

Recordando a Raymond Williams en el décimo aniversario de su muerte

Andreu Coll Blackwell

Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen

Estas páginas plantean una serie de problemas que, a mi parecer, los sujetos de la emancipación colectiva deben de tener muy presentes para reconstruir sus idearios en el umbral del tercer milenio, después de las derrotas y de los fracasos del siglo xx. Aprovechando que se cumplen diez años de la muerte de Raymond Williams (1921-1988), he creído oportuno homenajear a este testigo excepcional de nuestro siglo haciendo una revisión de los problemas que acordó en los últimos años de su vida. Problemas que ensombrecen más, si cabe, las perspectivas de conseguir una humanidad justa en un planeta habitable. Me estoy refiriendo a la manipulación informativa, a la mercantilización de la cultura y a los nefastos efectos antropológicos que la industria audiovisual puede ocasionar al estar controlada por grupos de poder intrínsecamente antidemocráticos. Estos *nuevos* problemas son los que, a mi juicio, dificultan la tarea de construir respuestas colectivas a los viejos problemas. Raymond Williams supo acotar sus análisis con rigor e intentó vislumbrar soluciones —siempre relativas y parciales— con humildad y cautela.

Palabras clave: cultura, comunicación, educación, emancipación.

Abstract. *A reminder of Raymond Williams on the tenth anniversary of his death*

This work raises a set of problems that, in my opinion, the subjects of social emancipation must take in grate account in order to renew their ideologies at the beginning of the Third Millennium, after all the defeats and failures of the Twentieth Century. Taking into account that Raymond Williams died ten years ago (1921-1988), it seemed appropriate to pay tribute to this exceptional witness of our century re-examining some of the issues that he was most concerned about in the last years of his life. Issues that made even darker, if possible, the perspective of achieving a fairer humanity in a habitable World. I'm referring to problems such as media manipulation, commercialization of culture and the anthropological effects that an audio-visual industry controlled by profoundly anti-democratic powers can have on the people. These *new* problems, in my opinion, make it even more difficult to construct a collective answer to the old problems. Raymond Williams new how to analyse these problems rigorously and tried to point out some partial and relative solutions with grate humility and caution.

Key words: culture, communication, education, emancipation.

Sumario

Introducción	Definición y crítica de algunos de los conceptos fundamentales del análisis cultural marxista
Organización de la cultura en el capitalismo tardío	
Medios de comunicación como medios de producción	Democratización de la producción cultural y cambio social: algunas propuestas alternativas
	Bibliografía

Introducción

I

Raymond Williams (1921-1988) fue, con toda seguridad, uno de los pensadores marxistas británicos más destacados de postguerra.

El valor de su trabajo intelectual viene aumentado —al igual que el del resto— por haber conseguido desarrollarlo en un clima social y cultural poco favorable a las investigaciones de inspiración marxista. Se daba una enorme hostilidad hacia la producción intelectual de los investigadores de izquierda en la universidad británica de los años de la guerra fría. Si a esto unimos la hegemonía del laborismo —y en menor medida el stalinismo— entre el movimiento obrero británico y su carencia de referentes culturales propios, se entenderá mejor el valor político-cultural de las obras de autores como Williams.

La obra de Raymond Williams es, a la vez, muy prolífica y temáticamente muy variada. «Existen tal vez cinco regiones principales en la obra de Williams, que son contiguas pero diferenciadas. Primero están sus obras sobre dramaturgia. Segundo, su crítica literaria [...] Tercero, están sus novelas y su teatro [...] Cuarto, sus ideas estrictamente políticas [...]». En efecto, Williams centró la mayor parte de su trabajo en el estudio y la crítica de la novelística inglesa y de la dramaturgia británica y continental² —a lo que responden títulos como *Drama from Ibsen to Brecht* (1968), *Drama in Performance* (1968), *The Country and the City* (1973), *The Pelican Book of English Prose* (1969), *The English Novel from Dickens to Lawrence* (1970), *Orwell* (1971). Así mismo, escribió algunas novelas —*Border Country* (1960), *Second Generation* (1964), *Loyaltyes* (1984)— y piezas de teatro —*Koba* (a finales de los años cincuenta). Otro bloque lo forman una serie de obras de análisis del desarrollo cultural y político de la sociedad británica —destacan *Culture and Society* (1958), *The Long Revolution* (1961), *Communications* (1962), *May Day Manifesto* (1968). La última parte de su obra, sobre la que versará este trabajo, es la centrada,

1. Anthony BARNETT, «Raymond Williams and Marxism: A Rejoinder to Terry Eagleton», en *New Left Review*, núm. 99, septiembre-octubre de 1976, p. 23 (traducción de A.C.B.).
2. Algunos autores comparan la obra de Williams, en lo que respecta a sus investigaciones de estética, a pensadores de la talla de Georg Lukács, Walter Benjamin o Lucien Goldmann. Véase Terry EAGLETON, «Criticism and Politics: The Work of Raymond Williams», en *New Left Review*, núm. 95, enero-febrero de 1976.

desde un punto de vista más general y teórico, en los conceptos fundamentales de la crítica cultural marxista, en la organización de la cultura en los estados capitalistas —y la influencia que sobre ella ejercen los medios de comunicación social— y la importancia que el monopolio de la producción cultural tiene para el mantenimiento del dominio clasista en las sociedades del capitalismo tardío.

II

La gran originalidad de la obra de Raymond Williams estriba en que abordó sus investigaciones desde una perspectiva marxista aunque *culturalista*, esto es, fue muy consciente de las implicaciones de la «cultura» en los procesos históricos y de cambio social, sobre todo en las sociedades en las que las nuevas tecnologías pueden ser aplicadas con fines manipulatorios por la industria cultural. Como indica Anthony Barnett en su artículo sobre Williams, «los estudios culturales son un componente crucial del materialismo histórico, y esa lucha cultural es una parte ardua, rigurosa y vital de la praxis revolucionaria. De ello se infiere, pues, que cualquier intento de hacer extensas generalizaciones sobre la “cultura” por parte de los marxistas no puede proceder convincentemente si éstos presuponen que los principales problemas de la teoría y de la praxis política han sido efectivamente solventados en esferas compartimentadas. Al contrario, parece mucho más probable que haya un fuerte vínculo entre las debilidades políticas y las culturales del marxismo occidental»³.

Lo más destacable es que Williams desarrolló esa sensibilidad hacia el análisis cultural sin haber conocido las obras de Gramsci y de Benjamin hasta mediados de los años sesenta, momento en que enriqueció su pensamiento con conceptos tan interesantes como el de «hegemonía». En ese sentido, llega a conclusiones muy parecidas a las de estos autores habiendo accedido a sus respectivas obras a posteriori —algo muy similar sucedió con la obra del gran historiador E.P. Thompson, quien, sin haber leído gran cosa de Gramsci, a través de sus estudios de historia de la clase obrera británica, elaboró conceptos muy semejantes a los del autor de los *Cuadernos de la cárcel*⁴.

