

Apuntes para una teoría del inconsciente ideológico/libidinal: Juan Carlos Rodríguez sobre Freud¹

Notes Towards a Theory of the Ideological/Libidinal Unconscious:
Juan Carlos Rodríguez on Freud

MALCOLM K. READ

State University of New York at Stony Brook

USA

Malcolm.Read@stonybrook.edu

(Recibido: 30-04-2024;
aceptado: 16-05-2024)

Resumen. El marxismo psicoanalítico ha aceptado tradicionalmente la oposición entre un psicoanálisis introspectivo y un marxismo historizador; simplemente ha intentado, con diversos grados de éxito, compaginar estas dos disciplinas. De este encuentro interdisciplinario, el marxismo ha salido habitualmente perdiendo, en la medida en que se ha visto obligado a ceder la autoridad sobre el concepto de “inconsciente” a su antagonista. En una reciente obra póstuma, *Freud: la escritura, la literatura* (2023), el althusseriano español Juan Carlos Rodríguez parte de una oposición entre las versiones ideológica y libidinal del inconsciente, y argumenta, desde una *historicidad radical*, que es la primera la que efectivamente recubre a la segunda. El presente artículo evalúa los puntos fuertes y débiles de la posición de Rodríguez, a la luz de una selección de textos hispánicos de transición entre el feudalismo y el capitalismo.

Abstract. Psychoanalytic Marxists have traditionally accepted the opposition between an introspective psychoanalysis and a historicizing Marxism and simply tried, with varying degrees of success, to bring these two disciplines into alignment. From the ensuing interdisciplinary encounter, Marxism has habitually emerged as the loser insofar as forced to concede ownership of the concept of the unconscious to its antagonist. In a recent, posthumously published work, *Freud: la escritura, la literatura* (2023), the Spanish Althusserian, Juan Carlos Rodríguez, takes as his point of departure an opposition between ideological and libidinal versions of the unconscious, further to which he proceeds to argue, from the standpoint of a *radical historicity*, that it is the former that effectively *entraps* the latter. The present article assesses the strengths and weaknesses of Rodríguez's position, in the light of Hispanic texts selected from the transition from feudalism to capitalism.

Palabras clave: Juan Carlos Rodríguez; Freud; inconsciente libidinal; inconsciente ideológico; animismo; sustancialismo; feudalismo; capitalismo.

Keywords: Juan Carlos Rodríguez; Freud; libidinal unconscious; ideological unconscious; animism; substantialism; feudalism; capitalism.

¹ Para citar este artículo: Read, Malcolm K. (2024). Apuntes para una teoría del inconsciente ideológico/libidinal: Juan Carlos Rodríguez sobre Freud. *Álabe* 30. (Traducción de Pablo Aparicio Durán). DOI: 10.25115/alabe30.9893

En un artículo anterior (Read 2019a) me comprometí a replantear el encuentro tradicional entre el marxismo y el psicoanálisis en un terreno radicalmente nuevo. Así, en lugar de la oposición entre un psicoanálisis fundamentalmente introspectivo y universalizador, basado en la psique individual, y un marxismo historizador y objetivador, que prioriza el concepto de un exterior social, tracé un contraste entre dos versiones del inconsciente, a saber: la libidinal y la ideológica. La noción de un inconsciente libidinal era la moneda común del psicoanálisis freudiano, que reivindicaba legítimamente lo que consideraba “su” concepto, mientras que la idea de un inconsciente ideológico, aunque embrionariamente presente en Marx, era principalmente deudora de una tradición althusseriana que ponía el acento en los efectos estructurales de la “formación social”. Tomé al marxista lacaniano Slavoj Žižek como representante del primero y al marxista español Juan Carlos Rodríguez como exponente del segundo. Mi objetivo era poner a prueba ambos conceptos, el libidinal y el ideológico, confrontándolos con una selección de textos literarios extraídos de a) el feudalismo, b) la transición al capitalismo y c) la modernidad capitalista. Más concretamente, para confrontar, por un lado, una tradición lacaniana que promovía la noción de un *núcleo* transhistórico del *deseo* con la noción de una historicidad radical, y, por otro, una tradición althusseriana que promovía centrarse en la historicidad, con la evidencia de un sustrato transhistórico. Posteriormente desarrollé mi discusión en artículos publicados en español, en particular “Lo libidinal versus el inconsciente ideológico” (Read 2019b)² y “Más reflexiones sobre el inconsciente libidinal e ideológico” (Read 2021), y en artículos publicados originalmente en inglés, que fueron reunidos y aparecieron colectivamente, con material adicional, en *Journeys through the Ideological Unconscious* (2022), y *On the Theory and History of Ideological Production* (2023).

El objetivo del presente artículo es profundizar en este contraste a partir del examen de una obra póstuma de Rodríguez, *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)* (2022), en el contexto de todo el programa de investigación de su autor. Quienes estábamos estrechamente vinculados a él sabíamos desde hacía tiempo de la existencia de un texto sobre Freud que, frustrantemente, parecía permanecer siempre en el limbo (en conversación privada con Rodríguez, recuerdo que atribuyó el bloqueo a los problemas surgidos a raíz del análisis de las cartas de Freud). Por lo demás, el inesperado fallecimiento de Rodríguez en 2016 podría haber sellado el destino de la obra. Que no haya sido así se debe en gran medida a Juan Antonio Hernández García, que ayudó a organizar el manuscrito editorialmente y ha supervisado su tardía publicación. También hay que agradecer a la poeta Ángeles Mora, esposa de Rodríguez, su apoyo incondicional al proyecto en todo momento. A pesar de todas estas atenciones, el texto, en su estado póstumo, sigue estando algo fragmentado: material que ya había aparecido impreso –por ejemplo, en Rodríguez 2001b y 2003– se encuentra junto a material inédito todavía sin pulir. Sin duda, todo ello habría sido reelaborado por el propio autor

² Una traducción errónea, nótese, del título en inglés, “The Libidinal versus Ideological Unconscious; Close Encounters of a Hermeneutic Kind”. Nota del traductor: léase “El inconsciente libidinal frente al ideológico”.

antes de su publicación, esto es, si hubiera vivido para completar su obra. Aunque no necesariamente: como escritor, Rodríguez nunca reprimió los excursos, la exploración de ideas al margen de su línea argumental principal, dedicándoles párrafos enteros a favor y en contra que, en ocasiones, se extendían a lo largo de varias páginas. Este grado de espontaneidad, por enrevesado que fuera el resultado, formaba parte de su oficio. Pero, aun así, se agradece lo que nos queda: *Freud, la escritura, la literatura* abunda en interesantes reflexiones de uno u otro tipo y deberá ser analizada detenidamente *en su totalidad* por los estudiosos de la ideología, tanto marxistas como no marxistas. Es de esperar que el presente artículo contribuya a sentar las bases de ese trabajo.

El núcleo del argumento de Rodríguez puede enunciarse brevemente: si bien no puede negarse la existencia de pulsiones humanas básicas, relacionadas con la muerte y el deseo, como parte del paquete genético dotado a la humanidad, el aparato psíquico sólo funciona a través de la mediación de un inconsciente ideológico, en ausencia del cual el inconsciente libidinal no podría, sencillamente, llegar a existir. El sistema nos *produce* mucho antes de reprimirnos; nos produce, para ser más exactos, en una forma que se presta posteriormente a la represión. Según Marx, al menos tal como se pone de manifiesto en *El Capital*, no existe una relación sujeto/sistema como tal, sino un proceso social que, independientemente de la conciencia, determina la estructura psíquica desde el principio. Si bien Freud, en su inmenso haber, descubrió (y construyó) los mecanismos de la psique, fue ciego a la existencia de un inconsciente ideológico y a su papel en la configuración de la psique. Esa configuración, según Rodríguez, debiera ser la aportación de la tradición marxista en la que él se inscribe. En este sentido, el punto de mira está puesto siempre –siguiendo en esto a Althusser– en la noción de “naturaleza humana” y en la dicotomía Naturaleza/Cultura del “psicoanálisis ampliado”.

Así pues, será la tradición psicoanalítica con la que, como su título indica, *Freud: la escritura, la literatura*, dialogará la obra; en concreto, como Rodríguez aclara de inmediato, en ella se relacionará el inconsciente libidinal con su homólogo ideológico. Rodríguez tiene todo el derecho, e incluso hace bien en limitar su enfoque de esta manera: después de todo, uno no puede decirlo todo sobre cualquier cosa, y Althusser habría sido –sin duda– el primero en señalárselo a su antiguo alumno. Sin embargo, la afirmación del español de que, en cierto modo, Freud siempre ha sido un ingrediente vital de su pensamiento no puede sostenerse fácilmente. El autor de *Teoría e historia de la producción ideológica* (1974), conviene recordarlo, se cuidó mucho de distanciarse de la tradición psicoanalítica en momentos clave, sobre todo cuando abordó la mística española. Pero las razones de sus reservas no están tan claras, dada la atención que el mismo texto concede al *cuerpo* “escolástico” del feudalismo y al *cuerpo* “animista” de una burguesía emergente, temas para los que el psicoanálisis parece potencialmente, incluso urgentemente, relevante. Parece haber sido el giro lacaniano que, dentro de la teoría literaria, tuvo lugar en los años ochenta y noventa, lo que llevó a Rodríguez, con cierto retraso, a sopesar las reivindicaciones de la psique, de modo que el “inconsciente ideológico” se convirtió, al menos nominalmente, en un “inconsciente ideológico/libidinal”. Dicho esto, y a pesar

de tales concesiones, aquellas primeras reservas siguen ahí de manera firme: en efecto, la relación entre las dos versiones del inconsciente, en lugar de ser *explicada*, se *explica por descarte*. La táctica consiste en restringir la variedad libidinal a una forma estrictamente embrionaria, que, bajo esta apariencia, supuestamente, queda *atrapada* por el inconsciente ideológico.

Al priorizar así el inconsciente ideológico, excluyendo en la práctica a su homólogo libidinal, Rodríguez se arriesgó a cerrar la discusión antes de que las relaciones entre las dos formas del inconsciente pudieran explorarse adecuadamente. El inconsciente ideológico, argumentaremos nosotros, debe verse más bien como aquello que incorpora un inconsciente libidinal bastante más sustancial que la noción embrionaria que Rodríguez asocia a ese “paquete genético”. Un inconsciente libidinal, sostendremos además, tiene la capacidad de reaccionar contra la parte ideológica dominante. El proceso está determinado por lo que Althusser denominó *causalidad estructural*. En esta, se considera que los constituyentes sociales interactúan en virtud de su localización y copresencia dentro de los parámetros de la formación social; esta última consiste nada menos que en las efectividades recíprocas de sus elementos, incluso cuando estos están determinados por el todo. Aquí me limito a pergeñar vagamente el esquema de lo que se sustentará más adelante mediante el análisis minucioso de los textos en cuestión. El presente artículo exige una lectura en las siguientes líneas dialécticas, a saber: las secciones que abordan cuestiones teóricas deben mantenerse en relación con otras que se centran en textos concretos. El objetivo será poner las afirmaciones teóricas a la prueba de su objeto.

Nuestra primera tarea ha de consistir, pues, en exponer con más detalle la posición de Rodríguez. Pero antes, detengámonos brevemente en el anticipo de algunos de los problemas que plantea la recepción de la obra de Rodríguez en un contexto anglocéntrico, para lo cual haremos referencia a la que me parece la mejor introducción disponible al marxismo psicoanalítico, a saber, *Psychoanalytic-Marxism: Groundwork*, de Eugene Victor Wolfenstein.

1. Marxismo psicoanalítico

El punto de partida de Wolfenstein es bastante previsible: el establecimiento de las diferencias fundamentales que separan a las dos disciplinas que aquí nos ocupan: por un lado, el marxismo, definido como una teoría de los intereses centrada en la actividad laboral y la producción económica; por otro, el psicoanálisis, definido como una teoría del deseo arraigada en la vida emocional y la reproducción humana. Yendo un poco más allá: por un lado, un marxismo que opera a través del análisis de las relaciones sujeto-objeto, por otro, un psicoanálisis que analiza las defensas y, en sentido clínico, las resistencias. Salvo que cualquiera que esté mínimamente familiarizado con el concepto de inconsciente ideológico de Rodríguez ya habrá anticipado las dificultades que tales formulaciones plantean. Al partir de la oposición sujeto/objeto, el psicoanalista de Wolfenstein se ha comprometido de antemano a dar prioridad al *sujeto*, desafiando a aquellos marxistas

althusserianos para quienes las relaciones sociales “no pueden pensarse dentro de la categoría *sujeto*” (Althusser y Balibar 1970, 198). No es algo que el propio Wolfenstein perciba o se sienta inclinado a hacer notar –después de todo, él es un marxista resueltamente *hegeliano*, y por lo tanto perfectamente cómodo con cualquier aparato teórico que priorice al *sujeto*, aunque sea de un tipo bastante extraño–; con todo, esto no es algo que se le fuera a ocultar a Rodríguez. El punto de partida de este último es, a fin de cuentas, bastante diferente, a saber: una llamada a *cambiar el terreno*, analítica y metodológicamente; esto es, desde el binomio sujeto/objeto, de extracción eminentemente burguesa, a la noción marxista de “formación social” y sus conceptos concomitantes.

Hay que decir que el análisis de la tradición freudiano-marxista que Wolfenstein lleva a cabo a continuación resulta muy esclarecedor y no se ve marcado por su sesgo desvergonzadamente hegeliano; al menos, hasta que llegamos a su panorámica de las figuras principales que integran dicha tradición. En este punto, según el propio psicoanalista, “aparentemente nos encontramos donde estábamos al principio, es decir, con teorías opuestas del individuo y la sociedad” (Wolfenstein 1993, 91). Así Wilhelm Reich, quien concibe el psicoanálisis como una teoría del individuo e intenta vincularla a las posiciones economicistas del marxismo ortodoxo, “sólo para descubrir que las dos teorías son incompatibles” (90); Erich Fromm, por su parte, se centró en la condición históricamente variable de las relaciones humanas, en el marco de una teoría social altamente integradora, pero “no logra pasar de la psicología individual a la social” (90); mientras que Marcuse, por su lado, aunque se opone tanto al reduccionismo sexual de Reich como al individuo socializado de Fromm, “se escabulle de tener que explicar indocilidad del dolor psíquico” (91). Como resultado, ¡los marxistas freudianos se encuentran retrocediendo respecto de su punto de partida! La cuestión del individuo y la sociedad sólo se plantea aquí dentro de los límites del individualismo teórico y metodológico” (91).

Wolfenstein se propone ir “más allá del freudismo-marxismo”. Esto lo hace en secciones dedicadas a la discusión de la obra, en primer lugar, de Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon, Jürgen Habermas, Michael Schneider, Gilles Deleuze, Félix Guattari y C. Fred Alford; en segundo lugar, de las críticas feministas Gayle Rubin, Nancy Hartsock y Jessica Benjamin; y, por último, de Joel Kovel y Richard Lichtman. Pero con escasos resultados: “explotar” el marxismo freudiano, concluimos, resultó bastante más difícil de lo que se imaginaba y, lo que es más importante, dejó sin cuestionar los peligros que su asociación con el psicoanálisis planteaba para el marxismo en general. Básicamente, los peligros eran dos: la apropiación del propio concepto de inconsciente, a través del cual referirse a una realidad psíquica, y el desplazamiento de la historia en favor de la antropología. Se puede objetar, en este segundo sentido, que aquellos marxistas psicoanalíticos que se centraron en las implicaciones sociales del sujeto se vieron necesariamente impulsados a comprometerse con la historia. Por ejemplo, Erich Fromm teoriza un “miedo a la libertad” en relación con los “poderosos amos del capitalismo renacentista” (Fromm 1960, 40-1). Y, sin embargo, parece ciego ante la resaca ideológica de sus posturas humanistas. En este sentido, Herbert Marcuse tampoco representa un gran avance: por muy crítico

que fuera con la represión del cuerpo por parte de Fromm, su propia investigación filosófica sobre Freud, *Eros y civilización*, se basa en una dialéctica de la civilización, en vez de –nótese– en la dialéctica de la historia (Marcuse 1966). En ambos casos, los historiadores tuvieron que traducir las conclusiones psicoanalíticas a la realidad empírica.

