

MIGUEL ÁNGEL GARCÍA  
ÁNGELA OLALLA REAL  
ANDRÉS SORIA OLMEDO  
(Eds.)

LA LITERATURA  
NO HA EXISTIDO SIEMPRE  
PARA JUAN CARLOS RODRÍGUEZ

Teoría, historia, invención

GRANADA  
2015

© LOS AUTORES

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

LA LITERATURA NO HA EXISTIDO SIEMPRE. PARA JUAN CARLOS RODRÍGUEZ

ISBN: 978-84-338-5760-6 Depósito legal: Gr./355-2015

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja. Granada

Fotocomposición: María José García Sanchis, Granada

Diseño de cubierta: Francisco Vega Álvarez

Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada

*Printed in Spain*

*Impreso en España*

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

## ÍNDICE

<i>Presentación</i> .....	XI
<i>Las lecciones de Juan Carlos Rodríguez</i> , JUAN CARLOS ABRIL .....	1
« <i>Ser en otro ser el otro ser</i> »: <i>Juan Ramón Jiménez y el simulacro de lo real</i> , RAFAEL ALARCÓN SIERRA .....	11
<i>Voces e interdiscursividad interna en «Requiem» de José Hierro</i> , TOMÁS ALBALADEJO .....	21
«ГРЕНАДА, ГРЕНАДА, ГРЕНАДА МОЯ!». <i>Destinos cruzados en torno a un poema de Mikhail Svetlov</i> , VICTORIANO ALCANTUD .....	31
<i>Vanguardismo y género en los años 20 en España</i> , ENCARNA ALONSO VALERO . . .	41
<i>Algunas consideraciones en torno a la definición de «macrotexto poético» y «factor incidental»: una propuesta terminológica y metodológica</i> , SERGIO ARLANDIS .....	49
<i>Artemidoro de Daldis, oniromante</i> , JOSÉ LUIS BELLÓN AGUILERA .....	59
<i>Un rijoso lector dieciochesco de Lope</i> , ALBERTO BLECUA .....	71
<i>Memoria, coyuntura histórica y ficción. Características de la narrativa testimonial femenina en Colombia</i> , VIRGINIA CAPOTE DÍAZ .....	77
<i>Ovillo sáfico</i> , ANTONIO CARVAJAL .....	87
<i>Gracián ante Cervantes</i> , PEDRO CEREZO GALÁN .....	89
« <i>Ce que dit la bouche d'ombre</i> »: <i>Amalia Domingo Soler y la revelación hispana de las sombras</i> , AMELINA CORREA RAMÓN .....	105

<i>Un Doppelgänger «tristemente argentino»: lectura de dos cuentos de Patricia Suárez</i> , LAURA DESTÉFANIS .....	119
<i>La poesía de Luis García Montero. De «Diario cómplice» (1987) a «Las flores del frío» (1991)</i> , FRANCISCO DÍAZ DE CASTRO .....	129
<i>Maestro</i> , FRANCISCO DÍAZ DE CASTRO .....	151
<i>El tiempo detenido en el espejo. La imagen del vampiro en la poesía de Javier Egea</i> , PAULA DVORAKOVA .....	153
<i>Folio 669</i> , CARLOS ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL .....	161
<i>Juan Carlos Rodríguez y Paul Auster imaginan a Cervantes</i> , ÁNGEL ESTEBAN ..	173
<i>De lugares comunes y tópicos. Acercamiento a la (in)comprensión de un centenario: la poesía de «La gitanilla», de Cervantes</i> , JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ DE LA TORRE .....	181
<i>De la interrogación de la poesía en un mundo de incertidumbres. Una revisión de «Flor de Gnido (Rimado nuevo de palacio)», de Miguel Fernández</i> , SONIA FERNÁNDEZ HOYOS .....	193
<i>Pasado y presente en la poesía de Jaime Gil de Biedma</i> , JUAN JOSÉ FERNÁNDEZ MORALES .....	203
<i>El mercado editorial argentino desde el siglo XX hasta la actualidad: una perspectiva transatlántica</i> , ANA GALLEGO CUIÑAS .....	213
<i>Las cuatro «albertianas» y la desmitificación del compromiso</i> , MIGUEL ÁNGEL GARCÍA .....	227
<i>Las cartas boca arriba (Notas sobre el epistolario de Góngora)</i> , JAIRO GARCÍA JARAMILLO .....	239
<i>Federico García Lorca, poeta de Granada</i> , LUIS GARCÍA MONTERO .....	245
<i>Fin y recapitulando</i> , JOSÉ ANTONIO GARCÍA SÁNCHEZ .....	261
<i>La página como espejo. Un breve «vistazo» al exordio del «Libro de Alexandre» en los manuscritos P y O</i> , JUAN GARCÍA ÚNICA .....	265
<i>Cinco minutos nada menos</i> , TERESA GÓMEZ .....	275
<i>Refugios y cicatrices: «Casa en ruinas» de Luis García Montero</i> , IOANA GRUIA ..	277

ÍNDICE

«La culpable» y «La divina concepción» en los mitos y leyendas hispanoamericanas, siglos XVI-XVII: México, Nicaragua y Guatemala, MARÍA IZQUIERDO ROJO .....	285
La correspondencia Unamuno-Maragall: una clave del modernismo hispánico, ANTONIO JIMÉNEZ MILLÁN .....	301
Pablo Neruda y España: años cincuenta, JOSÉ-CARLOS MAINER .....	313
La poesía como revolución: «Troppo mare», JAVIER MALDONADO ARAQUE ...	327
Los seres humanos y la naturaleza. Acerca de los agroecosistemas de época medieval, ANTONIO MALPICA CUELLO .....	337
«No le faltaba una gota para bruja»: brujería, misoginia y mercantilismo en «El Buscón», MARÍA CELESTE MARTÍNEZ CALVO .....	355
La cultura de la risa en Pasolini, CARMEN MARTÍNEZ ROMERO .....	363
Una mirada de treinta años, ÁNGELES MORA .....	375
Insomnio, GRACIA MORALES .....	385
Un filósofo contra el filosofismo, JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA .....	391
Reflexiones sobre el vitalismo erótico de Rubén Darío, PABLO CÉSAR MOYA .	403
La domanda, l'orizzonte, lo scarto, FRANCESCO MUZZIOLI .....	413
El maestro, JUSTO NAVARRO .....	421
¿Sabe la Virgen leer? ÁNGELA OLALLA REAL .....	423
El pastor de Las Navas o trampa ideológica de una imagen de cruzada, RAFAEL G. PEINADO SANTAELLA .....	439
Eppur si sfrutta (Juan Carlos Rodríguez y el futuro del marxismo), MANUEL DEL PINO PIMENTEL .....	455
The legacy of Althusser revisited and re-discovered: Juan Carlos Rodríguez, MALCOLM K. READ .....	465
El maestro dijo..., ALICIA RELINQUE ELETA .....	481
Petrarca en el escenario, FRANCISCO RICO .....	485