Así pues, podría incluirse a Raymond Williams en ese grupo de pensadores —Lukács, Korsch, Gramsci— que Manuel Sacristán definió una vez como «marxistas de la subjetividad», en oposición al «marxismo del teorema y de la objetividad», que tanto criticó el viejo Lukács. El interés de los primeros radica en haber reintroducido en el pensamiento marxista la centralidad de la conciencia, de la acción orientada por los valores, de la voluntad transformadora como eje del cambio histórico, en oposición tanto al optimismo metafísico como al fatalismo mecanicista-positivista que atribuía el cambio social a una serie

3. Anthony BARNETT, op. cit., p. 18 (traducción mía).

4. Véase Josep FONTANA, «La importancia de E.P. Thompson», en *Mientras tanto*, núm. 58, verano de 1994.

de fuerzas ajenas a la voluntad consciente de los hombres e independientes de su praxis racionalmente fundamentada⁵.

III

El trabajo teórico del último Williams se centra fundamentalmente en la organización de la cultura en su relación con el desarrollo de las fuerzas productivas —entre las que se incluyen los medios de producción cultural y de difusión informativa— y en un análisis pormenorizado de algunas de las categorías del análisis cultural marxista. Apuntaré algunas de las propuestas del autor dirigidas a la democratización de los procesos de producción cultural como parte fundamental de un programa más amplio de transformación socialista de la sociedad. En este trabajo intentaré contrastar las opiniones de Williams con las de otros autores a los que hace referencia explícitamente o con los que, a mi juicio, pueden aportar ideas interesantes. Además, formularé algunos juicios personales sobre los problemas que plantea el autor, juicios apoyados, en ocasiones, en ideas de otros autores. Querría excusar las inevitables lagunas de este trabajo y sus posibles inexactitudes, debidas en parte a las características de la inabarcable obra de Williams —inabarcable para un trabajo que no deja de ser una lectura necesariamente parcial y fragmentaria de una obra que posee una manifiesta lógica interna.

Organización de la cultura en el capitalismo tardío

I

Raymond Williams parte de la premisa de que la cultura es una creación individual y colectiva de significados, de valores —morales y estéticos—, de concepciones del mundo, de modos de sentir y de actuar, incardinada en un lenguaje —en un idioma—, enmarcada en instituciones sociales concretas y condicionada por unas circunstancias materiales determinadas. Así pues, la producción cultural es una manifestación espiritual condicionada por un sustento material, es una producción individual a la vez que el resultado de la interacción social de individuos históricamente constituidos. Cualquier productor de cultura —un pintor renacentista, un juglar, un pensador ilustrado o un artesano medieval— pertenece a una clase social, habla un idioma concreto, cree en una religión determinada, se relaciona con sus semejantes de modos diversos, etc. Es decir, que ocupa un lugar muy concreto en la evolución histórica, material y espiritual de una sociedad y, por ello, sus producciones culturales sólo pueden entenderse en ese contexto.

Lo que intenta demostrar Williams con su análisis histórico de la cultura es que la producción cultural siempre ha estado estrechamente ligada a

5. Véase la introducción de Francisco FERNÁNDEZ BUEY, *Actualidad del pensamiento político de Antonio Gramsci*, Grijalbo, Barcelona, 1977.

condicionantes materiales e institucionales que, inevitablemente, están directamente relacionados con el desarrollo concreto de las fuerzas productivas de la sociedad.

II

En su análisis histórico, Williams parte de la crítica de la arraigada práctica de distinguir los medios de producción material de los medios de producción cultural, y propone «definir dos áreas de análisis: en primer lugar, las relaciones entre los medios materiales y las formas sociales en las que se utilizan [...] y, en segundo lugar, las relaciones entre estos medios materiales y formas sociales y las formas (artísticas) específicas que constituyen una producción cultural manifiesta [...]»⁶. En este sentido, Williams analiza un fenómeno que, por ser una manifestación espiritual, no deja de tener un fundamento material. Esto es, que la producción cultural también está sometida al desarrollo de los «modos» y «relaciones» de producción; es decir, los modos en que se organiza la producción material de objetos adquiribles —en tanto que bienes que poseen un valor de uso (en sentido estricto), o bien de bienes de cultura— y las relaciones que el productor —ya sea un carpintero, un albañil o un pintor— mantiene con el detentador de los medios de producción —sea él mismo (en el caso del artesano), sea un capitalista (en el caso del obrero industrial), sea un mecenas (en el caso de un escultor renacentista), etc.

Así pues, el artista no escapa, a pesar de su genialidad y creatividad individual, a unas relaciones socioeconómicas que engloban a todo el desarrollo histórico.

Un desarrollo caracterizado, en la sociedad capitalista, por una progresiva expropiación de los medios de producción a los productores. Dicha expropiación fuerza a los productores de cultura en sentido amplio —intelectuales, científicos, artistas, organizadores, etc.— a entrar en relaciones alienadas de producción cada vez más dependientes de criterios mercantiles. Este fenómeno se da en mayor o menor medida en todos los campos de la producción cultural: las letras, el teatro, las artes plásticas, la música, el cine, etc. Su dependencia de las fuerzas económicas aumenta en función de los recursos que su práctica requiere⁷. Aquí hay que traer a colación no sólo los «medios de producción» cultural, sino también los «medios de reproducción» y de «difusión». En efecto, para que una obra de arte pueda alcanzar una dimensión social —y, por consiguiente, histórica— depende de unos sistemas de reproducción —las antiguas imprentas, las modernas editoriales, los sistemas de reprografía, etc.— y de difusión —prensa, radio, televisión—. Sistemas que, encarnados en instituciones y empresas económicas, tienden a escapar del control de los pro-

6. Véase Raymond WILLIAMS, *Sociología de la cultura*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994, p. 82.

7. Piénsese en las instalaciones y los decorados de los teatros, en los pigmentos y demás productos químicos que requieren los pintores, el instrumental sofisticado y caro del que deben disponer los directores de cine, etc.

ductores debido a la cada vez mayor complejidad tecnológica, a la cada vez más intrincada división del trabajo y a la progresiva concentración de decisiones económicas en manos de entes privados —y, en ocasiones, de burocracias estatales de todo signo—. Así pues, tanto el trabajo eminentemente manual como el fundamentalmente intelectual sufren un proceso histórico de progresiva dependencia respecto de los bienes de capital —en sentido amplio— que lo fecundan, a la par que el fruto de tal actividad es enajenado al productor⁸.

Medios de comunicación como medios de producción

I

Como apuntaba en el apartado anterior, los «medios de difusión» o «medios de comunicación» son en sí mismos «medios de producción» y están sometidos a las mismas fuerzas socioeconómicas que determinan el funcionamiento del resto de las fuerzas productivas. Es más, cumplen, hasta cierto punto, la función de legitimarlas, como me propongo demostrar más abajo al hilo de los argumentos de Raymond Williams. Como señala el propio autor: «[...] desde que la comunicación y sus medios materiales son intrínsecos a todas las formas distinguibles de trabajo humano y de organización social, [los medios de comunicación social] constituyen elementos indispensables tanto de las fuerzas productivas como de las relaciones de producción»⁹. «Esto es así [argumenta Williams], primero, debido a que los medios de comunicación tienen una específica historia productiva, que está siempre más o menos directamente relacionada con las etapas históricas generales de la capacidad productiva y tecnológica. Segundo, porque los históricamente cambiantes medios de comunicación han mantenido relaciones variables con el complejo general de las fuerzas productivas y con las relaciones sociales generales que son producidas por él y que las fuerzas productivas en general producen y reproducen»¹⁰.

