

Terry Eagleton

Poucas doutrinas do marxismo clásico caeron en maior descreto có modelo de “base/superestrutura”. Por moito que o modelo se poida refinar e sofisticar, por moita mediación e interacción dialéctica que se poida inserir entre os seus termos, toda esta oposición binaria parecería seguir sendo teimosamente redutiva e mecánica. Non virá sendo, ó cabo, máis ca un indicador do economismo residual dos autores que falan dela, aínda escravos dunha teoría económica burguesa na que a actividade da produción material convértese en fetiche e o resto da vida social fica relegado a unha condición secundaria? Non será un exemplo particularmente notorio do que o post-estruturalismo contemporáneo etiquetaría co termo de forma de pensamento “metafísico”, no que unha esencia determinante única ou un principio trascendental único illase arbitrariamente da complexa textualidade da existencia histórica e elévase a algunha posición teoloxicamente privilexiada?

Esta última consideración é merecente de máis comentario. Hai unha diferenza obvia entre rexeita-lo modelo de base/superestrutura atendendo a razóns históricas particulares (fundándose, por exemplo, en que é estático ou mecánico de máis para dar conta dos verdadeiros funcionamentos dunha formación social) e rexeitalo, como fai algún pensamento post-estruturalista, por razóns filosóficas máis xerais. Critica-lo modelo polas primeiras razóns non é necesariamente sumarse á segunda crítica. Se unha forma de pensamento así é obxectivamente “metafísica”, se é unha cuestión de “xerarquías” privilexiadas que sempre se poden deconstruír, significa isto que nunca se pode, en situación ningunha, asignar prioridade causal a unha forza ou factor particular? É metafísico manter que a razón da miña dor de cabeza é o sombreiro ridiculamente pequeno que insisto en levar? Advirtase que a cuestión non é francamente cuestión de decidir entre a monocausalidade e a multicausalidade. Con efecto, o paradigma de base/superestrutura pode acomodarse á multicausalidade, pero afirma sinxelamente que dunha multitude de determinantes sociais, algúns, ó cabo, son máis determinantes ca outros. O meu problema de sinusite crónica ben pode contribuír á dor de cabeza, pero o sombreiro é obviamente o problema principal. Adoitamos unir causas privilexiadas en todo momento, sen negar necesariamente esa pluralidade de determinantes que Louis Althusser denominou de maneira un tanto equívoca “sobredeterminación”. Por qué non habería ser tamén este o caso, en principio, das sociedades? Que é o que é tan ontoloxicamente especial das formacións sociais, en contraste coas dores de cabeza, para que non nos pareza concibible velas como se funcionasen segundo esa lóxica? Se a obxección se refire ás xerarquías causais de todo tipo (considerando, entón, que xerarquía ten de seu algo parecido a unha connotación reaccionaria), significa isto que as novelas de Thomas Peacock foron no seu día unha forza tan significativa para o cambio social coma a revolución francesa? Onde é que remata a “textualidade complexa” das forzas?