<i>De qué hablamos cuando hablamos de Juan Carlos Rodríguez</i> , MILENA RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ . . . . .	493
<i>Noche insular</i> , GUILLERMO RODRÍGUEZ RIVERA . . . . .	495
« <i>La noche de las cien cabezas</i> » de Ramón J. Sender, en relación con Goya, LEONARDO ROMERO TOBAR . . . . .	499
<i>Línea de fuga con Juan Carlos Rodríguez</i> , JOSÉ CARLOS ROSALES . . . . .	509
« <i>Una inspiración alemana</i> », de Augusto Ferrán: los límites de la literatura, JESÚS RUBIO JIMÉNEZ . . . . .	511
<i>La vida no es sueño. Sobre el prosaísmo bajobarroco</i> , PEDRO RUIZ PÉREZ . . . . .	521
<i>Poesía popular e identidad nacional: la gauchesca</i> , ÁLVARO SALVADOR . . . . .	533
<i>El hombre de moda</i> , ÁLVARO SALVADOR . . . . .	542
Baudelaire «versus» Mallarmé. Reflexiones sobre la nueva poesía española, REMEDIOS SÁNCHEZ GARCÍA . . . . .	545
<i>Primera recepción del «Marat/Sade» en España</i> , ANTONIO SÁNCHEZ TRIGUEROS . . . . .	555
<i>Manrique, Spitzer, Salinas</i> , ANDRÉS SORIA OLMEDO . . . . .	565
<i>Sala de observación</i> , SARA TORO BALLESTEROS . . . . .	577
<i>Enfermedad hereditaria. Zapatos</i> , SARA TORO BALLESTEROS . . . . .	579
« <i>La sacrilega envidia de Febo</i> »: la imagen de la «dama sol» en un soneto de Fernando de Herrera, GINÉS TORRES SALINAS . . . . .	581
<i>Leer «Las cenizas»: guía y notas para el fin de la historia (o para qué sirve la luz)</i> , MANUEL URRUTIA ZARZO . . . . .	589
<i>Negra, oscura, casi blanca</i> , MANUEL VALLE GARCÍA . . . . .	597
<i>Francesco Petrarca en los orígenes de la propiedad intelectual</i> , JUAN VARELA-PORTAS DE ORDUÑA . . . . .	609
<i>Historicidad y antagonismo en la producción teórica del teatro moderno</i> , CÉSAR DE VICENTE HERNANDO . . . . .	623

## PRESENTACIÓN

### I

*Maître à penser*: pudiera ser el concepto más plausible para referirse a la figura intelectual de Juan Carlos Rodríguez y a su significación para todos nosotros, sin ignorar que la expresión, como señala Steiner, pierde mucho al traducirla del francés y se carga de ciertas connotaciones vacuas y grandilocuentes que no posee en la lengua de origen. Es lo que ocurre en inglés (*master of thought*), mientras que en alemán el título de *denkmeister* no ha logrado prender y en italiano, como aún explica Steiner, *maestro* es vulnerable a la ironía fuera del ámbito de la composición y la interpretación musicales, y *pensiero* sugiere una densidad abstracta que raras veces admite la unión con *maestro*. Nada nos dice Steiner, sin embargo, de cómo suena esta expresión, en el fondo intraducible, en castellano. Maestro del pensamiento, incluso maestro del pensar, bordea quizás lo inaceptable y ampuloso, el artificio demasiado reverencial, como en inglés. Maestro en pensar, maestro a la hora de pensar, posiblemente ya es otra cosa y se ajusta de forma más ceñida a lo que representa el profesor Juan Carlos Rodríguez para los que nos reunimos en este libro, con la voluntad de celebrar su lección: un maestro en pensar la literatura, la teoría y la historia de la literatura, pero también a la hora de pensar nuestro mundo y de enseñarnos cómo podríamos situarnos en él. Mejor aceptar, de todos modos, el viejo tópico de que toda traducción es una traición y conservar la inviolabilidad del término originario, la importancia capital que tiene, como sigue apuntando Steiner, en la tradición de la filosofía, la literatura, la ciencia y la política francesas. El *maître à penser* Juan Carlos Rodríguez está mucho más cerca de la potencialidad que encierra ese uso en un contexto académico y cultural de tanto prestigio. O del término latino *magister*, que como nos recuerda Ángel González en un delicioso libro sobre la vocación de maestro (el maestro de escuela, el maestro nacional o de primera enseñanza que él fue) significa «director» en un sentido general. *Magister* deriva de *magis*, que en latín quiere decir «más», y como apostilla Ángel González: «El que es más que la mayoría en artesanía o en arte, es el que merece honores y consideración de maestro».

Hay en la anterior definición un sentido medieval del término que tampoco se le escapa a Steiner cuando alude a que el alemán *meister* tiene su

origen en los gremios y universidades del Medievo. Ángel González precisa que, en la organización gremial de la Edad Media, maestro era aquel que, después de varios grados de aprendizaje, lograba la maestría, la perfección en su oficio. La universidad más o menos gremial en cuyo seno ha trabajado y ha pensado toda la vida el profesor Juan Carlos Rodríguez también añade esta sobredeterminación semántica a su maestría. Pero las muchas significaciones que Ángel González encuentra para la palabra «maestro» en nuestra lengua completan el vacío explicativo de Steiner acerca del carácter más o menos intraducible de la expresión *maître à penser* al castellano; y además no se contradicen con cómo pueda entender Juan Carlos Rodríguez su magisterio. Pues Ángel González recuerda, para acabar de perfilar la acepción medieval del término, que había maestros albañiles, maestros cantores, maestros toneleros o maestros cerrajeros. Maestría en el trabajo manual y maestría en el trabajo intelectual, ¿y quién se atrevería a decir al maestro Juan Carlos Rodríguez que las ideas no son también materiales y no se trabajan con las manos? Hoy en día —Ángel González escribe esto en 1955, y no ha cambiado tanto la lengua, aunque sí las situaciones pragmáticas— lo mismo se llama «maestro» a un matador de toros que a un músico eminente, o incluso a un oficial de albañilería. Tampoco disgustarán a Juan Carlos Rodríguez estas precisiones a las que llega el autor de *Palabra sobre palabra*; incluso le divertirán, pues Ángel González acaba comparando el oficio de maestro con el de albañil, ya que «ambos construyen, edifican lenta y pacientemente, colocando ladrillo sobre ladrillo en una tarea desesperadamente anónima». Con la única diferencia de que el edificio que levanta el maestro de escuela nunca se acaba.

Naturalmente Juan Carlos Rodríguez nunca ha querido ser un maestro *de escuela*, como no lo quiso ser Juan Ramón Jiménez, dándole aquí a la palabra «escuela» un sentido distinto al absolutamente respetable que le otorga Ángel González (Juan Carlos, Juan Ramón, Ángel, por cierto, ya han llenado de personalidad inconfundible patronímicos tan comunes). Nunca se ha propuesto crear escuela; su pensamiento ha sido suyo en sí, por parafrasear ahora al magno Rubén Darío, que no tuvo el afán de despertar, con su ruptura formal y estética, ningún proselitismo. Pero sí ha levantado pacientemente y casi anónimamente, ladrillo sobre ladrillo, palabra sobre palabra, libro sobre libro, idea sobre idea y pensamiento sobre pensamiento, un edificio que, por definición, nunca puede darse por finalizado, un edificio que está acabado (*fini*), pero no cerrado (*fermé*), como alguna vez dijo Althusser de la teoría marxista. Hay muchos vasos de comunicación entre cómo el *maître à penser* Juan Carlos Rodríguez ha entendido su enseñanza y su magisterio dentro de la universidad y cómo definía la tarea del maestro de primera enseñanza el poeta Ángel González en un mundo que, al fin y al cabo,



era tan áspero como este: «Es, en resumen, una tarea de nunca acabar en la que, además, no se sabe a ciencia cierta cuándo se consigue algo o cuándo se va a perder por completo el tiempo». Para muchos de nosotros, Juan Carlos Rodríguez también ha sido un maestro de primera enseñanza, al ofrecernos una *segunda primera enseñanza* de la literatura, como si hubiera habido que desaprenderlo todo para aprenderlo de nuevo. Ha marcado para incontables generaciones universitarias una *coupure* (una ruptura, cómo no, pero no hay otra palabra) a la hora de pensar y aprender la literatura. Hace muy poco, en su discurso del acto de investidura como Doctor Honoris Causa por la Universidad de Almería, apuntaba que nunca le había importado su «perfil» académico de profesor o de catedrático universitario, puesto que nunca nadie le ha impuesto programas que tuviera que cumplir al pie de la letra. Tal vez esta libertad, de la que él ha disfrutado, esté comenzando a provocarnos cierta nostalgia, sobre todo si tenemos en cuenta por dónde va la universidad española actual; al mismo tiempo, uno podría preguntarse hasta qué punto esta universidad podrá generar en el futuro, con tantos pies de la letra que desbordan con mucho a los de los programas, maestros de la talla de Juan Carlos Rodríguez. Pero lo que importa es lo que añadía a continuación: «Sino que siempre he entendido que el único pie de la letra consiste precisamente en lo que en verdad puedes enseñar a tus alumnos, que han sido el único norte de mi aguja de marear en este barco. Mis alumnos y la búsqueda de una teoría adecuada». Unos alumnos que quieren aprender, un maestro que quiere enseñar y una teoría adecuada: ¿cómo y por qué razones, ajenas a la secular transmisión del saber, nos hemos olvidado de esta forma de construir universidad?

