política[79] xurdirían dunha volta ao corpo humano material[80], unha idea que se reformula en *IP*, sendo un dos fíos que segue a argumentación. Por exemplo, «Histories[81]» ataca os xeitos de historización posmodernos[82] ao tempo que defende a visión da historia marxista (teleolóxica ou non)[83] partindo da certeza biolóxica dunha comunidade do humano como un xeito máis fondo de historización[84].

Eagleton sitúa a ideoloxía do posmodernismo historicamente. O capitalismo tardío require de dous sistemas contraditorios de xustificación: na orde política dunha metafísica de verdades impersoais duradeiras —o discurso da soberanía e o dereito, contrato e obriga— e na orden económica dunha casuística de preferencias individuais polas modas e gratificacións do consumo perpetuamente cambiantes. O posmodernismo expresa paradoxalmente este dualismo, posto que mentres o seu rexeitamento dun suxeito centrado e a favor dunha multitude errática de desexos cadra co hedonismo amoral do mercado, a súa negación de valores asentados ou verdades obxectivas socava as actuais lexitimacións do estado[85].

79 Ver Texto 39.

80 Ver punto 04.3. desta introdución.

81 Capítulo 3 de *IP*.

82 Ver Textos 36 e 38.

83 Ver Texto 35.

84 Ver Texto 37.

85 Ver Texto 34.

Ao inicio, Eagleton distingue claramente entre o posmoderno entendido como desenvolvemento nas artes, e como sistema de *idées reçues*, e explica que se interesa exclusivamente polo último. Despois explora os inicios, ambivalencias, historias, suxeitos, falacias e contradicións do posmodernismo[86], un após outro trata todos os tropos usuais dunha retórica antiesencialista e antifundacional —rexeitamento de calquera idea de natureza humana; concepcións da historia como un proceso aleatorio; as ecuacións clase igual a raza ou xénero; renuncias da totalidade ou identidade; especulacións sobre un suxeito sen determinación— e procura desmantelalos todos con precisión, elaborando unha disección efectiva e completa do non-sentido común da época.

Mais Eagleton tamén afirma que o posmodernismo non se pode reducir a isto xa que tamén foi a aparición das minorías humilladas no escenario teórico, e unha «verdadeira revolución» no pensamento sobre o poder, o desexo, a identidade e o corpo, sen cuxa inspiración ningunha política radical podería agora ser factíbel[87].

IP comeza como acaba e o exame final que se propón para o posmodernismo non son os seus méritos filosóficos, senón a súa capacidade para adoptar unha forma corpórea —como se «mediría» co fascismo (*IP*, 134)— e a este nivel a sentenza de Eagleton é negativa[88].

86 Estas palabras dan título aos capítulos dos que consta *IP*.

87 Ver Texto 32.

88 Ver Texto 40.

IP preséntase como un libro polemista e non é sorprendente que fose obxecto de debate. Michael Ryan[89], por exemplo, critica duramente que Eagleton non distinga os diversos perfís de post-estruturalismo e posmodernismo e os subsuma nunha única categoría intelectual: unha «calumnia fundamental». Isto é certo, Eagleton mesmo parece aceptalo, e talvez se ataque unha formación mal definida de preocupacións posmodernas, mais esta tamén era a maior motivación do libro.

Para Perry Anderson, mentres que os dogmas do posmodernismo tratados poden ser vagos e febles intelectualmente, consistentes en pouco máis que «unha mestura de nocións pouco exixente, cuxo resultado é pouco máis que un convencionalismo estupefacto[90]», a necesidade de responder a tales formacións intelectuais é necesaria, posto que «xa que a circulación de ideas no corpo social non depende normalmente da súa coherencia, senón da súa congruencia cos intereses materiais, a influencia da súa ideoloxía continúa a ser considerábel —e de xeito ningún confinada á vida universitaria, senón omnipresente no conxunto da cultura popular». Esta intervención «a nivel de rúa» no debate posmodernista lograría algo máis decisivo que a precisión do detalle.

89 RYAN, Michael: «Posmodernism», *The Year's Work in Critical and Cultural Theory*, 5. Oxford: Wiley-Blackwell, 1995, pp. 147-150.

90 ANDERSON, Perry: *The Origins of Posmodernity*. London: Verso, 1998, p. 115.

V. O «XIRO METAFÍSICO».

Co novo milenio e as tensións fundamentalistas como unha das forzas motrices na política nacional e internacional, Eagleton volve ao discurso da teoloxía, non como substituto de inquedanzas políticas, senón como unha canle pola que a crítica cultural radical poida discorrer. Eagleton xa retornara ao corpo humano[91] como fundamento para se opor ao discurso auto-referente do posmodernismo e *IC* sinala unha reconsideración da noción dunha «cultura común» de Williams como unha maneira de resistir as fragmentacións das políticas de identidade. Non é a única figura da esquerda[92] que, neste momento histórico, volve reconsiderar as implicacións radicais do discurso teolóxico e a tradición cristián.

Eagleton mesmo se refire a «o xiro metafísico ou teolóxico (ou círculo completo) que o meu traballo semella

91 Entre outras obras *IA* e *IP*.

92 Cfr. ŽIŽEK, Slavoj: *The Pupet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity.* Cambridge, Massachussets: MIT Press, 2003; DERRIDA, Jacques: *Foi et Savoir.* Paris: Seuil, 2001; BADIOU, Alain: *Saint Paul: La fondation de l'universalisme.* Paris: Presses Universitaires de France, 1997. Estes tres autores téñense aproximado a consideracións, cando menos, de corte ético.

ter adoptado en anos recentes» (*HT*, vi); e acrecenta que «a política implícita neste parladoiro relativamente exótico sobre Satán e Dioniso, bodes expiatorios e demos, é máis, non menos, radical que moito do que se poida achar nos actuais discursos máis ortodoxos da esquerda» (*HT*, vi). No prefacio a *TS* (2009) talvez se sintetizan os alicerces desta etapa: «A argumentación [...] é bastante clara. A maioría das teorías éticas poden ser asignadas a unha das tres categorías psicanalíticas de Jacques Lacan [...] ou a algunha combinación delas. Utilizando estes rexistros con bastante liberdade, tento sopesar as fortalezas de cada un destes tipos de pensamento ético xunto coas súas pexas, e contrástoas co que me parece a máis rica ética do socialismo e a tradición xudeo-cristiá».

Eagleton é consciente do rexeitamento que provoca o uso que fai da teoloxía e da tradición de pensamento xudeo-cristián, mais xustifícase dicindo que aínda que a relixión ten producido e causado numerosos males no transcurso da historia (na actualidade quizá o máis perigoso o fundamentalismo) tamén «ten parido unha corrente de teoloxía radical —unha que, ironicamente, representa un dos poucos enclaves sobreviventes do pensamento materialista [...] que é a miúdo máis revolucionario nas súas implicacións políticas que moito pensamento secular esquerdista. Ben podería ser un funesto signo dos tempos que sexa a ciencia de Deus, entre todas as cousas, onde teñamos que buscar para achar visións tan subversivas» (*TS*, vi).

I. A traxedia: un ben político.

SV (2002) considera a validez e uso actual do xénero tráxico. O punto de partida é Raymond Williams[93], quen subliñara a presenza da auténtica traxedia na vida cotiá en oposición a George Steiner[94], cun concepto máis «clásico». *SV* afonda no feito por Williams e quere contrarrestar a desatención polo xénero desde ringleiras tanto conservadoras como posmodernistas.

Con tráxico «sabemos o que queremos dicir». A traxedia exemplificaría as «semellanzas familiares» de Wittgenstein, nas que as calidades máis que encaixárense se solapan nun grupo ríxido de criterios, porén para Williams non é unha experiencia mística perdida para o mundo desde o XVII, nin simplemente a morte de príncipes. Antes, fai parte da textura da «vida cotiá»: «un home forzado a calar por unha xornada de traballo incesante, a terríbel perda de comunicación entre a xente, a acción de guerra e a revolución social, un desastre mineiro, unha familia queimada na súa casa, unha carreira profesional rota, un accidente na estrada». Williams apunta, ironicamente, as obxeccións que se adoitan formular ante unha definición así: «A traxedia, dísenos, non é simplemente morte e sufrimento, e certamente non accidente. É, polo contrario, unha caste particular de acontecemento, e unha caste de resposta, que son xenuinamente tráxicos, e que personifica a longa tradición» (*Modern Tragedy*, 13-14).

93 WILLIAMS, Raymond: *Modern Tragedy*. London: Chatto & Windus, 1966.

94 STEINER, Georg: *The Death of Tragedy*. London: Faber and Faber, 1961.

Williams responde a esta «longa tradición», cuestionando se «o significado do que se chama tradición está tan claro e é tan unitario» (14). Un efecto ideolóxico da comprensión herdada da traxedia é reducir a súa comprensión a «unha crise de crenzas persoais» que desemboca nunha situación onde se pode «dar por suposto que a traxedia moderna se pode discutir sen facer referencia á fonda crise social, de guerra e revolución» (62) e onde a «idea de traxedia [...] exclúe especialmente esa experiencia social que é tráxica» (64).

Williams loita contra esta separación tentando recuperar a tradición de teoría tráxica que asocia con Marx, onde «o desenvolvemento social se vía como necesariamente contraditorio en carácter, e a traxedia ocorre neses puntos onde as forzas en conflito deben, pola súa natureza íntima, actuar, e levar o conflito cara a unha transformación» (35). Non se estaba simplemente a propor que a traxedia se usaría como termo descritivo para categorizar fenómenos históricos, senón máis ben que a comprensión da revolución nunha perspectiva tráxica permitiría unha resolución autenticamente política. Williams ten clara a necesidade da mudanza revolucionaria nas relacións sociais e con esta visión do tráxico procura moverse alén do que percibe como punto cego no pensamento sobre a revolución política.

Neste marco de referencia, Eagleton define traxedia usando a Hegel e a Freud. Hegel defende a Ilustración como unha loita entre razón e «a noite do mundo», a lava caótica de odio e irracionalidade dentro de nós que nos pode destruír mais que tamén é orixe de enerxía revolucionaria. A nosa historia xira en torno ás tentativas por con-

verter a negatividade destrutiva da «noite do mundo» en pensamento produtivo e construción social.

Eagleton encontra refutación en Freud[95], para quen o instinto de morte, *thanatos,* loita eternamente dentro de nós con *eros,* o amor, o instinto por construír e prosperar.

Eagleton argumenta que as dúas visións antagónicas de traxedia (a tradicionalista de Steiner e a dos radicais presentada por Mikhail Bakhtin) loitan, porén, no mesmo terreo. Ambos argumentan que a concepción de traxedia xira arredor dun número de distincións —«entre o destino e a casualidade, o libre albedrío e o destino, o defecto intrínseco e as circunstancias externas, o nobre e o non-nobre, cegueira e percepción, histórico e universal, alterábel e inevitábel, o verdadeiramente máxico e o simplemente penoso, o desafío heroico e a inercia ignominiosa».

A diferenza está en que os críticos conservadores xulgan, como Nietzsche, que a traxedia morreu porque xa non acreditamos no destino nin nos deuses; e isto laméntano: unha apreciación axeitada da escuridade do corazón humano ten «cedido ruinosamente á casualidade, á continxencia, á democracia, á racionalidade, ao desencanto relixioso, e a un progresismo inmaduro».

Greenway sostivera «que traxedia fora un raro ritual cuase-relixioso que xa non podía existir no mundo moderno», en canto Eagleton pensa que hai «excelentes razóns

95 FREUD, Sigmund: *Civilisation and Its Discontents*. New York: WW Norton, 1989. En inglés hai moitas outras versións deste texto orixinalmente publicado en alemán *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930.

para crer que aínda había máis que suficiente» (G, 170). Greenway semella funcionar para Eagleton como personificación do que en termos xerais podería ser denominada a Escola «morte da traxedia» de Steiner.

Á esquerda gústalle máis un enfoque anti-tráxico: Bakhtin[96], o *gurú* do teatro radical dos anos 60, está en contra da harmonización prematura, a comprensión do mundo nunha visión metafísica; e isto porque un argumento tráxico expresa «o fondo crime de toda individualidade auto-asertiva». A verdade, pola contra, reside no aberto, no «carnavalesco». Unha concepción do tráxico, con todo, tamén restritiva.

Eagleton rexeita ambos os modos, teoricamente antitéticos, de entender o concepto de traxedia para poder facer del unha preocupación contemporánea relevante: «algúns críticos conservadores teñen así decidido que a traxedia xa non é posíbel, mentres algúns radicais teñen concluído que xa non é desexábel» (*DV*, 21). Afirma que «hai outras maneiras de entendela, non menos aqueles aspectos da traxedia que semellan máis alleos e obsoletos, que [...] están sorprendentemente próximos ás preocupacións radicais contemporáneas» (*DV*, 22). A traxedia resulta útil para os progresistas aínda que a argumentación sexa contraria aos modos dominantes de discurso, eses xeitos de posmodernismo para os que a inestabilidade da subxectividade humana obriga a descartar a posibilidade de tratar a traxedia como unha preocupación transhistórica.

96 Cfr. BAKHTIN, Mikhail: *Rabelais and his World*. Bloomington: Indiana UP, 1984.

Un obxectivo específico de Eagleton é o que denomina «historicismo de esquerdas»; quer dicir, os modos de crítica e teoría influenciados polo novo historicismo de Greenblatt. Tal crítica ten revitalizado moitas áreas coa súa atención aos vínculos entre obras literarias e discursos de poder social máis amplos, mais ao mesmo tempo marcados por un certo pesimismo foucaltiano en relación á habilidade do discurso de falar atravesando momentos históricos. Como declarou Greenblatt a respecto de *Henry V*, de Shakespeare: «Somos libres de localizar e render homenaxe ás dúbidas da obra porque xa non son ameaza. Hai subversión, sen fin, só que non para nós[97]».

É desde este punto de vista que Eagleton propón a súa nova teoría de traxedia, empregando unha serie de conceptos habitualmente evitados pola esquerda por causa do medo á metafísica, constituíndo con eles o argumento de que a traxedia non morreu no XX, senón que mudou en modernismo. A pesar das posíbeis connotacións negativas, a esquerda non debería apurarse tanto a ceder o concepto de sacrificio tráxico aos seus opoñentes, pois o sacrificio tamén pode significar «que hai veces en que algo debe ser desmembrado para ser renovado» e que «se unha situación é desesperada abondo, debe ser quebrada para ser reparada» (SV, 275). En particular, o que interesa a Eagleton é a idea do bode expiatorio ou *pharmakos*, un argumento directamente procedente de BL e a discusión da idea do

97 GREENBLATT, Stephen: *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Berkeley: University of California Press, 1988, p. 63.

anawim. Mentres que a traxedia grega pode ter ou non a súa xénese no sacrificio animal, a «figura do bode expiatorio é claramente central», co rito de Thargelia na antiga Grecia, onde a polución acumulada pola cidade durante o ano anterior é espelida seleccionando para a purificación dous *pharmakoi* (*SV*, 278).

Este *pharmakos* é «simbolicamente cargado coa culpa da comunidade» e serve como substituto para a xente da *polis*, porque ao «cargar coa súa culpa, ao mesmo tempo recoñece a súa fraxilidade e a repudia, proxectándoa violentamente fóra de si mesmos ao matar a vítima do sacrificio ou a súa expulsión fóra das súas fronteiras políticas» (*SV*, 279). A figura do *pharmakos* está no centro dun número de grandes historias tráxicas: Edipo, Xesús, Lear, e o ourizo de *Der Erwählte*[98]. Ao entender como o *pharmakos* ten funcionado na literatura occidental, podemos comprender o momento tráxico central da modernidade capitalista. En canto na maioría de traxedias clásicas o bode expiatorio é unha figura sen sociedade, forzado a vagabundear no exilio, o feito tráxico do capitalismo é que neste sistema somos maioría os que somos bodes expiatorios[99].

Hai un impulso teleolóxico no libro porque o marxismo acredita que a vida ten unha finalidade ou se lle pode dar unha. Mais a especulación teleolóxica corre o risco de se converter en misticismo relixioso. O seu moderno

98 MANN, Thomas: *Der Erwählte* (1951). Traducido ao castelán coma *El santo pecador*. Tamén hai unha tradución ao galego de Portugal: *O eleito*. Lisboa: Europa-America, 1972.

99 Ver Texto 43.

protagonista tráxico, atrapado entre o desexo e «a noite do mundo», loita como un asceta, un cristo a sufrir polos pecados do noso mundo globalizado: «A cultura e a morte non son rivais en absoluto. Hai unha auto-mutilación tráxica na raíz mesma da civilización». Isto é o que viría a ser unha traxedia moderna: a estraña dozura dun espectáculo estético co sufrimento no seu corazón.

Finalmente, é interesante comparar o primeiro enfoque do problema da traxedia e o actual. En *BL* subliñárase unha contradición aparente en Williams: se, como el aseguraba, a traxedia era tanto o sufrimento persoal común a todos os humanos como o momento de tensión histórico-mundial que podería ser superado, entón as posibilidades de superar a traxedia semellarían unha tarefa alén do alcance dunha teorización materialista[100].

II. Despois da teoría unha nova teoría.

AT (2003) avalía a Teoría e o seu papel nas transformacións culturais e políticas posteriores aos anos 60 (capítulos 1-3), valórase o seu estancamento e ineficacia en vista do triunfo absoluto do capitalismo global (capítulo 4) e explóranse algúns camiños (capítulos 5-8) para situala en novos canais de sentido común «radical». O propósito é que a Teoría contribúa realmente a que a esquerda saia do *impasse* actual e forxe novas formas de compromiso crítico[101] fóra dos temas clásicos de «clase, raza e xénero».

100 Ver Texto 2.

101 Ver Texto 51.

En *IP* xa se apuntaba que o pensamento posmoderno aparca cuestións fundamentais para o ser humano: a natureza, as clases sociais ou a bioloxía (*IP*, 51). Tamén se subliñaban contradicións; por exemplo, rexeitar opinións dogmáticas mais caer nelas: «[O posmodernismo] está cheo de prescricións morais universais —o híbrido é preferíbel ao puro; a pluralidade á singularidade; a diferenza á autoidentidade— e denuncia ese universalismo como o opresivo peso da Ilustración» (*IP*, 54). E en *IC* explicará como os estudos literarios se transformaron en política cultural, falando da «inflación da cultura» (*IC*, 67) co perigo que supón a falta de rigor na hora de entender as posíbeis acepcións do concepto «cultura»: «cando se espera demasiado, cando se lle exixe de máis, pode comezar a manifestar síntomas patolóxicos» (*IC*, 67).

Eagleton sitúa o punto álxido da teoría cultural entre 1965 e 1980, «o único período desde a Segunda Guerra Mundial en que a estrema esquerda foi brevemente prominente», cando pensadores como Lacan, Levi-Strauss, Althusser, Barthes, Foucault, Williams, Kristeva e Derrida estaban no seu cumio de innovación intelectual e influencia; unha época de «dereitos civís e insurxencia estudantil, frontes de liberación nacional, campañas pacifistas e antinucleares, a emerxencia do movemento de mulleres e o apoxeo da liberación cultural» (*AT*, 24).

Pese a terse oferecido orixinalmente como unha crítica radical, a Teoría ten agora perdido o seu perfil crítico: «neste momento estamos a voltas co pasado —e isto nun mundo que ten mudado dramaticamente desde que Foucault e Lacan se puxeron diante das súas máquinas de escribir» (*AT*, 2). Agora «estruturalismo, marxismo

e post-estruturalismo xa non son vangarda, senón ideas que teñen sido asimiladas nun proceso institucional». Como resultado, a intención política inicial ten sido completamente neutralizada, como exemplificarían os «estudantes ben falados de clase media apiñados en bibliotecas a traballaren en temas sensacionalistas como vampirismo e a arte de se sacar os ollos, *cyborgs* e filmes porno» (*AT*, 2-3).

É certo que os posmodernistas teñen mudado radicalmente as cousas nalgún sentido positivo: «a cultura popular tamén é digna de estudo», e teñen contribuído decisivamente a que cuestións como a sexualidade, o xénero ou o étnico fagan parte do debate político actual (*IP*, 45).

Mesmo así, Eagleton é moi crítico coa esquerda posmoderna. Non concorda co xiro cultural na teoría feminista, embora insista en apoiar o feminismo como principio filosófico e político. Ten unha ambivalencia semellante cara a outros intereses, como a teoría post-colonial, que unha vez fora directamente asociada co marxismo e cunha visión do mundo militantemente anti-colonial, mais que actualmente ten adoptado a forma dos estudos políticos da identidade, facendo un fetiche da «diferenza» dun xeito que o fai esencialmente cooperativo co capitalismo[102].

Con todo, ao final o seu pensamento está dirixido pola lóxica do capital, e os seus libros tratan asuntos ditados polo *marketing* máis que pola verdadeira ética humana. A balanza tense inclinado demasiado na dirección oposta:

102 Ver Texto 46.

«os asuntos intelectuais xa non son unha cuestión de torre de marfil, senón que pertencen ao mundo dos medios e os centros comerciais, dormitorios e bordeis. Como tales, volven coa vida cotiá —mais co risco de perder a súa habilidade de tela suxeita a crítica» (*AT*, 3). Eagleton quere empurrar o discurso crítico para novos territorios, nos que a Teoría fora incapaz de entrar ou non quixera.

O matiz crítico, en contraste cos críticos conservadores, é que admite gaños, defendéndoo contra as acusacións máis frecuentes, non vaia ser que a súa aparente mudanza de dirección faga sentir cómodos aos tradicionalistas que sempre teñen desconfiado da necesidade intelectual de tratar a Teoría.

Eagleton sinala que gran parte da teoría cultural funcionou inicialmente como un intento de estender o marxismo, mais cada vez máis axiña se transformou nun xeito de ir máis alá. Nese momento, ao haber unha tensión histórica demandando novos modos de pensamento que informasen da loita, produciuse unha tensión a un nivel teórico sobre como o modo dominante de pensamento de esquerdas —marxismo— se podería modificar para facer fronte a estas novas exixencias.

Mais o marxismo, para os radicais dos anos 60, viuse desacreditado polo estalinismo e os seus crimes, especialmente a invasión de Checoslovaquia. Este lóxico desencanto contribuíu á súa impotencia na esfera política, tendo que se refuxiar no mundo cultural. No entanto, a impotencia tamén se explica polas cambiantes condicións económicas e sociais que non estaba preparado para afrontar. O consumismo desmedido e a afluencia material déixano sen capacidade de reacción ante o virtual e o dominio da

imaxe e dos medios que caracteriza o capitalismo actual[103]: «Semellaba *desaxustado* cunha nova caste de sistema capitalista que xiraba en torno ao consumo máis que á produción, á imaxe máis que á realidade, aos medios máis que ás fábricas de tecidos. Sobre todo, semellaba *desaxustado* coa prosperidade» (*AT*, 38).