Seguramente é dogmática a afirmación, derivada de certa lectura de Friedrich Nietzsche, de que a postulación de *calquera* causa privilexiada en calquera situación é automaticamente idealista. Este estilo de pensamento non é nin moi interesante nin unha liña de crítica do modelo en cuestión particularmente productiva. Supón máis desafío para o marxismo clásico a crenza de que, aínda que nos vexamos defrontados decontino con causas privilexiadas en circunstancias particulares, é perigosamente doutrinario extrapolar esta verdade a unha obxecto tan inmenso coma a propia historia. Non é esaxeradamente implausible crer que, ó cabo, só un conxunto de determinantes foi primordialmente responsable da xénese e evolución de formas de vida social? A miña impresión, en calidade de defensor da doutrina clásica, é que esta afirmación ten, con efecto, unha especie de saibo implausible, cousa que nos forza a preguntar, en primeiro lugar, por qué se lle ocorre a un dicir cousa tan rara. É moi plausible crer que en certas circunstancias o que poderíamos chamar rudamente “produción material” exerce unha forza determinante primaria nalgúns outros fenómenos sociais; sería difícil que alguén pensase que isto é tan parvo coma argumentar, poño por caso, que o que fai que a xente pense o que pensa sexa o tipo de queixo que comen. A implausibilidade non é dese tipo. É o seu alcance histórico o que parece máis dubidoso. Poi-la historia non é un fenómeno sinxelo coma unha dor de cabeza, e imaxinar que ó cabo está sempre determinada da mesma maneira parece adscribirla a unha especie de auto-identidade espuria. A historia, debemos insistir, non é de xeito ningún un obxecto auto-idéntico, que se poida determinar dunha maneira consistente; é unha especie de erro categorial ou falsa analogía considerala unha especie de “cousa” que podería sempre concibirse funcionando segundo unha lóxica repetitiva. A obxección non é empírica senón, máis unha vez, filosófica: se *houber* tal idealidade unitaria que puidese chamarse “historia”, poderíamos entón imaxinala funcionando como supón o modelo de base/superestrutura, pero o feito é que non a hai. O único que hai son diferentes tipos de coxuntura histórica, e os críticos do modelo dividense, entón, entre os que manteñen, atendendo ó que chamei razóns dogmáticas, que non se podería considerar por razóns *a priori* que ningunha delas implique ningún mecanismo causal primordial, e aqueles outros -crentes máis moderados- que pensan que é moi posible que o modelo valla pra algunhas destas condicións pero non pra outras. O que parecería metafísico da doutrina (o que parecería situar os modos de produción á beira de Deus, o *Zeitgeist*, a bioloxía, o *élan vital* e cousas parecidas) é exactamente a súa extensión conceptual aparentemente desmesurada.

Se a historia funcionou sempre segundo o modelo base/superestrutra, ten que haber, logo, algo moi estraño e peculiar no tocante a historia. Ten que amosar algunhas características notablemente comúns, manifestar algunha auto-identidade inusualmente forte, para que este paradigma teórico poida dar conta de tantos dos seus contidos. Porén, isto parecería precisamente o tipo de concepción estática da historia que se supón que o marxismo, xunto con outros historicismos, cuestiona. Que é o que o marxismo considera estático na historia ata o día de hoxe? A resposta, polo menos para Marx, é seguramente obvia. A razón pola que a historia foi claramente estática e, daquela, dócil ó tipo de instrumentos conceptuais que propón, é que non foi historia de xeito ningún. Foi, segundo comenta Marx, “pre-historia”. Historia que aínda non comezou. Todo o que tivemos ata agora foi o reino da necesidade (o ruxido dos cambios non tristemente persistente motivo da explotación). A historia (ou, se un o prefere, a prehistoria) amosa, con efecto, unha auto-identidade notable do principio á fin, presenta unha narración abraiantemente monótona, compulsivamente repetitiva todo o tempo. O que tódalas épocas históricas teñen en común é que podemos dicir delas con certeza plena

en qué gastaron o tempo a vasta maioría das mulleres e homes que a viviron. Gastaron o tempo metidos en traballos miserables e estériles en beneficio doutros. Deteñámonos en calquera punto da historia e isto é o que imos atopar. Con efecto, a historia é pró marxismo, segundo dixo o Señor Ford, parvadas ou, polo menos, a mesma vella historia de sempre. Os que celebran a historia a xeito de cambio, diferenza, pluralidade, coxuntura única, e que afian os seus instrumentos teóricos a fin de capturar algo da súa preciosa especificidade, non fan máis ca cegarse política e intelctualmente perante esta que é a máis escandalosa de tódalas verdades transhistóricas. É a abraiante realidade da consistente, interminable, ininterrompida opresión e explotación o que dota a historia humana dunha certa identidade recoñecible, non -ou non só- o celo epistemolóxico nin o impulso metafísico falocéntrico dos seus críticos políticos. Os anti-metafísicos levan razón ó censurar tales identidades por obxeccionablemente constrictoras; porén, están sinxelamente trabucados ó situálas nas mentes claramente homoxeneizadoras dos teóricos, en troques de facelo nas repeticións compulsivas, cegas, da propia historia. Se temos que nos desfacer delas, non ha ser evitando esas identidades, senón presisamente atravesándoas e saíndo a algún lugar da outra banda, no que Marx chamou o reino da liberdade. Ese espazo histórico está marcado pola diferenza, a pluralidade e a heteroxeneidade, se temos que crer O *dezaioito de Brumario*; entón, os que celebran agora esas cousas, en oposición ó que lles parece ser un modelo tiranicamente cohesivo, máis ca estaren trabucados son un tanto prematuros.

