

Superar dualismos: determinación, proceso, totalidad, prácticas. Raymond Williams, una tradición selectiva

Ramiro Segura

Doctorando del Programa en Ciencias Sociales IDES-UNGS, Docente- Investigador, UNLP

Mail: segura_ramiro@hotmail.com

Introducción

El presente artículo propone pensar la intervención de Raymond Williams en el debate marxista. Nuestro objetivo es mostrar el modo en que Williams intenta superar el dualismo que en el marxismo clásico opone una base determinante a una superestructura determinada, sin abandonar la idea central para todo marxismo de determinación. Y así, mediante su novedosa propuesta de determinación, intervenir sobre otros dualismos presentes en un debate que, excediendo el campo del marxismo, ocupan a gran parte de la teoría social contemporánea: estructura-acción y sociedad-individuo.

El trabajo consta de cuatro secciones. Una vez construida, en la primera sección, la cartografía conceptual, las coordenadas que delimitan la intervención de Williams, la misma es caracterizada en la sección siguiente como la construcción –posible a partir del diálogo con fuentes múltiples- de una tradición selectiva. Esquemáticamente, la intervención de Williams en el debate marxista se orientó hacia la desarticulación y superación de ciertos dualismos centrales en la tradición marxista ortodoxa (esta misma, como con claridad lo señaló el propio Williams, resultado de selecciones y lecturas específicas). Nos centramos, específicamente, en la desarticulación de la oposición (jerárquica)

base-superestructura, fundamental para pensar una teoría cultural marxista.

En la tercera sección se aborda el problema de la determinación. Cuestionar la metáfora devenida modelo de una base determinante y una superestructura determinada no implicó, para Williams, el abandono del concepto de determinación. Sí, en cambio, significó discutir su alcance y operatividad. Será precisamente el concepto de determinación el lugar desde el cual mirar su propuesta, ya que es por medio de éste que consigue superar el dualismo base-superestructura y preparar el terreno donde primen la idea de proceso y totalidad de las prácticas sociales.

Por último, en el epílogo se discute una derivación puntual de la indagación en relación al concepto de determinación en Williams. Se sostiene una lectura que, en cuestiones puntuales, se distancia de las lecturas clásicas que opusieron culturalismo –representado por E.P. Thompson y el propio Williams- a estructuralismo –cuya figura central en el debate marxista es Althusser-. Aún aceptando la existencia de preocupaciones similares entre Thompson y Williams, centradas en el lugar de la acción y la experiencia humanas en la historia, sostenemos que el concepto de determinación tal como es trabajado por Williams, si bien más cercano a Thompson, disloca las posiciones dicotómicas del debate

Thompson - Althusser tal como son tradicionalmente planteadas. En definitiva, nos interesa señalar y discutir que la acción y la experiencia en Williams, como se desprende de su conceptualización de la determinación, no pueden pensarse como efectos ilusorios de una estructura (Althusser) pero tampoco como acciones subjetivas conscientes necesariamente orientadas a la transformación de las relaciones sociales vigentes (Thompson).

Williams y el marxismo

“No siendo miembros de una iglesia, no debemos preocuparnos por las herejías”

La relación de Williams con el marxismo siempre ha sido compleja, tensa. Ya sea que veamos su obra como un trayecto intelectual que va desde la impugnación hacia posiciones marxistas o, por el contrario, como la problematización continua –y sujeta a sucesivas reformulaciones- del esquema base-superestructura (Cevasco, 2003: 144), *Marxismo y Literatura* constituye su contribución más sistemática al debate marxista y por esto ha sido interpretada, según las distintas lecturas de su obra, como la muestra de su conversión tanto como la sistematización más lograda de un problema omnipresente.

Aquí entendemos al libro como una toma de posición, una intervención cuyo propósito, contra cualquier lectura ingenua, es explicitado en la introducción: “lo que se ofrece no es un sumario, es una crítica y un debate” (pp. 11)*, que supone entender el cuerpo de pensamiento marxista “como activo, en desarrollo, inconcluso y persistentemente contencioso” (pp. 14) y volver así a pensar interrogantes socavados por la tradición marxista ortodoxa.

* En razón de la abundante cantidad de citas extraídas de *Marxismo y Literatura*, se referirán tan sólo los números de página correspondientes.

Para pensar el trayecto intelectual de Williams hasta *Marxismo y Literatura* debemos tener presente la casi nula tradición marxista en Gran Bretaña, carencia que es contemporánea al gran desarrollo en el continente de la tradición que Anderson (1991) denominó marxismo occidental¹. Así, las primeras intervenciones de Williams en el campo del debate cultural británico consistieron – desconociendo la mayoría de los desarrollos marxistas continentales, pero influido por la historiografía social marxista representada por Hobsbawm, Hill y, fundamentalmente, Thompson- en debatir con las posiciones marxistas ortodoxas insulares.

“Llegué a creer que debía abandonar, o por lo menos dejar a un lado, lo que conocía como tradición marxista: el esfuerzo por desarrollar una teoría de la totalidad socialista, por ver el estudio de la cultura como el estudio de la relaciones entre elementos dentro de toda una forma de vida, por encontrar formas de estudiar la estructura (...) que pudieran mantenerse en contacto con, e iluminar formas y obras de arte particulares, pero también formas y relaciones de una vida social más

¹ La derrota del movimiento obrero en Europa Occidental es, según Anderson, la marca constitutiva de esta tradición marxista desarrollada en el continente –básicamente, Alemania, Italia y Francia- entre la finalización de la primera guerra mundial y finales de la década de 1960 (es decir, el medio siglo que va de 1918 a 1968). Esa derrota significó la escisión entre la teoría y la práctica marxista y, simultáneamente, una progresiva institucionalización del marxismo. Los intelectuales marxistas de Europa Occidental, frente a la estalinización de la URSS y la ortodoxia de los PC nacionales, tomaron posiciones distintas: el aislamiento (Adorno), la oposición (Sartre) y la adhesión sumada al silencio en relación a los temas centrales (Lukács y Althusser). Así, sin relación o sin peso en los partidos obreros, los intelectuales marxistas de esta tradición se alejaron de los temas tradicionales del marxismo, la economía y la estrategia política (con la excepción de Gramsci), y centraron su interés en temas superestructurales: según los casos, el arte, la ideología y la cultura (temas sólo circunstancialmente abordados por las tradiciones marxistas previas). Predominó, además, un discurso filosófico preocupado por cuestiones de método y filiaciones filosóficas del marxismo, y un pesimismo subyacente acerca del futuro fue la perspectiva generalizada (Anderson, 1988, 1991).

general, por reemplazar la fórmula base y superestructura con la idea más activa de un campo de fuerzas mutua y desigualmente determinantes" (NLR 67, mayo-junio de 1971; citado por Hall, 1994).

