

Historia y literatura: una aproximación a la noción de experiencia en Raymond Williams.

Esteban Vedia.

Cita:

Esteban Vedia (2013). *Historia y literatura: una aproximación a la noción de experiencia en Raymond Williams*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/1025>

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia

Mesa: La historia en perspectiva

Coordinadoras: María Inés Mudrovic (UNCo-Conicet) y Susana Debattista (Univ. Nac. De la Patagonia)

Título ponencia: **Historia y literatura: una aproximación a la noción de *experiencia* en Raymond Williams**

Autor: Esteban Vedia (UNComa-CONICET)

Introducción

La discusión en torno al estatuto de la experiencia y su papel en el conocimiento histórico ha constituido uno de los temas centrales en la discusión contemporánea en filosofía y epistemología de la historia, sobre todo a partir de la impugnación a dicho término por parte de algunos cultores del giro lingüístico en la historia, debate que dio inicio a un verdadero 'giro experiencial' en la historia. Puestos estos elementos en tensión, la presente ponencia se propone rescatar la noción de experiencia en la obra de Raymond Williams. Esta se destaca especialmente por la compleja relación que establece Williams entre historia y literatura, donde la experiencia es el concepto clave: en esta determinada lectura, la literatura no sería otra cosa que una forma de condensación de la experiencia social. Desde este punto de vista, en un camino inverso al del giro lingüístico, que va de la historia a la literatura, Williams va de la literatura a la historia, historizando la primera. En vez de hacer hincapié en el estatuto literario de la obra histórica, remarca el estatuto histórico de la obra literaria. La experiencia, en vez de ser un supuesto fundacionista de la historia, se transforma en una pieza clave para la reconstrucción de la misma. La literatura pierde su especialización estética para convertirse en una herramienta central para acceder a la reconstrucción, siempre parcial y tentativa, de la experiencia histórica. Por último, nos interrogamos sobre los alcances teóricos en el campo de la historia del tratamiento de la experiencia por parte de Williams, específicamente en las relaciones que un tratamiento histórico de la literatura y la cultura pueden tener en términos de la reconstrucción de la experiencia histórica.

Las críticas de Scott a la noción de experiencia

El artículo de "The evidence of experience"¹ de Scott será el lugar desde el que presentará sus críticas al uso de la noción de experiencia por parte de los historiadores. El mismo será un parteaguas en la discusión contemporánea acerca de los usos de la experiencia en el ámbito de la historia, pretendiendo incluso cuestionar el estatuto disciplinar de la misma.

¹ Joan W. Scott: *Critical Inquiry*, Vol. 17, No. 4., Summer 1991. Todas las traducciones son propias, excepto cuando se indique.

En él Scott parte del problema del papel que juega la experiencia en la constitución de las identidades, en la asignación de la diferencia. Como ejemplo toma la narración autobiográfica de Samuel Delany, *The Motion of Light in Water*. En ella, Delany, un homosexual negro, escritor de ciencia ficción, cuenta el impacto que le causó su visita a las saunas gay en los primeros años 60's. Eso será muy significativo para Delany, no solo porque confirmaba la realidad de una identidad homosexual, identidad que no se correspondía con aquellas asignadas por el status quo sexual de la época, sino que significó también una toma de conciencia en cuanto al poder político del movimiento gay. Sin embargo, el objetivo de Scott es problematizar la concepción implícita sobre la experiencia contenida en el texto de Delany.

