

JUAN CARLOS RODRÍGUEZ

TRAS LA MUERTE DEL AURA
(EN CONTRA Y A FAVOR DE LA ILUSTRACIÓN)

GRANADA
2011

© JUAN CARLOS RODRÍGUEZ
© UNIVERSIDAD DE GRANADA
TRAS LA MUERTE DEL AURA
(EN CONTRA Y A FAVOR DE LA ILUSTRACIÓN)
ISBN: 978-84-338-5353-0.
Depósito legal: Gr. / 4.267-2011
Edita: Editorial Universidad de Granada.
Campus Universitario de Cartuja. Granada.
Diseño de cubierta: José María Medina Alvea
Fotocomposición: TADIGRA S. L. Granada.
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. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos www.cedro.org), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

PRÓLOGO

¿QUIÉN ERA *LAURA* Y QUÉ HA SIDO EL *AURA* (EL RETRATO PERDIDO)

I

Povera e nuda vai, Filosofia
(Petrarca, Libro I, Soneto VII)

1.— Resulta fácil imaginar que he elegido el símbolo de *Laura* y el símbolo del *Aura* como dos señales cómodas para indicar el posible comienzo y el aparente fin de una época.

Un comienzo y un fin muy relativos, por otra parte.

Muy relativo el símbolo del comienzo, digo, y ello en cualquier sentido, puesto que aún se sigue discutiendo sobre quién era Laura. La leyenda es conocida de sobra, ya que el mismo Petrarca nos la cuenta: entró en el *laberinto* amoroso un 6 de abril («el día sexto») de 1327. Fue en la Iglesia de Santa Clara, en Avignon, y era Viernes Santo. Allí se encontró con Laura por primera vez. Otro 6 de abril, veintiún años después, Laura muere en el mismo Avignon a causa de una de las frecuentes epidemias de peste. Petrarca estaba en Verona pero al volver a Parma —donde entonces vivía— se entera del hecho por una carta que le envió su amigo Ludovico di Campinia, el 14 de mayo de 1348. Entre esos dos días «sextos» transcurrió pues un *amor* que lo tuvo «anni vent'uno ardendo», y tras la muerte de Laura, «dieci altri anni piangendo», según el soneto CCCLXIV del *Canzoniere* o de las *Rime sparse*. El título original de esta obra está escrito en latín, como

es bien sabido: *Rerum vulgarium fragmenta*, según consta en el manuscrito más fiable, el que se conserva en el Códice Vaticano 3159, revisado por Petrarca y escrito por él y en parte por G. Malpaghini. Un manuscrito en el que estuvo trabajando hasta el final de su vida: 317 sonetos, 29 canciones, 9 sextinas, 7 baladas y 4 madrigales. En total 366 composiciones, divididas en dos partes (263 + 103), con carácter básicamente cronológico, aunque no siempre ocurra así. Por ejemplo el soneto-prólogo: «Voi ch'ascoltate in rime sparse il suono / Di quei sospiri...», no está escrito obviamente «in vita di Madonna Laura» sino «in morte di Madonna Laura».

Evidentemente todo esto se encuentra en cualquier manual de literatura italiana o universal y si lo traemos aquí a colación es sólo para recordar que la fama de Petrarca en su época (como clasicista y humanista, como político y ambicioso, como servidor de los grandes, como recuperador de los latinos y regenerador del italiano / florentino, como viajero infatigable o a veces retirado en la campiña de Vaucluse, etc.) no se debió en absoluto a esos *Fragments de cosas vulgares*, sino precisamente a su tremendo esfuerzo como estudioso, como combativo luchador contra la Escolástica (tomista o nominalista: también contra los jóvenes *seguidores* de Averroes) y por su empeño en restaurar la vieja *romanidad* precisamente sobre la nada gloriosa Roma de su tiempo, que sin embargo le deslumbraba (por eso deseó tanto ser coronado poeta «con laurel» en Roma, prefiriéndola a París). Pero obviamente esa «coronación» la logró gracias a sus apoyos políticos (en este caso, en especial el del literato rey de Nápoles Roberto d'Anjou, quien lo había examinado previamente) y gracias a sus magníficos escritos latinos (las *Decadas* de Tito Livio, el poema *Africa*, etc.). En absoluto por su *Cancionero* o *Rimas esparcidas*.

De modo que durante su vida en el siglo xiv, y mucho más aún en la herencia que dejó para sus seguidores hasta el último tercio del xv, Petrarca fue ante todo —y sobre todo— ese restaurador de la romanidad clásica al que aludíamos, un paganizante cris-

tiano fascinado a la vez por San Agustín y por Platón —aunque Petrarca no llegara a aprender griego— y consciente de la «mala edad» que le había tocado vivir. Será pues el erudito y el escritor latinista por excelencia, hasta que poco a poco todo se invirtió: en el último tercio del xv, y sobre todo en el xvi y xvii, las cosas cambiaron de forma radical. La obra latina se fue olvidando y la obra en vulgar se convirtió en ese símbolo por excelencia que aún perdura. Así el *Cancionero*, desde la primera edición de 1470, y sobre todo a partir del 1500, tuvo centenares y centenares de impresiones, de modo que la poesía de Petrarca (como en cierto modo también la prosa de su amigo Boccaccio) se iba a convertir, como es obvio, en una referencia clave del horizonte ideológico y vital de la nueva época. Esa nueva época que se suele denominar como Renacimiento.

Y lógicamente junto al avasallador triunfo del *Cancionero* se iba a desplegar por todas partes el inmarcesible «laurel» del nombre de Laura.

Que Laura existió no cabe duda. Más difusas son las hipótesis sobre su realidad histórica concreta. Al parecer era ya una joven que llevaba dos años casada cuando conoció a Petrarca en Avignon. Se trataría de una Laura de Noves, casada en 1325 con Ugo de Sade, un matrimonio que habría tenido once hijos y una ilustre posteridad literaria: ya que Laura sería así una antecesora familiar directa del marqués de Sade (Petrarca por su parte tuvo dos hijos naturales, ambos reconocidos, y viviría su última etapa en Arquà con su hija Francesca y el marido de esta).

Sólo que lo que nos interesa, como indicábamos, es que la cuestión de Laura siga discutiéndose aún hoy.

Incluso todavía en el año 2000, el profesor Umberto di Raimo nos seguía proponiendo como plausible la hipótesis de que Laura no fuese de hecho otra cosa que el número *Pi* (una hipótesis establecida por el romanista W. Pötters).

De modo que dejo a los lectores la posibilidad de elegir entre una antecesora de Sade y el 31416, y me permito recomendarles

otros trabajos como los de G. Billanovich o la magnífica traducción y edición del *Cancionero* realizada por Jacobo Cortines. Si es que alguien quiere aclararse más sobre la nunca contestada pregunta *¿Quién era Laura?*¹

2.— Lo cierto es que lo que en el fondo se ha discutido acerca de Laura implica una problemática que plantea preguntas sólo propias del XIX-XX. Es decir: si Laura no existió como *amor real* sino como algo alegórico (o como retórica numeral, con estructura medievalizante), entonces ¿es que toda la poética del *Cancionero* es pura ficción? Pero también a la inversa: si esa historia existió en tanto que *amor real* ¿cómo es posible que el gran Petrarca se pasara veintiún años *ardiendo* y luego diez *llorando*, por una cuestión amorosa que jamás llegó a realizarse de ningún modo? Bien: lo que De Sanctis, Croce o Sapegno (y otros grandes críticos italianos o no italianos) dijeron al respecto ahí queda en la historia y para la historia. Era una época en la que aún los «intelectuales» contaban (sobre todo en las recién unificadas Italia o Alemania o en la «desvertebrada» España sin América, y de ahí la acaso excesiva importancia que Gramsci dio a los grandes intelectuales «forjando la historia», una figura que ya hoy prácticamente no se concibe).

Mi planteamiento es algo distinto: me suelo preguntar más bien no tanto quién es Laura (o la Isabel Freyre de Garcilaso), sino cómo fue posible que alguien —que sin duda conoció de joven al Dante y a los stilnovistas— se inventara sencillamente la imagen del amor como una relación de deseo vital y carnal entre lo que he llamado «almas libres y bellas». Sencillamente cómo con

1. Cfr. G. Billanovich, *Petrarca e il primo umanesimo*, Antenore, Padua, 1996; la traducción del *Cancionero* de Jacobo Cortines, Cátedra, Madrid, 1989. Y la pregunta *¿Quién era Laura?* en la compilación al cuidado de Gian Mario Anselmi: *Mapas de la literatura europea y mediterránea*, Crítica, Barcelona, 2002; el artículo sobre Laura (pp. 222-239) a cargo de Umberto di Raimo. Para la figura y los textos en prosa de Petrarca, el ya clásico libro: *Petrarca. Obras. I. Prosa* al cuidado de Francisco Rico, en Alfaguara, Madrid, 1978.

Petrarca (o en torno al denominado petrarquismo) fue posible la *invención del amor* en el sentido que hemos venido arrastrando hasta prácticamente hoy.