Nunha pasaxe vigorosa de *Marxismo e literatura*, Raymond Williams rexistra a súa obxección á formulación marxista clásica de base e superestrutura:

A orde social e política que mantén un mercado capitalista, coma as loitas sociais e políticas que o crearon, é necesariamente unha produción material. Dende os castelos e palacios ás igrexas e cárceres, asilos e escolas; dende as armas de guerra á prensa controlada: toda clase gobernante, de maneiras variables mais sempre materialmente, produce unha orde social e política. Estas actividades nunca son superestruturais. Son a produción material necesaria para poder desenvolver un modo de produción aparentemente auto-subsistente.¹

Son palabras sabias, por xurdir como o fan da viva enerxía do “materialismo cultural” de Williams; porén, a resposta do marxismo clásico a elas non é difícil de dar. A implicación di que as “actividades superestruturais” son dalgún xeito inmateriais e improdutivas; e, dado que nada pode ser máis material ca un castelo ou un cárcere, faise analiticamente verdadeiro que tales institucións non se poden incluír na superestrutura. Ora ben, en primeiro lugar, cal sería o aspecto dunha actividade ou institución inmateriais? E en qué lugar do marxismo clásico se tratou a superestrutura como se fose inmateriais? No *Dezaioito de Brumario*? N’*O estado e a revolución*? Nas disquisición de Engels a respecto da estratexia militar ou nas análises de Trotsky sobre a burocracia estalinista? Ben é certo que algún marxismo vulgar desmaterializou, para o dicir dalgún xeito, a superestrutura e levouna a un reino da conciencia pura, de reflexos ou efectos mecánicos desencarnados e, no tocante a isto, podería dicirse do Marx d’*A ideoloxía alemá* que é ás veces un marxista vulgar. Porén, é pouco o que se saca de seleccionar unha parodia do concepto clásico de superestrutura para, entón, botalo abaixo. Os que o fan volven bautiza-lo mar, e tódolos argumentos actuais permanecen tal como estaban.

En moita da obra posterior de Williams hai unha implicación forte de que etiquetar un fenómeno chamándolle “superestrutural” é cousa parecida a lle asignar un grao menor de *realidade* efectiva có que ten un elemento da produción material. Porén, o modelo base/superestrutur non é neste sentido unha tese *ontolóxica*. É perfectamente posible conceder que os cárceres e maila democracia parlamentaria, as técnicas pedagóxicas e mailas fantasías sexuais son tan reais coma os fornos de aceiro e a prata de lei, como moitas das cousas da produción material, sen modifica-las afirmacións da doutrina o máis mínimo. A especificidade da tese de base/superestrutura non reside niso, senón na cuestión das determinacións. Non é unha tese que tente distinguir o que é máis e menos material, categorizando quizais algúns fenómenos como “materiais” e outros como “espirituais” ou “ideais”. É un instrumento conceptual para a análise das formas de determinación material en sociedades históricas particulares, e ten por finalidade a práctica política. En contraste, o concepto de “materialismo cultural” de Williams ameaza con retroceder a unha énfase esencialmente filosófica. É menos unha descrición *explicativa* de procesos sociais, que poderían logo despregarse frutuosamente en termos políticos, ca unha re-descrición en termos materialistas de certos fenómenos que foron ideoloxicamente malinterpretados como “ideais” ou “inmateriais”. Como concepto, logo, o materialismo cultural non é rival nin alternativa ó materialismo histórico, pois ten un status ben diferente. En certo sentido, fainos tornar a antes de que Marx ofrecese o pleno desenvolvemento do materialismo histórico, ás disputas filosóficas anteriores entre o materialismo e o idealismo.