Scott alerta sobre la 'metáfora de la visibilidad' incluida en la apelación a la experiencia, donde el ver es clave en la toma de conciencia de las vinculaciones entre lo personal y lo político, donde hay una "una aprehensión directa de un mundo de objetos transparentes"², donde "la visión es el origen del conocer", donde "escribir es reproducción, transmisión" y "la comunicación del conocimiento es obtenida a través de una experiencia (visual, visceral)"³. Pero esta concepción del conocer, del saber, dice Scott, de esta clase de comunicación de la experiencia, no es exclusiva del relato autobiográfico, sino que estaría en el centro del proyecto historiográfico. E inclusive está presente en el proyecto historiográfico crítico, donde el develamiento de los sujetos 'ocultos' por la historia tradicional es clave -mujeres, obreros, homosexuales, etc. Esta 'historia de la diferencia' (de los diferentes) incluso condujo, en parte, a la crisis de la historia tradicional, fragmentando su objeto de estudio, imponiendo nuevas narrativas y cuestionando un criterio único y universal de verdad. Pero, dice Scott, este cuestionamiento a la historia tradicional no ofrece un punto de vista alternativo del uso de la experiencia por parte de los historiadores. En todo caso, ese proyecto se adaptó a las reglas de la historia tradicional, ubicando su crítica como una ampliación, una corrección, de la visión que otorgaba la ortodoxia; permaneciendo inalterado el fundamento epistémico, en cuanto que la experiencia (tanto de aquellos a quienes se rescataba como la del propio historiador u historiadora) era un punto no problematizado.

Para Scott, la estrategia de documentar la experiencia, de apelar a ella como un fundamento, constituyó un límite porque, al compartir estas asunciones comunes, debilitó justamente esta crítica, naturalizando sus identidades y cosificando la agencia de los sujetos, dejando de lado la cuestión de su constitución. De ahí que la apelación a la experiencia terminaría reproduciendo los sistemas ideológicos establecidos, tanto sobre los mismos sujetos (historiador y/o agente histórico), como sobre las categorías con las cuales se representan a los mismos. El juicio no podría ser más severo: "el proyecto de hacer la experiencia visible oculta el trabajo de estos sistemas [de poder] y su historicidad; en lugar de ello, reproduce sus términos"⁴. Por ello, el hacer la experiencia visible no es suficiente, aun cuando exponga muchos de estos mecanismos de poder, no logra develar como están "relacionalmente constituidos".

² Scott, op. cit. p. 775

³ Scott, op. cit. p. 776

⁴ Scott, op. cit. p. 779

“Para ello necesitamos atender al proceso histórico que, a través del discurso, posiciona a los sujetos y produce sus experiencias. No son los individuos los que tienen experiencias sino los sujetos quienes son constituidos a través de la experiencia. Experiencia, en esta definición, se transforma no en el origen de nuestra explicación, no en la autorizada evidencia (a causa del ver o sentir) que sustenta que es lo conocido, sino aquello que necesitamos explicar, aquello sobre lo cual el conocimiento es producido.”⁵

Así, la historia, llegaría a ser un ‘discurso fundacionalista’ (*foundationalist discourse*), lo que podría ser entendido también como esencialista o metafísico, en el sentido de la crítica post estructuralista, ya que estos fundamentos incuestionados e incuestionables, a la vez son considerados permanentes y trascendentes, creando un piso común para los historiadores y sus objetos de estudio, legitimando un análisis que no sería capaz de proceder sin los mismos. De ahí que el recurso de la experiencia como crítica al empirismo positivista sería un fallido y como tal debe ser incluida dentro de este ‘discurso fundacionalista’ (léase esencialista).

Lenguaje, literatura y experiencia en Raymond Williams

En primer lugar hay que partir de la idea que Williams tiene de lenguaje, que remite a una concepción que relaciona los elementos constituyentes y constitutivos del mismo. Con ello se quiere enfatizar que este no es pasivo, ni con respecto al sujeto, ni con respecto al objeto. No es pasivo en relación al objeto, en el sentido de que el acto de enunciación no sólo evoca relaciones sino que las constituye. Y no es pasivo con respecto al sujeto, en tanto que estas relaciones que evoca son constituyentes del sujeto, lo modifican cualitativamente, lo constituyen. Desde estas definiciones Williams quiere polemizar tanto con lo que llama la visión positivista del lenguaje, traducida hacia dentro de la tradición marxista como la teoría del reflejo, que ubicaba al lenguaje como un reproductor pasivo de aquello exterior al sujeto, como, al mismo tiempo, desmarcarse del estructuralismo, tal como él lo entiende, donde el sujeto sería pasivo con respecto a una estructura que no controla ni maneja.