Esta relación crítica con el marxismo se rehace continuamente a lo largo de la obra de Williams, a medida que va tomando conocimiento de otras tradiciones al interior del marxismo (Lukács, Brecht, la Escuela de Francfort, Sartre, Goldmann, Althusser y, especialmente, Gramsci y la escuela de lingüística marxista representada por Volosinov y Bajtin) y presenta su contribución a una teoría marxista de la cultura que, como dijimos, se encuentra, si no únicamente, de modo más sistemático en *Marxismo y Literatura*. Fue precisamente ese "diálogo con las diferentes tradiciones marxistas" el que "proporcionó mejores condiciones históricas y teóricas para que Williams desarrollase su posición" (Cevasco, 2003: 66-67). Como el propio Williams sostuvo:

"Demoré treinta años para salir de la posición marxista vigente (aunque desde el comienzo estuviera de acuerdo con su forma más general) y llegar, a través de un proceso muy complejo de teorías e investigaciones, a la posición actual, que defino como materialismo cultural" (1977, 43; citado por Cevasco, 2003: 121).

La emergencia de este proyecto alternativo y en varios aspectos antagónico a la tradición ortodoxa es impensable sin la formación de la Nueva Izquierda que se constituye en Inglaterra en el curso de las décadas del 50 y 60. Como el propio Williams sostuvo, no se puede "entender un proyecto intelectual o artístico sin entender también su formación", consistiendo el desafío analítico en pensar simultáneamente ambos. Es decir, no pensar al proyecto como ejemplo ilustrativo de una formación, ni a ésta como el contexto de un proyecto, ya que se trata de "una

disposición común de energía y dirección" (1997: 187-188). Entendemos entonces *Marxismo y Literatura* como una intervención en el debate marxista de su tiempo delimitado por las coordenadas del debate cultural inglés, el marxismo occidental continental y la historiografía marxista británica. Es el establecimiento de un diálogo crítico con tales fuentes, en el marco de la formación de la Nueva Izquierda, el que posibilita la intervención de Williams² la cual, al mismo tiempo, contribuye a delinear la formación que la hace posible.

Una tradición selectiva

"Determinar el proceso que fijó el Modernismo conlleva, como tantas otras veces, identificar la maquinaria de la tradición selectiva"

"Tenemos entonces que buscar y contraponerle una tradición alternativa tomada de las obras ignoradas, abandonadas en el ancho margen del siglo, una tradición que pueda dirigirse no a esta reescritura del pasado, ahora explotable a raíz de su completa inhumanidad, sino, en nuestro propio bien, a un futuro moderno en el cual sea posible volver a imaginar la comunidad."

Quizás si reemplazamos modernismo por marxismo en el epígrafe podamos caracterizar la intervención de Williams en el debate de su época. El cuerpo de teoría, lejos de ser algo estático y cerrado se presenta para Williams

² Si comparamos el proyecto de Williams con el marxismo occidental tal como lo caracterizó Anderson se observan continuidades y rupturas. Por un lado, continúa la preocupación por el reconocimiento de la complejidad de la dimensión "superestructural" (como veremos, la novedad de su obra radica en que se orienta hacia la abolición de la idea de superestructura como área de la sociedad y, por ende, hacia otro modo de pensar lo cultural). Sin embargo, por otro lado, aunque una de sus fuentes fundamentales sean los autores agrupados dentro del marxismo occidental, el proyecto emerge como resultado de una formación en proceso de constitución radicalmente distinta: la Nueva Izquierda. De hecho, según lo sostuvo el propio Williams, las razones del proyecto deben buscarse no en la sucesión de textos, "sólo la superficie del desarrollo real" (1997: 191), sino en una formación que hizo sus primeras armas en la educación de adultos provenientes de la clase obrera. Es decir, es la existencia de interacción entre teoría y práctica –y no su escisión– en un ámbito distinto a las organizaciones tradicionales de la izquierda, la que explica la emergencia de proyectos como el de Williams. De ahí se desprenden otras diferencias: optimismo en lugar de pesimismo, predominio de una perspectiva histórica antes que filosófica.

como dinámico, abierto y conflictivo. La ortodoxia no es más –y tampoco menos– que una *tradición selectiva*:

“una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social”, ofreciendo “un sentido de predisposición a la continuidad (...), con el objeto de ratificar el presente y de indicar las direcciones del futuro”. Selección que, sin embargo, “es presentada y habitualmente admitida con éxito como “la tradición”, como el pasado significativo” (pp.137-139).

Se trata, en definitiva, de un proceso muy poderoso y, a la vez, vulnerable, pues es factible elaborar tradiciones alternativas. Nuestra hipótesis es que es posible leer *Marxismo y Literatura* como una tradición selectiva dentro de la herencia marxista, tradición que se nutre de fuentes diversas y tiene como interlocutores y opositores principales, nunca explicitados con claridad por Williams, tanto al marxismo ortodoxo de corte economicista como al marxismo estructuralista desarrollado a partir de las propuestas de Althusser, que rápidamente fueron adoptadas en numerosos estudios de la izquierda anglosajona.

Williams propone “una teoría de las especificidades del material propio de la producción cultural y literaria dentro del materialismo histórico” (pp. 16). Desde su perspectiva, una teoría materialista de la cultura implica repensar y discutir el lugar asignado a ésta en el materialismo histórico. Es decir, significa poner en cuestión el esquema base-superestructura, donde la primera determina más o menos mecánicamente, según los casos, a la segunda, e inevitablemente sitúa a la cultura como derivación secundaria de la base. Por el contrario, una teoría materialista de la cultura

debe poner el acento en su carácter de práctica material constitutiva (no efecto secundario) de lo social.