El autor distingue entre los tipos de comunicación que dependen de los recursos físicos humanos más inmediatos y los que se desarrollan gracias a la transformación, mediante el trabajo, de recursos materiales: el primer tipo de comunicación corresponde al «habla» y a la comunicación intersubjetiva no verbal, el segundo es el que utiliza recursos no humanos —materiales y tecnológicos— como «medios» para vehicular sus mensajes. Según Williams, a su vez, el segundo tipo de comunicación puede clasificarse según diferentes tipologías en función de los fines comunicativos que se asignen a dichos «medios». Tales fines comunicativos pueden ser tres: a) «amplificar» el alcan-

8. Desde luego, estas apreciaciones de Williams ya están presentes, aunque sea de un modo muy fragmentario y bastante menos elaborado en la obra de Karl Marx (véase FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY, «Las opiniones de Marx sobre arte y literatura», en *Mientras tanto*, núm. 13, noviembre de 1982).

9. Véase Raymond WILLIAMS, *Problems in Materialism and Culture*, Londres, Verso, 1980, p. 50 (traducción de A.C.B.).

10. *Ibidem*, p. 50 (traducción de A.C.B.).

ce del hecho comunicativo —fin al que sirven dispositivos tan sencillos como el megáfono o tan sofisticados como la radiodifusión y la televisión; *b*) «prolongar» en el tiempo la duración de un mensaje, asegurando su registro y sus posibles repeticiones —para lo que se utilizan magnetófonos y demás dispositivos audiovisuales—; *c*) dar un uso «alternativo» a ciertos objetos y formas —la transformación de objetos en símbolos y el desarrollo de la grafía (y de los medios para su reproducción masiva) son claros ejemplos de ello.

Según Williams esta tipología abstracta se sostiene por la consideración de las relaciones sociales en que se desarrollan los procesos comunicativos. Afirma que las tensiones sociales debidas a la lucha por el control de, y el acceso a, los medios más desarrollados de «amplificación» y de «prolongación» de la comunicación ponen de manifiesto su importancia socioeconómica y cultural. Aquí el autor plantea de un modo directo la relación entre el poder social efectivo de los medios y el capital invertido en su instalación y mantenimiento. En la fase actual se da una progresiva concentración de los monopolios mediáticos en manos de poderosos grupos económicos. Según Williams, éste es un hecho alarmante si tenemos en cuenta que la comunicación electrónica más sofisticada —léase televisión y radio¹¹—, a pesar de ser relativamente reciente —si se compara con la aparición de la escritura y con la invención de la imprenta—, posee una mayor correspondencia con la comunicación interpersonal directa. Y, por consiguiente, puede acabar convirtiéndose en un modo de comunicación unidireccional mucho más poderoso que la lectura y la escritura —el avance del analfabetismo funcional en las sociedades tecnológicamente más avanzadas es, a mi juicio, una clara muestra de esta tendencia.

II

Pero veamos cómo define Williams los «medios de comunicación» y cómo describe su evolución histórica hasta alcanzar el poder social arriba descrito. Según él, los medios de comunicación son «las instituciones y formas en que se transmiten y se reciben las ideas, las informaciones y las actitudes: entiendo por comunicación el proceso de transmisión y recepción»¹².

Dicho proceso de transmisión y recepción mediatizado se inicia en cantidades considerables a partir de la invención de la imprenta y de su expansión durante el siglo XVI. En su inicio se utilizaba como medio de reproducción de obras literarias en general. Gracias a la expansión progresiva de su uso, a partir del siglo XVIII, apareció el nuevo género periodístico, a la vez que se empezaron a publicar obras monumentales como la Enciclopedia. Ya en el siglo XIX,

11. Hay que tener presente que el texto del autor es de principios de los años ochenta. Hoy en día otros avances tecnológicos —informática, telemática, Internet, televisión por cable, televisión vía satélite, etc.— han rebasado ampliamente a la televisión y a la radio en lo que se refiere a su sofisticación tecnológica y a su poder informativo.

12. Véase Raymond WILLIAMS, *Los medios de comunicación social*, Barcelona, Península, 1974, p. 15.

el volumen de la producción de cultura impresa aumentó espectacularmente: en Inglaterra la venta anual de periódicos ascendía a veinticuatro millones de ejemplares, y la de libros alcanzaba los quinientos ochenta títulos. Para tutelar dicho proceso expansivo se instituyeron regímenes de censura —en Inglaterra, entre 1700 y 1820—. En lo que respecta a los espectáculos públicos, en la década de los setenta del siglo XVI aparecieron, al margen de las compañías locales y ambulantes, teatros oficiales que, entre 1850 y 1900, se extendieron por la mayoría de las ciudades más importantes de la geografía británica. Otros establecimientos parecidos, los *music-halls*, derivados de espectáculos que tenían lugar en los bares, también irrumpieron con fuerza a partir de 1840 —hasta que a principios del siglo XX, con la aparición de las salas de cine, sufrieron un reflujo considerable—. A partir de los años veinte de este siglo, entraron en escena las *estrellas* de la comunicación contemporánea: la radio y el cine, que, junto a la televisión —a mediados de siglo—, prefiguraron el panorama mediático actual.

III

Para retomar el hilo argumental del principio de este apartado, es interesante observar la evolución paralela del régimen de propiedad de los medios. En el siglo XIX los periódicos solían ser propiedad de un impresor o de una pequeña compañía. Sin embargo, conforme se consolidaba el capitalismo industrial británico, aparecieron nuevos tipos de propietarios que se enriquecieron editando revistas ilustradas de toda índole. La consiguiente acumulación de capital les permitió adquirir periódicos ya existentes y potenciar considerablemente su difusión. Este fenómeno precedió el proceso de concentración de empresas editoriales propio del siglo XX.

Un fenómeno inherente a la expansión de la industria periodística y, posteriormente, a la industria televisiva, es la dependencia económica cada vez mayor de los medios de publicidad, en detrimento de la importancia de la demanda de lectores y espectadores. En palabras de Williams: «El periódico típico de ese siglo [el XIX], si bien se servía de las ganancias proporcionadas por los anuncios, no dependía en modo alguno de ellas. En cambio el periódico representativo del siglo XX pasó lentamente a depender de las ganancias provenientes de la publicidad, hasta el extremo de que éstas llegaron a representar la mitad de los ingresos totales de los periódicos populares, y unas tres cuartas partes de los ingresos de los periódicos tradicionalmente minoritarios»¹³; «[los medios de comunicación] dependen cada vez más del dinero que proporciona la publicidad, lo cual conduce a una política de alcanzar un público numeroso lo más rápidamente posible, para, de este modo, atraer y retener a las firmas comerciales. [...] Todos los fines fundamentales de la comunicación —lograr que se comparta la experiencia humana— pueden subordinarse a este impulso de vender»¹⁴. Algunas consecuencias inmediatas de este proceso, según

13. *Ibidem*, p. 26.