Los proyectos anteriores se truncaron por una sencilla razón: a lo largo de sus peroratas, los marxistas psicoanalíticos dejaron firmemente establecida la dicotomía sujeto/objeto. Se dejó que la historia asumiera el coste, como confiesa el propio Wolfenstein: la existencia de una “naturaleza humana” se promueve mediante el despliegue de conceptos antropológicos que “surgen *por abstracción* de diferentes contextos históricos y culturales” (Wolfenstein 209, cursiva añadida). El proceso de reducción es implacable: “Mediante un proceso de abstracción de la multiplicidad histórica de la experiencia humana, llegamos a la unidad empírica interactiva y reproductiva mínima, un hombre y una mujer” (212), o lo que es lo mismo, dos individuos, poseedores de ciertas pulsiones básicas, que interactúan siguiendo las líneas trazadas en *La fenomenología del Espíritu* de Hegel. Se nos asegura aquí que tales “ficciones antropológicas” como el “Individuo Humano” son tan necesarias para la ciencia como el Ser lo es para la metafísica. El objetivo sigue siendo establecer una “base antropológica para una teoría psicoanalítico-marxista” (213). Para ser justos con Wolfenstein, aquí se hace todo lo posible por mantener el concepto de “trabajo” en juego, junto con el del “deseo”, a través de los “isomorfismos” pertinentes. Con todo, como se vio obligado a admitir, los “limitados términos antropológicos” disponibles hicieron que captar los detalles históricos y la variabilidad fuera todo un reto (229).

En esta atmósfera enrarecida, es evidente que el materialismo histórico no tiene cabida. Todos los recursos disponibles se dirigían a los procesos dialécticos implicados en la aparición del yo, interpretado según las líneas freudianas clásicas, es decir, como formado por el ego, el ello y el superego. La conciencia –se nos asegura– consiste simplemente en una conciencia de la inconsciencia; dicho de otro modo, se correlaciona con una falta de conciencia. El lenguaje, por su lado, desempeña una función mediadora clave en todo esto, aunque no, al parecer, del modo que Lacan imaginaba: si el inconsciente está estructurado como un lenguaje, es porque el lenguaje está, en primer lugar, estructurado como el inconsciente (251). Una vez que las experiencias pasadas se convierten en posibles objetos de atención, el yo adquiere una historia. Aunque con una salvedad: cuanto más retrocedemos en el tiempo, más débil es el asidero de la historia.

Resulta útil restringir la idea de conciencia a la actividad sensual y perceptiva caracterizada por la conciencia o la atención mediada por el lenguaje. Entonces podemos decir que, en lo que concierne al yo, la experiencia más profunda y temprana tiende a ser menos consciente que la experiencia más superficial y reciente. (251)³

Los marxistas están prevenidos: el concepto de inconsciente debe entenderse estrictamente en su sentido libidinal, es decir, confinado a los límites de la psique. Esto es,

³ La traducción es nuestra (nota del traductor).

implícitamente, fuera del alcance de la ideología. La noción de un inconsciente ideológico queda así excluida. Por supuesto, Wolfenstein no es un idealista filosófico: la praxis no puede sostenerse ni contenerse en sí misma; es necesario abordar las condiciones en las que las formas de actividad consciente están sujetas a distorsión o falsificación; es necesario renunciar al enfoque ontogenético sobre el individuo y sus relaciones diádicas y triádicas para adoptar una perspectiva enfocada en la socialización; en el momento en el que hacemos eso, “la variedad histórica de la que hemos abstraído a los seres comienza a hacerse visible otra vez” (253). Solo que el daño ya está hecho; la historia está más allá de la redención. Sólo el “contenido de la conciencia”, se nos advierte, es históricamente variable, no el hecho mismo de la conciencia o los mecanismos que la generan. Está claro que debemos ir a buscar a otra parte la idea de las individualidades como *productos* radicalmente históricos, en contraposición con todas esas variaciones sobre la esencia de lo humano o su “naturaleza”.

2. “Yo” frente a “yo soy”

El punto de partida de Rodríguez es determinar la oposición entre un “yo” trans-histórico, psíquico, y un “yo-soy” historizado, ideológico y, en concreto, hasta qué punto este último “atrapa” al primero: ‘... el “yo” del inconsciente psíquico está atrapado siempre, configurado desde el principio de su intento de constitución, por el yo-soy histórico, por el inconsciente ideológico de unas relaciones sociales dadas’ (2022, 4). El “aparato psíquico” sólo se expresa de forma relativamente directa en el lenguaje “marciano” del psicótico. Por lo demás, se limita a “arañar” la superficie del “yo-soy” o a “ladrar” su presencia a través del discurso neurótico. Las metáforas conflictivas (“araña”, “ladra”) sugieren que Rodríguez nunca está muy seguro de a qué equivale el “yo”. En su forma primordial, embrionaria, parece consistir simplemente en las pulsiones básicas de vida y muerte, por lo demás un “manejo de nervios” que conforman un paquete genético. En este sentido –zanja– muy poco nos separa de los simios y, en último término, incluso de las lombrices. El “yo” se convierte en objeto de análisis psicoanalítico en el punto en que irrumpe en el “yo-soy”, representado ideográficamente por un guion. A Freud le correspondió descubrir o constituir sus complejidades. Es importante destacar que, desde la perspectiva de Rodríguez, la cuestión clave es que el inconsciente libidinal queda “atrapado” por su equivalente ideológico:

... cuando decimos ‘yo’, lo que estamos diciendo es que ‘yo soy’ un inconsciente habitado en mis gestos, mi piel, mi sexo, mis comidas, mi trabajo o mi paro, por el sentido de la vida capitalista ... Claro que no decimos nada de esto. No sólo porque lo llevemos en el inconsciente, sino porque sólo consideramos capitalistas a los banqueros y no a nosotros mismos. Nadie dice ‘llevo dentro los valores o el sentido de la vida capitalista’, sino que todos decimos ‘llevo dentro los valores de la vida humana’. Con lo que así entramos de nuevo en el túnel. (Rodríguez 2022, 12)

El acento se pone en el modo de producción capitalista. Por lo demás, un teórico tan apegado a la noción de “historicidad radical” no está dispuesto a dejar escapar la dimensión histórica de la relación entre los dos tipos de inconsciente. Si el inconsciente ideológico atrapa al libidinal –tal como Rodríguez se apresura a explicarnos–, lo hace en el contexto de un conjunto históricamente específico de relaciones sociales, dando lugar así a un “yo soy esclavo, yo soy siervo, yo soy sujeto libre, o sus infinitas variaciones” (4). Pienso que la relación entre *yo-soy* es la clave de toda nuestra historia individual y colectiva a nivel ideológico, personal, desde el esclavismo hasta hoy” (5).

Rodríguez recapitula aquí lo tratado en *Teoría e historia de la producción ideológica* (1974, 2002). No fue la religión, insiste una vez más, la que propició el paso del siervo feudal al “sujeto libre” capitalista, como quiere hacernos creer Max Weber, sino el capitalismo el que dio origen al luteranismo (10). Cualquiera que sea el modo de producción, el nivel económico es el determinante *en última instancia*. Así, la dinámica del modo esclavista descansa sobre la distinción brutal que hay que establecer entre el esclavo y el romano libre. Cada palabra pronunciada por Platón y Aristóteles servía en última instancia para “mostrar que el alma, la razón o la esencia sólo la poseían los dueños, los no esclavos” (15). La transición del modo esclavista al feudal fue acompañada naturalmente de la correspondiente transformación de la matriz ideológica dominante: ‘... en efecto, el mundo sublunar se convirtió en reflejo del mundo celeste y el Rey, o cualquier señor feudal, en reflejo del Señor de los cielos’ (16). Aunque las nociones asociadas de *pecado* y *corrupción* no comparecían en el mundo clásico, en el feudalismo sí se establecía una distinción comparable a la oposición Amo/esclavo entre “siervos” y “señores”, distinguiéndose estos últimos en función de su “sangre” y “linaje” (16).

Y así hasta llegar al modo capitalista, según el cual hay que establecer una distinción crucial entre el *Sujeto* que posee los medios de producción y el *sujeto* que vende su fuerza de trabajo. La relación entre ambos debe plantearse en términos de “libertad” y de “igualdad”, por la sencilla razón de que el capitalismo es el único sistema en el que el dinero se convierte en capital dentro del proceso de producción. El contraste a este respecto con el modo esclavista y el feudalismo, insiste Rodríguez, no tiene desperdicio: mientras que en los modos anteriores los trabajadores eran medios de producción, junto con los caballos y los arados, en el capitalismo son fuente de extracción de plusvalía absoluta o relativa. Lo que da pie a la importante cuestión de la ideología, y aquí, de nuevo, nos lleva a considerar la continuidad, esto es, la coherencia con las obras anteriores de Rodríguez, en particular *Teoría e Historia* y *La norma literaria*⁴. Esto es clave:

Quando planteo que son las relaciones sociales quienes construyen la ideología de cada sistema histórico (lo que hemos llamado su *matriz ideológica*) y que a la vez el inconsciente ideológico engrasa y hace funcionar a esas relaciones sociales, lo que estoy planteando es ante todo una concepción distinta de la noción de la ideología. (19)

⁴ Traducido al inglés como *State, stage, language: the production of the subject* (2008).

Rodríguez mide aquí su distancia con las teorías de la ideología, incluidas algunas de extracción marxista, que equiparan la ideología con *ideas* impuestas por la clase dominante o con una falsa *conciencia* que se origina en el individuo. Las ideologías, según él, son “originalmente” segregadas o secretadas por las relaciones sociales, a nivel de la matriz social, y “posteriormente” tematizadas en forma de objetos discursivos y formas de comportamiento, antes de, “finalmente”, “retornar” para engrasar las relaciones sociales específicas de cada coyuntura. ‘Por ejemplo, el *esencialismo* del inconsciente esclavista, la *religiosidad* del inconsciente feudal o la *libertad* del inconsciente capitalista son usos ideológicos, tematizaciones discursivas o morales de un inconsciente de base’ (19). De ahí que las referencias temporales deban hacerse con cautela, en la medida en que aluden a un proceso cíclico *siempre en curso*.

Ahora bien, aunque todo esto parece bastante claro, quedan varias cuestiones en el aire. En primer lugar, ¿qué significa que el “yo”, en contraposición al “yo soy” histórico, se interprete como “un poco de humo y un mucho de vacío” (4), “un subsuelo de nada” (4) o “supuesta subjetividad” (5)? De una cosa podemos estar seguros: el sistema nos produce *antes de suprimirnos*; no hay sujeto que exista *antes* del sistema. Para reiterar: “... el inconsciente ideológico de las relaciones sociales dadas es el que configura desde el principio al yo psíquico establecido por Freud” (23). Aunque, pensándolo bien, quizá no esté tan seguro. ¿Estamos hablando de un sujeto que equivale a *algo* o a *nada*? En este punto, las distinciones se vuelven cruciales, principalmente la que existe entre dos modelos freudianos: en primer lugar, un modelo “débil” que se apoya en un psicoanálisis “ampliado” y en la oposición entre “naturaleza” y “civilización”; y, en segundo lugar, un modelo “fuerte” que es simplemente procesual. Y el uno, se nos insiste, no debe confundirse con el otro. En palabras del propio Rodríguez: “Entre el “yo borroso”, que se eriza de miedo porque no sabe –no puede– decir su nombre, y el yo natural (o verdadero) cuyo enfrentamiento con la cultura provocaría toda la Historia hay, pues, una diferencia abismal” (23). Rodríguez no oculta su apego al modelo fuerte. Queda por ver cómo la “nada” que presupone puede cuadrar posteriormente con las elaboradas topografías construidas por Freud.

Lo que nos lleva a una segunda cuestión que ha quedado bastante en suspenso. A pesar de las referencias a los modos históricos, cabía esperar más detalles de un teórico que se enorgullece de promover una “historicidad radical”. La importancia concedida en *Teoría e Historia* al *cuerpo* –concretamente al contraste entre el *cuerpo* “sustancialista” que prevalecía bajo un feudalismo dominante y el *cuerpo* “animista” promovido por una burguesía emergente– ofrecía sin duda una oportunidad para poner a prueba el alcance y la relevancia de los conceptos clave del psicoanálisis y, concretamente, el del inconsciente libidinal frente a su equivalente ideológico. Una oportunidad, en resumidas cuentas, para dar cuerpo a la afirmación de que el aparato psíquico “está siempre configurado y exteriorizado a partir del humus del inconsciente ideológico de cada modo de producción o de cada coyuntura histórica” (97). Se trata de una invitación que Rodríguez optó por rechazar –por motivos que, a estas alturas, no están del todo claros, pero que se

investigarán más adelante—, pero que nosotros pretendemos aceptar. Para ello, volvamos a un texto, el *Arcipreste de Talavera o Corbacho* (1438), que se sitúa en un punto crítico del desarrollo del feudalismo.

3. La mujer como cuerpo: Arcipreste de Talavera o Corbacho

En su introducción a *Freud: la escritura, la literatura*, José Luis Moreno Pestaña se detiene con razón en el “potencial psíquico” de *Teoría e Historia*, a pesar del sesgo social de este texto. Rodríguez, nos recuerda, se centra en el *cuerpo* en su discusión sobre la transición del feudalismo al capitalismo, concretamente en el contraste entre el cuerpo feudal, “sustancialista”, y el cuerpo burgués, “animista”. Las “neurosis íntimas”, deduce Moreno, “reciben los moldes de un contexto histórico específico” (2022, XXIX). Podría haber añadido que el mero término ‘organicismo’ habla por sí mismo, como alternativa al ‘sustancialismo’ feudal; y que, del mismo modo, el ‘alma bella’ del animismo, tal como se despliega a lo largo de *Teoría e Historia*, evoca siempre imágenes del ‘desnudo’. Excepto que sería engañoso concluir de esto que la libido *per se* figura de forma prominente en la obra temprana del español. No es así. De hecho, apenas se registra el hecho de que los seres humanos son criaturas naturales (biológicas, sensuales, psicofisiológicas). Como si Rodríguez temiera abordar toda la cuestión del desarrollo histórico de la libido. ¿Por qué?

Los peligros que acechaban y las barreras que había que superar eran ciertamente reales. Baste como ejemplo el prefacio que acompaña a la moderna edición de Castalia del *Corbacho*. La tercera parte del texto de Martínez de Toledo, nos informa el editor, “quiere estudiar científicamente la naturaleza humana” (Martínez de Toledo 1970, 13). ¿Quiere estudiar? ¿Por qué esa vacilación? Sin duda porque, a juzgar por los criterios modernos, hay muy poco de *científico* en la influencia de los planetas o, posiblemente, en la “naturaleza humana”. Lo que probablemente explica por qué el mismo editor intenta inmediatamente salvar la relevancia del texto para sus lectores modernos restando importancia al elemento astrológico en favor de una “psicología” transhistórica: “Si en la parte anterior se trataba de sicología y moral, ahora se trata de fisiología y sicología, con un poco de astrología, siguiendo la tradición de Aristóteles, para el que la *Ética* era un verdadero tratado de sicología” (13). Lo que podría parecer a todas luces un texto incrustado en la ideología feudal, resulta que tiene mucho en común con la literatura “antifeminista” de los años setenta y ochenta. El resultado es una mezcla curiosamente extraña de ingredientes ideológicos extraídos de fuentes antiguas y (post)modernas: “Los antifeministas ven en la mujer el cuerpo físico y el pecado, son “materialistas” pesimistas, ven la podredumbre a que puede llegar el hombre por causa de la lujuriosa fémina” (16). El pecado y la decadencia feudales codo con codo con el anticulturalismo del siglo xx en su lucha contra *el goce* posmoderno. Es increíble.

Martínez de Toledo, es cierto, condena las atracciones de la carne y el amor desordenado por la mujer en términos aparentemente universales, ‘asy como de bruto animal

o contrario a la humana naturaleza' (51). Pero la naturaleza humana así entendida tiene poco en común con su homóloga moderna. Los parámetros de esta última son los de un *individuo* aislado, existencialmente solo y alienado dentro de una sociedad degradada. La individualidad feudal, por el contrario, es un siervo obligado de su señor/Señor, cuyo principio rector es el del hilomorfismo, que supone la inextricable imbricación de cuerpo y alma.⁵ La oposición definitoria, por tanto, no es entre individuo y sociedad o cualquiera de sus variantes, sino entre "este miserable mundo" y el siguiente y, por extensión, entre cuerpo y alma. Los pecadores se encuentran en el exilio no de la sociedad, sino del paraíso, cuya gloria han sacrificado por una satisfacción momentánea del deseo: "vil, çusio, e horrible!" (vil, sucio y horrible) (47). Del mismo modo, mientras que la sociedad burguesa moderna promueve la "libertad del individuo", un texto feudal como el *Corbacho* sólo puede concebir una "libertad de servir". La cual, en cualquier caso, está reservada a un tipo especial de vasallo: la mayoría de los "siervos/sirvientes" no tienen ninguna opción en la materia. La libertad en este sentido feudal se sacrifica, supuestamente, cuando un hombre rinde su voluntad a la de una mujer. El intento de fundamentar el sustancialismo en la oposición entre hombre y bestia, concluimos, sirve simplemente como cobertura ideológica, a través de la cual, subrepticamente, legitimar la relación de explotación entre señor y siervo/sierva. El propio Martínez de Toledo lo confiesa: el hombre que se entrega al loco amor se fase de señor siervo (53).