La relación maestro-alumno ha sido ampliamente desgranada por el mencionado Steiner con el apoyo de la historia y de varios casos. Entre ellos, quizás el más turbador sea el de Husserl y Heidegger, y a su vez el de Heidegger y Hanna Arendt. Toda la fascinación y la destrucción que pueden atravesar la relación del maestro con el alumno y del alumno con el maestro quedan puestas de relieve en este doble ejemplo. Hay discípulos que destruyen a sus maestros y maestros que destruyen a sus discípulos. Los últimos son los falsos maestros, los primeros los falsos discípulos. Los alumnos y discípulos del profesor Rodríguez saben, por el contrario, que no solo es un *maître à penser*, sino también (valga la expresión) un *maître à enseigner*, quizás porque, como también alguna vez señaló Barthes, la literatura existe sobre todo porque se enseña, y solo habría que enseñar literatura, entendiéndola al modo premoderno como mediadora de saberes. Nada tan arriesgado, entonces, como enseñar aún hoy literatura. Tiene mucha razón Steiner al advertir que la enseñanza auténtica puede ser terriblemente peligrosa, que el maestro vivo toma en sus manos la materia frágil de las posibilidades de sus alumnos: «En-

señar sin un grave temor, sin una atribulada reverencia por los riesgos que comporta, es una frivolidad. Hacerlo sin considerar cuáles puedan ser las consecuencias individuales y sociales es ceguera. Enseñar es despertar dudas en los alumnos, formar para la disconformidad». Juan Carlos Rodríguez ha formado a sus alumnos para la disconformidad, para la duda y la distancia ideológica, por decirlo en estilo brechtiano. Ha enseñado a sus alumnos a buscar el camino propio que debían seguir, dependiendo siempre de a dónde querían llegar. No es ya que no haya tenido ningún afán de crear escuela, es que tal distancia ideológica que el profesor Rodríguez ha intentado transmitir a sus alumnos, y que ha aplicado a su pensamiento y a su pedagogía desde el comienzo al final de su vida universitaria, lo condenaba irremediablemente, y él siempre lo supo, a la soledad. Ha hecho lo que el verdadero maestro, tal y como lo dibuja Steiner: «Un Maestro válido debe, al final, estar solo».

Son muchos los alumnos y los discípulos de Juan Carlos Rodríguez que han recibido su lección y siguen acompañándolo en su tarea incesante de distanciamiento. Todo lo cual no ha impedido la soledad de fondo a la que en buena parte lo ha llevado la elección de un maestro como Althusser, quien también nos contó su soledad, la ausencia de una genealogía inmediata a la hora de edificar, como un albañil, su pensamiento distinto allá por los años sesenta. De ese quedarse al fin y al cabo solo puede dar muy buena cuenta esta torpe frase de Steiner, con la que uno se tropieza en medio de tantas y tan acertadas disquisiciones sobre las relaciones maestros-alumnos y sobre la figura del *maître*, cuya mística se mantiene en el escenario, un tanto melodramático a su juicio, de la vida intelectual francesa: «Louis Althusser [inmediatamente antes se refiere al «grado casi histórico de adulación y discipulazgo» que ha suscitado Lacan] es poco leído en la actualidad. Su glosa sobre Marx ha demostrado ser una excentricidad dogmática». Como bien sabe el lector, Juan Carlos Rodríguez dedicó un librito (ahora recogido en *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*) a señalar lo que lo unía y separaba de Althusser, demostrando con ello que su maestro en pensar le había ayudado a encontrar un camino propio, y distinto en varios aspectos fundamentales, pero que su lección seguía para él viva. El profesor Rodríguez no ha ocultado, en ningún momento, la admiración por la talla del maestro y el orgullo por la aceptación del propio discipulado a los que se refiere Steiner para caracterizar una tradición que se remonta al magisterio medieval y renacentista. Por el contrario, nuestra época actual sería la de la irreverencia ante los maestros. Las causas de esta transformación las encuentra la ideología liberal de Steiner en la revolución política, el levantamiento social (alude, en concreto, a la «rebelión de las masas» orteguiana), el escepticismo en las ciencias y la nivelación por abajo: «Todo giro manifiesto hacia una elite, hacia una aristocracia del intelecto evidente para Max Weber, está

cerca de ser proscrito por la democratización de un sistema de consumo de masas (democratización que comporta, sin duda alguna, liberaciones, sinceridades, esperanzas de primer orden)». La admiración, y más aún la veneración por los maestros, se habrían quedado anticuadas. Lo que plantea Steiner, en tono de defensa, es si las lecciones de los maestros pueden sobrevivir ante el embate de una marea representada según él por el cientificismo, el feminismo, la democracia de masas y sus medios de comunicación. Más allá de estos fantasmas, que solo cobran cuerpo en la concepción espiritualista y hasta teológica de la cultura que mueve a Steiner —«Cuando hombres y mujeres se afanan descalzos en buscar un Maestro (un frecuente tropo hasídico), la fuerza vital del espíritu está salvaguardada»—, sus palabras nos invitan a la reflexión: «Una sociedad como la del beneficio desenfrenado, que no honra a sus maestros, es una sociedad fallida».

Claudio Magris ha llamado asimismo la atención sobre esta figura del maestro, que a muchos les parece, si no ya extinta, sí en vías de extinción, o incluso «imposible e impensable en una sociedad como la contemporánea, que se caracteriza —positiva o negativamente, según las opiniones— por el eclipse de los valores y de los mensajes fuertes, por el ocaso del diálogo sobre las cosas trascendentes y las grandes contraposiciones filosóficas e ideológicas». Precisamente en este contexto desfavorable es donde se justifica y alcanza todo su valor la lección de un maestro como Juan Carlos Rodríguez, tan ajena a confinarse en la aristocracia del pensamiento y en un modelo liberal-humanista de magisterio como a sucumbir a las exigencias posmodernas de renuncia a los mensajes fuertes. Quienes han asistido a sus clases saben hasta qué punto se ajustan a esta otra idea, más atinada, de Steiner: «Cada lección que se da en el aula, por abstracto o pragmático que sea su contenido real, es una lección de libertad. En cualquiera de estas lecciones, como nos recuerda Platón, “la voz del maestro es mucho más decisiva que cualquier libro”». Todos sabemos que una de las lecciones preferidas del maestro consiste en enseñar, siempre a partir de la literatura, que la libertad no se tiene, no es algo que nos venga dado, sino que se conquista. La primera lección de libertad, en la que gusta detenerse, es que no somos libres por naturaleza y que la ideología de la libertad tiene, como toda ideología, sus trampas. Hay una libertad de explotación, de la desigualdad, y una libertad sin explotación. El *maître à penser* Juan Carlos Rodríguez ha enseñado a sus alumnos a querer la libertad desde la igualdad, desde la no-explotación. Todo lo cual también presupone enseñar esta lección capital desde la libertad y la igualdad. Haciendo hincapié en que el verdadero maestro es tal porque, aun afirmando sus propias convicciones, no quiere imponérselas a sus alumnos, no quiere hacer escuela o formar copias de sí mismo, sino inteligencias independientes, capaces de ir por su propio camino, Magris escribe estas pala-

bras: «Contar con auténticos maestros es una suerte extraordinaria, pero también es un mérito, porque presupone la capacidad de saberles reconocer y saber aceptar su ayuda; no solo dar, también recibir es un signo de libertad, y un hombre libre es quien sabe confesar su debilidad y coger la mano que se le ofrece». Si esto es así, la relación maestro-alumno se establece desde la libertad y la igualdad. Quien decide seguir la lección de su maestro, después de saber reconocerlo, no es menos libre por ello. Pues como dice Magris: «Saber ser y seguir siendo alumnos no es poca cosa, es como ser ya casi maestros». Por otra parte, maestro es quien no ha programado serlo: «Tal vez ser un maestro signifique, hoy más que nunca, no saber que se es y no querer serlo, olvidarse de uno mismo en el diálogo que se instaura con el otro, tratarle a este de igual a igual sin soberbia, sin condescendencia ni preocupaciones pedagógicas, incluso atacándole sin piedad, si es preciso».