Ó facer tal, a noción de materialismo cultural é, no meu ver, dun valor considerable. Pois é como se extendese e completase a propia loita de Marx contra o idealismo, levándoa enérxicamente a ese reino (“a cultura”) que foi sempre o máis resistente ideoloxicamente á redefinición materialista. Ó mesmo tempo, ten os problemas e limitacións das diferentes campañas a prol do “materialismo semántico” promovidas euforicamente durante o mesmo período no que Williams estaba a elabora-lo seu propio concepto. Porque, cando se demostra que a linguaxe, a cultura ou mesmo a conciencia é “material”, que hai que facer? Se *todo* é “material”, pode o termo reter loxicamente algunha forza? De que se diferencia? Dun verdadeiro reino de fenómenos que poden chamarse propiamente non materiais, ou dunha mala interpretación ideolóxica de obxectos propiamente materiais como se fosen ideais? Cando un chega a falar da “materialidade do poema” non será que o termo non fixo máis ca tornar ó seu significado alternativo de “importante” ou “de certa substancia”, reducido ó xesto ou á énfase intensa? Non se trata de que a propia obra de Williams estivese infectada, nin no máis mínimo, daqueles prós que o termo “material” se converteu nunha palabra de moda; aínda así, non escapa enteiramente dalgunhas dificultades do seu estilo de pensamento. Pois hai un sentido importante no que, ó redescibir todos ou os máis dos fenómenos a xeito de “materiais”, un deixa todo tal como estaba. Isto non é certo en *tódolos* sentidos: a preocupación materialista cultural de Williams polas condicións sociais e materiais de, por exemplo, as prácticas de escritura, levadas ás institucións académicas, marcarían a máis profunda diferenza co que actualmente

¹ Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford, 1977), p. 93.

se fai nelas. Porén, o materialismo cultural non supón unha diferenza no sentido en que o supón o materialismo histórico, precisamente porque a súa forza é descritiva máis ca explicativa. A afirmación do materialismo histórico non é que “a historia é material”; esas batallas filosóficas tiveron que se librar en primeiro lugar antes de que o marxismo puidese chegar á súa contribución propia e máis específica á análise social. Esa contribución, segundo xa expuxen, non consistiu en atender á materialidade ou a outros procesos sociais particulares, senón na cuestión das determinacións mutuais. Nisto, o punto clave para o marxismo, cristalizado na doutrina de base e superestrutura, é que esas determinacións non son simétricas: que na produción da sociedade humana algunhas actividades son máis fundamentalmente determinantes ca outras.

Williams reconece con agudeza os perigos de tal pensamento “simétrico” na crítica que fai ó concepto de totalidade en “Base e superestrutura na teoría cultural marxista”. Argumenta así:

É moi doado para a noción de totalidade baleirar do seu contido esencial a proposición marxista orixinal. Pois, se chegamos a dicir que a sociedade componse dun grande número de prácticas sociais que forma un todo social concreto, e se lle damos a cada práctica certo recoñecemento específico, engandindo só que interactúan, que se relacionan e combinan de maneiras moi complicadas, estamos, en certo nivel, falando da realidade moito máis obviamente máis, noutro nivel, estamos retirando a declaración de que haxa algún proceso de determinación. E isto, para empezar, é algo que eu non querría facer de xeito ningún.²

Dito en poucas palabras: a totalidade está trucada. E a resposta de Williams a cá é o truco da totalidade é, polo menos neste ensaio, as “intencións” da clase gobernante. Hai, quizais, a suxestión dunha noción historicista da formación social nesta énfase: a unidade da sociedade, e ó mesmo tempo o seu sesgo específico, reside nas imposicións dunha clase dominante, que nalgunhas formulacións logra despraza-la fonte de determinación da base á superestrutura política. A cuestión marxista clásica, con efecto, é saber qué é o que determina, logo, este dominio, pois determinación e dominio non son de xeito ningún idénticos.