Williams, son: *a)* la semejanza cada vez mayor entre los métodos y contenidos de la publicidad y del material de las editoriales periodísticas; *b)* la creciente semejanza visual entre periódicos y anuncios comerciales, por lo que se refiere a la tipología, a la composición y al estilo fotográfico; *c)* la tendencia, en televisión, a que los programas más populares —y, por consiguiente, más cargados de propaganda comercial— ocupen la parte central de la franja horaria de retransmisión, mientras que los programas nuevos y minoritarios suelen ser desplazados a horarios extravagantes; *d)* una progresiva fragmentación y una mayor especialización de los contenidos culturales de los medios de comunicación —fenómeno que suele adquirir una naturaleza clasista, distinguiéndose una «cultura de masas» y una «cultura de minorías selectas».

De todo el desarrollo de la argumentación anterior, Williams extrae una conclusión importante: para su subsistencia, los medios de comunicación se ven obligados, cada vez más, a adaptar sus contenidos a las exigencias de la industria publicitaria mucho más que a las demandas del público.

Ahora bien, ¿qué función cumplen las industrias publicitarias? Desde luego no nos informan de las cualidades de las mercancías producidas por el complejo industrial. Más bien, como indicaba al principio de este apartado, cumplen una función económica muy concreta en un sistema que produce mercancías para ser vendidas —y no para cubrir necesidades humanas—: la «[...]producción de sentimientos de carencia, por los medios de producción y difusión industriales de contenidos de conciencia [los medios de comunicación]»¹⁵. Así pues, a mi juicio, la efectiva fusión de la industria publicitaria con la industria mediática en grupos económicos poderosísimos cumple una función reproductiva clara para el sistema capitalista-consumista: construir subjetividades reducidas *al sentido de la posesión* como modo de asegurar la demanda de mercancías a menudo superfluas.

Definición y crítica de algunos de los conceptos fundamentales del análisis cultural marxista

I

Para no exceder los límites del trabajo, en este apartado me ceñiré a las categorías más polémicas que Raymond Williams aborda en la obra que, probablemente, sea la más conocida entre el público hispánico: *Marxismo y literatura*. Evidentemente, no podré detenerme en todos los conceptos —a pesar de su interés—, de modo que tendré que hacer una selección algo arbitraria. De todas formas, abundaré en la crítica de los conceptos que me parecen más relevantes para los problemas actuales. En este libro, Williams polemiza con otros autores en torno al sentido original de conceptos que o bien han sido, hasta

14. *Ibidem*, p. 32.

15. Véase Juan-Ramón CAPELLA, «El tiempo del “progreso”», en *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta, 1993, p. 30.

cierto punto, desvirtuados por utilizaciones parciales y descontextualizadas, o bien han sido enriquecidos con nuevas elaboraciones teóricas que realmente merecen la calificación de «marxismo».

II

Fuerzas productivas

La definición de Williams es la siguiente: «son todos y cada uno de los medios de producción y reproducción de la vida real. Puede ser considerada [una fuerza productiva] como un tipo particular de producción agraria o industrial, aunque un tipo de estas características ya es cierto modo de cooperación social y aplicación y desarrollo de cierto volumen de conocimiento social. La producción de esta específica cooperación social o de este específico conocimiento social es llevada a término por las fuerzas productivas. En todas las actividades que efectuamos dentro del mundo no producimos solamente la satisfacción de nuestras necesidades, sino también nuevas necesidades y nuevas definiciones de necesidades. Fundamentalmente, dentro de este proceso histórico humano nos creamos a nosotros mismos y producimos nuestras sociedades; y es dentro de estas formas variables y en desarrollo donde se realiza la propia «producción material», consecuentemente variable tanto en el modo que adopta como en su esfera de acción»¹⁶.

El vicio principal de corrientes significativas del marxismo ha sido el de hipostasiar las «fuerzas productivas» como el auténtico motor de la historia. Tal concepto se ha llegado a convertir en el *deus ex machina* de la *filosofía de la historia* de un *idealismo absoluto invertido* —y, por consiguiente, mutado en «materialismo vulgar»— totalmente metafísico, por decirlo de un modo algo brutal. Este vicio intelectual ha sido recurrente en el marxismo de la Segunda Internacional y, desde luego, también en el de la Tercera. No es el caso de Williams, quien, de un modo elegante, ofrece una definición muy equilibrada del concepto. Además, es bastante acertada la explicación que da del origen de las exageraciones en la utilización del concepto de «fuerzas productivas». La necesidad de los marxistas de contrarrestar el ideograma burgués de que las realidades políticas y culturales de una sociedad son independientes de la influencia de la economía es, según el autor, el origen de la exageración. Desde luego, Marx no entendía que el desarrollo de las «fuerzas productivas» fuera un fenómeno independiente del desenvolvimiento de las sociedades, sino que, al contrario, era precisamente el argumento ideológico que intentaba rebatir con sus investigaciones. Sin embargo, existe una explicación más filosófica de las raíces de este vicio intelectual en las propias elaboraciones de Marx, y que Williams sólo apunta tangencialmente. La adopción por Marx de la concepción hegeliana de que el desarrollo histórico se mueve objetivamente conduce al autor, debido a la influencia del materialismo feuerbachiano, a la «idea de que

16. Raymond WILLIAMS, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980, p. 110-111.

los cambios sociales se producen en cierto modo “por sí mismos”, con independencia de la subjetividad»¹⁷. Una idea que, a mi juicio, también puede sobredimensionar la importancia de «las fuerzas productivas», condicionando, a su vez, las interpretaciones posteriores de este clásico.

Base y superestructura

Hasta cierto punto, Raymond Williams es del parecer de su amigo E.P. Thompson cuando éste califica la dicotomía «base-superestructura» como «metáfora mecánica»¹⁸. Williams piensa que, en vez de utilizar conceptos tan problemáticos, es mucho más preciso partir de una premisa teórica para orientar el pensamiento social marxista. La premisa en cuestión es que el ser social de los sujetos determina su conciencia o, por decirlo con vocabulario sartriano, la existencia es previa a la esencia y, por consiguiente, la conciencia está determinada por la existencia. En cualquier caso, Marx, en el *Manifiesto comunista*, intentó definir la «base» como «el modo económico predominante de producción e intercambio». Y Williams, a su vez, distingue tres diferentes usos del concepto de «superestructura»: *a)* en tanto que formas legales y políticas que expresan verdaderas relaciones de producción existentes; *b)* en tanto que formas de conciencia que expresan una particular concepción clasista del mundo; *c)* en tanto que proceso en el cual, respecto de toda una serie de actividades, los hombres tomen conciencia de un conflicto económico fundamental y lo combatan»¹⁹.