Rodríguez, a partir de esta evidencia, parece tener razón: es el inconsciente ideológico el que *atrapa* manifiestamente a su contraparte libidinal: "¿Quién es tan loco e tan fuera de seso que quiere su poderío dar a otro, [...] querer ser siervo de una mujer?" (54). El hombre que sirve a una mujer equivale al vasallo que, sin motivo, transfiere su lealtad de un señor a otro: "El desventurado entrega su alma, lo mejor que tiene, reniega de Dios que lo ha criado, y toma al diablo por señor" (67). Las mujeres, como el diablo, son esencialmente *sucias* y *malolientes*, y los que rinden culto en su altar deben aceptar las consecuencias, a saber, ser "*manchados*" y "*mancillados*" (72). Lo que vuelve a plantear el espectro de la *anilidad*, como obsesión distintiva de la cultura feudal, y, por extensión, cuestiones importantes relacionadas con el condicionamiento cultural por oposición al biológico.

No es éste el lugar para tratar en profundidad los problemas de género. Basten algunas observaciones pertinentes. En las condiciones feudales, las mujeres habrían estado mucho más implicadas en la crianza y el cuidado de los hijos de lo que es necesario en las condiciones modernas. Con los inevitables efectos colaterales a nivel psicológico, en particular, en lo que respecta al repudio de la mujer, en su papel maternal, y la proyección de ella como algo Otro (véase Wolfenstein 152). Estos efectos se verían sin duda agravados por la doctrina del hilomorfismo, con su énfasis en la unión del cuerpo y el alma. La función de tal doctrina era simplemente convencer a los siervos/siervas de su corrupción, de su condición de pecadores y, por tanto, de su lugar natural como siervos de su señor/Señor. Del mismo modo, la misoginia feudal servía para confirmar a

⁵ Para una discusión detallada del hilomorfismo, véase Leff 1958.

las mujeres en su condición de *doblemente* explotadas dentro del esquema natural de las cosas, es decir, dentro de las relaciones feudales. El alcance del inconsciente sustancialista, concluimos, nunca debe subestimarse. Pues mientras la nobleza feudal aseguraba su dominio mediante el monopolio de las armas, los siervos/siervas necesitaban interiorizar en cierta medida su opresión, ya fuera intransitivamente, mediante el efecto matriz de la formación social, o transitivamente, a través de la mediación del aparato ideológico dominante, a saber, la Iglesia.

Una lectura sintomática de *Corbacho* necesitará desentrañar sus ramificaciones textuales relevantes. Si, bajo el feudalismo, el “sujeto” libre y burgués, en oposición al “siervo del Señor”, no se encontraba en ninguna parte, tampoco, por extensión, el “autor” de la “literatura”, en oposición al “comentarista” del Libro del Señor. Con importantes consecuencias, entre otras, a nivel sintáctico, donde, a falta de una subjetividad superior, como principio organizador, las cláusulas proliferaban sin cesar, como revelará cualquier extracto aleatorio en el texto de Martínez de Toledo.

E asy cometido el dicho pecado el rey con la muger de Urías –e preñada de un fijo, el qual a poco tienpo murió, por el qual David mucho dolor ovo–, enpero, David, aun non contento desto, a su marido matar fiso, enbyándolo con cartas al príncipe de las sus guerras e batallas. Joab, mandándole que lo pusiese en la primera escuadra, donde con los primeros sus días fenesciese; por quanto era Urías onbre entero todo, e tanto onbre muy animoso, e sabya byen el rey David que faziendo proeza de armas non era posyble en tal logar remanecer con la vida. (79)

Críticos y estudiosos han atribuido en general la citada fragmentación paratáctica a las limitaciones de los escribas medievales. Así, González Muela sugiere que el autor comienza una cláusula sin pensar en cómo podría terminar (22), y Erich Auerbach, aunque más perspicaz, habla del “manejo generalmente torpe y poco gramatical de las conexiones siempre que se hace un raro intento de utilizar hipotaxis algo más complejas” (Auerbach 1953, 106). Ambos pasan por alto la causa fundamental del desorden, que se encuentra más bien, en nuestra opinión, en la ausencia de un *sujeto* del discurso. Es comprensible que los comentarios feudales al Libro consideraran este mundo desde un punto de vista sustancialista, es decir, no desde la perspectiva de una individualidad privatizada, sino desde la del Señor. La lógica de un marxismo psicoanalítico invita a considerar que tales individualidades estaban estructuradas, psíquicamente, según líneas relativamente “superficiales”. Y lo demás vendría por añadidura: el ello, bajo la apariencia de una pulsión anal, estaría siempre dispuesto a arrollar a un ego relativamente débil y sembrar el caos sintáctico. A pesar de los esfuerzos represivos de un superyó castigador, en la persona del señor/Señor.

Sin duda, un texto como *Corbacho* es más matizado de lo que tales generalizaciones críticas sugieren. Rodríguez, por ejemplo, reconoce la existencia de un animismo feudal, propio de los círculos cortesanos, que concedía cada vez más importancia al cultivo de una virtud moral interior (2017, 61). Ya no bastaba, argumenta, con que el caballero feudal fuera un guerrero: también debía mostrar un mínimo de sensibilidad caballeresca.

Sintomáticamente, *Corbacho* alerta de una escisión entre lo que se presenta “públicamente” y lo que ocurre “escondidamente” (51). Aunque la oposición “dentro”/“fuera” queda en todo momento anulada por la distinción cósmica entre el mundo celeste y el terrestre. Las identidades se determinan en consecuencia: en última instancia, la “sangre” saldrá. “Esto procura naturaleza. Asy lo verás de cada día en los logares do byvieses: que el bueno y de buena raça toda vía retrae dó viene, e el desaventurao de vil raça e linaje, por grande que sea e mucho que tenga, nunca retraerá synón a la vileza donde descende” (86). Los partidarios de una naturaleza humana universal deben tomar nota.

Nuestra siguiente tarea debe ser considerar cómo el sustancialismo feudal, incluso en su forma caballeresca, fue desafiado por una ideología animista de tipo distintivamente secular; cómo, finalmente, la embrionaria distinción interior/exterior se reconfiguraría sin ambigüedades como la oposición entre los ámbitos público y privado; y cómo, tras una “ruptura” promulgada en todos los niveles sociales, privado constituiría la morada de un proto-sujeto, por lo demás el “alma bella” de extracción animista. Pero antes de ello, debemos someter el concepto de ideología a un poco de presión teórica.

4. Cambiar el terreno

Rodríguez insistirá al comienzo de *Freud: la escritura, la literatura* en que para captar la relación entre el yo psíquico y el yo soy ideológico, “debemos cambiar de terreno” (2022, 12), por tanto, renunciar a una ideología de la conciencia basada en la relación sujeto/sistema (22). Hay que tener especial cuidado en evitar cualquier solución fácil, que incluya un simple reajuste del énfasis, de modo que “el sistema valdría más que el sujeto, etc.” (32). En este sentido, el español está en deuda vital con Althusser, que en *Pour Marx* insistió notoriamente en la necesidad de “cruzar la frontera” mediante un desplazamiento conceptual desde el concepto humanista de “hombre” y su consiguiente énfasis en la conciencia, a una problemática marxista basada en la centralidad de la formación social (Althusser 1990, 244-5). En *Para leer El Capital*, la revolución de Marx en la teoría de la historia se plantea específicamente en términos de un “cambio de terreno”, que implica “una transformación de *todo el terreno* y de *todo su horizonte*, que son el telón de fondo sobre el que se produce el nuevo problema” (Althusser y Balibar 1970, 24). Althusser no debió pasar por alto su propia ruptura con la tradición hegeliana del marxismo (véase Althusser 1997).

Rodríguez lleva a cabo su propia “ruptura” epistemológica, en la línea althusseriana, en los “postdata” de la segunda edición de su seminal *Teoría e Historia: El alea jacta era ya irreversible* (2017, 25 [2002, 32]) y aunque se niega a entrar en la polémica en torno al antihumanismo de Althusser –“tan aburrida a fuerza de ser “ciega”” (10 [20])– su “ruptura” con las concepciones tradicionales es suficientemente clara, de una ideología burguesa basada en la dicotomía sujeto/objeto a la noción de una estructura en dominación, constituida por modos de producción, junto con sus diversas instancias, en relaciones de relativa autonomía. Además, la historia se periodiza en términos de una sucesión de coyunturas, constitutivas de formaciones sociales, que, en las fases de tran-

sición, consisten en una combinación de (al menos) dos modos de producción. El mismo modelo se desplegará en *Freud*:

Todo modo de producción es, de hecho, un proceso, una serie de formaciones sociales que se desarrollan a través de tres niveles o tres tópicos conjuntas: el nivel político, el económico y el ideológico. Ninguno de los tres niveles existe en abstracto sino únicamente como funcionamiento social, un funcionamiento no visible y absolutamente entremezclado. La determinación última corresponde siempre a la economía, o sea, a la forma de extraer el sobretrabajo, en suma, a la explotación. La forma de extracción del sobretrabajo varía también en cada caso y depende del dominio de cada nivel: la *política/fuerza* parece dominar en el esclavismo; la *religión/fuerza parece dominar* en el feudalismo; la *economía/fuerza* parece dominar en el capitalismo. (2022, 62)

Las consecuencias para la teoría de la ideología son inmediatamente evidentes: la configuración histórica de las individualidades variará en función del modo de producción dominante en cada coyuntura; las relaciones sociales segregan su propia forma correspondiente de individualidad, que se convierte en portadora de estas relaciones; las individualidades así producidas están de este modo capacitadas para “pensar”, para “vivir” día a día.

La noción de ruptura resulta crucial para el pensamiento de Rodríguez, no sólo a nivel personal, sino más ampliamente. Es necesario hacer una crítica sistemática tanto del modelo burgués como del marxista. En el fondo, el primero, que presupone la existencia de un individuo *anterior a la* sociedad, no es sino una reformulación de la oposición aristotélica entre *materia* y *espíritu*; el segundo, basado en la oposición entre *base* y *superestructura*, no es sino una reconfiguración de la oposición kantiana entre lo empírico y lo trascendental. Ambas dan lugar a la noción de ideología como fuente de autoengaño en el plano de las ideas, localizada, en el modelo burgués, en la *psicología* del “sujeto libre”, que se ve así impedido de *ver* el mundo como realmente es, y, en el modelo marxista, en la superestructura de la formación social, que funciona para enmascarar la realidad del componente de base. En el caso del marxismo, las consecuencias resultan especialmente perjudiciales. “Y si aceptáramos así las cosas el propio materialismo histórico se volvería imposible y con él, por supuesto, la noción de la ideología [(o de inconsciente pulsional/ideológico en sentido amplio)]” (63).

Rodríguez había montado un marco conceptual alternativo en *Teoría e Historia*. Las relaciones sociales, argumentaba, segregan oposiciones entre explotador y explotado, constitutivas de *matrices ideológicas*, acordes con cada modo. Así, entre Amo/esclavo, en el caso del modo esclavista, Señor/siervo en el caso del feudalismo, y Sujeto/sujeto en el caso del capitalismo. En *Freud: la escritura, la literatura*, repetirá simplemente el mismo argumento. Se observará que en el esclavismo y el feudalismo la diferenciación entre explotadores y explotados es nítida. En el capitalismo, en cambio, los dos elementos de la matriz parecen iguales’ (2022, 64). Lo cual tiene importantes consecuencias para la forma en que se extrae el excedente social o plusvalía. Lo que hay que subrayar

es que las “figuras de la conciencia”, desde la estética hasta la política, están enraizadas en un inconsciente ideológico (65). Lo que complica la situación durante la transición del feudalismo al capitalismo es la creación de una división entre los sectores público y privado. La esfera privada genera una ideología basada en el alma bella, protoforma del sujeto libre, en el amor y la amistad entre los individuos y en la intimidad del “hogar”: “mete la religión en las conciencias; crea una imagen laica de la muerte; crea una imagen de la ética laica, en tanto que moral del “deber ser” y de la singularidad subjetiva” (67). La esfera pública, por su parte, se asimila inicialmente al Estado, que a su vez da lugar a la administración y la burocracia, el ejército nacional, la imagen de la nación, la ciudad con sus plazas y calles urbanas, sus hospitales públicos y sus prisiones.

Rodríguez se basa aquí de nuevo en el trabajo teórico realizado en *Teoría e Historia*. Las formaciones de la transición, había teorizado en su obra anterior, se caracterizan por la coexistencia de modos de producción, a nivel estructural, en consecuencia, por la lucha a vida o muerte entre tipos conflictivos de relaciones sociales. ‘Esta lucha impone una dominación del nivel político sobre el resto de los elementos de las formaciones sociales absolutistas’ (2017, 30 [2002, 35-6]). Aunque no era la fuente del poder condensado en él, el Estado absolutista funcionaba como un lugar clave desde el que el poder se mantenía, se ejercía, se disputaba y se desplegaba a lo largo de toda la formación. La distinción entre las esferas pública y privada fue el resultado de la presión ejercida por las relaciones burguesas e impuesta como una condición de existencia *con la* que la aristocracia se vio obligada a *convivir*. Dicho esto, en España la dinámica público/privado adoptó una forma característica, en comparación con otros absolutismos europeos, en el sentido de que su esfera pública pasó a estar dominada por una aristocracia resurgente, por tanto por el sustancialismo, a nivel ideológico, a costa de un animismo emergente. Sintomáticamente, su aparato ideológico estatal dominante, la Inquisición, se negaba a reconocer la existencia misma de una esfera privada.

5. Imágenes especulares: la contribución lacaniana

Para cualquiera que conozca los paradigmas pertinentes, el encuentro erótico entre dos almas bellas, en el contexto del animismo, debe inevitablemente suscitar recuerdos de la fase del espejo postulada por Lacan como parte de su reescritura de Freud. Para Freud, recordémoslo, el acto del destete constituía la primera de una serie de etapas a negociar en un prolongado proceso sociobiológico de maduración. Para Lacan, en cambio, el mismo acto constituía una ruptura absoluta que lanzaba al niño a una búsqueda inexorable de lo inalcanzable. Del mismo modo, mientras que para Freud el proceso de desarrollo era vulnerable al bloqueo e incluso a la inversión, para Lacan, la noción de una unidad primigenia, potencialmente recuperable, que tal proceso suponía, era pura “mitología”. Lo que no quiere decir que Lacan niegue la realidad de un componente biológico, sino que insiste en el entramado de relaciones intersubjetivas a través de las cuales

se condicionan, por ejemplo, las actitudes ante la analidad. Rodríguez resume claramente la posición lacaniana de la siguiente manera:

La reinterpretación lacaniana de la segunda tópica de Freud es importante: la fase oral y anal no tienen tanta impregnación biológica como impregnación simbólica impuesta sobre lo imaginario dual, sobre la *imagen* del doble. Lo que significa que el ‘tercero del triple’ estaba ya ahí latiendo: la *imagen* del orden cultural, de la ley, existe ya desde el principio. La explicitación de ese orden, la aparición del *tercero* como ‘encaje’ del espacio de la *otra escena*, del juego del drama sónico, estaba ya pues latiendo en el argumento de la obra, en el blanco de la página. (2022, 156)

No cabe duda de que había muchas cosas en este escenario que atraían a Rodríguez. Concretamente, el momento especular, entre los seis y los ocho meses de edad, en el que el niño pequeño es capturado (‘capté’) o cautivado (‘captivé’) por un señuelo (‘leurre’), o bien por su propia imagen especular, cuya unidad contrasta con la sensación de fragmentación y desintegración corporal del propio niño. ¿Es éste el origen, nos preguntamos, de la sugerencia del propio teórico español de que el inconsciente libidinal está efectivamente “*atrapado*” por su contraparte ideológica? No cabe duda de que el momento puntual del reconocimiento, tal como lo teorizó Lacan, no cierra la etapa del espejo. Al contrario, compromete al niño perplejo en una búsqueda interminable de identidad y lo condena a la experiencia de la *alienación* en el manicomio del mundo adulto. Dicho esto, las extensiones metafóricas a la dinámica de la interacción social, y por tanto al ámbito del marxismo, podrían resultar problemáticas. Es significativo que Malcolm Bowie establezca un contraste entre la noción lacaniana de alienación y su equivalente marxista. Mientras que este último ofrece una vía para una posible reintegración, a través de una reconfiguración revolucionaria de las relaciones laborales, la versión lacaniana excluye cualquier resolución de este tipo. Así, al menos, lo sostiene Bowie (Bowie 1991, 24-5). Por su parte, Rodríguez estaba lejos de subestimar lo que se necesitaría para lograr una transformación revolucionaria, según las líneas marxistas. Por el contrario, una salida del inconsciente ideológico no era más concebible para él que una salida de las garras del inconsciente libidinal para Lacan. Además, la “alienación” era una noción a la que, como Althusser, se oponía instintivamente en la medida en que presuponía la existencia de una “naturaleza humana”. En este sentido, la distancia entre el althusseriano y el lacaniano no era tan grande como podría parecer en un principio. Lacan se niega a sí mismo el apoyo de la “naturaleza”, por lo tanto de la alienación entendida en el sentido cultural de un individuo alejado de la sociedad. Del mismo modo, se opuso firmemente al concepto del yo o ego como sede de la identidad personal, en contraposición a un lugar de conflicto y lucha perpetuos. En ambos aspectos, Rodríguez habría sido el primero en estar de acuerdo.