Para llegar a esta proposición Williams despliega su capacidad crítica: establece filiaciones, señala desarrollos, realiza críticas, identifica desvíos, desandando el camino por el cual se llegó al estado actual de la teoría y, por último, propone conceptos. Así, en relación con el esquema base-superestructura se retrotrae hasta Marx e identifica tres sentidos distintos en el uso de la noción de superestructura (formas legales y políticas, formas de conciencia clasista y proceso a partir del cual se toma conciencia), sentidos que (resulta una ironía) se dirigían “contra la separación de áreas de pensamiento y actividad” (pp. 96). Sin embargo, en la transición de Marx al marxismo, se pasa de un uso metafórico a otro conceptual de base-superestructura y se utilizan como si fueran términos descriptivos de “áreas” observables y separables de la vida social, con relaciones más o menos mecánicas entre ellas.

Se ha identificado así el momento en que ocurre la alquimia por medio de la cual una metáfora es transformada en –o mejor, tratada como– concepto: *en la transición de Marx al marxismo*. En reiteradas oportunidades, y refiriéndose a cuestiones diversas, Williams señala esa transición como el momento clave para entender la configuración de una tradición ortodoxa dentro del marxismo que significó también la obturación de otros desarrollos igualmente posibles a partir de los textos de Marx.

Lectura productiva de Marx por parte de Williams, punto de partida de la construcción de una tradición selectiva. No se trata de establecer una nueva ortodoxia sobre el “verdadero Marx” o sobre los modos correctos de leerlo (“una reescritura del pasado”, utilizando sus propias palabras), sino de identificar en sus textos puntos de partida, muchas veces ambiguos y contradictorios en relación con la totalidad del cuerpo teórico, que necesariamente fuerzan a ir más allá del propio Marx. Se busca “desmontar oposiciones estériles [material vs. simbólico; objetivo vs. subjetivo] que bloquean la teoría de la cultura” (Cevasco, 2003: 151), por medio de la reelaboración de ciertos aciertos de Marx:

fundamentalmente, la proposición de que el ser social determina la conciencia, "igualmente central, igualmente auténtica" (pp. 93) y analíticamente preferible a la metáfora base-superestructura.

Williams da luego otro paso. Señala a sus interlocutores nunca plenamente identificados (aunque no quedan dudas de que uno de ellos es Althusser) que lo que falta no es el reconocimiento de que las relaciones entre base y superestructura son complejas – reconocimiento ya presente en ciertos textos de Marx y Engels-, sino que sus conexiones son insolubles. No en el sentido de que no puedan ser distinguidos con fines analíticos, sino en el sentido de que no son áreas separadas. Se trata de actividades y productos totales y específicos del hombre real³.

Así, si bien destaca los esfuerzos realizados por distintos teóricos marxistas occidentales para dar cuenta de la complejidad de los procesos reales y superar el determinismo mecánico y unilineal de la superestructura por la base mediante conceptos como reflejo, mediación, tipificación y homología, continuar con la distinción básica de dos órdenes es mantener el problema de fondo⁴. En lugar de la base y la superestructura como "áreas" separables y concretas entre las que se establecen relaciones (determinación, reflejo, mediación,

autonomía relativa, etc.) debemos recuperar lo que esta perspectiva pierde de vista: el *proceso social material total*, donde sólo con finalidades analíticas es factible distinguir "las conexiones insolubles que existen entre producción material, actividad e instituciones políticas y culturales y la conciencia" (pp. 99) ⁵. Con perspicacia lo señala Pinkney: "la conjunción más persistente en los títulos de sus libros fue precisamente "y", que intentaba volver a juntar las piezas diseminadas del rompecabezas de nuestro ser social. Muchos de los términos que más lo preocuparon unieron fértilmente en una sola categoría las posiciones atrincheradas de campos por otra parte en guerra: "cultura", el cuerpo de actividades intelectuales y artísticas pero también "todo un modo de vida"; "literatura", una selección privilegiada de obras creativas pero también, en su antiguo sentido del siglo XVIII, todo el campo de la escritura; "tragedia", lo que ejemplifican *Antígona* y *El rey Lear*, pero también "un desastre minero, una familia destruida por el fuego, una carrera rota, un choque en la carretera" (1997: 24).

Totalidad, proceso y prácticas. En lugar de la distinción entre base y superestructura tenemos la sociedad "compuesta de un gran número de prácticas sociales que forman un todo concreto, en el que estas prácticas interactúan, se relacionan y se combinan de

3 Cita un texto de Marx de 1857 donde señala que en muchas situaciones los desarrollos artísticos "no se corresponden en absoluto" (pp. 97) con el desarrollo general de la sociedad. Así, la crítica althusseriana a la correspondencia mecánica del marxismo ortodoxo y su proposición de la no necesaria correspondencia, es adecuada pero insuficiente, y posiciones de post-estructuralistas como las de Foucault, que muchas veces llegan al extremo de proponer la necesaria no correspondencia (Hall, 1998), seguramente le parecerían una aporía.

4 No se trata, sin embargo, de conceptos equivalentes y en consecuencia Williams los pondera diferencialmente. Así, si bien la mediación va más allá de la pasividad que caracteriza al concepto de reflejo, indicando un proceso activo de algún tipo, perpetúa el dualismo básico entre la "realidad" y "hablar de la realidad" y, aún cuando resalte su carácter productivo frente al reduccionismo del reflejo, transforma lo constitutivo (producción de significados y valores) en un "intermediario" (pp. 119-120). Por otro lado, tanto la tipificación como la homología dependen, aunque de formas variadas, de una historia conocida, de una estructura conocida, de productos conocidos (pp. 128).