Coa atención radical centrada en cuestións de cultura, o marxismo, coa primacía teórica da base económica, ficou marxinado nos debates. A decadencia do socialismo como forza política nos anos 80 e 90 completou eficientemente esta ruptura. «A cultura tiña sido, entre outras cousas, un xeito de manter vivo o radicalismo, unha continuación súa por outros medios. Pouco a pouco, porén, ía converterse no seu substituto[104]» (*AT*, 45).

O tema que sitúa no fundamento da posición contemporánea da Teoría non é tanto o que fixo que se estudase senón máis ben o que cala. Ao expresar este baleiro é onde se evidencia o xiro «metafísico» en Eagleton[105], que desexa pór a Teoría ao servizo dos temas esenciais para o ser

103 Eagleton coincide nos termos do seu diagnóstico con outros marxistas coma Alan Sinfield, quen, a diferenza de Eagleton, se atreve a suxestionar propostas concretas de actuación para a esquerda «porque [o socialismo] continúa a ser, como sempre ten sido, a resposta que provoca, por mor das súas propias contradicións, o capitalismo» en SINFIELD, A: *Literature, Politics and Culture in Postwar Britain*. Londres: The Athlone Press, 1997.

104 Podemos ver isto en relación a un dos fíos condutores en Eagleton (por exemplo, *LT, FC* e pasando posteriormente por *IC*) que explica que a teoría ou discurso críticos teñen sido seccionados dunha política práctica; unha ruptura que debe ser suturada se se quere que continúen a ter relevancia.

105 Ver Texto 47.

humano, rehabilitando conceptos que o posmodernismo baleirou de significado.

A idea de verdade, rexeitada por considerar que agocha autoritarismo, é novamente contextualizada, xa que non tería a ver necesariamente co fanatismo ou o dogmatismo; se algo é verdade non existe posíbel ambigüidade: «se é certo que unha situación é racista, entón é absolutamente certo. Non é simplemente a miña opinión, ou a súa» (*AT*, 106). O concepto de obxectividade tamén se recontextualiza ao relacionalo coa felicidade e a realización plena do potencial do ser humano. O desenvolvemento persoal non é un feito subxectivo e a obxectividade é necesaria para atinxir unha sociedade máis xusta: «tentar ver a situación do outro como realmente é resulta unha condición esencial do seu coidado» (*AT*, 131). A moralidade, enmarañada en preconceptos e falsas prohibicións na versión puritana e pacata, debería basearse na ledicia e o goce da vida. O verdadeiro sentido de códigos e normas debería ser protexer a vida e especialmente os dereitos dos seres máis desvalidos: «O amor é un asunto notoriamente escuro e complicado, e a linguaxe moral é un xeito de tentar enfocar con maior precisión o que conta realmente como amor» (*AT*, 146).

Neste novo propósito, como impulso e xustificación é imprescindíbel tamén examinar a esencia do fundamentalismo[106] e do capitalismo tal e como estes se manifestan, nomeadamente nos Estados Unidos, non vaia ser que esteamos a nos basear novamente en falsidades. A mentalidade americana rende culto ao éxito e négase a admitir a

106 Ver Texto 49.

posibilidade do fracaso. Mais, para Eagleton, a vida humana é limitada, provisional, fráxil e por iso a teoría cultural debería reconducirse cara a temas que até agora desprezou como a enfermidade e a morte.

Neste marco, Eagleton ten claro que o inimigo primordial continúa a ser o capitalismo[107], «un credo impecabelmente inclusivo: non lle importa a quen explota» (*AT*, 19). Fronte a el o socialismo continúa a ser válido tanto para disecar e expor os abusos que xera un réxime alienante como para eliminar as súas inxustizas: «Para un socialista, o verdadeiro escándalo do mundo actual é que case todos nel son desterrados ás marxes» (*AT*, 19).

O capitalismo fai un fetiche de diferenza, da hibridación, da plasticidade; é a caste mala de individualismo que separa os seres humanos compasivos da súa tendencia natural a expresar compaixón e a actuar desinteresadamente. Ante o pensamento triunfalista propón unha cura de humildade: «aceptar a morte sería vivir máis abondosamente [...], se puideramos ter a morte en conta, case con certeza nos comportariamos moito máis virtuosamente do que o facemos» (*AT*, 210). A proposta final é basear a idea do ser humano non nos seus impulsos de grandeza senón na súa fraxilidade e nas súas limitacións[108].

A visión dun novo socialismo apóiase nun concepto da ética[109] que oscila entre o aristotelismo e a teoloxía da liberación, con longas disquisicións sobre o verdadeiro

107 Ver Texto 45.

108 Ver Texto 50.

109 Ver Texto 48.

significado da posición paulina sobre a Lei de Moisés e a *Ética para Nicómaco* de Aristóteles. É esta unha visión que se semella á preocupación de Eagleton polas ideas de vulnerabilidade e humildade que serven de base para un programa político socialista-cristián (*NLC*, 27).

Case finalmente, poderían suscitarse unha serie de cuestións cruciais: alguén na esquerda pode estar en desacordo con que a humildade e a compaixón son preferíbeis á desconsideración e a privación; se a posición da esquerda católica era problemática no seu momento (nos anos 70 estaba totalmente abandonada a favor de desenvolver novas formas de «Teoría»), por que é agora a solución?; ou, a pesar do seu atractivo, cal é o lugar e momento específico para que un desenvolvemento como o estipulado aconteza?

Por tanto, *AT* «comeza oferecendo unha panorámica [...] da teoría cultural (ou simplemente «Teoría») e acaba sendo un tratado de moral práctica. Non hai unha intención despectiva na formulación; é só unha forma de ilustrar o nesgo da obra [de Eagleton], interesado en transcender a simple análise literaria para influír en parcelas relacionadas coa conciencia persoal[110]».

110 FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, José Francisco: «Recensión: *After Theory*. Terry Eagleton», en *Odisea*, nº5, 2004, p. 213.

III. Cultura e comunidade.

«ICC[111]» (1967) reflicte a influencia de *Culture and Sociey: 1780-1950* (1958)[112], de Raymond Williams, unha revisión da tradición británica de discrepancia radical fronte ao capitalismo industrial, especialmente no tocante á historia semántica da palabra «cultura», considerando autores tan distintos como William Cobbett, Matthew Arnold, John Ruskin ou William Morris, e estabelecendo ao mesmo tempo unha crítica das estruturas políticas e económicas que contribúen a perpetuar a desigualdade cultural na sociedade británica de posguerra.

O simposio *Slant*, do que xorde «ICC», recoñece o ideal dunha «cultura común» de Williams como «unha fórmula sofisticada e intrincada», merecente de «ulterior análise e ampliación» (*CR*, 3) e quere explorar os problemas que xorden ao tentar plasmar este ideal desde distintos ángulos: filosófico, literario, teolóxico e sociolóxico. Hai tamén o desexo de pór en contacto directo a tradición de humanismo radical cunha «teoría e práctica socialis-

111 «ICC» está incluído en *CR*, un libro que do Simposio *Slant*, celebrado o ano anterior, 1967. O Simposio fora organizado para tratar «os problemas dunha cultura común», na promoción dun diálogo frutífero entre os radicais católicos e a «Nova Esquerda», no reagrupamento de pensadores socialistas que se estaba a producir a mediados dos anos 60. O simposio identificouse fortemente co idealismo relixioso e político da «New Left Church». Raymond Williams e Stuart Hill son contribuíntes importantes, abrindo e pechando o primeiro deles o debate sobre «Cultura e Revolución».

112 WILLIAMS, Raymond: *Culture and Society: 1780-1950*. London: Chatto and Windus, 1958.

ta máis inmediatamente ensimesmada coas realidades de loita, conflito e poder». (*CR*, 4)

Eagleton repasa o abano de significados que posúe «cultura»: desde un corpus de traballo intelectual e artístico até o conxunto que é a propia vida. Acha no romanticismo unha importante clarificación e interrelación destes significados diversos e un forte sentido de continuidade entre cultura como creatividade imaxinativa e como experiencia vivida. A principios do XIX, con todo, a concepción romántica de cultura mostra unha fenda cada vez máis ampla: a cultura como personificación dos valores humanos ideais convértese nun dilema central para o liberalismo vitoriano: en canto Matthew Arnold representa dito dilema, só William Morris se aproxima a fornecer unha resolución teórica e socialista.

Eagleton considera o traballo de T. S. Eliot, F. R. Leavis e Raymond Williams polas súas respectivas perspectivas: conservadora, liberal e socialista radical. Para Williams, unha cultura é común non só cando se pon en común senón cando se fai en común. Non é un ente estático en que os valores e significados existentes se transfiren entre clases, senón un de responsabilidade, participación e control común[113]. «ICC» tenta proporcionar aos termos do debate social e cultural unha inflexión socialista e revolucionaria, estabelecendo unha conexión explícita coa posición de Williams.

113 Ver Texto 1.

«CCC[114]» manifesta que hai, non obstante, unha crise máis específica, que non ten nada a ver coa identidade nacional e co destino dunha cultura tradicionalista e post-imperial nunha era de capitalismo multinacional e rápida transformación xeopolítica. Desde o principio, a lingua inglesa tivera un papel significativo nun proxecto cultural máis amplo para contribuír á unidade nacional e a cohesión social, tivera a ver con preocupacións sobre a lexitimidade das orixes nacionais[115].

A crise actual supón, pola contra, un recoñecemento de que a cultura é cada vez menos capaz de manter o seu papel clásico de axente reconciliador e harmonizador. A cultura posmoderna é «unha cultura fragmentaria, ecléctica e cosmopolita», unha cultura que reflicte o consumismo e a mercadorización do capitalismo actual. Coa habitual mestura de sublime e trivial, Eagleton suxestiona que unha manifestación da crise actual é unha fenda cultural cada vez máis grande entre a perplexidade e o desencanto: «Shakespeare aínda personifica valores intemporais; o que acontece é que non podes producir unha representación sen os cartos de *Prudential Insurance*». Se a cultura unha vez proporcionara o bálsamo contra o conflito social, ela mesma é agora unha loita xeral de valores e significados.

IC (2006) é tanto continuación dos debates co posmodernismo como unha nova reflexión sobre o tema da crise

114 «CCC» foi a conferencia inaugural para a súa cátedra como Warton Professor of English en Oxford o 27 de novembro de 1992. Unha versión desta conferencia aparece en *ER*, pp. 144-156.

115 Cfr. «The Rise of English», 1º capítulo de *LT* (1983).

da cultura, apelando a unha reconsideración dalgúns dos principios básicos dunha «cultura común»: tanto cura para a doenza que representa o posmodernismo e as políticas de identidade como base para unha solidariedade política.

Eagleton suxire (como en *IP*) que o maior problema das políticas de identidade posmodernas é que converten o corpo humano nun lugar de loita, renunciando así á forma de solidariedade con maior potencial para os seres humanos: «o corpo que desexa, necesitado, mortal, sufrinte que nos vincula fundamentalmente cos nosos devanceiros históricos, ben como cos nosos semellantes noutras culturas, ten sido feito un principio de diferenza e división cultural». Así, calquera posibilidade de que xurda unha cultura verdadeiramente común debe recoñecer este feito humano básico, tal e como describe Eagleton, dun xeito que oferece ecos lenes mais significativos dunha comunidade unida no sacramento cristián[116].

IC conclúe examinando como se podería estabelecer esa «cultura común», revisando os modelos de T. S. Elitot, F. R. Leavis e Raymond Williams, voltando a «ICC» (1967). Unha cultura común xenuína, ao xeito que imaxinara Williams, só se ha de atinxir como resultado dunha mudanza socialista radical: «Require unha ética de responsabilidade común, plena participación democrática a todos os niveis da vida social, incluíndo a produción material, e acceso igualitario ao proceso produtor da cultura» (*IC*, 119).

Resubliñar a posición de Williams non é unha simple volta a un debate anterior, senón unha achega directa aos

116 Ver Texto 52.

debates contemporáneos[117]. Supón volver a un humanismo socialista que pretende resistir o discurso da esquerda posmoderna —retomando a idea base de *IP* que toma corpo no xiro «metafísico» no inicio do s. XXI.

IV. Ética e, porén, política.

Con certeza que a preocupación pola ética non é nova, Eagleton xa a tratara en conxunción con outras preocupacións[118]. Eagleton afirmara que as principais correntes teóricas contemporáneas —marxismo, deconstrucion e psicanálise— carecían de consideracións éticas prácticas, tendo contribuído a un relativismo que consideraba pernicioso; porén, posteriormente apreciouse un xiro ético que as afastou de posturas nihilistas. Após os anos 80, iniciouse unha pescuda ética seguindo as liñas trazadas por Lévinas, Derrida e o último Foucault. Mesmo lacanianos como Žižek, que rexeitan a ética post-estruturalista da diferenza e da indicidibilidade, fano invariabelmente en termos éticos. Este desenvolvemento, parte dunha tendencia máis ampla, ten orixinado, entre outros conceptos, a bio-ética, a ética profesional e o consumismo ético.

Neste contexto ideolóxico é onde se debe entender *TS* (2009), un intento, entre outras cousas, de proporcionar unha visión comparativa dalgunhas concepcións de ética xurdidas da «Teoría». Estas filosofías clasifícanse en cate-

117 Ver Texto 53.

118 Ver Texto 48; tamén o punto 05.2. desta introdución.

gorías tiradas do esquema de Lacan das relacións psíquicas —o imaxinario, o simbólico e o Real—. A estrutura do libro tamén aproveita os termos empregados por Kierkegaard das tres visións existenciais do mundo —a estética, a ética e a relixiosa.

Adam Smith consideraba que o sentimento moral era un xeito de empatía nunha sociedade baseada na carreira comercial e a competición polo estatus, e os seus membros tiñan que afrontar a disxuntiva de ou pórense no lugar doutros ou ignoraren o seu sufrimento, se fosen demasiado diferentes a eles mesmos. Eagleton suxire que unha ética baseada nos límites da nosa identificación empática con outros pódese asimilar, por analoxía, ao «imaxinario» de Lacan, ou a fase do espello do bebé pre-lingüístico, que non sabe de límites claros entre el e o mundo. En ambos os casos, a apertura imaxinaria pode verse como unha caste de fechadura infantil dentro da que incluso o sentimento moral máis elevado descansa finalmente en semellanzas e asociacións fortuítas entre un individuo e os seus iguais. A experiencia moral neste rexistro é esencialmente estética.

Algúns filósofos morais do XVIII manexaron un novo termo —«o Sublime»— para designar unha forma de experiencia que transcendía este xuízo moral-estético ordinario. Mais o Sublime, deste punto de vista, lonxe de ser unha apertura a unha dimensión de liberdade alén dos sentidos, simplemente revela unha tendencia da imaxinación a atopar significado nesas experiencias que momentaneamente a superan. Dito deste xeito, vira difícil distinguir entre experiencias imaxinarias e outras presumibelmente máis auténticas na superación desta cerrazón egoísta.

A segunda sección agrupa figuras cuxa comprensión da ética se fundamenta na visión dunha autodeterminación dirixida contra as tendencias espontáneas do apetito e a imaxinación. A ética neste molde esencialmente kantiano determina os compromisos morais por medio de preceptos universais contrapostos aos impulsos da natureza. Eagleton relaciona este entendemento da ética coa orde simbólica de Lacan, porque ambas presupoñen un suxeito cuxa autonomía depende da súa capacidade para estar dentro e fóra da súa permanente oposición ás súas inclinacións e determinacións. Tanto Kant como Lacan semellan comprometidos cunha autonomía imposíbel, e así a unha concepción tráxica do suxeito.

Aínda que un rigorismo moral deste tipo ten o atractivo de tentar construír un punto de vista privilexiado desde o cal todos os seres humanos reciban a mesma consideración —independentemente de se son coñecidos ou descoñecidos— Eagleton finalmente xúlgaa demasiado afastada das capacidades da xente corrente como para fornecer unha aproximación moi útil á determinación da estrutura dos nosos compromisos con outros individuos que sexan relevantes do punto de vista social.

O último grupo considerado refírese a dúas figuras que en principio teñen concepcións éticas diametralmente opostas: Emmanuel Lévinas e Alain Badiou; porén, Eagleton argumenta que ambos subscriben versións do que Lacan chamou unha «ética do Real». Nesta terceira parte do libro é onde a terminoloxía lacaniana se torna significativa no fío argumental, e é contra estes dous autores contra quen finalmente se dirixen os principais argumentos.

O «Real» para Lacan non designa un nivel de realidade pre-subxectivo e pre-social, senón algo así como as contradicións na orde simbólica que aparecen en forma de excesos inintelixíbeis e inclinacións autodestrutivas[119]. A imaxe de saír dos límites do campo captura a forma inusual de autonomía que procede de se aferrar a un desexo e ser transportado por el fóra do que ten sentido e se pode entender socialmente. A ética do Real podería considerarse entón como unha fixación recalcitrante nunha demanda aparentemente irracional que muda as coordenadas sociosimbólicas nas que a acción se pode xulgar. A oposición bo-malo é así substituída pola oposición auténtico-inauténtico. Segundo Eagleton, o problema con esta visión da ética é que leva a un vangardismo espiritual que ve común tanto a Lévinas como Badiou.

Lévinas defende un compromiso imposíbel co Outro, cuxo rostro enigmático nos implora que asumamos a responsabilidade da súa existencia como un ser único, xa que mortal. Esta caste de ética semella comprometernos cunha responsabilidade e culpa infinitas ante o sufrimento dos outros, con tal que os seus rostros implorantes nos falen. En contraste, Badiou é tanto leninista como nietzscheano no seu rexeitamento total da ética de finitude e sufrimento, a moralidade non heroica dos sentimentalistas e tendeiros occidentais. En oposición frontal á ética de Lévinas, afirma unha ética sobrehumana de vivir como un inmortal, indiferente á morte, pois é a absolutización, é dicir, o medo a morrer, o que nos mantén atrapados.

119 Ver Texto 54.

Tanto Lévinas como Badiou son éticos de situacións extremas: o Real ou Absoluto aos que se orientan as súas éticas non son diferentes da experiencia imaxinaria do Sublime. A ningún lles interesan os problemas correntes da vida cotiá que estarían no centro dunha teoría ética de caste máis aristotélica que Eagleton apoiaría e que tería a vantaxe de suturar a fenda existente entre o cotiá e o cívico-político[120], unha fenda chave do noso *impasse* ético actual.

TS conclúe propondo e delineando unha, quizá novidosa, relación entre ética e política[121], subliñando a importancia dunha acción conxunta e indisolubilidade de ambas; sería conceptualmente incongruente que existise un socialismo «ético» a diferenza de castes «non-éticas» porque para Eagleton veñen a ser cara e coroa dunha mesma moeda que ha de mercar o futuro.

120 Cfr. os capítulos «Levinas, Derrida and Badiou» e «The Banality of Goodness», 9 e 10, respectivamente de TS, pp. 223-316.

121 Ver Texto 55.

VI. CONCLUÍNDO.

Para ir acabando, Eagleton ten influenciado e cuestionado moitos aspectos dos estudos literarios e culturais; quer ao rachar a distinción existente entre escrita crítica e creativa, entre seriedade académica e comedia popular, quer ao investigar as posibilidades dunha «ciencia do texto» marxista, a historia da estética no pensamento moderno, ou a posición da traxedia na literatura occidental. *LT* é un dos textos fundacionais para que a «Teoría» ocupase o lugar prominente que hoxe ocupa no currículo universitario, e é tanto lectura obrigada para os e as universitarias como supervendas académico.

Tamén ten procurado recuperar e manter o que el denominaría un «ámbito público» de lectura e debate. Cando a Teoría é acusada de facer da crítica literaria algo cada vez máis especializado e profesionalizado, as súas recensións sobre libros e artigos aparecen regularmente en revistas e xornais como *London Review of Books, New Statesman, Guardian,* e inclusive *The Times,* facendo de Eagleton un moderno home de letras, un intelectual público que tanto pode explicar o valor dun aspecto complexo da teoría da literatura como comentar o discurso do terrorismo na sociedade actual.

Ten sorprendido a enorme variedade de posicións aparentemente antagónicas mantidas nos seus libros: o socialista comprometido que chegou a ser o primeiro marxista cunha vaga de profesor en Oxford, o teórico literario que destacou como un «teórico anti-humanista» althusseriano agora publicando sen rubor traballos como *ML* (2007), o radical político cuxas opinións sobre relixión e Deus foron recentemente plaxiadas por un arcebispo[122], o crítico literario que anunciou de xeito entusiasta a morte da literatura nos anos 80 e que a continuación publicou *EN* (2004) e *RP* (2007).

Gustaríalle flirtear con todo a medida que a súa popularidade e conta bancaria non fan máis que medrar: «resulta difícil de explicar o que pretende Eagleton. A súa fecundidade, o autoplaxio, a prosa briosa e doada de consumir e, con certeza, as cifras de vendas; Eagleton desexa o fin do capitalismo, mais mentres estea aquí, planea aproveitalo o mellor que poida. Alguén que posúe tres casas non debería predicar auto-sacrificio e alguén cuxo arribismo en Oxbridge foi lendario non debería estar a contar nas entrevistas o moito que lle leva pesado rexeitar un traballo na Open University[123]».

122 Cfr. MALVERN, Jack: «The Archbishop whose words came from the same hymnsheet as a Marxist», *Sunday Times*, March, 10, 2007 (http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article1494951.ece). O arcebispo australiano Coleridge plaxiaría argumentos e palabras de Eagleton en resposta aos argumentos utilizados a prol do ateísmo empregados por Richard Dawkins: «Crer en Deus, pense o que pense Dawkins, non é como chegar á conclusión de que os alieníxenas ou a fada dos dentes existen» en «LFM». Cfr. tamén DAWKINS, Richard: *The God Delusion*. New York: Bantam Books, 2006.

123 DERESIEWICZ, William: «The Business of Theory», *The Nation*, 16 febreiro 2004.

Certamente, como un perfil en *The Chronicle of Higher Education* suxestiona, é «un *trotamundos* en esencia», unha figura que como «Zelig ou Forrest Gump» […] semella ter estado en todos os momentos cruciais[124]». Porén, a través desta gama aparentemente difusa de posicións discorre un fío común: cómo o exercicio da crítica pode forxar novos compromisos sociais e intelectuais, e a responsabilidade do crítico exercer unha función política dentro da sociedade. O seu gusto pola ambivalencia e a polémica non é só unha inclinación académica, mais unha maneira de articular unha resposta aos conflitos e inxustizas da sociedade de clases.