Había, pues, un terreno común entre el psicoanalista y el marxista. Pero fue sin duda la noción del Otro, en conjunción con la de lo Simbólico, la que, aparentemente, más le acercó a Rodríguez. El sujeto, lejos de ser un todo unificador, se basaba, según el psicoanalista, en la diferencia entre el lenguaje del inconsciente y el orden simbólico de la sociedad. Dondequiera que vaya el sujeto, haga lo que haga, el significante ya está allí,

implacable en su influencia. Incluso cuando lo simbólico permite que el sujeto tenga la sensación de “libertad”, en realidad está estrechando su control sobre él. El orden simbólico ya no puede concebirse como constituido por el hombre, sino como constituyéndolo a él. La experiencia psicoanalítica ha redescubierto en el hombre el imperativo del Verbo como ley que lo ha formado a su imagen. Manipula la función poética del lenguaje para dar a su deseo su mediación simbólica” (Lacan 1977, 106). Lo que explica cómo el significante, que está dentro del Orden Simbólico, llega a dominar al sujeto. En su unidad, los significantes constituyen el Otro que es su locus trascendental. Es a través del Otro que el yo individual se constituye en una existencia donde el deseo es posible; el deseo motiva al sujeto, pero siempre está controlado (y frustrado) por el Otro –el discurso de lo simbólico. Con la consecuencia inevitable de que el deseo está condenado a una perpetua insatisfacción, ya que siempre se encuentra atrapado en la red de identificaciones secundarias (lo imaginario) que rodean, o más exactamente articulan, al Otro.⁶

La proximidad de tales conceptos a la noción de inconsciente de Rodríguez y, específicamente, a la noción de un inconsciente ideológico debería ser suficientemente clara. Salvo que, precisamente por eso, Rodríguez se cuida de medir la distancia que le separa de Lacan. El problema con la posición lacaniana era su ahistoricismo, un rasgo imperdonable para alguien como Rodríguez, para quien la noción de una “historicidad radical” constituía uno de los pilares sobre los que construyó todo su programa de investigación. Y ahistórica era, sin duda, la noción de imagen especular. Es cierto que el momento especular proporciona al ego su mito de creación y su caída, y la insistencia lacaniana en que “en el principio era la palabra” coincide con el concepto althusseriano de interpelación, que es igualmente universalizador en sus pretensiones. Pero ahí acaban las similitudes. Lacan, como hemos visto anteriormente, elimina las etapas freudianas oral, anal y fálica de cualquier dimensión temporal, sobre la base de que el comportamiento humano fue moldeado por una serie de identificaciones que estaban relativamente separadas de cualquier sistema subyacente de instintos. Además, los mundos temporales de la historia y la arqueología de Freud estarían sometidos a un proceso de sincronización al por mayor. La interpretación lacaniana del psicoanálisis se ocupa de la relación entre el sujeto y el lenguaje *como tal*, situado dentro de un vacío histórico, y parece sencillamente incompatible con el énfasis althusseriano en la singularidad histórica de un modo de producción.

El primer paso en falso de Lacan, según Rodríguez, se produjo cuando buscó en la lingüística una base científica para el psicoanálisis: “Aferrado a la norma de la explosión lingüística de los años cincuenta, aferrado pues al poder de lo establecido “simbólicamente” como Norma, Lacan cayó en la trampa como un ratón ante un queso” (163). Lacan, por supuesto, no fue el primero en morder el anzuelo: de hecho, una priorización del lenguaje fue el rasgo definitorio del Estructuralismo al que estaba afiliado. Además, el intento de desvincular el psicoanálisis de la naturalización fisiológica a la que Freud lo había sometido era eminentemente defendible. Pero incluso antes de que amainara la tor-

⁶ Estoy en deuda con Benvenuto y Kennedy (1986) por una perspectiva general sobre Lacan.

menta estructuralista, continúa Rodríguez, Lacan había intuido la insuficiencia de este proyecto (165) y, en consecuencia, había trasladado su foco de atención a la antropología o, más estrictamente, a una ideología de la antropología que promovía la “naturaleza humana” como realidad sustantiva y significativa (167). Aunque Freud ya había sentado un precedente a través de *Tótem y tabú* (1913) y *El porvenir de una ilusión* (1927), fue Levi-Strauss el ingrediente clave para Lacan. A través de él, el psicoanalista llegó a una teoría generalizada de la mente humana como depósito de relaciones, aunque la mente que genera estas relaciones permanezca fuera de ellas.

Lo que nos lleva al quid de la cuestión, en lo que a Rodríguez se refiere: la muerte de la Historia. Anunciada primero por los ideólogos burgueses de la época clásica, volvió a figurar en el discurso de la posmodernidad. Saussure, como es bien sabido, parte de un sujeto cuya constitución nunca surge en la medida en que se considera que preexiste de algún modo al lenguaje. Levi-Strauss, como hemos visto, no hizo más que empeorar las cosas al promover la misma noción de psique siguiendo líneas antropológicas, como una totalidad que todo lo abarca. El efecto fue enfatizar la trascendencia del sujeto. Tal era el legado que, una vez que sus insuficiencias se hicieron evidentes, Lacan se propuso transformarlo. El desafío consistía en mostrar cómo el sujeto estructuralista se constituía en posiciones que le permitían decir “yo”, cómo se *producía* a través de un juego de diferencias. No fue nada fácil. Una vez que se pone en juego la noción de productividad, vuelve lo reprimido y con ello “la presencia brutal de la historia”. Un efecto perjudicial para la noción freudiana y antropológica de una Naturaleza Humana sustantivada.

Fue el concepto de estadio del espejo el que, en opinión de Rodríguez, puso las cosas en su sitio. Si era cierto, como afirmaba Lacan, que un niño estaba atrapado desde su nacimiento por el lenguaje, entonces no se podía argumentar que ese mismo niño había nacido en el vacío. Implícitamente, “*el hombre no nace sino que se hace*” (171). Lo que pone de relieve lo que se elude fácilmente en el relato lacaniano, a saber, el hecho de que siempre se trata de una coyuntura histórica: “Taxativamente: el niño nace hecho por historia” (171). Animal social desde su nacimiento, el niño se desarrolla confirmando su aparato psíquico en un contexto social/familiar que, a su vez, es producto de la historia. Tales consideraciones llevan a Rodríguez a medir cuidadosamente su distancia de la tradición psicoanalítica, en cualquiera de sus formas, ya sea freudiana o lacaniana: “pues aquí no valen más las analogías ni los trasvases” (173). No es la primera vez que los detalles del inconsciente libidinal, desde el punto de vista de Rodríguez, no vienen al caso: “[M]e da igual que el yo aparezca desgajado del Ello a partir de los cinco años o que aparezca atrapado por el lenguaje desde el principio. Lo único que importa señalar es cómo el inconsciente ideológico actúa siempre ahí, dando “figura” a los movimientos del aparato psíquico’ (173). Pero, ¿configurando exactamente de qué manera? La respuesta de Rodríguez es rotunda: *atrapándolo*.

La defensa de una historicidad radical está bien hecha. Sin embargo, Rodríguez desdeña la oportunidad de leer el concepto de Lacan del estadio del espejo a través del prisma de la historia. La omisión es curiosa –consecuencia, sin duda, de su indiferencia

por los detalles del análisis psicoanalítico— pero no pretendemos emularla aquí. De hecho, preferimos ver los datos empíricos aducidos por Rodríguez, en particular, en relación con la poesía de Garcilaso de la Vega, como una oportunidad para poner el “estadio del espejo” de Lacan y la “historicidad radical” de Rodríguez a la prueba de su objeto.

6. El nacimiento de la lírica: reflejos en un ojo de oro

Aunque *Teoría e Historia* fue escrito antes de que el psicoanálisis lacaniano alcanzara la popularidad que iba a alcanzar entre los teóricos de la cultura a finales de los años ochenta y noventa, Rodríguez ya estaba alerta tanto a la continuidad como a la discontinuidad de la imagería especular dentro de la tradición occidental. La continuidad se hallaba en la temática de la coexistencia, que implicaba dos mundos, separados, el uno del otro, por un velo transparente; la discontinuidad, en la forma que adoptaban esos dos mundos, en su paso de una matriz ideológica a otra, a través de distintos modos de producción (2017, 239). El patrón de desplazamiento sigue de cerca el del “Libro”, del que la imagen especular es un componente integral. El Libro del Mundo o el Mundo como Libro, hemos visto, se configuró bajo el feudalismo en términos de una oposición entre “este mundo” y el “siguiente”, tal que el Hombre fue hecho a imagen de Dios. La ideología sustancialista consideraba que los dos mundos eran insalvables: la doctrina del hilomorfismo encerraba el alma en su cuerpo material. No así su equivalente animista, cuya noción del alma del mundo abarcaba la totalidad de la Creación. El animismo cristiano llevó a cabo algunos desplazamientos propios.

La “imagen especular”, pues, se prestaba a diversas transformaciones, por lo que resulta extraño que Rodríguez no incluyera entre ellas la relación reflexiva entre el amante y su amada que constituye el núcleo de la lírica petrarquista. Doblemente extraño por cuanto, según *La literatura del pobre* (2001a, 29), la imagería especular era la clave del erotismo animista. El dialoguismo que figuraba de manera crucial en *Teoría e Historia*, reaparece en esta obra posterior con una urgencia añadida: “La aparición del “yo-tú” y por consiguiente de la “mirada literal”, implica un cambio discursivo básico” (45). El cambio en cuestión no sólo delata la existencia de un inconsciente ideológico como cualquier otro sino que, insiste Rodríguez, sintomatiza una ruptura de tipo bastante fundamental: “... supone una ruptura radical respecto al mundo sacralizado anterior” (46). De lo que se sigue automáticamente el argumento a favor de una “historicidad radical”. Pero, ¿dónde nos deja esto con respecto a la contrapartida libidinal del inconsciente ideológico? La cuestión se plantea inevitablemente en el contexto de la poesía petrarquista, que gira crucialmente en torno al contacto visual que une al amante con su amada. Para ensayar una posible respuesta, en el contexto hispánico, acudamos a la poesía de Garcilaso.

En lugar de los múltiples niveles característicos de la *lectura* feudal, alegórica, las relaciones burguesas segregan un “ojo”/“yo” que ve la “cosa”, sometiendo así el texto a una lectura literal. El caballero caballeresco, es cierto, había llegado a poseer un “corazón gentil”, además de sus proezas militares, pero una “ruptura” definitiva lo separaba

del proto-sujeto o “alma bella” de un animismo secular. Los rasgos característicos de este sujeto emergente, según Rodríguez, son su *permeabilidad* y *transparencia*, *consecuentes* a la espiritualización de su cuerpo. Son el resultado de un proceso extractivo o de “escultura”, por el que se libera una forma interior de la materia superflua en la que está enclaustrada el alma. El contraste con lo que hemos descrito anteriormente como hilomorfismo, con su inextricable mezcla de forma y materia, es inmediatamente evidente. Despojado de sus estorbos organicistas, el cuerpo emerge como un *desnudo*, *del mismo* modo que, análogamente, la “signatura” sustancialista, despojada de su materia externa, emerge como el “concepto puro” o signo. En combinación, el resultado es un *desnudamiento del alma*, que encuentra su expresión poética por excelencia en la forma del soneto (79). Veamos el siguiente ejemplo de Garcilaso.

Hermosas ninfas que, en el río metidas,
contentas habitáis en las moradas
de relucientes piedras fabricadas
Y en columnas de vidrio sostenidas;
agora estéis labrando embebecidas
o tejiendo las telas delicadas,
agora unas con otras apartadas
contándoos los amores y las vidas:
dejad un rato la labor, alzando
vuestras rubias cabezas a mirarme,
y no os detrendéis mucho según ando,
que o no podréis de lástima escucharme,
o, convertido en agua aquí llorando,
podréis allá despacio consolarme. (De la Vega 1989, 57)

Todos los elementos del encuentro erótico, tal y como los describe Rodríguez, están presentes. En particular, el agua de la que el poeta raramente se aleja, dada su necesidad de contemplar su imagen reflejada, a la manera de Narciso; los ojos de las ninfas en los que el poeta vuelve a verse reflejado; y las lágrimas que brotan del amante frustrado, como expresión de su fracaso en unirse al objeto de su deseo. Atrás queda el mundo caído del organicismo, junto con la distinción absoluta entre este mundo y el otro; en su lugar, una escena amorosa que, aunque abierta a la mirada literal, forma parte de una Creación iluminada y transformada en su totalidad por los rayos del Alma Universal. ¿Cómo puede verse un material así *atrapado* por un inconsciente ideológico, concebido en la línea de Rodríguez?

A Rodríguez nadie tenía que recordarle –y menos en un trabajo sobre los pobres– que la instancia económica siempre fue *determinante en última instancia*: “Sin la imagen especular de espíritu humano/sujeto libre y autónomo no hay relaciones burguesas ni

capitalistas que valgan” (2001a, 29). Determinante, sí, pero sujeto, en el contexto de la transición, al *dominio* ejercido por la instancia política, en particular, tras el resurgimiento de las relaciones feudales en España después de 1530. ‘El nuevo “desorden” social no resulta pues sólo una –básica– clave ideológica, sino que sus efectos se reproducen además en los otros niveles sociales, el económico y el político, configurando la especial estructura de las relaciones de la Transición’ (48). La eficacia transitiva que emana de la instancia ideológica y repercute en las demás capas sociales se encuentra determinada a su vez por las eficacias ejercidas por las demás instancias sociales, tanto transitiva como intransitivamente. La causalidad intransitiva adopta la forma de una eficacia estructural que se media a través de la formación social. Por autónomos que sean los niveles “regionales”, concluye Rodríguez, por desigual que sea su desarrollo, por distintos que sean sus ritmos internos de desarrollo, cada instancia (económica, política e ideológica) está sometida al efecto matriz del conjunto. Prácticas e instituciones, en otras palabras, siguen interrelacionadas e interdependientes a un nivel fundamental.

Esto en cuanto a la formación social vista como una totalidad. En un nivel inferior de abstracción, el énfasis recae en la autonomía relativa de las instancias separadas. La obra –literaria– se mueve únicamente en el nivel ideológico, y produce –y “reproduce”– entre sus líneas la matriz, la lógica especial, determinante, de tal inconsciente ideológico” (58). El althusseriano llevará esa autonomía hasta el extremo, hasta que la instancia ideológica se desvincule de la formación social considerada como unidad funcional y quede flotando libremente.

En consecuencia: si bien es cierto que las nuevas relaciones sociales burguesas, una vez consolidadas, presentan como elemento dominante –en su configuración social– el nivel económico, esto no quiere decir que las obras literarias sean un ‘reflejo’ de tal estructura económica. Muy al contrario. La ideología, aunque se viva inconscientemente, hay que producirla de hecho puesto que no ‘existe’ como tal ‘objetividad visible’, fuera de esa producción, de esa enunciación. (58)

Uno sospecha que, al igual que otros miembros de la escuela althusseriana, en particular Pierre Macherey, a Rodríguez le perseguía el legado del hegelianismo y el temor de que la estructura latente de la formación social, presente pero invisible en sus efectos, pudiera mutar fácilmente en un Espíritu en Movimiento.⁷ En concreto, que está ansioso por evitar el tipo de marxismo vulgar que concibe el texto literario, situado en un nivel superestructural, como producido transitivamente por la base económica. Igualmente, para evitar el tipo de causalidad expresiva, de extracción hegeliana, para la que los fenómenos sociales de todo tipo funcionan como externalizaciones del mismo principio. Salvo que tales espectros no se disipan fácilmente. Una causalidad estructural que sólo es visible en sus efectos puede parecer inquietantemente próxima a un Espíritu hegeliano. Lo que explica la insistencia de Rodríguez en que, si bien abarca la obra literaria en su unidad contradictoria, un inconsciente ideológico es inexistente hasta que se produce.