Los verdaderos maestros, afirma Magris, enseñan una arriesgada y buena paridad, establecen un diálogo entre iguales, aunque tengan en su haber experiencias, conocimientos o capacidades intelectuales mucho más importantes que los del alumno. Planteamiento que puede completarse con este otro del Montaigne que se ocupa del magisterio en sus *Ensayos*: «Habríamos de preguntar cuál es mejor sabio y no más sabio». Es decir, qué nos enseña realmente el maestro con el saber que nos enseña. En el modelo de Steiner, cuando el maestro no destruye al alumno o el alumno no destruye al maestro, la relación entre ambos materializa la «fuerza vital del espíritu», como ya se ha visto. En el de Magris afianza la libertad y la igualdad. En el de un althusseriano de primera hora como Jacques Rancière ha de desembocar más en la igualdad (social y no tanto de los dos sujetos, el que enseña y el que aprende) que en la libertad. Lo que plantea Rancière, a través del caso del pedagogo Joseph Jacotot, del *maestro ignorante*, son las condiciones mismas y los límites de la ideología revolucionaria de la libertad y de la igualdad. O dicho de otro modo: con su narración del caso Jacotot trata de mostrar hasta qué punto la libertad no implicaba necesariamente, en la sociedad burguesa surgida de la Revolución francesa, la premisa de la igualdad. No ya entre maestro y alumno, entre sabios e ignorantes, sino entre los supuestos sujetos libres e iguales instituidos por la ideología burguesa revolucionaria. Mientras que a la enseñanza se le asignó, en el nuevo sistema burgués, la tarea de reducir la desigualdad social tanto como fuese posible, acortando la distancia de los ignorantes con el saber, los métodos de Jacotot evidenciaron que de esa distancia viven justamente la Escuela y la sociedad pedagogizada, sin dejar de reproducirla de continuo; algo que ya señaló, sin ir más lejos, Althusser en su análisis del AIE escolar. Por decirlo con palabras de Rancière: «Quien coloca la igualdad como el fin a conseguir a partir de una situación desigualitaria la coloca de hecho en el infinito. La igualdad nunca viene des-

pués, como un resultado a alcanzar. Ella debe estar siempre delante». En el alba misma de nuestro mundo actual, Jacotot hizo ver que la instrucción del pueblo en nombre del progreso no suponía sino la eternización de la desigualdad. La distribución universal del saber obedecía a un paradigma pedagógico que reproducía indefinidamente la desigualdad que ella misma buscaba suprimir. Tomaba la igualdad como fin, no como punto de partida.

No es otra, si bien se mira, la lección sustancial sobre la libertad (articulada necesariamente con la igualdad) del profesor Juan Carlos Rodríguez; y de aquí la oportunidad de estas palabras de Rancière sobre la importancia de una igualdad social real, comenzando por la relación maestro-alumno: «Esto no es una cuestión de método, en el sentido de formas particulares de aprendizaje, sino que es, propiamente, una cuestión de filosofía: se trata de saber si el acto mismo de recibir la palabra del maestro —la palabra del otro— es un testimonio de igualdad o de desigualdad. Es una cuestión de política: se trata de saber si un sistema de enseñanza tiene como presupuesto una desigualdad a reducir o una igualdad a verificar». Naturalmente, la palabra que han recibido los alumnos del mejor sabio y del maestro que es Juan Carlos Rodríguez se encuentra mucho más cerca de lo segundo que de lo primero. En cualquier caso, los planteamientos de Rancière, fascinados con el método Jacotot, con la posibilidad de enseñar lo que se ignora y con la premisa de la igualdad de las inteligencias, descansan sobre un voluntarismo meramente individualista (el de la emancipación intelectual para todo ignorante que se la proponga) y sobre una exaltación del poder del «espíritu humano» bastante ingenuos: «Maestro es el que encierra a una inteligencia en el círculo arbitrario de donde solo saldrá cuando se haga necesario para ella misma. Para emancipar a un ignorante, es necesario y suficiente con estar uno mismo emancipado, es decir, con ser consciente del verdadero poder del espíritu humano». Puede suscribirse sin reservas su idea de que quien enseña sin emancipar atonta; incluso su tesis de que la Escuela y la sociedad se simbolizan la una a la otra y reproducen así indefinidamente la presuposición desigualitaria, cuando tratan de negarla. Por más que comparta la lección de Jacotot (el axioma igualitario no tiene efectos sobre el orden social, la igualdad funda en última instancia la desigualdad), Rancière acaba atrapado, como su admirado pedagogo, en las trampas que urde la ideología burguesa con la libertad y la igualdad. No en balde asegura, a renglón seguido, que la igualdad solo puede actualizarse individualmente, en la emancipación intelectual que siempre puede devolver a cada uno la igualdad que el orden social le niega y siempre le negará «por su propia naturaleza». En última instancia, Rancière acaba confundiendo la igualdad social con la igualdad de las inteligencias en la que creía Jacotot, con la igualdad que proclamaban los revolucionarios burgueses, basada en la esencia común de un espíritu humano del que ahora

participarían todos los ciudadanos, libres e iguales sobre el papel; y no solo eso, sino que además restringe la libertad a la emancipación intelectual del individuo, y considera la pedagogía del maestro «explicador», incluso del buen maestro socrático, una forma perfeccionada de atontamiento.

Bajo la premisa de que el método Jacotot, el «método de los pobres», el método de la emancipación intelectual, se basa en la inutilidad e incluso en el peligro de toda *explicación* en la enseñanza, Rancière afirma que a la desigualdad no le basta con ser respetada; quiere ser creída y querida, quiere ser explicada. A la vez, lo que para él define la «visión atontadora del mundo» es la creencia en la presunta realidad de la desigualdad, en la «ficción acordada» de que los superiores en la sociedad son efectivamente superiores, lo mismo que los alumnos son inferiores a sus maestros. La instrucción pública de los ignorantes por los sabios no tiene otra función, de acuerdo con esta lógica, que hacer comprender a los primeros la igualdad de los derechos y sobre todo de los deberes, nunca de las inteligencias. De modo que la instrucción pública es el «medio de igualar progresivamente la desigualdad, es decir, de desigualar indefinidamente la igualdad». No obstante, y por fortuna, la libertad desde la igualdad y la igualdad desde la libertad también han querido y han necesitado ser *explicadas* en la instrucción pública de la que han participado, en un esfuerzo inmenso y casi solitario, maestros en pensar y enseñar como Juan Carlos Rodríguez, muy alejados de esa ficción acordada que son el orden social y la pedagogía instituidas por el sistema burgués o capitalista. Tan solo desde este matiz fundamental se puede suscribir lo que Rancière afirma, sirviéndose de Jacotot: que no se debe dar a la gente lo que puede tomar por ella misma, pues «la instrucción es como la libertad: no se da, se toma». De aquí la libertad de tomarse los maestros explicadores que uno quiera, como viene a decir Magris, de querer emanciparse a través de la emancipación no solo intelectual o individual, sino también social y política, que nos enseñan los mejores sabios. Teniendo siempre en cuenta que las lecciones del verdadero maestro, como las del *maître à penser* y *à enseigner* Juan Carlos Rodríguez, lo dejarán solo y nos dejarán solos: «Maestro —escribe con más acierto Rancière— es el que mantiene al que busca en su rumbo, ese rumbo en el que cada uno está solo en su búsqueda y en el que no deja de buscar».

Miguel Ángel GARCÍA

## II

Se han reunido seis decenas largas de esas búsquedas, además de escribir aquí los nombres de las personas que han querido figurasen en este volumen: Juan Ramón Capella, Araceli Iravedra, Remedios Morales Raya, José Enrique Serrano Asenjo. Los trabajos proceden de universidades y centros docentes de España, Europa y América. Tratan de historia, de filosofía, de teoría literaria, de literatura española —medieval, clásica y moderna—, de literatura hispanoamericana, de literatura comparada; también hay poemas, prosas y un texto dramático. Se internan en los campos de la teoría, la historia y la invención (no hay por qué excluir la resonancia retórica de este último término). El magisterio de Juan Carlos Rodríguez se ha proyectado en esos tres ámbitos; siempre los ha visto articulados entre sí, y puestos al servicio de la literatura. Claro que en 1974 leímos: «La Literatura no ha existido siempre».