O seu método non é un simple encontro e resposta, hai sempre unha transformación crítica da Teoría, unha habilidade permanente por empregar os novos conceptos e perspectivas na causa dunha política socialista radical. Por iso é complicado definir unha denominación para o seu traballo pois describilo simplemente como un «teórico literario marxista» tornaríase demasiado doado e contén o risco de obviar a variedade e alcance da súa escrita. Mesmamente, en canto moitos críticos falarían da influencia que tivo sobre o seu campo, sería difícil identificar unha práctica crítica ou teoría esencialmente «eagletoniana» da que se poida destilar unha metodoloxía clara, ou sinalar escolas e disciplinas que o citarían como o seu fundador, a diferenza de moitos dos outros nomes que se fixeron importantes no campo da teoría cultural e literaria que mudou a academia nos anos 70 e 80.

124 WILLIAMS, Jeffrey J.: «Eagleton, the Wanderer», *The Chronicle Review*, 53:9, 20 outubro 2006, páxina 35.

No seu lugar, Eagleton ten ocupado unha posición máis complexa, adaptando constantemente a súa posición, reaccionando, evoluíndo durante a súa carreira, coas súas publicacións a se situar frecuentemente como intervencións polémicas en debates xa existentes, amosando habilidade para avaliar e anticipar movementos e correntes intelectuais, e aliás para aprehender e abrir novas áreas de estudo e actuación. Se callar a súa obra sexa «un sumario lúcido máis que torpemente pioneira, un repaso crítico máis que vulnerabelmente visionaria».

Os seus enfrontamentos con outros destacados críticos e homes de letras apuntan as súas ideas e propostas. Por exemplo, o caso de Harold Bloom, de quen di que «ten sido nalgún tempo un crítico interesante» («CB») cando expuxera a súa teoría da «ansiedade da influencia[125]» aínda que a súa teoría non é «verdadeira»: «Entón, como agora, Bloom desprezaba fondamente a crítica histórica. Os grandes escritores non precisaban un contexto histórico máis que un cabaleiro precisaba mercar a súa propia marmelada. Mais sempre estivo claro o socialmente condicionada que estaba a crítica de Bloom. Estes guerreiros poéticos empe-

125 Cfr. BLOOM, Harold: *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. New York: Oxford University Press, 1983. Segundo Bloom, os poetas vense coartados no seu proceso creativo pola relación ambigua que necesariamente manteñen cos poetas que lles preceden. Mentres que admite a influencia da experiencia extraliteraria sobre cada poeta, defende que «o poeta dentro do poeta» se inspira para escribir ao ler a poesía doutro poeta e tenderá a producir obras debedoras da poesía existente, e, consecuentemente, febles. Porque un poeta debe forxar unha visión poética orixinal para garantir a súa supervivencia na posteridade (é dicir, para garantir que futuros lectores non o esquezan), a influencia de poetas anteriores causa un sentimento de ansiedade nos poetas vivos.

ñados en combate viril eran os vellos e bos emprendedores americanos en vestimenta literaria, Davy Crocketts and Donald Trumps do espírito que daban forma ao mundo segundo a súa vontade imperiosa». A réplica de Bloom non se fixo esperar e superou os argumentos teóricos para entrar no terreo case persoal[126].

A audacia, bordeando frecuentemente a autoparodia, é unha das súas características máis persistentes tanto na escrita como nas súas conferencias, facendo del unha das figuras máis coloridas e controvertidas na política cultural hoxe en día, embora non sempre aceptada de bo grao. Como resultado, Eagleton é unha figura que provoca tanto admiración como controversia, atraendo recoñecementos que van desde ser votado, en 2004, un dos cen intelectuais británicos senlleiros pola revista *Prospect* (o único teórico literario na listaxe), até ser menosprezado polo crítico canadiano Northrop Frye «ese bobo marxista de Linacre College[127]», e ter provocado o comentario do Príncipe Carlos a estudantes de Oxford sobre «ese espantoso Terry Eagleton[128]» (unha frase da que tanto autor como aludido seguramente estean orgullosos).

Cando moitos intelectuais de esquerda se teñen identificado con correntes do pensamento post-marxista, el

126 Entrevista en *The Times*, 20 novembro de 2000.

127 Isto menciónao xocosamente o propio Eagleton en *FD* (2003), p. 102.

128 Este comentario é difícil de confirmar debido á identidade do seu autor, mais aparece mencionado en numerosas publicacións; por exemplo, MULHOLLAND, Niall: «That dreadful Terry Eagleton», *Socialism Today*, 81. March 2004, (http://www.socialismtoday.org/81/gatekeeper.html).

continúa a ser un marxista convencido. Pode que o método e énfase do seu percorrido teña variado ao longo do camiño, a través do estilo e a diversidade de intereses, mais as súas conviccións aínda permanecen onde estaban ao comezar manténdose intacto o seu compromiso coa transformación socialista da sociedade de clases, por moi fóra de moda e contumaz que esta idea pareza. Ten algo de irónico, pois, que algúns dos seus detractores gusten da suxestión de que «Eagleton mudou de parecer». Non o fixo mais trata sempre de procurar novas cores que lle acaian mellor ao círculo marxista que sempre estivo a deseñar.

ESCOLMA DE TEXTOS

Texto 1

Para o socialista, a crenza na posibilidade dunha cultura común é a crenza na capacidade da «alta» cultura, partillada e refeita por unha comunidade no seu conxunto, para ser enriquecida máis que destruída [...] Parte da diferenza [entre a posición socialista e a conservadora e liberal], quizá, radica en se a sociedade se ve como estática ou en movemento, como unha estrutura rematada ou unha creación humana en proceso. A crenza socialista na posibilidade dunha cultura común está baseada no recoñecemento de que a medra da alfabetización, a industrialización e a democracia en Gran Bretaña ten sido unha medra cara ao control total de toda a sociedade sobre a súa propia experiencia, un intento cara á plena responsabilidade común por medio das loitas dunha longa revolución aínda lonxe de ter finalizado.

[«The Idea of a Common Culture», *The Eagleton Reader*, 115]

—

Texto 2

Debe ser certo que un colapso irremediábel, local e persoal é xenuinamente tráxico, e *debe* ser certo que a traxedia se pode superar. Negar calquera proposición é ao máis fondo nivel impensábel, como brillantemente mostra *Modern Tragedy*. Mais é só pola mesma auto-transcendencia da historia que o *ou-ou* desta contradición tráxica se pode converter nun *tanto-como*. O Xesús que confrontou e con-

quistou a traxedia na acción mundano-histórica da cruz tamén foi o Xesús que chorou pola morte dun amigo historicamente insignificante; é só no reino dos ceos, onde «a morte non existirá, nin haberá loito nin bágoas nin dor», que o poder redentor desa primeira acción tráxica penetrará á escuridade da segunda coa súa propia vitoria.

[*The Body as Language*, 113]

—

Texto 3

O que a ideoloxía fai á historia, a obra literaria elévao a unha segunda potencia, producindo como «naturais» as significacións polas que a historia se naturaliza a si mesma; mais simultaneamente a obra revela á crítica cómo esa naturalización é o efecto dunha produción concreta. Se o texto se desprega como «natural», manifestase igualmente como artificio construído; e é nesta dualidade que se pode discernir a súa relación coa ideoloxía.

[Criticism and Ideology, 85]

—

Texto 4

[A] desorde é producida polos desprazamentos e mutacións da ideoloxía forzados sobre o texto ante a necesidade de chegar á solución dos seus problemas concordando

coas leis da súa produción estética. En texto semellante, a coherencia relativa das categorías ideolóxicas revélase baixo a forma dun escamoteo —descuberto pola mesma incoherencia do texto, polo desaliño significativo en que se mete no seus esforzos por operar os seus materiais en interese dunha solución.

[*Criticism and Ideology, 86*]

—

Texto 5

O texto literario, lonxe de constituír unha plenitude unificada de significado, leva no seu interior as pegadas de certas ausencias específicas que retorcen as súas distintas significacións en conflito e contradición. Estas ausencias —o «non-dito» da obra— son precisamente o que o vincula á súa problemática ideolóxica: a ideoloxía está presente no texto na forma dos seus elocuentes silencios. A tarefa da crítica, entón, é [...] instalarse no mesmo estado incompleto da obra para teorizala —explicar a necesidade ideolóxica deses «non-ditos» que constitúen o principio básico da súa identidade. O seu obxecto é a inconsciencia da obra —aquilo do que non é, e non pode ser, consciente. [...] Unha ideoloxía existe porque hai certas cousas das que non se debe falar. Ao pór así a ideoloxía en funcionamento, o texto comeza a iluminar as ausencias que son os fundamentos do seu discurso articulado.

[Criticism and Ideology, 89-90]

Texto 6

A literatura é o xeito máis revelador de experimentar e acceder á ideoloxía que posuímos. É na literatura, sobre todo, onde observamos dun xeito peculiarmente complexo, coherente, intensivo e inmediato os mecanismos da ideoloxía nas texturas da experiencia vital das sociedades de clases. É un modo de acceso máis inmediato que o da ciencia, e máis coherente que o normalmente dispoñíbel na mesma vida diaria.

[Criticism and Ideology, 101]

—

Texto 7

Que fender a forma orgánica sexa un acto progresista non ten sido unha posición aceptada na tradición estética marxista, fortemente influenciada polo traballo de Georg Lukács. Porén, se se inspecciona unha selección da produción literaria inglesa desde George Eliot a D.H. Lawrence á luz das relacións internas entre ideoloxía e forma literaria, estase a reactivar o debate crucial e significativo producido nos anos 30 entre Lukács e Bertolt Brecht. Brecht rexeita o organicismo nostálxico de Lukács, a súa preferencia tradicionalista polas totalidades fechadas e simétricas, e faino en nome da lealdade a formas abertas e múltiplas que reflicten, nas súas torsións, a pegada mesma das contradicións que revelan. Na cultura literaria inglesa do pasado século, a base ideolóxica da forma orgánica é peculiarmente visíbel

na medida en que un liberalismo burgués progresivamente empobrecido tenta integrar modos ideolóxicos máis ambiciosos. Deste xeito, tal ideoloxía entra en dolorosos conflitos que as súas formas estéticas delatan no mesmo acto en que tentan resolvelos. A destrución de ideoloxías colectivas e organicistas na esfera política ten sido sempre unha tarefa central para os revolucionarios; a destrución de tales ideoloxías na rexión estética é esencial non só para un coñecemento científico do pasado literario, senón tamén para sentar as bases sobre as que as practicas estéticas e artísticas materialistas do futuro poidan ser construídas.

[*Criticism and Ideology, 161*]

—

Texto 8

Sería erróneo considerar que a crítica marxista se move mecanicamente desde o «texto» á «ideoloxía», ás «relacións sociais» e ás «forzas produtivas». Atinxe, polo contrario, á unidade destes «niveis» sociais. A literatura pode facer parte da superestrutura, mais non é un reflexo pasivo da base económica. Engels déixao claro, nunha carta a Joseph Bloch:

Segundo a concepción materialista da historia, o elemento determinante desta é finalmente a produción e reprodución na vida real. Nin Marx nin eu temos nunca afirmado algo distinto a isto. Por conseguinte, se alguén terxiversa isto para dicir que o elemento económico é o único determinante, transfórmao nunha frase sen senti-

do, abstracta e absurda. A situación económica é a base, mais os distintos elementos da superestrutura —formas políticas da loita de clases e as súas consecuencias, constitucións impostas pola clase vitoriosa após unha batalla gañada, etc.— formas legais —e despois mesmo os reflexos destas loitas reais nos cerebros dos combatentes: teorías políticas, legais e filosóficas, ideas relixiosas e o seu subseguinte desenvolvemento en sistemas dogmáticos— tamén exercen a súa influencia sobre o curso das loitas históricas e en moitos casos son a primeira referencia para determinaren a súa forma.

Engels desexa negar que haxa unha correspondencia mecánica, un-a-un entre a base e a superestrutura; elementos da superestrutura voltan e exercen a súa influencia sobre a base económica. A teoría materialista da historia nega que a arte poida por si mesma mudar o curso da historia; mais insiste en que a arte pode ser un elemento activo en tal mudanza. Certamente, cando Marx se puxo a considerar a relación entre base e superestrutura, foi a arte o que seleccionou como exemplo da complexidade e tortuosidade desa relación.

No caso das artes, é ben coñecido que certos períodos do seu florecer non gardan proporción ningunha co desenvolvemento xeral da sociedade, e de aí tampouco co seu fundamento material, a estrutura ósea, por así dicir, da súa organización. Por exemplo, os gregos comparados cos modernos ou tamén Shakespeare. Mesmo se recoñece que certas formas de arte, por exemplo, a épica, xa non se poden producir na súa estatura clásica, de transcendencia mundial tan pronto como a produción de arte, como tal, comeza; é dicir, que certas formas significativas no ámbito

das artes só son posíbeis nun estadio inicial de desenvolvemento artístico. Se este é o caso coa relación entre distintas castes de arte dentro do ámbito artístico, xa é menos sorprendente que o que é o caso na relación do ámbito completo co desenvolvemento xeral da sociedade. A dificultade consiste só na formulación xeral destas contradicións. Tan pronto como teñen sido especificadas, xa se clarifican.[129]

Marx refírese aquí ao que chama «a relación desigual do desenvolvemento da produción material [...] coa produción artística». Non se deduce que os maiores logros artísticos dependan do maior desenvolvemento das forzas produtivas, como evidencia claramente o caso dos gregos, que produciron arte moi importante nunha sociedade economicamente subdesenvolvida. Certas formas artísticas maiores como a épica só son posíbeis nunha sociedade subdesenvolvida.

[*Marxism and Literary Criticism, 9-11*]

—

Texto 9

[Unha crítica revolucionaria] desmantelaría os conceptos imperantes de «literatura», reinsertando os textos «literarios» no amplo campo das prácticas culturais. Procuraría relacionar tales prácticas «culturais» con outras formas de actividade social e transformar os propios aparellos cultu-

129 Introdución ao *Grundrisse* (Harmmondsworth, 1973).

rais. Articularía as súas análises «culturais» cunha intervención política consistente. Deconstruiría as xerarquías recibidas de «literatura» e *transvaluaría* xuízos e supostos recibidos; ocuparíase da linguaxe e o «inconsciente» dos textos literarios, para revelar o seu papel na construción ideolóxica do suxeito; e mobilizaría tales textos [...] nunha loita para transformar eses suxeitos nun contexto político máis amplo.

[Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism, 98]

—

Texto 10

A socialdemocracia, convencida da omnipotencia do sistema capitalista, totalmente omnipresente, cre en traballar dentro deste: humildemente busca localizar e desatrancar aqueles puntos de «vacilación», negatividade e inconclusión dentro do sistema nos que se poida inserir unha cuña reformista. As formas de teoría e práctica política coñecidas no marxismo como «ultra-esquerdistas», pola contra, non gardan ningunha relación con esta feble complicidade. Igualmente convencidas da substancia monolítica do sistema no seu conxunto, soñan, como o profesor anarquista en *The Secret Agent* de Conrad, cunha empresa radical que perforase un buraco negro no conxunto do sistema e inducise pola forza a súa transcendencia a unha condición para alén do discurso imperante.

[Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism, 132]

Texto 11

A deconstrución é, nun sentido, unha proposta extraordinariamente modesta: unha especie de reformismo paciente e perspicaz do texto, que non é, por así dicilo, para ser combatido nas barricadas senón astutamente demorado nos corredores e suavemente forzado para revelar a súa clave ideolóxica. Estoicamente convencido da imposibilidade de fender a cerrazón metafísica, o deconstrucionista, como calquera outro burócrata sindical responsábel que ten que lidar con labores de xestión, debe aceptar e negociar o que poida dentro das sobras e continxencias perdidas que por casualidade o sistema de poder textual non absorbera xa. Porén non dicir máis que isto é ser moi inxustos coa deconstrución. Posto que ignora a outra cara da deconstrución, que é o seu radicalismo, o que pon os pelos en pé —o nervio e atrevemento co que destripa cada cómodo concepto pagado de si mesmo e deixa o texto ben peiteado feito unha vergoña desaliñada. Ignora, en resumo, a loucura e violencia da deconstrución, o escandaloso latexo por pensar o impensábel, a extravagante ostentación coa que se fachendea no mesmo precipicio do significado, póndose a danzar alí, saltando encima do cantil que se esfarela baixo os seus pés e preparado a caer a un mar sen límite de semioloxía e esquizofrenia.

[*Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism*, 134]

—

Texto 12

Na noite profunda da metafísica, todos os gatos parecen negros. Marx é un metafísico, e tamén Schopenhauer, e tamén Ronald Reagan. Lévase gañado algo con esta manobra? Se é certo, é informativa? Que está ideoloxicamente en xogo con tal homoxeneización? Existe para suprimir que diferenza?

[*Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism*, 140]

—

Texto 13

A énfase estruturalista na «construción» do significado humano representou un avance importante. O significado non era nin unha experiencia privada nin un feito ordenado pola divindade: foi o produto de certos sistemas partillados de significación. A confiada crenza burguesa de que o suxeito individual illado era a fonte e orixe de todo significado sufriu un golpe contundente: a linguaxe precedía ao individuo, e era moito menos produto seu que el ou ela o produto da linguaxe. O significado non era «natural», unha cuestión de simplemente ollar e ver, ou algo eternamente estabelecido; a maneira de interpretar o mundo era unha función das linguaxes que estaban á túa disposición, e non había evidentemente nada inmutábel neles. O significado non era algo que todos os homes e mulleres por todos lados partillaban intuitivamente, e logo articulaban nas súas diferentes linguas e escritas: o significado que se podía articular dependía en primeiro termo da escrita ou

linguaxe que se partillaba. Aquí había as sementes dunha teoría do significado social e histórica, cuxas implicacións terían un longo percorrido dentro do pensamento contemporáneo. Xa resultaba imposíbel ver a realidade como algo que estaba «aí fóra», unha orde fixa de cousas que a linguaxe simplemente reflectía. A partir deste suposto, había un vínculo natural entre a palabra e a cousa, un grupo estabelecido de correspondencias entre os dous ámbitos. A nosa linguaxe puña ao descuberto como era o mundo, e isto non se podía cuestionar. Esta visión racionalista ou empirista da linguaxe sufriu severamente a mans do estruturalismo: xa que se, como sostivera Saussure, a relación entre signo e referente era arbitraria, como podía sosterse calquera teoría do significado baseada na «correspondencia»? A realidade non era reflectida pola linguaxe senón *producida* por ela: era un xeito particular de torar o mundo que dependía enormemente dos sistemas de signos que tiñamos á nosa disposición, ou, con máis precisión, que nos tiñan á súa. Comezou a xurdir a sospeita, entón, de que o estruturalismo non era simplemente un empirismo porque era porén unha outra forma de idealismo filosófico —que a súa visión da realidade como esencialmente un produto da linguaxe era simplemente a última versión da doutrina idealista clásica que o mundo estaba constituído pola conciencia humana.

O estruturalismo escandalizou o *establishment* literario coa súa desatención do individuo, o seu acercamento clínico aos misterios da literatura, e a súa clara incompatibilidade co sentido común. O feito de que o estruturalismo ofende o sentido común ten sido sempre un punto ao seu favor. O sentido común sostén que as cousas xeralmente

teñen un só significado e que este significado é normalmente obvio, inscrito nas caras dos obxectos cos que nos topamos. O mundo é exactamente como o percibimos, e o noso xeito de percibilo é o natural e evidente. Sabemos que o sol xira arredor da terra porque podemos ver que o fai. En épocas diferentes o sentido común ten ditado que había que queimar bruxas, aforcar os ladróns de ovellas e evitar a presenza de xudeus por temor a unha infección fatal, mais esta afirmación non é ela mesma de sentido común xa que o sentido común considérase a si mesmo historicamente invariábel. Os pensadores que teñen argumentado que o significado aparente non é necesariamente o real teñen sido acollidos normalmente con desprezo: Copérnico foi seguido por Marx, que afirmou que o verdadeiro significado dos procesos sociais continuou «de costas» aos axentes individuais, e despois de Marx Freud defendeu que os significados reais das nosas palabras e accións resultaban bastante imperceptíbeis para a mente consciente. O estruturalismo é o herdeiro moderno desta crenza que a realidade, e a nosa experiencia dela, son mutuamente descontinuas; como tal, ameaza a seguranza ideolóxica dos que desexan que o mundo estea baixo o seu control, que leve o seu significado singular na cara e llo revele no espello sen pexa da súa lingua. Socava o empirismo dos humanistas literarios —a crenza de que o que é máis «real» é o que se experimenta, e que o lar desta experiencia rica, sutil e complexa é a mesma literatura. Como Freud, expón a verdade perturbadora de que mesmo a nosa experiencia máis íntima é o efecto dunha estrutura.

[*Literary Theory: an Introduction*, 107-9]

Texto 14

Aínda que a linguaxe pode que non sexa entendida como expresión individual, certamente dalgún xeito implica suxeitos humanos e as súas intencións, e é isto o que o deseño estruturalista deixa fóra. Voltemos por un momento á situación delineada anteriormente, onde che digo que feches a porta cando entra unha ventada polo cuarto. Dixen que o significado das miñas palabras era independente de calquera intención privada que puidese ter —que o significado era, por así dicir, unha función da linguaxe mesma, en vez dun proceso mental meu. En certa situación práctica, as palabras simplemente semellan significar o que significan sexa o que for o que eu caprichosamente queira que signifiquen. No entanto, e se che pedise que fechases a porta despois de acabar de pasar vinte minutos atándote cunha corda á túa cadeira? E que se a porta xa estivese fechada, ou non houbese porta algunha? Entón, seguramente, estaría bastante xustificado que me preguntases: «que queres dicir?» Non é que non entendas o significado das miñas *palabras*; é que non entendes o *significado* das miñas palabras. Non axudará que che ofereza un dicionario. Preguntar «que queres dicir?» nesta situación é con efecto preguntar sobre as intencións dun suxeito humano, e a menos que eu as entenda a petición de fechar a porta é nun sentido importante carente de significado.