⁷ Para un análisis más amplio de Macherey, véase Montag 2013, capítulo 5.

En estos puntos, el texto althusseriano parece tambalearse al borde de un hiperempirismo. Estas cuestiones adquieren una urgencia añadida cuando las presiones económicas, aunque operativas “en última instancia”, entran en consideración.

El intercambio entre almas bellas, reconoce Rodríguez, está “tematizado”, “a imitación de la idea de “mercado”, de “intercambio de mercancías”, etc.” (95). Las conexiones causales se rompen y, al mismo tiempo, se mantienen. Los intercambios amorosos, se nos dice, imitan los intercambios comerciales, pero con una salvedad: la producción del alma bella tiene lugar “desde la “región económica” de la ideología animista”. La afirmación exige una aclaración, como Rodríguez es el primero en reconocer: ‘lo que no quiere decir en absoluto desde el nivel económico “real” de las relaciones burguesas, mercantiles, de esta primera fase’. Y así sigue el argumento. Rodríguez concede que, en última instancia, es el efecto matriz del conjunto el que resulta determinante. Las almas necesitan intercambiarse según la lógica de la matriz en general” (95). Pero luego quiere volver al nivel de la autonomía relativa de los distintos niveles, hasta el punto de *destotalizar* el conjunto y fragmentar las disciplinas según las líneas tradicionales.

Estamos obligados a protestar. ¿No fue la ideología burguesa la que insistió en restringir las disciplinas a sus respectivos ámbitos? ¿En las virtudes de la especialización disciplinaria? A lo que Marx se opuso de forma célebre, haciendo hincapié en la interconectividad pertinente: “Ocurre con el ser humano como con la mercancía”. Y siguiendo sus pasos, podríamos argumentar razonablemente que es con la relación especular entre amantes, dentro de la dinámica animista, como con las formas relevantes y equivalentes de la mercancía; y con el Alma del Mundo, a la que todas las almas bellas miran para evaluar su valor, como con el equivalente universal, al que las mercancías miran para evaluar el suyo. La lógica es inexorable y nos deja una última pregunta: dado que las autonomías relativas han de ser respetadas, ¿dónde, precisamente, han de trazarse las líneas de división?

Lo que nos devuelve a nuestro punto de partida, frente a las reivindicaciones relativas de las versiones libidinal e ideológica del inconsciente. Rodríguez, como hemos visto, se queda corto en su análisis del impacto de la economía sobre la ideología, al preservar la autonomía relativa de la literatura. Aunque siga insistiendo en que es el inconsciente ideológico el que atrapa a su contraparte libidinal. Cabe preguntarse si también se queda corto en su análisis del inconsciente libidinal. Tal vez el abrazo erótico de las almas bellas sea más complejo, en términos libidinales, de lo que nos han hecho creer.

7. Del alma bella a la infeliz

En la segunda mitad del siglo XVI, la naciente burguesía española se vio obligada a ponerse a la defensiva y los principales exponentes de su ideología animista fueron encarcelados o exiliados. Nadie capta mejor estas circunstancias y el ambiente de la época que Francisco Sánchez el Escéptico (1551-1623), autor de *Quod nihil scitur* (1581), traducido al español como *Que nada se sabe*, al inglés como *That Nothing is Known*. Se ha discuti-

do si Sánchez era de ascendencia española o portuguesa. Las pruebas sugieren que nació en Tui, justo en el lado español de la frontera, en Galicia. En 1562, su familia de *conversos* se trasladó a la región francesa de Bourdieu, presumiblemente para eludir las garras de la Inquisición. Sánchez y su obra centran útilmente la atención en una cuestión de importancia central para el programa de investigación de Rodríguez, a saber, la transición del alma bella al sujeto burgués propiamente dicho.

En *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*, Rodríguez ofrece una perspectiva global sobre los tres componentes que concurrieron en la nueva imagen de la subjetividad en el siglo XVI. ‘A esa realidad ideológica del XVI la llamé *Animismo* basándome en Bachelard y en la imagen de Hegel de las almas bellas, pero también en los versos de Petrarca – “Anime belle e de virtute amiche ...” (2013, 101). En *Teoría e Historia*, había tenido cuidado de matizar su deuda con Gaston Bachelard en un aspecto importante: mientras que el historiador francés de la ciencia ha visto el animismo como una simple inversión del sustancialismo, la ideología dominante del feudalismo, *dentro de la matriz feudal*, Rodríguez argumenta en términos de una batalla entre dos sistemas en conflicto. ‘La lucha se planteará igualmente a todos los niveles (tanto teóricos como literarios, tanto conscientes como inconscientes) de ambas sistemáticas ideológicas’ (2017, 103). Rodríguez, pues, *rompe* absolutamente con la problemática bachelardiana. Se ha producido un cambio total de terreno.

Sánchez vive la batalla correspondiente a nivel personal, empezando por el proceso por el que su obra llega a la imprenta. Bajo el régimen feudal, cualquier obra requería la protección de un miembro de la nobleza, a quien, tradicionalmente, se dedicaba. Esta práctica perduró en el siglo XVI y, de hecho, adquirió una urgencia añadida en el contexto del nuevo “desorden”, tras el resurgimiento de los valores feudales. Sánchez recurre a un tal Diego de Castro para proteger su obra. Y si acontece que le acorralan sus enemigos”, escribe refiriéndose a éste, “encárgole que se acoja a tus reales, amantísimo Castro, que en alguna parte se hallará más seguro” (Sánchez 1972, 31). Salvo que, por supuesto, a pesar de la agitación social, no podía hablarse de una regresión completa al feudalismo. A estas alturas, los mecanismos de mercado estaban ya inamoviblemente arraigados, y el destino de las obras determinado en consecuencia. Salga, pues, al campo este engendro de mi mocedad, libre y silvestre como las palomas torcaces, llano y rudo como el soldado que va a combatir contra el error” (31). Comprensiblemente, el nervioso autor esperó dos años antes de decidirse a “dar sus pobres folios a la estampa” (31).⁸ Aquí se libra otra batalla, de otro tipo, sin duda, pero batalla al fin y al cabo.

Rodríguez nunca discutió en detalle su deuda con Hegel a la hora de formular su teoría del animismo. El alma bella, como se teorizó en *La fenomenología del espíritu*, ocupaba una etapa en la dialéctica de la autoconciencia, a la que seguirían las etapas del estoicismo, el escepticismo y la conciencia infeliz. En esta forma, se distinguía por su tendencia a proyectar su propio desorden sobre el mundo y a imponer a los demás la “ley

⁸ A semejanza de *La ideología alemana* de Marx, *Quod nihil scitur* fue escrito para ajustar cuentas con la antigua conciencia filosófica del autor, en el caso de Sánchez, con la filosofía escolástica. Y al igual que *La ideología alemana*, fue abandonado durante un tiempo a la crítica de polillas y ratones, según nos informa el autor.

del corazón”. Desgarrada entre su yo puro y la necesidad de ese yo de exteriorizarse, se consume en el anhelo y la locura: “Tenemos aquí [...] el movimiento interior del corazón puro que se siente a sí mismo, pero a sí mismo como agonizantemente autodividido, el movimiento de un anhelo infinito” (Hegel 1879 (1807), 131). Recordemos que el alma bella, tal y como la formula Rodríguez, descansa sobre la noción de extracción torturada, que conduce, a través de un proceso de *escultura*, a la exposición de la *forma* que yace dentro de la materia. Las similitudes entre el alma bella de Hegel y el amante petrarquista que sufre son bastante obvias. Menos evidentes son las diferencias fundamentales entre ambas. Mientras que Hegel nos guía a través de una historia lógica o del desarrollo teleológico de la conciencia, el modo de análisis de Rodríguez se centrará en las relaciones sociales que, objetivamente, determinan la conciencia. Para fundamentar estas afirmaciones más amplias, volvamos a Francisco Sánchez.

La continuidad del legado animista queda patente en el carácter dialógico de *Que nada se sabe*. Desaparece el comentarista feudal, caracterizado por su “ánimo servil”; en su lugar, el “espíritu libre” o sujeto libre, ya sea en la persona del “autor” o de su imagen especular, el “lector”. Como en el caso de los poetas petrarquistas o de los “hombres nuevos” de una generación anterior, se trata de individuos que se promocionan no en función de su “sangre”, sino de su independencia y de su capacidad para la intimidad y la privacidad.

Tú, lector desconocido, quienquiera que seas, con tal que tengas la misma condición y temperamento que yo; tú, que dudaste muchas veces, en lo secreto de tu alma, sobre la naturaleza de las cosas, ven ahora a dudar conmigo; ejercitemos juntos nuestros ingenios y facultades: séanos a los dos libre el juicio, pero no irracional. (35)

Sin embargo, los signos de una reacción señorial ya eran evidentes. En el plano político, Rodríguez subraya adecuadamente la importancia de la derrota de los comuneros, un revés para las ciudades y, por tanto, para el desarrollo de las relaciones burguesas (2017, 123-29; 2002, 108-13). Cuando Sánchez y su familia se trasladaron a Francia, la nobleza había recuperado el control político del Estado absolutista, en detrimento, a nivel ideológico, de la ideología animista. En efecto, el experimento burgués había sido bloqueado e invertido. No así en Francia, donde, a tenor del texto de Sánchez, nada impedía que lo bello mutara en *sujeto racional*, de tipo protocartesiano.

Entonces me encerré dentro de mí mismo y poniéndolo todo en duda y en suspenso, como si nadie en el mundo hubiese dicho nada jamás, empecé a examinar las cosas en sí mismas, que es la única manera de saber algo. Me remonté hasta los primeros principios, tomándolos como punto de partida para la contemplación de los demás, y cuanto más pensaba más dudaba: nunca pude adquirir conocimiento perfecto. (33-4)

Desde el punto de vista de Sánchez, lo primordial es la ruptura con la Escolástica: “Así, en vez de una recta interpretación de los fenómenos naturales, se nos ofrece un

tejido de fábulas y ficciones que ningún cabal entendimiento puede recibir” (34). Por fuerza, se dedicó mucho tiempo y esfuerzo a desenmarañar un discurso emergente de las categorías aún dominantes de la Escolástica, como “forma” y “acción”, “sustancia” y “accidentalidad”. Liberarse ideológicamente de la sumisión a un señor/Señor no resultó tarea fácil. Pero, dicho esto, más importante que el alejamiento de la tradición fue la ruptura, *interna a la problemática animista*, entre el alma bella o proto-sujeto y un sujeto pleno. No hay que subestimar el cambio cualitativo que supone. Hablamos por primera vez de un sujeto poseedor de una *psicología*, por tanto, de un sujeto *radicalmente escindido*, entre un interior y un exterior. Los contornos del sujeto burgués clásico se hacen de pronto visibles: anticipándose a la *doble experiencia* prevista por Locke, Sánchez remonta el conocimiento a dos fuentes: “Uno externo, que se hace por los sentidos y le llaman, por consiguiente, sensual; otro interno, que es por sola mente” (105). En este punto, un racionalismo aristotélico –un discurso de compromiso que sirvió a las necesidades ideológicas durante la transición– se inflexiona decisivamente en dirección a la ‘psicología’, lo que explica, pero no justifica, los recientes intentos de leer el texto de Sánchez a través del prisma del empirismo moderno: “El sentido nada conoce, nada juzga: sólo recibe lo que ofrece la mente que ha de conocer” (105).

En Francia, pues, la ideología burguesa estaba a punto de entrar en su siguiente etapa, la del racionalismo cartesiano, que apuntaba hacia la “Ilustración” y la ideología burguesa en sus formas clásicas. En España, la situación era bastante diferente, sobre todo a causa del antisemitismo que había llevado a Sánchez y a su familia de *conversos* al exilio. Cuando las relaciones burguesas no habían supuesto un peligro inmediato, en los siglos XIII y XIV, la persecución de los judíos siguió siendo relativamente esporádica. En el momento en que las relaciones feudales y mercantiles entraron en una nueva fase, marcada por la promulgación de un edicto de expulsión en 1492, una Inquisición de nuevo cuño comenzó a perseguir activamente a los financieros que participaban más conspicuamente en la acumulación primitiva de capital y que, por conveniencia ideológica, se agrupaban bajo la rúbrica de “judíos”. De ahí las nociones “cliché” del “judío avaro” y de la “usura” que la ideología feudal propala (frente a la temática del “caballero” caracterizado por su largueza y dispendio)’ (2017, 48; 2002, 51). Bajo ese discurso religioso se escondía el inevitable daño que su contraparte mercantil estaba causando a las relaciones feudales. El resurgimiento de las relaciones feudales al sur de los Pirineos puso fin al experimento animista: desde mediados del siglo XVI, una obra como *Que nada se sabe* de Sánchez resultaba impensable.

Queda por examinar, en el contexto del nuevo *desorden*, hasta qué punto, en términos de Rodríguez, un inconsciente ideológico secretado por las relaciones sociales atrapa a su contraparte libidinal. Evidentemente, para proseguir estas cuestiones, los conceptos de animismo y racionalismo tendrán que ser desmenuzados con sus equivalentes libidinales, en particular, en un contexto lacaniano, lo *imaginario* y lo *simbólico*. Mientras que el sustancialismo permanece ligado a una presencia materna, bajo la forma de la Virgen María, y una forma animista se desprende de la materia, a través de una identificación ima-

ginaria con su “otro”, un sujeto protocartesiano se encuentra desligado de sus antiguos lazos serviles y, en consecuencia, liberado de la autoridad paterna: “Tampoco me pidas autoridades ni falsos acatamientos de la opinión ajena”, protesta Sánchez, “porque ello más bien sería indicio de ánimo servil e indocto que de un espíritu libre y amante de la verdad” (1972, 37). Las signaturas se desvinculan de sus raíces materiales para asumir el estatus de *signos*, “hasta lo infinito” (83), en la misma medida en que los valores de cambio se desvinculan progresivamente de los valores de uso hasta que el valor alcanza el estatus abstracto del oro, el Equivalente Universal, con el que se miden todos los valores.

La nada a la que se enfrenta Sánchez fue, sin duda, consecuencia de la erradicación de las relaciones feudales antes de la plena instauración de su equivalente burgués y del clásico tema de cosecha empirista. Al mismo tiempo, es imposible pasar por alto las resonancias en Sánchez de un judaísmo residual: en las páginas de *Que nada se sabe*, el ídolo, siempre indexado a lo materno, en virtud de su materialidad, es sistemáticamente desnudado. Imposible, también, pasar por alto el parecido de Sánchez con su correligionario, Baruch Spinoza (1632-1677), por su insistencia en la unidad de cuerpo y espíritu. Nada hace el alma sin los órganos del cuerpo ni el cuerpo sin la acción y gobierno del alma” (127).⁹ Obligado a renunciar a su fe judaica, anticipándose a su homólogo portugués, Sánchez se vio enfrentado a un enorme abismo, más allá del cual se encontraba la figura de un Padre oculto e inescrutable, elevado a la categoría de abstracción. “Privación, destrucción, defecto, mera negación del ser: ¿con qué nombre llamaré a la nada que con el tenebrosísimo de nada?” (124). Pero para proseguir con estas y otras cuestiones afines, es preciso detenerse en un bagaje teórico adicional.

8. El fenómeno de la transferencia

Las lecturas conflictivas de la teoría de Freud sobre los los orígenes psíquicos del tejer pueden verse, con el beneficio de la retrospectiva, girar en torno a la cuestión de la *transferencia* y, por extensión, a la de la *sublimación*. En Freud (y de ahí en Norman Brown), las pulsiones psíquicas arraigadas en las ansiedades de las mujeres por la falta de falo –“envidia del pene”– se proyectan, supuestamente, a través de los mecanismos de un inconsciente libidinal, en el cuerpo social y, de forma sublimada, en la cultura en general. El efecto es conceder la propiedad del “inconsciente” a la erudición freudiana, que luego procede a canibalizar todo lo que se parezca a una variante social del mismo. Rodríguez, por otro lado, no trató tanto de explicar como de *alej*ar tales proyectos enfatizando hasta qué punto los conceptos freudianos clave fueron reclutados por un inconsciente ideológico, en una coyuntura histórica particular. Sintomáticamente, el término “sublimación”

⁹ Spinoza, como se recordará, propuso que la Naturaleza es una única sustancia con atributos de pensamiento y extensión, que los objetos y las ideas deben tener sujetos perfectamente correspondientes. Pensamiento y extensión (cuerpos en el espacio) son, en otras palabras, aspectos de una única realidad. Como resume Stuart Hampshire: Como persona, como pensador encarnado, tengo que pensar que mis acciones y movimientos surgen de mis deseos y percepciones; pero también tengo que pensar que mis acciones y movimientos corporales son efectos de cambios en el cerebro y en los órganos de los sentidos que, a su vez, son efectos de causas externas” (Spinoza 1996, x).

sólo aparece fugazmente en las trescientas cincuenta páginas de que consta *Freud: la escritura, la literatura*, y nunca como un concepto teóricamente viable.