Pues en efecto: aunque las pulsiones sexuales nos hayan asaltado siempre, la configuración ideológica de su realización no ha sido siempre la misma. Históricamente no es lo mismo el efebismo griego, el pansexualismo romano, la servidumbre hacia la dama inaccesible (mi *Senhor* o mi *Donz*) de los Cancioneros medievales (con el quicio básico que pudo significar la Beatriz del Dante)², no es lo mismo esto, digo, que el amor entre «yoes» (correspondido o no) que se inscribe en el *Cancionero* de Petrarca. Cuando Petrarca se refiere *en vulgar* a Laura nos está diciendo algo más: nos dice que está apareciendo el *yo libre*, el yo del amor vital tal como lo hemos conocido hasta hoy, insisto. Claro que también en el discurso valenciano / catalán de mediados del xv en nuestro ámbito peninsular, aparece el anómalo Auxias March (*Osías*, como lo escribía Boscán), que rompe a su vez con la tradición familiar de los *Cancioneros* medievales y establece *Els desigs*, los deseos, como clave de su escritura literalmente erótica. Y sabemos de sobra que Boscán empezó imitando a March, hasta que con el cosmopolitismo de la Corte de Carlos V y con Garcilaso como única *regla cierta*, la imagen del yo-vos (o de las *anime belle* o del *sujeto libre*) también comenzó a grabarse en el ámbito hispánico (y lo mismo seguiría ocurriendo con la poética de Ronsard, con los sonetos y el teatro de Shakespeare, etc.).

Sé, repito, que la cuestión es mucho más compleja y que se estructura dentro de la aparición del primer mercado capitalista y del primer horizonte ideológico burgués de esos siglos xiv-xvi,

2. Cfr. el magnífico estudio de Juan Valera Portas-Orduña: *Dante Alighieri*, Síntesis, Madrid, 2006. Un libro muy recomendable, no sólo por su análisis acerca del Dante, sino acerca de todas las características socio-vitales e ideológico-literarias que precedieron —o contornearon— en el mundo italiano a la figura de Laura.

pero cuando hablo de la invención del amor y del sujeto libre estoy hablando a la vez de la invención de lo que hoy llamamos literatura. Y eso es algo que no pienso discutir aquí ni plantearlo más de lo que ya he hecho desde siempre.

3.— Ahora bien: como con ese llamado *Cancionero* puede decirse que comenzó a forjarse todo lo que iba a constituir nuestra poesía «moderna» en Occidente (y no sólo la poesía, claro es, sino muchísimas cosas más: todo un nuevo mundo ideológico y social) me resultaba bastante válido recordar aquellos *comienzos* situándolos —más o menos— en el mismo lugar gráfico en que ese «todo» pareció comenzar. Es decir, titulando este libro *Tras la muerte del aura*.

Pero también es posible escribir: *(L)Aura*. De manera sintomal —otra vez— puesto que así Laura y Aura pueden coincidir, fundirse. Y esto es ya más conocido o quizá más aceptado. Pues obviamente me estoy refiriendo, con ello, al famoso diagnóstico de Walter Benjamin acerca de la pérdida del «Aura» de la obra de arte en nuestra época de reproducción técnica, etc.

Sobre Benjamin no necesito ahora presentar más cuestiones que las que ya planteé en mi texto *Brecht y el poder de la literatura*³. Aparte de que acerca de Benjamin habla hoy todo el mundo, más o menos, en el ámbito cultural: es una cita que aparece con indudable frecuencia. Aquí sólo quiero precisar que no sólo se trata de la pérdida del «Aura» de la «obra de arte» sino del «Aura» de toda una forma de pensar y de sentir que se suponía nimba-da y sublimada en sí misma. Bien es cierto que ha existido una deriva filosófica y política hacia la estetización, pero el fracaso de la Gran Estética como símbolo último de la vida ha resultado

3. Cfr. J. C. R.: «Brecht y el poder de la literatura», en *Brecht, siglo XX*, Comares, Granada, 1998, pp. 17-207. Como libro autónomo: *Brecht e il potere della letteratura*, traducción al italiano de Elena Palumbo-Mosca, Lithos editrice, Roma, 2002.

estrepitoso. Un estrépito y una pérdida tan evidentes que hasta se han hecho funerales al respecto: desde los funerales por la muerte de la filosofía hasta los funerales (gloriosamente felices en su momento) por el final de la historia, pasando por todas las debacles y grietas que se quieran. En una palabra: la llamada cultura *literaria* se habría venido abajo. La técnica y la ciencia lo habrían dominado todo. Aquel *todo* que habría comenzado tras la muerte de Laura, ¿estaría hoy tambaleándose en sus últimos espasmos o al borde del abismo?

Por supuesto no es así, pero algo de eso hay. Y de ello vamos a seguir hablando.

II

1.— Claro que además está la Crisis, por debajo —o como uno de sus síntomas— de la pérdida del aura.

La Crisis Sistémica, quiero decir: esa que ha arrasado el mundo y que aún lo sigue haciendo. Y por supuesto con una pregunta que queda flotando ahí: ¿se trata de una crisis del capitalismo (no una de sus «crisis cíclicas» normales, sino una crisis en profundidad) o se trata de una crisis provocada por *el capitalismo*, para reorganizarse con mayor solidez aún, para lograr mayor acumulación y por consiguiente —como dijo el Lobo— *para comerte mejor*?

En cualquiera de los dos casos —y todos los indicios apuntan hacia el segundo— aquí hay algo *que no encaja bien*.

Porque si la crisis ha sido provocada por el sistema, entonces el sistema está echando por la borda lo que hasta hace poco se ha considerado uno de sus supuestos básicos a nivel ideológico: esa cultura literaria o «humanística» a la que aludo y que, en efecto, ha sido compañera inseparable del sistema desde que el mercado capitalista apareció, allá por los siglos XIV-XVI hasta hoy mismo —o ayer mismo—.

Y que se me entienda bien, porque me molestan los augurios y más los catastrofistas. No quiero decir que la literatura o la filosofía o el arte —o la poesía, sobre todo— estén muriéndose. Digo sencillamente que han perdido su *aura* salvífica y sublimada. Quiero decir sólo que *Laura* ha perdido su *Aura*.

Y ello por una magnífica razón: sencillamente porque hoy ya todos/as «nacemos capitalistas». Y si hemos subjetivizado el sistema hasta los tuétanos, ello quiere decir que el sistema funciona solo. No necesita —al parecer— de ningún añadido en la formación o la construcción de las subjetividades. Y quizá ahí radique verdaderamente la clave de tantos lamentos sobre la pérdida del aura de la «cultura literaria». Pero como la historia sigue viva —vivimos en ella— y también la literatura, obviamente los funerales sobran. Aunque no sin problemas.

2.— A ver si me explico.

En primer lugar está lo que se ve: y «lo que se ve» parece comportar su propia lógica explicativa. Por supuesto esto es una trampa de arriba abajo, pero no es difícil describir lo que se implica en tal lógica explicativa. Puesto que lo que se implica es sencillamente el aserto clave de nuestro mundo de hoy: quiero decir (y se nos dice) que hemos *subjetivizado la naturaleza* (o que hemos convertido al capitalismo en nuestra verdadera naturaleza humana) no gracias al capitalismo —*que es invisible*— sino gracias a un extraño «alien», un extraño injerto que se hubiera incrustado en nuestro mundo dominándolo: el injerto de *la técnica*, que viviría por sí sola y se desarrollaría por sí sola. Como los lagartos verdes —rusos o marcianos— que nos invadieron en una serie televisiva y se incrustaron en nosotros.

Esto es lo que se nos dice, y luego viene el añadido de lo visible: vivimos en el ciberespacio, estamos rodeados de móviles y pantallas de Internet, un espacio —el de ahora— donde los internautas se multiplican por millones y donde esos millones encuentran todo lo que antes se encontraba en la escuela, en los libros, en la radio, incluso en la televisión o en el cine.

La técnica sería, pues, la esencia vital de nuestro mundo: un mundo de cómic de ciencia ficción.

Pero antes de entrar a analizar las cosas en profundidad, tratemos de deslindar algunos hechos. Bien es verdad que aquí lo único que se ha puesto en entredicho (aparte de la también llamada crisis familiar y educativa, que ese sí que es un asunto de fondo), lo único que parece haberse tambaleado, digo, ha sido el gran negocio de la «cultura de papel», el gran mercado / industria del libro, a la vez que los grandes mercados / industria del cine, de la música, etc. Pero sólo hasta cierto punto: aparte de los viejos y grandes diccionarios clásicos —ya lastimosamente en desaparición— la cultura del libro seguirá existiendo durante mucho tiempo, mucho más desde luego que la industria discográfica o la del cine que obviamente nunca volverán a ser como fueron. De cualquier modo la primera gran negación del tecnicismo ideológico que se nos pretende ofrecer como esencia vital de nuestro tiempo comienza a plantearse a partir de aquí, puesto que es evidente que la técnica no existe por sí sola. Ya el buen escritor y retorcido diplomático Saavedra Fajardo decía en su *República literaria*, a mitad del XVII, que: «habiéndose hecho trato la imprenta» cada uno compraba con el libro el derecho a murmurar de él. Evidentemente Saavedra acertaba al hablar de la aparición de la libertad del lector para criticar y al hablar de que el mercado capitalista había surgido con gran fuerza. Pero se equivocaba —es sólo un desliz sintomático— al señalar lo de «habiéndose hecho trato». Puesto que la imprenta no se hizo trato *después* sino que nació *ya hecha trato*, es decir, nació en el interior de las relaciones capitalistas. Sólo que como esas relaciones capitalistas hoy se pretende que sean invisibles, se pretende que sean *la vida* sin más, se sigue insistiendo en que la técnica vive por sí sola, aunque las constataciones al contrario resulten clamorosas. Son los grandes capitales los que manejan y promueven los nuevos soportes técnicos más y mejor que nunca, porque ahora ese mismo capital financiero e industrial tiene las manos libres para hacer lo que quiera con el mundo. De modo

que no existe un ciberespacio en sí, sino que lo único que existe es el ciberespacio capitalista —y obviamente no hay otro—.