Preguntar sobre as miñas intencións, porén, non é necesariamente pedir fisgar dentro da miña mente e observar os procesos mentais que se producen alí. Non é necesario ver as intencións do xeito que o fai E.D. Hirsch, como esencialmente «actos mentais» privados. Preguntar en

tal situación «que queres dicir?» é realmente preguntar que efectos tenta provocar a miña linguaxe: é un xeito de entender a situación propiamente dita, non un intento de sincronizar con impulsos fantasmais dentro do meu cranio. Entender a miña intención é captar o meu discurso e comportamento en relación a un contexto significativo. Cando entendemos as «intencións» dun anaco de linguaxe, interpretámolo como estando nalgún sentido orientado, estruturado para conseguir certos efectos; e nada disto se pode captar independentemente das condicións prácticas nas que opera a linguaxe. É ver a linguaxe como una práctica e non como un obxecto; e con certeza non hai prácticas sen suxeitos humanos.

Esta maneira de entender a linguaxe é no seu conxunto bastante allea ao estruturalismo, cando menos nas súas variedades clásicas. Saussure, como se leva mencionado, estaba interesado non no que a xente dixera na realidade senón na estrutura que lles permitía dicilo: estudaba *langue* en vez de *parole,* vendo a primeira como un feito social obxectivo e o outro como expresións do individuo aleatorias e non teorizábeis. Mais esta concepción da linguaxe xa codifica un xeito cuestionábel de conceptualizar as relacións entre individuos e sociedades. Ve o sistema como determinado e o individuo como libre; capta as presións e determinantes sociais non tanto como forzas activas na nosa fala, senón como unha estrutura monolítica que dalgún xeito está por riba de nós na nosa contra. Presume que *parole,* as expresións individuais, é realmente individual, en vez dun asunto inevitabelmente social e «dialóxico» que nos atrapa con outros falantes e ouvintes no campo global de valores e finalidades sociais. Saussure despoxa

a linguaxe da súa sociabilidade no momento máis importante: no momento da produción lingüística, a fala, escrita, escoita e lectura reais de individuos sociais concretos. As limitacións do sistema lingüístico son consecuentemente fixas e dadas, aspectos da *langue*, máis que forzas que producimos, modificamos e transformamos na nosa comunicación real. Tamén podemos fixarnos en que o modelo de Saussure de individuo e sociedade, como moitos modelos burgueses clásicos, non ten termos intermedios, non hai mediacións entre os falantes individuais solitarios e o sistema lingüístico no seu conxunto. O feito de que alguén poida ser non só un «membro da sociedade» senón tamén unha muller, dependente, católico, nai, inmigrante e activista pro-desarmamento simplemente se esquece. O corolario lingüístico disto —que habitamos moitas «linguaxes» diferentes simultaneamente, algunhas delas quizá en conflito mutuo— tamén se ignora.

O afastamento do estruturalismo ten sido en parte, para usar os termos do lingüista francés Emile Benveniste, un desprazamento da «linguaxe» ao «discurso»[130]. A «linguaxe» é fala ou escrita vista «obxectivamente», como unha cadea de signos sen suxeito. O «discurso» significa linguaxe captada como *expresións*, que teñen a ver con suxeitos que falan e escriben e por conseguinte tamén, cando menos potencialmente, lectores ou ouvintes. Isto non é simplemente unha volta aos días pre-estruturalistas cando pensabamos que a linguaxe nos pertencía individualmente do mesmo xeito que o fan as nosas cellas; non nos rever-

130 Ver BENVENISTE, Emile. Problems in General Linguistics (Miami, 1971).

te ao modelo «contractual» clásico da linguaxe, segundo o que a linguaxe só é unha caste de instrumento que esencialmente usan individuos illados para intercambiar as súas experiencias pre-lingüísticas. Esta era realmente unha visión de «mercado» da linguaxe, asociada de preto co crecemento histórico do individualismo burgués: o significado pertencíame como unha mercadoría, e a linguaxe era simplemente un conxunto de sinais que como os cartos me permitían intercambiar a miña mercadoría-significado con outro individuo que tamén era un propietario privado de significado. Era difícil, segundo esta teoría empirista da linguaxe, saber como o que se intercambiaba era o artigo xenuíno: se eu tivese un concepto, lle fixase un signo verbal e lle botase todo o paquete a alguén máis, que ollase para o signo e revolvese o seu propio sistema de arquivos en busca do concepto correspondente, como podería eu saber que el estaba a emparellar signos e conceptos do mesmo xeito que eu o facía? Talvez todos estariamos a malinterpretarnos sistematicamente todo o tempo. Laurence Sterne escribiu unha novela, *Tristam Shandy*, explotando o potencial cómico de precisamente este modelo empirista, non moito despois de que se tivese convertido á concepción filosófica standard da linguaxe en Inglaterra. Non era cuestión de que os críticos do estruturalismo volvesen a esta lamentábel situación en que considerabamos os signos en termos de conceptos, en troca de falar de ter conceptos como maneiras particulares de manexar signos. Era simplemente que unha teoría do significado que semellaba estrullar o suxeito humano era moi curiosa. O que tiña sido moi limitado a respecto de teorías previas do significado era a súa insistencia dogmática en que a intención

do falante ou escritor era sempre o principal considerando para a interpretación. Para contrarrestar este dogmatismo, non había necesidade de pretender que as intencións non existían en absoluto; era simplemente necesario sinalar a arbitrariedade de asegurar que sempre era a estrutura *dominante* do discurso.

[*Literary Theory: an Introduction*, 114-115]

—

Texto 15

[O estruturalismo] foxe da historia cara á linguaxe —un acto irónico posto que, como ve Barthes, poucos movementos poderían ser máis significativos historicamente. No entanto, ao manter a historia e o referente a raia, tamén busca restaurar un sentido da «non-naturalidade» dos signos mediante os que viven homes e mulleres, e así abrir unha conciencia radical da súa mutabilidade histórica. Deste xeito pode volver unirse á mesma historia que comezou por abandonar. Se o fai ou non, con todo, depende de se o referente se suspende provisionalmente, ou para sempre. Coa chegada do post-estruturalismo, o que semellaba reaccionario sobre o estruturalismo non foi o seu rexeitamento da historia, senón nada menos que o propio concepto de estrutura. Para o Barthes de *The Pleasure of the Text* (1973), toda teoría, ideoloxía, significado concreto, o compromiso social téñense convertido, parece, en inherentemente terroristas, e «escribir» é a resposta a todos eles. Escribir, ou a lectura-como-escrita, é o último enclave non

colonizado en que o intelectual pode xogar, saboreando a suntuosidade do significante en embriagadora desatención do que puidese suceder no pazo do Elíseo ou as fábricas de Renault. Ao escribir, a tiranía do significado estrutural podía ser momentaneamente rachada e dislocada mediante o libre xogo da linguaxe; e o suxeito escritor/lector podía liberarse da camisa de forza dunha identidade única nun ser extasiadamente difuso. O texto, anuncia Barthes, «é [...] esa persoa desinhibida que lle mostra o traseiro ao Pai Político».

[*Literary Theory: an Introduction*, 141]

—

Texto 16

Unha obxección a Freud aínda ouvida desde a esquerda política é que o seu pensamento é individualista —que substitúe explicacións e causas sociais e históricas por outras psicolóxicas e «privadas». Esta acusación reflicte unha absoluta falta de comprensión da teoría freudiana. Con efecto, hai unha problemática real en como os factores sociais e históricos se *relacionan* co inconsciente; mais unha vantaxe do traballo de Freud é que nos permite ver o desenvolvemento do individuo humano en termos sociais e históricos. O que produce Freud, certamente, é nada menos que unha teoría materialista da constitución do suxeito humano. Chegamos a ser o que somos mediante unha interrelación de corpos —mediante as complexas transaccións que teñen lugar durante a infancia entre os nosos corpos

e os dos que nos rodean. Isto non é un reducionismo biolóxico: Freud abofé non acha que sexamos simplemente os nosos corpos, ou que as nosas mentes sexan simples reflexos deles. Nin é un modelo asocial de vida, pois os corpos que nos rodean, e as nosas relacións con eles, son socialmente específicos. Os roles dos pais, os hábitos do coidado infantil, as imaxes e crenzas asociadas con todo isto son aspectos culturais que poden variar considerablemente dunha sociedade ou dun momento histórico a outro. A «infancia» é unha invención histórica recente, e o abano de contextos históricos que abranxe a palabra «familia» fai que a mesma palabra teña unha utilidade limitada.

[*Literary Theory: an Introduction*, 163]

—

Texto 17

No que toca á sociedade, eu, como individuo, son totalmente dispensábel. Sen dúbida alguén ten de cumprir as funcións que eu desempeño (escribir, ensinar, impartir conferencias, …), xa que a educación ten un papel crucial que xogar na reprodución desta caste de sistema social, mais non hai ningunha razón particular pola que ese individuo teña de ser eu. Unha razón pola que pensar así non me leva a unirme a un circo ou inxectarme unha sobredose é que este non é normalmente o xeito en que eu me vexo a min mesmo, nin o xeito en que «vivo» a miña vida. Non *sinto* ser unha simple función dunha estrutura social que

podería prescindir de min, por moi verdadeiro que isto sexa cando *analizo* a situación, senón que me sinto alguén cunha relación significativa coa sociedade e o mundo no seu conxunto, unha relación que me proporciona significado e valor abondo para que actúe con determinación. É como se a sociedade non fose para min simplemente unha estrutura impersoal, senón un «suxeito» que «se dirixe» a min persoalmente —que me recoñece, dime que teño valor, e por tanto mediante ese mesmo acto de recoñecemento tórname un suxeito libre e autónomo. Veño a sentir, non exactamente como se o mundo existise só para min, senón como se estivese significativamente «centrado» en min, e eu, ao mesmo tempo, estou significativamente «centrado» nel. A ideoloxía, para Althusser, é o conxunto de crenzas e prácticas que realiza este «centramento». É moito máis sutil, omnipresente e inconsciente que un conxunto de doutrinas explícitas: é precisamente o medio en que «vivo» a miña relación coa sociedade, o ámbito de signos e prácticas sociais que me une á estrutura social e me confire un sentido de propósito e identidade coherentes. A ideoloxía, neste sentido, pode incluír o acto de ir á misa, ou votar, ou ceder o paso ás mulleres nas portas; pode incluír non só predileccións conscientes como a miña fonda devoción á monarquía senón o xeito en que visto e o tipo de carro que guío, as miñas imaxes fondamente inconscientes dos outros e de min mesmo.

O que fai Althusser, noutras palabras, é repensar o concepto de ideoloxía en termos do «imaxinario» de Lacan. Posto que a relación dun suxeito individual coa sociedade no seu conxunto na teoría de Althusser é antes como a relación do neno pequeno coa súa imaxe no espello na

de Lacan. En ambos os casos, o suxeito humano é fornecido cunha imaxe de invidualidade satisfactoriamente unificada cun obxecto que reflicte nela esta imaxe nun círculo fechado e narcisista. En ambos os casos, tamén, esta imaxe supón un equívoco, pois idealiza a situación real do suxeito. O neno na realidade non está tan integrado como a súa imaxe no espello suxestiona; non son na realidade o suxeito coherente, autónomo e auto-determinado que creo ser na esfera ideolóxica, senón a función «descentrada» de varios determinantes sociais. Debidamente cativado pola imaxe de min mesmo que recibo, suxéitome a ela; e é mediante a esta «suxección» que me converto en suxeito.

[*Literary Theory: an Introduction*, 171-173]

—

Texto 18

O correlato político das teorías de Kristeva —dunha forza semiótica que desfai os significados e institucións estábeis— semellaría algún tipo de anarquismo. Se tal derrubamento interminábel de toda estrutura fixa é unha resposta inadecuada no plano político, tamén na esfera teórica o é a asunción que un texto literario que socava o significado é *ipso facto* «revolucionario». É certamente posíbel que un texto faga iso en nome dalgún irracionalismo de extrema dereita, ou o faga en nome de nada importante. O argumento de Kristeva é perigosamente formalista e facilmente caricaturizábel: a lectura de Mallarmé derrubará o estado burgués? Ela, con certeza, non defende que o vaia facer;

mais presta demasiada pouca atención ao *contido* político dun texto, as condicións históricas nas que o derrocamento do significado se leva a cabo, e as condicións históricas nas que todo isto se interpreta e se usa. Tampouco o desmantelamento do suxeito unificado é un xesto revolucionario en si mesmo. Kristeva percibe acertadamente que o individualismo burgués se alimenta de tal fetiche, mais o seu traballo tende a deterse nun punto onde o suxeito ten sido fracturado e arroxado na contradición. Para Brecht, pola contra, o desmantelamento das nosas identidades a través da arte é totalmente inseparábel da práctica de producir un novo tipo de suxeito humano, o cal necesitaría nutrirse non só da fragmentación interna senón da solidariedade social, que experimentaría non só as gratificacións da linguaxe libidinal senón tamén as satisfaccións de loitar contra a inxustiza política. O anarquismo ou libertarismo implícito nas suxestivas teorías de Kristeva suscitan un interrogante radical na sociedade existente precisamente porque sinalan a fronteira alén da que non se atreve a se aventurar.

[*Literary Theory: an Introduction*, 190-191]

—

Texto 19

Teño explicado antes que calquera tentativa por definir o estudo da literatura en termos do seu método ou o seu obxecto está abocada a fracasar. Mais agora temos comezado a discutir outro xeito de concibir o que diferenza unha caste de discurso doutra, que non é nin ontolóxico nin

metodolóxico senón *estratéxico*. Isto implica preguntar primeiro non *cal* é o obxecto ou *como* deberiamos aproximarnos a el, senón *por que* deberiamos querer enfrontarnos a el en primeiro lugar. A resposta humanista liberal a esta pregunta, teño suxerido, é perfectamente razoábel e, como se ten formulado, enteiramente inservíbel. Tentemos concretala un pouco preguntando como a reinvención da retórica que teño proposto (aínda que perfectamente se podería chamar «teoría do discurso» ou «estudos culturais» ou algo así) podería contribuír a facernos a todos nós mellor xente. Os discursos, os sistemas de signos e prácticas de significado de todo tipo, desde o cinema e a televisión até a ficción e as linguaxes da ciencia natural, producen efectos, confiren formas de consciencia e inconsciencia, que contribúen ao mantemento ou á transformación dos sistemas de poder existentes. Tamén están, deste xeito, próximas ao que significa ser unha persoa. Con certeza, «ideoloxía» pode asumirse que indica nada máis que isto —a unión ou nexo entre discursos e poder. Unha vez que temos visto isto, entón poden verse dun novo xeito as cuestións de teoría e método. Non é unha cuestión de partir de certos problemas teóricos ou metodolóxicos: é unha cuestión de partir do que queremos facer, e despois ver que métodos e teorías nos axudarán mellor a conseguir eses fins. Decidir a túa estratexia non pre-determinará qué métodos ou obxectos de estudo son máis valiosos. Polo que respecta ao obxecto de estudo, o que decides examinar depende en gran medida da situación práctica. Pode ser mellor ver a Proust e *King Lear*, ou os programas de televisión infantís ou romances populares ou filmes vangardistas. Un crítico radical é bastante liberal nestas cuestións: rexeita

o dogmatismo que insistiría en que Proust sempre é máis merecente de estudo que os anuncios de televisión. Todo depende do que esteas tentando facer, en que situación. Os críticos radicais tamén son abertos ao respecto de cuestións de teoría e método: tenden a ser pluralistas a este respecto. Calquera método ou teoría que contribúa á finalidade estratéxica da emancipación humana, a produción de «xente mellor» por medio da transformación socialista da sociedade, é aceptábel. O estruturalismo, a semiótica, a psicanálise, a deconstrución, a teoría da recepción, etc.: todos estes enfoques, e outros, teñen as súas achegas valiosas, que poden ser utilizadas. Non todas as teorías literarias, non obstante, probabelmente serían válidas para os obxectivos estratéxicos en cuestión: hai varias [...] que me parecen moi pouco idóneas a este respecto. O que escolles ou rexeitas teoricamente, por tanto, depende do que esteas tentando facer na práctica. Isto sempre ten sido así coa crítica literaria: simplemente a miúdo é moi remisa a recoñecer o feito. En calquera estudo académico seleccionamos os obxectos e métodos que consideramos máis importantes, e a nosa valoración da súa importancia está rexida por marcos de interese fondamente enraizados nas nosas formas prácticas de vida social. Os críticos radicais non son diferentes neste sentido: sinxelamente teñen un conxunto de prioridades sociais coas que a maioría da xente tende a disentir na actualidade. Este é o motivo polo que normalmente se despachan como «ideolóxicas», porque «ideoloxía» é sempre un xeito de describir os intereses doutra xente e non os propios.

[*Literary Theory: an Introduction*, 210-211]

Texto 20

A crítica literaria no seu conxunto, neste punto, non é aínda un discurso especializado e autónomo, embora existan versións máis técnicas; é antes unha faceta dun humanismo ético xeral, indisociábel da reflexión moral, cultural e relixiosa. *The Tatler* e *Spectator* son proxectos dunha política cultural burguesa cuxa linguaxe ampla e lixeiramente homoxeneizadora é quen de abranxer arte, ética, relixión, filosofía e vida cotiá; non é cuestión dunha resposta «crítico-literaria» que non estea determinada completamente por unha ideoloxía social e cultural total.

[*The Function of Criticism*, 18]

—

Texto 21

A academización da crítica proporcionoulle unha base institucional e unha estrutura profesional; mais de igual modo marcou a súa segmentación fóra do ámbito público. A crítica conseguiu seguranza ao cometer un suicidio político.

[*The Function of Criticism*, 65]

—

Texto 22

A crítica moderna naceu dunha loita contra o estado absolutista. Acabou, na práctica, como unha man de individuos facendo recensións uns dos libros dos outros. A propia crítica tense incorporado na industria cultural, como un «tipo de relacións públicas non pagas, parte dos requisitos en calquera grande empresa corporativa».[131] A principios do XVIII, para arriscar cunha excesiva xeneralización, a crítica trataba de política cultural; no XIX a súa preocupación era a moralidade pública; no noso propio século é unha cuestión de «literatura». Na queixa de Robert Weinmann, «os críticos académicos teñen abandonado en gran medida a función civilizadora da crítica».[132] Porén, pódese argumentar que o discurso crítico só foi significativo cando se ocupou de máis cousas que temas literarios —cando, por calquera que for a razón histórica, o «literario» foi situado no primeiro plano como transmisor de inquedanzas vitais fondamente ancoradas na vida intelectual, cultural e política xeral dunha época. O período da Ilustración, o teatro do Romanticismo e o momento de *Scrutiny* son casos exemplares. Ten sido só cando a crítica, ao falar de literatura, emitiu unha mensaxe lateral sobre a forma e destino de toda unha cultura que a súa voz ten atraído atención xeneralizada.

[*The Function of Criticism*, 107]

131 HOHENDAHL, Peter: «The Use of Value of Contemporary and Future Literary Criticism», *New German Critique*, 7, 1976, p. 7.

132 Cfr. WEINMANN, Robert: *Structure and Society in Literary History*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1984. Especialmente o capítulo segundo.

Texto 23

A epistemoloxía do humanismo literario da Nova Crítica tiña representado certo reto ao racionalismo científico da sociedade burguesa. A tarefa da crítica, por medio das súas complexas percepcións da ambigüidade poética, era restaurar no mundo esta particularidade sensual da cal tal racionalismo a desposuíra, resistindo a súa abstracción e mercadorización impenitentes da experiencia. Porén se a relación do suxeito co obxecto foi deste xeito reinvestida co simbólico, as dimensións afectivas suprimidas por unha orde social reificada, esa reificación era tamén reproducida paradoxalmente: o suxeito lector asumiu unha actitude contemplativa ante un texto literario definido en termos restritivamente obxectivistas. A análise crítica imitaba os hábitos reificantes dun capitalismo industrial incluso cando se resistía a eles; a contemplación estética «desinteresada» parodiaba o mesmo cientifismo que buscaba cuestionar. Suxeito ao texto rigorosamente inalterábel, o suxeito lector do humanismo literario tiña que acadar unha identidade libre, enriquecida, autorreferente, e autónoma precisamente dentro dunha estrutura que lle asignaba un papel pasivo e impotente. As formas de subxectividade xeradas polo humanismo literario volven representar os paradigmas clásicos da ideoloxía burguesa, incapaz de afrontar as demandas dunha década que estaba a reconstituír o suxeito como activo, móbil, múltiple, colectivista e participativo. Gran parte da teoría que ten orixe nos anos 60 tiña en común, por tanto, o seu antiobxectivismo radical —un impulso que a miúdo confundía formas reificadas de obxectividade con obxectividade

tout court. A fenomenoloxía convertía a obra literaria nun suxeito de seu, oferecendo a epistemoloxía da propia lectura, esa cópula erótica ou conxunción de suxeito e obxecto totalmente ausente na realidade social, como unha solitaria compensación polas miserias de mercadorización. A estética da recepción, coa seu énfase na construción activa do texto por parte do lector, volve dramatizar no ámbito crítico as forzas participativas democráticas agora despregadas na sociedade política; as súas formas máis radicais disolveron totalmente a obxectividade textual, nun soño fantástico de total autoridade sobre un mundo previamente recalcitrante. Formas de crítica psicanalítica aprehenderon o texto como mero transmisor ou ocasión pola que o suxeito lector se desdobraba para escrutar os seus propios escenarios psíquicos, máis ou menos fascinantes. O menoscabo do obxectivismo foi, a miúdo de xeito inseparábel, unha subversión desa reificación relacionada, a autonomía da Literatura: é nos igualitarios, pluralistas, anti-xerárquicos anos 60 que o interese actual por deconstruír as distincións entre cultura popular e elitista, discurso de ficción e non-ficción, traxedia e televisión, xerminou por primeira vez. O discernimento estruturalista dos códigos que atravesan estes obxectos compartimentalizados forneceu con bastante indeferenza un razoamento teórico para este proxecto democratizador.

Abalado entre un sistema burgués tardío que o revelaba como *cada vez máis* anacrónico, e as forzas da oposición política, o humanismo literario perdía máis e máis pé entre o capitalismo do monopolio por unha banda e o movemento estudantil por outra. Non obstante, a teoría literaria non estaba libre das súas propias ambigüidades políticas,

que se ían facer máis aparentes no transcurso dos anos 70. Parte do atractivo de tal teoría era que prometía resolver á súa maneira a contradición estrutural que temos visto inscrita na crítica burguesa dende o seu inicio. Pois a teoría era simultaneamente exixente e elaborada, correctamente desdeñosa de todo escapismo «amateur» na «linguaxe ordinaria», e ao mesmo tempo tenazmente comprometida coas estruturas fundamentais máis xerais da cultura humana. As súas xirias de especialista articulaban temas de fondura e alcance global: o suxeito, o inconsciente, a linguaxe, a ideoloxía, a historia, o proceso cognitivo, os sistemas de significado no seu conxunto. É unha marca de amateurismo intelectual que, como Addison, considere rexións separadas de coñecemento e práctica subsumíbeis nunha única metalinguaxe; a teoría no seu conxunto rexeitou tal ilusión, constituíndo no seu lugar unha superposición intricada de discursos técnicos que non podía ser reducidos a unha esencia central. O que unificaba eses discursos era tanto o seu estilo crítico, estrutural, desmitificador como calquera corpo doutrinal único; non hai razón lóxica pola que un semiótico se deba interesar nos desenvolvementos do marxismo, sendo tales interseccións características do campo.