En artículos clásicos como “La dinámica de la transferencia” y “Observaciones sobre el amor de transferencia”, Freud imaginó un yo vulnerable atrapado entre dos fuerzas abrumadoras y opuestas, una que emana del superyó y otra del yo, en respuesta a las cuales este mismo yo se aferra en busca de apoyo y protección mediante la *transferencia* al analista. Éste se convierte así en objeto de amor o de odio, según las circunstancias. Tan preocupado está Rodríguez por restringir el alcance del inconsciente libidinal que se compromete a descalificar la aplicación de la “transferencia” a la literatura.

Lo que quiero señalar ahora es sencillamente el hecho de que si la literatura no se puede psicoanalizar es porque el yo-psíquico no asoma ahí la cabeza por ninguna parte (aunque queden las huellas de sus arañazos). El texto literario es el ausente, el ‘mudo’ objetivo, no hay transferencia posible: se supone –aunque sólo sea eso– que en la literatura el yo-soy está ya ‘suturado’. Aunque los desajustes de su guión existan, repito, como ‘resto’, como modo de completar, como intento de ponerse a vivir, como espejo o como doble (que por otra parte no refleja nada, pero que sirve para reproducir al propio inconsciente ideológico en tanto que realidad objetiva). (2022, 264)

El estudio de Freud sobre la novela de Wilhelm Jensen, *Gradiva*, advierte Rodríguez, debe ser tratado con cautela en el sentido de que no es, estrictamente hablando, un ejemplo de *análisis literario* en el pleno sentido del término, ni, por extensión, un ejemplo de transferencia, al menos en el sentido clínico, sino un comentario sobre un texto anterior (295). Y más o menos el mismo argumento se aplica a los análisis que Freud hace de los mitos antiguos, los cuales, cuando se examinan detenidamente, no se despliegan con fines analíticos, y menos aún como ejemplos de crítica literaria, sino simplemente como imágenes de la fragmentación psíquica.

El problema de este enfoque, desde el punto de vista psicoanalítico, es que corre el peligro constante de infravalorar la importancia de las fantasías. Uno tiene la impresión de que Rodríguez se empeña en construir barreras de contención en torno al yo psíquico en un intento –un tanto desesperado, dirían algunos– de evitar que el inconsciente libidinal se desborde en la obra literaria. Su táctica consiste en dar prioridad al inconsciente ideológico, lo que consigue englobando el texto freudiano con su propia problemática. Uno recuerda esos cuentos borgianos –cuya dinámica se revisará más adelante– en los que un protagonista supera a su oponente, por lo demás su imagen especular, incorporando a este oponente, como personaje, a su propia narración y procediendo después a darle muerte. En efecto, las leyes del proceso primario son sustituidas por las de los procesos secundarios, con consecuencias radicalmente empobrecedoras: las cuestiones existenciales, incluidas las relativas a la religión, se sitúan fuera del alcance de una “historicidad radical”. El impacto de las pulsiones permanece –esto es lo que Rodríguez está dispuesto a admitir– pero sólo de forma residual. Sencillamente, la moneda de la representación psíquica no es la del mundo literario.

Las raíces del rechazo de Rodríguez a la transferencia psicoanalítica se remontan a *Teoría e historia*, y a su insistencia en este texto en que las relaciones literarias, como su equivalente social, deben producirse *objetivamente*, antes de que pueda decirse que existen subjetivamente.

Tal objetividad del proceso poético se deduce del hecho de que las relaciones ideológicas, a la vez que son determinantes de la producción (del discurso), necesitan, sin embargo, a la par ser ellas mismas ‘producidas’ (tomar un ‘cuerpo’ concreto) a lo largo del texto al que determinan, en tanto que, como decimos, no están ya fabricadas, sólidas y tangibles de antemano en ninguna parte. (2022, 143; 2002, 123)

Se comprende la lógica de su argumentación y las razones para seguirla, a saber, excluir la noción de seres humanos como sujetos autónomos del proceso de producción y, por extensión, la noción de un sujeto poético previo poseedor de “ideas”, “sentimientos”, “sensibilidad”, etc., que simplemente esperan su “expresión” a través de los medios técnicos apropiados. Además, se impone un cambio de terreno, de la dicotomía sujeto/objeto a los modos de producción, cuyo efecto es refundir la “lógica enunciativa” del texto literario en formas objetivas y materiales y, de este modo, hacer que el “sujeto” y, por extensión, el “autor”, sean redundantes. Lo cual está muy bien, salvo por las referencias en *Teoría e Historia* a “Garcilaso”, “Góngora”, “Quevedo”, “Cervantes”, etcétera. ¿Aca-so su proliferación no equivale a una contradicción performativa?

Inicialmente, Rodríguez demuestra cierta impaciencia con lo que percibe como meras argucias: sólo aquellas personas que no quieren saber encontrarán su argumento en alguna medida “abstruso” (2017, 143; 2002, 123). El punto a destacar es que no se *parte* de la individualidad, en toda su complejidad, sino de la relación social que la *produce*: ‘Por supuesto que Garcilaso es un “caballero” por origen de clase, pero esto es sólo una determinación secundaria: lo importante es el horizonte objetivo en que su producción ideológica se mueve’ (2017, 220; 2002, 187). Las cuestiones de los orígenes personales, entonces, simplemente no se plantean, al menos en lo inmediato. Por supuesto, sería posible, concede Rodríguez, ahondar (‘profundizar’) en los detalles personales de Garcilaso y su abrazo de los ideales animistas, al nivel de su inconsciente ideológico. Pero eso, supuestamente, nos alejaría demasiado de nuestras preocupaciones/Rodríguez, que se refieren al inconsciente ideológico.

Warren Montag ha puesto el dedo, en mi opinión, en un problema fundamental con respecto al tipo de materialismo extremo trazado por Rodríguez. ¿No es cierto, se pregunta, que la mente necesita conservar un lugar dentro de la problemática althusseriana? ¿Aunque sólo sea “como punto de relevo que facilita la traducción de “ideas” y “pensamientos”, aunque sea instantáneamente, en prácticas ideológicas” (2013, 152)? Sin ella, Rodríguez es sin duda vulnerable a la acusación de que simplemente ha proyectado el sujeto en su objeto, permaneciendo dentro de los parámetros de una problemática empirista. Por lo tanto, también, a la acusación de que es culpable de sucumbir a una forma de hiperempirismo. No puede haber evasión de la mente, se deduce, como

un componente crucial de la individualidad, vista como una entidad compuesta. Y, cabe preguntarse, ¿no contendría esta mente, necesariamente, un componente libidinal? Sintomáticamente, dentro de este escenario, una rama existencial del psicoanálisis tiene una historia diferente que contar, por lo tanto, una visión diferente que promover sobre la dinámica de la *transferencia*. Retomemos el hilo de su análisis en el punto en que aborda la relación entre “diván” y “cultura”.

Según Norman Brown, la noción de sublimación es la clave: “... el complejo de castración establece esa reserva de energía sexual que no puede expresarse en la actividad sexual adulta normal y que, a través de la sublimación, crea la cultura” (1985, 119). Desde este punto de vista, “la teoría psicoanalítica de la terapia tiene que ser una teoría de la cultura” (145). La cultura constituye una continuación transferencial de la huida de la muerte iniciada en la infancia. La libido encuentra una salida en la cultura a través del proceso de transferencia: el inconsciente sólo puede hacerse consciente a través de la proyección en el mundo exterior. La sublimación, bajo la forma de la cultura, “es el uso que hace de la energía corporal un alma que se aparta del cuerpo” (157). Las formas sublimadas, prosigue el argumento, son el resultado de la afirmación por negación o, en el discurso del psicoanálisis, de la desexualización (172). La cultura hace por toda la humanidad, concluye Brown, lo que los fenómenos de transferencia hacen por el individuo.

¿Hasta dónde puede llegar esta perspectiva más amplia de la transferencia? Muy lejos, según Ernest Becker, quien reconstituye el argumento de Brown a través de una tesis omnicomprensiva sobre la “negación de la muerte” (Becker 1973). El núcleo de esta última es la prominencia que concede al fenómeno de la transferencia, pero bajo la rúbrica de una “visión más amplia” que trasciende la situación clínica, a la que Rodríguez parece adscrito. Esta visión más amplia adopta la forma de una crítica de la visión estrictamente freudiana, que explicaba la transferencia en términos de pulsiones eróticas. Becker busca el origen de la transferencia no en el deseo del niño sino, más bien, en su sensación de vulnerabilidad e impotencia en un mundo por lo demás aterrador. Y ahora nos encontramos en un terreno totalmente nuevo” (1973, 142). Al vincularse a la persona parental, el niño puede controlar el terror, puede mediar el asombro y vencer a la muerte a través de la fuerza de esa persona. La misma dinámica se reproduce posteriormente en la vida adulta, donde se vincula positivamente al amor y la adoración mostrados hacia un líder todopoderoso o, a través de una transferencia negativa, a un odio igualmente enfocado hacia el mismo. Tal es, según se nos da a entender, la “fatalidad de la condición humana” (144). La figura de la transferencia siempre ocupa un lugar preponderante porque condensa toda la vida y, por tanto, viene a encarnar la totalidad del destino.

La lógica es inexorable: “Este uso del objeto de transferencia explica el impulso de deificación del otro, la constante colocación de ciertas personas selectas en pedestales, la lectura en ellos de poderes extra: cuanto más tienen, más nos contagian” (148). Kennedy para los americanos, De Gaulle para los franceses, Lenin para los rusos. Aunque con una complicación añadida: al aura protectora del héroe se une otro motivo ontológico, a saber, el impulso personal de crecer y desarrollarse. La vida es, después de todo, un

desafío para la criatura, una fascinante oportunidad para expandirse” (153). Lo que abre otra perspectiva de transferencia: “el impulso hacia un heroísmo superior” (155). Peculiar criatura, el “hombre” anhela la protección que ofrece la transferencia, que es potencialmente degradante, mientras que rechazaría la red de seguridad que se le ofrece. Con consecuencias de gran alcance para la noción de transferencia. El hombre debe proyectar el sentido de su vida hacia el exterior, en “el intento heroico de asegurar la expansión de sí mismo” (158).

Queda un último obstáculo en la búsqueda de la trascendencia y, por más que intente los mayores vuelos de la fantasía, el hombre está destinado a volver a él: “el descubrimiento de que el cuerpo tiene, situado en la parte inferior trasera y fuera de la vista, un agujero del que salen olores fétidos y, más aún, una sustancia fétida” (31). La analidad o los rasgos anales “son en realidad formas de la protesta universal contra el accidente y la muerte” (31-2). En este sentido, los símbolos de la cultura constituyen un acto masivo de trascendencia, o de negación, en un intento creativo de superar el problema planteado por la muerte. En este punto, siguiendo los pasos de Brown, Becker recurre al apoyo de Jonathan Swift.

Ni me pregunto cómo perdí mi ingenio;
¡Oh! ¡Caelia, Caelia, Caelia caga!

La naturaleza se burla de nosotros y los poetas viven torturados. Salvo que una “perspectiva postfreudiana sobre la naturaleza del hombre” como la esbozada en¹⁰ se mantiene unida por procesos que sólo están en la mente del teórico, de ahí que alterne incómodamente entre una crítica y una ampliación del sujeto individual autónomo, que figura en todo momento como punto de partida analítico. En ningún momento se intenta apoyar tales especulaciones con detalles empíricos ni conectarlas con la dinámica de la historia, en el sentido radical. Si la crítica de Rodríguez a Freud no es tanto antifreudiana como prefreudiana, las dinámicas psíquicas ensayadas por un psicoanálisis existencial parecen decididamente premarxistas.

9. Ángeles en el fango

A finales del siglo XVI, en España, el animismo, ya sea en su forma laica o cristiana, se verá asediado, desbordado y en gran medida llevado a la clandestinidad por el resurgimiento de las relaciones feudales y, en el plano ideológico, por un sustancialismo dirigido al proto-sujeto burgués o “alma bella”. El resultado, en términos culturales, es lo que tradicionalmente se denomina “barroco”. Este último resulta ser un contexto útil para poner en escena, teóricamente, una confrontación entre el “sentido psicoanalítico de la historia”, tal como lo entienden los partidarios de una lectura existencial de Freud,

¹⁰ Cf. *Nacimiento y muerte del sentido* (1962), *Revolución en psiquiatría* (1964), *La estructura del mal* (1968) y *Ángel con armadura* (1969).

en la línea de Brown y Becker, y una lectura de Freud realizada por Rodríguez, basada en la noción de un “historicismo radical”.

En *Freud: la escritura, la literatura*, Rodríguez nunca se digna a discutir en profundidad las lecturas existenciales de Freud, ni siquiera del freudiano-marxismo de Marcuse, con las que tienen mucho en común. A su juicio, ambos cayeron en la trampa de abrazar de entrada la oposición entre “naturaleza” y “cultura”, entendidas como categorías ontológicas. Tal vez de forma comprensible –al fin y al cabo era un estudiante de literatura– prefirió tomar ejemplo a este respecto de otro crítico literario, Lionel Trilling. El “yo” promovido por Trilling, resume Rodríguez, aunque ya de tipo sustantivo y en posesión de sí mismo al nacer, nació dentro de una prisión cultural, por lo que en gran medida desconocía su libertad (2022, 29). Cuando toma conciencia de esa carencia de libertad se vuelve contra sí mismo y contra la vida que lo rodea, y se convierte en “crítico de la vida”, en “révolté”: ahí el sentido de la literatura de los últimos ciento cincuenta o doscientos años” (29). Si el yo no puede expresarse externamente, prosigue la explicación de Rodríguez, la culpa es de la Cultura, cuyas fuerzas represivas bloquean la realización de los deseos instintivos. Tal era el mito que se formalizó por primera vez en los años cuarenta y cincuenta, que dinamizaría el programa del 68 y que sobreviviría en la posmodernidad. El resultado: “un fiasco total” (53).

¿Un fiasco total? La acusación parece excesiva, por no decir un poco tonta. Incluso en la versión derivada de Trilling, el freudismo existencial vigila legítimamente el territorio fronterizo entre los instintos o pulsiones y el mundo mental, de ahí que “venga a recordarnos”, en palabras de Norman Brown, “que somos cuerpos, que la represión es del cuerpo” (1985, 93). Reconfigurados en este contexto, los estadios freudianos (oral, anal y fálico) en el desarrollo de la libido constituyen estrategias para superar el problema planteado por la muerte. Según esta nueva fórmula, la perturbación de la función erótica entre el niño y la madre, que Freud había atribuido en un principio a la amenaza paterna de castración, se vincula ahora al hecho del nacimiento y a la experiencia de querer pero no poder encontrar a la madre. Desde cualquier punto de vista, el intento de *comerse* el mundo, de dar a luz (al producto fecal) y de reunirse, fálidamente, con una madre sustituta representa la expansión del instinto de muerte a otros niveles. En este escenario, es inicialmente la imagen de la madre castrada, y no la del padre castrador, la que amenaza con frustrar la promesa de inmortalidad y explica por qué tanto el niño como la niña se alejan de la madre primigenia con repugnancia y horror. Siguiendo la misma lógica, esta madre preedípica debe ser el punto de partida de una antropología y una historiografía freudianas.

Retomemos el hilo del análisis de Brown en el punto en el que se centra en Jonathan Swift (1667-1745), el escritor satírico angloirlandés en el que “hay un énfasis y una actitud hacia la función anal que es única en la literatura occidental” (179). Críticos modernos como Aldous Huxley y Middleton Murry, según su propia estimación, modelos de racionalidad, han reaccionado en consecuencia: Swift, se acuerda, estaba loco, y sus obras deben leerse en consecuencia, como documentos de un estudio de caso (183-4).

Brown traza un agudo contraste entre un enfoque así de interesado y la visión de Freud de la neurosis universal de la humanidad. Apropiadamente reconfigurado, el psicoanálisis “no se convierte en un método para evitar tener que explicar a Swift sino para explicarlo” (185). De ello se deduce que los detalles de la enajenación mental individual de Swift, aunque sean anormalmente agudos, no vienen al caso. Al menos cuando se trata de analizar sus obras, cuyo verdadero tema, visto desapasionadamente, “es el conflicto entre nuestro cuerpo animal, apropiadamente personificado en la función anal, y nuestras sublimaciones pretenciosas, más específicamente las pretensiones del amor sublimado o romántico-platónico” (186). La fuente del horror de Swift, reprimido de la conciencia de la mayoría de la gente, es su descubrimiento de un proceso sublimatorio de desplazamiento, de abajo hacia arriba, que “confiere a la región superior del cuerpo una identidad simbólica con la región inferior del cuerpo” (194). La prueba de tal proceso, concluye Brown, puede encontrarse en la proliferación de polémicas entre críticos y en el propio lenguaje como depósito de la historia psíquica de la humanidad.