Para comprender cabalmente la concepción de la experiencia de Williams hay que detenerse primero, a mi entender, en sus ideas en torno al lenguaje, articuladas en torno a una concepción activa del mismo. Fue recién en *Marxism and Literature* (1977),⁶ donde sistematizo sus reflexiones sobre el tema. Comienza con un razonamiento muy simple: las principales categorías aceptadas – ‘mundo’, ‘realidad’, ‘naturaleza’, ‘humano’, etc.- pueden ser contrapuestas a, o relacionarse con, la categoría lenguaje, de ahí que sería un lugar común, sostener que todas estas son una construcción del lenguaje (incluyendo la categoría misma de ‘lenguaje’). Esto no hace más que formular el problema, ponerlo al descubierto, sostiene, por lo tanto que se hace necesario un desarrollo particular que abarque las relaciones entre la ‘realidad’ y el ‘lenguaje’ para avanzar en la respuesta del mismo. La misma apuntará a dos cuestiones: la historia del lenguaje, sobre la que volverá años después, y el énfasis en torno al lenguaje como relación activa. Aquí me concentro en el segundo aspecto.

⁵ Scott, op. cit., p. 780.

⁶ *Marxism and Literature*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1977; p. 21y ss.

Para destacar este elemento Williams reconstruye y rastrea los autores que han indicado este aspecto. Este énfasis comenzó vinculado con la idea de que los hombres eran los propios productores de su sociedad (Vico), destacándose que hasta ese momento el 'lenguaje' y la 'realidad' habían sido separados de modo absoluto, de manera que la reflexión teórica mantuvo esa separación. A partir de este supuesto (separación entre lenguaje y realidad), lo que empieza a buscar la reflexión teórica son las conexiones y las relaciones entre éstos órdenes. Las investigaciones se encaminaron de diversas maneras: para la lógica, el lenguaje se entendía como modo de indicar la realidad; para la gramática, el lenguaje era un segmento accesible de la realidad, especialmente en las formas establecidas, fijas, de la escritura; para la retórica y la poética, el lenguaje era visto como un instrumento, como un medio para determinados fines. Así, estas tres ramas del estudio del lenguaje (lógica, gramática y retórica), como disciplinas específicas y separadas, aunque consiguieron progresos prácticos fundamentales (en el sentido de aplicaciones), o bien impidieron el examen de la forma que asumía la distinción básica entre lenguaje y realidad, o bien determinaron los campos y, especialmente, los términos en que debía llevarse a cabo un examen de este tipo.

Fue en respuesta a Descartes (que, a pesar de mantener la distinción lenguaje-realidad, exigía que el criterio de conexión no debía ser ni convencional ni metafísico, sino científico), que Vico propuso su criterio de que solo podemos tener conocimiento de aquello que podemos hacer o producir por nosotros mismos. Rousseau, tomando los tres estadios postulados por Vico (Divino, Heroico y Humano) como 'históricos' e interpretándolos como estadios de una vigencia decadente, dio un impulso a la literatura, entendida como un resurgimiento del poder 'originario', 'primordial', del lenguaje. Sin embargo, esto oscureció el sentido activo del lenguaje que, siendo encauzado hacia la literatura, pudo ser separado como una función especial, divorciando las funciones no literarias del mismo.

También Herder puede ser ubicado dentro de esta tradición del lenguaje comprendido en tanto actividad, este negaba cualquier noción del lenguaje como 'dado' al hombre, como 'agregado', como adquisición o herramienta. Sin embargo, el énfasis puesto en el lenguaje como actividad humana constitutiva y creativa se desarrolló en oposición a la visión de las ciencias naturales y las explicaciones causales. Por ello el peligro de una concepción activa era caer en un nuevo idealismo, mientras que las tendencias oponentes se desplazaban hacia el objetivismo. Productivo a nivel descriptivo, el objetivismo implicó la definición del lenguaje como un especializado sistema objetivo. Expresión de esta visión fue Saussure, donde la naturaleza social del lenguaje se expresa como un sistema (*langue*) y sus 'expresiones' (*paroles*) son consideradas como usos 'individuales' (en una abstracta distinción de los usos 'sociales').