3.— No son los *soportes técnicos*, pues, los que en verdad nos sorprenden (repito que el capitalismo hace lo que le da la gana con ellos y que la imagen de la vieja relación emisor-receptor es una simple estupidez porque todos nos movemos dentro del mismo marco ideológico: lo que se ve o se lee en la pantalla es algo cuya configuración uno *ya conoce* aun sin ser consciente de ello), no es pues este el problema, digo, sino que lo que llama la atención es el hecho básico de la degradación educativa. Y no precisamente porque se haya masificado o porque sea de elite (ese sería otro asunto) sino porque la educación «literaria» (en sentido amplio) se ha llevado a niveles que podrían situarse bajo mínimos. Al menos desde los años 80-90 del siglo xx con el final de la Guerra Fría y la *progresiva relación directa escuela-cultura-mercado*. Pues resulta sintomático: a lo largo de la interminable Guerra Fría (y por supuesto desde mucho antes) la llamada *cultura vital y/o literaria* servía para suturar las contradicciones del propio sistema y para oponerse al enemigo ruso. En todos los terrenos: servía tanto para que James Bond (007) descubriera a una espía rusa porque pedía vino tinto con el pescado (algo supuestamente inconcebible en la alta cultura occidental) como para que existiera el *Congreso por la libertad de la cultura* en París, o la emisora estadounidense RIAS Berlín (donde colaboraba Adorno), o la magnífica revista *The Paris Review* dirigida por George Plimpton (una revista que en 1973 se trasladó a Nueva York), todo ello siempre en nombre de la autolibertad y la autodeterminación de los escritores/as. El *campo literario* existía como autosustancial (por supuesto eso era lo ridículo, pero dejémoslo ahí) y se legitimaba a sí mismo y se proporcionaba sus propias marcas: ser puro o ser comprometido, por ejemplo, eran las marcas claves (con todas las gradaciones que se quieran por en medio). Naturalmente se ignoraba que ese *campo* estaba —y estuvo siempre— sustentado en realidad por el

inconsciente ideológico dominante (y que de ahí nacía cualquier tipo de literatura o filosofía). Pero también tal supuesta autosustancialidad era explicable: el campo tenía sus *normas*⁴. Lo cierto sin embargo es que ahí, en ese campo, se podían jugar todas las cartas: se podía leer lo mismo a Galdós que a Valle Inclán, a Joyce y a Marx, a Freud y a Leopardi, a Emily Dickinson y a Bertolt Brecht, a Jane Austen y a Rosario Castellanos, a Neruda y a Nietzsche, a Kant y a García Márquez, a Artaud o a Salinger, a Rulfo o a Mercè Rodoreda, a Kafka y a Lévi-Strauss, etc. Y por supuesto saber quién era Velázquez, Mozart, los Beatles, Godard, Orson Welles o John Ford. Y mezclar a la vez —o no hacerlo— *Las cenizas de Gramsci* de Pasolini y los *Cuatro cuartetos* de T. S. Eliot. Y sin embargo hoy ese campo se está convirtiendo en un erial. De modo que la ignorancia generalizada atraviesa las vidas y las pantallas. Y con ello (y es lo único afortunado) la figura nimbada del escritor / escritora, de la / el poeta o el filósofo redentor se ha ido yendo al garete (una figura nimbada hoy sustituida ciertamente por los colectivos llamados *think-tanks*).

4.— Sólo que lo que llama la atención, repito, es la degradación educativa de la cultura literaria (que tantos favores le ha hecho a la burguesía, y no sólo con la escritura llamada «conservadora», sino sobre todo con sus excéntricos, sus malditos y sus supuestamente «fuera del sistema», es decir, todos los *signos de lo libre*). De modo que lo que nos interroga ahí hoy es la cuestión de cómo se nos enseña a leer (o ver) la vida, puesto que

4. Cfr. P. Bourdieu, *Las reglas del arte*, Anagrama, Barcelona, 1996; y J. C. R. *La norma literaria*, Diputación Provincial, Granada, 1989. El matiz estriba en que para Bourdieu el *campo literario* (que efectivamente existe) se autoabastece y juega desde y dentro de las *reglas* (que efectivamente existen). Por mi parte pienso que las formas y los discursos literarios se segregan desde un humus ideológico/vital mucho más amplio. Es sólo un matiz. Por lo demás respeto mucho la obra de Bourdieu y de Passeron y de sus colaboradores.

sin la producción y formación de subjetividades no hay sistema social que pueda existir. ¿Por qué pues la degradación sistémica de la educación en las raíces mismas de la cultura literaria, si ahora la no-cultura supone sólo la precariedad simbólica y la incapacidad imaginaria del yo? ¿Se supone —repito— que el sistema funciona solo y que las subjetividades ya se hacen por sí mismas dentro del sistema?

Podríamos pensar que algo de eso ocurre evidentemente, porque si no el hecho no se explica (aunque trataremos de explicarlo mejor).

Pero con ello volvemos a lo mismo: si la única educación que existe es la capitalista ¿por qué el propio sistema ha decidido que poco a poco vaya corroyéndose el proceso socio-educativo de la «cultura literaria»? Y aquí seguimos deslizándonos en el terreno resbaladizo de la formación o producción de subjetividades, el campo fundamental donde la literatura, la filosofía, el psicoanálisis, etc. funcionaban con verdadera eficacia y realizaban su tarea. Si la literatura o la filosofía, etc. suturaban las contradicciones del yo y del sistema ¿qué ha cambiado vital y socialmente? ¿es que ahora el sistema funciona como si esas contradicciones no existieran?

Desde luego hoy se lee y se escribe más que nunca —y no sólo a través de Internet—. Y la «gente» se comunica y se conoce —o cree comunicarse y conocerse— más que nunca precisamente a través de las redes sociales y de los móviles como prótesis. Sólo que también puede pensarse que aquí se establece ya un síntoma clave: hoy *se expresa el yo* más que nunca, y por eso quizá la literatura o la filosofía (en tanto que tales, en tanto que firmadas y colgadas incluso en Internet) resulten superfluas o molestas. Cada uno/a escribe o recibe su propia literatura, su propia poesía, sus propias ideas que valen por ser propias. Borges decía que a la idea de *expresión* (o sea, a la idea de la expresividad directa) debíamos la peor literatura de nuestro tiempo. Y no se puede plantear la cuestión presentando el hecho simplemente como si los escritores democráticos fueran los que colgaran sus obras en

Internet y los escritores elitistas fueran los que publicaran en los circuitos comerciales. Es fácil considerar grotesco todo esto, si no fuera porque hoy se agita como un arma democrática y de la izquierda la imagen del anticonsumismo, que parece explicarlo todo. Pero como la cuestión del consumo es algo que Marx sólo tocó al final del proceso de producción y distribución / circulación, es evidente que me interesa mucho más volver a la raíz ideológica de la producción que es el tema que en realidad me preocupa. Pues ideológicamente el aparente exceso de *expresión del yo* puede ponerse en correlación con lo que ya señalaba Cervantes en el prólogo del primer Quijote: «lo que me puedo decir yo sin ayuda de otros». El aparente exceso expresivo del yo supondría así a la vez inevitablemente tanto una confianza plena como una desconfianza no menos plena en el propio yo. Pero en cualquier caso la *expresión* (por exceso o por defecto) parece producirse. Sólo que —y aquí viene el síntoma decisivo a que aludíamos— siempre dentro de *un mismo módulo enunciativo*. No en sus variantes, sino en sus bases. Y es ahí donde se percibe más (en ese módulo enunciativo sin contradicciones de fondo), donde se hace más perceptible, la falta de *educación literaria con posibilidad de crítica*, la consiguiente carencia de contradicciones enunciativas o de pensamiento histórico real. Puesto que ese yo que se enuncia sin cesar enuncia nada menos que su propia libertad, y no hace falta decir que la libertad es precisamente la forma clave de la explotación del yo en nuestros días (o sí que hace falta decirlo, pero no se dice).