Cuarenta años después sabemos que en esta frase sobre la provocación ha prevalecido la constatación. Pero a estas alturas sabemos también que para dejar escrita y fundamentada esa afirmación su autor ha tenido —desde el principio, desde siempre— la pasión de conocer esos textos «que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad». Según Borges, esos son los clásicos. Juan Carlos, devoto de Borges, ha traducido ese fervor y esa lealtad en leer a Garcilaso, Herrera, la picaresca, Cervantes, Góngora y tantos otros en su historicidad radical. Este modo de lectura ha dejado en un segundo plano el reclamo posmoderno de «abrir el canon» a otras voces, por haberse concentrado literalmente en abrir los clásicos conocidos de todos, en hacerles la «notomía» (como quizá hubiera dicho Quevedo), y ha colapsado oposiciones insidiosas, como la que enfrenta literatura nacional y comparada (Juan Carlos ha escrito sobre el espíritu de las literaturas nacionales y el modo en que se miran los ombligos) o la que opone «alta literatura» y «subliteratura» (sacando a Drácula o al tango de la devaluación en que lo mantenían ciertas instancias críticas).

Al mismo tiempo, esa indagación tenaz de la radical historicidad que sustenta la lógica interna de los textos le permite proclamar que uno de sus libros de crítica trata «sobre el amor a la literatura».

Haciendo extensiva esta afirmación directa a toda su obra, veamos un momento el contexto inmediato en el que se escribió. Son las páginas —siem-

pre epilogales— de un prólogo. Se abre con la descripción de su mesa de trabajo, en su desorden vivo. Podemos conjeturar que cada mención y cada cita se inscriben en la trama de una alfombra o tapiz imaginario por donde pisa nuestro *lletraferit*, o es síntoma de un afecto, o está como metonimia por otro texto o grupo de textos. Un primer vistazo trae unos tomos de la Biblioteca de Autores Españoles, libros de Penguin y cómics de *Corto Maltés*. Pongamos que los primeros son las *Obras de D. Nicolás y D. Leandro Fernández Moratín*, que entre los tomos de Penguin están Hammett, Chandler y Hemingway y que debajo del tebeo de Hugo Pratt está *Triste, solitario y final* de Osvaldo Soriano.

Por una vieja mala costumbre hay artículos sacados de revistas y sujetos con clips: Umberto Cerroni, Leonardo Sciascia, George Steiner, Rudolf Carnap, Francisco Fernández Buey, fotos de Marilyn Monroe (quizá con un artículo del admirado Norman Mailer), Guillermo Sucre sobre el Borges poeta, Cortázar, páginas de *Crítica efímera* de Julio Casares contra *Como los pájaros de bronce* de José Francés. Es decir: voces con las que se discutió y se disintió durante años (los marxistas Cerroni y Fernández Buey, el positivista lógico Carnap, el solemne Steiner) y voces que se siguen admirando: el maestro de Racalmuto, Cortázar, «sin posible copia», la novela de la voluptuosidad sicalíptica en la levítica Urbesacra (por cierto, dedicada al pintor José María López Mezquita, granadino como don Julio Casares). Pero también, por alusiones («en medio del desorden impuesto aunque sin prisa») Rafael Alberti, ya de manera destacada y sorprendente para el narrador, el Chomsky político de *Los guardianes de la libertad* y *Memorias de Adriano* de Marguerite Yourcenar, donde lee que aquel emperador se ejercitaba en una «libertad alternativa».

De pronto la lectura, la literatura aparecen asociadas a la noción de libertad. Y el autor nos confiesa haber pensado por un momento que el libro que prologa se titulase *El sueño de la libertad*. Y que ha desechado ese título para que el libro no corra el riesgo de Fabrizio del Dongo en *La Cartuja de Parma*, que pasó por la batalla de Waterloo «como si la lucha no existiera». Aunque apostilla: «Sólo que la lucha-deseo por la libertad sí que existe, entreverada con el deseo-lucha de la literatura». Para entenderla y defenderla hace falta, a su juicio, un poco «de la racionalidad democrática del plausible marxismo de hoy», o la elocuencia sarcástica de Ángel González: «El arte es largo. Pero la vida corta / como un cuchillo», puesto que «la literatura no es más que una forma de vida». Nada menos.

Para conocer los contornos de esa forma, sus efectos sobre nosotros, hay que deshacerse de «la maldición inscrita en la palabra *Hombre*», así como quitarle la mayúscula a la palabra libertad. La defensa del antihumanismo teórico (y aquí queda escrito sin necesidad de enunciarlo el nombre de Althusser) es defensa de la pluralidad concreta: «todo el arco iris de un vida



que está destinada a ser vendida desde el nacimiento». Una vida y una literatura sobre cuyo sinsentido habló T. S. Eliot en *The Waste Land* («A crowd flowed over London Bridge, so many, / I had not thought death had undone so many») así como Mallarmé («Nada, esa espuma»), pero que resulta impenetrable y sin interés si se le añade una mayúscula y con ella se la aparta de la historia, colocándola en una certidumbre opaca y muda. (En la citada primera frase de *Teoría e historia de la producción ideológica* «Literatura», en efecto, está escrita con mayúscula). De ahí que los predicadores de la muerte de la literatura le provoquen (Françoise Sagan) «una cierta sonrisa». Cuando no se ha podido responder a la «pregunta radical» de Sartre: *¿Qué es literatura?*, cuando Leopardi y Rimbaud tuvieron que quedarse en esa pregunta para la poesía, Henry James para la novela, Eisenstein, Orson Welles y Brecht para los productos de su montaje (y por detrás, Jakobson para la función poética) ¿cómo puede decretarse «la muerte de ese algo-la literatura-que no se sabe lo que es o lo que ha sido»?

Frente a la engañosa seguridad sobre lo que es la libertad, la democracia, la literatura, Juan Carlos Rodríguez se propone y propone partir del «no-saber», «de que no sabemos de qué hablamos cuando hablamos de literatura, salvo los lugares comunes y las convenciones pragmáticas establecidas»: ¿es lo mismo el soneto para Lope y para Juan Ramón Jiménez? ¿Es la novela un saco donde todo cabe, a lo Baroja? Como se ha dicho antes ¿es posible separar el saber de la literatura del amor por la literatura? La respuesta puede estar contenida en un verso de Neruda («Yo la quise, y a veces ella también me quiso»), en otro, aludido, de Jaime Gil de Biedma («Sólo que ahora éstas son ya palabras gastadas y no tan tibiamente»), o en otro, esta vez expreso, de las «tristísimas» «Nanas de la cebolla» de Miguel Hernández: «No sepas lo que pasa / Ni lo que ocurre». Abriendo el ángulo a una perspectiva más amplia, Juan Carlos aduce —y luego estudia— el pasaje de Montaigne donde éste habla de un pueblo asiático que no lograba la libertad porque era incapaz de pronunciar la sílaba «no». Esa «sílaba del no» debe servir «para arrastrarnos hacia una libertad y una vida cada vez más real». Yo añado por mi cuenta a Montale: «Codesto solo oggi possiamo dirti, / ciò che non siamo, ciò che non vogliamo».

El libro cuyo prólogo comentamos se titula *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*, en explícito homenaje al Raymond Carver de *What We Talk About When We Talk About Love*, «a quien no me he cansado de leer». Ocho años después de escrito el prólogo (2001) una nueva edición de la colección de relatos de Carver devuelve al libro y al relato el título que le dio Carver: *Beginners*; al parecer el título *De qué hablamos cuando hablamos de amor* fue fabricado por el editor, Gordon Lish, en 1981. Pero es un buen título. Y de todos modos, al leer el cuento que ahora se titula «Principiantes»

se impone la pregunta: «“What do any of us really know about love?” Herb said. “I kind of mean what i’m saying too, if you’ll pardon me for saying it. But it seems to me we’re just rank beginners at love”».