Desde el punto de vista de la tradición marxista, especialmente significativa para este libro, lo que ocurría, era que existía un escaso trabajo del lenguaje. Existía, si, el pasaje de Marx y Engels en *La ideología Alemana*, donde decían que:

“el lenguaje es tan viejo como la conciencia, el lenguaje es la conciencia práctica ya que existe para los demás hombres, y por esta razón está comenzando a existir así mismo

personalmente para mí; ya que el lenguaje, como la conciencia, surge de la urgencia, de la necesidad del intercambio con otros hombres”.⁷

A pesar de que esta definición es compatible con aquella que defiende al lenguaje como actividad, dice Williams, el problema o dificultad surge cuando la idea de lo constitutivo es descompuesta en elementos que a posteriori son ordenados temporalmente, donde se hace del lenguaje algo ‘primario’ y ‘original’, en el sentido del lenguaje considerado como el elemento fundamental de la humanidad. El lenguaje entendido como algo constitutivo se halla en peligro de caer en la reducción, pero no solo bajo la forma del idealismo, sino como ocurrió en el materialismo objetivista y el positivismo, donde ‘el mundo’ o ‘la realidad social’ se proyecta categóricamente como una formación preexistente respecto de la cual el lenguaje es simplemente una respuesta. Marx y Engels parecieron apuntar hacia la simultaneidad y la totalidad, donde la distintiva humanidad del desarrollo de la ‘producción de la vida material’ es también, desde el comienzo, una relación social que, en consecuencia, involucra –como un elemento necesario- la conciencia práctica que es el lenguaje. El peligro consiste, a pesar del énfasis en lo constitutivo, en que el análisis se desarrolle hacia categorías filosóficas o naturales, u hacia categorías históricas en que existía originariamente una producción social-material y luego, el lenguaje. Se rompe así con las ideas de simultaneidad.

El énfasis en el aspecto activo del lenguaje (Vico-Herder) continuo desarrollándose, en Humboldt, por ejemplo, para el cual el lenguaje debe ser considerado como un tipo persistente de creación y re-creación, una presencia dinámica y un constante proceso generativo, o bajo formas ‘idealistas’ y ‘cuasi-sociales’ como la ‘nación’, el ‘espíritu colectivo’ (Hegel), o lo ‘individual’ como ‘subjetividad creativa’ y punto de partida del significado. El marxismo, por otro lado, aunque ortodoxo, permanecía fijado a la teoría del reflejo porque ésta era la única conexión materialista posible entre las categorías abstractamente admitidas. Los desarrollos dentro de las ciencias sociales soviéticas (Pávlov, Vygotsky, Marr) fueron cortados por el estalinismo; en occidente, la lingüística como disciplina había llegado a ser dominada por el estructuralismo. Existe, sin embargo un antecedente en la Leningrado de la década del 20’, donde habían surgido efectivamente los principios de una escuela de lingüística marxista de un tipo sumamente significativo. Su mayor representante fue Volóšinov (autor de *El marxismo y la filosofía del lenguaje*) que había trabajado en el círculo de Bajtín. Su aporte consistió en “considerar la ‘actividad’ (la fortaleza del énfasis idealista con posterioridad a Humboldt) como una actividad social y comprender el ‘sistema’ (la fuerza de la nueva lingüística objetivista) en relación con esta actividad social y no separada formalmente de ella. Volóšinov sostenía que el significado era necesariamente una acción social dependiente de una relación social. No lo social como heredado o como sistema formal, sino lo social como parte de la actividad significativamente individual. Para Williams el peligro de una recaída en el objetivismo residía en la conservación del concepto de signo, que Volóšinov mantenía, y con el dar entrada a la noción de ‘sistema de signos’ (Saussure), donde los individuos terminen representando los códigos de un sistema lingüístico inaccesible.