5 Esta concepción presupone dos operaciones que Williams realiza. Por un lado, abolir el dualismo entre realidad y lenguaje, entre realidad y hablar de la realidad, presente en el marxismo que, cuando reflexionó sobre el lenguaje, lo redujo a efecto secundario o a medio, instrumento. Por el contrario, Williams argumenta sobre las características constitutivas del lenguaje y, recuperando la obra de Volosinov, resalta tanto el lenguaje como práctica como el lenguaje como sistema, evitando así caer tanto en el idealismo como en el objetivismo y entendiendo la significación como cambiante y no fija, resultado de la práctica social (pp. 32-58). Por otro lado, redefinir el concepto de fuerzas productivas. Una vez que se ha cuestionado la separación de la realidad en áreas, entra en crisis la idea de fuerzas productivas ligada de modo unívoco a la base determinante, fuente de la que provenían los cambios en la superestructura, impidiendo comprender al arte, la estética, la ideología, la política y la cultura como prácticas reales, elementos del proceso social material. Por esto, Williams insiste en criticar el uso de la idea de producción únicamente para aquellas actividades que la sociedad ha aislado como "económicas" y restituir la cualidad de prácticas productivas reales a aquellas otras que el marxismo englobó bajo el término de superestructura (pp. 109-114).

formas complejas”⁶ (Cevasco, 2003: 153), “un interaccionismo radical” (Hall, 1994: 5), en el que ninguna dimensión tiene prioridad analítica ni ontológica sobre las demás (Sarlo, 2001: 14), introduciéndonos así en el problema de la determinación.

La determinación

“Un marxismo que carezca de algún concepto de determinación es, obviamente, inútil. Un marxismo que presente varios de los conceptos sobre la determinación con que cuenta en la actualidad es absoluta y radicalmente inválido”

Desmontar el dualismo de base y superestructura no implica desechar el concepto de determinación. Por el contrario, para la teoría cultural marxista “no hay problema más difícil que el de la determinación” (pp. 102) que, de este modo, se transforma en ineludible.

Consideramos que la propuesta de Williams sobre la determinación es central en tanto concepto que posibilita no sólo abolir la separación entre una base determinante y una superestructura determinada sino también, mediante su énfasis en la totalidad de las prácticas y en el carácter procesual e histórico de las mismas, en ir más allá de otros dualismos, fundamentalmente estructura-acción y sociedad-individuo.

El sentido fundamental de determinar es *fijar límites*. Ahora bien, como señala Williams, esta idea en apariencia sencilla es fuente de gran cantidad de malentendidos, en cuanto en muchas situaciones tiene la

implicación de “algo que existe más allá e incluso de algo exterior a la acción específica que, no obstante, decide o fija”. Así, la exterioridad es decisiva para el desarrollo del concepto de determinismo, “en el cual algún poder (Dios, la Naturaleza, la Historia) controla o decide el resultado de una acción o de un proceso más allá –o prescindiendo de– la voluntad o el deseo de sus agentes”. Este determinismo abstracto debe diferenciarse del determinismo científico, aparentemente similar, en el cual “el carácter esencial de un proceso o las propiedades de sus componentes son conservados para determinar (controlar) su resultado; el carácter y las propiedades son entonces determinantes” (pp. 103). Al parecer, este determinismo científico es el que predomina en los primeros escritos marxistas, pero con posterioridad derivó, en ciertos desarrollos, a la idea de “leyes”, de “condiciones objetivas absolutas”, de una “economía” separada de todo lo demás y factor dinámico de la sociedad.

Hay, sin embargo, una alternativa a la fijación de límites como leyes. Aunque Williams no lo cita, esa alternativa está presente en *El Dieciocho Brumario*:

“Los hombres moldean su propia historia, pero no lo hacen libremente, influidos por condiciones que ellos han elegido, sino bajo circunstancias con que se tropiezan inexorablemente, que están ahí, transmitidas por el pasado” (Marx, 1998: 13).

En este pasaje predomina la idea de que “somos nosotros mismos los que producimos nuestra historia”. Las condiciones “son términos que califican esta acción” (pp. 104-105). Este es el sentido de determinación como fijación de límites. Y la diferencia con el sentido de determinación en tanto leyes radica en el grado en que las condiciones objetivas son comprendidas como externas. En tanto las condiciones objetivas solo pueden ser resultado de acciones del hombre en el mundo material, la distinción central es entre la *objetividad histórica*, “las condiciones en que, en cualquier

⁶ Esta insistencia en la totalidad, este peso en la conjunción “y”, explica porqué se debe estudiar simultáneamente proyecto y formación, sin atribuir prioridad a ninguno. “La definición más prosaica, de cultura como un modo de vida, y la más elevada, de cultura como los productos artísticos, no representan alternativas excluyentes: el valor de una obra de arte individual reside en la integración particular de la experiencia que su forma plasma” (Cevasco, 2003: 52). Propuesta radical del lugar de la crítica de la cultura ya que, contra toda parcelación y especialización, la crítica cultural implica para Williams pensar las relaciones entre todos los elementos pertenecientes a un modo de vida.

punto particular del tiempo, los hombres se encuentran con que han nacido”, y la *objetividad abstracta*, base del economicismo, “en la cual el proceso determinante es independiente de su voluntad, no en el sentido histórico de que lo han heredado, sino en el sentido absoluto de que no pueden controlarlo” (pp. 105).

Una vez especificado el sentido en que aún hoy es posible entender la determinación como “fijación de límites”, es decir, la *determinación negativa*, Williams expone lo que se podría considerar su aporte fundamental para pensar el problema, la *determinación positiva*. “La determinación nunca es solamente la fijación de límites; es asimismo *ejercicio de presiones* (...) ser determinado a hacer algo en un acto de voluntad y propósito” (pp. 107).

Este último enunciado –ser determinado a hacer algo- pone en cuestión una lectura común de Williams que, simplificándola, podríamos condensar en una relación simple: “la sociedad impone límites, los agentes actúan contra los mismos, ejercen presiones contra aquellos”⁷. Por el contrario, Williams señala que

“dentro del proceso social total las determinaciones positivas, que pueden ser experimentadas individualmente pero que son siempre actos sociales (...) mantienen relaciones muy complejas con las determinaciones negativas, que son experimentadas como límites, puesto que en modo alguno son sólo presiones contra los límites, aunque éstos son de fundamental importancia” (pp. 107).