[*The Function of Criticism*, 92-94]

—

Texto 24

A estética ocúpase entre outras cousas da relación entre particular e universal; e isto é moi importante para o ético-político. Unha ética materialista é «estética» no sentido de que comeza desde a particularidade concreta, tomando como punto de partida as necesidades e desexos reais de seres humanos individuais. Mais a necesidade e o desexo son as que fan os individuos non-idénticos consigo mesmos, o medio polo que se abren a un mundo doutros e de obxectos. O particular desde o que un comeza non é unha identidade propia —un argumento que a estética tradicional, na súa ansiedade por desterrar o desexo da concreción sensual, é incapaz de apreciar. Este individuo particular transgrédese a si mesmo; o desexo nace mediante a implicación material con outros, e por tanto finalmente dá orixe a cuestións de razón e xustiza, cales son os desexos que se deberían cumprir e cales obstaculizar, e a quen pertencen. Tamén formula a cuestión da educación e transformación dos desexos que temos, o cal se sitúa no centro dunha política radical. O proceso incesante de discutir todo isto pertence á esfera pública, na cal todos os individuos deben ter dereitos de participación iguais sexan cales foren as súas particularidades distintivas de traballo, xénero, raza, intereses, etc. O particular individual é así elevado ao universal. É neste punto, con efecto, que o pensamento liberal burgués xeralmente se detén, descubrindo un grave problema no hiato agora aberto entre esta universalidade necesariamente abstracta e a particularidade concreta de todos os individuos. O pensamento radical, con todo, empurra este proceso un paso máis. Para o

obxectivo final da nosa universalidade, dos nosos dereitos iguais a participar na definición pública de significados e valores, é que as particularidades únicas dos individuos se deben respectar e satisfacer. A particularidade volve retornar a un nivel «superior»; a diferenza debe ser peneirada por medio da identidade se desexamos que se respecte, unha posición desastrosamente abandonada por gran parte da teoría contemporánea. Non é cuestión do que Raymond Williams chama un «particularismo militante» —daqueles actualmente categorizados como «outros»— mulleres, estranxeiros, homosexuais —simplemente demandando recoñecemento polo que son. Que é «ser» muller, homosexual, irlandés? É certo, e importante, que tales grupos excluídos terán xa desenvolvido certos estilos, valores, experiencias vitais ás que se pode apelar agora como un xeito de crítica política, e que demandan expresión libre con urxencia; con todo, a cuestión política máis fundamental é a da demanda dun dereito equiparábel ao doutros a descubrir no que un se podería converter, non o de asumir unha identidade xa plenamente formada que simplemente se reprime. Todas as identidades «oposicionais» son en parte consecuencia da opresión, así como da resistencia a esa opresión; é neste sentido no que un podería converterse non se pode separar do que un é agora. O privilexio do opresor é o seu privilexio de decidir o que será; é este dereito o que o oprimido tamén debe demandar, que debe ser universalizado. O universal, entón, non é un ámbito de obriga abstracta severamente contraposto ao particular; é xusto o dereito do individuo a ver respectada a súa diferenza, e a participar no proceso común polo que iso se pode lograr. A identidade está a este respecto ao ser-

vizo da non-identidade: mais sen tal identidade, ningunha non-identidade real se pode alcanzar. Recoñecer alguén como suxeito é ao mesmo tempo proporcionarlle o mesmo *status* que a un mesmo, e recoñecer a súa outredade e autonomía.

Na procura deste obxectivo político, hai significados e valores encaixados na tradición da estética que son de vital importancia, e hai outros que están deseñados para facer fracasar tal obxectivo, e que por conseguinte deben ser cuestionados e superados. A estética, neste sentido, é un concepto marcadamente contraditorio, ao que só un pensamento dialéctico pode facer xustiza abondo. Un dos efectos máis debilitantes de gran parte da teoría cultural actual ten sido a perda ou rexeitamento dese hábito dialéctico, que agora pode ser consignado sen perigo ao lixo metafísico. Temos agora, por parodiarmos un pouco o asunto, aqueles que semellarían crer que alá por 1970 (ou foi con Saussure?) espertamos de súpeto á constatación de que todos os vellos discursos sobre razón, verdade, liberdade e subxectividade, tal e como os temos herdado, de certo requiren unha transformación profunda; mais é improbábel que unha política que non tome estes asuntos tradicionais con total seriedade teña recursos e flexibilidade abondo para se opor á arrogancia do poder.

[*The Ideology of the Aesthetic*, 413-415]

—

Texto 25

A Nova Crítica xunguiu as técnicas de *crítica práctica* de I.A. Richards e F.R. Leavis para reinventar a *vida estética* do vello Sur nas delicadas texturas do poema […] No entanto, posto que un simple romanticismo non era ideoloxicamente plausíbel, a Nova Crítica expresou o seu anti-cientifismo nostálxico en termos asperamente *obxectivistas*: o poema tiña a dureza, como se dunha xema se tratase, da *furna* ou da *icona*, unha estrutura de tensións complexas desligada do fluxo da historia e a intención do autor, autotélica e imposíbel de parafrasear […] En resposta á reificación da sociedade, a Nova Crítica reificou triunfante o poema.

[*Against the Grain: Essays 1975-1985*, 49]

—

Texto 26

Levamos presenciado interese abondo dos «desinteresados» por si mesmos para que nos impresione; e xeralmente temos razón ao sospeitar que as apelacións a ver o obxecto como realmente é poden descodificarse como convites a vérmolo como fan os nosos gobernantes. Unha das vitorias ideolóxicas da tradición liberal ten sido facer equivaler obxectividade con desinterese, forxando un poderoso vínculo interno entre os dous. Só podemos comprender o mundo se nos absolvemos de intereses particulares e de predileccións, mirándoo como se non

estivésemos nel. Algúns daqueles escépticos desta fantasía téñense desfeito do bebé da obxectividade coa auga de baño do desinterese; mais isto é simplemente porque teñen sido enganados e convencidos de que o único significado viábel de «obxectividade» é o modelado por esta herdanza de Arnold. Non hai razón para agasallar esta tradición con semellante credencial implícita: o termo «obxectividade» ten significados perfectamente adaptábeis, como descubriría rapidamente calquera que tentase renunciar a el. O autor de *I sommersi e i salvati*, unhas memorias dos campos de concentración nazis, escribe no prefacio que tentará discutir o tema con tanta obxectividade como sexa capaz. O autor é Primo Levi, vítima expresamente non-desinteresada de Auschwitz; e se Levi desexa investigar o que realmente aconteceu nos campos, é porque está comprometido en evitar que volva acontecer. Sen necesidades e intereses dalgún tipo, en primeiro lugar non habería razón para procurar saber algo. A sociedade capitalista é un campo de batalla de intereses que compiten entre si, e disfrazan esta violencia incesante baixo a aparencia de ideas desinteresadas. Aqueles posmodernistas que souberon detectar esta ilusión acaban moitas veces opóndolle unha versión «radical» do propio comportamento de mercado que esconde. Ao propugnaren como un ben en si mesmo unha rica pluralidade de puntos de vista e linguaxes enfrontados, transforman unha versión idealizada da realidade do mercado nas certezas monísticas que contribúen a mantela no seu lugar, buscando así socavar unha parte da lóxica capitalista con outra. Entón non é de estrañar que as súas políticas «radicais» estean algo pexadas e sexan depri-

mentes, ou no peor dos casos (pénsese en Jean Baudrillard e Jean-François Lyotard) sexan totalmente vacuas.

[*Ideology: an Introduction*, 166]

—

Texto 27

O pensamento político radical, na mellor liña deconstrutiva, busca situarse nin de todo dentro nin de todo fóra do sistema dado, senón, por así dicilo, nas contradicións internas do sistema, en lugares onde é non-idéntico con si mesmo, para elaborar a partir de aí unha lóxica política que podería finalmente transformar a estrutura de poder na súa totalidade. […] Pois o «interese» do radical é simplemente provocar o tipo de condicións sociais nas que todos os homes e mulleres poderían participar xenuinamente na formulación de significados e valores, sen exclusión ou dominación.

[*Ideology: an Introduction*, 172-175]

—

Texto 28

Non hai dúbida de que a deconstrución derrideana foi un proxecto político desde o inicio, e que o propio Jacques Derrida, dalgún xeito apropiadamente indeterminado, ten sido sempre un home de esquerdas. […] Mais Derrida ten

sido sorprendido a miúdo insistindo na natureza institucional máis que textual da deconstrución, por iso non é totalmente sorprendente que o encontro co marxismo que, décadas antes en *Posicións*, anunciou sarcasticamente como «aínda por vir» teña, dalgún xeito, finalmente chegado. Estivo, como a actriz lle dixo ao bispo, un tempo inconcebibelmente longo vindo, e é, como el mesmo é consciente, un momento realmente raro para facelo; porén o argumento obvio que debe aducir un marxista contrariado —que Derrida abrazou o marxismo xusto cando se ten feito marxinal, e deste xeito, na súa consideración post-estruturalista, bastante máis atractivo— é, con efecto, demasiado obvio para insistir nel, incluso mencionalo. Se resulta difícil resistirse a preguntar, lastimeiramente, onde estaba Jacques Derrida cando o precisabamos, na longa e escura noite de Reagan-Thatcher, tamén é certo que os compañeiros de viaxe do marxismo son escasos abondo estes días como para se permitir o luxo de ollar os dentes do cabalo dado, se non exactamente de celebrar un gran festa de benvida.

[«*Marxism witho*ut Marxism: Jacques Derrida and *Spectres of Marx*», versión en *Ghostly Demarcations*, 83]

—

Texto 29

Agora Derrida subiu o marxismo abordo, ou cando menos arrastrouno até a metade da prancha, porque está xenuinamente anoxado coa compracencia liberal-capitalista; mais hai tamén algo inevitabelmente oportunista no seu pacto político, que quere aproveitar o marxismo como crítica, disidencia, un instrumento convenientemente fustrigador, mais está moito menos disposto a adoptar a súa positividade. O que quere, de facto, é un marxismo sen marxismo, o que quere dicir un marxismo nos termos en que descaradamente se pode apropiar [del]. «Estariamos tentados a distinguir este *espírito* da crítica marxista [...] do marxismo como ontoloxía, sistema filosófico ou metafísico, como «materialismo dialéctico», do marxismo como materialismo histórico ou método, do marxismo incorporado nos aparellos de partido, estado, ou Internacional dos traballadores». Non sería difícil traducir isto nos tons dun anglicanismo liberal (convenientemente caricaturizado): debemos diferenciar o *espírito* do cristianismo de bagaxe metafísica como a existencia de Deus, a divindade de Cristo, a relixión organizada, a doutrina da resurrección, a superstición da eucaristía e o resto. Ou: un desexaría distinguir o *espírito* da deconstrución do pesado aparello intelectual de «escrita», «diferenza», «pegada», revistas, grupos de lectura formais, movementos para consolidar o ensino da filosofía nos institutos franceses, etc. É totalmente posíbel aprobar o espírito dos hunos, con toda a súa admirábel fortaleza, ao tempo que se deplora ao que chegaron. Se Derrida xulga, como parece, que pode haber algún socialismo efectivo sen organización, aparellos, dou-

trinas e programas razoabelmente ben formulados, entón é simplemente a vítima dalgunha fantasía académica que dalgún xeito trabucou por un anti-estalinismo ilustrado. (Na realidade, non ten feito ningunha análise materialista ou histórica do estalinismo que contrapor a un rexeitamento ético deste, a diferenza de moitas outras correntes ortodoxas de marxismo). A verdade é que case non ten nada a ver cun socialismo *efectivo*.

[«*Marxism w*ithout Marxism: Jacques Derrida and *Spectres of Marx*», versión en *Ghostly Demarcations*, 86]

—

Texto 30

[O posmodernismo é] un estilo de pensamento que sospeita das nocións clásicas de verdade, razón, identidade e obxectividade, e da idea de progreso universal ou emancipación, ou de marcos únicos, grandes narracións ou fundamentos últimos de explicación. Contra estas normas da Ilustración, ve o mundo como continxente, sen fundamentos, diverso, inestábel, indeterminado, un conxunto de culturas ou interpretacións sen posíbel unificación que alimentan un grao de escepticismo sobre a obxectividade da verdade, a historia e as normas, o dado das naturezas e a coherencia das identidades.

[*The Illusions of Postmodernism*, vii]

—

Texto 31

No proceso, acuso o posmodernismo de atacar de cando en vez homes de palla ou de caricaturizar as posicións dos seus opoñentes, unha acusación que ben se podería volver contra a miña posición. Mais isto é en parte porque teño en mente precisamente esas clases «populares» de pensamento posmoderno, e en parte porque o posmodernismo é unha especie de miscelánea de tal xeito que o que poidas dicir dunha variedade está case destinado a ser falso doutra.

[*The Illusions of Postmodernism*, viii]

—

Texto 32

Nada disto, con todo, implica que as políticas do posmodernismo sexan *nada máis que* contedores dun desexo político que non se atreve a dicir o seu nome. Pola contra, representan non só cuestións de importancia histórico-mundial, senón a aparición no escenario teórico de millóns (de individuos) que teñen sido descartados, tan a miúdo polos esquerdistas tradicionais como polo propio sistema. As reivindicacións destes homes e mulleres teñen figurado non simplemente como un novo abano de demandas políticas, senón como unha transfiguración imaxinativa do propio concepto do político. Saberíamos que os desposuídos chegasen realmente ao poder cando a palabra «poder» xa non significase o que adoitaba. A mudanza de

paradigma que por tanto foi feita nacer —unha verdadeira revolución na nosa concepción das relacións entre poder, desexo, identidade, práctica política— representa un afondamento inconmensurábel das políticas etéreas, anémicas e circunspectas dunha época anterior. Calquera socialismo que deixe de se transformar á luz desta cultura fecunda e articulada será seguramente insolvente desde o seu inicio. Todos e cada un dos seus prezados conceptos —clase, ideoloxía, historia, totalidade, produción material— precisará ser repensado de novo, xunto coa antropoloxía filosófica subxacente. As complicidades entre o pensamento esquerdista clásico e algunhas das categorías dominadoras ás que se opón, teñen sido expostas. Na súa faceta máis militante, o posmodernismo ten emprestado a súa voz aos humillados e inxuriados, e ao facelo así ten ameazado con sacudir os propios fundamentos da imperiosa auto-identidade do sistema. E por esta razón tamén se lle poderían perdoar todos os seus egrexios excesos.

[*The Illusions of Postmodernism*, 23-24]

—

Texto 33

As políticas do posmodernismo, entón, supuxeron ao mesmo tempo enriquecemento e evasión. Se ben abriron novas cuestións políticas, é en parte porque supuxeron un retroceso indigno de temas políticos máis antigos —non porque estes desapareceran ou foran resoltos, senón porque polo momento está demostrado que non se poden

tratar. Nos primeiros anos 70, os teóricos culturais probablemente discutían o socialismo, os signos e a sexualidade, a finais dos anos 70 e nos primeiros anos 80 discutían sobre o xa concordado sobre a sexualidade […] O feminismo e o étnico son populares hoxe porque constitúen fitos básicos no espírito das loitas políticas máis vitais que confrontamos na realidade. Tamén son populares porque non son necesariamente anticapitalistas, e por iso se adaptan ben a unha era post-radical.

[*The Illusions of Postmodernism*, 24]

—

Texto 34

[O posmodernismo] ten baixado do pedestal a austeridade intimidatoria do alto modernismo co seu espírito populista, paródico e xogantín e ao así arremedar a forma da mercadoría ten tido éxito en reforzar as austeridades bastante máis limitadoras xeradas polo mercado. Ten liberado o poder do local, do rexional e idiosincrático, e ten contribuído a homoxeneizalos por todo o globo. O seu nerviosismo con conceptos como verdade ten alarmado os bispos e encantado os executivos, ben como a súa compulsión por situar palabras como «realidade» entre aspas desacouga o pío burgués no seo da súa familia mais é música para os seus ouvidos nas axencias de publicidade. Ten reflotado o significante de xeitos que fan que os autócratas boten man das súas certezas banais, e ao facéreno así, atópanse imitando unha sociedade baseada na ficción do crédito na

cal os cartos xeran cartos de xeito tan seguro como que os signos xeran signos. Nin os financeiros nin os semiólogos están demasiado namorados dos referentes materiais.

[*The Illusions of Postmodernism*, 28]

—

Texto 35

É máis, o socialismo propón un *telos* único: a posibilidade dunha orde social máis xusta, libre, racional e compasiva. Mais isto sen dúbida, tamén o fan os posmodernistas. É máis, algúns posmodernistas semellan propor unha teleoloxía dun tipo moito máis ambiciosa: a idea, por exemplo, de que a Ilustración levou inevitabelmente aos campos de concentración. No entanto, ningún bando cre que haxa algo historicamente garantido no tocante ao obxectivo dunha sociedade máis xusta, ou que estea dalgún xeito furtivamente en funcionamento como a esencia secreta do presente.

[*The Illusions of Postmodernism, 46*]

—

Texto 36

Unha corrente do posmodernismo ve a historia como un asunto de constante mutabilidade, exhilarantemente múltiple e aberto, un grupo de conxunturas ou descontinuida-

des que só algo de violencia teórica podería martelar até unilas nunha única narración. […] O impulso por historiar envorca no seu oposto: coaccionado até o punto onde as continuidades simplemente se disolven, a historia torna non máis que unha galaxia de conxunturas actuais, un acio de presentes eternos; é dicir, non historia en absoluto.

[*The Illusions of Postmodernism*, 46]

—

Texto 37

Se outra criatura, en principio, pode falarnos, facer traballo material connosco, interactuar sexualmente connosco […] sufrir, chancear e morrer, entón podemos deducir destes feitos biolóxicos un enorme número de consecuencias morais e mesmo políticas.

[*The Illusions of Postmodernism*, 47]

—

Texto 38

Ao historiar de máis, o posmodernismo tamén historia de menos, achanzando a variedade e complexidade da historia nunha flagrante violación dos seus propios presupostos pluralistas. Como ten escrito Francis Mulhern: «[A] redución tácita de *historia* a *mudanza* —unha especie de hiperhistoria […] é o máis entendíbel dos hábitos polemistas,

porén perpetúa unha media-verdade confusa. A historia tamén é —e decisivamente, na meirande parte— *continuidade*. O proceso histórico é diferencial: segue un esquema a base de pluralidade de ritmos e tempos, algúns moi variábeis, algúns moi pouco, algúns medidos por reloxos e calendarios, outros pertencentes á eternidade práctica do «tempo fondo». As estruturas e acontecementos históricos […] tamén son así necesariamente complexos en esencia, nunca pertencentes a un único modo (continuidade/descontinuidade) ou temporalidade. Os contextos son breves e limitados (unha xeración, unha crise política) mais tamén son longos e amplos (unha lingua, un modo de produción, privilexios segundo sexo ou xénero), e todos estes ao mesmo tempo». A historia posmoderna, pola contra, tende a ser fértil mais unidimensional, excluíndo este concepto estratificado de tempo polo curto prazo, o contexto contemporáneo, a conxuntura inmediata.

[*The Illusions of Postmodernism*, 49-50]

—

Texto 39

Falando dende o punto de vista dun humanista xerárquico, esencialista, teleolóxico, metahistórico e universalista debo certas explicacións. O que quero dicir, supoño, é que seguramente acharía significados para todos eses termos que serían máis radicais que o que os boatos posmodernos actuais os queren facer.

[*The Illusions of Postmodernism*, 93]

Texto 40

Lamentabelmente debo terminar de xeito ameazador. A corrente de pensamento posmoderna que preconiza o final da historia non prevé un futuro para nós moi diferente do presente, unha perspectiva que estrañamente contempla como causa de celebración. Mais na realidade si é posíbel un futuro así, e chámase fascismo. A maior proba que debe pasar o posmodernismo, ou calquera outra doutrina política, é como se adaptaría a tal posibilidade. A súa rica achega sobre racismo e o étnico, sobre a paranoia da reflexión sobre a identidade, sobre os perigos da totalidade e o medo ao outro: todo isto, xunto coas fecundas perspectivas en relación á astucia do poder, serían sen dúbida de considerábel valor. Mais o seu relativismo cultural e o seu convencionalismo moral, o seu escepticismo, pragmatismo e localismo, o seu desasosego coas ideas de solidariedade e organización disciplinada, a súa carencia dunha teoría axeitada da acción política: todos estes aspectos falarían contundentemente na súa contra. [...] No seu confronto cos seus antagonistas políticos, a esquerda, agora máis que nunca, precisa fundamentos éticos e mesmo antropolóxicos sólidos; nada que non sexa isto nos fornecerá cos recursos políticos que necesitamos. E por ese motivo, o posmodernismo é a parte final do problema máis que a súa solución.

[*The Illusions of Postmodernism,* 134-5]

—

Texto 41

Porén un materialismo xenuíno, en oposición a un relativismo histórico ou idealismo, tamén atende a aqueles aspectos da nosa existencia que son estruturas permanentes do noso ser como especies. Ten a ver coas dimensións ecolóxicas e como criaturas da nosa existencia, non só con valor cultural e axencia histórica […] Por moito que o historicismo de esquerdas sospeite que os universais son conspiracións da clase gobernante, o feito é que morremos de todos xeitos.

[*Sweet Violence*, xii, xiii]

—

Texto 42

Sentimos simpatía por Filoctetes porque ten unha dor agonizante por causa do seu pé purulento. Non paga a pena finxir que o seu pé é un ámbito de impenetrábel outredade que as nosas nocións modernas só poden aprehender co custo de colonizar brutalmente o pasado […] Senón que, no que toca á súa agonía, entendemos a Filoctetes do mesmo xeito que entendemos as aflicións dos que nos rodean.