⁷ *Marxism and Literature*, op. cit., p. 28-29. Usamos la traducción española de Pablo Di Masso: *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ed. Península, 1980; p. 41.

Como síntesis Williams propone que a la necesaria definición de la facultad biológica del lenguaje, como constitutivo, podemos agregar una definición, igualmente necesaria, del desarrollo del lenguaje –que es a la vez individual y social- como histórica y socialmente constituyente. Definido el lenguaje como práctica social material constitutiva, hay que aclarar que esta práctica es de un tipo especial (la práctica de la sociabilidad humana), tanto por su materialidad (poco manifiesta), como por su complejidad (información e interacción, representación e imaginación, pensamiento abstracto y emoción inmediata). Y justamente por las características que le son propias, puede volverse irreconocible en sus formas reales. Por último, no hay que dejar escapar la cuestión de que el significado es siempre producido y no es jamás expresado simplemente: “language is not a pure medium through which the reality of a life or the reality of an event or an experience or the reality of society can ‘flow’”⁸ Más aun:

“Thus to address an account to another is, explicitly or potentially, as in any act of expression, to evoke or propose a relationship. It is also, through this, to evoke or propose an active relationship to the experience being expressed, whether this condition of relationship is seen as the truth of a real event or the significance of an imagined event, the reality of a social situation or the significance of a response to it, the reality of a private experience or the significance of its imaginative projection, or the reality of some part of the physical world or the significance of some element of perception or response to it.”⁹

Ahora se puede ver más claramente lo que significa el lenguaje en tanto actividad, práctica social, constitutiva y constituyente. Esta relación activa entre lo constitutivo y lo constituyente es clave para entender no sólo la noción que Williams tiene del lenguaje sino, ante todo, la noción de experiencia, y con ella, comprender toda su obra. Concretamente, su renuncia a entender el lenguaje como un ‘medio puro’, su idea de que el acto de enunciación es ya una forma de proponer una relación en torno a lo enunciado esta en clara ruptura con, por un lado, lo que Williams llama ‘teoría del reflejo’, como por el otro con el ‘idealismo’ o ‘subjektivismo’. Con el énfasis del lenguaje en tanto actividad humana constitutiva-constituyente Williams quiere destacar tanto el elemento pasivo, el lenguaje como una herramienta para dar cuenta del mundo, interior u exterior del sujeto, como el elemento activo, el lenguaje que moldea los sentidos que adquieren ese mundo interior o exterior al sujeto.

La escritura y todas las formas del arte son vistas como formas de *registros de la experiencia*. La escritura, en tanto grupo de palabras, de enunciados, no es más que otra forma de la condensación de la experiencia. Sin embargo, para poder acceder a estas formas de experiencia debemos interiorizarnos en los aspectos formales de la propia escritura, en este sentido aunque la literatura puede ser vista como un registro de experiencia, al mismo tiempo, este énfasis en los aspectos formales de la misma, las convenciones, nos indican que este registro de la experiencia no es, por así decirlo, transparente, sino que esta mediado por los propios dispositivos de la escritura. Por otro lado la literatura es comprendida de una manera amplia, donde todas las

⁸ *Marxism and Literature*, op. cit., p. 166.

⁹ *Marxism and Literature*, op. cit., p. 166.

prácticas de la escritura tienen cabida dentro de la misma, vinculada a la idea de la comunicación como experiencia humana básica.

Hablamos de palabras o grupos de palabras, enunciados, una escritura que condensa la experiencia. Una escritura que constituye una experiencia articulada (*articulated experience*) donde el pensamiento no está opuesto a los sentimientos, sino que hay en cambio una inmediatez de la experiencia que opera, en el caso de un escritor particular, como una personificación de las ideas. Una escritura individual que sólo es importante en tanto que comunica una experiencia, aquí asimilada a una especie de aprendizaje, de ganancia, aunque no de verdad, una experiencia personal (*personal experience*) que se convierte en hito.¹⁰ Pero la escritura no es un vehículo que sin más da cuenta de una experiencia, sino que también, al trabajar con palabras que son portadoras de significados heredados, implica un proceso de permanente redefinición de esos significados.