Vida contra muerte, sugerimos, *al ritmo de* Rodríguez, arroja ideas clave que deben trasladarse a un marxismo que responda al psicoanálisis. Fundamentalmente, la importancia de mantener las pulsiones como parte esencial de su objeto de estudio y, al mismo tiempo, de localizarlas en la naturaleza orgánica, antes de que hagan su aparición oblicua y frustrada en el ámbito cultural. Cualquier fallo en uno u otro sentido invita a un colapso en alguna versión del idealismo, aunque sea de una variedad lingüística. El bajo nivel de sublimación en las culturas premodernas, integrante del freudismo, lo hemos visto confirmado por nuestras propias lecturas de textos feudales. Extrapolando a Brown, el hilomorfismo corresponde a una forma de ego que “todavía no ha llegado a un acuerdo (por negación) con los impulsos pregenitales del cuerpo” (299). El sesgo feudal hacia la analidad, se seguiría, indica hasta qué punto su analidad permanece no sublimada.

A pesar de estos logros, la obra de Brown sigue siendo vulnerable a todas las acusaciones que los althusserianos lanzan contra Trilling. Un psicoanálisis existencial da evidencia de la conocida lealtad a la oposición entre “individuo” y “sociedad” característica de la ideología burguesa clásica. Se concede prioridad, en todos los sentidos, al primero, que es promovido a la categoría de origen, tanto ontogénica como filogenéticamente. El amor precede rotundamente al trabajo, a pesar de las afirmaciones de Marx. Hay que concluir que “el sentido psicoanalítico de la historia” no está a la altura de la historicidad radical que reivindicaba Rodríguez. Para demostrarlo, comparemos el tratamiento de Brown de la analidad en Freud con el correspondiente enfoque de Rodríguez sobre Francisco de Quevedo (1580-1645).

Quevedo era sin duda igual a Swift en materia escatológica. El lenguaje, para el gran escritor barroco, conserva en su etimología los escombros de nuestros sueños corporales. El camino de arriba es el camino de abajo, y Quevedo nunca se cansó de hacer el viaje. Dentro del cuerpo, todos los caminos conducían finalmente al ano, el “ojo del culo”, que tan fácilmente se confunde con los ojos de la cabeza: “en toda la noche me habían dejado cerrar los ojos a puro abrir los suyos”, dice Pablos, el héroe de la novela

picaresca de Quevedo, *El Buscón* o *El Estafador*, que se encuentra en una litera junto a los jakes de la cárcel. Del mismo modo, los “pecados de atrás” (en el sentido de “pecados pasados”) deben cobrarse en términos de sodomía. En concreto, la mujer, en su calidad de “bruja sangrante de las tinieblas”, es la encarnación de la materia: se nos ordena pensar en ella durante la regla, como la “boca de la noche”, como una ogresa, como la vagina dentata que nos engulle, como la ballena que engulle a Jonás, como la serpiente fálica cuya lengua envenena con palabras. Aunque lo mismo puede decirse de la estatua erigida a la cultura: su cabeza puede ser de oro, su cuello de plata y su pecho de bronce, pero sus pies están atascados en el fango (véase Read 1990, 55-83). Confirmación, podría parecer, al menos para los psicoanalistas existenciales, de la transición, prolongada en el caso de España, de la “naturaleza” a la “civilización”.

Como era de esperar, Rodríguez ve a Quevedo a través de un prisma bastante diferente. La transición relevante es la del feudalismo al capitalismo, y los textos en cuestión deben explicarse por el resurgimiento de las relaciones feudales en España desde finales del siglo XVI. La analidad, así contextualizada, es parte integrante de un ataque sistemático, por parte de los ideólogos señoriales, a un proto-sujeto emergente de extracción animista: “... para Quevedo es insoportable que los pobres tengan *yo*, tengan *cuerpo*, tengan *vida*, en fin que traten de vivir simplemente” (Rodríguez 2001a, 258). Visto “sustancialmente”, el hambre y las penurias de los pobres no venían al caso, que era que los pobres estaban naturalmente inclinados al pecado y a la depravación. Las resonancias hilomórficas son elocuentes: “Y como las almas están encarnadas en los cuerpos, los cuerpos de los pobres serán los más podridos de todos” (258). Lo que explica, según Rodríguez, que un autor que aparentemente desprecia el cuerpo siga atrapado en *signaturas materiales*, es decir, en un “lenguaje del cuerpo” (266-9).

A estas alturas, todavía podría parecer negociable una convergencia entre las problemáticas relevantes, dado su interés compartido por la analidad. Después de todo, como Rodríguez está dispuesto a admitir, el humor desatado sobre Pablos, a pesar de sus orígenes coyunturales, es también incuestionablemente *sádico*. Pero *La literatura del pobre* procede a trazar un curso bastante diferente. Resulta que el sentido del humor “glacial” de Quevedo debe entenderse *ideológicamente*. Si hay mucho dolor, es simplemente porque, desde un punto de vista sustancialista, es la suerte de los pobres, como la de los esclavos, sufrir (2001a, 260). Rodríguez es categórico: A Pablos se le persigue por ser socialmente ambicioso; se le devuelve, en efecto, a la inmundicia de la que tuvo la presunción de arrastrarse. Hay una lección que aprender, como cuando, en una “batalla de nabos”, el degenerado *pícaro* es atacado por unas “mujeres vegetales” y arrojado con su caballo “en una –hablando con perdón– privada” (Quevedo 1980 [1626]), III). Tales experiencias son, sencillamente, parte necesaria de la redención del hombre.

Rodríguez sigue la misma línea argumental en *Freud: la escritura, la literatura*. Los textos de Quevedo, aprendemos, están enfáticamente determinados por un inconsciente *organicista*.

El ‘organicismo’ implica una problemática ideológica surgida de las relaciones feudales y que, por tanto, está impregnada de sacralización feudal, de religiosidad, lo que implica desprecio/fijación continua en el *cuerpo* sobre todo en el cristianismo y el judaísmo: el cuerpo como podredumbre, como corrupción, desde el momento de la caída. (2023, 182).

El humor, como todo, hay que situarlo históricamente, lo que explica la naturaleza “mortal” de los chistes escatológicos de Quevedo: “jamás se le caía la mierda de la boca” (2023, 184). En esta coyuntura, el tipo de humor “intelectual” que llegaría a caracterizar a la Ilustración era literalmente inconcebible. Pero eso, según Rodríguez, es lo de menos: igualmente inaplicable, por razones igualmente históricas, es el concepto moderno de analidad: ‘... no se trata de la expresión visible de la “fase anal” ni de ninguna otra estupidez por el estilo: es sencillamente que Quevedo no puede escribir, establecer su actividad psíquica de humor, más que a través del inconsciente ideológico que lo constituye como individuo y como escritor’ (... no se trata de la expresión visible de la ‘fase anal’ ni de ninguna otra estupidez por el estilo: se trata simplemente de que Quevedo no puede escribir, no puede desarrollar su humor de tipo psíquico más que a través del inconsciente ideológico que lo constituye como individuo y como escritor) (184).

¿Cualquier otra estupidez? Uno puede aceptar el argumento a favor de la historicidad y, sin embargo, oponerse a un rechazo tan fácil de la posición existencialista. ¿Por qué motivo, precisamente, se considera “estúpida” la “fase anal”? ¿Porque es anacrónica cuando se aplica al *personaje* barroco? ¿O porque es estúpida *per se*, junto con la “envidia del pene”? En cuyo caso, Rodríguez seguramente está demostrando una incapacidad para leer desde el *punto de vista del inconsciente libidinal*. Como mínimo, insistimos, la visión excremental “barroca” es algo más que “arañazos” libidinales en la superficie de un yo ideológico.

10. Fragmentación del sujeto posmoderno

Rodríguez siempre había tenido perfectamente claras sus limitaciones autoimpuestas. Aunque atento al efecto matriz de la formación social, basada en distintos niveles o instancias, su trabajo se centró en la teoría y la historia de la producción *ideológica*. La política, sin duda, también requería cierta atención –el Estado absolutista resultó ser demasiado central para las configuraciones ideológicas como para obviarlo por completo– y el impacto de la economía en la ideología necesitaba ser registrado, aunque fuera de pasada. Pero, por lo demás, ambas instancias debían mantenerse a distancia, en el entendimiento de que

nuestras alusiones al funcionamiento efectivo del nivel político o del económico (en España o en Inglaterra, etc.) no pretendemos que tengan ningún valor teórico preciso (no deben nunca ‘leerse’ así), sino que sólo las traemos a cuento cuando nos parece oportuno recordar el encuadramiento histórico global en que tal funcionamiento ideológico se desenvolvía. (2017, 324; 2002 275)

La especialización de este tipo no buscaba justificación, ni teórica ni práctica, dentro de la problemática althusseriana; de hecho, era positivamente invitada, dada la necesidad, analíticamente, de respetar la autonomía relativa de los distintos niveles sociales. Dicho esto, el predominio terciario concedido a la economía en los modos feudal y transicional resultó imposible de sostener cuando se llegó al capitalismo. Bajo este modo, la instancia económica era tanto dominante como determinante, dejando que la política y la ideología ocuparan posiciones de estatus secundario y terciario respectivamente (Resch 1992, 314-18). Por eso, cuando Rodríguez analiza “las formaciones ideológicas en el capitalismo tardío” en *Freud: la escritura, la literatura*, parte forzosamente de la situación económica relevante: “... el capital financiero y la plusvalía relativa imponen sus nuevos espacios de configuración ideológica” (2023, 71).

El propio Marx, en *El Capital*, ya había analizado con cierto detalle el paso de la extracción de plusvalía absoluta, mediante la extensión de la jornada laboral, a la plusvalía relativa, mediante el avance tecnológico y el abaratamiento de la fuerza de trabajo, también de la subsunción formal del trabajo artesanal bajo el capital a la subsunción real del trabajo bajo la producción maquinizada. Rodríguez recapitula la idea clave: ya no era el trabajador el que empleaba los medios de producción, sino los medios de producción los que empleaban al trabajador. Entre las consecuencias importantes de este cambio está la desaparición de la distinción entre trabajo manual e intelectual. Pero los límites del pensamiento de Marx, continúa Rodríguez, eran los del industrialismo del siglo XIX. La evolución reciente ha llevado los procesos pertinentes mucho más lejos. Sencillamente, la libre posesión de la fuerza de trabajo ya no es absolutamente necesaria: “nuestro saber (nuestro trabajo cualificado) no es sólo algo que se explota sino que es algo que produce” (71). La implicación es que el conocimiento se ha convertido en una forma de valor que circula como capital. Y aquí la sorpresa asombrosa, lo casi increíble: nuestras prácticas del saber, al inscribirse en el mismo proceso de producción, se han convertido en algo casi analógicamente feudal” (71). No sólo nos hemos convertido en trabajadores sociales sino, más radicalmente, en máquinas productivas.

Ahora las cosas han cambiado en el sentido de que no se trata tanto de que los medios de producción ‘empleen’ al trabajador, sino que el trabajador se ha convertido en medio de producción [...]. Más en estricto: al convertirse nuestro saber en medio de producción, todo nuestro andamiaje ideológico, toda nuestra lectura de vida, se ha trastocado radicalmente. (72)

Rodríguez no es en absoluto el primer comentarista que incorpora el conocimiento y la ciencia al cálculo del valor o, para el caso, que señala los paralelismos con las relaciones feudales. Si antes la economía se basaba en las mercancías, ahora se basa en el conocimiento. Y, ciertamente, no se puede negar el avance tecnológico o, más recientemente, el impacto de la inteligencia artificial. Pero dentro de unos límites, con la autoridad del propio Marx, ya que si bien el conocimiento y la ciencia, al igual que la maquinaria, contribuyen a la productividad de la fuerza de trabajo, no pueden ser la *fuentes del valor*. Este último, según la lógica de *El Capital*, reside estrictamente en el propio

proceso productivo de valorización. Por supuesto, los capitalistas recurren fácilmente a todo un cuerpo de trabajadores autónomos precarios, cuyo “trabajo inventivo y creativo es despiadadamente comercializado y arrancado por agentes y empresarios culturales y convertido en comercio rentable” (Harvey 2017, 96). Pero el hecho es que ese trabajo se incorpora al proceso productivo en forma de “capital fijo”. Y es aquí, en la extracción de un trabajo no remunerado, donde residen las semejanzas con las prácticas feudales. Aparte de esto, el caso del conocimiento como valor que circula es, en palabras de Harvey, “descabellado y no establecido” (96-7).

Rodríguez pisó terreno mucho más firme cuando se centró en el impacto de los procesos productivos a nivel ideológico. La desaparición de la fábrica, explica, la degradación de la fuerza de trabajo y la consiguiente pérdida de conciencia de clase han dejado al trabajador aislado y sin definición, incapaz de entender la vida. Su subjetividad se rompía: se rompía el sujeto por exceso (no alcanzaba sus sueños) o por defecto (no sabía adónde aferrarse, no sabía cuál era su “real”) (70). El desplazamiento de la inversión de la producción a las finanzas, donde los beneficios eran mayores, agravó lo que ya era una situación calamitosa. El capitalismo industrial y el mercantil, etc., quedaron flotanado bajo el fantasma de la comunicación bursátil: lo aparentemente no-real por excelencia (de ahí que también se haya hablado tanto de muerte de la realidad), la auténtica nubosidad intangible y variable (70). No sólo el dinero se apartó del patrón oro, sino que las identidades individuales también quedaron a la deriva de cualquier dependencia biológica, por lo que se volvieron vulnerables a la reconstrucción. Ni siquiera la pequeña burguesía se libró de una paliza y, sintomáticamente, sus ideólogos empezaron a pronunciarse sobre la “muerte del sujeto”.

El telón de fondo apropiado para tal muerte, como han comprendido los comentaristas de Marx, es la transición del fordismo a la acumulación flexible. Tal es el contexto en el que, como ha observado perspicazmente David Harvey, *se sitúa Blade Runner* (1982) de Ridley Scott. Los replicantes expresan su ira por sus condiciones de esclavitud, mientras que a sus homólogos humanos se les deja reflexionar sobre el hecho de que comparten en gran medida el mismo destino. Lo deprimente de la película es que no parece haber escapatoria de su condición combinada de individualismo alienado y aislado, salvo “hacia un paisaje natural de bosques y montañas donde brilla el sol, nunca visto en Los Ángeles” (1990, 313). Lo cual, como Harvey procede a argumentar, equivale a “puro escapismo”, de un tipo eminentemente “romántico”, que deja inalterada la condición de los bullentes habitantes del decadente mundo posmoderno. Sin embargo, Harvey parece haber pasado por alto las similitudes entre el escapismo de Deckard y Rachel y el recurso a la “naturaleza humana” que él promueve como única vía de escape posible de la melé actual del capitalismo. El mundo está salpicado de espacios heterotópicos en los que los grupos se esfuerzan por construir formas no alienadas de vivir y de ser en medio de un mar de alienación (2017, 197). Por la sencilla razón de que no hay alternativa a tales espacios dentro de los límites del inconsciente ideológico dominante del capitalismo posindustrial. Límites que el propio Harvey, en la medida en que carece de una teoría de la ideología, es incapaz de trascender.

En *Freud: la escritura, la literatura*, Rodríguez contempla los acontecimientos anteriores desde el punto de vista de la oposición Sujeto/sujeto en la que, según sostenía desde hacía tiempo, se basaba la matriz ideológica del capitalismo. La “muerte” a la que se refieren teóricos como Foucault es, supuestamente, la del Sujeto. Aunque no equivale en absoluto a la desaparición del capitalismo, sí que ha supuesto una transformación de tipo cualitativo, del capital industrial al financiero: ya nadie cree en la existencia de un contrato, que deben firmar dos partes; un consenso compartido nos envuelve a todos. En tal situación, la existencia de un sujeto previo, arraigado en una “naturaleza humana”, se ha vuelto francamente inverosímil, “como si la gente no estuviera producida de antemano, incluso en sus deseos” (74). En un sistema en el que un capital que se autovaloriza asume un poder externo e independiente de los productores, la forma espiral de acumulación perpetua extiende sus tentáculos por toda la formación social y se pierde toda conexión con el proceso real de valorización. Nada escapa a su alcance. Ni el psicoanálisis, para el que los objetos se desvinculan de las pulsiones, lo que explica que Rodríguez sólo encuentre un espacio limitado para el yo frente al yo-soy. Ni siquiera la literatura, en cuyo ámbito la producción se ha desprendido de la realidad, para discurrir sobre ... la producción literaria. Estas consideraciones tienen una relevancia especial para la obra del famoso cuentista argentino Jorge Luis Borges, por quien Rodríguez ha mostrado una fascinación de por vida.