Atopa-la unidade e dirección dunha formación social no dominio dun suxeito de clase “intencional” botará gran parte do peso sobre a intensa forza e efectividade desa clase á hora de, para dicilo dalgún xeito, mante-la formación social xunta; esta é unha das razóns polas que, dentro das tradicións do marxismo histórico, xurde o concepto de hexemonía. Dito en poucas palabras, a idea de hexemonía, debido a súa indubidable fertilidade teórica e política, é en parte un intento de de corrixir un erro historicista relativo á natureza do poder de clase, enriquecendo e elaborando o concepto dun suxeito de clase a xeito de clave da unidade da formación social. Non é de sorprender, logo, que o argumento de Williams en “Base e superestrutura na teoría cultural marxista”, inmediatamente despois dos puntos que citei, volvese a esta noción. Williams saudou a idea de hexemonía cunha aclamación e deulle uso con vigor na súa obra; porén, eu suxeriría que unha das razóns polo que o fixo é por causa de certa hostilidade á noción de ideoloxía, que a de hexemonía viu substituír. Non ben Williams coloca a idea de superestructuras inmateriais no que posiblemente é unha especie de falso albo, tendeu a ocuparse con certas formulacións un tanto rudas do concepto de ideoloxía só pra, comprensiblemente, proceder logo a desbotalo. En *Marxismo e Literatura* ideoloxía parecería suxerirle certos sistemas relativamente conscientes e explícitos de valor e creenza: e a hexemonía, a xeito de concepto, “vai máis alá” de tales formulacións insuficientes debido á súa fondura, realismo, pluralidade, comprensividade e sutileza. Porén, esta substitución implica dous erros. En primeiro lugar, non hai razón para supor que o concepto de ideoloxía poida confinarse á sistemas de creanzas explícitos, e moita da reflexión marxista sobre a noción, no propio período en que Williams estaba escribindo *Marxismo e literatura*, desafiou especificamente toda simplificación dese tipo. Que Williams continuase nese período ofrecendo (só para as rexeitar) esas versións máis rudas da idea pode quizais atribuírse á súa hostilidade (nalgunos aspectos moi xusta) ás formas estruturalistas e psiconalíticas do marxismo das que estaban a xurdir teorías das ideoloxías máis intrincadas e fondas. Porén, en segundo lugar, substituír “ideoloxía” por “hexemonía” implica unha especie de erro categorial, dado que os dous conceptos non son o mesmo. Hexemonía, en mans de Williams e doutros, convértese nunha especie de super-ideoloxía, nunha descrición considerablemente máis rica, complexa e persuasiva de cómo é que unha clase gobernante disemina os seus significados e valores cás teorías mecánicas da ideoloxía contidas no marxismo vulgar. Sexa como for, hexemonía non se pode confinar, á xeito de concepto, na diseminación dos significados e valores dominantes, por máis efectiva e persuasivamente que este proceso se leve a efecto. Denota, máis ben, os recursos *todos* polos que unha orde dominante asegúrase o consentimento ó seu dominio, do que a ideoloxía é, logo, por dicilo dalgún xeito un sector esencial. Podemos falar propiamente de, poño por caso, a creación de estratos da clase obreira relativamente ricos (e, entón, quizais, relativamente incorporados) como un aspecto da hexemonía; podemos falar dos procesos da democracia burguesa dicindo que eles propios son un instrumento da hexemonía, dado que os seus procedementos institucionais fornecen a ilusión do autogoberno, e podemos dicir cousas parecidas. Dito en poucas palabras, a hexemonía pode diferenciarse nas súas rexións económica, política e ideolóxica. Non é sinxelamente unha versión máis “fonda” da ideoloxía, unha difusión de significados máis fundamente interiorizada e omnipresente nas experiencias, segundo parecería entender Williams. É Williams, non o marxismo, o que parecería estar nisto constrinxido por unha interpretación esencialmente idealista das superestructuras. A hexemonía, comenta en “Base e superestructura na teoría cultural marxista”, “non é puramente secundaria ou superestructural, coma na acepción máis débil do termo ideoloxía”, precisamente porque é tan fundamente e omnipresentemente vivida. Tornamos, máis unha vez, á versión “ontolóxica” da base e superestructura: a hexemonía non pode ser superestructural porque é *real*.

En dous puntos principais de *Politics and Letters*, os entrevistadores de Williams pídenlle que explique cómo é que o seu materialismo cultural pode escapar dunha noción de formación social puramente “circular”, na que a cuestión de xerarquías de determinación está efectivamente marxinaada. As dúas respostas son esencialmente inconcluíntes; porén, a posición de Williams agroma con lucidez abonda. Parcería acepta-la prioridade da produción material na vida social,

² Raymond Williams, *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays* (Londres, 1980), p. 36.