La escritura puede ser portadora o indicadora de una experiencia, siempre social, común, aunque sólo aparentemente privada y personal. Sin embargo, en este punto, parece establecerse una distancia entre el registro de la experiencia, tal como llega hasta nosotros, como palabras o grupos de palabras, y tal como esta fue experimentada por los sentidos:

“The changes that we receive as a record were experienced, in these years, on the senses: hunger, suffering, conflict, dislocation; hope, energy, vision, dedication. The pattern of change was not background, as we may now be inclined to study it; it was, rather, the mould in which general experience was cast.”¹¹

Parece haber aquí cierto sensualismo u empirismo en torno a la experiencia que, se tratará más adelante, puede contradecirse con lo sostenido hasta aquí: las palabras no sólo expresaban un contenido de experiencia sino que también ayudaban o servían para comprender la misma. Por otro lado, resulta interesante la idea de que hay un molde (*mould*), la Revolución industrial por caso, en el cual la experiencia general, que según entiendo puede ser sinónimo de experiencia común, pudo ser forjada. Elemento que, a mi entender, indica aquí que estos significados (hambre, sufrimiento, etc.), que fueron intensamente ‘sentidos’ adquirieron nuevos valores, diferentes, de los que portaban hasta ese momento. En ese sentido, la lectura sobre determinada tradición, en este caso la tradición literaria alrededor de la cual se va forjando los significados de la palabra cultura, implica que con esta lectura se puede captar, por medio de la mudanza en las ideas, los pensamientos y ante todo los sentimientos, los cambios en la experiencia. En otro lado dirá que (diferentes) valores son engendrados por (diferentes) órdenes de experiencia, que surgen de (diferentes) modos de vida.¹²

Volviendo específicamente sobre el tema del registro de la experiencia, es importante destacar que este registro no se limita ni a la escritura, ni mucho menos a la literatura:

¹⁰ *Culture and Society, 1780-1950*, New York, Anchor Books, 1959; p. 5.

¹¹ *Culture and Society*, op. cit., p. 34.

¹² *Culture and Society*, op. cit., p. 56.

“(…)... we can draw on other experience are more various than literature alone. For experience that is formally recorded we got, not only to the rich source of literature, but also to history, building, painting, music, philosophy, theology, political and social theory, the physical and natural sciences, anthropology, and indeed the whole body of learning. We go also, if we are wise, to the experience that is otherwise recorded: in institutions, manners, customs, family memories. Literature has a vital importance because it is at once a formal record of experience, and also, in every work, a point of intersection with the common language that is, in its major bearings, differently perpetuated.”¹³

Definida así, la literatura, aunque no exclusiva ni excluyente, es un punto de referencia central para comprender los significados de la experiencia social. Por ejemplo, estudiando los registros que en ella encontramos de los diferentes sentidos de la palabra cultura, objeto al cual es dedicado *Culture and Society*, nos acercamos al registro de nuestras reacciones compartidas antes los cambios sociales más globales:

“The history of idea of culture is a record of our reactions, in thought and feeling, to the changed conditions of our common life. Our meaning of culture is a response to the events which our meanings of industry and democracy most evidently define. But the conditions were created and have been modified by men. Record of the events lies elsewhere, in our general history. The history of the idea of culture is a record of our meanings and our definitions, but these, in turn, are only to be understood within the context of our actions.