[*Sweet Violence*, xiv]

—

Texto 43

Coa atención actual dada ás minorías, un logro vital está en perigo de ser escurecido. O sorprendente sobre o capitalismo global é que é a maioría a que está desposuída. Hai, seguro, graos de desposesión, e os traballadores do porto non son en absoluto indixentes. Mais mentres que a idea dunha orde social que exclúa certas minorías vilipendiadas é familiar abondo, e estas exclusións son evidentes, a verdade esclarecedora dunha análise de clase é que as estruturas sociais sempre teñen afastado a maioría dun xeito invisíbel […] O bode expiatorio moderno é esencial para os mecanismos da mesma *polis* que o afasta. Non é unha cuestión duns cantos mendigos contratados ou paxaros engaiolados, senón de poboacións enteiras, suorentas, desarraigadas.

[*Sweet Violence*, 296]

—

Texto 44

A quen o título do libro suxestione que a «Teoría» xa rematou e que podemos volver completamente aliviados a un tempo de inocencia pre-teórica han de ficar decepcionados. Non se pode regresar á época na que abondaba con afirmar que Keats era delicioso ou que Milton era un espírito valente. Non é que o proxecto no seu conxunto fose un erro espantoso que algunha ánima caritativa tivese denunciado para que todos puidésemos volver ao que es-

tivésemos a facer antes de que Ferdinand de Saussure aparecese no noso horizonte. Se por Teoría entendemos unha reflexión razoabelmente sistemática sobre as suposicións que nos orientan, continúa a ser tan indispensábel como sempre. Mais actualmente vivimos na época que seguiu ao que chamaríamos alta teoría, nunha época que despois de se enriquecer cos puntos de vista de pensadores como Althusser, Barthes e Derrida, tamén os ten ultrapasado en moitos aspectos.

[*After Theory*, 13-14]

—

Texto 45

O capitalismo sempre ten xuntado xeitos de vida diversos; un feito que daría que pensar aos incautos posmodernistas para os que a diversidade, sorprendentemente, é dalgún xeito unha virtude en si mesma. Aqueles para quen «dinámico» é sempre un termo positivo poderían reconsiderar a súa opinión á luz do sistema de produción máis dinamicamente destrutivo que a humanidade teña visto nunca. Mais agora estamos a ser testemuñas dunha versión brutalmente acelerada desta fusión coa rachadela das comunidades tradicionais, a descomposición das fronteiras nacionais e a xeración de grandes vagas migratorias. A cultura baixo a forma de fundamentalismo voltou a xurdir como reacción a estas terríbeis convulsións. En todos os lados a xente está disposta a facer cousas extraordinarias para ser eles mesmos. Isto débese en parte a que outras

xentes teñen abandonado a idea de seren eles mesmos porque supón un restrición excesiva das súas actividades.

O fundamentalismo é formidabelmente difícil de persuadir; o cal debería advertirnos contra a suposición de que a cultura é infinitamente maleábel mentres a natureza sempre é inamovíbel. Este outro dogma dos posmodernistas, que están sempre alerta ante quen «naturalice» os feitos sociais e culturais, e así fan que o que poida ser mudado pareza algo permanente e inevitábel. Parecen non ter caído na conta de que a propia concepción da natureza como algo inalterábel mudou bastante desde os tempos de Wordsworth. Ao viviren, como en apariencia fan, nun mundo pre-darwinista e pre-tecnolóxico, non son quen de entender que a natureza é en certos aspectos unha materia moito máis flexíbel que a cultura. Ten sido demostrado que é moito máis doado arrasar montañas que transformar os valores patriarcais. A clonación de ovellas é unha brincadeira comparado con tratar de persuadir os chovinistas de que abandonen os seus preconceptos. As crenzas culturais —en non menor medida que a diversidade fundamentalista que tan estreitamente vinculada está aos temores pola propia identidade— son moito máis difíciles de arrancar que os bosques.

[*After Theory*, 61-62]

—

Texto 46

Xusto no momento en que comezamos a pensar en pequeno, a historia comezou a actuar ao grande. «Actúa localmente, pensa globalmente» tense convertido nun lema de esquerdas familiar, mais vivimos nun mundo onde a dereita política actúa globalmente e a esquerda posmoderna pensa localmente. A medida que a gran narración da globalización capitalista e a reacción destrutiva que arrastra ao seu paso se desencadea por todo o planeta, colle a estes intelectuais nun momento en que moitos deles teñen case deixado de pensar en termos políticos […] A conclusión ineludíbel é que a teoría cultural debe comezar a pensar dun xeito ambicioso novamente —non para que poida proporcionar ao mundo occidental unha lexitimación, senón para que poida ser quen de entender a gran narración na cal está actualmente envolvida.

[*After Theory*, 73]

—

Texto 47

A teoría cultural como a coñecemos promete lidar con algúns problemas fundamentais, mais en conxunto fracasa. Tense avergoñado da moralidade e a metafísica, alborotado co amor, a bioloxía, a relixión e a revolución, en gran parte calada sobre o mal, reticente sobre a morte e o sufrimento, dogmática acerca de esencias, universais e fundamentos, e superficial sobre a verdade, obxectividade e desinterese. Isto,

desde calquera punto de vista, é unha parcela da existencia humana bastante grande sobre a que fallar.

[*After Theory*, 101-102]

—

Texto 48

É por causa do corpo, non en primeiro termo pola abstracción da Ilustración, que podemos falar da moralidade como un universal. O corpo materia é o que partillamos máis significativamente do que o resto da nosa especie, estendido tanto no tempo como no espazo. Abofé, é certo que as nosas necesidades, desexos e sufrimentos sempre son culturalmente específicos. Mais os nosos corpos materiais son en principio, e con efecto deberían selo, capaces de sentir compaixón por calquera outro do seu tipo. É sobre esta capacidade de empatía que os valores morais se basean; e isto baséase á súa vez na nosa dependencia material duns noutros. Os anxos, de existiren, non serían seres morais tal e como nós o somos.

[*After Theory*, 155-156]

—

Texto 49

Os fundamentalistas non ven que a expresión «texto sagrado» é unha contradición nos seus termos, que ningún texto pode ser sagrado porque todo fragmento de escrita está profanado por unha pluralidade de significados. A escrita representa simplemente un significado que pode manexar calquera, en calquera lugar. O significado que ten sido escrito é antihixiénico. Tamén é promiscuo e está disposto a se entregar ao primeiro que apareza. Como a materia, a ollos dos fundamentalistas a linguaxe é demasiado fecunda, reprodúcese e prolifera a miúdo e é incapaz de dicir unha soa cousa á vez. Un só pode acadar claridade mediante a linguaxe, aínda que a propia linguaxe sexa unha ameaza para ela. Porén, non hai claridade, se ningún significado está libre da metáfora ou da ambigüidade, como imos construír un fundamento suficientemente sólido para as nosas vidas nun mundo demasiado fugaz e esvaradizo como para nos oferecer algún punto de apoio?

Esta non é unha preocupación da que teñamos que facer burla. Non hai nada de raro nin reaccionario en buscar algunha *terra firma* nun mundo en que a homes e mulleres se lles pide que se reinventen a si mesmos da noite á mañá, en que as pensións fican suprimidas pola cobiza e a fraude empresarial, ou en que xeitos enteiros de vida son desprezados con indiferenza. É desagradábel sentir que un está a pisar aire. A maioría da xente espera ter unhas gotas de seguranza nas súas vidas persoais, de xeito que, por que non ían pedila tamén na vida social? Non son necesariamente fundamentalistas por pedilo.

O fundamentalismo e só unha versión enfermiza deste desexo. É unha persecución neurótica de fundamentos sólidos para a nosa existencia, a incapacidade de aceptar que a vida humana non é unha cuestión de pisar aire, senón de *aspereza*. A aspereza dun punto de vista fundamentalista só pode parecer unha catastrófica falta de claridade e exactitude, algo parecido a que alguén sentise que non medir o Everest até o último milímetro fose deixarnos absolutamente desorientados acerca da altura que ten. [...]

O fundamentalista encóntrase á deriva no áspero terreo da vida social, sente nostalxia da pureza cristalina da certeza absoluta sobre a que se pode pensar, mais non camiñar. É realmente unha versión máis patolóxica do conservador, xa que o conservador tamén sospeita que, se non hai regras infalíbeis e límites exactos, entón só poderá haber caos. E como non pode haber regras para aplicar as regras, a situación está sempre á orde do día. Os conservadores son moi afeccionados ao que poderíamos chamar o argumento da comporta: se unha vez se permite que unha persoa mareada saque a cabeza pola xanela do coche sen que se lle impoña unha longa pena de prisión, entón antes de que un poida decatarse os automobilistas estarán a miúdo vomitando desde os seus vehículos e as estradas tornaranse intransitábeis. Leis luminosamente claras, definicións exhaustivas e principios evidentes en si mesmos é todo o que se interpón entre nós e a queda da civilización. O certo é antes o contrario: é moito máis probábel que sexan os principios paranoides do fundamentalismo os responsábeis de que a civilización se esborralle, antes que o cinismo ou o agnosticismo. Resulta profundamente irónico que aqueles que temen e detestan

o non-ser estean dispostos a arrancar as extremidades a outras persoas.

O problema do conservador ou fundamentalista é que en canto alguén di «lei» ou «norma», certo caos non se mantén a raia senón que en realidade se lle convoca. Aplicar unha norma é un labor creativo e aberto que se parece máis a imaxinar as instrucións para construír o Taj Mahal con pezas de lego que a obedecer un sinal de tráfico. Wittgenstein lémbranos que no tenis non hai normas sobre o alto que é preciso lanzar a bóla ou o forte que hai que golpeala, mais a pesar de todo isto o tenis é un deporte rexido por regras.

[*After Theory*, 209, 212]

—

Texto 50

A nosa actual orde política baséase no non-ser da privación humana. O que precisamos é substituílo por unha orde política que tamén se basee no non-ser, mais nun non-ser entendido como conciencia da fraxilidade e a falta de fundamentos humanos. Só isto pode conter o orgullo desmedido contra o que o fundamentalismo é unha reacción desesperada e enfermiza. A traxedia lémbranos o difícil que resulta non ficar estragados no proceso de enfrontarse ao non-ser. Cómo podemos contemplar ese horror e continuar a vivir? Ao mesmo tempo, lémbranos que un xeito de vida que carece da carraxe para abordar este traumático encontro carece finalmente da forza para sobrevivir. Só en-

frontándose a este fracaso pode prosperar. O non-ser que aniña no noso corazón é o que perturba os nosos soños e desbarata os nosos proxectos. Mais é tamén o prezo que pagamos pola posibilidade dun futuro máis luminoso. É o xeito no cal compatibilizamos a fe coa natureza aberta da humanidade, e por tanto é unha fonte de esperanza.

[*After Theory*, 221]

—

Texto 51

Nunca podemos chegar a un «despois da Teoría», no sentido de que non pode haber ningún ser humano reflexivo sen ela. Simplemente podemos ficat sen determinados estilos de pensamento a medida que a nosa situación vai mudando. Co lanzamento dunha nova narración global do capitalismo, xunto coa denominada guerra ao terrorismo, ben podería suceder que o estilo de pensamento coñecido como posmodernismo se estea a achegar ao seu fin. Despois de todo, era a teoría que nos aseguraba que as grandes narracións eran unha cousa do pasado. Se callar sexamos capaces de velo, retrospectivamente, como unha das pequenas narracións polas que tanto cariño sentía dita teoría. Porén, isto presenta un novo desafío á teoría cultural. Se a teoría cultural ten que se dedicar a facer unha historia global ambiciosa, debe contar con recursos propios dos que responder, coa fondura e alcance axeitadas á situación á que se enfronta. Non pode permitirse simplemente seguir unha e outra vez coas mesmas narracións de clase, raza e

xénero, por indispensábeis que estes temas sexan. Precisa escapar dunha ortodoxia un tanto sufocante e explorar novos temas: en boa medida, aqueles diante dos que se ten mostrado inxustificadamente tímida.

[*After Theory*, 228]

—

Texto 52

Unha cultura común pode ser formulada só porque os nosos corpos son, en liñas xerais, da mesma caste, de xeito que a parte universal descansa sobre a outra [...]. Con certeza, os corpos humanos defiren na súa historia, xénero, etnia, capacidades físicas, etc. Mais non defiren nas capacidades —linguaxe, traballo, sexualidade— que lles posibilitan entrar en relacións potencialmente universais uns cos outros. O culto posmoderno do corpo construído socialmente, aínda a pesar da súa recursiva crítica do naturalismo, ten sido estreitamente vinculado co abandono da propia idea dunha política de resistencia global —e isto nun tempo en que as políticas de dominación global son máis insistentes que nunca.

[*The Idea of Culture*, 111]

—

Texto 53

Só por medio dunha democracia plenamente participativa, incluíndo unha que regulase a produción material, poderían ser abertos os canais para dar saída a esta diversidade cultural. Estabelecer un pluralismo cultural xenuíno, en breve, require unha acción socialista concertada. É precisamente isto o que o culturalismo contemporáneo non é quen de ver. A posición de Williams sen dúbida parecería estrañamente residual, por non dicir totalmente arcaica; o problema na realidade é que aínda non a temos alcanzado.

[*The Idea of Culture*, 122]

—

Texto 54

Todos os poderosos protagonistas de Sófocles […] afastáronse da cuncha protectora da orde simbólica para se internaren no territorio sen camiños do espírito, impelidos por unha demanda implacábel ou unha pureza preternatural de estar fóra do territorio acoutado da decencia civil para ocuparen un lugar de extrema soidade e exposición na que están sinalados ao xeito do sagrado. O sagrado significa eses obxectos ambiguamente malditos e benditos que están predestinados a morrer, e que ao estaren así sinalados cos signos furibundos da súa propia mortalidade poden desencadear un formidábel poder para a transformación. Estes acólitos do Real son todas criaturas liminais, encar-

nacións puras de *thanatos*, á vez animadas e inanimadas, homes e mulleres que están mortas mais non descansarán en paz.

[*Trouble with Strangers*, 152]

—

Texto 55

A relación entre ética e política non xira arredor dun contraste entre amor e administración, o infinito e o finito, o próximo e o distante, íntimos e estraños ou o asimétrico e o simétrico. As dúas non se relacionan como o espiritual co material, o de dentro co de fóra, o individual co social ou o singular co universal. A responsabilidade cara aos outros, *pace* Lévinas e Derrida, non é absoluta e infinita, senón que debe estar temperada pola xustiza, a prudencia e o realismo. Non é que a ética trate cos veciños mentres que a política cos estraños. A ética non é simplemente unha apertura reverente ao Outro, senón unha cuestión de, digamos, formular políticas sobre a publicidade ou o infanticidio que afectan a aqueles que un non coñece. Non se desvaloriza por estar tematizada, como imaxinan con pedantería os Realistas.

A ética implica mandatos impersoais igual que a política. Á inversa, asuntos políticos como a xustiza e a igualdade teñen a ver coas relacións entre un mesmo e o Outro tanto como as que existen entre estraños. A ética e a política non son ámbitos inconmensurábeis, que vaian ser vinculados por unha hábil estada deconstrutiva, senón diferentes pun-

tos de vista sobre a mesma realidade. Non hai tal cousa como un socialismo «ético», por exemplo, en contraste con facetas «non-éticas» do credo. O ético refírese a como podemos vivir uns cos outros de xeito máis gratificante, mentres que o político é unha cuestión de que institucións procurarán mellor este fin. Os fins da asociación política, sinala Aristóteles na *Política*, son «a vida e a boa vida». Se ves a ética e a política como esferas separadas, ou sentes a necesidade de rescatar a primeira das lixadas fauces da segunda, é probábel que termines por denigrar o político e idealizar o ético. Nun tempo desencantado politicamente, o ético é forzado a abandonar a *polis* e achar acomodo noutros lugares: a arte, a fe, a transcendencia, o Outro, o evento, o infinito, a decisión ou o Real.

Unha certa visión do Holocausto pode reforzar esta fenda entre o ético e o político. Porque o Holocausto parecería demandar xuízos morais absolutos, ademais de apuntar para algúns comentaristas á transcendencia do mal, a cuestión ética permanece máis urxente que nunca ao seu paso. Porén, porque as grandes narracións políticas ou históricas que supostamente deron lugar a tal catástrofe deben ser abandonadas por precisamente esa razón, ou porque ningunha aproximación simplemente histórica podería dar conta de tal maldade, estes xuízos absolutos xa non teñen fundamento. Son tan insistentes como infundados. Os xuízos morais son tanto demandados como desarmados. Ficamos, logo, cunha ética semellante a unha transcendencia baleira.

O simbólico pode ser precisamente unha atmosfera demasiado estreita na que poida florecer a ética. Mais isto non é dicir que a lei, a política, os dereitos, o estado e

o benestar humano deberían ser altivamente desdeñados como se fosen tecnoloxía inevitábel mais asasina para a ánima. Só aqueles que con privilexios abondo para non precisar a súa protección poden ver a lei e a autoridade como inherentemente malignas. A orde simbólica é máis efectiva cando bota raíces no corpo —en necesidades e querenzas palpabelmente humanas. Marx gabou sen medida a democracia burguesa, mais considerou que neste sentido non fixo abondo. A democracia incorporou homes e mulleres só como cidadáns libres e iguais en abstracto, non na súa particularidade única. Só a democracia socialista, que acurtase a fenda entre o estado político e a vida e o labor do diario, podería facer iso.

En canto ao Real, un podería afirmar que a pesar de todos os seus defectos evidentes, o slogan «Afférrate ao teu desexo!» é un mandato político excelente no momento actual. A esquerda política non ten por que conformarse con menos. O que ten feito máis difícil cuestionar o capitalismo global na actualidade é o feito de que ten virado máis depredador, non menos. Isto quere dicir que precisamente as mudanzas no sistema que contribuíron a restar espírito e esgotar a esquerda son tamén as razóns da necesidade de combater o sistema, razóns máis urxentes que nunca. A esquerda debería, por tanto, preservar a súa fe en lugar de someterse aos cebos do reformismo e o derrotismo. Debería dar resposta a un sistema político que é incapaz de dar de comer á humanidade ou cederlle xustiza suficiente con algo do rexeitamento implacábel dunha Antígona —un rexeitamento que é disparate para os conservadores e un bloque esmorecente para os liberais. Mesmo se finalmente cae neste proxecto, a esquerda pode cando menos obter

a agridoce satisfacción de saber que todo o tempo tiña a razón do seu lado.

[*Trouble with Strangers,* 324-326]

CRONOLOXÍA

EAGLETON	ACONTECEMENTOS CULTURAIS E SOCIO-POLÍTICOS
1943: Eagleton nace en Salford, Manchester. Seu pai é un obreiro católico irlandés procedente de Galway.	1943: A II Guerra Mundial prosegue destruíndo vidas. Franco inaugura o camiño de ferro entre Coruña e Compostela.
	1944: Adorno e Horkheimer publican *Dialéctica da Ilustración*. Desembarco aliado en Normandía. Liberación de París.
	1945: Merleau-Ponty publica *Fenomenoloxía da percepción*. Bombas atómicas sobre Hiroshima e Nagasaki. Capitulación de Alemaña e Xapón. Creación da ONU e a UNESCO.
	1946: Sartre publica *O existencialismo é un humanismo*.
	1947: Heidegger publica *Carta sobre o humanismo*.
	1948: Asasinato de Gandhi. Declaración do Estado de Israel e Primeira Guerra Árabe-israelí. Creación da OTAN.
	1949: República Popular da China. División de Alemaña.
	1950: Heidegger publica *Camiños de floresta*. Guerra en Corea.
1951: Actúa como acólito nun convento carmelita. Educado en colexios católicos: De La Salle College, en Salford, Manchester.	1951: Créase o ACNUR. Soldados americanos son expostos á radiación dunha explosión nuclear no deserto de Nevada; a súa participación non foi voluntaria.
	1952: Golpe de Batista en Cuba. Primeiro test da bomba de hidróxeno por parte de EUA.
	1953: Véndese a primeira TV de cor en EUA.
	1954: Independencia de Indochina. Principio da guerra de Alxeria.

	1955: Lévi-Strauss publica *Tristes trópicos* e Marcuse *Eros e civilización*. Morre Ortega. Pacto de Varsovia.
	1956: Nikita Khrushev inicia o período de «des-stalinización» na URSS. Independencia de Tunisia e Marrocos.
	1957: Heidegger publica *Identidade e diferenza* e Ricoeur *Da Intepretación*. Inicio da era espacial: Sputnik I (URSS). Creación do Mercado Común.
	1958: Williams publica *Cultura e sociedade*. Lévi-Strauss publica *Antropoloxía estrutural*.
	1959: Heidegger publica *A camiño da linguaxe*. Triunfo da Revolución Cubana.
	1960: Gadamer publica *Verdade e método* e Sartre *Crítica da razón dialéctica*. J.F. Kennedy, presidente dos EUA.
	1961: Williams publica *A longa revolución*, Lévinas publica *Totalidade e Infinito*, Steiner *A morte da traxedia* e Heidegger *Nietzsche*. Construción do Muro de Berlín.
	1962: Deleuze publica *Nietzsche e a filosofía* e Aubenque *O problema do ser en Aristóteles*. Crise dos Mísiles en Cuba.
	1963: Asasinato de Kennedy.
1964: Ingresa no Jesus College, Cambridge, o máis novo en facelo desde o s. XVIII. Realiza estudos de doutoramento sobre Edward Carpenter, supervisado por Raymond Williams.	1964: Lacan publica *Os catro conceptos fundamentais da psicanálise* e Merleau-Ponty *O visíbel e o invisíbel*. Sartre rexeita o Premio Nobel. Comezo da Guerra do Vietnam. 1965: Asasinato de Malcolm X.

EAGLETON	ACONTECEMENTOS CULTURAIS E SOCIO-POLÍTICOS
1966: Publícase na revista *Slant* o artigo «Política e bendición». Publícase *The New Left Church*.	1966: Williams publica *A traxedia moderna*. Foucault publica *As palabras e as cousas*, Adorno *Dialéctica negativa*, Macherey *Para unha teoría da produción literaria*, e Lacan *Escritos*. Revolución Cultural Chinesa.
1967: Remata estudos de doutoramento. Publícase *Shakespeare and Society: Critical Studies in Shakespearean Drama*.	1967: Derrida publica *Da Gramatoloxía* e *A escrita e a diferenza*; Horkheimer *Crítica da razón instrumental*. Ditadura dos Coroneis en Grecia. Guerra dos Seis Días.
1968: Traslado ao Wadham College na Universidade de Oxford. Implicación en organizacións políticas troskistas (Workers' Socialist League, dirixida por Alan Thornett, un sindicalista baseado na factoría Cowley, próxima a Oxford. Publícanse *From Culture to Revolution* e *Directions: Pointers for the Post-Conciliar Church*.	1968: Deleuze publica *Spinoza e o problema da expresión* e Habermas *Coñecemento e interese*. Maio francés. Primavera de Praga.
	1969: Deleuze publica *Diferenza e repetición* e *Lóxica do sentido*. Chegada do ser humano á lúa.
1970: Publícase *Exiles And Émigrés: Studies in Modern Literature*. Tamén se publica *The Body as Language: Outlife of a New Left Theology*.	1970: Deleuze publica *Spinoza* e Foucault *Theatrum Philosophicum*. Salvador Allende, presidente de Chile.
	1971: Lyotard publica *Discursos* e Rawls *Teoría da xustiza*. Publícase a versión en inglés de *Lenin and Philosophy and Other Essays* de Althusser.
	1972: Derrida publica *Marxes da filosofía*, *A diseminación* e *Posicións*; Deleuze e Guattari *O Antiedipo* e Guattari *Psicanálise e transversalidade*.
	1973: Williams publica *O campo e a cidade*. Golpe de Estado de Pinochet en Chile.