II. Borges: ficciones sobre ficciones

Rodríguez, como hemos visto, se inclinó por la versión lacaniana del psicoanálisis, a diferencia de la clásica freudiana, que conservaba un componente biológico. En concreto, le atraía su noción del atrapamiento especular del yo por su doble imaginario y de la amenaza que supone la intrusión de un tercero: “La aparición del Edipo supone la quiebra del espejo en tanto que sustituido por el teatro o el drama: el escenario “a tres”, el primer “ménage à trois” (2023, 155-6). La defensa de la relación especular se traduce en la escenificación de un asesinato. A modo de ilustración, Rodríguez recurre a un cuento de Borges titulado, significativamente, “La intrusa”.

Los acontecimientos de la narración pueden contarse brevemente: la historia apenas ocupa tres páginas. La relación entre dos hermanos, Eduardo y Cristián Nielsen, se ve alterada por la aparición de Juliana, a quien Cristián, el mayor de los hermanos, ha adquirido en una casa de mala reputación y ha introducido en el hogar compartido. La situación empeora cuando Eduardo intenta introducir a su propia mujer. Para evitar un conflicto abierto, Cristián invita a su hermano a compartir a Juliana. Aun así, las rivalidades siguen estallando de vez en cuando y amenazando la cordial relación de los hermanos. Sólo se llega a un cierre definitivo cuando Cristián mata a Juliana y los dos hermanos se quedan enterrándola en el campo. Se abrazaron, casi llorando (Borges 1971b, 180). Ahora estaban unidos por otro vínculo más, concluye el relato: la mujer penosamente sacrificada y la obligación de olvidarla.

Rodríguez procede a explorar la relevante dinámica edípica de la historia. ‘Se trata de dos *intrusos*: el propio hijo se pone en pie en el escenario (hasta ahora sólo latía yacente) y se enfrenta al padre: David frente a Goliat’ (2022, 156). Por fuerza, se cierne el espectro de una batalla edípica, librada en torno a la figura de la madre. Las tensiones van en aumento hasta que el niño (Eduardo) y su padre (Cristián) acuerdan firmar un contrato. Para el niño, es el último paso para escapar del Edipo: decide “aceptar la inferioridad de su falo, su propia *castración* ante el orden de la Ley (mucho más grande), y esperar a ser grande para ser Ley/Falo de verdad” (156).

Borges no habría agradecido a Rodríguez semejante lectura psicoanalítica. En conversación con Richard Burgin, rechaza enfáticamente la disciplina en cuestión por estar obsesionada con “unos cuantos hechos bastante desagradables” y tacha a su fundador de “charlatán” y “loco” (Burgin 1968/69, 109). Además, hay que decir que la lectura en sí tiene algo de superficial en un crítico que normalmente destaca por su atención al detalle: no es la primera vez que el español permite que su indiferencia hacia el inconsciente libidinal empañe su habitual perspicacia crítica. Nos referimos a la importancia del cuerpo para la creación literaria, que, a nuestro juicio, es el verdadero centro de atención de Borges. Los Nilsen eran calaveras, pero sus episodios amorosos habían sido hasta entonces de zaguán o de casa mala” (1971b, 177). Otros cuentos de Borges transmiten el mensaje de forma más aguda. Los conflictos especulares siempre conllevan un *descenso al cuerpo*. Así, Red Scharlach, tras recibir un balazo en el vientre de Lönnrot: ‘Nueve días y nueve noches agoniqué en esta desolada quinta simétrica; me arrasaba la fiebre [...] Llegué a abominar de mi cuerpo’ (1971a, 159). Y Emma Zunz, después de organizar su propio abuso sexual a manos del marinero: “El temor se perdió en la tristeza de su cuerpo, en el asco” (1971b, 65). La impersonalidad de las circunstancias es siempre la misma y se accede a ella tras un largo viaje o descenso. Al final, una narración se considerará superior en la medida en que renuncie al detalle realista. Red Scharlach sólo se sirve de un asesinato real en el que basar su narración; Emma Zunz destruye todas las pruebas concretas que amenazan el estatus de su coartada.

El resultado es un gran fallo crítico por parte de Rodríguez. Sencillamente, es totalmente ciego a la dimensión meta-literaria del oficio de Borges. Lo cual es curioso en el caso de “La intrusa”, ya que el narrador insiste desde el principio en el proceso autorreflexivo de la ficción: “Dicen (lo cual es improbable) que la historia fue referida por Eduardo, el menor de los Nilson, en el velorio de Cristián, el mayor, que falleció de muerte natural” (Borges 1971b, 175). Detalles realistas, como las tazas de *mate*, *se disputan* con otros relativos a la transmisión oral de la historia: “Años después, volvieron a contármela en Turdera, donde había acontecido” (175). Esta versión original, según parece, fue repetida por un tal Santiago Dabove, quien la relató al actual narrador. La atención se centra en la brevedad o no de estas versiones narrativas. Cuanto más sucintas, mejor. La escribo ahora porque en ella se cifra, si no me engaño, un breve y trágico cristal de la índole de los orilleros antiguos” (175). El mensaje es claro: en las peleas a navajazos de estos antiguos habitantes está prefigurada la competencia entre hermanos, en su calidad de autores.

Los encuentros especulares de este tipo son un rasgo común de los relatos de Borges. El esquema apenas varía: un eclipse inicial de un narrador, por otro narrador anterior, se invierte cuando, en efecto, el autor clásico es englobado dentro de la forma narrativa tejida por su compañero menor y, posteriormente, condenado a muerte. En el caso de “La intrusa”, el hijo triunfa sobre el padre: Eduardo queda para contarlo. En “La muerte y la brújula”, el criminal Red Scharlach engaña al detective Lönnrot para que interprete el papel de un personaje de su propia narración antes de darle muerte. Del mismo modo, tras verse eclipsada por una carta en la que se le informa del suicidio de su padre, la protagonista epónima de “Emma Zunz” atraparé en su propia maquinación al verdadero autor del crimen por el que su padre ha sido falsamente acusado y lo condenará sumariamente a muerte. La misma dinámica se desarrolla en “El fin”, en el que el Negro elimina a Martín Fierro (1971a, 186-7), y en “Los teólogos”, en el que Aureliano supera a Juan de Panonia en una batalla entre autores (1971b, 37-48). En cada caso, la victoria es para el narrador que es más capaz de eliminar cualquier dependencia del detalle material, quien, en otras palabras, es más sucinto en su narración de la historia. El éxito sólo se ve amenazado por la intrusión de lo real, concretamente en su forma libidinal. Quizá “Emma Zunz” resulte más esclarecedora a este respecto: su triunfo narrativo sólo se ve amenazado cuando los impulsos libidinales se entrometen de repente y empiezan a fragmentar la forma abstracta de su narración. Pensó (no pudo no pensar) que su padre le había hecho a su madre la cosa horrible que a ella ahora le hacían” (1971b, 65).

Sin duda, la eficacia de Borges como escritor tiene mucho que ver con su ubicación en Argentina, en los márgenes de la cultura europea, donde el sujeto libre de extracción clásicamente burguesa aparecía como una imposición relativamente reciente. “Pienso probar que la personalidad es una trasonación”, afirmó célebremente en una de sus primeras colecciones de ensayos (1925, 84). Por una extraña ironía, las inseguridades de las identidades adquirieron una relevancia singular en las sociedades americana y parisina, en las que el sujeto libre del capitalismo tardío estaba experimentando una fragmentación. A nadie se le escapa la pertinencia de “Las ruinas circulares”, en la que la realidad adoptaba la forma de una serie interminable de simulacros, o de “El inmortal”, que exploraba los problemas planteados por un “mal infinito” hegeliano, para las crisis que se están produciendo actualmente en el capitalismo financiero.¹¹

12. Conclusión

El nivel de abstracción alcanzado por la metaliteratura de Borges, junto con la metateoría de Rodríguez, proporciona un punto de vista útil desde el que examinar el territorio cubierto anteriormente. Bajo el feudalismo, hemos visto, una esfera pública abarcaba un equivalente privado muy embrionario, eclipsada como estaba esta dicotomía por una distinción cósmica entre “este” mundo y el “próximo”. Una psique decididamente

¹¹ Para un análisis más detallado, véase Read 1993.

superficial era otra consecuencia del mismo sesgo “del otro mundo”. El advenimiento del animismo, en el contexto de la transición al capitalismo, estuvo marcado por una creciente *interioridad*, con la apertura de la esfera privada. El dominio de una esfera celeste se desplaza ahora a un Estado absolutista. Un feudalismo resurgente, aunque tuvo éxito en su intento de suprimir la ideología burguesa emergente, se vio obligado a *convivir con* la distinción –ya firmemente arraigada– entre lo público y lo privado. Esto lo consiguió identificando la esfera privada con el otro mundo y la esfera pública con un aquí y ahora degradado. El periodo moderno, de los siglos XVIII al XX, vio el ascenso al dominio del “sujeto libre” burgués, complejamente estructurado y en plena posesión de sí mismo y de su fuerza de trabajo. La posmodernidad, caracterizada por la transición del capital industrial al financiero, ha sido testigo de la fragmentación del sujeto, también de la perspectiva de individualidades a flote en un mar de vínculos efímeros. En efecto, lo privado se ha insertado en lo público.

Todo lo cual plantea un problema familiar para Rodríguez, a saber, “¿Qué hay que hacer?”, ahora más intratable por el alcance de un “inconsciente ideológico” mucho más abarcador de lo que jamás imaginaron los defensores de una “falsa conciencia”. Como su maestro Althusser, el español apela, a modo de respuesta, al hecho causal-contingente del ser: “¿por qué no hablamos del fragmento y de lo aleatorio como verdaderos síntomas de un nuevo horizonte de emancipación?” (2023, 73). Junto a la paradójica afirmación del papel del ego, como eje de la vida humana. “Si no eres egoísta (es decir, si no piensas en tu “yo-soy”), ¿cómo vas a darte cuenta de que tu “yo-soy” es un producto de la explotación ideológica y vital latente por todas partes?” (75?). Se percibe en ello tanto un rechazo a renunciar a la importancia del inconsciente ideológico como, al mismo tiempo, una expresión de pesar por no haber prestado más atención en el pasado a las cuestiones relativas a la subjetividad, en definitiva, al inconsciente libidinal. Como confiesa Rodríguez en otro lugar

Nuestro lenguaje debe ser mucho más subjetivo y mucho menos directamente político u objetivo tal como ha sido antes, o ha sido hasta ahora (quizás por necesidades, quizás porque teníamos que defendernos de muchas cosas). Sobre todo respecto a los jóvenes, porque hay una cuestión básica: los jóvenes sí que se encuentran sin esperanza de trabajo para mañana y sin posibilidades de horizonte de vida más que el que ya hay. Nosotros no podemos plantear solo la cuestión del empleo, que es fundamental por supuesto, la cuestión económica, sino *otro horizonte de vida*, pero creo que desde un lenguaje mucho más subjetivo de lo que hemos utilizado hasta ahora. (2013, 162)

Bibliografía

Althusser, Louis (1990 [1969]). *For Marx*. Translated by Ben Brewster. London/New York: Verso.

Althusser, Louis (1997). *The Spectre of Hegel: Early Writings*. Edited by François Matheron. Translated by G. M. Goshgarian. London and New York: Verso.

Althusser, Louis and Étienne Balibar (1970). *Reading Capital*. Translated by Ben Brewster. London: NLB.

Auerbach, Erich (1953). *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press.

Becker, Ernest (2011 [1973]). *The Denial of Death*. London: Souvenir Press.

Benvenuto, Bice and Roger Kennedy (1986). *The Works of Jacques Lacan: An Introduction*. New York: St. Martin's Press.

Borges, Jorge Luis (1925). *Inquisiciones*. Buenos Aires: Proa.

Borges, Jorge Luis (1971a [1956]). *Ficciones*. Madrid: Alianza Editorial.

Borges, Jorge Luis (1971b). *El Aleph*. Madrid: Alianza Editorial.

Bowie, Malcolm (1991). *Lacan*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Brown, Norman O. (1985 [1959]). *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.

Burgin, Richard (1968/69). *Conversations with Jorge Luis Borges*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

De la Vega, Garcilaso (1989). *Poesías completas*. Edited by Ángel L. Prieto de Paula. Madrid: Castalia.

Fromm, Erich (1960). *The Fear of Freedom*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul.

Harvey, David (1990). *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.

Harvey, David (2017). *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason*. London: Profile Books.

Hegel, G. W. F. (1979 [1807]). *The Phenomenology of Spirit*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Lacan, Jacques (1980). *Écrits*. London: Tavistock Publications.

Leff, Gordon (1958). *Medieval Thought: St Augustine to Ockham*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

Marcuse, Herbert (1966). *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press.

Martínez de Toledo, Alfonso (1979 [1438]). *Arcipreste de Talavera o Corbacho*. Edited by J. González Muela. Madrid: Clásicos Castalia.

Marx, Karl (1976). *Capital. A Critique of Political Economy*. Volume One. Translated by Ben Fowkes. Penguin Books: Harmondsworth, Middlesex.

Montag, Warren (2013). *Althusser and his Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*. Duke University Press: Durham.

Quevedo, Francisco de (1980 [1626]). *El Buscón*. Edited by Domingo Ynduráin. Madrid: Cátedra.

Read, Malcolm K. (1990). *Visions in Exile: The Body in Spanish Literature and Linguistics: 1500-1800*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

Read, Malcolm K. (1993). *Jorge Luis Borges and his Predecessors*. Chapel Hill: University of North Carolina.

Read, Malcolm K. (1998). *Transitional Discourses: Culture and Society in Early Modern Spain*. Ottawa: Dovehouse Editions.

Read, Malcolm K. (2019a). The Psychoanalytic Paradox and Capitalist Exploitation: Slavoj Žižek and Juand Carlos Rodríguez. *Rethinking Marxism*. 31: 2, 194-221.

Read, Malcolm K. (2019b). Lo libidinal versus el inconsciente ideológico: encuentros cercanos de tipo hermenéutico. *La lupa roja: ensayos sobre hermenéutica y marxismo*. Edited by Blanca Fernández García and Antonio Gómez L-Quñones. Buenos Aires, Argentina: Editorial Teseo. 269-309.

Read, Malcolm K. (2021). Más reflexiones sobre el inconsciente libidinal/ideológico. *Pen-sar desde abajo*. 10: 99-131.

Read, Malcolm K. (2022). *Journeys through the Ideological Unconscious: Marx, Althusser and Juan Carlos Rodríguez*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars.

Read, Malcolm K. (2023). *The Theory and History of Ideological Production: Juan Carlos Rodríguez and his Contemporaries*. Leiden/Boston: Brill.

Resch, Robert Paul (1992). *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Rodríguez, Juan Carlos (2001a [1994]). *La literatura del pobre*. Granada: De guante blanco/Comares.

- Rodríguez, Juan Carlos (2001b). La literatura y la pesadilla del yo (Freud y los dos inconscientes). *Matrices del siglo XX: Signos precursores de la posmodernidad*. Edited by Aurora Conde et al. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. 393-425.
- Rodríguez, Juan Carlos (2001c [1984]). *La norma literaria*. Madrid: Editorial Debate.
- Rodríguez, Juan Carlos (2002). *Theory and History of Ideological Production: The First Bourgeois Literatures (the 16th Century)*. Translated by Malcolm K. Read. Newark: University of Delaware Press.
- Rodríguez, Juan Carlos (2003). *Literatura, moda y erotismo: el deseo*. Granada: Asociación Investigación y Crítica de la Ideología literaria en España.
- Rodríguez, Juan Carlos (2008). *State, Stage, Language: The Production of the Subject*. Newark: University of Delaware Press.
- Rodríguez, Juan Carlos (2013). *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo (Teoría, literatura y realidad histórica)*. Madrid: Ediciones Akal.
- Rodríguez, Juan Carlos (2017 [1974, 1990]). *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas (siglo XVI)*. Madrid: Akal.
- Rodríguez, Juan Carlos (2022). *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)*. Madrid: Akal.
- Sánchez (the Sceptic), Francisco (1972 [1581]). *Que nada se sabe*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Spinoza, Benedict de (1996 [1677]). *Ethics*. Translated by Edwin Curley, with an Introduction by Stuart Hampshire. London: Penguin Books.
- Wolfenstein, Eugene Victor (1993). *Psychoanalytic-Marxism. Groundwork*. New York London: Guilford Press.