“The idea of culture is a general reaction to a general and major change in the conditions of our common life.”¹⁴

Como se ve, la noción de experiencia tiene un papel preponderante para la concepción en torno a la literatura. Uno de los lugares donde se retoma esa definición es en *Drama: from Ibsen to Eliot*¹⁵, allí esboza una definición de literatura en la que la experiencia juega un papel central, en este caso, vinculada a la idea de imaginación: “Literature, in its most general definition, is a means of communication of imaginative experience through certain written organizations of words.”¹⁶ Hay aquí una defensa de la experiencia que está contenida y se trasmite por medio de las palabras, y que en la obra dramática aparece como una totalidad, tanto en la intención del autor como en la performance de la obra. Como espero aclarar en el anexo sobre teatro y experiencia (ver infra) la vinculación entre literatura y la experiencia imaginativa (*imaginative experience*) no implica de ninguna manera la recaída en la idea de que la literatura expresa un poder interior, creativo, del artista, separado y aislado de los demás órdenes de experiencia. De hecho si recordamos que la experiencia es siempre social y que la escritura sólo de manera aparente parece evocar una experiencia individual, entendemos que en ningún sentido la experiencia imaginativa puede ser igualada a una experiencia privada o individual. Sin embargo, al mismo tiempo, la conexión entre

¹³ *Culture and Society*, op. cit., p. 272.

¹⁴ *Culture and Society*, op. cit., p. 312.

¹⁵ *Drama: from Ibsen to Eliot*, London, Chatto & Windu, 1965.

¹⁶ *Drama: from Ibsen to Eliot*, op. cit., p. 14.

literatura y experiencia también emerge como una relación tanto del escritor consigo mismo, este escribe acerca de aquello que tiene algún significado para él y parece importante en su experiencia de vida general, como del lector con la obra. Elegimos historias (*stories*), dice Williams, que representan aspectos de experiencia que, aunque sumergidos en sus conexiones, son relevantes para nuestra propia vida. Sin embargo, agrega, este nivel permanece oculto tanto para la mayoría de los lectores como para la mayoría de los autores y, cuando es notado, sólo es parcialmente comprendido.¹⁷

Los límites en el registro de la experiencia

Puede haber también de una obstrucción de la experiencia. Se da en el caso de una palabra, el ejemplo que usa aquí es poesía (*poetry*), pero también pueden ser literatura o estética, que funciona como una abstracción y en tanto tal yo no sirve para poder identificar una experiencia común o compartida sino que, especializando y abstrayendo la misma, la bloquea, la llega a borrar o anular, obliterando su sentido.

“The obstruction of certain kind of experience was simplified to the obstruction of poetry, which was then identified with it and even made to stand for it as a whole. Under pressure, art became a symbolic abstraction for a whole range of general human experience (...).”¹⁸

Aunque aquí este problema quede apenas formulado, después se verá como efectivamente hay ciertos giros en el uso de la noción de experiencia en los cuales parecería estar asimilando esta a una noción de ideología como ‘falsa conciencia’. Lo que quiero decir, concretamente, es que en el uso indicado arriba pareciera que el sentido de experiencia que analizamos anteriormente, referido a los significados como condensaciones de experiencia, también parecen funcionar de una manera tanto ambigua. Pueden por un lado habilitar la experiencia, pero al mismo tiempo pueden bloquearla. No está claro como se puede sancionar objetivamente cuando un significado funciona como habilitador de la experiencia y cuando como obturador de la misma. Parece más fácil sostener, en cambio, que hay significados que, en vez de bloquear la experiencia, habilitan experiencias de tipo *especializadas* o *abstractas*, para usar los mismos términos de Williams. Esto sin embargo no parece resolver el problema de fondo, atento que los significados habilitan experiencias y al mismo tiempo las condensan, parece más bien que a pesar de su carácter especializado y abstracto, ciertos significados moldean de manera *sui generis* la experiencia y condensan, de igual modo, experiencias *sui generis*.

Al mismo tiempo, no hay que hacerse una idea equivocada en torno a las posibilidades de registrar la experiencia, como si esto ocurriera de forma ilimitada. Por el contrario, Williams es plenamente consciente de que el registro de la experiencia, en el caso del llamado ‘público común’, es más limitado, ya que en este caso las ideas y los sentimientos son moldeados no sólo por la literatura sino por un patrón más amplio de la vida social y familiar, a los que hay que sumar los cambios

¹⁷ *Drama: from Ibsen to Eliot*, op. cit., p. 16.