7 Williams cuestiona en el mismo capítulo ideas cercanas, fundamentalmente aquella que, combinando marxismo y psicoanálisis (aunque también la identifica en ciertos pasajes de Engels), ve a la sociedad como el “proceso social objetivado (inconsciente e involuntario) y las únicas fuerzas alternativas son las voluntades individuales”. En una formulación de este tipo la sociedad aparece como una fuerza negativa, abstraída de los individuos -una sociedad objetivista y de funcionamiento inconsciente-, y los individuos aparecen como pre-sociales. Paradójicamente, Williams señala que este tipo de síntesis marxista-freudiana ha sido durante mucho tiempo la principal oposición al economicismo (pp. 106-107).

En esta exposición no tenemos, pues, sociedad de un lado e individuos del otro, ni tampoco la estructura en un polo y la acción en su opuesto. Tenemos, en cambio, un proceso social complejo y contradictorio.

“La sociedad nunca es solamente una cáscara muerta que limita la realización social e individual. Es siempre un proceso constitutivo con presiones muy poderosas que se expresan en las formaciones culturales, económicas y políticas y que, para asumir la verdadera dimensión de lo constitutivo, son internalizadas y convertidas en voluntades individuales”. (pp. 107; las cursivas son mías).

La experiencia no es la que se elabora únicamente a partir de la experiencia de los límites, sino también es producto de presiones constitutivas específicas, compulsiones “a actuar de maneras que mantienen y renuevan el modo social de que se trate” (pp. 107). Es aquí que el concepto de *hegemonía* es central ya que, no siendo reducible ni a la ideología ni a las formas de control,

“constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vívido sistema de significados y valores – fundamentales y constitutivos- que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente”⁸ (pp. 131).

8 La reelaboración del concepto gramsciano de hegemonía por parte de Williams incluye y va más allá de dos conceptos centrales: cultura (por relacionar el proceso social total con el poder y la influencia) e ideología (por el reconocimiento de la totalidad).

La hegemonía “ejerce presiones e impone límites en todas las actividades humanas, selecciona, organiza e interpreta la experiencia y la producción de significados y valores”; es, pues, “la determinación en funcionamiento y en proceso (...) una economía de la experiencia” (Cevasco, 2003: 157).

Reiteramos, entonces: la experiencia, lugar desde el que Williams mira los procesos históricos, no es únicamente producto de la fijación de límites –lo que los agentes elaboran a partir de las condiciones- sino también producto del ejercicio de presiones constitutivas. Este es uno de los aportes sustanciales de Williams: la afirmación de que los hombres realizan la historia a partir de condiciones objetivas heredadas es correcta, pero insuficiente, ya que además de límites, los hombres experimentan presiones:

“[la dominación] se mantiene también, inevitablemente, por la cultura de lo vivido, aquella saturación del hábito, de la experiencia, de los modos de ver, y es continuamente renovada en todas las etapas de la vida, desde la infancia, bajo presiones definidas y en el interior de significados también definidos, de tal modo que lo que las personas pensarán y sentirán es, en gran medida, una reproducción de un orden social profundamente arraigado, al que las personas pueden hasta pensar que de algún modo se oponen, y al que muchas veces se oponen de hecho” (Williams, 1975: 74; citado por Cevasco, 2003: 134).

Si los hombres no sólo experimentan los límites, sino también poderosas presiones constitutivas por medio de las cuales, en gran medida, reproducen el orden social, ¿cómo es pensable la transformación? ¿cómo se oponen, si es que lo hacen?

En la extensa entrevista que le realizara *New Left Review*, su crítica a la noción de determinación entendida sólo como limitación ocupó un lugar central. Ciertos

argumentos esbozados por Williams pueden servir para clarificar su posición sobre el tema. En relación con el carácter constitutivo de la determinación señala

[se deben] “distinguir dos niveles. Está el nivel fundamental, en el que las limitaciones y las presiones surgen mucho antes de que el individuo pudiera ser consciente de ellas adecuadamente. Este nivel conforma la verdadera constitución social de aquellos individuos (...). Pero tenemos que considerar también la cuestión de la limitación y presión en tanto estas continúan en la vida adulta, en un nivel que es diferente del constitutivo (...). Pero llegado el momento en que alguien es un individuo consciente, incluso capaz de revisar conscientemente elementos de su propia constitución, las puertas pueden abrirse o cerrarse; las presiones ejercerse o resistirse; las limitaciones encontrarse o superarse” (1994: 51).

Se experimentan limitaciones y presiones, algunas constitutivas, otras no, pero lejos de tratarse de un planteo reproductivista, y aún cuando es indudable el papel que tales limitaciones y presiones (“saturación del hábito, de la experiencia, de los modos de ver”) juegan en la reproducción social, las presiones pueden ejercerse o resistirse, las limitaciones encontrarse o superarse. En definitiva, los planteos reproductivistas “subestiman la cantidad de elección adulta que existe, lo cual no debería pensarse simplemente en términos individuales, voluntaristas, sino en términos de lo que es aprovechable, y en la persistencia de formaciones alternativas” (Williams, 1994: 51).

Una vía posible para escapar al reproductivismo se encuentra en la noción de *estructura de sentir*, una muestra más de los sucesivos intentos de Williams por desarmar los dualismos centrales de nuestro modo de pensar (sociedad-individuo, objetivo-subjetivo, estructura-acción) a favor de un pensamiento

donde primen el proceso y las relaciones⁹, y por construir “naciones con las que se pueda pensar la emergencia de lo nuevo” (Sarlo, 2001: 15) y no sólo la reproducción de lo ya conocido. Por medio de este concepto es factible analizar el momento práctico de las experiencias sociales, cuando las determinaciones son puestas en juego, desafiadas y reformadas (Sarlo, 2001: 14). “La conciencia práctica siempre es algo más que el dominio de formas y unidades establecidas” ya que existe “con frecuencia una tensión entre la interpretación recibida y su experiencia práctica”, la cual se manifiesta “como una cierta incomodidad, una presión, un desplazamiento, una latencia”. Así, una estructura de sentir es un tipo de sentimiento y pensamiento efectivamente social y material que establece relaciones sumamente complejas con lo que ya está articulado y definido (pp. 154-155).