Para enriquecer la revisión de estos conceptos es de interés traer a colación las observaciones de J.R. Capella al respecto. Para empezar, este autor prefiere utilizar las palabras *fundamento* y *sobreestructura* para criticar ciertas imprecisiones y/o ambigüedades de los autores del *Manifiesto comunista*. Sus observaciones son las siguientes: «Primera cuestión: que la “correspondencia” de las relaciones de producción con el grado de desarrollo de las fuerzas productivas ha de verse como un *límite a la variedad de modelos de relaciones de producción viables* puesto por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, y no como un *paralelismo de hechos históricos*»²⁰. Para argumentar su observación, afirma que análogos desarrollos de las fuerzas productivas han cristalizado históricamente en relaciones de producción diferentes (por ejemplo el esclavismo y el «modo de producción asiático»). Así pues, Capella problematiza el concepto de «correspondencia» entre la «base» y la «superestructura» de un modo muy parecido al de E.P. Thompson, quien apuntaba: «Así como la teoría de la evolu-

17. Véase Juan Ramón CAPELLA, «La mirada de Marx sobre el Leviathan», en *Entre sueños. Ensayos de filosofía política*, Barcelona, Icaria, 1985, p. 109.

18. Véase Pery ANDERSON, *Teoría, política e historia*. Un debate con E.P. Thompson, Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 66.

19. Op. cit., p. 95.

20. Véase Juan-Ramón CAPELLA, «Leer el *Manifiesto comunista* hoy», en *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta, 1993, p. 162.

ción [de Darwin] carece de una explicación de los medios de transmisión y mutación de las especies, la teoría del materialismo histórico carece de una explicación de los medios de la correspondencia (parcial) entre modos de producción y proceso histórico»²¹.

La segunda cuestión que plantea Capella es la siguiente: «que el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, esto es, las capacidades humanas para la transformación de la naturaleza, es función del instrumental y del saber de que disponen las gentes. Ahora bien: el instrumental y el saber forman parte *tam-bién* de la historia intelectual de la sociedad. Habrá que tener esto en cuenta al examinar la relación entre la “base económica” y la “sobreestructura institucional e intelectual”»²².

Desde luego, la complejidad de la relación entre la «base» y la «superestructura» se agudiza, a mi juicio, si tenemos en cuenta, entre otros, fenómenos tan significativos como los siguientes: *a)* que las superestructuras institucionales —políticas y jurídicas (las legislaciones mercantiles, laborales, etc.)— de las sociedades *encauzan y encorsetan* de un modo u otro el desarrollo de las fuerzas productivas, y lo dirigen entre un enorme abanico de posibilidades diferentes; *b)* que ciertos desarrollos superestructurales, como la ciencia, se han convertido —sobre todo en las sociedades del capitalismo más desarrollado— en fuerzas productivas indispensables para la reproducción del sistema; *c)* que modos de producción muy semejantes en lo que se refiere al desarrollo y a la acumulación de sus fuerzas productivas han cristalizado, en diferentes sociedades, en superestructuras político-ideológicas muy distintas.

Ideología

Según Raymond Williams, el concepto de ideología ha adoptado tres significados fundamentales en los escritos marxistas:

- a)* Un sistema de creencias característico de un grupo o una clase particular.
- b)* Un sistema de creencias ilusorias —ideas falsas o falsa conciencia— que puede ser contrastado con el conocimiento verdadero o científico.
- c)* El proceso general de la producción de significados e ideas²³.

Antes de describir las diversas utilizaciones del concepto por la tradición marxista veamos cómo define Gramsci su origen y evolución: «La “ideología” ha sido un aspecto del “sensismo”, o sea, del materialismo francés del siglo XVIII. Su significación originaria era “ciencia de las ideas”, o sea, “búsqueda del origen de las ideas”. Las ideas tenían que descomponerse en sus “elementos” originarios y éstos no podían ser sino ‘sensaciones’: las ideas derivan de las “sensaciones”. Pero el sensismo podía asociarse sin demasiadas dificultades con

21. Véase Perry ANDERSON, op. cit., p. 66-67.

22. Op. cit., p. 162.

23. Op. cit., p. 71.

la fe religiosa, con las creencias más extremadas en la “potencia del espíritu” y en sus “destinos inmortales”»²⁴.

El marxismo ha tendido a utilizar de una forma muy problemática el concepto de «ideología» y, en muchos casos, no se llega a clarificar el sentido que adquiere en cada uno de sus usos.

«Nosotros no partimos de lo que los hombres dicen, imaginan, conciben, ni tampoco de lo que se dice, se piensa, se imagina o se concibe de los hombres, con el propósito de llegar a los hombres en persona. Partimos de los hombres reales, en actividad, y sobre la base de su verdadero proceso de vida demostramos el desarrollo de los reflejos ideológicos y los ecos de este proceso de vida. Los fantasmas que se producen en el cerebro humano son también necesariamente sublimados a partir de su proceso de vida material, que resulta empíricamente variable y limitado a premisas materiales. La moralidad, la religión, la metafísica, todo el resto de la ideología y de sus correspondientes formas de conciencia, por lo tanto, ya no conservan la apariencia de independencia», afirma Marx en *La ideología alemana*. Esta manera de formular el problema le parece a Williams mecánica y simplista, ya que los fenómenos ideológicos adquieren automáticamente el estatuto de «reflejos», «fantasmas», «sublimados», «ecos», etc. A mi juicio, para analizar estos asuntos habría que partir de la regla metodológica descrita por Manuel Sacristán del modo siguiente: «todo lo que pueda explicarse por razones internas de la sobreestructura no debe explicarse por la base»²⁵. Es decir, que existe una *autonomía relativa* considerable entre lo que podríamos denominar *concepción del mundo* y la condición social de un grupo humano. Como afirma Thompson: «En Marx hay un silencio absoluto sobre este tema [la importancia de la cultura y, dentro de ella, de la conciencia afectiva y moral], pues nunca llegó a calibrar en su justa medida la fuerza que tenían en la historia la moralidad y la afectividad, en oposición al interés y a la ideología»²⁶.

Otro problema enorme para definir exactamente el concepto marxista de «ideología» de un modo contrastado con el de «ciencia» es entender exactamente el sentido que Marx atribuía a esta última palabra. El texto más clarificador sobre este asunto se escribió entre nosotros: «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia» de Manuel Sacristán, un artículo que, en buena medida —con el rigor que caracterizaba al filósofo—, pule los argumentos que utiliza Raymond Williams en *Marxismo y literatura* —aunque su redacción fuera muy anterior—. Según Sacristán: «los conceptos de ciencia que presiden el trabajo intelectual de Marx, las inspiraciones de su tarea científica son no dos, sino tres: la noción de ciencia que he propuesto llamar normal, *la science*; la noción hegeliana, la *Wissenschaft*, [...] y una inspiración joven-hegeliana, recibida de los ambientes en los cuales vivió Marx; en ellos floreció la idea de

24. Antonio GRAMSCI, «Concepto de “ideología”, en *Antología*, selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 362.

25. Véase CAPELLA, op. cit., p. 166.

26. Véase PERRY ANDERSON, op. cit., p. 67.

ciencia como crítica. *Science, Kritik y Wissenschaft* son los nombres de las tres tradiciones que alimentan la filosofía de la ciencia implícita en el trabajo científico de Marx, así como este trabajo mismo»²⁷.