5.— Por eso lo que en verdad ocurre es otra cosa: no es que el capitalismo —con su famosa libertad del yo— no sea un sistema de explotación brutal (igual que cualquier otro modo de producción histórico), es que en este momento del capitalismo global y avanzado simplemente se ha borrado *la imagen vital de la explotación*. Y por eso nos sentimos «libres» y no permitimos que nada se nos imponga: ni la voz del libro, ni la de la educación,

ni la de la literatura o la filosofía, etc. Somos «yoes» anárquicos —o anarquistas—, mas o menos ilustrados o analfabetos, pero sobre todo somos libres contra el sistema (aunque lógicamente dentro del sistema). Salvo que esa «libertad» le sienta de maravilla al sistema pues, repito, así se borra la imagen de la explotación (la realidad misma del capitalismo). Tanto de la explotación subjetiva como de la explotación colectiva. La tachadura de la imagen de la explotación colectiva es fácil de explicar (y ya lo he hecho en otras partes): implica simplemente que al desaparecer el símbolo de la Fábrica (y con ello la imagen visible de la sociedad partida en dos: burgueses y proletarios), se ha intentado tachar también la imagen de la explotación de clases. Ha sido un juego de manos extraordinario, pero también el resultado de una lógica implacable del sistema: ya prácticamente las huelgas y los sindicatos (o las también llamadas organizaciones alternativas) no son sólo fácilmente asimilables sino que el sistema las exhibe como si se tratara de una feria de muestras o de un parque temático sobre la diversidad de lo libre. Claro que esto es —de nuevo— lo que se ve. La realidad de fondo es muy otra: la explotación —la lucha— de clases (que siempre se ha hecho cotidianamente y desde arriba) por supuesto que sigue existiendo, sólo que existe *de otra manera*. Al disolverse la imagen de la Fábrica (y la subsiguiente colectividad de la conciencia de clase de los explotados) se ha borrado, repito, la más o menos visible segmentación de la sociedad en dos niveles claros y distintos (con los diversos grados intermedios: pequeñoburgueses, intelectuales, etc.), y así se ha conseguido el objetivo básico, es decir, la atomización subjetiva y objetiva de la sociedad. La explotación recae ahora directamente, y de forma singular, en el uno a uno o el una a una. Y con ello aparecen las tres grandes marcas ideológicas de nuestro tiempo: la *soledad*, la *competitividad* y la *imagen del cuerpo*. Los tres signos claves de la producción de subjetividades en estos días.

O de otro modo: las tres marcas ideológicas únicas que se ofrecen en el horizonte del mercado capitalista de vidas⁵.

6.— Y de ahí quizá también la sintomática sustitución (que es lo que lógicamente el Mercado exige) del llamado *saber cultural* por el llamado *saber técnico*. Y no hace falta indicar que es exactamente aquí donde radica la cuestión de la crisis educativa de la «cultura literaria». Sólo que eso se analiza a partir de la explotación o no se analiza en absoluto. Es decir, hoy la plusvalía no se extrae básicamente (como en la época de la Fábrica) a través de las horas de trabajo (aunque esa *plusvalía absoluta* del tiempo de trabajo siga siendo decisiva) sino que ahora la plusvalía se extrae sobre todo a través del *saber técnico sobre el trabajo* (ese saber sobre el trabajo al que denominamos plusvalía relativa). Por supuesto que al capitalismo actual le interesa mucho más el mercado técnico-científico que el mercado cultural-literario. Pero no se trata sólo de rentabilidad —esa obviedad que se repite— sino que la *rentabilidad* implica *explotación del saber* (y sus aplicaciones). Sólo que sigue quedando *suelto* el problema de las contradicciones subjetivas y objetivas. Y los «media» sólo dan respuestas débiles, no llegan a las heridas de fondo de la formación de subjetividades (como la literatura, la filosofía, el psicoanálisis, etc.). ¿Entonces? Puede decirse, de entrada, que las contradicciones inmensas del capitalismo neoliberal, sus inmensos vacíos, se rellenan o se suturan a través de dos vías paralelas y convergentes: por un lado *la marginalización y la exclusión*, y por otro lado la llamada *economía sumergida o dinero negro*, etc. Y así los millones de parados, o de empleos basura o de inmigrantes o los arrabales de cualquier ciudad, se correlacionan directamente con las mafias de la droga o

5. Lógicamente una imagen lleva a la otra: la *soledad* (el uno a uno o el una a una) es la clave que conduce a la *competitividad* de uno contra uno y la *competitividad* lleva a la *imagen del cuerpo* (no sólo en sentido sexual sino como arma para un puesto de trabajo y la consiguiente autoestima).

del crimen a partir de grandes capitales y descendiendo hasta las más míseras pandillas juveniles: el sistema lo asume todo y todo se soluciona en el interior de su laberinto. Sólo que no se trata sólo de una cuestión económica y socio-vital evidente, se trata de que así se rellenan los huecos pulsionales-ideológicos (subjetivos y objetivos) que ahí surgen inseparables.

De modo que ese laberinto de la *marginalización* y de la *exclusión* no es algo que se pueda desligar —en absoluto— del propio sistema o de las tres marcas aludidas del mercado capitalista: la soledad, la competitividad y la imagen del cuerpo. Evidentemente lo marginado y excluido está dentro del sistema, y es algo tan simbólicamente precario y con un imaginario ideológico tan pobre que en el fondo da igual vivir o no vivir o matar o no matar. Dentro de la «cultura literaria» no hace falta ser un lince para saber de qué humus ideológico surgen las novelas y las películas de sangre fría y a borbotones de esa mezcla que enlaza a nombres tales como Tarantino y los Coen con Cormac McCarthy o James Ellroy, por citar sólo a «los mejores», a los más contradictoriamente válidos⁶.

6. De cualquier modo todos *moralizan* porque siempre triunfa larvadamente el «individualismo norteamericano» (recuérdese sin más la fantástica sheriff embarazada de *Fargo*). El más moralizante quizá sea el sin duda gran narrador Don DeLillo, por ejemplo en *Underworld* (1998), una magnífica novela, muy bien escrita y que transcurre muy bien, con la historia de una pelota de béisbol que se intercala con la Guerra Fría y con el reciclaje de basuras (y específicamente, al final, con la basura nuclear), pero cuyo epílogo —que curiosamente se titula *Das Kapital*— con dos monjas y una chica violada y terminando con la palabra Paz, convierte al libro en una alegoría quizás demasiado obvia entre tanto basurero. Ese final sobraba. Claro que la religiosidad difusa ha estado siempre latente en el realismo más directo norteamericano (salvando a Hammett y a Chandler), pues no olvidemos que el mejor Hemingway escribe un cuento tan magistral como *Los asesinos*, pero lo estropea el mismo día explicándolo a través de una analogía con el sacrificio de Cristo (tal como se nos glosa en el relato dialogado *Hoy es viernes*, escrito, repito, a continuación de *The Killers*). Ambos cuentos es mejor no leerlos juntos puesto que se anulan el uno al otro

7.— De cualquier modo, los tres signos indicados, o sea, soledad, competitividad e imagen del cuerpo, conducen por supuesto al desquiciamiento psíquico *en el horizonte del mercado de vidas* como única posibilidad de vida: pero para eso están las pastillas y los tratamientos psiquiátricos (si es que se realizan y habría que ver cómo).

Con las consecuencias previstas en el nivel de las prácticas: al desaparecer la Fábrica, el marxismo desaparece porque no tendría ya nada que decir ante una sociedad atomizada pero perfectamente homogénea. En los desquiciamientos psíquicos curiosamente el psicoanálisis tampoco tendría ya nada que decir, porque, al singularizar al sujeto del inconsciente, se descubriría que el «yo» pleno en que todo se basa no existe, que es una construcción pulsional/ideológica, y para eso mejor los aludidos tratamientos psiquiátricos que «normalizan» el yo que el sistema necesita.

De manera que para conseguir ese yo solitario, competitivo y exhibidor de su cuerpo nada mejor que (arrumbados el marxismo y el psicoanálisis) hacer culpable al propio yo de los propios fracasos del sistema —con lo que los «huecos» derivados del sistema, automáticamente se convierten así en fracasos subjetivos: y hablo en líneas generales, no de que no existan casos de «autodestrucción subjetiva», pero incluso ahí, recordemos, la construcción de subjetividades es sistémica y habría que analizar sus «desquiciamientos»—.

8.— Sólo que para conseguir la *subjetivización del sistema* nada mejor (y sobre todo) que seguir insistiendo en los tres plantea-

precisamente al «explicarse» mutuamente. Por supuesto que tal moralismo latente no es extraño en ningún sitio —y bajo cualquier aspecto— pero mucho menos puede serlo en el país donde hasta el dólar confía en Dios (o quizá se sobrentienda que Dios confía en el dólar). Pues con tal confianza recíproca resulta fácil explicar por qué el mundo está dividido entre el *winner* y el *loser*: una planificación providencialista/financiera realmente genial.

mientos claves de la ideología burguesa clásica: 1.º) que existe un interior y un exterior del yo. Parece tan evidente que todo el mundo se lo cree; 2.º) que el yo es libre propietario privado de su vida y que puede hacer con ella lo que quiere; y 3.º) dado que el sistema es *nuestra naturaleza* misma, confundir *naturaleza* e *historia* dentro de un mismo cuenco, para que sea la naturaleza humana (o la especie humana) la que resplandezca mientras que la historia se quede oculta y olvidada en un rincón (tan oscuro y tan ciego que la realidad histórica del presente resulte opaca incluso ante sí misma).