No se trata de que Williams sostenga la posibilidad de existencia de una experiencia inmediata, anterior al lenguaje; tampoco sostiene la proposición simétrica e inversa, reducir la experiencia al lenguaje. De hecho,

9 Parte de la crítica a la habitual reducción de lo social a formas fijas (de hecho, la mayoría de las descripciones de la sociedad y la cultura son expresadas en tiempo pasado). Dos nuevas (y cuestionables) distinciones provienen de esta concepción. Por un lado, si lo social es lo fijo y lo explícito –relaciones, instituciones, formaciones y posiciones conocidas- “todo lo que es presente y movilizador, todo lo que escapa o parece escapar de lo fijo, lo explícito y lo conocido, es comprendido y definido como lo personal: esto, aquí, ahora, vivo, activo, subjetivo” (pp. 150-151). Por otro lado, y relacionada con la distinción anterior, es la habitual separación entre pensamiento (reducido a formas explícitas y acabadas) y conciencia, experiencia, sentir (términos que, se supone, son más activos, más flexibles). La idea de estructuras del sentir cuestiona –y es pensada como una alternativa- a tales separaciones en tanto busca restituir el proceso social total, ya que si bien las formas sociales son más reconocibles cuando son articuladas y explícitas, no constituyen un inventario de la conciencia social, cuyos procesos tienen lugar no sólo entre, sino dentro de la relación y lo relacionado. De esta manera, la conciencia práctica es siempre distinta de la oficial: es lo que verdaderamente se está viviendo y no sólo lo que se piensa que se está viviendo. Uno de los ejemplos de Williams son las transformaciones en el idioma, las cuales no se reducen a adiciones, supresiones y modificaciones sino que se transforma lo que habitualmente se engloba con el término “estilo”. Y transformaciones de este tipo se pueden observar también en las costumbres, la vestimenta, la edificación y otras formas de la vida social.

ante ciertas objeciones realizadas en la entrevista con la *New Left Review*, sostuvo:

“no existe una forma natural de ver y, por lo tanto, no puede haber un contacto directo e inmediato con la realidad. Por otro lado, gran parte de las teorías lingüísticas y algunas de la semiótica corren el riesgo de llegar al extremo opuesto, donde lo epistemológico absorbe totalmente a lo ontológico: es sólo en nuestras formas de saber donde llegamos a existir (...) El lugar específico de una estructura de sentimiento es la comparación incesante que se tiene que dar en el proceso de la formación de la conciencia entre lo articulado y lo vivido (...) Pues todo lo que no está completamente articulado, todo lo que aparece como disturbio, una tensión, un bloqueo, un problema emocional, me parece que es precisamente una fuente para los grandes cambios en las relaciones entre significante y significado” (1981: 167-168; citado por Cevalco, 2003: 1163-164).

Se trata, entonces, de una *estructura* (elementos que la componen con relaciones internas específicas, entrelazadas y en tensión) y de una experiencia social que se halla *en proceso*, que a menudo no es reconocida como social, sino como privada (muchas veces se las reconoce cuando han sido formalizadas, clasificadas y convertidas en instituciones y formaciones). Elementos emergentes o preemergentes, que no necesitan esperar una definición, una clasificación o una racionalización antes de ejercer presiones palpables y de establecer límites efectivos sobre la experiencia y la acción (pp. 155).

Llegamos así a vislumbrar el complejo juego de limitaciones y presiones, y las posibilidades tanto de reproducción como de transformación. La estructura de sentimiento “es una respuesta a los cambios determinados de la organización social, es la articulación de lo emergente, de lo que escapa a la fuerza aplastante de la hegemonía, que trabaja sobre el emergente en los procesos de incorporación,

a través de las cuales transforma muchas de sus articulaciones, para mantener la centralidad de su dominación" (Cevasco, 2003: 166). La hegemonía, en fin, en tanto determinación en proceso -no sistema o estructura- "debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada" ya que es "continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada" (pp. 134), al existir formas alternativas o directamente opuestas, donde la función hegemónica consiste en controlarlas, transformarlas o incluso incorporarlas, transformándose.

Reiterando su negativa a pensar en áreas separables y a sostener "la primacía de lo económico, ni de cualquier otro esquema de determinación en última o primera instancia" (Sarlo, 2001: 14), la determinación, en tanto *proceso de límites y presiones complejo e interrelacionado*, "se halla en el proceso social en su totalidad, y en ningún otro sitio; no en un abstracto "modo de producción" ni en una "psicología" abstracta". El aislamiento de categorías autónomas consideradas predominantes "es una mistificación de los determinantes siempre específicos y asociados que constituyen el verdadero proceso social¹⁰: una experiencia histórica activa y consciente así como, por defecto, una experiencia histórica pasiva y objetivada" (pp. 107).

10 A pesar de reconocerle ciertos méritos (como pensar las relaciones recíprocas entre prácticas relativamente autónomas), el peligro de la noción de sobredeterminación para Williams es que, al igual que la determinación, puede ser abstraída en una estructura que luego se desarrolla a partir de las leyes de sus relaciones estructurales internas. Y esto no es más que repetir el "error fundamental del economicismo en un nivel mucho más serio, ya que ahora sugiere subsumir (a menudo con arrogancia) toda experiencia vívida, práctica, formativa y desigualmente formada" (pp. 108).

Epílogo: el lugar de la experiencia y de la acción

"Las puertas pueden abrirse o cerrarse; las presiones ejercerse o resistirse; las limitaciones encontrarse o superarse"

El debate estructura-acción, centrado básicamente en el lugar de esta última en la historia y la sociedad, ocupó gran parte de los esfuerzos del marxismo occidental. El debate en sí no es nuevo, más si tenemos presente la "permanente oscilación" y la "potencial disyunción" que existe en los propios escritos de Marx "entre la atribución del primer motor del cambio histórico, por un lado, a la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción –pensemos en la famosa Introducción de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*- y, por otro lado, a la lucha de clases –pensemos en *El manifiesto comunista*. La primera se refiere esencialmente a una realidad estructural (...). La segunda a las fuerzas subjetivas que se enfrentan y luchan por el control de las formas sociales y de los procesos históricos" (Anderson, 1988: 36). De este modo, la ausencia de una explicación en el marxismo clásico acerca del modo en que se articulan ambos procesos condujo a las clásicas antinomias políticas de economicismo por un lado y voluntarismo por el otro, cuyo ejemplo paradigmático fueron las posiciones antitéticas representadas por Kautsky y Luxemburgo en el seno de la II Internacional, y las constantes intervenciones de Lenin para combatir ambas deducciones del legado marxista.