Toda la obra que queremos homenajear con las contribuciones de este libro ha consistido en intentar responderla.

Andrés SORIA OLMEDO

## LAS LECCIONES DE JUAN CARLOS RODRÍGUEZ

JUAN CARLOS ABRIL

*Universidad de Granada*

PREOCUPACIÓN evidente: cómo canalizar la inquietud social a través de unas ideas políticas y, a ser posible, en un partido. Ahí comenzó el problema, al descubrir *lo que no puede durar en el partido comunista*. Los términos «comunista» —en su acepción clásica— y «marxista» se bifurcaron y dejaron de estar unidos. Seguimos siendo marxistas, pero el término «comunista» arrastra un lastre que será, al menos por el momento, difícil de borrar. Hay otras estructuras de pensamiento y acción en nuestros imaginarios sociales. Porque no podíamos estar al lado de aquel experimento de la Unión Soviética y su experiencia histórica, los planes quinquenales, la marginación y represión de la homosexualidad o la dura censura a la que sometieron, por ejemplo, a Andréi Tarkovski para estrenar su obra maestra *Andréi Rubliov* (1966), tal como relata en su *Martirologio*. Por más que vuelvo a ver esa película no concibo qué es lo que hay de censurable. No voy hablar tampoco del anquilosamiento del Partido o de las luchas intestinas por ocupar un pequeño espacio de poder. En cualquier caso aprendí a desvincularme, no sin recordar los versos de Pablo Neruda que resonaban míticos: «Me has dado la fraternidad hacia el que no conozco. / Me has agregado la fuerza de todos los que viven. / Me has vuelto a dar la patria como en un nacimiento / [...] Me hiciste adversario del malvado y muro del frenético. / Me has hecho ver la claridad del mundo y la posibilidad de la alegría. / Me has hecho indestructible porque contigo no termino en mí mismo» (Neruda, 1999: 835). Y por supuesto comprendí que el compromiso en la literatura no era una cuestión de estilos —realismo sucio, realismo crítico, denuncia explícita, etc.— sino un asunto ideológico que va más allá de la protesta o de la mera propaganda o poesía decorativa, esa que reproduce los discursos ya deglutidos por la consigna de turno. No. La poesía debe escarbar o indagar en el lenguaje, en el conjunto poliédrico de la realidad, sea cual sea

esta, y la denuncia y el lenguaje social deben impregnar todo buen poema si así se plantea como necesario en esa búsqueda.

Yo tenía veintipocos años, y al mes de estar en la Facultad me avisaron de que por el pasillo se acercaba el maestro. «¡Por ahí va Juan Carlos Rodríguez!». Era realmente un momento especial para todos aquellos que todavía pensábamos que en la Facultad íbamos a encontrar a alguien que nos abriría camino, descubriéndonos los secretos del conocimiento, o al menos facilitándonos los instrumentos. Aquella primera imagen, tan cuidada ahora en la retina, junto al personaje que encarnaba, no podía ser más prometedora, enigmática, atractiva. El maestro poseía un halo de inaccesibilidad que me sumió en una suerte de periodo de reflexión en el cual debía encontrar la estrategia adecuada para acercarme a él. Y a la siguiente vez que me lo encontré, actué espontáneamente. Estaba en la cafetería tomando algo distinto a un café, y le dije que era su alumno y quería hacerle unas preguntas sobre marxismo, literatura... Entablamos un diálogo que parecía más bien, por mi parte, un interrogatorio, y al cabo del rato, cuando se iba, le acompañé a la puerta de la Facultad. Entonces le comenté: «Quería decirte que soy del Partido Comunista». Juan Carlos Rodríguez me miró y me dijo: «Eso es lo primero que me tenías que haber dicho, ¡haber empezado por ahí!». Y nos despedimos hasta la siguiente ocasión. La cosa prometía.

Algunas semanas después me acerqué al maestro y le comenté una duda. Comencé a razonar algo así: si el liberalismo ha sido la corriente filosófica que ha servido como correa de transmisión del ideal de libertad, y en su vertiente política radical —recordemos que los partidos liberales se denominan radicales— es ateo, laico, anti-eclesiástico y anti-religioso en general, republicano, reformista, y ha servido como freno frente al feudalismo (lo que Juan Carlos Rodríguez denominó «organicismo» y todo lo que significa la involución conservadora, contrarreformista), ¿no hay algo del liberalismo que a nosotros, como marxistas, nos interesa? «Si digo que debemos luchar por la *libertad sin explotación*, es obvio que —en ese sentido— respeto el liberalismo intelectual al máximo» (Rodríguez, 2013: 64n). Juan Carlos Rodríguez me respondió que los marxistas somos liberales en el sentido de lo privado y filosófico.

No quiere esto decir que seamos socialiberales desde un punto de vista económico, pues el liberalismo visto así, desde la economía, sin regulación, es un desastre social, una aberración, la legitimación de la injusticia. Tampoco se trata de esas fórmulas que antes fueron más o menos socialdemócratas y que ahora no se parecen ni de lejos a la socialdemocracia, como un tejido de colores encendidos que brillan tras muchos lavados, como esos partidos que llevan la S de socialistas solo en el nom-

bre y que aplican un liberalismo económico a ultranza, abandonándolo todo al control de los mercados, que es lo mismo que decir el descontrol. No. Se trata del sentido filosófico del liberalismo y su lucha contra la Contrarreforma y el oscurantismo. A ese liberalismo que agita la Razón y que lleva la Modernidad a Occidente aboliendo el Antiguo Régimen, descabezándolo. A lo que significa hallar en el hombre la semilla de su propia voluntad, la clave de su propia mayoría de edad, su legitimación. Hay indicios más que razonables de que no debemos renunciar a conquistas sociales por el hecho de que pertenezcan a este orden.

En efecto, desde mediados del siglo XIII el humanismo —de corte antropocéntrico— como ideología filosófica se ha realizado y expandido siempre a través del liberalismo socioeconómico. Ha sido éste su vehículo contra el teocentrismo medieval. Lo que hoy pudiera parecer indudable no siempre lo fue y, sobre todo, no deja de poseer rescoldos feudales. Hay que tener en cuenta que el marxismo ha sido considerado, entre otras muchas conceptualizaciones (Althusser *et alii*, 1974), como un humanismo, y que durante el siglo XX se ha denunciado la carencia de libertad subjetiva y la asfixia del individuo que implicaba una imposición ortodoxa comunista:

Cuando la «clase ascendente» burguesa desarrolla, en el curso del siglo XVIII, una ideología humanista de la igualdad, de la libertad y de la razón, da a su propia reivindicación la forma de universalidad, como si quisiera, de esta manera, enrolar en sus filas, formándolos con este fin, a los mismos hombres que no liberará sino para explotar. (Althusser, 1974: 23)

Claro está que, al hilo de esta aseveración, no se trata de concebir la libertad como individual y de reducir las relaciones sociales en torno al sujeto, sino de concebir la libertad como el resultado de las relaciones sociales, lo cual nos arrojaría una nueva —entiéndase: *otra*— conciencia alejada de nuestros esquemas y de nuestro inconsciente ideológico actual. Hablaríamos por tanto de un marxismo antihumanista. El paso que dista entre la libertad y la conciencia es el representado por la oposición Althusser/Semprún en la famosa polémica aludida. Ahora bien, si es cierto que para alcanzar la conciencia debemos pasar por la libertad, ¿están reñidos marxismo y liberalismo filosófico, es decir: el marxismo pone en entredicho la libertad individual? Como bien sabemos, la libertad es el arma arrojada de la sociedades liberales de occidente, esa entelequia —Libertad con mayúsculas, «Ma liberté», como cantaba el desaparecido Georges Moustaki— que salvaron después de haber abolido la fraternidad y la igualdad. Obviamente no están reñidos porque el marxismo lucha por la libertad también, aunque con una salvedad, la libertad sin explotación (Rodríguez, 2013: 7 y ss.). Y ahí reside la vital diferencia:

- El capitalismo se basa en la explotación de las vidas (o sea, en la libertad gracias a la explotación).
- El marxismo se basa en la no-explotación de las vidas (o sea, en la libertad sin explotación). (*Ibid.*)

No podía el maestro ofrecernos un resumen más meridiano. El *impasse* de las socialdemocracias —«los parches de Keynes» (Rodríguez, 2013: 61)— ha sido un colchón, ¡ojo!, no para repartir la riqueza, crear el Estado del Bienestar, fomentar las inversiones públicas, la educación, la sanidad y las pensiones, sino para contener las ideas igualitaristas que venían desde el Este y que planteaban una seria amenaza que, de un modo u otro fue sujeta desde la II Guerra Mundial hasta hoy mismo. En EE.UU. queda muy bien reflejado en una película impresionante como *The Chase* (1966), traducida en España curiosamente como *La jauría humana* —con un excelente Marlon Brando—, cuando la juventud que ha nacido tras la II Guerra Mundial ha perdido las ilusiones de luchar por algo mejor y se dedica a organizar fiestas nocturnas donde beben, tienen sexo, y bailan rock & roll, cometiendo las locuras más desenfrenadas, ante una situación de descontrol semi-anárquico por parte de las autoridades locales. Una juventud dormida, drogada, mimada, que vive de la sopa boba del keynesianismo mientras el rico de la ciudad especula y perpetúa su poder sobre las estructuras decisivas de la sociedad. La misma juventud que en la línea de esa subvención acabaría desterrando cualquier sueño o pretensión revolucionaria en el conformismo de una situación acomodaticia: un coche, un frigorífico donde haya alguna latas de cerveza, algo de tiempo libre, dinerillo para gastar, ninguna pregunta que plantearse... De igual modo que el marxismo se concibe en clave antihumanista, hablamos de una libertad antiexplotación. Y habría que preguntarse si la libertad es un invento para legitimar y perpetuar el sistema, si sólo pertenece al ámbito de la naturaleza humana y por tanto se encuentra en la órbita de la razón —y de la acción— instrumental.

El materialismo histórico, sin embargo, como herramienta heurística, explica la inversión antropológica aludida más arriba; es decir el humanismo como punto de partida, no de llegada, un humanismo que al igual que el liberalismo, son tendencias —incluso instintos— *naturales* y la síntesis posterior, aunque sea antihumanista, se elaborará en virtud de las diversas determinaciones de ese primer resultado. Nunca al revés. Con el final de la Edad Media se puso al hombre en el centro, comenzando a trabajar con el elemento primordial de nuestra preocupación, el hombre mismo, si bien es cierto que —tal y como afirmó Marx— la humanidad se encuentra en los albores de la Modernidad, pues apenas había echado a andar.

En este punto una exigencia extrae el recuerdo teórico de la radical historicidad de la literatura (Rodríguez, 1990). La literatura, como bien se sabe se erige en la expresión lingüística más libre e íntima que existe. La literatura no ha existido siempre, repetirá Juan Carlos Rodríguez (*ibid.*). Letra escrita frente a oralidad, en los albores de la Edad Moderna se desgaja precisamente la letra impresa de la voz (Zumthor), para contarnos historias primero de cortesanos y damas, doncellas y trovadores, como precursores de ese espíritu libre, y después en expresiones como el *dolce stil novo*, Petrarca un siglo después, etcétera. ¿La literatura es un invento capitalista? Sí, tal y como la entendemos hoy día. Igual que cualquier invento realizado en nuestra época. ¿Quiere decir eso que cualquier utilización de la literatura responde a planteamientos burgueses o a fines burgueses? No. También podríamos plantearlo de la siguiente manera, con una pregunta que roza lo absurdo: ¿un coche «utilitario» es un invento pequeñoburgués?

Pero eso no significa que se pueda considerar la literatura en general (o la filosofía, etc.) como un *invento burgués* sin más —o como una cuestión del pasado que hoy ya sería basura desechable.

En absoluto. Si lo de la «basura» es excesivo, que la literatura sea una invención *burguesa* y por tanto algo *burgués en sí* es radicalmente falso. Ciertamente que el nuevo horizonte ideológico del primer capitalismo —hasta hoy— proporcionó las condiciones de posibilidad necesarias para la invención de la literatura y/o para la aparición de la literatura como expresión de la nueva subjetividad libre. Pero ello no ha significado más que lo que supone esa historia: abrir un campo de posibilidades, repito, para que algo nuevo existiera. Sólo eso. Ya Marx le dijo a Proudhon que era un imbécil por proclamar que la «locomotora» era burguesa. (Rodríguez, 2013: 70-71)

Por consiguiente, ¿toda innovación tecnológica será desechable el día en que se superen las contradicciones de este sistema, por el mero hecho de pertenecer a este sistema? ¿Se ha superado la rueda? Cuando pensamos en la rueda, ¿decimos que es prehistórica, o esclavista? De igual modo pasa con lo que hoy identificamos como discursos literarios, extensible al concepto de libertad, aunque mantengamos en el horizonte que «la libertad no se tiene sino que se conquista, precisamente cambiando las reglas del juego, aniquilando la explotación» (Rodríguez, 2013: 63). Un concepto ideológico que no deja de tener repercusiones filosóficas. Cualquier lectura radical afirmará la libertad inviolable del individuo que, por contra, dependerá del modo de producción ideológica. Es una ley determinante, una suerte de *embudo* (cf. Abril, 2003: XXX) Estamos dentro, nuestro inconsciente nos determina. Estas y otras lecciones que leídas y aprendidas de Juan Carlos Rodríguez son claves para entender la historia, el arte y las relaciones humanas.

Una noción fundamental para comprender mejor todo esto, es la de naturaleza humana, una noción-eje que ha estado desde sus primeros escritos Juan Carlos Rodríguez desarrollando y trabajando. En una de mis primeras conversaciones con el maestro estuvimos hablando sobre la naturaleza humana:

No deja de resultar curioso: que un sistema de relaciones sociales (o socio-históricas) como el capitalismo se identifique directamente con la biología, con el espíritu vital, con la ontología o con el ser —por hablar en términos metafísicos ya muy gastados—; y sobre todo, con el Espíritu Humano, o con la esencia del «ser humano», con el sujeto libre, con la naturaleza humana libre o con cualquier otro «fantasma» por el estilo, he ahí lo que no sorprende: el capitalismo convertido en nuestra única realidad vital, en nuestro único mundo posible. (Rodríguez, 2013: 54)

La naturalización de la esencia humana es lo que despista, siempre en su búsqueda, y yo buscaba un elemento definitorio o esencial que la definiera, algo que la pudiera reducir a una expresión para poder manejarla mejor. Los tiempos que vivimos son confusos, como diría Pier Paolo Pasolini en uno de los pasajes de «Una polémica en versos» de su célebre oda civil *Las cenizas de Gramsci*: «L'ora è confusa, e noi come perduti / la viviamo...» (Pasolini, 2009: 238). Eran mis años de estudiante y acababa de leer *La esencia del cristianismo*. Como se sabe, Feuerbach, y en general la izquierda hegeliana, terminó abandonando el sistema idealista y la filosofía especulativa, proponiendo un retorno de las ideas al mundo sensible. Su crítica de la filosofía de Hegel consistía en que representaba la realidad de manera invertida. En *La esencia del cristianismo* descubre que el Dios cristiano no es más que la esencia del hombre enajenada y proyectada al infinito. Aunque mi ateísmo en aquella época era absolutamente radical, y nada se ha movido desde mi adolescencia, aquella indagación en la relación Dios/hombre me sirvió a pesar de algunos tormentos y ciertas contradicciones, para intentar conocer mejor al poeta en sus ansias de divinidad, al hombre en sus aspiraciones trascendentales, llevado por ese momento dulce de plenitud juanramoniana. Era, desde luego, una contradicción más. Vivir en la burbuja, para un poeta, es sin duda lo mejor que hay. Pero para un poeta de izquierdas ha significado y sigue significando desgraciadamente «escapismo». No obstante, mi interés por la ideología siempre ha tratado de plasmar una palabra en tensión, una palabra que refleje las contradicciones de nuestra existencia. Todo eso lo entendía muy bien Juan Carlos Rodríguez, que me ayudó mucho. En nuestras conversaciones me recomendó numerosas obras, comenzando por la novela negra, que era el caldo de cultivo para entender el compromiso



de la sociedad desde el compromiso de la escritura, autores como Hemingway o Mailer, y libros, desde la *Historia de la locura*, de Foucault, hasta *Empirismo y subjetividad*, de Deleuze, para tratar el asunto de la naturaleza humana en Hume. Además, leer a Juan Carlos Rodríguez era una garantía de por qué seguimos siendo marxistas aunque quizá ya no podamos decir que somos comunistas, por esa cuestión puramente formal de una terminología que se asocia a un periodo histórico, y queda «fechada». No sólo sus escritos, sino ampliar la bibliografía que él maneja —ingente, interesante— y que espolea a continuar en el proceso de comprensión del pensamiento marxista.