	1974: Williams publica *Televisión: tecnoloxía e forma cultural*. Derrida publica *Glas*. Revolución dos Cravos en Portugal. Escándalo do Watergate.
1975: Publícase *Myths of Power: A Marxist Study of the Brontës.*	1975: Foulcault publica *Vixiar e punir*. Morre Franco. Fin da Guerra de Vietnam.
1976: Publícase *Criticism and Ideology.* Tamén *Marxism and Literary Criticism.*	1976: Morre Heidegger. Matanza en Soweto. Comezo da ditadura militar arxentina.
1977: Celébranse na Universidade de Essex as conferencias «1848, the sociology of literature»	1977: Williams publica *Marxismo e literatura*. Deleuze publica *Diálogos* e Guattari *A revolución molecular*. Primeiras eleccións xerais no Reino de España.
	1978: Apróbase a Constitución española.
	1979: Lyotard publica *A condición posmoderna*, Negri *Marx alén de Marx*, Guattari *O inconsciente maquínico*, Lévinas *O tempo e o outro* e Rorty *A filosofía e o espello da natureza*. A URSS invade Afganistán. Réxime fundamentalista islámico de Khomeini en Irán. Thatcher, primeira ministra británica.
	1980: Althusser mata a súa muller Helena, após un período de inestabilidade mental. Fish publica *Is There a Text in this Class?*, Deleuze e Guattari *Mil mesetas*, Derrida *A carta postal* e Vattimo *As aventuras da diferenza*. Asesinato de John Lennon. Guerra Irán-Iraque. Reagan, presidente dos EUA.
1981: Publícase *Walter Benjamin, or Towards a Literary Criticism.*	1981: Habermas publica *Teoría da acción comunicativa*. Jameson publica *The Political Unconscious*. Morre Lacan. Tentativa de Golpe de Estado no Reino de España. Mitterand, presidente francés. Derrida é encarcerado en Praga e liberado por mediación de Mitterand. Estatuto de Autonomía de Galiza.
1982: Publícase *The Rape of Clarissa: Writing, Sexuality, and Class Struggle in Samuel Richardson.*	1982: Williams publica *Cultura*. Guerra das Malvinas. Matanza de palestinos en Chabra e Chatila. O PSOE gaña as eleccións xerais no Reino de España.

EAGLETON	ACONTECEMENTOS CULTURAIS E SOCIO-POLÍTICOS
1983: publícase *Literary Theory: an Introduction.*	1983: Bloom publica *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry,* Deleuze *A imaxe-movemento* e Vattimo *O pensamento débil.* Asesinato de Indira Gandhi.
1984: Publícase *The Function of Criticism.*	1984: Derrida publica *A filosofía como institución* e Lyotard *A diferenza*. Publícase a versión inglesa de *Rabelais and his World* de Bakhtin.
	1985: Deleuze publica *A imaxe-tempo*, Negri e Guattari *Les Nouveaux espaces de liberté*, e Vattimo *A fin da modernidade*. Gorbachov, líder da URSS. Portugal e España entran na CEE.
1986: Publícase *William Shakespeare.*	1986: España e Portugal ingresan na CEE. Tamén se implanta o IVE.
	1987: Derrida publica *Psyché: invencións do outro*. Perestroika. É asinado o primeiro acordo sobre desarmamento. Comezo da Primeira Intifada Palestina. Tripartito comandado polo PSdeG en Galiza.
1988: Publícase *Nationalism, Irony and Commitment*.	1988: Morre Raymond Williams. Deleuze publica *O pregue*, Greenblatt *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy.*
1989: Publícase *Saint Oscar.*	1989: Fukuyama publica *The End of History and the Last Man,* Guattari publica *Cartografías esquizanalíticas* e *As tres ecoloxías* e Žizek *O sublime obxecto da ideoloxía*. Primeiras eleccións democráticas na URSS. Matanza de Tiananmen. Cae o Muro de Berlín. Fraga gaña as eleccións galegas.
1990: Publícanse *The Ideology of the Aesthetic, The Significance of Theory* e tamén *Nationalism, Colonialism, and Literature.*	1990: Morre Althusser dun ataque ao corazón. Liberación de Nelson Mandela. Desintegración da URSS. Fin da ditadura de Chile. Jameson publica *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*.
1991: Publícanse *Ideology: an Introduction* e *Saints and Scholars.* Tamén se publica *Against the Grain: Essays 1975-1985.*	1991: Deleuze e Guattari publican *O que é a filosofía?* Guerra do Golfo. Proclamación da fin do apartheid en África do Sur. Asinamento do Tratado de Maastricht.

1992: Ocupa a cátedra de literatura Thomas Warton na Universidade de Oxford. *The Crisis of Contemporary Culture* é o título da súa conferencia inaugural. Conferencias organizadas en Oxford por Amnistía Internacional.	1992: Morre Guattari. Negri publica *O poder constituínte. Ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Guerra na ex-Iugoslavia. Clinton, presidente dos EUA.
	1993: Derrida publica *Espectros de Marx*, Lévinas *Deus, a morte e o tempo*, Lyotard *Moralidades posmodernas* e Rawls *O liberalismo político*. Nace a Unión Europea.
	1994: Derrida publica *Forza de lei* e *Políticas da amizade*. Revolta zapatista en Chiapas. Mandela gaña as eleccións en África do Sur. Guerra civil en Ruanda.
	1995: Morren Deleuze e Lévinas. Derrida publica *Mal de arquivo*. Matanza de refuxiados hutus. Chirac gaña as eleccións en Francia. Asasinato de Isaac Rabin. Nacemento do euro.
1996: Publícanse *The Illusions of Postmodernism* e *Heathcliff and the Great Hunger*.	1996: Derrida publica *O monolingüismo do outro*, *Aporías*, *Ecografías da televisión* e *Resistencias da psicanálise*. O PP gaña as eleccións en España.
1997: Publícanse *Marx* e *The Eagleton Reader*.	1997: Badiou publica *Saint Paul: La fondation de l'universalisme.* Blair, primeiro ministro británico. Guerra civil en Zaire.
1998: Publícanse *Crazy John and the Bishop and Other Essays on Irish Culture.*	1998: Morre Lyotard. Žizek publica *O espectro segue a roldar*. Acordo de paz no Ulster. Chávez gaña as eleccións en Venezuela. Inicio da crise de Kosovo.
1999: Publícase *Scholars and Rebels in nineteenth-century Ireland.*	1999: Žizek publica *O espiñento suxeito. O centro ausente da ontoloxía política*. Xulgamento contra Clinton. Masacre do Instituto Columbine. Segunda Guerra Chechena. Inicio dos movementos antiglobalización en Seattle.

EAGLETON	ACONTECEMENTOS CULTURAIS E SOCIO-POLÍTICOS
2000: Publícase *The Idea of Culture*.	2000: Negri e Hardt publican *Imperio*. Putin é electo presidente en Rusia. Segunda Intifada Palestina. George W. Bush, presidente dos EUA.
2001: Ruptura final con Oxbridge. Ocupa a cátedra de literatura John Edward Taylor na Universidade de Manchester. Inicio do denominado xiro metafísico. Publícanse *The Gatekeeper: A Memoir* e *The Truth About the Irish*.	2001: Derrida publica *Foi et Savoir.* Sharon gaña as eleccións en Israel. Atentados das Torres Xémeas en Nova York. Invasión de Afganistán. *Corralito* en Arxentina. Detención de Milosevic.
	2002: Žizek publica *A propósito de Lenin*. Morre Pierre Bordieu. Circulación do euro. Tentativa de Golpe de Estado en Venezuela. Lula, presidente de Brasil. Afundimento do Prestige.
2003: Publícase *After Theory*. Tamén se publican *Sweet Violence: The Idea of the Tragic* e *Figures of Dissent: Reviewing Fish, Spivak, ŽIŽEK*.	2003: Publícase a versión en castelán de *Ideología y aparatos ideológicos de estado/ Freud y Lacan* de Althusser. Žizek publica *The Puppet and the Dwarf.* Invasión de Iraque. Constitúese na Haia o Tribunal Penal Internacional.
2004: Publícase *The English Novel: An Introduction*.	2004: Morre Derrida. Negri e Hardt publican *Multitude*. Atentados do metro de Madrid. Zapatero gaña as eleccións españolas. Asínase o Tratado para unha Constitución Europea. Tsunami en Indochina.
2005: Publícase *Holy Terror*.	2005: Morre Ricoeur. Asasinato de Hariri no Líbano. Protocolo de Quioto. Tabaré Vázquez, primeiro presidente esquerdista de Uruguai. Morre Xoán Paulo II. Ratzinger, Bieito XVI. Furacán Katrina. O PP perde as eleccións en Galiza após 15 anos no poder.
2006: Polémica con Richard Dawkins sobre o ateísmo.	2006: Evo Morales gaña as presidenciais de Bolivia. Hamás consegue a maioría dos escanos nas eleccións lexislativas palestinas. Crise de Timor Oriental. Guerra do Líbano. Fidel Castro delega a presidencia en Raúl Castro. Golpe de Estado en Tailandia. Correa gaña en Ecuador. Morren Pinochet, Milosevic e Saddam Husein.

2007: Publícase *The Meaning of Life*. Tamén se publica *How to Read a Poem*. Polémica con Martin Amis.	2007: Ban ki-moon substitúe a Kofi Annan como secretario xeral da ONU. Sarkozy, presidente de Francia. Dimisión de Tony Blair. Asasinato de Benazir Bhutto en Paquistán.
2008: Conferencias na Universidade de Yale.	2008: Crise das hipotecas *subprime* en EUA e consecuente crise económica xeral. Obama gaña as eleccións. Kosova declara a súa independencia de Serbia. Fidel renuncia oficialmente á presidencia de Cuba. A sonda *Phoenix* aterra en Marte. Revoltas estudantís en Grecia.
2009: Regresa á Universidade de Notre-Dame como Profesor Visitante. Publícase *Trouble with Strangers*.	2009: Primeira reunión do G-20 despois da crise económica, en Londres. Feijoó gaña as eleccións galegas con maioría absoluta.
2010: Publícase *On Evil* e *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*.	2010: A crise económica mundial, lonxe de remitir, continúa o seu camiño afectando a Grecia, Portugal e Irlanda, que teñen que ser «rescatadas». En España o desemprego atinxe cifras alarmantes.
2011: Publícase *Why Marx Was Right*.	2011: O movemento «Democracia Real Ya» ocupa as prazas das cidades españolas. As entidades financeiras propias de Galiza desaparecen como tales.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS ORIXINAIS

Libros

The New Left Church. London and Melbourne: Sheed & Ward, 1966.

Shakespeare and Society: Critical Studies in Shakespearean Drama. London: Chatto & Windus, 1967.

Directions: Pointers for the Post-Conciliar Church (ed.). London and Sydney: Sheed & Ward, 1968.

From Culture to Revolution (ed. with Brian Wicker). London and Sydney: Sheed & Ward, 1968.

The Body as Language: Outline of a New Left Theology. London and Sydney: Sheed & Ward, 1970.

Exiles And Émigrés: Studies in Modern Literature. London and Sydney: Sheed & Ward, 1970.

HARDY, Thomas: *Jude the Obscure* (introdución de Terry Eagleton), New Wessex Edition. London: Macmillan, 1974.

Myths of Power: A Marxist Study of the Brontës. London: Macmillan, 1975.

Criticism & Ideology: A Study in Marxist Literary Theory. London: New Left Books, 1976.

Marxism and Literary Criticism. London: Methuen, 1976.

Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism. London and New York: Verso, 1981.

The Rape of Clarissa: Writing, Sexuality, and Class Struggle in Samuel Richardson. Oxford: Blackwell, 1982.

Literary Theory: An Introduction. Oxford: Blackwell, 1983.

The Function of Criticism. London: Verso, 1984.

William Shakespeare. Oxford: Blackwell, 1986.

Against the Grain: Essays 1975-1985. London and New York: Verso, 1986.

Nationalism: Irony and Commitment. Londonderry: Field Day, 1988.

Saint Oscar. Ireland: Field Day, 1989.

The Significance of Theory. Oxford: Blackwell, 1990.

The Ideology of the Aesthetic. Oxford: Blackwell, 1990.

Nationalism, Colonialism, and Literature. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

Saints and Scholars. New York: WW Norton & Co Inc, 1991.

Ideology: An Introduction. London and New York: Verso, 1991.

The Crisis of Contemporary Culture: an inaugural lecture delivered before the University of Oxford on 27 November 1992. Oxford: Clarendon Press, 1993.

con JAMESON, Fredric e SAID, Edward: *Nationalism, Colonialism, and Literature*.

The Illusions of Postmodernism. Oxford: Blackwell, 1996.
Heathcliff and the Great Hunger. London: Verso, 1996.
Marx. Oxford: Routledge, 1997.
con REGAN, Stephen [ed.]: *The Eagleton Reader*. London: Wiley-Blackwell, 1997.
Crazy John and the Bishop and Other Essays on Irish Culture. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.
Scholars and Rebels in nineteenth-century Ireland. Oxford: Blackwell, 1999.
The Idea of Culture. Oxford: Blackwell, 2000.
The Gatekeeper: A Memoir. New York: St Martin's Press, 2001.
The Truth about the Irish. New York: St Martin's Press, 2001.
Sweet Violence: The Idea of the Tragic. Oxford: Blackwell, 2003.
After Theory. New York: Basic Books, 2003.
Figures of dissent: Reviewing Fish, Spivak, Zizek and Others. London: Verso, 2003.
The English Novel: An Introduction. Oxford: Blackwell, 2005.
Holy Terror. Oxford: Oxford UP, 2005.
The Meaning of Life. Oxford: Oxford UP, 2007.
How to Read a Poem. Oxford: Blackwell, 2007.
Trouble with Strangers: A Study of Ethics. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate. New Haven: Yale University Press, 2010.
On Evil. New Haven: Yale University Press, 2010.
Why Marx Was Right. New Haven: Yale University Press, 2011.

Capítulos De Libros

«Psychoanalysis, the Kabbala and the Seventeenth Century» en BARKER Francis *et al.* (eds.): *1642: Literature and Power in the Seventeenth Century*. Colchester: Department of Literature, University of Essex, 1981, pp. 201-6.
«Macherey and Marxist Literary Theory», en PARKINSON, G.H.R. (ed.): *Marx and Marxisms*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981; pp. 145-55. Republicado en *Against the Grain* (1986).
«Ideology and Scholarship» en McGANN, Jerome J. (ed.): *Historical Studies and Literary Criticism*. Madison: University of Winsconsin Press, 1982; pp. 114-125.
«Political Criticism» en CAWS, Mary Ann (ed.): *Textual Analysis: Some Readers Reading*. New York: Modern Language Association, 1986; pp. 257-71.
«The God That Failed» en NYQUIST, Mary & FERGUSON, Margaret (eds.): *Remembering Milton: Essays on the Texts and Traditions*. New York: Methuen, 1987; pp. 342-9.
COTTOM, Daniel: *Social Figures: George Eliot, Social History, and Literary Representation* (introdución). Minneapolis: Minnesota UP, 1987.

HOLDERNESS, Graham (ed.): *The Shakespeare Myth* (epílogo). Manchester: Manchester University Press, 1988; pp. 203-8.
EVANS, Malcolm: *Signifying Nothing: Truth's True Contents in Shakespeare's Text*. 2ª edición (prólogo) Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf; Athens: University of Georgia Press, 1989; pp. ix-x.
«History, Narrative and Marxism» en PHELAN, James (ed.): *Reading Narrative: Form, Ethics, Ideology*. Columbus: Ohio State University Press, 1989; pp. 272-81.
«Joyce and Mythology», en DICK, Susan: *et al.* (eds.): *Omnium Gatherum: Essays for Richard Ellmann*. Gerrards Cross: Smythe, 1989; pp. 310-19.
«Marxism and the Future of Criticism» en WOOD, David (ed.); LEVINAS, Emmanuel (prólogo); ALLISON, David (tradución do prólogo): *Writing the Future*. London: Routledge, 1990; pp. 177-80.
«The Politics of Postmodernism», en ZADWORNA-FJELLESTAD, Danuta & BJÖRK, Lennart (eds.): *Criticism in the Twilight Zone: Postmodern Perspectives on Literature and Politics*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1990; pp. 21-33.
«Aesthetics and Politics in Edmund Burke», en KENNEALLY, Michael (ed.): *Irish Literature and Culture*. Gerrards Cross: Smythe, 1992; pp. 25-34.
«Free Particulars: The Rise of the Aesthetic» en MULHERN, Francis (ed.): *Contemporary Marxist Literary Criticism*. London: Longman, 1992; pp. 55-70.
«The Ideology of the Aesthetic» en REGAN, Stephen (ed.): *The Politics of Pleasure: Aesthetics and Cultural Theory*. Buckhingham: Open University Press, 1992; pp. 17-32.
«Deconstruction and Human Rights» en JOHNSON, Barbara (ed.): *Freedom and Interpretation*. New York: Basic Books, 1993; pp. 122-145. [Conferencias de Amnistía en Oxford 1992]
«Introduction to Wittgenstein» en *Wittgenstein: The Terry Eagleton Script, The Derek Jarman Film*. (con MacCABE, Colin; ALI, Tariq; e JARMAN, Derek). London: British Film Institute, 1993.
«Self-authoring Subjects», en BIRIOTTI, Maurice & MILLER, Nicola (eds.): *What is an Author?*. Manchester: Manchester UP, 1993; pp. 42-50.
«The Flight to the Real» en LEDGER, Sally & McCRACKEN, Scott (eds.): *Cultural Politics at the fin de siécle*. Cambridge: CUP, 1995; pp. 11-21.
«Introduction», en EAGLETON, Terry & MILNE, Drew (comps.): *Marxist Literary Theory: a Reader*. Wiley-Blackwell, 1996; pp. 1-15.

Artigos

«Labour in the Vineyard», *Slant,* 1:1, 1964, pp. 15-20.
«Mass and Media», *Slant,* 1:2, 1964, pp. 12-14.
«The Morality of Capitalism», *Slant,* 1:3, 1964, pp. 25-8.

«The Bending of a Twig», *Slant,* 1:4, 1965, pp. 4-9.
«Parish and Politics», *Slant,* 1:5, 1965, pp. 12-14.
«Towards Socialism», *Slant,* 1:6, 1965, pp. 23-5.
«Politics and Benediction», *Slant* 9, 1966, p. 16-20.
«"Politics and Benediction": Attack and Defenses», *Slant* 10, 1966, pp. 21-25.
«Language and Reality in *Twelfth Night*», *Critical Quarterly,* 9:3, 1966, pp. 217-28.
«Why We Are Still in the Church», *Slant,* 14, 1967, pp. 25-28.
«*Slant* and its Critics: a Comment», *Slant,* 16, 1967, pp. 8-10.
«The *Slant* Symposium», *Slant,* 17, 1967, pp. 8-9.
«Politics and the Sacred», *Slant,* 20, 1968, pp. 18-23.
«Language, Reality and the Eucharist», *Slant,* 21, 1968, pp. 18-23.
«Language, Reality and the Eucharist (2)», *Slant,* 22, 1968, pp. 26-31.
«Reluctant Heroes: the Novels of Graham Greene», *Slant,* 25, 1969, pp. 25-31.
«Reluctant Heroes: the Novels of Graham Greene (2)», *Slant,* 26, 1969, pp. 28-31.
«Priesthood and Leninism», *Slant,* 27, 1969, pp. 12-17.
«Sector and Society: Problems of Slant Strategy», *Slant,* 30, 1970, pp. 17-21.
«Faith and Revolution», *New Blackfriars,* 52, abril 1971, pp. 158-63.
«History and Myth in Yeats's "Easter 1916"», *Essays in Criticism,* 21:3, 1971, pp. 248-60.
«Modern Literary Criticism», *The Spectator,* 30 xaneiro 1971, pp. 159-60.
«Thomas Hardy: Nature as Language», *Critical Quarterly,* 13:2, 1971, pp. 155-62.
«Class, Power and Charlotte Brontë», *Critical Quarterly,* 14:3, 1972, pp. 225-35.
«Criticism and Politics: A Rejoinder», *New Blackfriars,* 53, abril 1972, pp. 163-5.
Alice and Anarchy», *New Blackfriars,* 53, outubro 1972, pp. 447-55.
«Nature and the Fall in Hopkins: A Reading of "God's Grandeur"», *Essays in Criticism,* 23:1, 1973, pp. 68-75.
«Wiliam Hazlitt: An Empiricis Radical», *New Blackfriars,* 54, marzo 1973, pp. 108-117.
«The Form of His Fiction», *New Blackfriars,* 55, outubro 1974, pp. 477-81.
«Ideology and Literary Form», *New Left Review,* 90, 1975, pp. 81-109.
«Marxists and Christians: Answers for Brian Wicker», *New Blackfriars,* 56, outubro 1975, pp. 465-70.
«The Poetry of Peter Dale», *Agenda,* 13:3, 1975, pp. 85-91.
«Criticism and Politics: The Work of Raymond Williams», *New Left Review,* 95, 1976, pp. 3-23; logo incluído en *Criticism and Ideology.*
«"Decentring" God», *New Blackfriars,* 57, abril 1976, pp. 148-151.
«First-Class Fellow Travelling: The Poetry of W.H. Auden», *New Blackfriars,* 57, decembro 1976, pp. 562-6.
«Sylvia's Lovers and Legality», *Essays in Criticism,* 26:1, 1976, pp. 17-27.