Y así todo permanece incólume: la vieja relación sujeto / sistema, sigue funcionando a la perfección, sólo que bajo la forma de subjetivación «natural» del sistema (la historia se confunde con la evolución de la especie humana); el yo corporal (y psíquico) se configura, decimos, como *solitario*, *competitivo* y *con saber técnico*; y finalmente el sistema se configura como una *unidad orgánica* sin división real de clases ni estratos. Y no sólo en el gran capitalismo, sino igualmente en sus parcelas interiores: así serían iguales *todos* los miembros de una nación «x» aún no reconocida; serían iguales *todos* los miembros de una religión «x» que nos ataca; serían iguales *todos* los miembros —de un lado u otro— del llamado choque de civilizaciones, etc.

9.— En suma: la precariedad simbólica (en el inconsciente ideológico) y la parvedad secante en el imaginario del yo (del inconsciente ideológico), se transfiguran así, en las prácticas vitales, en la precariedad mental, el autismo, la falta de afectividad o amor y el esquematismo del odio / rencor competitivo en el mercado de las vidas. Puesto que lo que vendemos al capitalismo es nuestra vida (o sea, nuestra capacidad de trabajo y de pensamiento). Y hay una cuestión básica que nos lleva directamente al hecho que venimos analizando, o sea, al por qué de que las culturas literarias, filosóficas, etc. ya no sean necesarias (salvo como marginalidades de adorno o consuelos de ocio). Y la cuestión básica es ésta: sen-

cillamente porque en la literatura, la filosofía, etc. *se descubría la realidad histórica del propio sistema*. Y para que el sistema pueda funcionar solo, es necesario que su historia real de fondo no se conozca nunca, desaparezca: *Missing*.

Pues en efecto: hoy la historia real no necesita estar muerta, claro es; lo que el sistema necesita —para hacerla desaparecer— es que se confunda con la *evolución de la especie humana*. Pondré un ejemplo bien sintomático, puesto que se halla en las palabras de una muy seria historiadora de una universidad española cuyo nombre no viene al caso:

Pregunta: ¿qué tiene que aprender la sociedad femenina actual de la medieval?

Respuesta: la lucha por romper barreras. *En seis siglos no da tiempo a que la especie evolucione* [...] Los hombres siguen siendo hombres desde el Neolítico, lo han tenido fácil siempre. En cambio las mujeres no...

Es sólo un ejemplo, insisto, y dicha profesora merece todos mis respetos. Pero de lo que está hablando es del dominio sobre la mujer —que es un domino histórico, patriarcal— algo que sin embargo se transmuta inmediatamente en la evolución de la especie (una evolución que nos dirá mucho sobre la longitud de los brazos o sobre la formación anatómica del cráneo, pero que no nos dice nada sobre la dominación histórica de la mujer ni sobre la explotación histórica de cualquier tipo de clases o estratos subalternos). Se trata, en suma, de olvidar que tanto el feminismo como cualquier otra lucha de emancipación es una cuestión histórica y no una cuestión de gradación evolutiva. En suma, se trata de olvidar que somos efectos de la historia porque todos los sistemas históricos que conocemos son sistemas de explotación. Y eso es exactamente lo que no puede admitirse. Señalo así, sencillamente, que la pérdida del sentido histórico de la vida (y su confusión con la evolución de la especie) no es en absoluto

algo gratuito ni carente de importancia. Muy al contrario: es la clave misma de nuestro sistema. O mejor dicho: es el síntoma básico de que hemos «naturalizado» subjetivamente el sistema en nuestra propia piel.

Y cuando un sistema se convierte en la *propia naturaleza de sus individuos* podemos decir que ha llegado el éxito decisivo para ese mismo sistema.

Que es exactamente lo que ocurre con nuestro capitalismo actual: pues no sólo se ignora el presente como historia, sino que se ignora o se distorsiona (como es lógico) el pasado histórico que nos ha traído hasta hoy. Y baste con otro ejemplo básico: al ignorar la historia, consideramos al nazismo no como una forma de capitalismo sino como una «cosa en sí» criminal y patológica (con los millones de muertos de la guerra, del terrible Holocausto, etc.); y nos quedamos tan tranquilos echándole la culpa a la locura de Hitler y a un sistema social supuestamente desquiciado. Sólo que ocurre que nada de eso es así: puesto que todas las relaciones sociales y vitales de la Alemania nazi eran capitalistas de arriba abajo. Obviamente no podemos atenernos a un solo modelo de capitalismo político: hay muchas formas de capitalismo y resulta no menos obvio incluir en ellas al fascismo italiano o al franquismo en España. Lo que ocurre es que no queremos llamar a los crímenes nazis crímenes de un sistema capitalista. Y así emborronamos la historia. Y lo mismo ocurre con el horror de Stalin: basta con decir que era un sistema *comunista* para que parezca explicarse todo (puesto que la palabra *comunismo* significaría el horror y el mal en sí misma). Sólo que cuando Marx y Engels hablaron de comunismo, hablaron —muy difusamente y mirando muy a lo lejos— de una organización social donde habrían desaparecido el Estado y las clases (aunque pudiera haber brotes comunistas o socialistas en cualquier sitio y desde ya). Pero está claro que en el extraño sistema stalinista, con su Gulag y sus crímenes, etc., lo que no desapareció en absoluto fue el Estado ni las clases, sino muy al contrario: el estatalismo lo inundaba todo.

De modo que seguimos emborronando la historia. Y con llamar *totalitarios* a Hitler y a Stalin matamos dos pájaros de un tiro: por un lado salvamos al capitalismo (nazi) y por otra matamos al marxismo (como si Stalin no lo hubiera hecho ya dentro de su mundo y, lo que ahora es peor, dejó la mancha para toda la izquierda occidental).

10.— No menos sintomático al respecto es en realidad el hecho de que al *considerarse explotados*, los trabajadores/as de hoy se consideren sobre todo como *excluidos o marginados* dentro del proceso sistémico. Con lo cual cualquier intento masivo de emancipación o de rebelión queda abortado de entrada, si lo que se pretende básicamente es integrarse en ese mismo sistema. De modo que al anular la historia de nuestro horizonte vital no es extraño que se siga considerando al marxismo —¡otra vez!— como un mero análisis de una situación económica determinada (y no como un análisis de la explotación vital en todos los sentidos); o que se considere al psicoanálisis como una mera charlatanería sobre papá o mamá (y no como el lenguaje de la no-existencia del yo y de sus esfuerzos por configurarse), etc. Y ciertamente: también cuando se habla de la marginalización o de la progresiva exclusión de la cultura literaria no se plantea jamás el hecho de que en esa cultura literaria pueda descubrirse, como decimos, la presencia de la realidad histórica. En absoluto: la literatura parecería seguir siendo —y legitimándose como— una «cosa en sí», como viviendo en el limbo de sí misma (mientras siga viviendo)⁷.

7. Claro que aquí hay trampas: la literatura como «cosa en sí», por supuesto que vive en el limbo, pero en un *limbo* también muy sistémico: sigue viviendo como segregación o expresión directa del Espíritu, el Alma, el Corazón, en suma, como espejo de la propia Naturaleza Humanana espiritualizada. Y puesto que venimos viendo que ese es exactamente el proceso sistémico esencial (la sustitución de la Historia por la Naturaleza o la Especie), lógicamente la literatura «sistémica» tiene que vivir también *fuera de la historia*. Con un curioso

En suma: no es que vendamos nuestras vidas al capitalismo, sino que precisamente estamos configurados así por la magnífica razón de que *nacemos capitalistas*. El éxito del sistema ha sido pleno, y hemos *naturalizado* de tal modo en nosotros al capitalismo (colectiva y subjetivamente) que parecería como si no hubiera alternativa.

III

Pues bien: para recuperar un poco el sentido de la historia — en todas sus perspectivas— es por lo que he escrito este libro. Y sobre lo que entiendo por Historia (aunque lo haya planteado ya de un modo u otro en todos mis textos), quisiera presentar aquí una breve síntesis que sirva como guía para comprender mejor lo que vengo diciendo y lo que seguiré planteando en adelante. A través del deslinde de la Historia concebida como historia de los modos de producción, podemos señalar lo siguiente:

1.— 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

síndrome de autodestrucción: pues en efecto, este sistema «a-histórico» es el que ha condenado a la «cultura literaria». Qué le vamos a hacer. No se puede jugar en todos los terrenos.

esclavismo; la *religión/fuerza* parece dominar en el feudalismo; la *economía/fuerza* parece dominar en el capitalismo. A ese dominio/fuerza es a lo que llamamos *poder*, algo que, por tanto, es dual: dominio significa *consenso* y fuerza significa *coerción* (o guerra en sentido lato). Obviamente Maquiavelo fue el primer analista magistral de esta dualidad dominio/fuerza inscrita en el poder de la explotación. Balibar ha podido hablar en este sentido de que los griegos/romanos se autoengañaban políticamente, los feudales religiosamente y nosotros económicamente. El autoengaño es, en efecto, una forma de la ideología, pero este planteamiento tiene el defecto de aludir a una supuesta verdad originaria, como si primero fuera la individualidad y luego sus formas: por ejemplo hoy la alienación, la reificación, la cosificación, etc. Por su parte Derrida ha hablado de la ideología como fantasma, como espectro (basándose en *La ideología alemana*). Pero también con un desequilibrio básico: aunque, sin duda, la ideología es fantasmática —incluso en el sentido freudiano— o sea, es invisible y su poder «da miedo» (puesto que deforma), Derrida se olvida de que también *da forma*. La cuestión así establecida también tiene un pequeño defecto: remitirnos a algo previo a la ideología, algo (la realidad, la economía, etc.) de lo que la ideología sería simplemente máscara o de nuevo engaño o autoengaño. En suma, un planteamiento (análogo, en cierto modo, al de Balibar) que nos devuelve en el fondo a la imagen de dos viejos conocidos de nuestra tradición: *la relación base/superestructura*. La superestructura (político-jurídica, etc.) sería sólo el fantasma de la base económica. Y peor aún: la ideología sólo se entendería como las ideas políticas, jurídicas o filosóficas que los individuos tendrían (es decir, el sentido habitual de lo que hoy se llama la muerte de las ideologías). Salvo que la relación *base/superestructura* es sólo la sustantivación marxiana de la dicotomía burguesa *materia/espíritu*. Y si aceptáramos así las cosas el propio materialismo histórico se volvería imposible y con él, por supuesto, la noción de ideología (o de inconsciente pulsional/ideológico en sentido amplio).