Sacristán argumenta que Marx parte de una formación idealista de la que ha aprendido la dialéctica hegeliana del despliegue total de la realidad hacia la completud, despliegue que el pensamiento integra partiendo de lo abstracto para ascender a lo concreto. Pero, debido a que el pensamiento hegeliano es fundamentalmente especulativo e idealista —en el que el ser aparece determinado por la conciencia—, Marx se aproximó a la ciencia «positiva» —léase la economía política de su época— para materializar empíricamente la ascensión de su pensamiento hacia lo concreto. Lo que tiene de joven-hegeliana la actividad científica de Marx es la crítica de la construcción científica preexistente. Según Sacristán, lo que Marx conservó de su formación hegeliana en todo su trabajo científico posterior es la globalidad, el programa de una comprensión completa de la realidad social, del todo social. Marx tiene «[...] una noción de sistema científico que procede de la epistemología hegeliana de la globalidad y la corrige —intentando despojarla de especulación— mediante la recepción del principio positivo de la “ciencia normal” de la época y la del principio práctico del movimiento obrero coetáneo»²⁸.

Tras esta visita al concepto marxiano de «ciencia» volveré a centrar, con un ejemplo concreto, la problemática del concepto de «ideología». Tal como concluye Raymond Williams, el significado del concepto de «ideología» no dejó de oscilar, en la tradición marxista, entre “un sistema de creencias característico de cierta clase” y “un sistema de creencias ilusorias —falsas ideas o falsa conciencia— que puede ser contrastado con el conocimiento verdadero o científico”. Esta incertidumbre nunca fue verdaderamente resuelta»²⁹. Un ejemplo de esta *irresolución* se encuentra en la obra del líder comunista italiano Antonio Gramsci. Aquí me remito de nuevo a otro conocido artículo de Manuel Sacristán: «La formación del marxismo de Gramsci»³⁰. Como la mayoría de los marxistas de «tercera generación» auténticamente creadores, Gramsci se remontó al idealismo —que por lo demás era la inspiración fundamental de su pensamiento— como forma de escapar a la vulgarización positivista del marxismo oficial de la Segunda Internacional³¹. Como señala Sacristán: «La formación idealista-culturalista de Gramsci le hace identificar “teoría”, la palabra usada por Marx, con “ideología”. Gramsci no ve pues la posibilidad de que la mediación entre la fuerza social (la energía de la clase obrera) y la intervención revolucionaria sea de naturaleza científica [como pretendía el explícito

27. En Manuel SACRISTAN, *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983, p. 322-323.

28. *Ibidem*, p. 345.

29. *Op. cit.*, p. 84.

30. Manuel SACRISTAN, *op. cit.*

31. Lenin se remontó a Hegel para superar el enquistamiento del pensamiento socialista de la época, y para buscar la confirmación del carácter revolucionario del pensamiento de Marx. Lukács se formó influenciado por científicos sociales tan interesantes como Max Weber y

antiideologismo de Marx], de la naturaleza del *programa* crítico; para él, la única mediación posible es una nueva ideología, la adopción por el marxismo de la forma *cultural* de las religiones y de los grandes esquemas de creencias, sintéticos y especulativos, de la tradición»³². Para mostrar que el problema de la «ideología» sigue irresuelto en pensadores marxistas tan destacados como Gramsci, concluye Sacristán: «No sería erróneo, pero sí demasiado parcial, concluir un examen de la formación del marxismo de Gramsci anotando simplemente que ese marxismo ha sido siempre problemático, en el sentido de que no ha conseguido nunca decidir sino dentro de la antítesis positivismo-ideología, de la irresuelta crisis entre el positivismo evolucionista de la socialdemocracia y una inconsistente escapatoria por vía ideológica»³³.

Hegemonía

Este concepto fue acuñado por Gramsci con una gran precisión para referirse a las relaciones entre la clase burguesa y el proletariado. Opone el concepto de «hegemonía» al de «dominación»: mientras que la dominación es una forma de control social coercitiva, escuetamente política, violenta, la hegemonía es un proceso social continuo de renovación de la influencia sociocultural y económica de una clase sobre otra. El concepto de hegemonía es más abarcador que el de ideología o de cultura, ya que se refiere al proceso continuado de construcción de experiencia colectiva, de modelación de significados, de elaboración de valores, de creación de concepciones del mundo y de dirección moral e intelectual de la sociedad. Williams insiste en que la hegemonía es un proceso constante que se va reconstituyendo perpetuamente.

En Gramsci, el valor del concepto radica en que es el resultado de la investigación meticulosa de los mecanismos de la perpetuación del poder de una clase sobre otra. Para completar este concepto utiliza otra descripción del poder clasista: la que hace con los términos distintivos de «clase dirigente» y «clase dominante». La primera es la que es capaz de imprimir en la sociedad sus valores y su ideología —con los medios que tiene a su disposición en «la sociedad civil»: la prensa, las instituciones educativas, la Iglesia, etc.— y, de ese modo,

Georg Simmel y haciendo una lectura *izquierdista* del pensamiento de Hegel. Una evolución intelectual semejante a la del propio Marx. Y el mismo Gramsci construyó su propio pensamiento revolucionario a partir de la crítica de Benedetto Croce —un neohegeliano italiano—, quien había informado su pensamiento. Para esta tarea, Gramsci se había amparado en la inestimable ayuda de la obra del introductor del marxismo en Italia: Antonio Labriola, de modo que se hizo marxista sin haber leído mucho a Marx —es simpática la anécdota de que Gramsci afirmara en una ocasión que leía a Marx por simple «curiosidad intelectual».

La evolución intelectual de estos revolucionarios da pistas suficientes para entender que estuvieran a salvo del positivismo evolucionista la mayoría de los dirigentes de la Segunda Internacional. Inspiración intelectual —el positivismo— propia de unos políticos que habían llegado a reconciliarse con una realidad supuestamente intransformable.

32. *Ibidem*, p. 80.

33. *Ibidem*, p. 83.

modelarla a su imagen y semejanza. La segunda es la que necesita cada vez más del poder coercitivo del Estado —el ejército, la policía, el sistema judicial, etc.— para perpetuar su dominación, debido a que es incapaz de mantener el consentimiento pasivo de las clases subalternas, por haber perdido su dinamismo cultural e ideológico³⁴. El proyecto político de Gramsci fue convertir a los trabajadores en una «clase», es decir, conseguir que se sintieran pertenecientes a un grupo social con unos intereses antagónicos a los de la burguesía, y que construyeran una *contrahegemonía* en todos los ámbitos de su vida cotidiana. Este es, según el fundador del Partido Comunista Italiano, el único modo de conseguir que la clase obrera se convierta en clase dirigente de la sociedad y, tras un largo proceso de erosión político-cultural y de golpes de fuerza insurreccionales, se constituya en clase dominante.

Democratización de la producción cultural y cambio social: algunas propuestas alternativas

I

En este apartado partiré de lo ya expuesto en los dos primeros —el de la organización de la cultura y el de los medios de comunicación— para describir las ideas de Williams sobre el entramado de instituciones sociales que dirigen y/o condicionan la producción y difusión de los «contenidos de conciencia» que, en la actualidad, moldean los *imaginarios colectivos* y que restringen el libre desarrollo de las subjetividades. Una vez ensayado esto, describiré algunas propuestas de democratización —cultural y general— de Williams, contextualizadas en las líneas generales de su ideario socialista de transformación.