La "reedición" del debate tuvo en las figuras de Althusser (desde la filosofía) y Thompson (desde la historia) a las posiciones simétricas y opuestas. Así, a la afirmación de Althusser de que "la historia es un proceso sin sujeto", en el cual los hombres y las mujeres son soportes de relaciones de producción, Thompson respondió que "la historia es una práctica no dominada", donde por medio de la experiencia "hombres y mujeres convierten las determinaciones objetivas en iniciativas subjetivas" y así "la estructura se transmuta en proceso y el sujeto vuelve a ingresar en la

historia" (Anderson, 1990: 17-18). De esta manera sus valoraciones de la experiencia y de la acción resultaron antitéticas: mientras para el primero la experiencia es un engaño y la acción humana mera actualización de la estructura, para el segundo "la experiencia es el medio privilegiado en el que se despierta la conciencia de la realidad y en el que se mueve la respuesta creadora a ésta" (Anderson, 1998: 63).

Resulta imposible en este epílogo ir más allá de dejar planteadas ambas posiciones enfrentadas. Aquí las utilizaremos como parámetros que, por comparación, nos permitan caracterizar la perspectiva de Williams al respecto, teniendo en cuenta que es habitual situarlo junto Thompson en este debate (Hall, 1994).

Para conocer la posición de Williams sobre planteos como el de Althusser alcanza con una cita:

"tendieron [formalismo y estructuralismo, incluidas sus variantes marxistas] a considerar que los encuentros prácticos de las personas en la sociedad tenían relativamente pocos efectos sobre su progreso general, dado que las principales fuerzas intrínsecas de esa sociedad poseían estructuras profundas y-en sus formas más simples- las personas que las operaban eran meros `agentes´" (1997: 194).

Reducir las prácticas sociales a efectos de una estructura es secundarizar lo constitutivo, es regresar a pensar en áreas separables con relaciones jerárquicas causales fijas, oscureciendo el proceso material social total (la noción de Althusser de ideología como reproducción -y no producción- de las relaciones sociales de producción es susceptible de recibir todas estas críticas), tendiendo a caer en el determinismo.

Más complejo es pensar su vínculo con las propuestas de Thompson, ya que ambos parten de la crítica al determinismo económico y a la reducción de la cultura a efecto secundario, y ambos proponen ver los procesos históricos en términos de cómo son

experimentados y vividos (Hall, 1994). Sin embargo, más allá de actitudes teóricas y políticas comunes, consideramos que la propuesta de Williams no es equiparable en su totalidad a la de Thompson. Y la razón se halla principalmente en lo que implica el concepto de determinación, tal como Williams lo formuló, para la experiencia y la acción.

Thompson sostiene que "las clases surgen porque los hombres y las mujeres, bajo determinadas relaciones de producción, identifican sus intereses antagónicos y son llevados a luchar, a pensar y a valorar en términos clasistas: de modo que el proceso de formación de clase consiste en un hacerse a sí mismo, si bien bajo condiciones que vienen dadas" (citado por Anderson, 1990: 18). *Principio de codeterminación* de las clases, "tesis de que la clase obrera inglesa se hizo a sí misma en la misma medida en que fue hecha, en una *paridad causal de acción y condicionamiento*" (Anderson, 1990: 34; las cursivas son mías).

El supuesto básico para pensar la historia como un proceso de condicionamiento y acción, de determinaciones objetivas y esquemas subjetivos, es entender la determinación únicamente en términos negativos, como fijación de límites, y es esta es la diferencia sustancial con el modo de pensar de Williams. Así, para Thompson existen condiciones objetivas que limitan, a partir de las cuales los hombres, que las han heredado, construyen su propia historia. La fuente última de esta concepción es la carta de Engels a Bloch, donde conceptualiza el proceso histórico:

"La historia se hace de tal modo que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas de las que surge una resultante -el acontecimiento histórico- que a su vez puede considerarse producto de una potencia única que, como todo, actúa sin conciencia y sin voluntad. Pues lo

que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone el otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido" (citado por Anderson, 1990: 54-55).

Allí donde Engels hablaba de voluntades individuales, Thompson hablará de clases (recordemos, ellas mismas resultado de que "hombres y mujeres, bajo determinadas relaciones de producción, identifican sus intereses..."). Irónicamente, el mismo pasaje de Engels es recuperado por Williams para señalar la insuficiencia de pensar la determinación únicamente en términos negativos, como fijación de límites, ya que si así lo hiciéramos la sociedad aparecería como un proceso social objetivado e inconsciente que limita la acción humana, donde las únicas fuerzas alternativas serían las "voluntades individuales", ellas mismas pensadas como pre-sociales, argumento factible de encontrar en síntesis del marxismo con el psicoanálisis (pp. 106-107).

Si bien la propuesta de Thompson se dirige en otra dirección -pensar el papel de la acción humana en la historia a partir la experiencia¹¹ de las condiciones heredadas, en un juego de condicionamiento y acción- la crítica que las posiciones estructuralistas le realizan se centran, paradójicamente, en el mismo punto débil que Williams señaló a las propuestas de síntesis entre marxismo y psicoanálisis que, al concebir una sociedad objetivada e inconsciente que limita la acción, ven la alternativa a la misma en individuos necesariamente pre-sociales, es decir, una

11 No podemos detenernos aquí en un análisis detallado del concepto de experiencia en Thompson. Basta indicar que la misma es empleada de modos diferentes, a veces "en el sentido más frecuente de conciencia, como las formas colectivas en que los hombres manejan, transmiten o distorsionan sus condiciones dadas (...); a veces como el ámbito de lo vivido, el término medio entre condiciones y cultura; y a veces como las condiciones objetivas mismas, a las cuales son opuestas las formas particulares de conciencia" (Hall, 1994: 9); en todos sus usos, sin embargo, se mantiene la dualidad entre condiciones y cultura. Para Williams, en cambio, no hay dualidad entre realidad y hablar de la realidad; es decir, las condiciones no existen por fuera de los modos culturalmente establecidos de percibir, clasificar y valorar las condiciones.

alternativa inaceptable desde un punto de vista marxista. En una dirección similar la crítica estructuralista a Thompson señala que

"la experiencia no podía ser, por definición, el terreno de nada, ya que uno sólo puede vivir y experimentar las propias condiciones en y a través de las categorías, las clasificaciones y los marcos de referencia de la cultura. Estas categorías, empero, no se daban a partir de o en la experiencia: más bien la experiencia era su efecto" (Hall, 1994: 12).