2.— Es por ello por lo que nosotros, siguiendo la lógica de *El Capital*, preferimos suprimir, por el momento, esa dicotomía base/superestructura (y sus corolarios: autoengaño y fantasma) para establecer la cuestión a través de la triada que esbozábamos: nivel político, económico e ideológico, que en cada Modo de Producción (y sus diversas formaciones sociales) cambian de sentido: la *Polis* griega no tiene nada que ver con el *Estado* capitalista; la política del Estado a partir del xvi es algo completamente nuevo y original, etc. 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*. Se trata más bien de la construcción de *subjetividades históricas* desde el nacimiento, puesto que hoy *nacemos capitalistas* (como en otro tiempo *se nacía feudal* o *se nacía esclavista*, etc.). No hay pues nada, ningún yo, previo a la historia, puesto que no hay ningún yo antes de *nacer*, o sea, fuera de la historia. El individuo es lo que su «inconsciente pulsional/ideológico» le hace ser en cada caso. Estas formas ideológicas, constituyentes de la individualidad, se constituyen a la vez a sí mismas como una relación inseparable, un proceso de dualidades pegadas, aunque dicotómicas: el campo de lo explotador y el campo de lo explotado no son dualidades sino en el sentido de relación inseparable. Cada nivel ideológico está estructurado, pues, a través de un núcleo clave que desarrolla el modelo de explotación necesario para cada Modo de Producción (y sus coyunturas histórico/sociales). A ese núcleo clave lo hemos llamado *matriz ideológica*: 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 la matriz ideológica del capitalismo estaría constituida por la relación Sujeto/sujeto. 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. Sólo los separan unas mayúsculas: unos

son más sujetos que otros. Especificaremos enseguida por qué. Pero resulta claro que nuestro modelo triádico (que, repito, es el de *El Capital*) anula por completo la relación base/superestructura y se convierte en otra problemática: la ideología no podría ser entendida ya así como un conjunto de ideas políticas o filosóficas, sino que se constituye en un nivel (tan real como cualquier otro) para que funcione un Modo de Producción. Son las relaciones sociales quienes construyen la ideología, a la vez que la ideología contribuye a constituir las relaciones sociales. Aquí, quizá, encontramos el verdadero sentido del autoengaño y el fantasma: sin que el individuo *se crea* su propia forma ideológica de vida, su propio «ser-como-soy», el sistema no puede funcionar. Por eso la ideología es inconsciente y por eso he hablado siempre de inconsciente ideológico (evidentemente a partir de ese inconsciente —pero sólo a partir de ahí— se podrán construir luego todas las figuras de la consciencia: desde la moral a la estética o la política). Ello implica que existe, de hecho, una ideología política y una ideología económica, pero dependiendo siempre del nivel ideológico propiamente dicho (como éste depende del sistema de explotación establecido, al que hace vivir y al que engrasa en su funcionamiento). Ahora bien: ¿Por qué en el Modo de Producción capitalista la *dualidad* de los elementos no es explícita sino aparentemente *igual*? He aquí una ilustración impagable de todo lo que decimos. En tres sentidos, al menos: 1.º) El capitalismo es el único modo de producción donde el sobretrabajo se extrae en forma de plusvalía. Pero para ello es necesario que en el mercado se encuentren el capital y las fuerzas de trabajo como libres e iguales. Con el siervo pegado al señor y a la tierra es imposible crear el mercado capitalista. Es necesario, pues, que el capitalismo libere al siervo, lo convierta en hombre libre (libre de todo, dice Marx, sólo poseedor de su fuerza de trabajo). 2.º) Ahora bien: esta relación de contrato económico / ideológico entre elementos supuestamente iguales y libres (lo que dará origen luego a toda la ideología de la libertad y la igualdad) no basta. Es necesaria

una segunda condición, también señalada por Marx: es necesario que el trabajador se crea, efectivamente (y según esbozábamos), que es un sujeto libre e igual, que se crea su contrato, que se crea que está vendiendo su trabajo (y no su fuerza de trabajo, o sea, lo único que tiene: su vida). Es ese inconsciente ideológico de la libertad y la igualdad lo que convierte al trabajador no sólo en explotado real sino en supuesto sujeto libre. Un proceso que sólo puede realizarse, obviamente, en el laboratorio del nivel ideológico como “configurador” de las pulsiones psíquicas. 3.º) Pero hay más: en el proceso de producción capitalista el trabajador puede creerse libre porque, en efecto, ahí se establece una diferencia abismal: el esclavo y el siervo son *medios de producción* ellos mismos; el trabajador del capitalismo, por el contrario, es necesariamente fuerza de trabajo «libre», aunque, a la vez, necesariamente mercancía explotable, bien a través —decimos— de su tiempo de trabajo (plusvalía absoluta), bien a través de la cualificación de su trabajo (plusvalía relativa). Pero esta explotación el trabajador «no la nota» (de nuevo el inconsciente ideológico y de ahí la precariedad simbólica), porque, como indicamos, al ser convertido en fuerza de trabajo libre, él mismo se considera sujeto libre y por ello no se rebela (salvo quizá contra sí mismo o contra «lo otro» más próximo: es el esquematismo del imaginario del yo, al que aludíamos también)⁸. Esta es, en fin, la forma de individualidad de la explotación capitalista a través del inconsciente pulsional / ideológico: *la individualidad subjetiva libre como forma de explotación*.

8. Marx señalaba, en efecto, que los explotados viven en esquema el inconsciente ideológico dominante que empapa al sistema. Y por eso Gramsci indicaba la necesidad de transformar el *sentido común* (esto es, el inconsciente ideológico) de las «clases subalternas». Con un problema añadido: para tal transformación sólo se podía partir del llamado «instinto de clase» o de explotación histórica de los de abajo. Si ese «instinto de clase» hoy está diluido —de ahí la importancia de borrar la historia real—, si eso es así, ¿de dónde partir entonces? Por supuesto esa pregunta se queda en el aire...

IV

En este libro, pues, sólo trato de desbrozar algo esa cuestión que me parece clave: cómo hemos llegado a confundir la *realidad histórica* con la *evolución de la especie* (o con la Naturaleza Humana) y en consecuencia cómo hemos *naturalizado el sistema*. Sobre todo a través de la imagen de la sociedad libre y de los individuos libres. Con un matiz decisivo, claro es: libres para explotar o para ser explotados. Con lo cual se cambia todo: no es que no exista el sueño de la libertad, es que el sueño de la libertad sólo puede hacerse real en tanto que libertad sin explotación. Nada más y nada menos.

Concluiré, pues, con sólo dos notas aproximativas a la «decadencia» de la cultura literaria a propósito de dos malas explicaciones que se nos suelen dar al respecto:

1.º) Una, cuando se habla de que hoy todo sería *Técnica* (ya lo hemos visto) y *sociedad de consumo*; y en consecuencia que la «literatura de consumo» sería la dominante (frente a la literatura pura de la elite intimista y la literatura dura de la izquierda de hierro).

En realidad Marx (en el dudosamente llamado a veces Libro IV de *El capital*) nos señala explícitamente que lo que en verdad los trabajadores producen es *plusvalía*. Y por consiguiente que el capital no es algo «aislado», sino que incluye necesariamente la fuerza de trabajo incorporada a él («comprada» por él y «configurada» por él: nuestras vidas, hemos dicho). Y que así como en el Libro I nos hablaba de la *producción* del capital; en el Libro II de la *circulación* (o *reproducción*) del capital; y en el Libro III de la producción y la circulación unidas (o sea, del capital en conjunto), nos señala a la vez que cuando él hablaba del *valor* en el Libro I se refería básicamente a la extracción y al incremento de la plusvalía. No al *consumo* directo de los productos. Ya que —como es obvio— el consumo está inscrito en el proceso de

producción (y distribución) y de circulación (o reproducción) del capital. Sólo estando en las nubes, pues, podría decirse (pero se dice continuamente) que vivimos en una sociedad de consumo y con una literatura de consumo (lo que o es una redundancia o es una negación de la realidad misma del capitalismo, lo cual resulta bastante lógico)⁹.