II

Según Williams, el entramado institucional que dirige la producción y difusión de contenidos de conciencia puede ser de cuatro tipos: autoritario, paternalista, comercial y democrático. El sistema autoritario se caracteriza por amordazar a los medios de comunicación —en sentido amplio— para someterlos al engranaje total mediante el cual una minoría gobierna una sociedad «El fin principal de tales medios es el de transmitir las instrucciones, las ideas y las normas de la clase hegemónica»³⁵. En un régimen de estas características, el monopolio de los medios de comunicación es parte necesaria de un sistema

34. Algo que, a mi juicio, sucedió en Italia en los años veinte. Teniendo en cuenta la debilidad del liberalismo italiano, la burguesía de ese país, debido a la cada vez mayor influencia de las ideas y de las prácticas socialistas y a una progresiva descomposición potencialmente revolucionaria de la sociedad, recurrió al último recurso para mantener su poder: el fascismo. Un recurso que, sospecho, muy probablemente volverá a utilizar la burguesía para atacar la galopante crisis *civilizatoria* que padece nuestra sociedad bajo el capitalismo actual.

35. Véase *Los medios de comunicación social*, op. cit., p. 125.

político en el que se combina la censura, el control directo sobre los medios y la acción policiaca y judicial. Este sistema autoritario es característico de las dictaduras fascistas y de las dictaduras estalinistas. Un sistema paternalista es «un sistema autoritario con una conciencia; es decir, con unos valores y unos objetivos que están más allá del mantenimiento de su propio poder. Los sistemas, alegando diversas razones, reclaman el derecho a gobernar»³⁶. Según el autor, estos regímenes se afirman en el deber de proteger y guiar, y se intenta orientar a la mayoría de la sociedad dentro de las maneras de pensar deseables para la minoría. A diferencia del sistema anterior —que transmite órdenes—, el modo paternalista transmite valores, costumbres y gustos que justifiquen el poder del grupo gobernante. La tercera tipología de Williams: es el «sistema comercial», un sistema que se proclama habitualmente contrario al autoritarismo y al paternalismo. Como señala Williams: «En lugar de decir que estos medios sirven para gobernar o dirigir, se declara que los hombres tienen el derecho de poner a la venta cualquier tipo de trabajo, y que todo el mundo tiene el derecho de comprar todo lo que se le ofrece. De este modo, se declara, la libertad de comunicación queda asegurada»³⁷. Así pues, se supone que el mercado asegura la libertad de expresión. Sin embargo, ¿circula la cultura que no garantiza éxitos comerciales? Manifiestamente no. Lo perverso de lo que Manuel Vázquez Montalbán ha dado en llamar «cultura de mercado» es que las lógicas coste-beneficio filtran las producciones culturales no según su valor intrínseco, sino según sus rendimientos mercantiles. Además, la lógica del capital en general —y de los monopolios de difusión cultural en especial— es la del beneficio inmediato, a corto plazo. Y, además, como afirma Raymond Williams, «La alta tecnología puede muy bien distribuir baja cultura: no hay problema. Pero la alta cultura puede persistir con un bajo nivel de tecnología: así fue producida la mayor parte de ella»³⁸.

Así pues, el control práctico de los medios de comunicación más importantes —y en particular de los más caros y sofisticados— puede encontrarse —como apuntaba en capítulos precedentes— en grupos cuya única característica es la de disponer del capital necesario. Entonces, a efectos prácticos, la falta de representatividad en el control de los medios en sistemas de control autoritario y paternalista puede reproducirse en un sistema que apela retóricamente a la «libertad» —libertad del capital, desde luego, no de las personas— si tenemos en cuenta que nuestras sociedades están erigidas sobre inmensas desigualdades económicas.

Según Williams, los sistemas arriba descritos acostumbran a combinarse de forma variable en la mayoría de las sociedades. Sin embargo, el cuarto modelo, el democrático, no existe plenamente en ninguna sociedad; es, más bien, un ideal, un modelo teórico a reflexionar y discutir. Es un modelo que debería estar basado en el siguiente derecho fundamental de toda la población: el

36. *Ibidem*, p. 125.

37. *Ibidem*, p. 127.

38. Véase *Hacia el año 2000*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 150.

derecho de emitir y de transmitir cultura e información. Un derecho que no podría ser limitado sin ser ampliamente discutido y decidido por toda la sociedad. Para asegurar este tipo de organización se deberían crear instituciones del tipo de las del servicio público —que, desde luego, no deberían enmascarar actitudes de tipo autoritario y paternalista—. El principio básico que debería presidir estas instituciones es el de que aquéllos que contribuyan al desarrollo de la cultura deberían controlar su propios medios de expresión. Williams insiste en todos sus libros sobre la necesidad de quebrar el argumento ideológico liberal —que, por lo demás, también ha calado en amplios sectores del movimiento obrero— según el cual «lo público» se identifica con «lo estatal» y, por consiguiente, los vicios de la gestión burocrática estatal se subsanan con la gestión privada y mercantil. Desde luego que los problemas de la gestión burocrática son considerables, sin embargo la gestión privada no los resuelve. Williams apela al viejo principio socialista de la autogestión de los medios de difusión por los productores de cultura y por los profesionales de dichos medios como modo de escapar a una administración controlada por burócratas diletantes. Otras condiciones indispensables para conseguir un sistema de difusión democrático es, según Williams, que los gobiernos no ejerzan ningún control sobre los artistas y productores de cultura, y que las decisiones acerca de la asignación de recursos sean tomadas públicamente, con extensas discusiones, que posibiliten su crítica y revisión posterior. Así pues, una progresiva democratización cultural, según el autor, sería un enorme estímulo para la defensa activa de la democracia en general.

III

En uno de sus últimos artículos, publicado en castellano por la revista *Mientras tanto*³⁹, Raymond Williams perfilaba algunas ideas de lo que debería ser la praxis política de los socialistas en el próximo milenio. En lo que queda de éste intentaré exponer sus líneas fundamentales. A continuación describiré algunas de las críticas más consistentes del pensamiento político de Williams.