Si tenemos presente el concepto de determinación tal como lo formuló Williams (punto de distanciamiento con Thompson) es claro que esta crítica no pone en cuestión su perspectiva, la cual es, a la vez, crítica con la conclusión de la crítica, es decir, pensar la experiencia como efecto.

Recapitemos. La determinación no es sólo fijación de límites, es además ejercicio de presiones. Pensar la determinación como un complejo y constitutivo proceso (indisociable en base-superestructura) de fijación de límites y ejercicio de presiones es señalar no sólo los obstáculos y constricciones para la acción sino también las compulsiones y presiones para actuar de determinado modo -esa "saturación del hábito, de la experiencia, de los modos de ver" de la que hablaba Williams-, por lo que la experiencia de las propias condiciones se realiza en y a través de las categorías, las clasificaciones y los marcos de referencia de la cultura pero, a la vez, es irreductible a aquellos.

Así, si bien es imposible pensar la experiencia y la acción sin el marco de conocimientos y categorías propios de la cultura, esto no significa reducir la experiencia a dicho marco o, peor aún, considerarla efecto del mismo. En el proceso de formación de la conciencia se produce una constante comparación entre lo articulado y lo vivido que, "si ustedes quieren, es sólo otra palabra para experiencia, pero tenemos que encontrar una palabra para ese nivel" (1981: 167-168; citado por Cevasco, 2003: 164). En definitiva, captar este proceso nos remite a la noción de

estructura de sentir que, con su énfasis en unir lo que habitualmente aparece separado (lo social de lo individual, lo objetivo de lo subjetivo, la estructura de la acción), posibilita evitar caer en los extremos a los que llegaron las propuestas de Althusser y Thompson –el primero priorizando la estructura, el segundo la acción- y exige un abordaje histórico antes que una definición axiomática –ilusión vs. aprendizaje, reproducción vs. transformación- de tales dimensiones.

Para Williams la experiencia y la acción son constituidas en –y, a la vez, constitutivas de- el proceso social total. No son anteriores o exteriores a lo social (es imposible el contacto prístino entre el sujeto y la realidad) pero tampoco son sus efectos ulteriores (que implica reducir a productos dimensiones constitutivas de dicho proceso). No son necesariamente reproductivas o transformadoras, ni ilusorias o verdaderas¹². Se encuentran configuradas por el proceso social total de determinaciones negativas y positivas, al tiempo que forman parte de su configuración. El modo de experimentar el mundo, de relacionar lo articulado y lo vivido, en fin, esa experiencia social *en proceso* es precisamente el lugar y el momento en el que las presiones pueden ejercerse o resistirse, las limitaciones encontrarse o superarse, la sociedad reproducirse o transformarse, y las causas para estas posibilidades no se encontrarán ni en un sujeto individual o colectivo (Thompson) ni en una estructura inconsciente (Althusser) sino el proceso social

total en el que, de modo complejo e históricamente cambiante, se interrelacionan la totalidad de las prácticas sociales.

12 Anderson (1990) señala claramente el carácter ahistórico de las posiciones opuestas adoptadas por Thompson y Althusser en relación a este tema. Además, propone adecuadamente que si por acción entendemos la actividad consciente dirigida a un objetivo, la investigación histórica debería orientarse hacia el “problema de las fuentes últimas de la actuación” (pp. 20) ya que sólo una pequeña proporción de las acciones conscientes se dirigen a la transformación de las relaciones sociales, inscribiéndose la inmensa mayoría de ellas en las relaciones sociales existentes. El problema así planteado –y extensible a las fuentes últimas de la experiencia- muestra la utilidad del concepto de determinación positiva: gran parte de las acciones conscientes son para Williams presiones constitutivas “internalizadas y convertidas en voluntades individuales” (pp. 107). La experiencia y la acción no pueden ser explicadas ni por el voluntarismo ni por el estructuralismo, y sus fuentes no son ni el sujeto (individual o colectivo) ni una estructura subyacente.

Bibliografía

- Anderson, Perry (1988), *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI, México.
- _____ (1990), *Teoría política e historia: un debate con Edward Thompson*. SigloXXI, Madrid.
- _____ (1991), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI, México.
- Cevasco, María Elisa (2003), *Para leer a Raymond Williams*. Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, Buenos Aires.
- Hall, Stuart (1994), "Estudios culturales: dos paradigmas" En Revista *Causas y azares*. N° 1.
- _____ (1998), "Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas". En: Curran, Morley y Walkerdine (comp.). *Estudios culturales y comunicación*. Paidós, Buenos Aires.
- Marx, Karl (1998), *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. NEED, Buenos Aires.
- Pinkney, Tony (1997), "Introducción del compilador: Modernismo y teoría cultural", en: Williams, Raymond. *La política del modernismo. Contra los nuevos conformistas*. Manantial, Buenos Aires.
- Sarlo, Beatriz (2001), "Prólogo a la edición en español. Raymond Williams: del campo a la ciudad", en: Williams, Raymond. *El campo y la ciudad*. Paidós, Buenos Aires.
- Williams, Raymond (1994), "Diálogo entre las dos caras del marxismo inglés", en: Revista *Causas y azares*. N° 1. pp. 45-51.
- _____ (1997), *Marxismo y Literatura*. Península / Biblos, Barcelona.
- _____ (1997), *La política del modernismo. Contra los nuevos conformistas*. Manantial, Buenos Aires.