¹⁸ *Culture and Society*, op. cit., p. 51.

técnicos operados en los medios de comunicación.¹⁹ Sin embargo es importante destacar que, a pesar de este papel central de la experiencia, esto no implica que esta está siempre disponible, como ya vimos en *Culture and Society*, puede haber bloqueos de la experiencia. En *The Long Revolution*, repasando las distintas definiciones de la palabra cultura y sus implicancias vuelve sobre la idea de que en realidad, estos distintos significados de cultura, corresponden a cambios en la experiencia y que los registran. Ahora bien, ¿es posible entonces captar por medio de estas diferentes definiciones de cultura y sus correspondientes métodos de análisis una experiencia pasada? Sólo de manera limitada y parcial. Hay elementos irrecuperables y mucho de lo que se rescata se lo hace como abstracciones, como precipitado:

“We learn each element as a precipitate, but in the living experience of time every element was in solution, an inseparable part a complex whole. The most difficult thing to get hold of, in studying any past period, is this felt sense of the quality of life at a particular place and time: a sense of the ways in which the particular activities combined into a way of thinking and living.”²⁰

Aquí hay, a mi entender, una complejización y diferenciación del argumento. Por un lado se reconoce a la experiencia como el proceso por medio del cual vemos, valoramos e interactuamos con el mundo, una unidad de la descripción con la observación, como un proceso indiferenciado, de una manera activa y siempre en la totalidad el proceso de vida. Sin embargo con la experiencia pasada el asunto se vuelve un poco más complejo. La experiencia viviente (*living experience*) que estaba en solución (*solution*) se vuelve un precipitado (*precipitate*) que se vuelve muy difícil de captar. Es importante anotar que ese precipitado no tiene las mismas cualidades que la experiencia vívida que se encuentra en solución.

Como conclusión, podemos decir que Williams reconoce que puede haber *bloqueos de la experiencia*, que operan cuando los significados socialmente construidos se especializan; se tornan, así, de vehículos de la experiencia en obstáculos de la misma. Aquí la experiencia emerge de manera clara como una relación compleja y activa entre el sentir y el conocer. De manera similar Williams reconoce que hay una *imposibilidad de recuperar la totalidad* de la experiencia, al tiempo que hay un *límite del registro* de la experiencia. Este último aspecto remite a un problema central al momento de abordar el tratamiento de la experiencia en Williams: la imposibilidad del lenguaje de dar cuenta de la totalidad de la experiencia. Esto último transforma completamente los términos de la discusión tal y como la había formulado Scott. Ya no se trata de abandonar la noción de experiencia, ni mucho menos de ubicarla en un lugar epistemológico privilegiado, fundacionista, sino por el contrario, por un lado, desarrollar una sistematización de las formas, siempre parciales, en que nos podemos acercar a ella, registrarla y trasmitirla; y, por otro lado, reconocer que hay un exceso de experiencia de la cual ni el más sofisticado análisis del discurso, ni la concepción más activa y dinámica del lenguaje, pueden dar cuenta. Desde el punto de vista del

¹⁹ “... entiendo por medios de comunicación las instituciones y formas en que se transmiten y reciben las ideas, las informaciones y las actitudes; entiendo por comunicación el proceso de transmisión y recepción.” (*Los medios de comunicación social*, Barcelona, Península, 1978, p. 15.)

²⁰ Williams, Raymond. *The Long Revolution*, London, Pelican Books, 1965; p. 63.

historiador, esta conclusión no libera a la disciplina del debate, todavía pertinente, que formulara oportunamente Scott. De lo que se trata es de desarrollar y sistematizar un concepto de experiencia que escape a las acusaciones de esencialismo, pero que al mismo tiempo, reconozca los límites de esa acusación: la experiencia no se constriñe a los límites del discurso. Pero, al mismo tiempo, renunciar a una concepción materialista del lenguaje y la literatura, como la que propone Williams, como registro parcial de la experiencia, impide justamente evaluar el peso específico de este en la constitución y reproducción de la experiencia.

Neuquén, Mayo 2013.