La obra de Juan Carlos Rodríguez es seminal, matricial, pervasiva. Sus lecciones marcan un modo de comprender no sólo la literatura, sino la historia, a través del marxismo como principal herramienta teórica, y ha dejado huella en varias generaciones de estudiosos no sólo de literatura. La escuela que ha creado sigue en pie, quizá ahora con más motivos que nunca, porque conviene recordar que no se trata tanto de saber hacer las cosas como el maestro, sino de haber comprendido la lección y no incurrir en algunos de los típicos errores —y ahora ya me refiero más al análisis literario, pero no hay análisis literario que no hable de la sociedad y de un tiempo histórico determinado— sociológicos, el idealismo, el esencialismo, la fenomenología, etcétera. El pensamiento de Juan Carlos Rodríguez no pretende que le imiten y aunque no seamos capaces de emular al maestro, sí podremos seguir una serie de guías para establecer nosotros nuestras propias coordenadas, desarrollar nuestro propio bagaje. La clave precisamente se halla ahí, en la formación, y ese es el gran valor del maestro, pues nunca se olvidan las cuestiones decisivas.

La naturaleza humana conlleva un yo —cada individuo el suyo— en el que estamos insertos, un yo que posee inscrita su codificación determinada. No podemos salirnos de esa codificación. Convendría precisar que cada época histórica, cada modo de producción, se sitúa en una codificación ideológica distinta, y que si bien en cualquier época se puede decir «yo», ese yo significa algo diverso según en qué época se pronuncie. El yo es, por tanto, un esqueleto gramatical y la ideología de cada momento histórico lo rellena con su carga codificada, con sus significaciones, con sus limitaciones y superaciones (Rodríguez, 2002: 38 y ss.), su universo de signos, su semiosfera (Lotman). No en vano las «Lecciones de escritura (Algunas notas sobre la historicidad literaria y la literatura contemporánea)» fue elegido para ilustrar el pensamiento de nuestro autor (cf. Cuesta Abad y Jiménez Heffernan, 2005: 627-655), que se completa con «Retorno para volver a empezar: discurso e ideología» (Rodríguez, 2002: 639 y ss.), del que extraemos el siguiente fragmento:

Igual ocurre con el nivel ideológico: las formas de la individualidad son distintas en cada caso, sólo que no hay una individualidad previa a su forma ideológica constituyente. El individuo es lo que su «forma ideológica» le dice que es en cada caso [...] así la matriz ideológica del esclavismo estaría constituida por la relación Dueño/esclavo; la matriz ideológica del feudalismo estaría constituida por la relación Señor/siervo (hasta el propio Papa se llama siervo de los siervos del Señor); y al matriz ideológica del capitalismo estaría constituida por la relación Sujeto/sujeto. Se observará que en el esclavismo y el feudalismo la diferenciación (la «disimetría») entre explotadores y explotados es nítida. En el capitalismo, en cambio, los dos elementos de la matriz parecen iguales. Sólo los separan unas mayúsculas: unos son más sujetos que otros. (Rodríguez, 2002: 641-642)

En efecto, esos sujetos que son más que otros son los que explotan, y los que son menos son los explotados. En realidad, la famosa libertad del sujeto no es ni más ni menos que dar rienda suelta a la libertad de explotación: «Esta es la forma de individualidad de la explotación capitalista a través de la ideología: *la individualidad subjetiva libre como forma de explotación*» (Rodríguez, 2002: 643). La confusión de nuestro tiempo radica en pensar que somos «libres», porque en nuestra defensa de la libertad se manifiesta sólo como un paso en la cadena de las relaciones humanas, y debemos comprender esta problemática en términos de proceso, no como si se tratara de un corte estático:

Del mismo modo que no se puede juzgar a un individuo por lo que piensa de sí mismo, tampoco se puede juzgar a semejante época de transformación por su conciencia; es preciso, al contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. (Marx, 1989: 7)

Desde el punto de vista del yo puede que ahí radique el problema. Nuestra sociedad potencia el ego —como categoría de lo absoluto— hasta el punto de creernos fuera del sistema y a salvo de sus tentáculos:

La ideología personal no es otra cosa que la ideología del grupo social al que se pertenece, matizada por el propio sujeto. Constituye el modo de pensar que a un sujeto caracteriza en tanto que sujeto socialmente concreto. (Castilla del Pino 1986: 77)

En suma, han sido numerosas las ocasiones que he podido conversar con el maestro, y no ha habido vez en que no sugiera una referencia, un libro o una cuestión espinosa en la que indagar. Concluyendo: muchas veces hemos hablado sus discípulos de primera, segunda y tercera generación,

pero no al modo de *Die dritte Generation*, *La tercera generación* —qué dramática e interesante película, del admirado Fassbinder, que él también me recomendó—, de todas estas cuestiones candentes, axiales, basilares: la libertad, la ideología, la naturaleza humana, el esencialismo, Althusser y la crítica al Partido Comunista, la autocrítica, el marxismo y el psicoanálisis, etcétera, en las que se basa el pensamiento de Juan Carlos Rodríguez, y que él construyó como un Sam Spade o un Philip Marlow, juntando pruebas esparcidas, como fragmentos de un discurso, como razones para seguir insistiendo a través de la inteligencia, con tenacidad y entusiasmo.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRIL, Juan Carlos (2003). «Poesía y compromiso», en Mariscal y Pardo 2003, págs. 25-29.
- ALTHUSSER, Louis (1974 [1968]). «Marxismo y humanismo», en Althusser *et alii* 1974, págs. 3-33.
- ALTHUSSER, Louis, SEMPRÚN, Jorge, SIMON, Michel, y VERRRET, Michel (1974 [1968]). *Polémica sobre marxismo y humanismo*, trad. Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 6.a ed.
- CASTILLA DEL PINO, Carlos (1986 [1969]). *Psicoanálisis y marxismo*, Madrid, Alianza.
- CUESTA ABAD, José Manuel y JIMÉNEZ HEFFERNAN, Julián, eds. (2005). *Teorías literarias del siglo XX. Una antología*, Madrid, Akal (Teoría literaria).
- LOTMAN, I. M. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, selec. y trad. Desiderio Navarro, Madrid, Cátedra (Frónesis).
- MARISCAL, José Manuel y PARDO, Carlos (2003). *Hace falta estar ciego. Poéticas del compromiso para el siglo XXI*, pról. Luis García Montero, epíl. Juan Carlos Rodríguez, Madrid, Visor/Fundación de Investigaciones Marxistas.
- MARX, Carlos (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. Marat Kuznetsov, Moscú, Progreso.
- NERUDA, Pablo (1999). *Obras completas I, 1923-1954*, ed. Hernán Loyola, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- PASOLINI, Pier Paolo (2009 [1957]). *Las cenizas de Gramsci*, ed. y trad. Stéphanie Ameri y Juan Carlos Abril, Madrid, Visor.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos (1990 [1974]). *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas (siglo XVI)*, Madrid, Akal.
- (2002). *De qué hablamos cuando hablamos de literatura. Las formas del discurso*, Granada, Comares (De guante blanco).
- (2013). *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*, Madrid, Akal (Cuestiones de antagonismo).
- ZUMTHOR, Paul. (1989 [1987]). *La letra y la voz de la «literatura» medieval*, Madrid, Cátedra.