dado que tal produción enténdense no sentido extremadamente amplo que propón a súa teoría do materialismo cultural; mantén a idea de que algunhas determinacións son cruciais, mais considera que estas implican o proceso social total máis do que unha base económica abstraída con miras estreitas. Dito en poucas palabras: o que isto significa, é que Williams aférrase, con efecto, a unha teoría da formación social “circular”, unha teoría que, neste aspecto, cambiou pouco dende as súas primeiras obras; o que cambiou, co desenvolvemento do “materialismo cultural”, é que tódolos elementos da súa totalidade están agora, por dicilo dalgún xeito, plenamente materializados. Esta posición implica unha ironía particularmente notable. Porque a crecente *aproximación* ó marxismo de Williams na década dos setenta, paradoxalmente, non ía levalo máis preto do modelo de base/superestrutur, senon máis lonxe. Conceptos esencialmente marxistas (os de práctica, modo de produción, condicións materiais de posibilidade) transplantáronse ó reino da cultura para “materializar” procesos culturais, facéndoos, logo, equivalentes a outras formas de produción material e, entón, *intensificando* a “circularidade” pre-marxista de Williams. A circularidade foise elaborando teóricamente na linguaxe marxista, en troques de permanecer, máis vulnerablemente, no nivel organicista ou “da experiencia”. Ó extende-la lóxica marxista, Williams desfaina en parte. As concesións feitas á necesidade dalgún entendemento do “superestrutural” en 1971 desaparecen, con efecto, da obra posterior de Williams.

Ó tentar persuadir Williams con algunha versión do argumento de base/superestrutur os entrevistadores, en certo punto, indican o caso empírico de que a vasta maioría das mulleres e homes na historia gastaron o seu tempo traballando, cousa que seguramente deu a esta área de actividade “verdadeira primacía causal sobre tódalas outras actividades sociais. Williams concorda, naturalmente, coa afirmación empírica, mais non se sinte persuadido para acepta-la tese de base/superestrutur, e ten boas razóns. Pois non está claro por qué a primacía do traballo na historia, no sentido franco de que é o que se veu obrigada a facer a maioría da xente durante a maior parte da súa vida, debería implicar lóxicamente a primacía *causal*, no sentido de que esta actividade é a que, entón, produce e condiciona unha superestrutur. A cuestión de base/superestrutur, segundo argumentei, é unha cuestión de determinacións sociais privilexiadas, non de prioridades empíricas. “Primeiro a comida, logo a moral”, só se converte en formulación breve da doutrina teórica en caso de se afirmar que haxa algunha eficacia determinante da comida para a moral. Non estamos a discutir unha pura distribución cuantitativa da enerxía humana, nin sequera unha cuestión de condicións necesarias (o feito de que o carácter biolóxico dos seres humanos sexa tal que a reprodución material sexa condición *sine qua non* doutras formas de práctica humana). Tódolos argumentos deste tipo desatenden a especificade da doutrina de base/superestrutur. Cómpre admitir que hai un arroteo tortuoso para chegar das xustificadas afirmacións empíricas á tese de base/superestrutur, é o que se fai por medio da doutrina de que o ser social determina a conciencia. Esta doutrina afirmaa Marx ó mesmo tempo cá promulgación da noción de base/superestrutur no prefacio da *Contribución á crítica da economía política*, e Williams é un dos poucos pensadores marxistas que advertiu, no párrafo inicial de “Base e superestrutur na teoría cultural marxista”, que, malia as dúas formulacións non seren necesariamente incompatibles, poñen énfase en dúas cousas significativamente diferentes. A doutrina de que o ser social determina a conciencia é ontolóxica, consecuenta coa estrutura material do corpo humano, a natureza material do seu contorno, a necesidade do traballo mediador entre ambos a dous e o feito de que a conciencia é, logo, sempre en primeiro lugar conciencia práctica, segundo Marx di noutro lugar. Que non é este o mesmo tipo de afirmación que se fai por medio da metáfora de base/superestrutur faise evidente polo feito de que a un non lle cómpre ser materialista histórico para apoiala. A obra de Ludwig Wittgenstein, poño por caso, presta axuda vigorosa dende un espazo filosófico diferente a este argumento: cando Wittgenstein di nas *Investigacións filosóficas* que “É na linguaxe no que estamos de acordo ou desacordo, e a linguaxe non é cuestión de opinións, senón de formas de vida”, non é difícil, dada a diferenza de idioma, traducir esta importante intuición á declaración marxista. (Podería tamén advertirse que un pode negar isto e, malia todo, apoiar-lo argumento de base/superestrutur: algúns socialistas mantiveron que cando sobrepasemos o período no que este argumento é certo, a conciencia humana ha determina-lo ser social e non viceversa). Williams mantén inequivocamente a tese do “ser e a conciencia”; e o arroteo que ó leva á posición de base/superestrutur sería o de argumentar que, dado que o que preponderou historicamente no “ser social” foi con efecto a produción económica explotadora, é plausible crer que esta tivo que se-la influencia máis significativa na conciencia humana. É algo coma isto, presumiblemente, o que teñen en mente os entrevistadores de Williams; porén, a súa indicación, segundo xa se dixo, non parece consciente dos problemas de demostra-la eficiencia causal.