«What is Fascism?», *New Blackfriars*, 57, marzo 1976, pp. 100-6.
«Marx, Freud and Morality», *New Blackfriars*, 58, xaneiro 1977, pp. 21-9.
«Marxist Literary Criticism», en SCHIFF, Hilda (ed.). *Contemporary Approaches to English Studies*. London: Heinemann, pp. 94-103; publicado tamén en *Sociological Review*, monográfico 25, 1977, pp. 85-91.
«Raymond Williams e il populismo», *Calibanol*, 1977, pp. 159-84.
«Aesthetics and Politics», New Left Review, 107, xaneiro/febreiro 1978, pp. 21-34.
«Form, Ideology, and *The Secret Agent*», *Sociological Review*, monográfico 26, 1978, pp. 55-63; republicado en *Against the Grain*, 1986.
«Liberality and Order: The Criticism of John Bayley», *New Left Review*, 110, xullo/agosto 1978, pp. 29-40; publicado en *Against the Grain*.
«Literature and Politics Now», Critical Quarterly, 20:3, 1978, pp. 65-9.
«Marxism and Literary Criticism: A Reply», *CLIO*, 7:2, 1978, pp. 322-7.
«Ideology, Fiction, Narrative», *Social Text*, nº 2, 1979, pp. 62-80.
«The Poetry of E.P. Thompson», *Literature and History*, vol. 5, 1979, pp. 139-145.
«Radical Orthodoxies», *Oxford Literary Review*, 3:3, 1979, pp. 99-103.
«Text, Ideology, Realism», en SAID, Edward W. (ed.): *Literature and Society*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980, pp. 149-173.
«The End of Criticism», *Southern Review (Adelaide)*, 14:2, 1981, pp. 99-106.
«The Idealism of American Criticism», *New Left review*, nº 127, 1981, pp. 53-65. Republicado en *Against the Grain* (1986).
«Marxism and Deconstruction», *Contemporary Literature*, 22:4, 1981, pp. 477-88.
«Fredric Jameson: The Politics of Style», *Diacritics*, 12:3, 1982, pp. 14-22. Republicado en *Against the Grain* (1986).
«The Revolt of the Reader», *New Literary History*, 13:3, 1982, pp. 449-52. Republicado en *Against the Grain* (1986).
«Wittgenstein's Friends», *New Left Review*, nº 135, 1982, pp. 64-90. Republicado en *Against the Grain* (1986).
«The Task of the Cultural Critic (Politics and Culture)», *Meanjin*, 42:4, 1983, pp. 445-8.
(con BLEICH, D. *et al.*) «Literary Theory in the University – A Survey», *New Literary History*, 14:2, 1983, pp. 411-51.
«Power and Knowledge in "The Lifted Veil"», *Literature and History*, 9:1, 1983, pp. 52-61.
(con FULLER, P.) «The Question of Value – A Discussion», *New Left Review*, nº 142, 1983, pp. 76-90.
«Nature and Violence: The Prefaces of Edward Bond», *Critical Quarterly*, 26:1-2, 1984, pp. 127-35.
et al. «The Text in Itself: A Symposium», *Southern Review* (Adelaida, Australia), 1984, pp. 115-46.

«Brecht and Rhetoric», *New Literary History*, 16:3, 1985, pp. 633-8. Republicado en *Against the Grain* (1986).
«Capitalism, Modernism and Postmodernism», *New Left Review*, 1985, pp. 60-73. Republicado en *Against the Grain* (1986).
«Literature and History», *Critical Quarterly*, 27:4, 1985, pp. 23-6.
«Marxism and the Past», *Salgamundi*, 68:6, 1985, pp. 271-90.
«Marxism, Structuralism, and Post-Structuralism», *Diacritics*, 15:4, 1985, pp. 2-12. Republicado en *Against the Grain* (1986).
«Politics and Sexuality in W.B. Yeats», *Crane Bag*, 9:2, 1985, pp. 138-42.
«New Poetry», *Stand Magazine*, 26:1, 1985, pp. 68-72.
«The Subject of Literature» *Cultural Critique*, 2, inverno 1985-1986, pp. 95-104.
«The Poetry of Radical Republicanism», *New Left Review*, nº 158, 1986, pp. 123-8.
«Rereading Literature: or Inside Leviathan», *Antithesis*, 1:1, 1987, pp. 11-14.
«The End of English», *Textual Practice*, 1:1, 1987, pp. 1-9.
«Estrangement and Irony in the Fiction of Milan Kundera», *Salgamundi*, vol. 73, 1987, pp. 25-32.
«Frère Jacques: The Politics of Deconstruction», *Semiotica*, vol. 63, 1987, pp. 3-4.
«Two Approaches in the Sociology of Literature», *Critical Inquiry*, 14:3, 1988, pp. 469-476.
«History, Narrative, and Marxism», en PHELAN, James (ed.) *Reading Narrative: Form, Ethics, Ideology*. Columbus: Ohio State UP, 1989; pp. 272-281.
«The Emptying of a Former Self», *Times Literary Supplement*, 26 maio 1989, pp. 573-4.
et al. «Discussion after Terry Eagleton's Paper», en ZADWORNA-FJELLESTAD, Danuta & BJÖRK, Lennart (eds.): *Criticism in the Twilight Zone: Postmodern Perspectives on Literature and Politics*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1990; pp. 29-33.
«Emily Brontë and the Great Hunger», *Irish Review*, 12, 1992, pp. 107-119.
«*Body Work* by Peter Brooks» *Times Literary Supplement*, Vol. 15, nº 10, 27 maio 1993.
«Form and Ideology in the Anglo-Irish Novel», *Bullán: an Irish Studies Journal*, 1:1, 1994, pp. 17-26.
«Marxism without Marxism», *Radical Philosophy*, 73, 1995. Este artigo incluiuse posteriormente en SPRINKER, Michael (ed.): *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida' Spectres of Marx*. London: Verso, 1999.
«Violence and Hegemony in Edmund Burke», *Pretexts*, 5:1/2, 1995, pp. 3-13.
«The Contradictions of Postmodernism», *New Literary History, Cultural Studies: China and the West*, 1997, 28:1, pp. 1-6.
«Defending the Free World», *Socialist Register*, 2000, pp. 85-94.
«Utopia and its Opposites», *Socialist Register*, 2000, pp. 31-40.

«Sweetness and Light For All: Matthew Arnold and the Search fo a Common Moral Ground to Replace Religion», *Times Literary Supplement*, 21 xaneiro 2000, pp. 14-15.
«The Crack of Bloom», *The Observer*, 20 agosto 2000.
«Discourse and Discos: Theory in the Space between Culture and Capitalism», *Times Literary Supplement*, 15 xullo 2004, pp. 3-4.
«The State Agent: Stanley Fish and his Trouble with Principles», en SMALLWOOD, Philip (ed.): *Critical Pasts: Writing Criticism, Writing History*. Lewisburg: Bucknell UP, 2004; pp. 181-188.
«A Response», *Literature & Theology*, 19:2, 2005, pp. 132-8.
«Lunging, Flailing, Mispunching», *London Review of Books*, vol. 28, nº 20, 19 outubro 2006; pp. 32-34.
«Must We Always Historicize?», (en chinés, trad. Xu Jiaona) *Foreign Literary Studies*, 134, 2008, pp. 9-14.
«How to Change the World: *Marx and Marxism 1840-2011* by Eric Hobsbawm», *London Review of Books*, 2011, vol. 33, nº 5, pp. 13-14.
«*Long Time, No See* by Dermot Healy», *London Review of Books*, 2011, vol. 33, nº 10, pp. 23-24.

Recensións

MAYOR, Stephen: *The Churches and the Labour Movement, Slant*, 17, 1967, p. 27
BARTUSEK, A.: *Aztec Calendar and other Poems*, BODROWSKI, J.: *From Rivers*, LEVI, Peter: *Shema*, VOGEL, D.: *Dark Gate*; GOLDBERG, L.: *Selected Poems*, LEVINE, P.: *Names of Lost*, en *Stand Magazine*, 18:3, 1977, pp. 68-73.
EBERHART, Richard.: *Collected Poems*, GUNN, Thom: *Jack Straw's Castle*, HEWITT, John: *Time Enough*, en *Stand Magazine*, 18:3, 1977, pp. 75-8.
PRAWER, S. S.: *Karl Marx and World Literature*, en *Criticism*, 19:3, 1977, pp. 260-2.
LODGE, D.: *Modes of Modern Writing, Literature and History*, vol. 5, p. 232-3.
SAYRE, R.: *Solitude in Society: Sociological Study in French Literature, Literature and History*, vol. 5, p. 269.
HEANEY, S.: *Field Work*; RADNOTI, M.: *Forced March*; HUGHES, T.: *Moortown*; ORMSBY, F.: *Poest from the North of Ireland*; GUNN, T.: *Selected Poems 1950-1975, Stand Magazine*, 21:3, 1980, pp. 76-80.
BARRETT, M., CORRIGAN, P., KUHN, A. e WOLFF, J.: *Ideology and Cultural Production, Literature and History*, 6:2, 1980, pp. 255-6.
WHITE, H.: *Tropics of Discourse: Essays in Cultural History, Notes and Queries*, 27:5, 1980, p. 478.
WILDING, M.: *Political Fictions, Meanjin*, 39:3, 1980, p. 383-5.
RIFFATERRE, M.: *Semiotics of Poetry*; HARARI, J.V.: *Textual Strategies: Persectives in Post-Structuralist Criticism, Literature and History*, 6:2, 1980, pp. 256-7.

SMITH, D.: *Socialist Propaganda in the 20th-Century British Novel, Review of English Studies*, vol. 31, 1980, pp. 106-7.

ORR, D.: *Tragic Realism and Modern Society, Literature and History*, 6:1, 1980, pp. 117-8.

MIDDLETON, C.: *Carminalenia*; BOOTH, M.: *Decadal: 10 Years of Sceptre Press*; HEANEY, S. & CONNOR, N.: *Gravities*; BRENNAN, R.: *The Sea of Fire*; BEER, P.: *Selected Poems*; STANFORD, D.: *The Traveler Hears the Strange Machine*; McFADDEN, R.: *A Watching Brief, Stand Magazine*, 22:2, 1981, pp. 73-7.

SISSON, C.H.: *The Collected Ewart, 1933-1980*; LERNER, L.: *The Man I Killed*; SCANNELL, V.: *New Collected Poems*; MACBETH, G.: *Poems of Love and Death, Stand Magazine*, 22:4, 1981, pp. 74-8.

RUTHVEN, K.K.: *Critical Assumptions*; HOLLOWAY, J.: *Narrative and Structure: Exploratory Essays, Review of English Studies*, vol, 32, 1981, pp. 498-9.

JUHL, P.D.: *Interpretation: An Essay in the Philosophy of Literary Criticism, Literature and History*, 7:2, 1981, pp. 242-4.

CLARKE, S., LOVELL, T., McDONNELL, K., ROBINS, K. E JELENIEWSKI-SEIDLER, V.: *One-dimensional Marxism: Althusser and the Politics of Culture, French Studies*, 35:3, 1981, pp. 369-70.

LODGE, D.: *Working with Structuralism, New Society*, vol. 56, 1981, pp. 535-6.

AERS, D., COOK, J. & PUNTER, D.: *Romanticism and Ideology* e WOLFF, J.: *The Social Function of Art, Literature and History*, 8:2, 1982, pp. 255-6.

HAUSER, A.: *The Sociology of Art, The Times Literary Supplement*, nº 4151, 1982, p. 1168.

WARD, J.P.: *Writers of Wales: Raymond Williams, Poetry Wales*, 17:4, 1982, pp. 87-9.

BRUSS, E.W.: *Beautiful Theories: The Spectacle of Discourse in Contemporary Criticism, The Times Literary Supplement*, nº 4182, 1983, p. 546.

NORRIS, C.: *Deconstruction: Theory and Practice* e BURNS, G.L.: *Inventions: Writing, Textuality and Understanding in Literary History, Literature and History*, 9:2, 1983, pp. 260-2.

HOHENDAHL, P.U.: *The Institution of Criticism, Literature and History*, 9:1, 1983, pp. 97-101.

GATES, H.L. (ed.): *Black Literature and Theory, New York Times Book Review*, vol. 8, 1984, p. 45.

BARRICELLI, J.P. & GIBALDI, J.: *Interrelations of Literature*; GREEN, G.: *Literary Criticism and the Structures of History: Eric Auerbach and Leo Spitzer, Modern Language Review*, 79:8, 1984, pp. 385-6.

LUNN, E.: *Marxism and Modernism – An Historical Study of Lukács, Brecht, Benjamin and Adorno, Journal of Modern History*, 56:1, 1984, pp. 124-5.

SHARRAT, B.: *The Literary Labyrinth, Poetics Today*, 6:4, 1985, pp. 780-2.
BROOKS, P.: *Reading for the Plot, Literature and History*, 11:2, 1985, pp. 295-6.
BENTON, T.: *The Rise and Fall of Structural Marxism: Althusser and His Influence, French Studies*, 39:2, 1985, pp. 239-40.
MARCUS, S.: *Freud and the Culture of Psychoanalysis, History Workshop: A Journal of Socialist and Feminist Historians*, 222, 1986, pp. 193-4.
SELDEN, R.: *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory, Modern Language Review*, 81, 1986, pp. 959-60.
SMITH, G.: *Reading Althusser: An Essay on Structural Marxism, Journal of Modern History*, 58:1, 1986, pp. 258-9.
MacDONELL, D.: *Theories of Discourse: An Introduction, Literature and History*, 13:1, 1987, 137-8.
«His Father's Dotter», *London Review of Books*, 26:14, 2004, pp. 17-18. Recensión de SHLOSS, Carol Loeb: *Lucia Joyce: to Dance in the Wake*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2003.
«Running out of Soil», *London Review of Books*, 26:23, 2004, pp. 28-30. Recensión de MURRAY, Paul: *From the Shadow of Dracula: a Life of Bram Stoker*. London: Cape, 2004.
«Making a Break», *London Review of Books*, 28:5, 2006, pp. 25-6. Recensión de JAMESON, Fredric: *Archaeologies of teh Future: the Desire Called Utopia and Other Science Fictions*.
«Coruscating on Thin Ice», *London Review of Books*, 30:2, 2008, pp. 19-20. Recensión de CONRAD, Peter: *Creation: Artists, Gods and Origins*. London & New York: Thames & Hudson, 2007.
«Unhoused», *London Review of Books*, 30:10, 2008, pp. 19-20. Recensión de MULLAN, John: *Anonymity: a Secret History of English Literature*. Londres & Boston: Faber & Faber, 2007.
«Does a Donkey Have to Bray?», *London Review of Books*, 30:18, 2008, pp. 7-8. Recensión de HAMILTON, Ross. *Accident: a Philosophical and Literary History*. Chicago: Chicago UP, 2007.

Edicións

DICKENS, Charles. *Hard Times*. Nova Iork: Methuen, 1987.
Raymond Williams: Critical Perspectives. Cambridge: Polity Press, 1989.
con MILNE, Drew (eds.): *Marxist Literary Theory: a Reader*. Oxford: Blackwell, 1996.

Entrevistas

(con James H. KAVANAGH & Thomas E. LEWIS) «Terry Eagleton», *Diacritics*, 12:1, 1982, pp. 53-64.

«The Rise of English Studies: an Interview with Terry Eagleton», *Southern Review* (Adelaida, Australia), 17:1, 1984, pp. 18-32.
(con PETRO, Patrice & MARTIN, Andrew) «Interview with Terry Eagleton», *Iowa Journal of Literary Studies*, vol. 6, 1985, pp. 1-17.

TRADUCIÓNS E REFERENCIAS NOUTRAS LINGUAS

Referencias Bibliográficas En Galego

«Nacionalismo, ironía e compromiso», *A Trabe de Ouro*, 1998, ano 9, nº 33, pp. 43-53.
«Discursos da investidura de Terry Eagleton como Doutor Honori Causa» Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2000.

Traducións Ao Portugués[1]

Marxismo e critica literária. Trad. António Sousa Ribeiro. Porto: Afrontamento, 1978.
Teoria da literatura: um introducao. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
Ideologia: uma introduçao. São Paulo: Boitempo, UNESP, 1997.
As ilusões dos pós-modernismo. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
A ideologia da estética. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
Marx e a liberdade. São Paulo: UNESP, 1999.
A ideia de cultura. Trad. Sofia Rodrigues; rev. Levi Condinho. Lisboa: Temas e Debates, 2003.
A idéia de cultura. São Paulo: UNESP, 2005.
Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
Jesus Cristo: os Evangelhos. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.
A tarefa do critico: diálogos com Terry Eagleton. São Paulo: UNESP, 2010.
O problema dos desonhecidos: um estudo da ética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

Referencias Bibliográficas En Castelán

«Recursos para un viaje de la esperanza: la significación de Raymond Williams», *Debats* (*Praga: la ciudad y la literatura/ Las drogas, debate sobre la despenalización*), 1989, pp. 125-129.

1 Datos tirados de www.catalogos.bn.br e www.apel.pt

«¿Qué es la literatura?», *Textos de didáctica de la lengua y la literatura* (*La educación literaria*), 1995, nº 4, pp. 87-99.
«El nacionalismo y el caso de Irlanda», *New Left Review* (*El nacionalismo en tiempos de la Globalización*), 2000, nº 1, pp, 51-72.
«Sujetos y verdades», *New Left Review* (*Transición al capitalismo, élites y poder de clase en Europa centro-oriental*), 2001, nº 9, pp. 178-184
«Capitalismo y forma», *New Left Review*, 2002, nº 14, pp. 106-117.
«La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental», pp. 199-252, en ZIZEK, Slavoj (comp.): *Ideología: un mapa de la cuestión*, 2003.
EAGLETON, Terry & BOURDIEU, Pierre: «Doxa y vida cotidiana: una entrevista», pp. 295-308, en ZIZEK, Slavoj (comp.): *Ideología: un mapa de la cuestión*, 2003.
«¿Beckett político?», *New Left Review*, 2006, nº 40, pp. 60-66.
«El terror y lo sublime», *Claves de razón práctica*, 2008, nº 181, pp. 74-79.
«Jameson y la forma», *New Left Review*, 2009, nº 59, pp. 118-133.
«Cultura & barbarie: metafísica en tiempos de terrorismo», *El viejo topo*, 2009, nº 260, pp. 70-77.
«Hacia una ciencia del texto», en ARAÚJO, Nara & DELGADO, Teresa (coord.): *Textos de teorías y crítica literarias: del formalismo a los estudios postcoloniales*, 2010; pp. 375-360.

Traducións Ao Castelán

Marxism and Literary Criticism (1976) – *Literatura y crítica marxista*. Trad. Andrés Sorel. Bilbao: Zero, 1978.
Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism (1981) – *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Trad. Julia García Lenberg. Madrid: Cátedra, 1998.
Literary Theory: An Introduction (1983) – *Una introducción a la teoría literaria*. Trad. José Esteban Calderón. Madrid: F.C.E. de España, 1993.
The Function of Criticism (1984) – *La función de la crítica*. Trad. Fernando Inglés Bonilla. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999.
The Ideology of the Aesthetic (1990) – *La estética como ideología*. Trad. Germán Cano y Jorge Cano. Madrid: Trotta, 2006.
Ideology: An Introduction (1991) – *Ideología: una introducción*. Barcelona: Paidós Básica, 1997.
The Illusions of Postmodernism (1996) – *Las ilusiones del posmodernismo*. Trad. Marcos Ayer. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.
Heathcliff and the Great Hunger (1996)
Crazy John and the Bishop and Other Essays on Irish Culture (1998)
The Idea of Culture (2000) – *La idea de la cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Trad. Ramón José del Castillo. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001.

The Gatekeeper: A Memoir (2001) – *El portero* (2004)
The Truth about the Irish (2001)
After Theory (2003) – *Después de la teoría*. Trad. Ricardo García Pérez. Barcelona: Debate, 2005.
The English Novel: An Introduction (2004) – *La novela inglesa: una introducción*. Trad. Antonio Benítez Burraco. Madrid: Akal, 2009.
Holy Terror (2005) – *Terror sagrado. La cultura del terror en la historia*. Trad. Barcelona: Debate, 2008.
The Meaning of Life (2007) – *El sentido de la vida*. Barcelona: Paidós, 2008.
Trouble with Strangers. A Study of Ethics (2009) – *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*. Trad. Antonio Francisco Rodríguez Esteban. Barcelona: Paidós, 2010.
On Evil (2010) – *Sobre el mal.* Trad. Albino Santos Mosquera. Barcelona: Península, 2010.

ESTUDOS SOBRE EAGLETON E BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

ANDERSON, Perry: *The Origins of Postmodernism*. Londres: Verso, 1998.
BARBEITO VARELA, Manuel (ed.): «Modernity, Modernism, Postmodernism» en *Papers of the Conference on Modernism and Modernity*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1997.
BARBEITO VARELA, Manuel: «Encontro con Terry Eagleton en Compostela», *Boletín galego de literatura*, 2000, nº 24, pp. 145-168.
BEACH, J. M.: *Studies in Ideology: Essays in Culture and Subjectivity* (University Press of America, 2005)
FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, José Francisco: «Recensión: *After Theory*. Terry Eagleton» en *Odisea*, nº5, 2004, 213-216.
MacNEILL, DOUGAL. «Sounding the Future: Marxism and the Plays of Terry Eagleton», *Cultural Logic: an Electronic Journal of Marxist Theory and Practice*, 8, 2005.
MOYA, Ana. «Terry Eagleton's Saint Oscar (1989): Reading Wilde at the End of the Twentieth Century», *Barcelona English Language and Literary Studies*, 11, 2000, pp. 161-9.PARDO, José Luis: "El poder de la belleza," *El País – Babelia*, 07 de outubro de 2006.
SACIDO ROMERO, Jorge: «Ideoloxía e literatura en Terry Eagleton», *Grial*, abril/xuño 2000, nº 146, pp. 305-316.
SMITH, James: *Terry Eagleton: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity, 2008.
van den BROEK, Frans: «Ética para revolucionarios: Eagleton y lo real», en *Revista de libros*, nº 156, 2009, pp. 13-14.

A audacia, bordeando frecuentemente a autoparodia, é unha das características máis persistentes na escrita de Terry Eagleton, unha das figuras máis coloridas e controvertidas da política cultural de hoxe en día. Un trotamundos por esencia, un presonaxe que como Zelig ou Forrest Gump parece ter estado en todos os momentos cruciais desde mediados da década dos 60 até a actualidade. Porén, por toda a súa obra discorre un fío común: recuperar o papel social do discurso crítico, mediante a observación dos procesos simbólicos da vida social e cultural, co firme propósito de contribuír á transformación socialista da sociedade de clases.

proxectoderriba.org | estaleiroeditora.org