El eje fundamental de los planteamientos políticos de Williams es que no existen modelos acabados alternativos al capitalismo. No existen panaceas como la «planificación», la «socialización», la «nacionalización», etc., que resuelvan todos los problemas que plantea la transición hacia una sociedad emancipada. El autor sostiene que uno de los problemas fundamentales del socialismo contemporáneo ha sido el eurocentrismo de sus propuestas, su falta de sensibilidad hacia las particularidades culturales y nacionales de los países en los que se ha intentado construir. Williams ha puesto de relieve el fracaso de la «planificación centralizada e imperativa» de corte soviético para orientar de un modo democrático el desarrollo económico, por ello aboga por tres líneas conceptuales para el estudio de las posibles formas de organización racional de la

39. Raymond WILLIAMS, «Hacia muchos socialismos», en *Mientras tanto*, núm. 54, mayo-junio de 1993.

economía: 1) la diversidad intrínseca de la planificación racional; 2) los distintos significados de «mercado»; 3) las desigualdades materiales y prácticas de los procesos de trabajo reales, que dan lugar a complejos problemas de intercambio, tanto dentro como fuera de la clase social. Williams piensa que el modelo ideal sería el que permitiera la discusión pública de, y la decisión democrática sobre, diversos modos de planificación para, de ese modo, calibrar cuál de ellos se adecua mejor a las necesidades reales de las gentes. En lo que respecta a la cuestión del sentido del «mercado» en una sociedad socialista, Williams argumenta lo siguiente: «Pensemos en un mercado —que no tiene que ser necesariamente competitivo— que consista simplemente en el tipo más sencillo de abastecimiento directo (alimentos, vestuario, una serie de servicios y artículos de uso personal). La actuación del mercado es eficiente, no sólo porque desde la óptica del capitalismo satisface a esa curiosa figura que es el “consumidor”, sino porque representa el flujo de informaciones relevantes para la producción de bienes. En estos sectores en particular, el mercado tiene ventajas evidentes sobre el plan impuesto. [...] Es necesario transformar la investigación de mercado para adecuarla a los intereses populares en vez de a los de las grandes empresas. En la fase superior de una sociedad socialista las investigaciones de mercado se caracterizarán no sólo por el libre acceso a los resultados, en cuanto factores de la decisión, sino también —y esto constituye un aspecto muy importante— porque la plena información, como en toda investigación auténtica, es un insumo básico de cualquier proceso de planificación»⁴⁰. Así pues, Williams aboga por un sistema mixto realmente verosímil y democrático, tras las fracasadas experiencias de los países seudosocialistas y autoritarios de Europa oriental. La tercera línea conceptual de Williams parte de la constatación evidente de que las desigualdades y desequilibrios en la disposición de la riqueza y de los recursos naturales a escala planetaria no se evaporará automáticamente en un orden socialista, como han demostrado las experiencias de este siglo. La necesidad de mantener mecanismos compensatorios entre regiones ricas y pobres se mantendrá a pesar de que se hayan socializado los recursos económicos y los medios de producción. Si no, puede suceder lo que en la ex-Yugoslavia —lugar donde, justamente en 1988, impartió Williams esta conferencia—, un país supuestamente socialista, donde, a raíz de las tensiones y desigualdades económicas cada vez más grandes entre las nacionalidades que lo formaban, apareció de nuevo un nacionalismo agresivo, con el resultado por todos conocido.

Para concluir, Williams vuelve sobre el problema que inauguraba este apartado: la cultura. Según el autor, la producción capitalista internacional tiende a modelar la conciencia de las personas a su imagen y semejanza, de modo que «Sólo la recuperación, el desarrollo y el empleo experimental de los nuevos medios y tecnologías por parte de las sociedades reales podrán engendrar nuevas culturas socialistas. [...] Una creación cultural nueva y diversificada debería emanar de las sociedades reales y no sólo de sus élites, para entrar en la

40. *Ibidem*, p. 44-45.

dinámica de intercambio, sin estar condicionada por las orientaciones del mercado internacional ni por su adecuación a un único modelo con pretensiones globalizadoras»⁴¹.

En el artículo de Anthony Barnett sobre la obra de Raymond Williams aparece una crítica exhaustiva de su pensamiento político; uno de los fragmentos de crítica más dura dice así: «A pesar del énfasis puesto por Williams en las constricciones impuestas por la economía capitalista y en el carácter incompleto de la democracia liberal de Occidente, valorizó el cambio cultural (la comunicación, el entendimiento, el arte) a expensas de la lucha industrial y, sobre todo, política de la clase obrera contra la sociedad burguesa. Williams argumentaba que el cambio cultural podría transformar el contenido de la democracia británica, pero nunca fue capaz de atacar a las instituciones parlamentarias en tanto que una forma de dominio clasista. El resultado fue que el *estado* capitalista prácticamente desapareció de los escritos de Williams pertenecientes a estos trabajos. El culturalismo, al igual que el economicismo, es esencialmente un fracaso a la hora de aprehender que sólo una abolición revolucionaria de masas del aparato de dominio burgués puede inaugurar una transición al socialismo —algo que ni la militancia profesionalizada ni la innovación cultural podrán conseguir nunca por sí mismas—»⁴². Barnett argumenta que Williams reprodujo en la mayoría de sus escritos políticos la asunción de que sólo existía un tipo de democracia, consistente en un modo concreto de interrelación humana —independientemente de su carácter clasista—. Nunca reconoció la existencia de dos tipos de democracia: la burguesa y la proletaria. Desde luego, Williams fue capaz de percibir el valor intrínseco de la democracia formal —a diferencia de otros socialistas que la calificaron directamente de «farsa»—, y de los derechos civiles e individuales que otorga. Sin embargo, no fue capaz de analizar la otra cara del sistema político burgués: los sistemas represivos del estado capitalista, asunto que recibió muy poca atención en su obra.

Como consecuencia, a su vez, de su concepción unidimensional de la democracia, no prestó atención a las formas de democracia directa genuinamente proletarias, a diferencia de otros marxistas como Rosa Luxemburg, León Trotsky o Isaac Deutscher.

A mi juicio, la crítica de Barnett es acertada, ya que por mucho que se enfatice el aspecto cultural-subjetivo es necesario, si realmente se desea transformar la sociedad —algo indudable en el caso de Williams—, plantearse, tarde o temprano, el (impopular) problema del poder político como algo ineludible. Sin embargo, esta limitación del pensamiento político de Williams no eclipsa en absoluto el valor de su obra, ni resta interés a unos trabajos interesantes e imprescindibles.

41. Ibidem, p. 57-58.

42. Op. cit., p. 27 (traducción de A.C.B.).

Bibliografía

- ANDERSON, Perry: *Teoría, política e historia. Un debate con E.P.Thompson*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
- BARNETT, Anthony: «Raymond Williams and Marxism: A Rejoinder to Terry Eagleton», en *New Left Review*, núm. 99 (septiembre-octubre de 1976).
- CAPELLA, Juan Ramón: *Entre sueños, ensayos de filosofía política*, Barcelona, Icaria, 1985.
- CAPELLA, Juan Ramón: *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta, 1993.
- EAGLETON, Terry: «Criticism and Politics: The Work if Raymond Williams», en *New Left Review*, núm. 95 (enero-febrero de 1976).
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco: «Las opiniones de Marx sobre arte y literatura», en *Mientras tanto*, núm. 13 (noviembre de 1982).
- GRAMSCI, Antonio: *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, Madrid, Siglo XXI, 1978.
- SACRISTÁN, Manuel: *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983.
- WILLIAMS, Raymond: *Los medios de comunicación social*, Barcelona, Península, 1974.
- *Problems in Materialism and Culture*, Londres, Verso, 1980.
- *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980.
- *Hacia el año 2000*, Barcelona, Crítica, 1984.
- *Sociología de la cultura*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994.
- «Hacia muchos socialismos», en *Mientras tanto*, núm. 54 (mayo-junio de 1993).