O caso máis amplo, ambicioso e ontolóxico do ser e a conciencia é, logo, paradoxalmente, máis fácil de aceptar; porén, non hai implicación lóxica entre el e as afirmacións do modelo base/superestrutur. Ó afirma-los dous ó mesmo tempo no Prefacio á crítica da Economía Política, Marx corre o risco de facer que a segunda tese soe tamén a afirmación ontolóxica, ou polo menos de facer ver que van naturalmente xuntas. Aceptar, logo, o argumento de base/superestrutur chega a parecer como aceptar, polo menos por cuestión de fe, que esa é a maneira en que funciona a historia, do mesmo xeito que aceptamo-lo argumento da relación entre ser e conciencia porque esta é precisamente a maneira de ser dos animais humanos. Porén, seguramente isto escureza a especificidade histórica do modelo base/superestrutur. A cuestión que nos cómpre formular, e que Marx deixou sen responder no Prefacio, é *por qué* algunhas institucións políticas, legais e doutro tipo, secomasí algunhas formas determinadas de conciencia social “convértense...no fundamento verdadeiro” dun modo de produción. Dito doutra maneira: que ten o modo de produción que historicamente (máis ca ontoloxicamente) necesita tales produtos? Pois non é, abofé, a actividade económica o que Marx di que que fai xurdir tales superestruturas; é a actividade económica conducida dentro das relacións de explotación, relacións sociais que para Marx son a característica dominante da “base”. A resposta, logo, é que tales superestruturas son necesarias para regular e ratificar esas formas de explotacións. As superestruturas son esenciais porque a explotación existe.

Sexa como for, non haberá tamén formas de lei, política, conciencia social e o resto nunha sociedade post-clasista? Seguramente a tese de Marx non se pode confinar a un tipo particular de función histórica na sociedade de clases, dado que o autor d’*O capital* inclúe dentro da superestrutur “formas determinadas de conciencia social” que presumiblemente aínda han existir en formacións sociais post-revolucionairas. Hai dous tipos de réplica a esta obxección. A primeira é que se Marx cre, como parece facer no Prefacio e noutros lugares, que as formas *todas* de conciencia social poden explicarse por referencia máis ou menos directa ó modo de produción, entón seguramente está trabucado. Non hai maneira moi significativa de explicar, por exemplo, as institucións sociais e ideolóxicas da

sexualidade por referencia á como interactúa con elas o modo de produción, aínda que certamente interactúa con elas. A declaración de Marx sobre isto no Prefacio é universalizadora de máis, está contaminada, para o dicir dalgún xeito, pola tese compañeira (necesariamente de tipo universal) sobre a determinación que o ser social impón á conciencia. Dase unha combinación disimulada das dúas doutrinas, que presta á noción de base/superestrutur un alcance excesivamente global. A segunda réplica ás obxeccións é que unha superestrutur non é sinxelamente unha gama de institucións legais, políticas e ideolóxicas: un reino establecido e determinado, para o dicir dalgún xeito, dentro da totalidade social. Definir unha superestrutur dese xeito é reificar un conxunto de funcións nunha rexión ontolóxica. Unha institución ou práctica é superestrutural cando, e só cando, actúa dalgún xeito en apoio da natureza explotadora e opresiva das relacións sociais. Non ten dúbida que esta é exactamente a indicación que fai Williams en *Marxismo e literatura* ó escribir que “resulta entón irónico lembrar que a forza da crítica orixinal de Marx se dirixira fundamentalmente contra a *separación* de “áreas” do pensamento e da actividade...A abstracción común d’“a base” e “a superestrutur” é, entón, unha persistencia radical do modo pensamento que atacou.”³ Dito en poucas palabras: “superestrutural” é un termo que fala *de relacións*: identifica aqueles aspectos particulares dunha practica ou institución social que actúan en condicións particulares a xeito de soportes da explotación e a opresión, invítanos a contextualizar esa práctica ou institución dunha maneira específica. Entón, cando Williams protesta en “Base e superestrutur na teoría cultural marxista” dicindo que “ten gran dificultade para ve-los procesos da arte e mailo pensamento a xeito de superestruturais no sentido en que se usa habitualmente a fórmula”⁴, nun sentido acerta e noutro trabúcase. Acerta ó considerar que actividade cultural non é enteiramente superestrutural: pode examinarse, por exemplo, como fixo el mesmo moi decote de maneira soberbia, considerándoa parte da produción material en xeral, tratándoa dunha maneira “infraestrutural”. Tamén pode un limitarse a conta-lo número de palabras na páxina ou o número de cores na pintura, que nos máis dos casos non é trata-la arte nin infraestrutural nin superestruturalmente. Porén, en canto un se pon a ler, poño por caso, un texto literario á procura de síntomas da súa complicidade co poder de clase, igual ca fixo tantas veces preceptivamente Williams, estase a trata-lo texto “superestruturalmente”.