Y 2.º) Salvo que si uno no vive en las nubes (y ni los astronautas lo hacen) se da cuenta pronto de que la producción y circulación de la obra literaria (en tanto que inscrita en el nivel ideológico) supone directamente la producción y reproducción del núcleo clave de ese mismo nivel ideológico en nuestro mundo: la imagen del yo libre (con un lenguaje libre). Pero como la existencia del inconsciente pulsional / ideológico no es una superficie plácida en ningún caso, sino que está llena de heridas, fisuras y contradicciones, la literatura intenta *suturar* esas contradicciones simplemente mostrándolas (o añadiéndoles un valor nuevo ante un problema nuevo), mientras que la filosofía (o los discursos teóricos en general) intentan *saturar* de respuestas y planteamientos solubles toda la cantidad de problemas que el sistema genera en cada coyuntura.

Baste un ejemplo: he analizado recientemente la novela *Genio y figura* de Juan Valera, publicada en 1897. Pues bien: Valera (que no sabe *cómo decir yo*, y ese es nuestro problema habitual según venimos indicando) lo dice en este libro a través de una figura insólita: la aparición del primer *suicidio* femenino en nuestra literatura, el de una dama burguesa y sin problemas. Un suicidio frío y calculado. Suicidios masculinos sí los había habido en la literatura del XIX (y en la del propio Valera), al igual que suicidios de mujeres (al margen de la locura súbita de Melibea, que aquí no cuenta), pero

9. Para un análisis en serio del “consumismo” actual vid. el nº 33, 2011, de la revista *Laberinto* dedicada a la Educación; en especial los artículos de Manuel Valle y de Juan Irigoyen.

sólo en dramas románticos y fuera de la cotidianidad. Si Valera presenta como algo posible la aparición del suicidio femenino es porque necesita mostrar —*suturar*— esa posibilidad dentro de una realidad nueva que empieza a establecerse como laica. Pero hay más: el suicidio era una posibilidad nueva que estaba tan en el aire que Durkheim, uno de los padres de la sociología (y de la filosofía de la época) sintomáticamente publica en el mismo 1897 su obra maestra titulada así: *El suicidio*. Y con ello trata de analizar y de *saturar* con respuestas la nueva posibilidad aparecida en el ámbito subjetivo y colectivo de la burguesía (pues los pobres y las pobres no contaban).

En suma: *suturar* y *saturar* los problemas del yo libre y del sistema capitalista ha sido y es la significación respectiva de los discursos literarios y de los filosóficos en nuestro mundo de hoy (y en sus anteriores procesos históricos). Lógicamente a través de las *Reglas* que se establecen en el interior del campo literario. Salvo que en ese campo no se trata sólo de *Reglas* simples o técnicas, sino que ese campo está inscrito en unas relaciones sociales (o socio-ideológicas) que son las que definen el valor de una obra, la cual (con tal definición socio/ideológica: «buena» o «mala») se convierte en algo más que en un simple código técnico. En mucho más que códigos tales como realismo, idealismo, intimismo, racionalismo/irracionalismo —o por supuesto «de consumo»— etc. Simplemente nos muestra el humus ideológico de la realidad histórica que las impregna. Y baste este ejemplo de Valera y Durkheim sobre el suicidio (y la laicidad compleja y sexual y de clase que rodea ambos textos) para empezar a entendernos.

Pero puesto que somos herederos de la Ilustración burguesa, con sus luces y sus sombras, he dividido este *Laura* en dos partes: *en contra* y *a favor* de la Ilustración. Aunque sé de sobra que es una división ilusoria: los que están —o han estado— en contra de la Ilustración, los que aún están a su favor o las cuestiones que se entremezclan en la llamada pos-posmodernidad actual, etc., todos sus signos y sus representaciones se han movido siempre

en un mismo círculo: el de la ideología burguesa a través de las diversas etapas en que se ha ido configurando el capitalismo de hoy. Pero mucho ojo, esto no significa que se pueda considerar a la literatura en general (o a 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. Luego cada uno puede apreciar —o no— la realidad histórica que subyace en cada obra literaria. Siempre considerando que la historia literaria (o la consideración de la literatura como un hecho histórico por parte del escritor o del lector) es una cuestión difícilísima de plantear (o de que ellos se la planteen) en un mundo donde, como venimos diciendo a lo largo de este prólogo, la historia se ha confundido con la evolución del espíritu humano o de la naturaleza humana. Pues si eso ocurre en todos los niveles ¿cómo vamos a ignorar que eso sucede igualmente en el fondo del ámbito literario? De cualquier modo —y según decía también Cervantes, al que parafraseo— «espera, lector, un segundo volumen» de esta misma obra.

Gracias a la soledad he escrito este libro. Fuera de ahí se lo dedico como siempre a mis alumnos/as y a Ángeles, por todo lo que me ha ayudado y soportado.

INTRODUCCIÓN

El Lince y El Lobo.

O de cómo Lévi-Strauss pone en duda la Razón
burguesa universal (antes y después de la Ilustración)
a partir del yo de Montaigne

I

¿Por qué insistir en una relectura de Lévi-Strauss y el horizonte de la Antropología? Una relectura difícil, pues en general se ha considerado que la Antropología (como su propio nombre indica) se sostiene en el término Hombre y en la supuesta sustancialidad de la Naturaleza Humana, y yo soy un anti-humanista teórico. Mucho ojo: lo soy para conseguir algo de dignidad frente a la explotación de la vida y frente a las relaciones sociales que nos construyen.

Diré sólo que ha habido al menos tres imágenes históricas de la Naturaleza Humana en el mundo occidental (también en los otros mundos, pero los conozco menos).

Tres imágenes:

1.— La Naturaleza Humana del esclavismo. La *ousía* (esencia) de los amos frente a los esclavos como animales (incluidas casi todas las mujeres: *enou logou*, sin lenguaje).

2.— La Naturaleza Humana del feudalismo sacralizado, la relación Señor / siervo. Los siervos (y las mujeres) tienen alma, pero en la práctica sólo *razón* sensitiva o vegetativa (como los árboles). ¿Por qué siempre el dominio sobre las mujeres? Lógicamente se

trata de que quien controla la producción tiene que controlar sobre todo la reproducción de la vida.

3.— La Naturaleza Humana del capitalismo, desde el xiv-xvi hasta hoy. Unas relaciones sociales distintas necesitaban producir una imagen distinta de la vida humana, un nuevo inconsciente histórico. Ese humus socio/ideológico fue sistematizado —genialmente— a través del invento filosófico de Kant y Hegel o de Locke y Hume, es decir, la relación Sujeto/sujeto (libres). También lógicamente se trataba de una lucha ideológica y teórica, tanto hacia el exterior como hacia el interior. Por eso Kant habló en sus tres Críticas de la *Kampfplatz*, es decir, la lucha por legitimar la nueva mentalidad y convertirla en algo natural, en la única Naturaleza Humana que hubiera existido nunca.

4.— Y así ha ocurrido: la Naturaleza Humana de la burguesía clásica se ha convertido hasta hoy en eso que nuestro lenguaje cotidiano atestigua, planteamientos tales como que esa «naturaleza humana» siempre ha existido, que ese «yo» siempre ha existido, que las cosas son así porque la naturaleza humana es así, etc.

5.— Esto es falso. Lo que ha existido ha sido el yo libidinal y sus pulsiones. Esquematizo: una serie de enlaces claves que se establecerían así: deseo/goce; finitud/pérdida (o pulsión de muerte en general); dolor/placer; ligazón/desligazón edípica (todas ellas con la consiguiente ajenidad a sí mismo), etc. Como diría Lacan, seres sexuados, parlantes y mortales. Y esa sería la propia potencialidad psíquica («estructurada como un lenguaje») de la especie humana. En gran medida es cierto.

Pero a la vez somos *históricos*: quiero decir que esas pulsiones están siempre vacías, hay que rellenarlas como se rellena un sueño o como se rellena un pavo: hay que configurarlas, ponerlas en acto «viviéndolas». Y ese relleno, esa configuración del yo, esa puesta en acto, sólo lo establece nuestro lenguaje familiar, nuestras relaciones sociales, nuestro inconsciente ideológico.

6.— En consecuencia: si el yo es un hueco vacío (en tanto que habitado sólo por su posibilidad pulsional, aún «no puesta en acto» viviente), de hecho lo único que existe *vivencialmente* es el *yo soy* histórico. Y ahora se comprenderá por qué digo que mis planteamientos suponen un antihumanismo teórico, puesto que el *yo* no existe sino que sólo existe el *yo soy* histórico. Por supuesto teniendo en cuenta que la pulsionalidad del *yo* es siempre decisiva a su vez en la constitución y singularización del *yo soy* histórico.

Pero veamos un ejemplo de lo que quiero decir: si el aserto básico de Lacan es —se sabe— que entre los humanos «no hay relación sexual» (regulada, como sí la hay en los animales), ese «no hay relación sexual» (que es el cauce de las neurosis, etc.) sin embargo *sí* cobra una significación distinta dentro de unos parámetros igualmente distintos en el inconsciente ideológico de cada formación social: decíamos, en el efebismo griego, en el pansexualismo romano, en el linaje nobiliario de la sangre feudal y sacralizada, en la familia monogámica burguesa, o bien en la soledad de las parejas o en la dislocación o la multiplicación del familiarismo en el mundo de hoy... De modo que el evidente *no hay* de la especie *sí* que se configura (y se desquicia) de diversas maneras en cada «actualización» histórica¹.