Williams acerta plenamente ó considerar que a abstracción común da “superestrutur” escurece este punto vital. Trabúcase, no meu ver, e non é congruente con algunhas das súas visións máis substanciais ó desbotar entón a categoría. A noción de que hai un reino illable e relativamente estable chamado superestrutur colle folgos do forte nesgo xenético-funcional das propias formulacións de Marx no *Prefacio á crítica da economía política* e noutros lugares. Pois neses textos parecería que a superestrutur vén directamente á existencia por causa da base, e sen máis propósito có de apoiála. A determinación é de tipo xenético, e a consecuente relación da superestrutur coa base é fortemente funcionalista. Sería incoherente, neste modelo, falar daqueles aspectos do dereito, a cultura e maila educación que fosen superestruturais e aqueles que non. Porén, temos razóns pra crer que esta é unha maneira de falar que Williams aceptaría.

Coma moitos críticos da metáfora de base/superestrutur, Williams protestou ocasionalmente contra as connotacións estáticas, verticais. É posible que se lle dea excesiva importancia a esta cuestión (os modelos non son, ó cabo, a realidade), mais é interesante ver qué pasa se pomos, por dicilo dalgún xeito, a metáfora en horizontal. A “base” podería xurdir entón coma o futuro, quere dicir, o que *aínda está por facer* en calquera proceso de cambio revolucionario. Actúa, logo tanto a xeito de advertencia coma de recordatorio de que os cambios que ata agora foi posible acadar non son dabondo: son “superestruturais” precisamente neste sentido. A “base” é un horizonte exterior ou obstáculo final contra o que presionan decontino as políticas transformadoras, o obstáculo que resiste a súa dinámica e a expón a xeito de carencia. É iso que non vai desaparecer, por máis que haxa outros logros ou se acaden concesións: un límite final ou limiar incesantemente retroxectado ás nosas loitas actuais na conciencia de que, aínda que, con efecto, demos socializado boa parte das industrias, acadamos plena igualdade de oportunidades para todos e cargamos con grandes trabucos ós ricos, “nada cambiou verdadeiramente”. A “base” neste modelo, non é tanto unha resposta á pregunta “Que é, ó cabo, o que causa todo o outro?” coma unha resposta á pregunta “Que é, ó cabo, o que queremos?”

John Milton escribiu sobre a posibilidade de ser “herexe na verdade”, querendo dicir sen dúbida que hai moitas maneiras estériles de estar no certo. Hai tamén aqueles que din verdades formando parte da herexía, desviándose dunha ortodoxia mortificadora por mor de recuperar e revitaliza-lo que hai de valor nela. Non se trata, logo, de que a ortodoxia acolla con graciosa caridade a un que, despois dun longo arroteo, volve entrar no curro; porque despois do arroteo o curro nunca ha volver se-lo mesmo. Moito antes da deconstrución, a obra de Williams problematizou a firme demarcación entre “dentro” e “fóra” na indeterminada duplicidade dos seus sitios discursivos: Gales/Inglaterra, cidade/campo, literatura/cultura, clase obreira/intelectual. Incluír marxista/non marxista nese fértil país fronteirizo non é identificar unha inconsistencia, senón nunha fonte de enerxía.

³ *Marxism and Literature*, p. 78.

⁴ *Problems in Materialism and Culture*, p. 36.