7.— Ahora bien: la historia que conocemos ha sido siempre la historia de la explotación de clases y del dominio patriarcal. Lamentablemente eso es comprobable en Grecia y en Roma, en China o en el México de Moctezuma y por supuesto siempre en el mundo europeo.

1. Quizá podríamos señalar que el inconsciente «estructurado como un lenguaje» y su *configuración* a través del inconsciente ideológico del yo-soy histórico (las dos normas que se mezclan realmente en cada individualidad o colectividad) constituyen quizá un inconsciente único, aunque dividido en dos procesos analíticos distintos: *el esfuerzo por decir yo* y *el esfuerzo por comprender la realidad histórica que nos atraviesa cada día como yo soy*. Aquí me limito a anotar lo obvio.

Entonces queda otra pregunta latiendo: ¿qué ocurre en las sociedades llamadas primitivas o tribales o sin historia (no entraré a discutir esto) donde la estructura no corresponde a la explotación de clases, aunque sí existan jerarquías de dominio y relaciones de transacción de objetos, de mujeres, etc.?

En realidad de eso se ha ocupado la Antropología en tanto que *saber* y la ideología antropologizante. Por ejemplo el Freud débil de *Tótem y Tabú*. Pero es que se trataba de cuestiones fascinantemente enigmáticas: el paso de la Naturaleza a la Cultura; la prohibición del incesto; el *don*; el intercambio de mujeres... A lo largo de su centenaria vida Lévi-Strauss ha ido recogiendo todos los elementos cartografiables en el mapa de «las estructuras elementales de parentesco», «el pensamiento salvaje», desde «el totemismo» a las «mitológicas» (la comida en especial: lo crudo o lo cocido; de la miel a las cenizas; los orígenes de las maneras de mesa; el hombre desnudo, o las mitológicas en pequeño, como la alfarera celosa, etc). Igualmente «el pueblo de arriba» y «el pueblo de abajo» entre los indios Nambrikwara o las narraciones sobre el desanidador de pájaros de los indios Bororo... una tarea inmensa que —sabemos— le llevó a la discusión con Propp o Derrida y, por supuesto, con la tradición anglosajona de Radcliffe-Brown o Evans-Pritchard, aunque fuera aceptado por Edmund Leach e incluso por los antropólogos más actuales, los recogidos por ejemplo en el libro «posmoderno» compilado por James Clifford y George E. Marcus: *Retóricas de la Antropología* (Jucar, Madrid, 1991). El ensayo de James Clifford («Sobre la alegoría etnográfica») termina incluso con una nota que alude directamente al libro autobiográfico por el que más se conoció a Lévi-Strauss: *Tristes trópicos*.

Por supuesto que siempre se le ha achacado a Lévi-Strauss depender en exceso de Rousseau y de un estructuralismo demasiado estratificado «literariamente», del mismo modo que siempre se le ha achacado a la antropología una impregnación directa o indirecta del colonialismo europeo (porque fue el primero) o del

norteamericano hoy, en especial en los llamados *estudios poscoloniales*: que dicen americanizar América, pero en realidad actúan siempre, en el patio trasero, con el gran bastón (y los «malos» de América latina serían los «conquistadores» españoles). La razón es obvia y la señalaron Rorty y los pragmatistas: si las cosas sólo existen si son «construidas lingüísticamente», en Estados Unidos jamás ha existido una «construcción lingüística» de explotación sobre América latina. Al contrario: la habrían «americanizado», que es lo que significaría el eslogan «América para los americanos», o bien el «Destino Manifiesto».

Por otro lado (como ocurre en filosofía) también se ha recalado continuamente la diferencia entre la tradición de la antropología anglosajona y la tradición de la antropología continental, sobre todo la francesa. Es decir, lo empírico y concreto de los anglosajones frente a lo generalista o abstracto de los continentales, como Marcel Mauss, Dumèzil y por supuesto Lévi-Strauss. Claro que también existe la figura del antropólogo hippy, drogadicto o imbuido en un primitivismo falsamente natural, como ha ocurrido desde la burla de Castaneda hasta hoy.

Pero volviendo a la antropología en estricto, considero por mi parte, y sin entrar en un terreno que no es el mío, que la tradición anglosajona y la tradición continental siempre han estado enlazadas por una misma cuestión de base: su empeño en el estudio del lenguaje. ¿Por qué? Obviamente, y aparte de tratar de entender lo que a uno le dicen, porque se sigue creyendo que lo propiamente humano es el lenguaje y más en las sociedades más próximas a la naturaleza.

8.— Y curiosamente lo mismo ocurrió con el estructuralismo francés. En el famoso dibujo donde se ven sentados, como en una isla desierta, a Barthes, Foucault, Lacan y Lévi-Strauss, vestidos de indígenas, uno se da cuenta de que lo único que los unía era la lingüisticidad. Otra vez el lenguaje como lo más propiamente humano, algo que parece decir mucho, pero que en realidad es

como no decir nada, porque tener la capacidad de hablar o de reír no explica nada sobre las relaciones vitales concretas de cada formación social.

Pero la lingüisticidad se impuso en antropología, como el giro lingüístico se impuso en la teoría literaria o sociológica, etc. Hasta que el giro dejó de girar, y las ciencias humanas o sociales se convirtieron en una especie de mezcla de todo, una especie de bricolage, desde la Antropología a la Historia Literaria, etc. Curiosamente como esa imagen del bricoleur que Lévi-Strauss consideraba la imagen propia del antropólogo.

Pero si volvemos a ese dibujo de los cuatro sentados en la isla, uno se da cuenta además de que Lévi-Strauss fue en el fondo el único que de hecho modelizó o formalizó el estructuralismo a través del lenguaje hasta el final (no digo, obviamente, que Lacan, Foucault y Barthes no fueran *lingüisticistas* plenos, pero lo fueron haciendo más complejo en sus etapas posteriores: Lacan sobre todo). Por un lado para Lévi-Strauss fue decisivo el redescubrimiento de la lingüística general de Saussure y sus categorías binarias: lengua y habla; significante y significado, etc. (aunque esa fuera una cosa común para todos: con el estructuralismo murió la vieja gran cultura francesa). Pero por otro lado, y como se sabe, algo más importante sucedió en la formación definitiva de Lévi-Strauss: su amistad en Nueva York, a finales de la segunda guerra mundial, con el lingüista Roman Jakobson y sus categorías duales básicas: paradigma y sintagma, metáfora y metonimia, etc. Y por eso Jakobson y Lévi-Strauss escribieron su famoso análisis conjunto del poema «Los gatos» de Baudelaire (y lo curioso fue que cuando Derrida atacó tal juego de elementos binarios lo hizo sólo *invirtiendo* el rasgo de las marcas —lo escrito y lo oral, por ejemplo—, pero sin que ninguna de las dos marcas desapareciera nunca. También lo planteó Paul de Man acerca del juego retórico entre metáfora y metonimia, etc.)

Y aquí viene la ironía histórica: puesto que (y no sólo tras la de-construcción posmoderna) el formalismo lingüístico de Jakobson

se iba a estrellar sin embargo precisamente contra la poesía, por ejemplo en el análisis del slogan político de Eisenhower (*I like Ike*), que Jakobson concibió como un poema breve y aquello resultó a la larga un fracaso (la obviedad del *Ik* aliterado y la aseveración de una forma de vida basada en el *I-yo libre*). Mientras que por su parte el formalismo estructural binario de Lévi-Strauss (también con sus metáforas y metonimias, con sus endogamias y sus exogamias, etc.) se estrelló muchas veces contra la Antropología: por ejemplo, en su artículo «El oso y el barbero» y su intento de analizar las interrelaciones correlativas entre la estructura de castas en la India y la estructura totémica de diversos pueblos aborígenes australianos. Así hay frases que hoy resultan ridículas. Y señalo sólo el momento en que Lévi-Strauss escribe que: «La relación entre el hechicero y las especies naturales que pretende controlar no es del mismo tipo que entre el artesano y su producto».

Pues qué bien. Esto era así obviamente porque por muchos rasgos tribales o totémicos que puedan quedar en la India, ocurre que las castas (como los grupos religiosos o las nacionalidades hindúes) están incluidas en una sociedad de clases y por tanto en una organización del trabajo y de la vida completamente diferente a la de las tribus australianas. Ser antropólogo no significa ignorar la historia real tal como hace Lévi-Strauss aquí y en otros casos.

Ahora bien, ¿por qué Lévi-Strauss relee los ensayos de Montaigne? ¿y qué significa el ensayo como género que Montaigne se inventa? De esto es de lo que vamos a seguir hablando.

II

¿Qué significa el ensayo?

Quizá la clave del Ensayo se condense en una imagen que Borges dice haber tomado de De Quincey. En medio de una discusión un individuo arroja a su contrincante un vaso de vino a la cara. El otro, imperturbable, se limita a responder: «Esto, señor, es una